荊溪湛然《金剛錍》「無情有性」論探析

趙 東 明
聯合大學通識教育中心

摘 要

本文以荊溪湛然《金剛錍》「無情有性」論為探究與解析之主題。認為湛然「無情有性」之說，是智顗「一念三千」之「性具」思想的繼承與發展。而且湛然的「無情有性」論，亦不像一般人乍聽之下所以為的草木等無情之物可修行成佛，它只是「一念三千」性具學說的另一種表達方式，是湛然為詮釋自家宗派之說，為中興天台[1]圓教而提出的奇特論點；更不是源自莊子道在稊稗、瓦甓、屎溺之說的思想。湛然的「無情有性」論，在中國佛教佛性論裡是一較特殊的理論，本文的重點與目標，即在清楚地解析此一理論。

關鍵詞：金剛錍　無情有性　性具　一念三千

＊本文未修改前曾獲得「悲廣文教基金會」九十一年度論文獎學金；並曾口頭發表於2007年6月16日舉辦之「第三屆法華思想與天台佛學研討會」。另，感謝兩位不具名的評審教授，所給予的修改意見。惠我良多，特此致謝！

[1] 關於湛然是否有「中興天台」，已有學者重新提出辯析，見：俞學明，《湛然研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年。該書第一章〈“湛然中興天台”辯析〉、第二章〈“中興說”的成立〉，即專門探討此問題。因此問題並非本文研討之重點，故對此議題暫不置評，仍依天台史傳一般的說法，肯認湛然的「中興天台」說。

一、前　言

荊溪湛然，唐・睿宗景雲二年（西元711年）生於常州晉陵荊溪（今江蘇宜興），唐・德宗建中三年（西元782年）寂於天台國清寺佛隴道場，被天台宗後人尊為天台宗第九祖，又被尊稱為荊溪尊者或妙樂大師。[2]湛然在《金剛錍》一書中提出的「無情有性」論，是中國佛學在佛性論上的一大創見。不過，在中國佛教史上，湛然並不是第一位提出「無情有性」的思想家，遠在晉宋之際的竺道生（西元355～434年），其思想中，就含藏著「無情有性」的說法；隋・淨影寺慧遠（西元523～592年）亦有類似於無情有性的觀點；到三論宗的祖師嘉祥吉藏（西元549～623年），才正式提出「草木有性」這種「無情有性」的說詞。[3]天台宗第五祖章安灌頂（西元561～632年）在《大般涅槃經疏》中亦有「瓦礫是佛性」之說。[4]不過，湛然是最早以「無情有性」做為自家之標誌，並對它作有系統的論證者。所謂的「無情有性」，簡略地說，乃是指無情之物也有佛性，而這樣的論調，乍聽起來，自然會讓人覺得怪異之，而讓湛然在宣傳天台思想上起一定的作用。[5]

在本文中，將以《金剛錍》為主軸，論述湛然「無情有性」論的哲學思想。[6]本文以為，湛然「無情有性」說的提出，其實是建構在

---

[2] 見宋・釋志磐，《佛祖統記》；《大正藏》冊49，頁188下-189中。

[3] 見賴永海，《湛然》，台北：東大圖書，1993年，頁62-65。

[4] 章安灌頂以為《涅槃經》是站在維護後代根機較差之眾生的立場，故未說明「瓦礫是佛性」，這可說是湛然「無情有性」思想的直接先驅。《大般涅槃經疏》卷第三十一：「只為將護末代權機者，不宜聞於生死是涅槃、二乘是如來、瓦礫是佛性，忽有機緣，不可不說。」（見唐・釋灌頂，《大般涅槃經疏》卷三十一；《大正藏》冊38，頁212上）。

[5] 見賴永海，《中國佛性論》，台北：佛光文化，1997年，頁322。

[6] 湛然在其它著作中亦曾述及「無情有性」的觀點，如《止觀義例》、《十不二門》、《止觀輔行傳弘決》等。

天台宗實際創始者智顗（西元538～597年）之「一念三千」說上；湛然以為此「一念三千」說，是智顗的「終窮究竟極說」[7]。沿著智顗「一念三千」說的理路，湛然無情之物有佛性的思想，其實就沒有什麼可怪之處了，[8]這是本文要說明的重點。

二、荊溪湛然《金剛錍》「無情有性」之論證

湛然在《金剛錍》中對「無情有性」的論證是嚴密而有結構的，他的論證大致上可歸納為以下三點：（一）教分大小、權實：解釋《涅槃經》中無情無佛性之說。（二）以「唯心」的立場，說明：1.「佛性」＝法性＝真如，故佛性遍情與無情；2.引用法藏解釋《大乘起信論》時，所使用的「真如隨緣不變、不變隨緣」之說，以說明佛性遍一切處；3.以天台「性具」思想，說明由煩惱遍一切到佛性遍一切。（三）以四十六問的設問方式說明只有主張「無情有性」才能完滿地回答。下面將分別說明這三點：

（一）教分大小、權實：湛然對於《涅槃經》經文無情無佛性的解釋——判攝《涅槃經》為「帶權說實」（「兼權帶實」）之經：

湛然在《金剛錍》一開頭就開宗明義地說明，在佛學中，他最關心的是「佛性」這一問題：「自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷，恐不了之，徒為苦行，大教斯立，功在於茲。」[9]他以為，關於闡述「佛性」一義的經典，莫過於《大般涅槃經》（以下稱《涅

[7] 湛然：「故至《止觀》，正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說！」（見唐・釋湛然，《止觀輔行傳弘決》卷五之三；《大正藏》冊46，頁296上）。

[8] 關於此點，湛然自己說：「仁何獨言：『無情有耶？』。余曰：『古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪…』」（見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781中）。

[9] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781上。

槃經》），是以湛然乃假立賓、主，對「佛性」這一問題闡述了自己的看法。而「金剛錍」這一名稱，也是引自《涅槃經》：

> 佛言：善男子，如百盲人為治目故，造詣良醫。是時良醫以金錍抉其眼膜，以一指示，問言見不？盲人答言，猶未見，復以二指、三指示之，乃言少見。[10]

只是《涅槃經》中提到的是「金錍」[11]這一古印度醫師用於治療眼睛的工具，湛然則再加上一「剛」字，象徵他所說的教法如金剛般堅固，可以將偏、權的教法和疑問都碾碎；以挑除肉眼、天眼、慧眼、法眼這四眼的無明之膜，使一切處皆能見到毘盧遮那佛的「佛性」之指，而成就佛眼、佛道。湛然自己如此說道：

> 圓伊金錍，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指；偏權疑碎，加之以剛；假夢寄客立以賓、主，觀者恕之。[12]

然而，南本《涅槃經》卷三十三・〈迦葉菩薩品〉第二十四之三，曾明言「無情無佛性」：「非佛性者，所謂一切牆壁、瓦石無情之物；離如是等無情之物，是名佛性。」[13]這種說法湛然當然是知道的，所以他才假立賓、主，以他人的名義提出問難，再對此一問難進行回答，以論證其「無情有性」的主張：

> 仍於睡夢忽見一人云：「僕野客也。」容儀麤獷，進退不恒，逼前平立，謂余曰：「向來忽聞無情有性，仁所述耶？」余曰：「然！」客曰：「僕忝尋釋教，薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林最後極唱究竟之談，而云佛性非謂無情，仁何獨

[10] 見劉宋・釋慧嚴等編，《大般涅槃經》卷八；《大正藏》冊12，頁 652 下。

[11] 玄應《音義》卷二曰：「『錍』，賓彌切。金中精鋼為錍，決其眼膜也。經文多作『椑』，假借耳。」（轉引自丁福保，《佛學大辭典》，台北：佛陀教育基金會，1998年，頁1346。）

[12] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781上。

[13] 見劉宋・釋慧嚴等編，《大般涅槃經》卷三十三；《大正藏》冊12，頁 828 中。

言無情有耶？」[14]

湛然假立的野客提出，對於佛性這一問題說明的最究極地經典應該非《涅槃經》莫屬（相傳釋迦在拘尸那揭羅城的沙羅雙樹林入滅，而《涅槃經》則是釋迦入滅前宣講的經典；湛然說的「雙林最後極唱究竟之談」即是指《涅槃經》），而《涅槃經》則明文說到「無情無佛性」。面對野客這樣的質疑，湛然如何回答這樣的質難呢？他的方式很簡單，就是說明《涅槃經》此說乃是一種方便說，是為了對治眾生的煩惱而作的權便之說。《金剛錍》：

> 余曰：「古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪。然以教分大小，其言碩、乖，若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。」客曰：「《涅槃》部大，云何並列？」余曰：「以子不閑佛性進、否，教部權、實，故使同於常人疑之。今且為子委引經文，使後代好引此文證佛性非無情者，善得經旨，不昧理性，知余所立，善符經宗。」[15]

湛然指出，一般人對佛性的看法乃是無情之物沒有佛性；若提到無情則不會說有佛性，若說到佛性則無法和無情相合。然而佛教的教理是有大小、權實之分的，「無情有性」是大教、實教的說法；「無情無佛性」則是小教、權教的看法。然而野客又質疑說《涅槃經》乃是大教，經文卻明白說到「無情無佛性」，這豈不是矛盾嗎？湛然則回答，這是因為對佛性的概念以及佛教教理的權便和真實分不清楚所致，並引用《涅槃經》的經文，說明《涅槃經》對佛性的說法是一種方便說，而《涅槃經》的經文是含有權、實的，只要知道這權、實之分，就不會引經中提到「無情無佛性」的說法，來懷疑「無情有性」說的正確性了。

湛然以為佛陀在《涅槃經》中曾明言「眾生佛性猶如虛空」[16]，

---

[14] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781上-中。

[15] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781中。

而「虛空」是遍一切處，「佛性」（指正因佛性）自然也要遍一切處。然而《涅槃經》中迦葉菩薩卻質疑佛陀的比喻，以為若言「佛性猶如虛空」，但「涅槃、如來、佛性」是「有」，那麼「虛空」應當也是「有」才對？這豈非和一般認為「虛空」是「無」的認知相違背嗎？湛然認為，此處佛陀是為對治「有為煩惱、闡提二乘、牆壁瓦礫」才暫說「三有」（即「涅槃、如來、佛性」）以駁斥「三非」（即「非涅槃、非如來、非佛性」，也即分別是「有為煩惱、闡提二乘、牆壁瓦礫」）；實際上世間是不存在著「非虛空」對「虛空」，所以「非涅槃、非如來、非佛性」實際上也不存在，只是一種對治方便而已。[17]迦葉菩薩則以地、水、火、風「四大」為例，對佛陀提問說世間無有「非四大」相對於「四大」，而「四大」是「有」；同樣地，亦無「非虛空」和「虛空」相對，「虛空」為何不是「有」呢？佛則捨棄譬喻直接說明道理，並強調涅槃是不同於虛空這種概念的，既然涅槃不同於虛空，如來、佛性亦不同於虛空。[18]

而佛陀之所以說「如來、佛性、涅槃」是「有」（「三有」），湛然認為這乃是因為「如來是智果，涅槃是斷果，故智、斷果上，有緣、了性。所以迦葉難云：『如來、佛性、涅槃』是『有』。」[19]即

[16] 見劉宋・釋慧嚴等編，《大般涅槃經》卷三十一；《大正藏》冊12，頁 809上。

[17] 《金剛錍》：「故迦葉云：『“如來、佛性、涅槃”是“有”，“虛空”應當亦是“有”耶？』佛先順問答，次復宗明空，先順問云：『為“非涅槃”，說為“涅槃”；“非涅槃”者，謂“有為煩惱”。為“非如來”，說為“如來”；“非如來”者，謂“闡提、二乘”。為“非佛性”，說為“佛性”；“非佛性”者，謂“牆壁瓦礫”。』今問若瓦石永非，二乘、煩惱，亦永非耶？故知經文寄方便教，說三對治，暫說『三有』，以斥『三非』。故此文後，便即結云：一切世間，無『非虛空』對於『虛空』，佛意以瓦石等三，以為所對，故云對於『虛空』，是則一切無『非如來』等三。」（見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781中-下）。

[18] 《金剛錍》：「迦葉復以四大為並，令空成有，故迦葉云：『世間亦無“非四大”對“四大”是“有”，虛空無對，何不名“有”？』迦葉意以空無對，故有之大也。佛於此後捨喻從法，廣明“涅槃”不同“虛空”。若“涅槃”不同，餘二亦異。故知經以正因結難，一切世間何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎？“虛空”之言何所不該，安棄牆壁、瓦石等耶？」（見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁781下）。

若以「虛空」比喻「正因佛性」，則無法很完善地將緣、了二因佛性的定義顯示出來，故仍有局限。因此在《涅槃經》中，迦葉菩薩便質疑道：「世尊！『如來、佛性、涅槃』，非三世攝，而名為『有』。『虛空』亦非三世所攝，何故不得名為『有』耶？」。[20]佛陀則解釋這「三有」（「涅槃、如來、佛性」）說，只是一種對治問題的方便說，實際上是不存在「非涅槃、非如來、非佛性」的。湛然並認為若就頓教實說，則不只正因佛性如虛空遍一切處，緣、了二因佛性也是如此，所以湛然言：「若頓教實說，本有三種，三理元遍，達性成修，修三亦遍。」[21]這樣湛然不止解決了《涅槃經》中明言「無情無佛性」之說，還證明了「三因」（「正因、了因、緣因」）佛性[22]都是遍一切處。就此段論證言，湛然的主張其實只是認為《涅槃經》是「帶權說實」（「兼權帶實」）之經，所以《涅槃經》中明言「無情無佛性」，只是一種方便權說，而不是究竟實說。

亦即湛然認為《涅槃經》是為小機眾生權便地說「無情無佛

---

[19] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁782上。

[20]《涅槃經》此段經文為：
「迦葉菩薩白佛言：世尊！『如來、佛性、涅槃』，非三世攝，而名為『有』。『虛空』亦非三世所攝，何故不得名為『有』耶？」
「佛言：善男子！為『非涅槃』名為『涅槃』；為『非如來』名為『如來』；為『非佛性』名為『佛性』。云何名為『非涅槃』耶？所謂一切煩惱有為之法，為破如是有為煩惱，是名『涅槃』。『非如來』者，謂一闡提至辟支佛，為破如是一闡提等至辟支佛，是名『如來』。『非佛性』者，所謂一切牆壁瓦石無情之物，離如是等無情之物，是名『佛性』。善男子！一切世間無『非虛空』對於『虛空』。」
「迦葉菩薩白佛言：世尊！世間亦無『非四大』對，而猶得名是『有』。虛空無對，何故不得名之為『有』？」（見劉宋・釋慧嚴等編，《大般涅槃經》卷三十三；《大正藏》冊12，頁 828中-下）。

[21] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁782上。

[22] 關於天台的「三因佛性」，一般而言，「正因」佛性，指諸法實相之理體；「了因」佛性，指由正因佛性所開顯的照了之智；「緣因」佛性，則指一切正、了二因之功德善根。可參《法華玄義》卷十上：「故知法性實相，即是正因佛性；般若觀照，即是了因佛性；五度功德資發般若，即是緣因佛性。」（見隋・釋智顗，《妙法蓮華經玄義》卷十上；《大正藏》冊33，頁802上）。

性」，若實說、頓說，則正因佛性就像虛空遍一切處一樣，是不可能不包含無情的，所以「無情有佛性」是實說。而且不僅是正因佛性，緣因、了因佛性，也都遍一切處，方成實說、頓說。湛然又運用《涅槃經》中本身存在的對佛性之不同說法，說明《涅槃經》中關於佛性的說法有很多種，若不能分辨權、實，會很容易錯解佛意。由此也可得知，正因為《涅槃經》中存在著許多對佛性的不同解釋，因此湛然的這種說法，也確實有其成立的理由。此外，湛然還費了一些篇幅引《涅槃經》中，佛駁斥關於虛空的十種說法，此「十法」[23]皆以因緣所生法說明虛空；既是因緣法，故是無常，而為三世所攝，所以無法說明虛空是常住及遍一切處的。此乃藉由探討「虛空」一詞的定義，來明瞭為何要使用「眾生佛性猶如虛空」這樣的譬喻，以表明正因佛性的常住義。[24]

總之，湛然以為：「故知不曉大、小教門，名體同異，此是學釋教者之大患也。」[25]他批評主張「無情無佛性」者是拘泥於經文章句，不知佛法有大小、權實之分，乃是「迷名而不知義」[26]。在解釋了《涅槃經》中「無情無佛性」的說法是權教之說後，湛然接著論證「佛性」一詞和「真如」、「法性」完全相同，所以必然遍一切處，並引用法藏解釋《大乘起信論》時提出的「真如隨緣不變、不變隨緣」之說，為其論點背書。以下將接著說明此點。

(二)論證「佛性」同「真如」、「法性」遍一切處：

---

[23] 這「十法」是：（1）、無色、無對、不可睹見，（2）、光明，（3）、住處，（4）、次第，（5）、不離空、實、空實三法，（6）、可作法，（7）、無罣礙處，（8）、與有並合，（9）、在物中，（10）、指住之處。（詳見劉宋・釋慧嚴等編，《大般涅槃經》卷三十三；《大正藏》冊12，頁 828 中）。

[24] 參考戴裕記，《湛然《金剛錍》無情有性論思想研究》，台北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1999年，頁31。

[25] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783中。

[26] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783上。

湛然以佛教的教法分大小、權實，解釋《涅槃經》中為何有「無情無佛性」之經文後。他更進一步地認為，在大教、實教絕對「唯心」的立場下，「佛性」和「真如」、「法性」有著相同的涵義；並將法藏解釋《大乘起信論》時提出的「真如隨緣不變、不變隨緣」之說，引來論證其「無情有性」的主張。

1. 以「唯心」之立場說明「佛性」＝「真如」＝「法性」：

被天台宗後人尊為第十七祖的四明知禮（西元960～1028年）著《四明十義書》云：「荊溪立於無情有性，正為顯圓妄染即佛性，旁遮偏指清淨真如。」[27]這句話可說為湛然的《金剛錍》作一題綱契領的說明，其意是：荊溪湛然「正」是為了顯示天台視「妄染即佛性」的圓融互具之深意，以有別於（旁遮）他宗的「偏」指眾生有清淨佛性，只局限於有情而不遍於無情。而他宗之所以有這種謬見，是因為不能明瞭萬法「唯心」及「性具」（心具）之理。[28]湛然言：

> 若不立唯心，一切大教全為無用；若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。故知一塵一心即一切生、佛之心性，何獨自心之有無耶？以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。故世不知教之權、實，以子不思佛性之名從何教立；無情之稱，局在何文，已如前說。余患世迷，恒思點示，是故囈言「無情有性」。何謂點示？一者示迷，元從性變；二者示性，令其改迷。是故且云「無情有性」。[29]

湛然說的很明白，唯有接受「唯心」和「心具」（即「性具」）的說法，才是最圓滿的教理；如果接受「唯心」和「心具」的說法，卻又

[27] 見宋・釋知禮，《四明十義書》卷上；《大正藏》冊46，頁846中。
[28] 見釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997年，頁267。
[29] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁782下。

懷疑無情無佛性，不啻是懷疑自己也無佛性。這裡湛然運用了天台哲學「性具唯心」的觀點，清楚地說明提倡「無情有性」的理由，乃是在「唯心」和「心具」的立場，一切萬法互融互攝、共造共變，即便是任何一塵、一心，都無非是一切眾生、諸佛的心性。而世人因不知教法有權便、真實之分，不曾思索過「佛性」之名是依何教而立，「無情」的名稱是指何義，因而不知「無情有性」之理。他之所以要提出「無情有性」的觀點，乃是一來為指出眾生的迷誤之處，說明一切萬法無非心性所變所造；二來則為顯示出佛性為何，以讓眾生能改正迷誤之說。

「佛性」一詞，又作如來性、覺性，即佛陀之本性，為如來藏之異名，指「成佛之可能性」。[30]而「真如」一詞，指布於宇宙中之真實本體，為一切萬有之實際本體，又作如如、如實、法界、法性、實際、實相…等，早期漢譯佛典（如：後漢・支婁迦讖（西元147～？年）譯之《道行般若經》[31]）中譯作「本無」。「真」，指真實不虛妄之意，「如」，謂不變其性之意，即大乘佛教所說之萬有本體；然

---

[30]「佛性」一詞，梵語buddha-dhātu或buddha-gotra。dhātu中文譯作「界」，是以「佛性」一詞，亦可稱作「佛界」。小川貫一在其所著的〈佛性とbuddhatvā〉，（《印度學佛教學研究》第 11 卷第 1 期，頁 544-545）中比較漢譯與梵本的《寶性論》，發現「佛性」一詞譯自buddhadhātu，tathāgata - dhātu，gotra或garbha。篠因正成則認為buddha-dhātu才是佛性的原語，因dhātu除了有「因」義（dhātu =hetu ）之外， 還有「性」義（dhātu =dharmatā），參閱〈佛性とその原語〉，《印度學佛教學研究》第 11 卷第1期（ 1963 年），頁 223-226。高崎直道亦有同樣的看法（參閱“Dharmatā，Dharmadhātu， Dharmakāya，and Buddhadhātu-Structure of the Ultimate Value in Mahayana Buddhism”， Indogaku Bukkyogaku Kenkga 14，March，1966，pp.78-94 ）（轉引自：釋恆清，〈《大乘義章》的佛性說〉，《佛學研究中心學報》第2期，台北：台大佛學研究中心，1997年7月，頁29註10）。

呂澂則認為buddha-gotra的「性」，即gotra（喬多囉），是指姓、種類、種族，在某一意義上反應了當時印度社會種性階級的不可變狀況，而這也是造成印度瑜伽唯識學派五種種性之佛性說盛行的原因。（見呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版事業，1982年，頁199）。

[31]《道行般若經》為東漢・靈帝・光和二年，西元179年譯出，同本異譯有：（1）、三

佛教各宗派所說的「真如」一詞，含意各異。[32]「法性」一詞，指諸法之真實體性，亦即宇宙一切現象所具之真實不變本性，又作真如法性、真法性、真性，為真如之異稱；法性乃萬法之本，故又稱法本。[33]一般言之，「真如」和「法性」皆是指宇宙萬有之真實本體、不變真性，是相等的語詞；而「佛性」則是指成佛的可能性，和「真如」、「法性」是不相同的。然而，湛然繼承天台智顗的源流，認為「佛性」、「真如」、「法性」這三個詞彙是相同而無差異的。他站在上述「唯心」和「心具」的立場認為：「是則無佛性之法性，容在小宗；即法性之佛性，方曰大教。」[34]又說：「佛之一字，即法佛也，故法佛與真如體一名異，故《佛性論》第一云：『佛性者，即人法二空所顯真如』，當知真如即佛性異名。」[35]這樣，他就得出「佛性」＝「真如」＝「法性」的觀點。而既然佛性和真如、法性是同一意義的詞彙，因真如、法性遍一切處所、情與無情；所以，必然會得出「佛性」是也遍一切處所、情與無情的「無情有性」之說了。湛然更以為只有這樣才配稱作大教、實教，否則便是小教、權教。

2.引用法藏解釋《大乘起信論》真如「隨緣不變」與「不變隨緣」之說：

湛然除了運用了天台哲學「性具唯心」的觀點，說明他「無情有性」的理由外，更引用了法藏解釋《大乘起信論》（以下稱《起信

國・吳・支謙譯《大明度無極經》；（2）、姚秦・鳩摩羅什譯《小品般若波羅密經》；（3）、唐・玄奘譯《大般若波羅密經》第四會538-555卷。

[32]「真如」一詞，梵語bhūta-tathatā或tathatā。從梵文結構來看tathatā是副詞tathā（這樣地、如此地）＋抽象名詞語尾-tā（性質）之合成語，乃指事物之所以為此而不為彼的那個性質。（參見郭朝順，〈湛然「無情有性」思想中的「真如」概念〉，《圓光佛學學報》第3期，中壢：圓光佛學研究所，1999年2月，頁46）。

[33]「法性」，梵語dharmatā，巴利語dhammatā（見釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988年，頁3358）。

[34]見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783上。

[35]見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783中。

論》）的觀點，論證「無情有性」的主張。《起信論》對「真如」一詞的說法為：

> 顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心「真如」門，二者、心生滅門。是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故。心「真如」者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名「真如」。以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故；言「真如」者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言，此「真如」體無有可遣，以一切法悉皆「真」故；亦無可立，以一切法皆同「如」故。當知一切法不可說、不可念故，名為「真如」。[36]

《起信論》的主要架構是「一心開二門」，即眾生心中開出「真如門」和「生滅門」，此二門皆各總攝一切法，這是因此二門不相離之故；意即「心真如」是就「心生滅」而如之，心真如即是心生滅法底實相，而非離開生滅法之空如性而別有一心真如。如上文「心真如」，就是「一法界大總相法門體」，亦即一整法界底大總相而又同時為一切法門之體也。按牟宗三的解釋：每一法是一個門，故稱「法門」；心真如是一切法之體，此體是就空如性而言，亦如言以空為性；心真如之真心就是一切法門之如性、真性、實相，此「體」字乃是就此如性、真性、實相而言，是一虛意的體，並非有一實物曰體。[37]而之所以名為「真如」是因為一切法「唯是一心」，此一心即一眾生心，是從妄念而深入到內在的本淨心，即大乘法體；之所以名為「真」，乃因眾生心不可破壞；之所以稱為「如」，則是眾生心是畢竟平等而無變異；因此平等義、真實義，所以此一心名為「真如」。[38]而此真如亦無有固定的相狀，真如自體亦是言語所無法說明的，而

[36] 見梁・真諦譯，《大乘起信論》；《大正藏》冊32，頁576上。

[37] 見牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：臺灣學生書局，1997年，頁455-457。

且因一切法皆是同一真如自體，故也沒有此真如自體可建立的東西。

而將《起信論》之「真如」一語，解釋成「不變」、「隨緣」二義的，則要推華嚴宗的創始人賢首法藏（西元643～712年）了，他在《大乘起信論義記》中解釋道：「謂『真如』有二義：一、不變義，二、隨緣義。無明亦二義：一、無體即空義，二、有用成事義。此真妄中，各由初義，故成上真如門也；各由後義，故成此生滅門也。」[39]法藏認為「真如」有二種意義，即「不變義」、「隨緣義」；「無明」亦有二義，即「無體即空義」、「有用成事義」。由真如之不變義，及無明之無體即空義，構成真如門；而真如之隨緣義與無明之有用成事義則構成生滅門。這樣就充分解釋了《起信論》中真如雖清淨無染，但卻能攝一切萬法之說；這樣的真如，不同於玄奘所開創的瑜伽唯識學派，真如僅凝然不動的說法。法藏此說，相對於瑜伽唯識學派的說法是一種前進，讓真如之說更具創造性。而湛然則是在此基礎上，往前更進一步。

湛然在《金剛錍》中則引用了法藏將真如分成不變、隨緣的說法，以證明他的「無情有性」之說，並且認為只有主張真如「隨緣不變」才是大教：

> 若分大小，則「隨緣不變」之說，出自大教；「木石無心」之語生于小宗。…故子應知，萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵？真如之體何專於彼我？是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄？為波自分於清濁，雖有清有濁，而一性無殊。縱造正、造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？[40]

---

[38] 見釋印順，《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1992年，頁73。

[39] 見唐・釋法藏，《大乘起信論義記》卷中本；《大正藏》冊44，頁255下。

[40] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁782下。

宋代天台沙門時舉在《金剛錍論釋文》中解釋此段文道：「此文乃用彼所立，而斥於彼也。良由《起信論》於一心門中開真如、生滅二門，藏師於《藏疏》中卻以真如門，明不變、隨緣二義。彼雖立隨緣之義，但以一理隨緣；而性具隨緣，非彼所知。」[41]文中提到藏師（法藏）於《藏疏》（《大乘起信論義記》）中將真如分成不變、隨緣二義；然而卻又說法藏立隨緣義這樣的作法，只是真如理隨緣（「一理隨緣」），對於天台的「性具隨緣」之義則不知道。時舉接著又說：「謂《藏疏》既明真如隨緣，是則隨緣為萬法處，當體不變。萬法既該依、正，依、正無非佛性，復云無情有無者，豈非自語相違耶？」[42]按照湛然的思路，《金剛錍》文中所謂：「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。」其實和他在《止觀大意》中所說的：「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心」[43]是一致的。其意乃是認為：以無明為相的萬法因真如隨緣而起，其當體是恆常不變而可變化萬端的真如法性，故言「萬法是真如，由不變故」，此即是「隨緣不變故為性」，此「性」乃指佛性、法性或真性而言；反之，真如法性雖然恆常不變，卻可變化造作萬法，故云「真如是萬法，由隨緣故」，此亦是「不變隨緣故為心」，[44]此「心」非指清淨之如來藏心，乃指眾生帶有雜染的妄心而言。因真如是萬法，萬法是真如，

---

[41] 見宋・釋時舉釋，明・釋海眼會，《金剛錍論釋文》；《卍續藏經》冊100，頁625下。

[42] 見宋・釋時舉釋，明・釋海眼會，《金剛錍論釋文》；《卍續藏經》冊100，頁626上。在這裡，時舉所批評的是法藏主張「真如」「不變隨緣、隨緣不變」而又主張「無情無佛性」是自語相違的說法。關於法藏「無情無佛性」的見解，載於《大乘起信論義記》卷上：「法性者，明此真體普遍義，謂非直與前佛實為體，亦乃通與一切法為性，即顯真如遍於染淨，通情、非情深廣之義。《論》云：『在眾生數中，名為佛性；在非眾生數中，名為法性。』」（見唐・釋法藏，《大乘起信論義記》卷上；《大正藏》冊44，頁247下。）

[43] 見唐・釋湛然，《止觀大意》；《大正藏》冊46，頁782下。

[44] 參考金希庭，《唐・湛然《金剛錍》的「無情有性」論之研究》：台北：中國文化大學哲學所博士論文，1997年，頁85。

所以若認為無情（屬於萬法）無佛性（就湛然言即真如），就等於是說萬法無真如，這豈不是自語相違？而時舉的解釋則更清楚，因為依報（指無情）、正報（指有情）皆屬於萬法，既然萬法是真如，而如果正報之有情有佛性，那依報之無情豈會無佛性？湛然並以波、水比喻萬法和真如的關係，以說明他所陳述的道理。照湛然此理路，法藏的「唯心」顯然不夠徹底，因為既然屬於正報的有情眾生有佛性，為何屬於依報的無情會無佛性呢？依報、正報在理體上講都是真如法性，是無異轍的，所以只有主張「無情有性」，「唯心」的立場才能達於極致，否則便會有矛盾產生而造成自語相違了。依時舉的說法，法藏的解釋僅說明了真如理這「一理隨緣」，而他並不瞭解天台「性具隨緣」之理，故會犯下自語相違之病，而無法認識到「無情有性」之說。所以，以下將接著說明天台的「性具」思想。

3.以天台「性具」思想論證「無情有性」由煩惱遍一切到佛性遍一切情與無情：

元代天台宗僧人懷則曾說：「只一『具』字，彌顯今宗；以性具善，他師亦知，具惡緣了，他皆莫測。是知今家性具之功，功在性惡。」[45]這一句話充分說明了天台「性具」（或「心具」）的思想，亦即天台宗所謂的「性具」，是指：「性具善惡」，即不但心性中含具著善法，同時也含具著惡法；而心性中含具惡法的「性惡說」，更是天台宗的標誌。[46]天台宗人稱「性具」時，有時亦稱「性具十

[45] 見元・釋懷則，《天台傳佛心印記》；《大正藏》冊46，頁934上。

[46]「性惡」一說，一般皆以為出自智顗的《觀音玄義》：「問：『闡提與佛斷何等善、惡？』答：『闡提斷修善盡，但性善在，佛斷修惡盡，但性惡在。』問：『性德善、惡，何不可斷？』答：『性之善、惡，但是善、惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡；縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典、坑儒，豈能令善、惡斷盡耶！』」（見隋・釋智顗，《觀音玄義》；《大正藏》冊34，頁882下。）

界」、「性具三千」[47]…等；其所要表達的就是心性之中含具著善、惡一切諸法之意。「性具」一詞，並未出現在天台宗的開創者智顗的著作中，這一詞是湛然之後才使用的。[48]就湛然言，「性具」和「心具」是同義詞；而智顗在說明「一念三千」時已用過「心具」一詞（「一心具十法界」[49]），而且智顗之思想確實也可用「性具」一詞來說明。[50]而在《金剛錍》中，湛然亦曾提到：「只是一一有情心遍、性遍，心具、性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各遍，身土因果，無所增減。」[51]而湛然如何運用「性具」這一觀念，說明他的「無情有性」呢？《金剛錍》：

> 以由煩惱心性體遍，云佛性遍。故知，不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍。故唯心之言豈唯真心？子尚不知煩惱心遍，安能了知生死色遍？色何以遍？色即心故。何者？「依報」共造，「正報」別造；豈信共遍，不信別遍耶？能造、所造，既是唯心，體不可局方所故，所以十方佛土皆有眾生理性、心種。[52]

湛然以智顗「性具」的思想為基礎，批判一般人之所以認為佛性不是遍一切處所、情與無情，乃是因為不知道煩惱性遍這「性具」的道理

---

[47]「十界」是指佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄這「十法界」。「三千」則是「十法界」互具成百法界，再乘以「十如是」（相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）及「三種世間」（眾生世間、五陰世間、國土世間）共成三千法，「三千」意指一切法而言。

[48] 見〔日〕安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學根本思想及其開展》台北：慧炬出版社，1998年，頁361。

[49] 見隋・釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；《大正藏》冊46，頁54上。

[50] 見〔日〕藤井教公，〈智顗から湛然へ－性具說の場合－〉，《印度哲學私教學》第12期，札幌：北海道大學文學院印度哲學私教學會，1997年10月，頁1、17-20。

[51] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁784中-下。

[52] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783中。

所致。按智顗「性具」實相「一色一香，無非中道」[53]以及《觀音玄義》「性惡」說的思路，可推論出色法、煩惱法遍一切處；也就是若將「唯心」說到極致，因心性本具色法、煩惱法（惡法），色法、煩惱法亦是心之變化所造作成的，則色法、煩惱法亦遍一切，故亦可言「唯色」、「唯香」…等。宋代天台山外派的孤山智圓（西元976～1022年）在解釋此段時就說：「是故即心之言，該真、妄也。當知諸文，凡言唯色、唯香等，其義皆爾。只由色、香皆由心造故，心性本具色、香故。所以色、香即心，心外無法，故言唯色、唯香等。」[54]既然屬於共造「依報」的色法遍一切處，屬於別造「正報」的個別眾生之心法怎能不遍一切處所呢？因為能造、所造皆是「唯心」[55]，所以十方佛土必然含具於每個眾生的心性、理性之中。如此無情之物（屬於「依報」），必然被眾生的心性、佛性所含具（此是湛然繼承智顗的「心具」或「性具」之思想），而可以得出「無情有性」之說。這裡我們也可看出湛然的「無情有性」說，並非指無情眾生真能造作修行之事而成佛，而是其將「佛性」等同於「法性」、「真如」，這樣每個眾生的心性中便含具著「情」（「正報」，即每個有情自身）與「無情」（「依報」，如：我們生存其中的器世間、草木土石等）等一切宇宙萬法。所以他甚至認為，存在著「無情」的說法是不對的，究其實只有有情眾生的心性遍一切處所才是，這點在《金

[53] 見隋・釋智顗，《摩訶止觀》卷一上；《大正藏》冊46，頁1下。

[54] 見宋・釋智圓，《金剛錍顯性錄》卷三；《卍續藏經》冊100，頁542下。智圓這種解釋確實將湛然的「性具」、「唯心」之思想解釋的很好；然而因他不承認色法也具三千法（指一切法），故對「性具」思想中「唯色」、「唯香」的解釋是基於「唯心」的立場言，故忽略了「性具」思想中，色法本身即具三千法的思路，而遭到山家派知禮（西元960～1028年）等人嚴厲地評擊。而從智圓接著上引文這段話時說的：「他（指山家派知禮等人）昧由心之旨，便謂草木自具，悲哉！傷哉！」（同上書）亦可知當時山家、山外是互有偏頗、互不相讓的意氣之爭。

[55] 用「唯心」解釋「無情有性」是智圓獨特的說法。（見〔日〕岩城英規，〈『金剛錍論』の解釋について，《天台學報》第30期，東京：天台學報刊行會，1998年10月，頁166-167）。

剛錍》中他反問野客的對話裡就可以看出：

> 余曰：『子何因猶存無情之名？』客曰：『乃僕重述初迷之見，今亦粗知仁所立理，只是一一有情心遍、性遍，心具、性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各遍，身土因果，無所增減。…』[56]

這樣，湛然便在智顗「一念三千」「性具」說的基礎上，提出了奇特的「無情有性」論。

(三)以「四十六問」之設問結構論證「無情有性」：

所謂的「四十六問」[57]，是指湛然在《金剛錍》中提出之為他

---

[56] 見唐‧釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁784中-下。

[57] 此「四十六問」為：「（1）問：佛性之名，從因、從果？從因非佛，果不名性。（2）問：佛性之名，常、無常耶？無常非性，常不應變。（3）問：佛性之名，共耶、別耶？別不名性，共不可分。（4）問：佛性之名，大、小教耶？小無性名，大無無情。（5）問：佛性之名，有權、實耶？對體辯異，其相何耶？（6）問：無情之名，大、小教耶？大教大部，有權實耶？（7）問：無情無者，無情為色？為非色耶？為二俱耶？（8）問：無情色等，佛見爾耶？為生見耶？為共見耶？（9）問：無情敗壞，故無性者，陰亦敗壞，性亦然耶？（10）問：無情是色，法界處色，為亦無耶？為復有耶？（11）問：唯心之言，子曾聞耶？唯只是心，異不名唯。（12）問：唯心之言，凡、聖心耶？若聖若凡，二俱有過。（13）問：唯心名心，造無心耶？唯造心耶？二俱有過。（14）問：唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？（15）問：唯心所造，唯依與正，依、正、能、所，同耶異耶？（16）問：眾生量異，性隨異耶？不爾非內，爾不名性。（17）問：眾生惑心，性遍、不遍？神我四句，為同、異耶？（18）問：眾生有性，唯應身性？亦法性耶？亦報性耶？（19）問：眾生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？（20）問：眾生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？（21）問：佛國土身，為始、本耶？始、本同耶？為復異耶？（22）問：佛土佛身，為一、異耶？一無能所，異則同凡。（23）問：佛土界分，生亦居耶？為各所居？佛無土耶？（24）問：佛土所攝，為遠近耶？何土與生，一、異共別？（25）問：佛佛土體，為同、異耶？娑婆之處，為共、別耶？（26）問：佛成道時，土亦成耶？成廣狹耶？不成有過。（27）問：佛成見性，與生見處，為同、異耶？離二不可。（28）問：佛成土成，與彼彼成，彼彼不成，為一、異耶？（29）問：佛成

「無情有性」背書的四十六個問題。他以為這「四十六問」，除非主張「無情有性」，否則無法有圓滿的回答與解釋。這樣，他就以這「四十六問」，成功地論證其所主張的「無情有性」論了。

此「四十六問」依湛然之弟子明曠（西元？～623年）及孤山智圓、柏庭善月（西元1149～1241年）的註解，可分成九段，即：（1）、佛性五問；（2）、無情五問；（3）、唯心五問；（4）、眾生五問；（5）、佛土五問；（6）、果成（佛成身土）五問；（7）、真如五問；（8）、譬喻五問；（9）、攻行（觀心）五問。[58] 而宋代時舉則解釋此九段的次序道：

> 此四十六問，不無生起次第，（一）、佛性是所立之宗，故先徵之。（二）、無情是所破之執，故居其次。（三）、以上情性，既皆唯心，故次示心法。（四）、心法屬自生，佛

三身，與彼彼果，及彼彼生，為一、異耶？（30）問：佛成身土，成何眼智？見自、他境，初、後如何？（31）問：真如所造，互相攝耶？不相攝耶？二俱如何？（32）問：真如之體，通於修性，修性身土，等、不等耶？（33）問：真如隨緣，變為無情？為永無耶？何當有耶？（34）問：真如隨緣，隨已與真，為同、異耶？為永隨耶？（35）問：真如本有，為本無耶？與惑共住，同、異如何？（36）問：波水同、異，前後得失，真妄同、異，法譬如何？（37）問：病眼見華，華處空處，同、異存沒，法譬如何？（38）問：鏡像明體，本、始、同、異，前後存沒，法譬如何？（39）問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？（40）問：如意珠身，身有土耶？唯在果耶？通因如何？（41）問：行者觀心，心即境耶？能所得名，同、異如何？（42）問：行者觀心，一耶、多耶？一、多心境，同異如何？（43）問：行者觀心，為唯觀心，亦觀身耶？亦觀土耶？（44）問：行者觀心，在惑業苦，內耶？外耶？同耶？異耶？（45）問：行者觀心，心內佛性，為本淨耶？為始淨耶？（46）問：行者觀心，心、佛、眾生，因、果、身、土，法相融攝，一切同耶？」（見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783下-784中；（）及數字為筆者所加）。

[58] 分別見：唐・釋明曠記，釋辯才會，《金剛錍論私記》卷下；《卍續藏經》冊100，頁481下-486上。宋・釋智圓，《金剛錍顯性錄》卷三；《卍續藏經》冊100，頁546下-556下。及宋・釋善月，《金剛錍義解》卷中；《卍續藏經》冊100，頁596下-603下。

> 屬他，故次心問生。（五）、心生在因，佛法在果，故次生問佛。（六）、佛是正報，佛既屬悟，依正兼明，故次問土。（七）、成道之別，心、佛、眾生不出變造，十界諸法並屬所隨之緣，而能隨者全是真如，故次之真如之問。上之七義，皆屬法說，利根雖解，鈍根未明，故更以譬問。前四十問，乃約教開解為問，對前不了教旨之失。後之六問，依約解立行為問，對前不觀心具之失。若約總、別言之，前四十五問是別，後之一問是總。[59]

關於以上之「四十六問」，金希庭在其博士論文《唐・湛然《金剛錍》的「無情有性」論之研究》對比智圓的《金剛錍顯性錄》、善月的《金剛錍義解》和時舉的《金剛錍論釋文》，並引湛然《十不二門》中之「依正不二門」、「性修不二門」而認為湛然此「四十六問」，是在「十不二門」的理論上建立「無情有性」論的。[60]

三、關於湛然《金剛錍》「無情有性」論的問題

湛然的「無情有性」，乍聽之下，可能會以為湛然真的主張無情如草木之類，也可修行成佛。然而，通過上面的解析，我們知道，這並非湛然「無情有性」之真意。他的「無情有性」，是要說明有情眾生的心性（即湛然之佛性、真如、法性）是遍一切凡、聖與處所的。所謂的「無情」，不過是有情眾生心性所含具的「依報」（如：我們生存其中的器世間、草木土石等）。而湛然此論點，正是智顗「一念三千」說邏輯發展的結果。[61]由此，我們可以知道湛然的「無情有

---

[59] 見宋・釋時舉釋，明・釋海眼會，《金剛錍論釋文》；《卍續藏經》冊100，頁634上-下。

[60] 見金希庭，《唐・湛然《金剛錍》的「無情有性」論之研究》：台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1997年，頁208-209。「十不二門」指：色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業、權實、受潤這十組不二相即之關係。（詳見：唐・釋湛然，《十不二門》；《大正藏》冊46，頁703下-704下）。

[61] 此語借用自：潘桂明，〈論唐代宗派佛教的有情無情之爭〉，《世界宗教研究》1998年第4期，北京：中國社會科學院出版社，1998年11月，頁53。潘氏在此文中雖出

性」，其實是為突出智顗「一念三千」說之「性具」思想而有的特殊論調，而非真指無情如草木之類也能修行成佛，更非是受道家學說道無所不在之思想的影響。以下分別詳述。

(一)荊溪湛然「無情有性」論是對天台智顗「一念三千」說的發展非指無情之物可修行成佛：

依湛然《金剛錍》之意，他確實是有正、緣、了三因佛性遍情與無情的說法。這樣便產生了一個問題，既然正、緣、了三因佛性遍情與無情，那麼無情眾生可否修行成佛呢？依湛然之意，答案應是否定的。他在《金剛錍》中曾假借野客的問話，說明實教、大教才有正、緣、了三因佛性遍一切處所、情與非情的說法：「何故權教不說緣、了二因遍耶？」[62]然而，湛然的此說是站在《法華經》開權顯實、發跡顯本，一切不隔的立場，立性具圓教心遍、性遍、色遍，故般若、解脫、法身三德亦遍一切之意，而說無情之物亦「含具」在「佛格」（即眾生之佛性、心性）之內，而非說草木瓦石等無情之物能實踐地表現緣、了二因而修行成佛。[63]

《金剛錍》中有：「當知一乘十觀，即法華三昧之正體也，普現色身之所依也；正因佛性由之果用，緣了行性由之能顯，性德緣、了所開發也。」[64]文中之「一乘十觀」是指智顗《摩訶止觀》一書第七

現此語，卻未見到任何的解釋。這個論點是筆者研讀湛然《金剛錍》後的看法，其後才看到潘氏此語，故稱借用。

[62] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁782中。

[63] 參考牟宗三，《佛性與般若》下冊，台北：臺灣學生書局，1997年5月修訂六版，頁906。牟氏用「霑溉」地具有「佛格」（佛之位格，即眾生之佛性、心性）來解說，筆者以為說成「佛格」（即眾生之佛性、心性）「含具」無情之物似較符合湛然之原意。

[64] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁785下。

[65] 「十境」是指：（1）、觀陰入界境；（2）、觀煩惱境；（3）、觀病患境；（5）、觀魔事境；（6）、觀禪定境；（7）、觀諸見境；（8）、觀增上慢境；（9）、觀二

章〈正修止觀〉「十境」之「十乘觀法」（亦稱「十法成乘」）[65]。智顗在說明「十乘觀法」的「觀不可思議境」時，闡述了「一念三千」，這個湛然稱為天台哲學的「終窮究竟極說」。而我們只要仔細地比較湛然《金剛錍》的「無情有性」論和智顗的「一念三千」說，就可以知道：湛然的「無情有性」，其內涵正是智顗所指的眾生之一念心在中道佛性的立場下同時含具凡聖十法界、十如是、三種世間，所構成的「一念三千」之說。《金剛錍》中的：「故知一塵、一心，即一切生、佛之心性，何獨自心之有無耶！」[66]這句話，即充分顯示這點。所以我們可以說，湛然的「無情有性」是智顗「一念三千」說邏輯發展的結果。此點也讓我們明白，湛然的「無情有性」說並非指草木、瓦石等無情之物能修行成佛，而是要說明智顗的「一念三千」說，即眾生一念心，或一色、一香即含具情與無情的三千世間法（一切法）之意。《金剛錍》：「即知我心，彼彼眾生，一一剎那，無不與彼遮那果德，身心依正，自他互融互入齊等。我及眾生皆有此性，故名佛性；其性遍造、遍變、遍攝。世人不了大教之體，唯云無情，不云有性，是故須云無情有性。」[67]的這句話，即可以充分證明湛然承繼智顗「一念三千」之意。他是為了「中興天台」，才將智顗「一念三千」的「性具」思想，用特殊、怪異的「無情有性」這個論點表達出來。

而關於湛然的「無情有性」並非指草木等無情之物能修行成佛，在《金剛錍》中他亦藉野客之言道：

乘境；（10）、觀菩薩境。而「十乘觀法」則是指：（1）、觀不可思議境；（2）、真正發菩提心（起慈悲心）；（3）、巧安止觀；（4）、破法遍；（5）、識通塞；（6）、修道品；（7）、對治助開；（8）、知次位；（9）、能安忍；（10）、無法愛。（詳見：隋・釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；《大正藏》冊46，頁48下-49中、52中）。

[66] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁784中。

[67] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁784下。

> 客曰：「仁所立義灼然，異僕於昔所聞。僕初聞之，乃謂一草一木、一礫一塵，各一佛性，各一因果，具足緣、了；若其然者，僕實不忍，何者？草木有生有滅，塵礫隨劫有無，豈唯不能修因得果，亦乃佛性有滅有生。世皆謂此以為『無情』，故曰『無情不應有性』。僕乃誤以世所傳習，難仁至理，失之甚矣！過莫大矣！」[68]

所以，我們可以知道，若像日本天台宗學人所以為的草木可發菩提心修行成佛，[69]其實是不符合湛然「無情有性」的說法，只能說是日本天台宗後人對湛然「無情有性」的誤解，所引發的創見。

(二)受道家學說之影響？

陳寅恪在馮友蘭的《中國哲學史》〈審查報告三〉一文中稱：「天台宗者，佛教宗派中道教意義最豐富之一宗也。」[70]陳氏此語是就天台宗先驅南嶽慧思的《南嶽思大禪師立誓願文》一文中，慧思曾發願求得神丹藥草，以外丹修內丹，這些道教術語而下的判斷。[71]陳氏此語其實非常值得商榷，若僅就天台宗先驅南嶽慧思言，可能有一些道理；然而就整個天台宗，或就天台宗的開創者智顗而言，都是不正確的。在天台宗的歷史上，可能除了慧思之外找不到第二個這樣受道教影響之人，而慧思會受道教的影響，約莫是和其所處的時代背景有關。智顗本人則明白地批判道家、道教的學說，不太可能有所謂道

---

[68] 見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁782下。

[69] 關於此點，可參：〈草木發心修行成佛記〉，《大日本佛教全書》24，東京：名著普及會，1986年，頁345-346。

[70] 見陳寅恪，〈審查報告三〉，收於馮友蘭，《中國哲學史》（下冊），上海：華東師範大學出版社，2000年，頁440。

[71] 《南嶽思大禪師立誓願文》載慧思云：「我今入山修習苦行願諸賢聖佐助我，得好芝草及神丹，療治眾病除饑渴，常得經行修諸禪，願得深山寂靜處，足神丹藥修此願，藉外丹力修內丹。」（見陳・釋慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》；《大正藏》冊46，頁791下）。

教意義最豐富這種狀況。除非陳氏此語是指智顗的著作中常出現道家或道教的語詞，否則很難成立。然而智顗的著作中之所以出現不少道家或道教的詞語，應該多少有著「格義」佛教的餘風以及受魏晉南北朝佛、道之爭的影響，而並不是認同道家、道教之說。若僅憑著作中運用許多道教詞彙就認為是道教意義最豐富，恐怕許多佛教大師都有此跡象，如華嚴宗第四祖清涼澄觀（西元738～839年）在《大方廣佛華嚴經疏》中大量引用《莊子》、《老子》二書，為何不說華嚴宗才是道教意義最豐富之一宗呢？故陳氏說天台宗是道教意義最豐富之一宗，實是值得商榷。[72]

同樣地，這種誤解亦發生在湛然身上。有學者以為湛然的「無情有性」是受《莊子・知北遊》：

> 東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。[73]

這段關於道體無所不在的對話之影響。[74]然而，只要詳細研讀湛然的

---

[72] 陳寅恪用「天台宗」一詞可能有籠統之嫌，據現今學者考證「天台宗」一詞是至唐朝荊溪湛然時才出現的。（見藍日昌，〈天台宗是否為中國人最早建立的佛教宗派？〉，《普門學報》第6期，台北：佛光山文教基金會，2001年11月1日，頁111-133。）而藍吉富則以為「天台宗」一詞的正式行世，似在中、晚唐之間，唐文宗（西元827～840年）時，日僧圓仁在《入唐求法巡禮行記》中才有「天台法花宗」一詞的出現。（見藍吉富，《隋代佛教史述論》，台北：臺灣商務印書館，1993年10月二版第一刷，頁184）。

[73] 引自：清・郭慶藩，《莊子集釋》第三冊，北京：中華書局，1995年，頁749-750。

[74] 此如蕭登福《道教與佛教》，台北：東大圖書，1995年，頁102：「湛然的解釋萬物皆有佛性，頗煞費苦心。但他的用意和莊子的道體無所不在，意義是相同的，只不過湛然不敢直接用莊子說，只好刻意詰詘繚繞的用佛家名相來談它。」此外，潘桂明，〈論唐代宗派佛教的有情無情之爭〉，《世界宗教研究》1998年第4期，北京：中國

《金剛錍》就知道，湛然的「無情有性」論，其實是建立在智顗「一念三千」的「性具」哲學上的。湛然只是為突顯智顗的學說，才使用「無情有性」這樣奇特、怪異的語詞，而實在看不出源自莊子哲學之處，最多也只能說湛然這種思想和莊子道無所不在的哲學思想相似才是。[75]況且智顗在《摩訶止觀》中曾嚴厲地批評莊、老，[76]湛然師承智顗之說，亦寫了《止觀輔行傳弘決》為《摩訶止觀》註釋，實是不太可能以莊、老道家之哲學作為其思想之根源。會造成這樣的誤解，應和對佛教哲學的來龍去脈不熟悉所致，這就如傅偉勳針對馮友蘭的《中國哲學史》批評地一般：

> 對於天台家的觀心，馮友蘭在早年完成的《中國哲學史》中等同了台賢二宗的觀心為真心論，固屬荒謬（他在最晚年匆促完成的《中國哲學史新編》卷４，則乾脆不談天台宗，可見他從未真正研讀過）。[77]

四、結　　語

(一)對華嚴宗的批判：

荊溪湛然的《金剛錍》一書，是專門為闡釋「無情有性」論而寫作的。湛然「無情有性」論的提出，呂澂在《中國佛學思想概論》中認為乃是針對華嚴宗而發：「金錍」（「剛」字為湛然自己所加）是古印度眼科醫師為治療盲人眼膜所用之器具，比喻為開啟眾生迷惑心

社會科學院出版社，1998年11月，頁51亦言：「“無情有性”說它的理論來源和哲學思辯，還可以上溯到《莊子》所謂“道”在稊稗、瓦甓、屎溺之說。」

[75] 本文認為湛然的「無情有性」論，是上承智顗「一念三千」的「性具」思想，有天台學自身的傳統，以及源自《妙法蓮華經》的蹤跡，而非源自中國傳統的老、莊思想。

[76] 可參隋・釋智顗，《摩訶止觀》卷五下；《大正藏》冊46，頁68中-下。

[77] 見傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立兼論中國天台的特質與

眼的利器；湛然藉此諷刺賢首宗人由於無明蒙蔽看不清問題，也需要用金剛錍刮治一下。[78]此種說法宋代天台後山外派之從義（西元1042～1091年）就曾言：

> 《金錍》之作，正為破於清涼觀師，旁兼斥於賢首藏師耳。[79]

然而華嚴宗是否真是完全主張「無情無佛性」呢？前面曾提及華嚴宗創始人法藏「無情無佛性」的看法，而曾拜在湛然門下修習止觀的華嚴四祖清涼澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中解釋《華嚴經・十迴向品》之：「譬如真如，無有少法，而能壞亂，令其少分，非是覺悟。善根迴向亦復如是，普令開悟一切諸法，其心無量，遍周法界。」[80]說道：

> 九十六云：「無有少法，而能壞亂，令其少分，非覺悟者。」如遍非情，則有少分，非是覺悟。況《經》云：「佛性除於瓦石」。《論》云：「在非情數中，名為法性；在有情數中，名為佛性。」明知非情，非有覺性，故應釋言：以性從緣，則情、非情異，為性亦殊，如《涅槃》等；泯緣從性，則非覺不覺，本絕百非，言亡四句；若二性互融，則無非覺悟。[81]

這裡我們可以看到澄觀引用了《涅槃經》和《大智度論》中「無情無佛性」的說法，[82]說明「無情無佛性」的主張。然而這樣就很難解釋

思維限制〉，《中華佛學學報》第10期，台北：中華佛學研究所，1997年7月，頁389。

[78] 見呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業，1982年，頁185。

[79] 見宋・釋從義，《摩訶止觀義例纂要》；《卍續藏經》冊99，頁653上。

[80] 見唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷三十・〈十迴向品〉第二十五之八；《大正藏》冊10，頁164上。

[81] 見唐・釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷三十；《大正藏》冊35，頁726中-下。

[82] 《大智度論》中無此文，應為澄觀之誤（法藏亦曾引用此誤），湛然在《金剛錍》亦曾設對答言：「僕曾聞人引《大智度論》，云：『真如在無情中，但名法性；在有情

《華嚴經》之經文：「無有少法，而能壞亂，令其少分，非是覺悟。」所以澄觀雖然認為「無情無佛性」，但他卻在法藏「真如隨緣不變、不變隨緣」的基礎上，以「以性從緣」、「泯緣從性」、「二性互融」這三種角度，說明：（1）、若真如之性從萬法之緣，則情、非情必然相異；（2）、若泯卻萬法之緣以從真如之性，則一切都歸於無可言說的法性真如；（3）、而若真如與萬法二性相融，則「無非覺悟」。從第（3）之「二性互融」的角度言，恐怕澄觀的思想中，亦可推得「無情有覺悟之性（佛性）」的說法。這是澄觀在不願違背《華嚴經》經文的原則下所作的解釋。由此看來，天台宗人對華嚴宗「無情無佛性」的批評，恐怕不見得能完全成立。

(二)中興天台、抬高天台宗自家之學說：

湛然所身處的時代背景，乃是中國佛教華嚴、唯識、禪…等宗派爭妍競美、風起雲湧的時代。宋代天台僧人志磐在《佛祖統紀》中即記載：

> 智者破斥南、北之後，百餘年間，學佛之士，莫不自謂雙弘定、慧，圓照一乘，初無單輪隻翼之弊。而自唐以來，傳衣缽者，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，為帝王師範，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。師（案：指荊溪湛然）追援其說，辯而論之，曰《金錍》、曰《義例》，皆孟子尊孔道、闢楊墨之辭，識者謂荊溪不生，則圓義將永沈矣。[83]

內，方名佛性。』仁何故立佛性之名？余曰：『親曾委讀，細撿論文，都無此說；或恐謬引章疏之言，世共傳之，汎為通之。』」（見唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46，頁783上。）此或可知湛然很可能是針對法藏或曾拜在他門下的澄觀而發（針對華嚴宗人應是可信的）；不過關於此問題學界至今還提不出可靠的證據證明。（見金希庭，《唐・湛然《金剛錍》的「無情有性」論之研究》：台北：中國文化大學哲學所博士論文，1997年，頁7）。

[83] 見宋・釋志磐，《佛祖統記》；《大正藏》冊49，頁188下-189上。

意思是說隨著禪宗（傳衣缽者、教外別傳）、華嚴宗（談法界、講《華嚴》者）、唯識宗（闡名相、讀唯識者）的興起，各自「侈大其學」，使天台宗的優勢喪失殆盡，因此湛然乃決定學習孟子「尊孔道、闢楊墨」的作法，「中興天台」教學。[84]而他《金剛錍》「無情有性」論的提出，就是要讓人對天台圓教有更深刻的印象與更清楚地理解，這在「中興天台」、抬高天台宗的地位上，無疑是有利的。就此點言，湛然的「無情有性」論，可以說是為「中興天台」、抬高天台宗自家之學說而立論的。[85]就中國佛教思想史言，湛然的「無情有性」說，上承竺道生孤明先發的「一切眾生皆有佛性」之說，以及三論宗嘉祥吉藏「草木有性」之論；發展、豐富了中國佛教之佛性理論，也使中國哲學史上的心性論向前邁進了一步，具有實質的貢獻與價值。

（收稿日期：2006年12月12日；結審日期：2007年7月10日）

[84] 見潘桂明，《智顗評傳》，南京：南京大學出版社，1996年，頁490。

[85] 參賴永海，《湛然》，台北：東大圖書，1993年，頁68。關於湛然是否真有「中興天台」，已有學者重新提出辯析，見：俞學明，《湛然研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年，頁7-123。該書第一章〈“湛然中興天台”辯析〉、第二章〈“中興說”的成立〉，即專門探討此問題。但因此問題並非本文重點，故只點出而暫不評述。

參考資料：

一、湛然之著作及《金剛錍》相關註解：

1. 唐・釋湛然，《止觀輔行傳弘決》；《大正藏》冊46。
2. 唐・釋湛然，《止觀大意》；《大正藏》冊46。
3. 唐・釋湛然，《十不二門》；《大正藏》冊46。
4. 唐・釋湛然，《金剛錍》；《大正藏》冊46。
5. 宋・釋可觀，〈金錍義十篇〉，《山家義苑》卷上；《卍續藏經》冊95。
6. 宋・釋仁岳，《金剛錍科》；《卍續藏經》冊95。
7. 宋・釋善喜，《評金剛錍》；《卍續藏經》冊95。
8. 唐・釋明曠記，釋辯才會，《金剛錍論私記》；《卍續藏經》冊100。
9. 宋・釋智圓，《金剛錍顯性錄》；《卍續藏經》冊100。
10. 宋・釋善月，《金剛錍義解》卷中；《卍續藏經》冊100。
11. 宋・釋時舉釋，明・釋海眼會，《金剛錍論釋文》；《卍續藏經》冊100。
12.〈草木發心修行成佛記〉，《大日本佛教全書》24，東京：名著普及會，1986年。

二、其它佛典：

1. 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》；《大正藏》冊10。
2. 劉宋・釋慧嚴等編，《大般涅槃經》；《大正藏》冊12。
3. 姚秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》；《大正藏》冊25。
4. 梁・真諦譯，《大乘起信論》；《大正藏》冊32。
5. 隋・釋智顗，《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊33。
6. 隋・釋智顗，《觀音玄義》；《大正藏》冊34。
7. 唐・釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》；《大正藏》冊35。
8. 唐・釋灌頂，《大般涅槃經疏》；《大正藏》冊38。

9. 唐・釋法藏，《大乘起信論義記》；《大正藏》冊44。
10. 釋智顗，《摩訶止觀》；《大正藏》冊46。
11. 陳・釋慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》；《大正藏》冊46。
12. 元・釋懷則，《天台傳佛心印記》；《大正藏》冊46。
13. 宋・釋志盤，《佛祖統記》；《大正藏》冊49。
14. 宋・釋從義，《摩訶止觀義例簒要》；《卍續藏經》冊99。

三、工具書：

1.〔日〕小野玄妙編纂，《佛書解說大辭典》，東京：文麗社，1932年。
2.〔日〕望月信亨主編，《望月佛教大辭典》，東京：世界聖典刊行協會，1961年。
3.〔日〕荻原雲來編纂，叶直四郎監修，《梵和大辭典》，台北：新文豐出版公司影印，1979年。
4. 釋慈怡主編，《佛教史年表》，台北：佛光出版社，1987年。
5. 釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988年。
6. 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台北：中華佛教百科全書編輯委員會，1994年。
7. 劉保金，《中國佛典通論》，北京：河北教育出版社，1997年。
8. 丁福保編，《佛學大辭典》，台北：佛陀教育基金會，1998年。
9. 教育部編，《國語辭典》，台北：教育部國語教育推行委員會，1998年。（詳見http://www.edu.tw:81/clc/dict/）。
10. 高觀盧編，《實用佛學辭典》，台北：佛陀教育基金會，2001年。

四、學術專書：

1. 呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版事業，1982年。
2. 呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業，1982年。

3. 釋印順，《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1992年。
4. 賴永海，《湛然》，台北：東大圖書，1993年。
5. 藍吉富，《隋代佛教史述論》，台北：臺灣商務印書館，1993年。
6. 尤惠貞，《天台性具圓教之研究》，台北：文津出版社，1993年。
7. 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版社，1995年。
8. 清・郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
9. 蕭登福《道教與佛教》，台北：東大圖書，1995年。
10. 潘桂明，《智顗評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。
11. 牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：臺灣學生書局，1997年。
12. 釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997年。
13. 賴永海，《中國佛性論》，台北：佛光文化，1997年。
14. 陳英善，《天台性具思想》，台北：東大圖書，1997年。
15.〔日〕安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998年。
16. 釋慧岳編著，《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，2003年。
17. 俞學明，《湛然研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
18.〔美〕任博克（Ziporyn Brook），《善與惡天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》（Evil/and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought）吳忠偉譯、周建剛校，上海：上海古籍出版社，2006年。

五、博碩士論文：

1. 何國銓，《起信論與天台教義之相關研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1982年。
2. 郭朝順，《湛然與澄觀佛性思想之研究》，台北：中國文化大學哲學所博士論文，1995年。
3. 金希庭，《唐・湛然《金剛錍》的「無情有性」論之研究》：台

北：中國文化大學哲學所博士論文，1997年。
4. 戴裕記，《湛然《金剛錍》無情有性論思想研究》，台北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1999年。

六、單篇論文：

1. 釋演培，〈性具思想的開展與批判〉，《現代佛教學術叢刊第57冊天台學專集之三：天台思想論集》，台北：大乘文化，1980年10月，頁289-304。
2. 釋恆清，〈《大乘義章》的佛性說〉，《佛學研究中心學報》第2期，台北：台大佛學研究中心，1997年7月，頁25-51。
3. 傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》第10期，台北：中華佛學研究所，1997年7月，頁383-396。
4.〔日〕藤井教公，〈智顗かう湛然へ一性具說の場合〉，《印度哲學私教學》第12期，札幌：北海道大學文學院印度哲學私教學會，1997年10月30日，頁1-25。
5. 潘桂明，〈論唐代宗派佛教的有情無情之爭〉，《世界宗教研究》1998年第4期，北京：中國社會科學院出版社，1998年11月，頁383-396，頁44-54。
6.〔日〕岩城英規，〈『金剛錍論』の解釋について〉，《天台學報》第30期，東京：天台學報刊行會，1998年10月，頁164-167。
7. 郭朝順，〈湛然「無情有性」思想中的「真如」概念〉，《圓光佛學學報》第3期，中壢：圓光佛學研究所，1999年2月，頁45-72。
8. 吳鴻燕，〈荊溪湛然の『金剛錍』の問題點〉，《印度學私教學研究》第48卷第1號，東京：日本印度學私教學會，1999年12月，頁167-169。
9. 陳寅恪，〈審查報告三〉，收於馮友蘭，《中國哲學史》（下冊），上海：華東師範大學出版社，2000年11月第一版第一次印刷，頁439-441。

10. 藍日昌，〈天台宗是否為中國人最早建立的佛教宗派？〉，《普門學報》第6期，台北：佛光山文教基金會，2001年11月1日，頁111-133。

Digital Library & Museum of Buddhist Studies 佛學數位圖書館暨博物館