

宗教義自我的現象學導向與我對 佛教的教相判釋（中之一）

中央研究院中國文哲研究所研究員 吳汝鈞

本文目次

- 一、關於教相判釋
- 二、法藏《華嚴五教章》所述前此的判教法
- 三、前此的判教法的局限性
- 四、太虛、印順的教相判釋
- 五、太虛、印順的判教法的局限性
- 六、禪宗宗密的判教法及其缺失
- 七、華嚴宗法藏的判教法
- 八、法藏的判教法的缺失
- 九、關於頓教的問題
- 十、唐君毅先生論華嚴宗的頓教與我的回應
- 十一、日本學者論頓教
- 十二、頓教作為實踐方法看
- 十三、法藏的思路
- 十四、關於性起問題

一、關於教相判釋

以下我要關連著上面所詳細論述的宗教性的現象學的自我設準，提出我自己對佛教的判教或教相判釋。要注意的是，並不是每一種自我設準都能直接地、密切地與我所判釋的一切佛教教理有關。但我們可以說，在某些重要的處所，這些自我設準可作為參考，較深刻地與廣面地展示出所判釋的教法或教相的形態。另外，我所判的教法，有些是溢出以上的自我設準的，例如在印度中、後期發展的挾相之量、捨相之量與空有互融等教法，強調知識（量）有或無形象（相），與其說是純宗教現象學義的，不如說是較多關連到知識論與存有論方面問題的，這則與我所提出總別觀照我這種在本質上偏離宗教的現象學的自我設準相連，而近於認知我或知識我的設準了。

首先讓我交代所謂教相判釋或判教（在本文中，“教相判釋”與“判教”兩個述詞是交互使用的）的意義與旨趣。“教相”表示教法的形態，或教法的義理形態。教相判釋是對不同的教法和義理作一全盤性的判別，並將它們安置在適當的位置上。在佛教，判教是挺重要的綜合的思維、理解、詮釋的活動，透過判教，我們可以看到判教者如何理解與詮釋整套佛教教義。這種做法，在早期的佛教已有出現。大乘（Mahāyāna）與小乘（Hīnayāna）的區分，可視為一種取義較寬的判教活動。唯識學者在他們所宗的《解深密經》（Saṃdhinirmocana-sūtra, Dgoṅgs-pa nes par ḡgrol-pa）便有有、空、中的三時判法。中觀學後期的寂護（Śāntirakṣita, Śāntarakṣita）也作過判教。他把當時流行的佛教教派分為有部（Sarvāstivāda）、經量部（Sautrāntika）、有相唯識（Sākāravāda）、

無相唯識（*Anakāravāda*）與中觀派（*Mādhyamika*）。他自然以自己所屬的中觀派為最高。中國的學者或僧人更重視判教，天台宗、華嚴宗都各自發展他們的判教，那是以整個佛教義理體系為對象而作出的。禪宗的宗密也有他的判教法，¹那是專就禪的思想、義理和修行法而作出的。當代新儒家學者牟宗三先生也曾以分別說與非分別說、對於諸法的存在性有無根源的說明，來分判佛教諸派，這都可見於他的《佛性與般若》之中。唐君毅先生著《生命存在與心靈境界》，以三進九重的方式來判釋種種義理，也有判教的意味；他最後視基督教的義理核心為歸向一神境，佛教所宗的是我法二空境²，儒學強調的是天德流行境，這更有判教的旨趣

¹ 對於天台宗、華嚴宗的判教法，留意的人比較多。對於宗密就禪的不同義理形態與實踐方法所作出的判釋，則較少人留意。實際上，宗密對於禪法，起碼提出過兩種判釋。一是偏重在派系及實踐方法方面的所謂“五味禪”：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪及最上乘禪。（宗密著《禪源諸詮集都序》，《大正藏》48•399b。）

另一則聚焦在實踐與義理形態方面的：息妄修心宗、泯絕無寄宗和直顯心性宗。（同上書，《大正藏》48•402b。）另外，禪本來是從印度傳入中國的，在印度禪方面的一些文獻，如《楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*），都對禪作過判釋。此經提出所謂“四種禪”：愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪與如來禪。前兩種分別指述小乘（二乘）的清淨修行與觀取人法二無我。後兩種則涉及主體性；但攀緣如禪仍有對象性之嫌。

² 唐先生以我法二空境來特顯（characterise）佛教的教說，是有問題的。這種說法只能對印度佛教中的般若思想與唯識思想有效，對於這兩系思想之外的其他思想，如強調如來藏（*tathāgatagarbha*）的思想，其效用便有問題了。般若思想說一切皆空，這一切自然包括我（主體）與法（客體或客觀

了。不過，他所判釋的對象，不是限於佛教本身，而是以世界的哲學與宗教作為對象的。在西方，黑格爾（*G. W. F. Hegel*）也有類似的做法，他以其《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）為本而寫《歷史哲學》（*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*），更是演述與平章世界宗教與哲學的做法，不過，他是順著史地、時空的脈絡來做的，失之於人工化、機械化。最後他以日耳曼民族的宗教與哲學屬最高的、最成熟的實踐與思維形態，更明顯地展示出一種種族的傲慢心理。

下來是，我們了解教相判釋，不能忽略它背後的宗教動機。即是說，佛教的經律論三藏十二部（*dvādaśa-aṅga-dharma-*

存在）在內。唯識學（*viññāna-vāda*）強調境不離識，識亦非實，亦是空。即是，外境或諸法由識（*viññāna*）所變現（*parāvṛtti*, *pariṇāma*），故是空無自性的；但識自身亦無自性，亦是空，不是實在。這識是以第七末那識（*mano-viññāna*）特別是第八阿賴耶識（*ālaya-viññāna*）為主，這兩者是就現象的自我言。至於如來藏思想，則強調如來藏心或如來藏自性清淨心，這是印度大乘佛教在空思想（般若思想、中觀學）與有思想（唯識思想）這兩大系統之外的第三系統。它一方面說空如來藏，另一方面又說不空如來藏。雖然不空如來藏並不表示如來藏或超越的主體具有自性、實體，因而是空無自性之意，但它的“不空”除具有空思想與有思想的空的意味外，基本卻是突顯一種體性義（不必是實體義、自性義）的主體，這便是佛性（*buddhatā*）。這佛性顯然具有空義之外的意涵，不能光以我法二空說。至於這種佛性思想傳來中國，開出天台、華嚴、禪三大體系，則更不能以我法二空說了。天台的智顛更強調佛性即是中道（*māyāmā pratipad*），具有體性義。關於唐先生的我法二空境的說法，參看他的鉅著《生命存在與心靈境界》，下冊，台北：台灣學生書局，1977，pp.753-832。

pravacana)，篇幅浩繁，成一文獻大海。每部文獻的內容都不盡相同，甚至有在義理上相矛盾的、相衝撞的。如三法印中的無我（*anātman*）思想與涅槃（*nirvāṇa*）境界中的常、樂、我、淨中的我（*ātman*）思想，在表面上、文獻字眼上便不協調，但這不同的對我的說法，必須歸於佛陀（*Buddha*）釋迦牟尼（*Śākyamuni*）的說法內容。如何辦呢？佛陀不可能同時說出相互矛盾的義理。於是佛教徒便提出佛陀在不同時間、不同地域對不同的眾生說法，俾他們都能吸收領受，沾法語甘露³。在這些情況下說的法，自然有出入，不可能完全一致。特別是對不同眾生說法方面，佛陀要考慮及現場眾生的興趣、根器，特別是在知見上的不同優點和缺失，而施以適切的說法甘露，俾作為聽者的眾生都能受益。例如，對於那些有我執的眾生，佛祖便以無我的教法開示，以調減他們對自我的迷執。對於那些有虛無觀傾向而對自己缺乏信心的眾生，佛祖便向他們宣說常、樂、我、淨中對於自我的積極教法，讓他們強化自己的能力，對自己多點自信。於是便在“我”這一題材上有“無我”與“我”的不同教法了。有些佛教徒甚至認為，佛陀面對一大群信眾都只宣示一種教法，各信眾竟能就他們自身個別的知識、性格、修行方面得到相應的理解。這些理解各自不同，但眾生都能各得所應得的教誨。只有佛陀有這種法力、本領，這則近於宗教神話了。這便是流行於佛弟子的“佛以一音演說法、眾生隨類各得解”（《大乘起信論》語）了。另外，佛陀

³ 例如，天台宗智顛大師的判教中有所謂“五時”的說法，謂佛陀一生的說法，分五個階段，對眾生的個別情況作出善巧的回應。這五個階段或時段為華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時與法華涅槃時。

亦會就不同的內容、不同的實踐方法等向眾生說法，這便是天台宗所謂的“化法四教”與“化儀四教”了。

另外，某一種判教法也往往展示判教者自己的佛教思想和他如何看這思想，如何以這思想與其他佛教思想作比較。特別是，他如何透過比較以突顯他所宗的思想的高明處與圓融處。他通常把自己所宗的教說排在自己的判教系統的最後位，這也是最殊勝之位。這在華嚴宗與天台宗的判教說來說，特別明顯。在華嚴宗的法藏大師的判教中，開首是小乘教，中間經大乘始教、大乘終教、頓教，最後是圓教。法藏自己自然把自家的華嚴教法放在圓教。進一步，他又把圓教分成兩種圓教：同教一乘圓教與別教一乘圓教。他以同教一乘圓教指天台宗的教法，以別教一乘圓教指自己的教法，視之為境界最高的教法，也是最圓滿的教法⁴。天台宗的智顛大師則提藏、通、別、圓四種教法，以藏教先行，表示阿含（*Āgama*）佛教或原始佛教，中間經以般若文獻與中觀學（*Mādhyamika*）為代表的通教與以《大乘起信論》、如來藏思想為代表的別教，而最後成熟於宗《法華經》（*Saddharmapuṇḍarika-sūtra*）與《涅槃經》（*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, *Yons-su mya-nian-las-ḥdas-pa chen-poḥi mdo*)的天台圓教。在他的判教中，華嚴思想或華嚴宗位別教之列。他認為天台教法是最圓實的教法。⁵

⁴ 關於華嚴宗的判教法，參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995，pp87-97。更詳盡的理解與發揮，參看唐君毅著《華嚴宗之判教之道及其法界觀》，上、中、下，唐著《中國哲學原論原道篇》卷三，香港：新亞研究所，1974，pp.1244-1311。

⁵ 有關天台宗的判教法，參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，pp.38-52。

二、法藏《華嚴五教章》所述前此的判教法

以上我舉出了佛教各家各派及其他學者的判教法，俾讀者知了一下種種判教法的輪廓。實際上，在佛教各家各派中，也有記述前此的不同判教法的，最後才提出自己的判教法。華嚴宗法藏即在他的《華嚴一乘教義分齊章》或《華嚴五教章》中便是這樣做。以下我要就此書所提到的其他宗派的判教法作一扼要的評述。不過，我要先交代，法藏在這《華嚴五教章》在這方面說的和後來在《探玄記》（《大正藏》35・110cff.）的說法略有不同。

一是菩提流支（Bodhiruci）的所謂一音教，那是依於《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）、《法華經》與《華嚴經》（Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtra, Sañs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu rgyas-pa chen-poḥi mdo），《大方廣佛華嚴經》等文獻所立的。其意是，佛的教法是一音的，或是一味一雨的；但聽者可依自身的特殊根機而有不同的解讀。所謂“佛以一音演說法，眾生隨類各得解”（《維摩經》語；《大乘起信論》亦有同樣說法）。（參考鎌田茂雄解讀《華嚴五教章》，東京：大藏出版社，1979. p. 121。以下所引的判教法，悉依鎌田書所附《華嚴五教章》原文與選擇性地參考鎌田所附的要旨，故對於這些判教，只列鎌田書的頁碼，不另在附註中作交代。）

二是誕法師所提的漸頓二教。這是依《楞伽經》等而立的。其旨趣是先習小乘，後趨向大乘；大小乘並說，故為漸教。這亦是《涅槃經》的說法。頓教則是直接承受大乘而來，亦只宣說大乘教的宗旨。這教法的依據是《華嚴經》。淨影寺慧遠敘後代諸大德便信奉這種說法。（《華嚴五教章》，pp.122-123。）

三是地論宗南道派的開祖慧光所提的漸教、頓教與圓教。根器未圓熟的眾生在學習了無常、空的義理後，再對他們說常、不空的教說，漸次令他們理解整全的佛法，這便是漸教。所謂頓教，是對那些根器圓熟的眾生演說一切佛法，在次序上沒有空、不空、無常、常這些說法的先後差別。至於圓教，則是專對那些已達致圓熟的一乘的根器的眾生說的，同時也對那些接近佛的境界的眾生說。此中的文獻依據是《華嚴經》。（《華嚴五教章》，pp.123-125）

四是大衍法師所提出的四種教法：因緣宗、假名宗、不真宗、真宗。因緣宗指小乘說一切有部（薩婆多 Sarvāstivāda）所宗。假名宗為《成實論》（Satyasiddhi-śāstra）所倡導；這本論典幾乎網羅了部派佛教亦即小乘佛較有勢力的重要教法，但在很多地方批判說一切有部，持經量部（Sautrāntika）的立場，有涉入大乘的見解的傾向。不真宗指涉《般若經》（Prajñāpāramitā-sūtra）的義理，以一切法都是緣起，因而沒有常自不變的自性（svabhāva），因而是空（śūnya）。由於沒有自性、實體，因而是真的。真宗則指那些說真常的佛性與法界（dharmadhātu）的教法，如《涅槃經》與《華嚴經》的所說。（《華嚴五教章》，pp.125-126。）

五是護身法師所立的五種教法。其中三種教法與上面提及的大衍所說的因緣宗、假名宗、不真宗相同。第四種為真宗教，指《涅槃經》等經典所說的有關佛性的教說。第五種為法界宗，相應於《華嚴經》的法界思想，以法界的自在無礙法門為教法的中心。這最後的兩宗：真宗教與法界宗其實是由大衍所提的真宗以一開二的方式而成就的。（《華嚴五教章》，pp.126-127。）

六是耆闍法師所確立的教說。這即因緣、假名、不真、真、

常、圓六種。最初兩種教說，與大衍的因緣、假名教說相同。第三的不真教說，聚焦在說諸法如幻如化的本質上，這應該是指般若學與中觀學言空、無自性的義理（鎌田在這裏說這第三種教說是指發揚諸法的假有性的法相宗，不妥當）。我們要特別留意這裏的“諸大乘通說”字眼。這通說應是就空義而言，那是一切大乘甚至包括小乘所共同遵奉的；這與天台智顛判教法中的通教是相通的，它是指般若學、中觀學與《維摩經》的義理。至於第四的真宗，法藏說是闡明諸法真空的義理，他提出的例證是三論宗。這沒有錯。但第三崇奉般若學與中觀學的教說，亦通於三論宗。這樣，第三與第四種教說便重疊起來。這是耆闍法師判教有問題之處。第五的常宗，應是指真常的教說，即是發揚如來藏、佛性的教說，例如《如來藏經》（*Tathāgatagarbha-sūtra*）與《大乘起信論》的旨趣。最後的、第六的圓宗，法藏謂指涉闡述與發揚法界緣起、諸法自在無礙的教說，其文獻依據應該是《華嚴經》。（《華嚴五教章》，pp.127-128。）

七是天台宗的化法四教。法藏表示，這四教：藏、通、別、圓是就教法的內容而區分，由南岳慧思傳到天台智顛。藏教或三藏教指小乘，智顛的《四教義》卷一引《法華經》〈安樂行品〉的文字可以為據；《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*）亦有文字印證這點。通或通教是三乘（*tri-yāna*）共通的意味。三乘是聲聞乘（*śrāvaka-yāna*）、緣覺乘（*pratyeka-yāna*）與菩薩乘（*bodhisattva-yāna*）。法藏表示，《般若經》的乾慧地等提到三乘十地的說法，便是大、小乘共通之意。菩薩乘是大乘，聲聞乘、緣覺乘則是小乘。法藏認為這是漸教（按智顛的通教主要是指般

若思想、中觀學、《維摩經》一類的教法，這種教法是否是漸教，可以商榷。就中觀學與唯識學對比著說，唯識學傾向於漸教，中觀學傾向於頓教。別或別教則是除小乘外只通於大乘菩薩的教法，這亦稱為頓教（按法藏這樣理解，大有問題，智顛自己是以別教指涉佛性 *buddhatā*、如來藏 *tathāgatagarbha* 思想的，這種思想認為眾生需要歷劫修行，才能成佛，“歷劫”即是漸教意味）。最後的圓或圓教，則是發揮重重無盡的法門，是《華嚴經》的所說，亦稱為祕密教（按這裏的問題非常嚴重，法藏是以自己的圓教來解讀天台智顛的圓教。關於這點，我在下面論述天台宗的判教法時便會明瞭）。（《華嚴五教章》，pp.131-132。）

八是敏法師所立的兩種教法：釋迦經與盧舍那經。釋迦經是屈曲的教法，其旨趣是對機說法，展示真理的不同形態，最後破除眾生的執著。《涅槃經》即屬於這種教法。盧舍那經又稱為平道教，或平等道教。這種教法專講法身（*dharma-kāya*）問題，這即是《華嚴經》的所說。

九是光宅寺法雲法師所提的四乘教。這四乘教相應於《法華經》的〈譬喻品〉的長者火宅喻：以羊車、鹿車、牛車依序比配聲聞、緣覺、菩薩三乘，最後以大白牛車比配一乘。因此便有一乘與三乘兩種教法。在三乘中，各乘相互間有差別，這是後來信行禪師的補充。由於在三乘中，在義理上的理解與實踐修行方面都有落差，因此需要先修習小乘，然後進於大乘。經過信行禪師的補充，法雲法師的四乘教便成了三乘與直通於菩薩的法門了。這樣，三乘最後會匯歸於一乘。此中的理解與修行便有一種圓融的關係：一解一行即是萬解萬行，成就了解行即的教法形態。法

藏認為這種形態是相應於《華嚴經》的。他又表示，法雲與信行在一乘的問題上的不同看法，相應於《法華經》與《華嚴經》在法門上的差別，也即是同教一乘與別教一乘的區別。（《華嚴五教章》，pp.131-132。）

十是玄奘所提的三種教法。他是根據《解深密經》、《金光明經》（*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*）與《瑜伽師地論》（*Yogācāra-bhūmi*）而提出來的。第一種教說是轉法輪教，那是佛陀在鹿野苑最初說教中的講法，是小乘教。第二種是照法輪教，佛陀說諸法空的義理，而成般若教說。第三種則是持法輪教，由諸法空進而講真如不空與三性之理。（《華嚴五教章》，pp.133-134。）

最後，法藏對這十家立教的說法，作一總結。他盛讚提出這各種說法的人是“當時法將，英悟絕倫，歷代明模”。各人說法不同，目的是要透過相互補足，俾能盡量概括經、律、論三藏十二部的教說；各人的說法是相通的。（《華嚴五教章》，pp. 134-135。）

三、前此的判教法的局限性

儘管法藏對提出這十家判教法的法師大德推崇備至，說他們是英悟絕倫，云云，我想這只是客氣之詞，出之於對先賢的敬仰之心。這十家的說法，大多數都是有問題的，可以進一步商榷之點很多。其中一個重要的原因是這十家人物比較早出，看不到佛教義理在後來的發展；同時，也由於缺乏對印度佛學各宗派的文獻的漢譯作參考，因而他們的判教法所能涵蓋的面便相當狹窄，難免有只見樹木，不見森林的弊端。以下我要就整全的印、中佛

教（“整全”有包含那些提出這十家判教法的人所不及見的部分的意味）的發展來對這十家判教法的省思，並把焦點放在局限性方面。我這樣做，並沒有故意挑剔的意味，卻是關連及今後有心人關心判教的問題及判教的未來開拓，讓他們多一點參考而已。

首先是菩提流支的一音教。以一音來作判教，其實沒有甚麼意思，也不符合判教的旨趣。把全體佛教視為是同一個系統而出，是同一口徑，無異是從佛教史的角度，把所有佛教的教說，在歷史上出現過的，都會聚在一起，說這都是佛陀的說教，或依於佛陀的說教而來的發展。現在的問題是，我們發現佛教內部有很多派別，它們所講的義理，並不都是一致，甚至有相對及、相衝突的情況，我們要找尋一種做法，讓這些不同的義理可以放在佛教這一個大思想體系、哲學體系中，而不相衝突，不相妨礙，都符順佛陀的教說與實踐，可以視為是佛陀思想所包涵於其中，或是佛陀思想所能發揮的。一音教顯然不能解決這個問題。

誕法師的漸頓二教說，是以實踐或覺悟的方式來作教相判釋，有點像天台智顛的化儀四教的分判。不過，漸頓二教的判釋，是最素樸的做法，但就判別多種不同的佛教義理而言，沒有甚麼意義，而且是相對性的。中觀學（*Mādhyamika*）與般若思想對於唯識學（*Vijñāna-vāda*）來說，則後者是漸教，前者是頓教。但對於禪來說，則禪自是頓教，中觀學與般若思想變為漸教。實際上，中觀學強調二諦思想，要人先習世俗諦（*saṃvṛti-satya*），然後再習第一義諦（*paramārtha-satya*），這便有漸義；但屬於般若思想系列的《般若波羅蜜多心經》（*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*）提出色空相即的關係，說色即是空，空即是色，強調需即就色（現象）

自身當下證取它的無自性的空的真理，這又有頓義。而中觀學與般若思想在天台智顛的判教中，都是通教，是共法的意味，共通於多種不同教派也。

地論宗南道派的慧光提漸教、頓教與圓教，只能說是對誕法師的判教的補充而已，基本上仍是就學習上的，覺悟上的方式作為線索來分判。他講的圓教，其實可併入頓教中。同是利根的眾生，未發展到圓熟的階段，是頓教；發展到圓熟的階段，能夠以一乘教的方式，不必經聲聞、緣覺、菩薩三乘歷程，而直達佛境界的，便是圓教。

大衍法師所提的四種教法：因緣宗、假名宗、不真宗、真宗有點意思。每一宗可以一個觀念來概括，或指向一個觀點。因緣宗指向緣起（*pratītyasamutpāda*）；假名宗指向假名（*prajñapti*）；不真宗指向不真，或無自性，或空（*sūnyatā*）；真宗則指向佛性，具有恒常性的佛性（*buddhatā*）。這很容易讓人聯想到龍樹的名著《中論》（*Madhyamakakārikā*）中的一首關乎三諦（*tri-satya*）的偈頌：

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe,
sā prajñaptir upādāya pratipad saiva madhyamā.⁶

這偈頌的意思是：

我們宣稱，凡是相關連而起的，都是空；由於這空是假名，故它（空）實在是中道。

在這首偈頌中，首先出現的觀念是相關連而起

⁶ *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā*
Commentaire de Candrakīrti, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca
Buddhica, No. IV. St Petersburg, 1903-13, p. 503.

（*pratītyasamutpāda*；跟著出現的是空（*sūnyatā*）；再下來是假名（*prajñapti*）和中道（*madhyamā pratipad*）。天台宗的智顛即基於空、假名和中道三個觀念而建立三種層次不同的真理或真諦：空諦、假諦與中諦，合起來是三重真諦，因此這偈頌稱為“三諦偈”。大衍所提的四種教法，正與這三諦偈中的幾個觀念相應：因緣宗相應於相關連而起，假名宗相應於假名，不真宗相應於空，真宗相應於中道。只是有一點是差異的：大衍的四宗中是假名宗先行，跟著的是不真宗；三諦偈則以空先行，跟著的是假名。這點差異並不重要。假名宗或假名相應於世俗諦；不真宗或空相應於第一義諦。先說哪一諦，影響不大。

在大衍的判教中，有由假名宗所展示的世俗諦，或俗諦；有由不真宗所展示的第一義諦，或真諦；亦有由真宗所展示的綜合真俗二諦的中道諦或中諦。這種判教法，有龍樹的中觀學的義理基礎。特別值得一提的是，大衍在解釋真宗時，提到此宗是闡明佛性、法界真理的。則真宗不單與中道相應，同時又與佛性相應。這樣，便不難說中道即是佛性。中道不純然是靜態的作為規範義的真理，同時亦是作為成佛基礎而具有動感的主體的心能。這便似《涅槃經》和天台智顛把中道與佛性等同的觀點了。同時，另外一應注意之點是，大衍在第一的因緣宗中，把小乘一些教派的說法也納於它的名下。因此，大衍在重視大乘之餘，也能兼顧小乘。但這小乘是指涉哪些學派和它們的義理為何，便不得而知了。不過，它應是環繞著說一切有部的說法（*Sarvāsti-vāda*）而立的。

初步來看，大衍的判教法的概括性是頗廣的。因緣宗攝小乘，假名宗攝現象論，不真宗攝空的義理，真宗攝佛性論。倘若以假

名宗的現象論視為作為假名的諸法由心識所變現的話，則假名宗可與唯識學掛鉤。這樣，小乘、大乘有宗、空宗和真常的佛性論都包括在內了。但進一步看，還是有不少問題。第一，因緣宗只涉小乘，但佛陀的思想如何呢？是否可以概括在小乘之中呢？倘若因緣宗中的“因緣”（*pratyaya*）是指涉十二因緣（*dvādaśāṅgika-pratītya-samutpāda*）的話，則便可與佛陀扯上關係，但光是憑“因緣”一語詞，很難決定。第二，大衍說到假名宗時，特別提到《成實論》，這便與唯識學有很大的距離。按《成實論》是訶利跋摩（*Harivarman*）所著，鳩摩羅什（*kumārajīva*）譯，這是講四諦問題的論典，由五聚 202 品組成，包括發聚、苦諦聚、集譯聚、滅諦聚、道諦聚，其主題聚焦在作為真理的“實”（*satya*）的問題。其中的滅諦聚最堪留意：它強調要滅除假名心、法心、空心，才能體證涅槃（*nirvāṇa*）之境。但有部亦說四諦，我們不能由於《成實論》言四諦而單獨把它的義理歸諸盛言四諦的佛陀的思想。不過，我們可以說，《成實論》所談論的題材很複雜，它概括小乘佛教特別是部派佛教的重要義理，但又隱約地包涵大乘的說法，以抨斥小乘，它可以說是經量部（*Sautrāntika*）的立場。這部論典在南北朝、隋、唐時代被視為說假名的宗派，被視為是介乎小乘文獻與大乘特別是般若文獻之間的過度性格的文獻，其中有很多由小乘過渡到大乘的中介內容。另外一重要之點是，《成實論》提及中道，而且分為三種說法：世諦中道說、真諦中道說和二諦合論中道說。雖然這樣說中道，不一定是龍樹中觀學的中道涵義，但在中觀學與唯識學之間，《成實論》無寧比較靠近中觀學，與唯識學的關連不算密切。因此，我們不能說《成實論》的

義理是唯識學性格的，不能說它的假名宗中的“假名”可直接通到唯識學的境或現象由識所變現的思想方面去。⁷倘若是這樣，則大衍的判教便沒有交代作為印度佛教的主要的義理體系之一的唯識學。第三，大衍的真宗所指涉的佛性是從哪種方式所建立、展示的佛性呢？對於佛性，我們通常可以依超越的分解的方式來說，來建立，這便近於達摩禪、神秀的北宗禪或法藏所判的別教一乘圓教所講的佛性。另外亦可以從平常心、經驗虛妄心來說的佛性；這則近於慧能禪的自性、馬祖禪的佛性與天台宗智顛以一念無明法性心來說的佛性。大衍說的佛性是哪一種呢？都不清

⁷ 關於《成實論》，我國佛學研究界理解得很少，這是由於它的兩不著邊的內容所致：一方面有說存有、存在的有宗的內容，另一方面又有說存有、存在的本性是空的空宗的內容。理論立場的界線模糊不清。不過，這部論典的內涵相當豐富，我們可以在其中看到小乘佛教如何在義理上作大乘佛教的轉向。這在思想史來說，有一定的意義。這本書本來只有漢譯，梵文原典與藏文翻譯都已散佚。在 1975 年打後，印度學者薩斯特力（*N. Ajyaswami Sastri*）依漢譯把它還原為梵文原本和進行英譯：*N. Ajyaswami Sastri, Satyasiddhi-śāstra of Harivarman, Vol. 1, Sanskrit Text, Gaekwad's Oriental Series, No. 159, Baroda, 1975. N. Ajyaswami Sastri, Satyasiddhi-śāstra of Harivarman, Vol. 2, English Translation, Gaekwad's Oriental Series, No. 165, Baroda, 1978.*關於此書的著者訶利跋摩，我們所能知道的不多。據說他是先習《吠陀》（*Veda*）聖典與印度哲學的，是婆羅門血統，其後皈依佛教，成為童受（*Kumāralāta*）的弟子。這童受是經量部（*Sautrāntika*）系的論師。在童受的指導下，訶利跋摩學習了說一切有部的迦旃延（*Kātyāyanīputra*）所著的重要論書《發智論》（《阿毗達磨發智論》，*Abhidharma-jñānaprasthāna-śāstra*）。這部《發智論》的註釋書，即是五百阿羅漢等造的《阿毗達磨大毗婆沙論》（*Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra*）。

楚。再下來是，大衍的判教法未有提及一向都相當普及的淨土教法，對印度佛教後期發展出來的重視量論或知識論的教法完全無涉。

至於護身所立的五種教法，其實是不值得提出的，不知法藏何以要把這種判教提舉出來。或許是爲了湊足十種判教法這個完美數目吧。在這五種教法中，前三種是與大衍所提的重疊；第四種講佛性問題，也不能免於與大衍提的重疊。至於第五種強調法界（Dharmadhātu），有點意思，表示對客觀世界、客體性（Objektivität）的重視。但大衍的真宗也概括關於這法界的觀念。都沒有新意可言。

序列第六的耆闍的判教法，前三種教說與大衍的重疊，這很明顯。至於第四種教說：真宗，則名與大衍的真宗相同，但不是指涉佛性，而是指涉諸法沒有自性，是真正的空“真空”；在例證方面，耆闍提三論宗。這是空宗的重要的觀念。這本來不錯，但這“不真”的教說，如上所言，是直接關連到般若學與中觀學的觀點上去了，而這觀點正是無自性空。這又與耆闍自己提的第三教說～諸法如幻如化～重疊了。若要避免這種重疊性，則只有一個途徑：把第三教說的諸法“如幻如化”或“如幻化”說成是就唯識學而言的。諸法既是如幻化，則是不實，不真，這與境不離識的唯識旨趣正相吻合。這樣便得第三種教說涉唯識，或有宗；第四種教說涉及般若學與中觀學，或空宗的解讀方式。這樣便不會有重疊的現象。但問題是，佛教（特別是印度佛教）每提及諸法是如幻如化，或如幻化，多是就諸法的沒有實在性、真實性或自性而言的；即是，如幻化的說法的矛頭是指向空這一真理的，

而不是指向作爲對象的、唯識的境的。

讀者也許會辯駁，像“如幻化”這種字眼，爲甚麼不可以指涉作爲對象的境呢？爲甚麼不可以就唯識而言呢？佛教也不是不談外在的境或外在的對象呀！它除了強調不著於世間外，也強調不捨世間呀！不捨世間便有存有論地肯定世間法的意味。我的回應是，這些話都是對的，佛教除了要世間法外，也要出世間法，更要世出世間法哩。問題的關鍵是在用語、用詞方面，佛教經論的慣常用法。說事物如幻化，是以遮詮的方式以透顯事物的緣起無自性，因而是空的意味，這是慣常的用法。這當然也可以指涉對象，指涉外境，但基本上不是把我們要留意的東西，聚焦在對象或外境上，不是正面說事物的緣起性、現象性，而是要指點出事物的本質，即是無自性的、空的本質。幻化指東西是不實在的東西、空的東西。空的觀點便這樣被指點出來了。我們舉一個例子看。《金剛經》（Vajracchedikā-sūtra）的末後部分，提出以下一首偈頌：

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。⁸

在這偈頌中，佛陀以夢、幻、泡、影、露和電來比喻一切緣起的有為法（saṃskṛta-dharma），都是幻有施設、變化無常的，當中沒有自性、實體。佛陀的意思是，這世界的一切景象，都離不開變化、無常的性格，它們是虛而不實，如幻如化。每一瞬間，它們都在消逝，又當下能引致新的景象生起。如是滅生滅、循環無已。這如何能作爲我們的生命心靈歸依之所呢？既無歸依之所，我們當下便安住於無歸依之所中，而成爲海德格（M.

⁸《大正藏》8•752b。

Heidegger) 所說的“無寄居的狀態”(Heimatlosigkeit)，這便是住於無住，住於空之中。而成正覺、得解脫、證涅槃的宗教的終極目標，都自這裏說了。《金剛經》在這裏的用意，並不是要建立具有正面意義的諸法或對象，不是要正面地建立外境或對象，而是要以“如幻如化”一類的述詞，教訓我們不要執取這些東西，以體證一切都是無自性空的真理。倘若讀者認為經文的意思是要建立世間法，以至教我們肯定世間法，便是捉錯用神了，起碼在這裏的經文脈絡中捉錯用神。實際上，整部《金剛經》都在述說空的道理，但卻沒有“空”這字眼出現在其中。我們不能表面上去望文生義，而是應就大脈絡去把握作者的用心。

至於耆闍所說的第五項的常宗，如上面所說，應是發揚如來藏或佛性的觀念，這很好。佛性、如來藏或如來藏自性清淨心不是生滅法，不是有為法，卻是具有恒常的性格，這性格讓它成爲一具有超越性的主體。這與上面四種教說都不同，判教肯定要給這常宗一個恰當的位置。但這又與下面第六的圓宗有重疊之處。對於這圓宗，法藏認為是圓實的、圓滿的教法，它發揚法界緣起諸法圓融無礙的思想，是《華嚴經》的主要內容。法藏肯定有這樣的意味：圓宗正是他所倡導的圓教，特別是別教一乘圓教。⁹現在的問題是，常宗與圓宗基本上都是以一種超越的分解(transzendente Analyse)的方式，建立一個真常的主體

⁹ 在法藏的判教中，最後的亦是最高階段的教說，便是圓教。而且圓教有兩種形態：同教一乘圓教與別教一乘圓教。他以同教一乘圓教指涉天台宗，以自己所創製的華嚴宗爲別教一乘圓教的系統。有關這兩種圓教形態及其特性，下面會有詳盡的交代。

(Subjektivität)，把萬法的存有論的根源，都歸到這個主體上說，所謂“三界唯心造”。這心便是這真常的主體。在這種真常的主體的大脈絡下，常宗與圓宗並沒有本質上的不同；所謂不同，只能在萬法如何由這真常的主體所生起的發生的角度、歷程的角度來說。即是，常宗若就《大乘起信論》來說，萬法的生起是真如緣起（不管這真如是真如心或心真如），或《勝鬘經》(Śrīmalādevīsīṃhanāda-sūtra)、《如來藏經》的如來藏緣起。而法藏的別教一乘緣起，則倡導法界緣起。雙方的理論立場相近，都是建立一具有超越性(Transzendenz)的精神主體作爲諸法的存有論與宇宙論(宇宙論取寬廣義)的根源。兩者正在這一點上重疊。至於發生上、歷程上的生起，則雙方有不同說法。但這在先確認一超越的主體性(transzendente Subjektivität)這一點下來說，都變得不那麼重要了。有人可能會提出，如來藏緣起或真如緣起所強調的是那個清淨無染的如來藏心或真如心，其重點在主體性方面；而法界緣起的重點則是在法界(Dharmadhātu)方面，對於作爲客體性(Objektivität)的萬法有較強的重視與肯定，這還是不同。我的回應是，這不同是在主客分際的層面上說的，不影響及雙方在理論立場上的類似性(Homogenität)。

至於天台宗的藏、通、別、圓四教的判教法，由於我會在下面有一專節論這種判教法，故在這裏不擬多說，以免重疊。不過，如上面提到，法藏以自己的圓來說天台的圓教，問題非常嚴重，我只想在這裏說一下。法藏自己對圓教的理解，在關連到諸法的生起這一點上，完全是順著由唯識學的賴耶(ālaya)緣起經《大乘起信論》的真如(tathatā)緣起以迄於《華嚴經》與他自己所提

的法界（*dharmadhātu*）這一種超越的分解的思維方式來展開。他未有意識及圓教除了他自己所想到的那種基於超越的分解而來的形態外，還有另外的形態，這便是以綜合性的一念無明法性心為起步的具有弔詭、辯證性格的圓教模型。因此，他在說到天台四教中的圓教時，都運用他用來描繪自己的圓教的具有殊勝義的字眼如“法界自在具足一切無盡法門”、“一即一切，一切即一”等來形容，並表示這是《華嚴經》等文獻說的。（《華嚴五教章》，pp.128-129。）

關於敏法師所立的那兩種教法，如《涅槃經》的當機（眾生的根器）說教以破除聽者的迷執，和《華嚴經》關於法身問題的闡釋，都流於淺窄，其流弊明顯不過，不需多論了。

有關法雲提出的四乘教，其分法是從實踐的序列上說，不涉及教法的內容。即是，先修習小乘：緣覺乘與聲聞乘，然後修習菩薩乘，由此便得三乘。最後轉向佛乘的一乘的修習。這樣，就修行、實踐上來說，可說是三乘中有一乘，一乘中有三乘。前者是先修習三乘，然後進於一乘；後者則則是在一乘的佛乘的果位中，涵有前此所修習的三乘在裏頭。

最後的玄奘的分法，是歷史的次序，也是義理的次序。即是，佛陀得道後，最初在鹿野苑說小乘教說。然後講空的義理。小乘教說特別是有部與經量部或經部的教說，都有執著客觀的諸法之嫌，因此佛陀其後宣說般若教說中的核心義理，這即是空義。最後講真常性的教法。第一階段講我空，第二階段講法空（般若的諸法皆空），最後講真常佛性，這是不空的，唯識的三性

（*tri-svabhāva*）也包涵在內。這種判教法失之於簡約。特別是最

後的第三階段，一方面有唯識的教說，一方面有不空的佛性、如來藏的思想。但佛性或如來藏的教說如何與唯識教說結合起來呢？這是一個困難。另外一點是，此中並沒有圓教，自然也沒有圓教所涵攝諸法融通無礙的法界，這種判教法顯然未夠周延。¹⁰

四、太虛、印順的教相判釋

以上我交代了判教的性格和作用，並就華嚴宗法藏所列的在他之前已存在的十種判教法，並且對這十種判教法的扼要內容和它們的局限性一一加以辯解。為了進一步闡釋和評論年代較近的判教法，俾能對於我所提的判教法有所助益，以下我會聚焦在隋、唐以來的幾系較具規模、較有系統又較具影響力的判教法。在這些闡釋與評論中，我仍把重點放在局限性方面，我亦不會忽略各種說法的殊勝之點。

當代我國高僧太虛與印順都曾各自提出自己對佛教的判教法。太虛的提法是法性空慧、法相唯識與法界圓覺。法性空慧是沿著原始佛教的無我思想說下來，而以緣起性空這一基本命題為骨幹，以達於般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）與龍樹（*Nāgārjuna*）的空觀。法相唯識是沿著原始佛教特別是佛陀的十二因緣（*dvādaśāṅgika-pratitya-samutpāda*）說中由識（*viññāna*）至名色

¹⁰ 玄奘西行往印度取得佛典後回國，唐太宗盛大歡迎他，並為他開設規模龐大的譯場，俾那些佛典能轉成漢語。據說法藏也在其中參予譯事，其後退出，創立強調圓教的華嚴宗。法藏的退出，可能與玄奘的判教法中缺乏圓教這重要的一環有關。

(nāma-rūpa)所開拓出來的現象義或相義的主體（名）與客體（色）或自我與世界為主脈而發展下來，至無著（Asaṅga）與世親（Vasubandhu）而大盛的唯識說，其旨趣是一切主、客現象或相都不外是心識的變現（唯識），沒有自性、實體可得。倒是法界圓覺的說法的意義有點不精確。所謂“法界”（dharmadhātu），是華嚴宗的重要觀念，後者提四法界之說，而以最後的事事無礙法界為最圓熟之境。倘若是近於這個意味，則法界圓覺便表示對法界萬物有一種現象學意義的處理，不執著也不捨棄這個有法界作為基底（Substrat）的萬事萬物。另外，《大藏經》中有《圓覺經》這部文獻（《大正藏》17.913-922），唐佛陀多羅（此名意譯為覺救）譯，被視為偽書。其內容近於《大佛頂首楞嚴經》和《大乘起信論》，頗有上面提到華嚴系統的法界意味。至於“圓覺”，則是與偏覺對揚的一種對諸法圓滿了悟的活動。無論如何，法界圓覺應有對存在世界的正面而肯定的意味。

印順則提性空唯名、虛妄唯識與真常唯心。這種提法的意思比較確定。性空唯名很明顯是就強調空性或性空(svabhāva- śūnyatā)的般若思想與中觀學特別是龍樹的《中論》(Madhyamakakārikā)的思想而言，亦即是空宗。所謂“名”，是假名(prajñapti)之意，一切事物都是緣起性格，沒有常住不變的自性，這是性空。但這些事物在樣貌與作用等各方面都有其特殊性、差異性，不是虛無主義(Nihilismus)所說的一無所有，我們在現實生活方面需要識別、區別這些事物，因而確立種種名相，這些名相都是施設性格的，是約定俗成的，因而是假名。“假”是施設性、約定俗成性(conventionality)，不是虛偽不真之意。虛妄唯識則是指強調一

切法、事物都是唯識所現，它們的基礎在識，或心識(vijñāna)；故它們都是虛妄不實的。“虛妄”是特別就第八識阿賴耶識言，它內裏含藏著一切事物的種子(bija)或潛勢，種子遇緣而現行，便成在時空下的具體的事物。第八識總的來說雖是中性的、無記的，但它容易受外緣或外在的感官對象所誘惑，而生起虛妄的想法與行為。護法(Dharmapāla)所傳的唯識學傾向於視心識與由它們所變現出來的事物的虛妄性，這與安慧(Sthiramati)所傳的具有清淨識意味的唯識學不同，後者比較接近世親的唯識學的原意。¹¹印順所說的唯識，基本上是護法的《成唯識論》

(Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra)所展示的那套學說。唯識學作為強調事物或存有的緣生性格，又稱為有宗。至於真常唯心，則是指強調真常心、如來藏或佛性這些略具有體性義的觀念所開展出來的思想。這在佛陀的教說中也有其文獻學與義理的依據，這便是他所說涅槃所具有的四種德：常、樂、我、淨中的常。這亦是《涅槃經》的所說。分解地說，以常為其性格的真常心是超越的主體(transzendente Subjektivität)，它恒常地在動感中、活動中。這種觀念的重點是在作為具有體性義（不是質實的rigid實體義）的能照明的主體，與般若思想、中觀學所強調的諸法的空性及唯識學所重視的諸法的緣起的現象性不同。後二者偏重被觀照的客體方面；真常心則是能觀照的主體。在印度佛學中，般若思想、中觀學與唯識學是早出的，真常心思想或佛性、如來藏思想是後出。由前者發展到後者，有一種客體性的主體性的轉向的傾向。在文

¹¹ 關於安慧的唯識學，參看拙著《唯識現象學二：安慧》，台北：台灣學生書局，2002。

獻學方面，代表這種導向的有《勝鬘經》(Śrīmālādevīsīghanāda-sūtra)、《如來藏經》(《大方廣如來藏經》，Ārya-tathāgatagarbha-nāma-mahāyāna-sūtra, Ḥphags pa de bshin gsegs paḥi sñiṅ po shes bya ba theg pa chen poḥi mdo) 和《大乘起信論》。後者所發揮的真如心正相應於真常唯心系統的真常心。¹²

¹² 以上是有關太虛與印順的判教法的內容的闡述，也包括我自己的一些推想和見解在裏頭。關於這兩位現代中國高僧的判教思想，我在接近四十年前最初接觸佛教哲學時已有所聞，也看過他們在這方面的著作。由於時隔太久，我已忘記了他們的說法的出處。上面所述的他們的說法，只憑記憶寫出來。後來我翻檢舊書，發覺其中有載有他們的說法的。太虛的說法見於《太虛大師全書》第一編第二冊中（太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書第一編：佛法總學》二，台北：善導寺，1958，pp.523-525）。這裏所說的與我在上面闡述的很相近。法性空慧主要指般若學而言，法相唯識涉唯識學，特別是護法（Dharmapāla）的那一系。至於法界圓覺，法界指一切法，包括“法性”與“法相”，可概括於梵語 dharmadhātu（法界）一詞中。“圓覺”指佛的十號中的正徧知或正徧覺。太虛特別強調圓覺所關連及的“一切智智”、“一切種智”、“一切相智”，這些佛果位上的智，與圓覺的名義是一而二、二而一的關係。他又強調唯有圓覺智能圓滿覺知法界的一切法。這圓覺智即是佛智。至於這裏所提的幾種智，我估計“一切智智”相當於《大智度論》(Mahāprajñāpāramitā-sāstra) 與天台宗所說的“一切智”，“一切相智”相應於“道種智”（這是觀取諸法的特殊相的智慧），再配合“一切種智”，便成就三智或一心三智了。虛公又把圓覺關連到天台宗、華嚴宗所判釋的圓教，認為這些都是佛智所攝。例如，天台圓教講一念圓具三千性相（一念三千），需要佛智才能了解。虛公作結，謂這法性空慧、法相唯識與法界圓覺三宗可概括一切大乘佛法，建立一種圓融的境界。按這裏所陳的，是虛公判教的扼要內涵，更詳盡的說法，則載

於《全書》法藏部中的最後三部，即第五的法性空慧學、法相唯識學與法界圓覺學。

至於印順的判教法，則載於他的《印度佛教思想史》中（台北：正聞出版社，1988，pp.119-152；241-282；283-320）。不過，這種說法，在他的早期著作中已經有了。《印度佛教思想史》把它周詳地、系統地陳述出來。根據這本書的所述，性空唯名主要指龍樹（Nāgārjuna）與提婆（Āryadeva）的中觀學（印順未有如太虛那樣特提般若學）；虛妄唯識則指彌勒（Maitreya）、無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）他們的那套唯識學。文獻方面，則以《瑜伽師地論》(Yogācārabhūmi)、《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha)、《中邊分別論》(Madhyāntavibhāga)、《大乘莊嚴經論》(Mahāyānasūtrālaṅkāra)、《唯識三十頌》(Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhi)，再加上《解深密經》

(Saṃdhinirmocana-sūtra)。在解讀世親的《唯識三十頌》方面，印公留意護法的《成唯識論》(Vijñaptimātratāsiddhi-sāstra) 中的觀點，未有注意安慧 (Sthiramati) 的《唯識三十論釋》(Triṃśikāvijñaptibhāṣya)。印公也提到如來藏 (tathāgatagarbha) 的自我，這是他所提的真常唯心思想中的挺重要的觀念。不過，他認為這是世親下來的陳那 (Dignāga)、護法與戒賢

(Śīlabhadra) 他們所忽略的。至於真常唯心一系，印公比較重視經，如《大般涅槃經》(Mahāparinirvāṇa-sūtra)、《楞伽經》(Laṅkāvatāra-sūtra)、《如來藏經》(Ārya tathāgatagarbha nama-mahāyāna-sūtra)、《勝鬘經》

(Śrīmālādevīsīghanāda-sūtra)，還有《無上依經》與《央掘魔羅經》。在論方面，印公特別重視《究竟一乘寶性論》(Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-sāstra, Theg-pa chen-po rgyud bla-maḥi bstan-bcos；梵名簡作 Uttaratanttra，藏名簡作 Rgyud bla-ma) 和《法界無差別論》，兩者都是堅慧 (Sāramati) 所作。（印順《印度佛教思想史》兩度皆作“堅意”，p.312，皆誤。）《寶性論》尤其重要，它有組織地闡述如來藏思想，是印度佛學論如來藏思想的代表性之作。據梵文本，它有五章，分別論如來藏、菩提、功德、佛業、稱頌功德。這本論典強調如來性即是佛性，是成佛的性能。對於佛、法、

太虛、印順的判教，在當時來說，不能不說是沒有慧識。他們對大乘佛學，特別是印度發展出來的大乘佛學，在某個程度上確切地反映出來。法性空慧相當於性空唯名，這無疑是指向空宗的思想，包括最重要的般若學與中觀學言空的說法。法相唯識相當於虛妄唯識，這即是唯識宗或有宗的教法。法界圓覺相當於真常唯心，強調如來藏、佛性觀念，是繼空宗、有宗之後在印度出現的思潮。這思潮在印度的發展不算興旺，跟不上中觀學與唯識學的發展，但卻在中國隆盛起來，開拓出天台、華嚴與禪等具有中國思維與實踐的教法。這已是中印佛教史中的常識了，在這點上也就不多討論。

寫到這裏，我又收到玄奘大學的陳一標博士寄來的更多有關太虛與印順的判教法的資料：

一、太虛：〈議印度之佛教〉，《太虛大師全書：雜藏、書評》。

僧三寶來說，它是生起這三寶之源，可視為是三寶之因，因此稱為“寶性”（ratnagotra）。這本著作強調轉依（āśraya-parāvṛtti），認為如來的功德與慈悲的動感，正依於這轉依而全無保留地展現出來。印順特別留意及《寶性論》與唯識學或瑜伽學相應合的地方，認為它所說到有垢真如（samalā-tathatā）和無垢真如（nirmalā-tathatā）、轉依、三身、二障：煩惱障與所知障（kleśa-jñeya-āvaraṇa）、兩種出世間無分別智（jñāna-lokottara-avikalpa）和無漏界（anāśrava-dhātu）這些重要的觀念，都是承受自唯識學的。但他又注意到唯識學的一些重要說法，如五法、三自性、八識、四智，卻不見於《寶性論》。它也沒有種子（bija）說，不講諸法唯識所現的義理。印順因此推想，《寶性論》可能是由唯識學派發展而來，但又自我開拓而成一派。或是如來藏的倡導者吸收唯識義理來鞏固自己而成。（《印度佛教思想史》，pp.312-313。）

二、太虛：〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書：雜藏、書評》。

三、印順：〈法海探珍〉，印順著《華雨集四》，竹北：正聞出版社，1993。

四、印順：〈空有之間〉，印順著《無諍之辯》，竹北：正聞出版社，2000。

五、印順：〈敬答議印度之佛教：敬答虛大師〉，印順著《無諍之辯》，竹北：正聞出版社，2000。

六、印順：〈大乘三系的商榷〉，印順著《無諍之辯》，竹北：正聞出版社，2000。

七、印順：〈讀大乘三系概觀以後〉，印順著《無諍之辯》，竹北：正聞出版社，2000。

這些文獻對本章很有用，我因此擇其要點，作為上面所述的補充。

¹³

在太虛方面，他所判的三系，很明顯地是以法界圓覺系最值得留意，在文獻方面，他推尊《大乘起信論》為這系的最重要的文獻，而且依傳統的說法，視之為馬鳴（Aśvaghōṣa）所撰。馬鳴是很早出的人物，比龍樹更早。他自己提出的大乘三系說，說到義理方面，通常把法界圓覺系放在最後，而以法性空慧、法相唯識先行。但從歷史發展來說，則是法界圓覺最為早出。¹⁴他並且強

¹³ 由於上面在正文與附註中已論述了不少有關太虛、印順的判教法，為不想打斷文思的脈絡，因此在這裏把由這些文獻所讀到的要點作補充式的闡述，希望讀者垂注。另外，這些文獻中所提到的《印度之佛教》，是印順撰寫的。

¹⁴ 虛公說：“基佛世之淳樸，握持馬鳴、龍樹、無著之一貫大乘。（〈議印度

調這一系佛學的廣泛的圓實性，以之概括《大乘起信論》外，還兼攝天台、華嚴、淨土、密教。¹⁵在其中，他又把禪放在天台的脈絡中，視之為天台的離言諦。¹⁶這樣，天台與禪便相通起來：天台在超越一切言說的束縛的那一面，便是禪。因此，在他的判教法中，便不必安立作為頓教的禪。而禪也不必被視為“教外別傳”，它是隸屬於天台的義理形態的。

太虛所判的三教，有沒有一貫性呢？倘若有的話，這一貫的觀念是甚麼呢？這一貫性是有的，便是原始佛教甚至佛陀所悟得的緣起無我、無我緣起的洞見（Einsicht）。他說：

以佛知見所見之諸法實相，應具緣起無我之法性，無我緣起之法相，緣起無我、無我緣起之法界三義。¹⁷

由知諸法是緣起，因而沒有獨立的自性，或實體性的自我，便能體證空的真理，這是法性。倒轉過來，由沒有常住不變的自性、自己，而知諸法的緣起性、現象性，這是法相。兩者的綜合，便能成就一種兼攝法性與法相的法界、現象學的世界、生活世界（Lebenswelt）。

在這裏，我特別要強調一點，太虛不但是一個學僧，同時也是一個宗教運動者，他的目標不是在純粹學術研究方面，而是要轉化、渡化眾生。在這種脈絡下，他認為他所提出的大乘三系說，不單可以作理論看，同時也可有實用的（pragmatic）性能。他的

之佛教》，p.50。）

¹⁵ Ibid, p.64。

¹⁶ Idem。

¹⁷ Ibid, pp.53-54。

佛學，有思想的一面，也有現實的事功一面：淨化人心，成就人間佛教。關於這點，他說：

基上民國與人世之時機所宜，則於佛法首應強調闡明者，乃為五乘共理之因緣所生法。進之乃為對因緣生法深一層闡明之法明唯識學。再進揭示眾生至佛之人群淨化世間解脫、法界圓覺之三重進境，堅定信仰之目標。對確求世間解脫或直趨法界圓覺者，乃專明三界皆苦，諸法性空促深悟證。其主潮乃在闡明因緣生法，懸示法界圓覺，策進人間淨化。而苦空寂滅但為過程或旁果，不應偏事激揚，阻國民及世人接近佛法之機會。¹⁸

在這裏，太虛明確指出大乘佛教不單有其三系的理論體系、思想，同時亦可進行實用的轉向（pragmatic turn），有助於促使世人覺悟、得解脫，渡己渡人。為了實現這個目標，他勸人少講佛教的消極的一面，這正是小乘所時常強調的：苦、空、寂滅，以免國人變得消沈、衰頹，面對世間事務處於被動的狀態。他甚至表示一種雄圖壯志，要建立一“佛教新體系”，強化法界圓覺的義理的力量，讓人的心靈得以純淨起來，實現精神上的革新。¹⁹可惜他壯志未酬，不足六十歲便圓寂了。

在印順方面，他是太虛的高足，但有自己的獨特的想法，並不完全在學問上隨著師父的腳跟轉。在判教的問題上，他有承受

¹⁸ 〈再議印度之佛教〉，p. 67。

¹⁹ 太虛說：“闡明萬有因緣生滅之通理，懸示法界圓覺之佛境，在眾生有達現之可能性，導由人間淨化以漸漸上趨，為一再議建“佛法新體系”之理論”。（Ibid, p. 68.）

於太虛，但有自己的偏重。他自己提到虛公立大乘三宗，自己又別立三系。在內容上有相應於虛公的：如性空唯名相應於法性空慧；虛妄唯識相應於法相唯識；真常唯心相應於法界圓覺。不過，兩人的所重不同，虛公著重中國宗派，印公則重視印度經論。²⁰如上面說過，兩人的分別在於第三宗或第三系：虛公說法界圓覺，印公說真常唯心。圓覺強調對事物的圓覺，亦即法界圓覺，客體性意味重，而覺悟的方式建立在對弔詭思維的突破。唯心是對真常的主體的體證，主體意味重，覺悟的方式在於對超越的、分解的真常清淨的主體作徹底的、深層的認悟。

印順對於他所判立的大乘三系有很明確的解析，這種判立在一九四一年便確定下來。上面提到，印順比較注重印度佛教的經論，特別是論方面。他認為龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》（Mahāprajñāpāramitā-śāstra，他認此書是龍樹所撰著）是性空唯名系的論典依據；《成唯識論》（Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra）是虛妄唯識系的依據；馬鳴（Aśvaghōṣa）的《大乘起信論》（他以為《大乘起信論》是馬鳴所寫）是真常唯心系的依據。他更認為這三部著書是華文大乘論的精髓。²¹

印順的判教內容，眉目很清楚。我在上面正文中依他的三系說的三系名目及在附註中據他的《印度佛教思想史》作過闡述，兩種說法很相近。為求真確性（precision）起見，我把他自己寫的文字引出來，這應該是再清晰不過了。印公說：

一、性空唯名論：依《般若》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等論

²⁰ 〈大乘三系的商榷〉，p. 125。

²¹ 〈法海探珍〉，p. 87。

而安立。依這一系說，一切法無自性空，為最根本而最心要的。離卻性空，生滅無常，不外是斷見。……二、虛妄唯識論：……這是彌勒、無著、世親以來的大流。……識通於虛妄，依他通於清淨，但總是依虛妄分別識為本。……三、真常唯心論：這是依宣說如來藏、如來界、常住真心、《大般涅槃》等一分大乘經而立；攝持《起信論》。……真常大乘一致的傾向，是“自性清淨心”、“常住真心”、“如來藏心”、“如來藏識”等。本淨真性，總持於性；以此真常心為依而有生死、涅槃事，為流轉、還滅的主體，所以稱為“真常唯心論”。²²

概括地說，印順對大乘佛學的判釋是般若思想和中觀學的性空說、唯識學的境無識有說和同時是空與不空的如來藏（自性清淨心）的真心說。這與我最初依這三系說的名目而作的闡述相若。現在的問題是，在這三系中，印公如何作出自己的抉擇呢？他視三系在義理上是平等抑是傾向某一系呢？很明顯，印公是對性空唯名這一系較具好感的。他讚揚這一系的思想是究竟了義。²³因此，在他的講演與著作中，闡述這一系的義理最多。對於虛妄唯識，他比較欣賞前一段的發展，認為是出於瑜伽實踐，重在止觀內證；但到了後來，便輕視這種禪修，向理論、教義方面集中發展，結果成為名相之學。²⁴這顯示出，印公雖被一般人視為學僧，重視學術思想的研究，但他畢竟不廢禪修，而且很重視它。

至於印順對真常唯心這一系的看法，則比較複雜，因此在這

²² 〈大乘三系的商榷〉，pp. 127-132。

²³ 〈讀大乘三系概觀以後〉，p. 137。

²⁴ 〈空有之間〉，p. 113。

裏起一新段來討論。他先表示真常唯心論是真常心與真常空的結合；這一系不滿性空的說法，卻強調所謂“如來實不空”。而這不空的如來，是一切眾生所本來具有的，因此與強調“自性清淨心”的思想結合起來。²⁵按這裏提出“真常空”一觀念，不知它的確義，它的文獻學依據為何。就上下文脈絡看，似是不滿性空或空寂之性的人所提出，他們重視如來（*tathāgata*）或如來藏（*tathāgatagarbha*）思想，而與說“自性清淨心”相結附，於是便有“如來藏自性清淨心”這一複合概念。依印順，所謂“真常心”是關連著萬有本真常淨的實在論方面去，而展開為佛性、如來藏、圓覺、常住真心與大般涅槃的思想。²⁶這裏提到“實在論”（*realism*）思想，這對於佛教徒來說，特別是宗大乘的佛教徒來說，並不是好東西。印度哲學和小乘佛教都有實在論的說法，認為在我們的心識之外可以建立外在世界的實在性。在這裏，我只想舉幾個例子：正理學派的《正理經》（*Nyāyasūtra*）、勝論學派的《勝論經》（*Vaiśeṣikasūtra*）、佛教的一切有部（*Sarvāstivāda*）與經量部（*Sautrāntika*）。實在論是不是好的東西，我在這裏暫不作討論；但真常心是否一定與實在論掛鉤呢？我們不能無疑。我想這種掛鉤並沒有必然性。《大乘起信論》的眾生心是真常心形態，它一心開二門：心真如門與心生滅門，兩門總攝一切染淨法。而這一切染淨法都在眾生心的脈絡中說的，根本不需涉及、提及外界實在或實在論。

不管真常唯心是否涉及實在論，但這種思想在印度佛教中，

²⁵ *Ibid* ; p. 107。

²⁶ 〈法海探珍〉，p. 80。

愈到後期愈為流行。用印順自己的說法是“以真常攝性空，以唯心攝唯識，融冶世俗而大成於密教。故吾從印度佛教之趨勢以觀其變，不能不以真常唯心論為後期佛教之正統”。²⁷在這裏，印順似說得有點無奈：不管你是否喜歡真常唯心這一系，它在印度佛教後期的發展盛勢，已蓋過了性空與唯識兩系了。最後，他甚至感嘆地指出那些繼承真常唯心系的人，把婆羅門教的梵我（*brahman-ātman*）的思想吸收入佛教中，融化之，擴充之，這是真常唯心論者的不可告人的祕密。²⁸最後，印公以貶抑的口吻把真常心關連著佛性、如來藏、常住真心甚至圓覺來說。²⁹他顯然未有察覺到圓覺作為一種具有現象學意義的活動（*phänomenologische Aktivität*），包涵有對世間諸法的如其所如的物自身（*Dinge an sich*）層面的覺證在裏頭，所覺證而得的自然是價值義的、救贖義的法界（*dharmadhātu*），那是佛教徒所不能反對的。

在這裏，我要轉換一下題材，單就太虛與印順的判教法作一概括性的比較，著眼點是在邏輯性與諧和性方面。我的看法是，太虛所判的三教在這著眼點上較印順所判的三教為優越。虛公表述三教，都以“法”（*dharma*）一觀念領銜。法性空慧把法或存在匯聚於無自性空這一本質（*Wesen*）上；法相唯識則把存在的生起以心識來交代。前者重於存在的本質，後者則著重存在的現象性方面。就認識論言，存在的本質～空（*sūnyatā*）～是以一切智或虛公自己說的一切智智來照見的；存在的現象性～緣起

²⁷ 〈空有之間〉，p. 108。

²⁸ *Ibid* ; p. 115。

²⁹ 〈法海探珍〉，p. 80。

(*pratītyasamutpāda*)~則是以道種智或虛公所說的一切相智來照見的。存在的本質是一種普遍性 (*universality*)，存在的現象性則是特殊性 (*particularity*)。雙方合起來，成爲一種辯證的統一：普遍性存有論地在特殊性或特殊的事物中，特殊性也存有論地在普遍性中，雙方相即不離。而把這兩種性格綜合起來，視之爲相即不離的統一體，則要靠一切種智了。

太虛所說的一切相智，相當於護法 (*Dharmapāla*) 在他的《成唯識論》(*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*) 中所說的成所作智 (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*)，特別是妙觀察智 (*pratyavekṣaṇā-jñāna*，*pratyavekṣanika-jñāna*)；一切智智則相當於護法的平等性智 (*samatā-jñāna*)；一切種智則相當於護法的大圓鏡 (*ādarsa-jñāna*)。虛公所強調的圓覺，正是大圓鏡智的作用，這其實是佛覺，或佛智的作用，能同時觀取事物的普遍性與特殊性。³⁰

印順的判教，在這一方面不如太虛。即是，太虛能以法一觀念把三教連合起來，分別展示法的普遍性 (法性空慧)、法的特殊性 (法相唯識)，最後展示這雙方的統合 (法界圓覺)。特別是，印順所提的真常唯心這一種教法被鎖得太呆板、太死煞。它的分

³⁰ 關於護法所說的這幾種智，參看拙著《唯識現象學—世親與護法》，pp. 246-263。這裏的智 (*jñāna*)，是與識 (*viñāna*) 對說的。一般來說，識的對象是現象 (*Phänomen*)，這現象是生滅法；智的對象則是本質 (*Wesen*)，本質是無生無滅的，它不是生滅法。粗略而言，護法在這裏所說的智，相當於康德 (*I. Kant*) 的睿智的直覺 (*intellektuelle Anschauung*)，而識則相當於康德的知性 (*Verstand*)。但康德的知性是中性的，它有認知作用，但不涉心理學意義的執取行爲。唯識學的識則傾向於虛妄性格；它認識現象，同時也執取它爲具有自性的東西。

解意味太重，因而展示一種排斥性。排斥甚麼呢？排斥真常性格以外的東西：虛妄的、無常的東西。這樣便難說轉化。像天台智顛所說的“煩惱即菩提，生死即涅槃”那種表面上是矛盾，內裏卻有深刻的耐心與智慧的現象便無從說起。生命是有辯證的玄機的。

五、太虛、印順的判教法的局限性

以下我要把討論聚焦在他們兩位的判教法的不足之處或局限之處。很明顯，他們的說法只能概括印度大乘佛教的三種義理，而在這三種義理中，他們對中觀學 (包括般若學) 與唯識學的闡述是沒有問題的。對於第三種的如來藏或佛性思想，便顯得不足，有商榷的地方。印順的真常唯心系，概括了印度方面的佛性、如來藏或如來藏自性清淨心等重要觀念，對於《大乘起信論》的眾生思想也具適切性。但這樣說的真常唯心，是分析地、分解地宣示那一清淨無染的超越的主體性、成佛依據；這主體性、成佛依據可透過《大乘起信論》的眾生心特別是真如心或心真如而通到華嚴宗的“心如工畫師，一切唯心造”的真心真性，以性起的方式成就整個事事無礙的法界 (*dharmadhātu*)。在義理上我們可以說由《大乘起信論》可順通到華嚴宗的這個境界，但印順提真常唯心系，是以印度佛學的真常心思想爲上限，到《大乘起信論》的眾生思想而後止，不見得會超越這個上限，而直通到華嚴宗方面去。至於天台宗與禪宗，則真常唯心的關聯恐怕更爲單薄。真常唯心不契天台宗的思維方式，前者是分解形態，後者則是綜

合形態，或者可說為辯證的、弔詭的形態，在心方面表現為一念無明法性心的平常心，這不是直下的真常心，也不是直下的虛妄心。這平常心走哪一個導向（orientation），要看你的當前的一念心如何活動，如何轉生。在禪方面來說，真常唯心可通到達摩禪法的真性觀念，也可與神秀的北宗禪掛鉤，而看心看淨，把心視為類似本來清淨的明鏡。再來是，真常唯心也可通到神會禪和宗密禪方面去。³¹印順對禪，不大有義理方面的興趣，他寫的《中國禪宗史》基本上是文獻學、歷史學、考據學的旨趣，很少涉及哲

³¹ 我對於禪，特別是它所展示的心靈走向、取向方面，頗有自己一貫的看法。在這一點上，我認為禪有三個方向可說。一是分析性格、分解性格的，心靈作為覺悟成佛的主體，是清淨無染的，是超越於經驗層面的。達摩禪、慧能以前的早期禪、神秀的北宗禪，以及由慧能下來開出的曹洞禪，都是這種性格或形態。這種思維比較接近華嚴宗。這便是傳統下來所說的“如來禪”，表示它是從如來藏自性清淨心觀念開拓出來的。禪的另外一個走向則是綜合性格、辯證的、弔詭的性格，它的心靈不純是清淨，也不純是染污，而是一種平常心。這種心靈同時涵有清淨的與染污的內容，這兩種不同的、相對反的內容總是擁抱在一起，而成一個背反（Antinomie）。你需要從這背反翻騰上來，突破背反，臻於無清淨無染污的絕對境界，才有覺悟可言。這便是所謂“祖師禪”。慧能禪便是一種典型的祖師禪。由他所開拓出來的臨濟禪，更把它發展到一個高峰。在此（臨濟禪）之先的馬祖禪，更強調充實飽滿的動感。這種禪法的思維方式不接近華嚴，而接近天台。禪的第三個走向則是如來禪與祖師禪的折衷性格的遇合。它一方面講清淨心，這近於如來禪；另一方面它走頓悟之路，師法慧能禪。走這個向的有慧能的直下弟子神會。宗密也屬於這一系。關於筆者對禪的解讀、理解，參閱拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》、《中國佛學的現代詮釋》，pp. 126-255。

學特別是心靈形態方面問題。故就思維與實踐形態言，印順的真常唯心的提法概括上面所說的印度佛學中強調佛性、如來藏思想；在中國佛學方面，則只對華嚴宗、達摩及早期禪，以及神會與宗密的禪法有效。它對於天台宗後來作歧出發展的山外派（與山家派對揚）也有適切性。

至於太虛提的法界圓覺系，在內容與外延（所概括的範圍）方面都有點模糊。特別是，這裏的“圓覺”觀念若實質上與《圓覺經》有關連的話，則由於《圓覺經》很早以來便被懷疑為一部偽經，法界圓覺的適切性更成問題。無論如何，圓覺思想在印度佛教（大乘佛教）並不很流行，圓融的意義並未受到應有的重視。無寧是，它與中國的天台思想有較密切的關係；智顛判教中被放在最末尾的圓教（藏、通、別、圓中的圓教）是明顯的例子。另外，太虛是一個佛教這種宗教的運動的創始人，對於學問、義理的鑽研有欠深入與廣泛，起碼與印順相較是如此。他的壽命並不長久，有太多宗教事務要處理，對於關連到法界圓覺的哲學思想問題，思考得不夠周延。

由上面看來，太虛與印順的判教法雖然能點出印度大乘佛教的重要流派的義理，但規模仍是嫌窄，遠遠未能反映出佛教由印度分別傳入西藏與中土，繼續東傳至日本、朝鮮所開拓出來的豐碩成果。單就在印度與中國的發展言，早期佛陀的教說、阿毗達磨（Abhidharma）與經量部（Sautrāntika）對存在事物的分析，這些原始佛教與小乘教法都未有概括在裏頭。在大乘佛教中，《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）的弔詭思考與《法華經》

（Saddharmapuṇḍarīka-sūtra）的權實思想（開權顯實，發跡顯本）

都付闕如。再下去，唯識學發展到中期以迄後期對量（知識）的探索與開拓，亦即是陳那（Dignāga）、法稱（Dharmakīrti）所倡導的有相量論或具形象的知識論（sākārajñāna-vāda）與安慧（Sthiramati）、寶作寂（Ratnākaraśānti）的無相量論或不具形象的知識論（nirākārajñāna-vāda）一類與西方哲學有廣大的對話空間的學問也沒有交代。到最後，寂護（Śāntarakṣita, Śāntirakṣita）與寶作寂他們對中觀學與唯識學綜合起來而成的瑜伽行中觀派

（Yogācāra-Mādhyamika）自然也不需提了。在中國佛學來說，幾乎所有具有中國思維色彩的重要義理，如天台宗的一念無明法性心的弔詭說法、華嚴宗的四法界特別是事事無礙法界的境界與禪宗的公案中所展現的動感，都沾不上邊。還有的是，在社會的低下階層流行的淨土宗的信仰與實踐，這是與筆者所提的委身他力我有直接而密切關連的，也不能兼顧了。

近年在日本以至美洲方面掀起一種所謂“批判佛教”（Critical Buddhism）的思想熱潮。日本學者袴谷憲昭與松本史朗在他們的多本著書與論文中提出佛教的批判性格，認為佛教必須是具有批判性的性格，以批判性（criticism）來鎖定、突顯（characterise）佛教。他們特別對那些講佛性、本覺問題的義理標籤，認為它們不是佛教。與它們相關的如來藏思想、《維摩經》的“不二”說法和禪的思想與實踐，都被拒於佛教的門外。甚至京都哲學也被抨擊，被排斥，被視為與佛教無關。在他們眼中，佛教的天地或範圍並不廣闊，只有原始佛教、中觀學與唯識學才能與於佛教。³²特

³² 有關袴谷憲昭、松本史朗的批判佛教思想與由這個問題所引生出來的種種回應與爭論，參看 J. Hubbard and P. Swanson, eds. *Pruning the Bodhi Tree* :

別是原始佛教佛陀的“無我”（anātman）觀點應具有最強的批判性，那是針對婆羅門教的梵（Brahman）一觀念而被提出來的。佛陀以梵為一大實體、大自性，而“梵我一如”（Tat tvam asi）中的我則是一般的自性（svabhāva），梵也好，我也好，只要它是實體形態，便要受批判、被否定。由此便顯出無我的義理；再說緣起性空，便很順暢了。³³倘若我們就關連著袴谷、松本他們的批判

The Storm over Critical Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. 另外，有關批判佛教的較專門而直接的理解，參看袴谷憲昭自己的著作《批判佛教》，東京：大藏出版社，1990。

³³ 就我個人來說，我並不認同批判佛教的觀點。佛教具有批判性，或佛教需要強調、堅持批判性，這沒有問題。但一種偉大的宗教教義，不可能只有批判性。在批判、破斥世間的邪說之餘，它應有所建樹，應能提出積極的、正面的義理，把世間建設起來，而且建設得更好。天台智顛在他的《維摩經略疏》中闡發一心三觀中的空觀與假觀時，分別以“從假入空”與“從空入假”來解讀這兩種觀法。這表示他未有如一般人那樣，把空觀與假觀各自孤立起來說，卻強調雙方的關連性。即是，空觀不是純然的空觀，而是有假作為基礎的；假觀也不是純然的假觀，而是有空作為基礎，這便是“從假”、“從空”的微意。對於空觀或從假入空觀，他以“破法折伏”來解讀；對於假觀或從空入假觀，他則以“立法攝受”來解讀。（《大正藏》38·597b；同樣的說法，也出現在智顛的《維摩經文疏》中，《續藏經》28·19a）破法折伏即是破除我們對諸法的執著，不讓這執著或邪見肆虐，要讓它折伏下來。立法攝受則是在破斥、折伏了對諸法的迷執與生起的邪見之餘，不是把它們捨棄或消滅，而是要重新依正理把它們建立起來，對它們加以包攝、容受。對於諸法的處理，這樣才成。智顛這種看法，對我們理解佛教有很深遠的啟發意義。批判佛教強調它的批判、拒斥邪說的作用，但不是做了這一步工夫便完事；更重要的是，要重新建立諸法，讓它們在

佛教的觀點來說，則在虛公、印公的判教中，法界圓覺、真常唯心一類講佛性、如來藏的思想，便沒有適切性；而原始佛教又未有被列入，未被給予一個適當的位置，在他們的判教中，便只剩中觀學與唯識學了。佛教的廣大的空間，便被強烈地壓縮了。

以下我要就太虛與印順在關連到判教問題所顯示他們的一些不恰當理解作些清理。首先，就太虛的法界圓覺而言，他以這一系或教說通攝台（天台）、賢（華嚴）、禪、淨、密，³⁴是浮泛不切。法界圓覺思想基本上著眼於中國佛學，這是沒有問題的。但即就中國佛學而言，天台與華嚴在教說上與實踐上都有一定的差距，關於這點，我會在下面有系統地、周延地、詳盡地交代。就思維的導向而言，華嚴所持的是真心真性論，最後它所開的是無礙的法界，特別是事事無礙法界。這種境界，現象學的意義（*phänomenologische Bedeutung*）非常明顯。天台所持的是一念無明法性心，這是一種凡夫的平常心，它綜合了生命的無明與法性亦即染污與清淨這兩類純然不同的內涵，而成一個背反。由這一念無明法性心所開拓出來的法界，或世界，便不一定是現象學的意義，它也可能是現象論的意義（*phänomenale Bedeutung*）。這

緣起性空的義理脈絡下發揮應有的作用。建立諸法相應於立法攝受，批判邪說則相應於破法折伏。對於世間諸法，要有批判與建立這兩步才成。只有批判而無建立，會淪於虛無主義（*Nihilismus*）。關於智顛在這裏的說法與我的解讀與發揮，參閱拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*，pp.145-147；《中國佛學的現代詮釋》，pp.82-84。對於批判佛教，我想亦應作如是觀，佛教不但要有批判作用，同時或更重要的是要能建立：建立一個我們能自在無礙地遊息於其中的璀璨的世界、法界。

³⁴ 〈再議印度之佛教〉，p. 64。

樣便很難說圓覺。我的意思是，圓覺所體證得、開拓出來的世界，應該是相應於胡塞爾（*E. Husserl*）現象學中由絕對意識（*absolutes Bewusstsein*）以其意向性（*Intentionalität*）指向或構架出來的具有現象學導向的生活世界（*Lebenswelt*）。由一念無明法性心所開拓出來的世界，倘若是順著無明即法性這一導向而發展的，則自然會導致現象學義的生活世界；但若順法性即無明這一導向而發展，則只會導致現象論意義的經驗的世界。所導致的是生活世界抑是經驗世界，全看當前一念心如何運作，如何轉。

至於說法界圓覺攝禪、淨土、密教，問題更為複雜。先不說淨土與密教，只就禪而言。禪起碼有三個面相的發展：一、如來禪，那是透過超越的分解以突顯一真心真性。達摩禪與北宗禪便是這種形態。二、祖師禪，那是由慧能所開出，其後南宗禪幾乎都朝這個導向發展；這是強調綜合的、弔詭形態的平常一念心。三、神會禪，這是介於如來禪與祖師禪之間：一方面承受如來禪的真心真性觀念，另一方面則汲取祖師禪的頓悟方法。³⁵現在的問題是，法界是一存有論特別是現象學的觀念，它概括一切具價值導向的、自在無礙的事物，以物自身（*Dinge an sich*）形態展示的事物。禪不能建立存有論，因而無所謂法界。《壇經》所說的自性能生萬法，這“生”不是存有論義，更不是宇宙論義，它只是邏輯地助成的意味，它與萬法同起同寂。它是主觀的境界義，工夫論義，不是客觀的構造論義。

另外，虛公說唯識與台、賢、禪都注重盡其在我的自力，而淨土、密宗則只有輔護修行的作用。這點也有問題，問題是在唯

³⁵ 拙著《中國佛學的現代詮釋》，pp.175-198。

識為自力覺悟一點上。按唯識學自世親後，分成兩派：安慧與護法。安慧（*Sthiramati*）派傳入西藏，護法（*Dharmapāla*）則傳來東土。虛公所說的唯識，自是護法所傳的唯識學無疑。這種唯識學強調熏習，才能得覺悟。而最有效的熏習，莫如能聽聞現前的佛、菩薩在說法，由此而誘導眾生內藏的清淨種子現行（*parāvṛtti*），覺悟才能說。但一切熏習，一般來說，都是外在的，連透過現成的智者的說法開示，也是一外在的、經驗性格的事件，亦即是他力。自力云云，在護法的唯識學言，是行不通的。³⁶

下來，太虛與印順的判教都涉及如來藏的問題。虛公的法界圓覺觀念中的圓覺，是佛的圓覺、如來的圓覺、如來藏的圓覺。印公的真常唯心觀念中的真常心，亦不外指如來藏或如來藏自性清淨心。不過，他們都有一個警覺，恐怕這如來藏會演化，演化而成像婆羅門教所強調的那個大梵實體，這個大梵實體可以侵蝕佛教的緣起性空的精義，讓它萎縮起來，最後被大梵實體所吞併。例如，太虛說：

四期～原著五期，如來為本之佛梵一體，可無異議。而如來為本之不同佛陀為本者，則如來兼有“外道神我”之含義，故易轉佛梵一體，其表現者為持行密咒。³⁷

按如來藏（*tathāgatagarbha*）又稱如來胎，通常被視為真如、佛性的異名，這其實是成就如來（*tathāgata*）人格的可能基礎，是宗教意義的最高主體性。它本來清淨，故又稱自性清淨心

³⁶ 關於唯識學的他力性格，參考拙著《佛教的概念與方法》，pp. 141-143。

³⁷ 〈再議印度之佛教〉，p. 60。

（*prakṛti-pariśuddhaṃ cittam*）。它之所以成為問題，主要是在“自性”（*prakṛti*）這個字眼所起的誤導作用。*prakṛti* 是婆羅門教的核心觀念，它不變不壞，有常住性，其本質同於大梵（*Brahman*），因此又被譯作“神我”，被當作外道神我看。這個字眼被放在 *prakṛti-pariśuddhaṃ cittam* 這一佛教用語之中，不免被視為佛教的一個核心觀念，與如來藏相通，因而引生種種聯想，以為它表示佛教的清淨體性，同時又通於婆羅門教的大梵，成為溝通佛教與婆羅門教的橋樑，因而便有虛公所說的“佛梵一體”的表示式。虛公為了提升佛弟子的警覺性，認為如來（藏）為本不同於佛陀為本，讓佛弟子把如來（藏）與佛陀區分開來。實際上，如來或如來藏與佛陀是相通的，都涵有對真理有所覺悟的勝義。虛公要我們嚴分如來或如來藏與佛陀，不致落入佛梵一體的虛妄認識之中，用心煞是良苦。

在這一點上，印順也說：

真常論者，從有情本位的真我常心，演化到萬有的大我與真心。佛性、如來藏，雖因無始塵染，把它局促在小我中，一旦離繫，就成為遍通萬有的實體了。³⁸

首先我要指出，印公的這番話是在提出性空唯名、虛妄唯識與真常唯心這三大系的思想這一脈絡下說的。他明顯地表示性空的思想最為正確。他對真常唯心的論者或真常論者披露出自己的憂慮，恐怕真常心這樣的主體性一旦脫卻種種凡塵雜染後，會不斷擴充、發展，致不守界限，從小我、真心主體演化成一種具有實

³⁸ 〈法海探珍〉，p. 98。

體、自性義的大我，這即是婆羅教所極極強調的大梵（*Brahman*）。這樣，佛陀所覺證到的緣起性空的生命真理便會受到挑戰與衝擊，最後守不住陣腳，被大梵常住化實體化了。

太虛與印順所擔心的問題，我覺得不難解決，倘若我們以理性來處理的話。就理論立場言，如來藏和真常心都是指同一東西，那便是我們要求道、覺悟、得解脫的一種宗教義的主體性，是非實體主義（*non-substantialism*）的立場。這主體是超越的性格，不易與日常看到和經驗到的事物混雜在一起。它不是生滅法，但沒有自性、實體；它是一常在現起流行、常在動感狀態中的超越的主體性（*transzendente Subjektivität*）。它不是存有，不是靜態的存有（*Sein*），而是一具有充足的動感（*Dynamik*）的活動

（*Aktivität*）。我們有時說“真常心”，說它具有常住性，並不表它的本質（*Wesen*）便是不動的實體（*Substanz*）或自性（*svabhāva*），卻是表示它能恒常地在起動，在作用，向著一個具有宗教義的、救贖義的目標邁進。它不是生滅法，而是非生非滅的；它突破了、超越了、克服了生滅的二律背反，是一種健動不息的主體。《易傳》說“天行健，君子以自強不息”，它正是一自強不息的主體。這樣的主體，早已超越了實體主義（*substantialism*）的立場了。只有自性（*svabhāva*）、神我（*prakṛti*，或作原質）、大梵（*Brahman*）是實體主義的理論立場。一個實體主義的東西，倘若終日處於一種靜止的狀態（*Zustand*），僵化的、光板的、呆滯的（*stagnant*）狀態，則變化便不能說，道德義的、宗教義的轉化更不能說。這便是印公所說的“遍通萬有的實體”，但這種實體根本不存在。在這種思維下，虛公所說的“佛梵一體”的情況是不會出現的。

佛是非實體主義，梵則是實體主義；在這樣的義理脈絡下，雙方怎能成爲一體呢？

六、禪宗宗密的判教法及其缺失

判教既如上述，實際上，就思想史而言，幾乎每一位有學問與修行的僧人，都或隱或顯地透露或提出他的判教法。而判教所涉的範圍，或僅限於某一教派，或遍及佛教全體。在這裏，我謹先就禪宗的宗密、華嚴宗的法藏與天台宗的智顛的判教法，作爲我提自己的判教法的參考。在這一點上，我特別強調與闡釋智顛的判教法，因爲他的說法與我的提法，有相當密切的關聯。

首先看宗密的判教法。宗密是禪宗荷澤神會的禪法的繼承與闡揚者，也是華嚴宗的第五祖。在判教方面，他比較著重禪的教法，把它開列爲三種。這即是：息妄修心宗、泯絕無寄宗與直顯心性宗。這種判法，同時強調義理與實踐方法，但還是以實踐爲主。先說息妄修心宗。這專指神秀的北宗禪而言。宗密的《禪源諸詮集都序》說：

初息妄修心者，說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖動用不同，外境、內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解，趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜

處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。³⁹

³⁹《大正藏》48•402b。按宗密本來著有《禪源諸詮集》（又作《禪那理行諸詮集》），但此書的本篇部分已散佚，只餘它的總序，所謂“都序”，因此便有《禪源諸詮集都序》。由於宗密在華嚴宗與禪宗所具有的特殊地位，因此他主張教（華嚴宗）禪（禪宗）一致，並有意把三種教法與三種禪的宗旨結合起來，以成一種一一相應（one one correspondence）的關係。三種教法是：密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教。三種宗旨或宗是：息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗。（關於宗密的思想，參看拙文〈宗密的靈知與王陽明的良知的比較研究〉，拙著《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，修訂版，2000，pp.530-552；唐君毅著〈宗密論禪原與禪宗之道〉，唐著《中國哲學原論原道篇三》，香港：新亞研究所，1974，pp. 1312-1337。更詳盡的說法載於冉雲華著《宗密》，台北：東大圖書公司，1988；鎌田茂雄著《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學出版會，1975。）按有關宗密思想的研究，自上面提到的日本東京大學教授鎌田茂雄的《宗密教學の思想史的研究》出版，頗引起歐美學者研究宗密的熱潮。就國際的學術研究來說，對於宗密思想的研究卓具成果的，要數鎌田茂雄和冉雲華。冉對宗密的研究，見於國際間的學報、集刊、專刊中，都是以英文來寫。上面提及的《宗密》，可說是冉研究宗密的多年來的結集，此書以說理周延、清晰見稱。對於宗密作出最大規模研究的，則是鎌田茂雄。在上提他的那部鉅著中，鎌田對於宗密的教禪一致說（pp. 175-266）、宗密的禪宗史觀（pp. 293-390）這些重要課題，都有實質性的（substantial）交代。但鎌田的研究，基本上是文獻學的和思想史進路的，批判性不足。筆者看完這部鉅著，即感覺這是一部思想史方面的佳作；但批判性總是不足，對於宗密的判教的說法，描述總是多於反思，特別是對於宗密的平章佛教與禪的諸派的思想走向、取向，鎌田回應得不足，甚至可說是疲弱，雖然對相關的文獻、資料有相當全面的、周延的處理。鎌田的這種缺乏批判性

的研究弱點，最明顯還是表現他對宗密的《原人論》的研究中。在他對這部具有判教性（判釋儒、道諸家）性質的書（東京：明德出版社，1973）的解讀中，大部分篇幅都用於陳述宗密對儒、道等思想的評論。但宗密對這些思想的理解和批評，是不是中肯呢？宗密的質疑，是否客觀地與這些思想本身相應呢？鎌田便很少提及。我曾把自己看鎌田的著作的這種反應（feedback）跟冉公雲華提過，他也點頭稱是，表示鎌田的研究確有這個問題。我們都感到日本學者對中國佛學的研究，都有這種通病，不單是鎌田一個人而已。從長遠的視角來說，這不利於中國佛學在國際學術界的發展與開拓。

又在另外的場合，我跟當時仍是京都大學文學部印度哲學史的教授服部正明談到鎌田茂雄對他所擅長的華嚴宗思想的研究。由於服部是我在京大的指導教授，我對他所從事研究的陳那（Dignāga）的邏輯與知識論特別是“觀離”（apoha）問題有一定的認識，因此談話的氣氛很好。談話間我們由知識論問題轉到與京都大學在學風上迥然不同的東京大學方面去。當時鎌田在東大擔任中國佛教史學部的講座（chair），我們的話題突然轉到鎌田身上。我就閱讀鎌田的著書所得的知識與理解，表示華嚴宗的哲學廣大深遠，在很多問題上與西方哲學特別是形而上學有很多比較與對話的空間，例如懷德海（A. N. Whitehead）的機體主義的宇宙論。我提到鎌田雖然勤於研究華嚴宗，他在東大也成立了一個研究群來跟他合作，減輕他的負擔，但鎌田本人的哲學學養，特別是在形而上學與現象學方面，顯得相當疲弱，不足以 tackle（應付）體大思精的華嚴宗哲學，在他的著作中也未見提及懷德海。服部點頭稱是。我又提及在對佛學研究方面，日本的青年學子中在理解記憶方面有較強資質的，都選擇印度佛學來專攻，較差的才讀中國佛學。服部回應說的確有這種現象，而且這種失衡有愈來愈嚴重的趨向。我在當時也在留意日本學者對天台學的重要問題的解讀，如智顛的佛性觀、一心三觀說、一念三千說，和他的判教思想，然後瞭然日本很多著名的天台學者，如安藤俊雄、關口真大、佐藤哲英、田村芳朗等對智顛的理解，

對於息妄修心宗，宗密由修行者首先自信自身有佛性或真心說。這佛性或真心本來是一明覺的主體性（*Subjektivität*），這明覺猶如明鏡，能無所不照。但就現實情況言，這明覺的主體性常為虛妄的、外在的客塵所覆蓋，我們要做的，是要息滅客塵，突顯真心的光明。這種禪其實是承達摩禪的餘緒，它的基本觀念佛性，相當於達摩《二入四行》的真性；而它的修行方法“背境觀心”，亦通於達摩的“凝注壁觀”。⁴⁰至於以鏡來比喻真心真性，可以明照萬物，但需不時拂拭，讓它不失明照作用，則是在工夫實踐上走漸悟的導向，與北宗神秀的“身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃”完全是同調了。⁴¹

關於泯絕無寄宗，宗密說：

泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。……無法可拘，無佛可作。凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛

總是不及玉城康四郎那樣清晰、確定，和切中問題的要害。原來玉城有很深厚的德國觀念論的基礎，也熟悉印度近代哲學思想，他的專攻是比較哲學。安藤俊雄概念朦朧不清；關口真大對天台與禪的界線不能清楚劃分，特別是涉及止觀的修行方面；佐藤哲英長於考證，機械化地以三體結構（*threefold pattern*）如三觀、三諦來鎖定智顛思想的特色；田村芳朗則信仰性強，理性不足。

⁴⁰ 關於達摩禪，參看拙文《達摩及早期的禪法》、拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，pp.1-27。

⁴¹ 神秀的這首偈頌的意趣，需要通過與慧能的“菩提本無樹”偈頌對比來解讀，才能清楚。關於這點，參看拙文〈壇經中神秀偈與慧能偈之哲學的解析〉，拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，pp. 61-70。

倒，始名解脫。⁴²

宗密認為這宗的宗旨是空，從此空看，一切都是假構的存在，法界（*dharmadhātu*）亦只是假名而已。故我們的心靈不應住著於任何對象之上。解脫之道，在於“無寄”，心靈無所寄繫也。宗密更強調，這種無寄繫的修行，不單對一般世俗的凡塵諸法有效，即使對於勝義的種種法，例如讓人達致空的境界的那種智慧（達無之智），也不繫念，不予執取。這讓人想到龍樹（*Nāgārjuna*）的《中論》（*Madhyamakakārikā*）、《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*，傳為龍樹所作，鳩摩羅什 *Kumārajīva* 所譯）和般若文獻（*Prajñāpāramitā literature*）所說的空思想和無住的實踐：不執著於空的真理，也不住著於第一義的法，例如涅槃（*nirvāṇa*）。宗密認為這宗的代表人物是石頭希遷和牛頭法融，他們的思維依據是般若思想。

關於直顯心性宗，宗密說：

直顯心性宗者，說一切法若有若空，皆唯真性。真性無相無為，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等，於中指示心性。⁴³

在宗密看來，這宗強調人人都本來便有自性清淨的如來藏心，這是成佛的超越的依據（*transzendentaler Grund*），所謂“佛性”（*buddhātā*，*buddhatva*）。它是心，亦是性，是真心真性。這宗的主旨在要人直接徹見這成佛的超越的依據，而當下成佛。在這裏，

⁴² 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》48•402c。

⁴³ *Idem*。

又分馬祖的洪州宗與神會的荷澤宗。

在這裏，有一點我們要搞清楚。對於這直顯心性宗，宗密心目中所指涉的，是神會的禪法。但他又用馬祖禪法的字眼來形容：神會說的是“非凡非聖，非因非果，非善非惡”，馬祖則說“無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖”。⁴⁴實際上，馬祖是屬於另一類的禪法，他講的心，是平常一念心，這心可善可惡，到底是善是惡，要看修行者如何運轉。他一念無執，便是善；一念有執，便是惡。這執並不限於對染污法的執著，也可包括對清淨法的執著。而這無執、有執的心，便是我們的平常一念心，它是一善惡相纏在一起的背反心，亦是筆者所提的迷覺背反的自我設準。宗密無此覺識。

這三宗是禪。它們分別與教或教法相應。在註 39 我們已列出那些教法的名目。宗密的意思是，息妄修心宗相應於密意依性說相教，泯絕無寄宗相應於密意破相顯性教，直顯心性宗則與顯示真心即性教相應。這種比配能否真正達到教禪一致或禪教一致呢？我想有些問題。首先，息妄修心宗與直顯心性宗在意義上有重疊之嫌。由止息妄念而自覺到真心真性（這心、性不可能是虛妄性格），與直顯心性宗的心性，其實都屬於同一思維系統，那便是以如來藏自性清淨心為真心真性（心即是性，以心說性，或即心言性）。只是在工夫實踐方面不同：息妄修心是透過階段性的止息妄念工夫來做，這是漸進方式，倘若說悟，則是漸悟。直顯心性則是以頓悟或頓然、一下子覺悟為工夫實踐方式；此中的關鍵

⁴⁴ 《江西馬祖道一禪師語錄》，《禪宗全書》語錄部（四）三九卷（日本慶安年間刊本），四家語錄卷一，p. 7b~8a。

字眼是“直”字：直是直接、一下子的意味。直顯心性是頓然地、非屈曲地覺悟真心真性，這自然是頓悟。實際上，這種思維形態和實踐方法，是神會禪的特色。神會一方面說靈知真性，另一方面說頓悟這靈知真性。即是，他先以超越的分析、分解（*transzendente Analyse*）方式建立如來藏自性清淨心或真性觀念，這近於達摩禪與神秀的北宗禪；但在另一方面又說頓然覺悟，這又回到慧能的南宗禪的工夫論了。⁴⁵這種思維與實踐，若以具有現象學義的自我的設準來說，正相應筆者所提出的本質明覺我。這種自我或心靈具有明覺本質的作用，這本質可就世界的存在物而言，也可涵蓋作為明覺主體的自己、自我。宗密在禪的傳承方面，屬於荷澤神會的一支，他有這樣的思想，是很自然的。

第二，教方面的三宗，通常應該概括有宗或唯識學，空宗或中觀學，如來藏或真心思想。倘若是這樣，則說直顯心性宗相應於顯示真心即性教，泯絕無寄宗相應於密意破相顯性教，應該是沒有問題的。直顯心性表示當下地、直接地展示超越的主體，顯示真心即性則有以心說性、以如來藏自性清淨心來彰顯佛性的意味，這是《大乘起信論》與華嚴宗一直以來的思路，也符合我所提的本質明覺的自我設準的旨趣。至於泯絕無寄宗，則泯絕有否定一切對象相，無所住著（無寄），而獨顯諸法是無自性、是空的終極性格的意味。這與破相顯性也相吻合。泯絕是否棄一切對象性，或對象相，這正是破相。而無寄是無所住著，所謂“無住”，指從一切束縛解放開來、超越一切相對關係而展示那絕對的空

⁴⁵ 關於神會的禪法，參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，第十三章〈神會禪：靈知的光輝〉，pp.175-198。

理，而顯空寂之性。這正是般若思想、中觀學分別言無住與空觀念的精義。⁴⁶至於以息妄修心宗配密意依性說相教，則大有問題。依性說相作為教法的一種，自是交代有宗或唯識學的義理。“相”（lakṣaṇa）指由心識（vijñāna）所變現出來的對象、諸法，這些對象、諸法只對心識而有其存在性，離開心識，便沒有存在性可言，這是變現（pariṇāma, parāvṛtti）的意思。心識雖能變現諸法，但它自身仍是本性空寂的，仍是沒有自體、實體可得。這便是“依性說相”；“性”指空寂的本性，亦即是空。因此，依性說相的重點在存有論，不在工夫論；依於空而開拓、交代種種相、存在也。但宗密所說的息妄修心宗的“息妄修心”則是在工夫論的脈絡下說，教人如何修心，如何止息妄念而體證真心真性也。它根本沒有要建立種種相或存在世界的存有論的意味。

第三，如上面所說，宗密在教方面不能交代諸法以安立唯識學；在禪方面，他也不能充分交代和安立最重要的禪法，那即是慧能和他傳下來的祖師禪法，雖然宗密屬荷澤神會系，而荷澤神

⁴⁶ 這裏只有一點不太順適。“破相”中的“破”一字眼不是很好，特別是用到般若思想與中觀學來說。天台智顛在他的《四教義》及解《維摩經》的疏釋中，提出他的判教法。他以通教來概括般若思想、中觀學與《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra），強調它們體證空的真理的方式是體法空，由此與三藏教特別是阿毗達磨（Abhidharma）的析法空不同。體法空是即就法或事物的原來狀態便能體證得它的空的本質，析法空則是要析離、破壞事物然後體證得它的空性。關於這點，我會在後面再提及與討論。宗密在這裏以破相而顯空義、空性，若在般若思想、中觀學這種通教的義理脈絡下說，便不適切。般若思想、中觀學甚至是《維摩經》都不贊成破相或捨棄、否定事物或諸法的意味。

會按傳統的說法，是慧能的五大弟子之一。⁴⁷在宗密所判的三種禪之中，泯絕無寄宗近於般若學、中觀學，那是沒有問題的。但其餘兩宗：息妄修心宗與直顯心性宗如上面所說，在涵義上有重疊之處，這便是兩者都是清淨心、真心或如來藏思想的導向，而由慧能所開出的祖師禪則被架空了，或者說，宗密未有意識到這是一種另類的禪法，是在達摩經慧可、僧璨、道信、弘忍所成的早期禪和神秀的北宗禪之外的具有弔詭義的禪法，而且是作為南宗禪的主流禪法。這種禪法並未在超越的層面以分解的、分析的方式建立一清淨的真心真性，卻是在經驗的層面直從一凡心、平常心說起。這種心是迷妄與覺悟、無明與法性、染污與清淨雙方性格迥異的生命要素所成的二律背反（Antinomie）。慧能及其下來的馬祖道一、南泉普願和臨濟義玄，都屬同一個系統，不設超越的、分解的真心，卻強調經驗的、綜合的平常心。所謂“綜合”，是同時兼具上面提及的迷妄與覺悟、無明與法性等相互對反的生命要素。禪的這條主線，與達摩禪、北宗禪、神會禪等近於華嚴宗的真心真性的導向不同。它無寧近於天台宗的一念妄心、一念無明法性心的辯證的、弔詭的導向。宗密在他的有關禪的判教法中，未有正面地涉及、交代禪的這條主線。而這種辯證的、弔詭的導向，正是我所提的迷覺背反的自我設準的一種表現形式。

⁴⁷ 據南宗禪的傳統的說法，慧能座下有五大弟子，他們是永嘉玄覺、南嶽懷讓、青原行思、南陽慧忠和荷澤神會。其中以南嶽懷讓與青原行思最為重要，後來的所謂“五家”：臨濟、曹洞、滄仰、雲門、法眼，都由他們二人所開出。參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，p. 199。

七、華嚴宗法藏的判教法

以上是我對宗密的判教法：包括教與禪二方面的判教法的闡述，我特別著重它的缺失方面，這由我對它的批評可以見到。跟著要論述的是華嚴宗的判教法。我也特別著重它的缺失方面，並且加以批評。我這樣做，主要是為了展示跟著要探討的天台宗的判教法和我自己提出的判教法較它們為周延與殊勝之處。

按華嚴宗的判教法，其初祖杜順原先已就實踐的觀點來判別五教：小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教與圓教。三祖法藏則更就教說或義理一面來判分五教（但在判頓教上便出了問題）。在這方面，他在其《華嚴一乘教義分齊章》（或作《華嚴五教章》）一書中說：

聖教萬差，要唯有五：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。初一即愚、法二乘教，後一即別教一乘。……中間三者，有其三義：一、或總為一，謂一三乘教也。……二、或分為二，所謂漸頓。以始終二教，所有解行，並在言說，階住次第，因果相承，從微至著，通名為漸。……頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。……以一切法本來自證，不待言說，不待觀智。如淨名以默顯不二等。……三、或開為三，謂於漸中，開出始終二教。……以空門為始，以不空門為終。……約空理有餘，名為始教。約如來藏常住妙典，名為終教。又《起信論》中，約頓教門，顯絕言真如。約漸教門，說依言真如。就依言中，約始終二教，說空、不空二真如也。⁴⁸

法藏把全體佛教義理，判為五種形態。最初的義理或教法，指小乘（Hīnayāna，二乘 yāna-dvaya）。這又分兩種：聲聞乘

（śravaka-yāna）與緣覺乘（pratyekabuddha-yāna）。前者是經由聽聞佛法的開示而得覺悟；後者則單憑自身的努力而得覺悟。不管怎樣，兩者都只關心自己的覺悟得度，沒有悲心宏願，普度眾生的志業。最後一種教法是指華嚴宗自己；法藏視自身的教法為殊特，與其他教法不同，稱自己的教法為“別教”。同時，自己是一乘（eka-yāna），一乘即是佛乘（Buddha-yāna），一下子便臻於佛的境界，不必通過聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘（bodhisattva-yāna）。後三者是三乘（tri-yāna）。

然後法藏解釋在小乘與別教一乘之間的三種教法。他以三種不同的方式來說。第一種方式是，把三種教法總合起來，而成一種三乘教。但這三乘教法中，含有小乘在其中，這便與第一小乘教重疊了。第二種方式是就修行、實踐的方式說，此中有兩種不同方式：漸與頓。所謂漸是漸進，一步一步地升進，而成一個歷程；不是一下子便升進了，頓然地升進了，後者便是頓。法藏的意思是，始終二教是大乘的始教與大乘的終教，這兩種教法都表示由修行而升進至覺悟境界，需要透過言說的解釋，次第地由一個階位上升至較高的階位。而且有因果、微著的關係。修行（漸進的修行）是因，是微，不易覺察；升進是果，是著，顯著而易見的。至於頓，是超越言說的解釋，一下子便能展示理性亦即是最高境界，修行者在理解（對教法的理解）和實踐兩面即時成就；甚至當下能斷絕種種妄念，而能臻於佛的境地。一切教法本來是

⁴⁸ 《大正藏》45•481b~c。

現成的，潛藏於我們的智慧中，不必倚仗觀察與知解，便能明瞭。他並借維摩詰（Vimalakīrti）居士回應文殊師利（Mañjuśrī）菩薩有關展現不二真理的故事，表示這種終極真理、絕對唯一的真理是在默然中、超越一切言說中展現的。⁴⁹第三種方式仍依修行作為線索來分三種教法。即是，在漸教的修行中，開出大乘始教與大乘終教。前者盛談空義，依空的義理漸次升進；後者則強調不空（修行時所積集得的各種功德 *guṇa* 和方便 *upāya* 法門）的義理，這指涉闡發具有恒常性的如來藏（*tathāgatagarbha*）自性清淨心的經論。例如，在《大乘起信論》中，說起真如（*tathatā*），便有二種。其一是不用言說而能傳達的絕言真如，這是頓教形態；另一則需通過言說才能傳達的依言真如，這是漸教形態。而在後者方

⁴⁹ 淨名是達致極高的修行與精神境界的 Vimalakīrti 居士的意譯，音譯即是維摩詰。有關文殊菩薩與維摩詰居士的對談，載於《維摩經》或《維摩詰所說經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）的〈文殊師利問疾品〉中。“文殊師利曰：如我意者，於一切法無言，無說，無示，無識，離諸問答，是為入不二法門。於是文殊師利問維摩詰：我等各自說已，仁者當說，何者是菩薩入不二法門？時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：善哉善哉，乃至無有文字語言，是真入不二法門。”（《大正藏》14•155c.）在這裏，文殊與維摩詰在討論如何做法才能契入、體證那絕對的、沒有二元性（*Dualität*）的終極真理的問題。文殊認為，對於這種沒有二元性或不二的真理，只能透過對言說、標示與識別的否定來體證。他說得不錯，但是還是藉著言說把這個道理展示出來，最終亦落於言說。因此，到維摩詰表示如何體證這終極的不二真理時，便默然無言，甚麼言說與動作都沒有。這的確是接著文殊的所說的下一步應有的回應：對於終極真理的體證，只能無言無行。因此文殊不由得不讚歎說：“這是真正契入不二的真理的做法了。”

面，又可就其說空與說不空的不同，而區別為大乘始教與大乘終教。

法藏所判的五教，基本上在《華嚴五教章》中已說得很清楚。他在另一著作《大乘起信論義記》中又作些補充，特別列明哪些教法包括哪些經論文獻。以下我們即根據這些文獻闡述法藏判教的具體藍圖，這包括五教的思想重點和它們所分別概括的經論。

一是小教。這即是小乘的教說，其代表的經典是闡述原始佛教教義的《阿含經》，論典方面的代表則是《阿毗達磨俱舍論》（*Abhidharmakośabhāṣya*）和《成實論》。《阿毗達磨俱舍論》是說一切有部的重要文獻，它把存在事物還原為七十五種要素，所謂“法體”。而這七十五種要素又可劃歸為五類，這便是“五位七十五法”。這部論典由世親（*Vasubandhu*）所寫，是唯識學的前身。《成實論》則介乎小乘與大乘的論典之間，其中有不少說法是與中觀學相符的。

《阿毗達磨俱舍論》或《俱舍論》和《成實論》被視為屬於小乘佛教。小乘的教法與大乘的有同有異。大乘佛教認為我們生命存在的主體和客觀的事物、法都沒有自性（*svabhāva*）、實體（*Substanz*）、都是空的（*śūnya*）。這便是“人無我”和“法無我”，或總稱為“人法二無我”。我是自性、實體的意思。法藏認為，小乘教對於“人無我”方面有透徹的理解，但對“法無我”則欠缺深刻的理解。這批評明顯地是針對《俱舍論》的觀點的。《俱舍論》亦言諸法是緣起的，但它將事物還原到七十五種要素後，便止住了，以為這“五位七十五法”即是事物的法體，是不空的，有我的。

二是始教。始教和終教都是大乘佛教，前者是大乘始教，後者是大乘終教。大乘始教主要強調世間一切事物在本質上都是空。其代表的經論為般若思想和中觀學的文獻。這是大乘始教的一面。它還有另一面：強調緣起思想。它認為現象界種種事物雖然本質是空，但也有一定的作用和形相，這便是它們的“有”的一面，我們不應視為虛無（Nichts），一無所有。它是有宗，與說空的空宗對揚。有宗的經典是《解深密經》，和唯識學的論典。

三是終教。這是大乘佛教空、有二宗外的另一學派，強調佛性（*buddhātā*）、如來藏（*tathāgatagarbha*）或自性清淨心（如來藏自性清淨心 *tathāgatagarbha-prakṛti-parisuddham cittaṃ*），作為最高的主體。這種觀念的提出，是緣於空宗與有宗只強調事物的空性、緣起性方面，卻忽略了證取這作為對象性的空、緣起的智慧。這智慧需有一源頭，這源頭便是覺悟的基礎，這便是佛性、如來藏、清淨心。終教的義理，便是集中討論這佛性、如來藏、清淨心的問題。這種教說的文獻很多，經典方面有《如來藏經》、《不增不減經》、《楞伽經》、《大法鼓經》，論典方面則有《寶性論》、《佛性論》、《大乘起信論》。

在這裏，我想補充一點。在法藏的判教中，始教和終教大體上概括了印度大乘佛教的三大宗派：中觀學派（空宗）、唯識學派（有宗）和如來藏思想派。終教思想在印度未有受到重視，到了後期比較好些。但如來藏派傳入中國後，卻廣為中國佛教徒所留意。中國佛教的三個重要學派，即天台、華嚴與禪，基本上是順著這如來藏思想發展出來的。

再來是頓教。在華嚴宗的判教系統中，頓教是較為特別的一

教。華嚴宗在判別“小”、“始”、“終”、“圓”四教時，基本上是就其教法的內容、義理形態方面說的，例如將偏重空和有的教法放在始教中，而偏重佛性、如來藏自性清淨心的教法則置於終教。但對於頓教，法藏所重的，不是在教法方面，而是在實踐的方式方面。所謂頓，是頓然、一下子的意味。頓教是要人透過頓然的方式去體證真理，特別是要人超越文字、概念所附有的相對性和種種約定俗成的局限性。禪宗自然是主張頓然覺悟的，起碼就其主流的慧能所開拓出來的南宗禪為然。在大乘經典中，《維摩經》也有這方面的意思。此中的理據是，一切解釋、說法，都需要藉著語言文字來進行，但語言文字是相對性格的，不足以傳達絕對真理的訊息。因此禪宗的宗匠喜歡用動作、聲音，甚至詩文、圖畫來突破語言文字的有限性、相對性，以展示所謂“祖師西來意”的終極真理：道。這就是頓教的教法，是從實踐方法上說的。若從義理的角度看，頓教和大乘終教沒有本質上的分別。特別是由菩提達摩（*Bodhidharma*）所倡導的如來禪，即強調自性清淨心，以之為最高的主體性，作為人的覺悟的基礎。

最後是圓教。據法藏的判教，圓教可分為二：一是同教一乘，一是別教一乘。何以有這種分法呢？因為法藏判教晚於天台智顛，當法藏提出小、始、終、頓、圓的判教法時，智顛已先判教，且以天台宗為圓教。現在法藏要重新判釋眾教，建立自己的圓教理論，唯有標舉兩種圓教，即天台宗的同教一乘與華嚴宗的別教一乘。按智顛所判，教分藏、通、別、圓，《華嚴經》的思想屬於別教，而天台宗所宗的《法華經》和《涅槃經》則屬圓教。這即是以天台義理為最高的圓教教法。到了法藏判教，便將《法華經》、

《涅槃經》及天台宗的思想歸入同教一乘，而將自身華嚴宗所宗的《華嚴經》及華嚴思想歸入別教一乘。至於同為“一乘”，則沒有改變。所謂“一乘”（*eka-yāna*）與“三乘”（*tri-yāna*）是就實踐而體證得終極真理的不同步驟言。一乘即是佛乘，修行者以一種頓然覺悟的方式，一下子便證得終極真理。三乘則是聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘，修行者次第經過這三乘，最後才證入終極真理而成佛。同教一乘與別教一乘既共言一乘，則其分別只在於同教與別教之異。

所謂同教即修行而成佛的人將所修證得的境界、功德通達至佛以下的九界眾生：菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、畜牲、地獄、餓鬼。“同”是指得道成覺的人要將自己在精神上的所得，與這九界眾生分享，這便是圓。他不應停駐於超越的境界，孤芳自賞。在這裏，同教行人採取一種向橫伸展的取向，將這得道成覺而獲致的精神果實不斷地擴展開去，以達於九界的眾生。此中的“圓”是圓滿之意，是就橫向的拓展、融攝來說的。《法華經》、《涅槃經》和天台宗即屬於這同教一乘的思維形態。

至於別教則指華嚴宗自身的思想。法藏標舉法界緣起的境界，只為佛陀所有。即是，毗盧遮那大佛（*Vairocana Buddha*）在進行海印三昧禪定（*sāgara-mudrā-samādhi*）中，雙眉間發出白色大光芒，照見世間事物都處於無礙自在的狀態，相即相入。法藏把這種關係或境界稱為“法界緣起”。⁵⁰按華嚴宗的說法，這種境

⁵⁰ “海印三昧”這一語詞，出自《華嚴經》，其意思是，過去、現在、未來一切法都同時在一心中印現，一如淵深不可測量的大海，湛然映現一切景象。而這種種景象或事物，都處於相互融通無礙的關係中。《華嚴經》卷 14

界只為佛陀所具有，不能與眾生分享。它乃透過九界眾生的不足性，來突顯佛界或法界緣起的圓足性。在這情況下，別教所標示的圓的理境是崇高的、超越的。因此，在同教一乘，“圓”是無所不包、圓滿具足的意思；在別教一乘，則是崇高及超越的意思。在法藏來說，標榜崇高性、超越性的別教一乘才是真正的圓教。這在後來，便被天台宗所批評，說它的教法是“緣理斷九”。所謂“斷九”，就是隔斷與九界的關係。而“緣理”，則表示專心一志地向具有分解義的真如理做工夫的意思。⁵¹

謂：“眾生形相各不同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力。”（《大正藏》10•73c。）法藏在他的《妄盡還源觀》中說：“言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海，因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。”（《大正藏》45•637b。）又在《遊心法界記》中說：“海者，即諸像重重無盡，際限難源。窮一竟無有窮，隨一宛然齊現。是故云海也。印者，眾像非前後，同時品類萬差。即入無礙，一多兩現，彼此無違，相狀不同，異而非異。故云印也。定者，類多差別，唯一不殊，萬像競興，廓然無作。故名爲定也。”（《大正藏》45•646c。）按海印三昧是一種禪定工夫，在定中所得，或在定後所得，重點始終是諸像、諸法的相即相入的無礙關係，這肯定是現象學意義的（*phänomenologisch*）景像，需以睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）來照見，感性直覺（*sinliche Anschauung*）是無能為力的。至於《遊心法界記》中把“海印定（三昧）”拆開來解，那是無所謂的，這語詞是梵語 *sāgara-mudrā-samādhi* 的意譯，法藏的解釋，是借題發揮而已；但也解得很好。

⁵¹ 關於同教一乘圓教與別教一乘圓教的同異分際，新儒家學者唐君毅與牟宗三二先生都曾作過深入的探討。唐先生的看法見於他的《中國哲學原論原道篇三》，pp. 1294-1301。牟先生的看法見於他的《佛性與般若》上，台北：

八、法藏的判教法的缺失

以上是有關法藏的判教法的闡釋。以下是我對這種判教法的批評，我主要還是聚焦在它的局限性來說，當然也不會不理會它的殊勝之處。首先，與上來的太虛、印順、宗密的判教法比較，法藏的判釋所概括的範圍可說有很大的改善。“小”概括小乘，特別是聲聞乘和緣覺乘。“始”概括大乘中較為早出的般若思想、中觀學和唯識學。“終”則概括發揮如來藏、佛性思想的文獻，有經典也有論典。“頓”概括禪宗與《維摩經》。“圓”在同教一面概括《法華經》、《涅槃經》及智顛的天台思想；在別教一面則概括《華嚴經》與法藏自己的華嚴宗思想，當然法藏的前輩杜順、智儼的思想也包括在裏頭。佛教的主要思想與理論，大部分都被概括在裏頭。不過，有些重要的思想仍是闕如的。原始佛教或佛陀的思想與實踐未有包含在內。判教中的“小”或二乘，自然可以涉及說一切有部與經量部。“始”與“終”的概括性最好，印度大乘佛教的最重要的三支都沒有遺漏地包括在其中：中觀學（Mādhyamika）、般若文獻（Prajñāpāramitā literature）、唯識學（Vijñānavāda）和如來藏思想（Tathāgatagarbha thought）。但唯識學在中、後期的發展，例如陳那（Dignāga）、護法（Dharmapāla）、法稱（Dharmakīrti）、智作護（Prajñākara Gupta）、智勝友

（Jñānaśrīmitra）、寶稱（Ratnakīrti）和後期的經量部（Sautrāntika）所代表的有相唯識派（Sakaravāda-yogācārin），

Satyākāravāda-yogācārin)和世親(Vasubandhu)、安慧(Sthiramati)、寶作寂(Ratnakarasānti)和後期的有部(Sarvāstivādin)所代表的無相唯識派(Anākāravāda-yogācārin, Alīkāravāda-yogācārin),都完全沒有涉及。另外,在後期的中觀學中,寂護(Śāntirakṣita, Śāntarakṣita)、蓮華戒(Kamalaśīla)與寶作寂把唯識學吸收到中觀學中,而成就了瑜伽行中觀派(Yogācāra-Mādhyamika),有相唯識又與經量部合流,而形成經量瑜伽派(Sautrāntika-Yogācāra)。對於這些新的發展和新的教說,法藏都不能見,因而也沒有在他的判教法中被提及。這些新的東西可能是在法藏死後才出現,因此他未有列入,也不必負這個責任。但它的判教法缺了這一截,總是一種缺失。

第二,關於圓教的問題,法藏以天台宗義理連同天台宗所宗的經典《法華經》與《涅槃經》劃歸同教一乘圓教,而自宗的教說與《華嚴經》則列為別教一乘圓教。對於這種區別法,他是就兩種教法是否通於九界眾生而定的:教法通於九界眾生是同教一乘,不通則是別教一乘。這種區別法的線索:兼顧與不兼顧九界眾生,只有外延的(extentional)意義,只是邊緣性格的(marginal)線索,沒有觀念上亦即是本質方面的意義。一種宗教的特色,應該就它的本質、內涵來鎖定:它是超越而內在呢,抑是超越而外在呢?它的重點是在主體性呢,抑是在客體性呢?它的內容是愛呢,抑是慈悲呢?在佛教來說,它是空呢,抑是不空呢?或是佛性呢?這些才是關要之點。至於它所能被分享、共通的範圍,意義不大,起碼不是被考慮的重要因素,也缺乏理論上的、觀念上的效力。華嚴宗的義理形態,毋庸置疑,是分析性的、分解性的。

它的核心觀念，是那個超越的真心真性，或說為是上面引及的《妄盡還原觀》所說的真如本覺。這真心真性不能被視為諸法或萬象的存有論的根源，與宇宙論更扯不上關係。萬象早已被置定、被擺放在那裏，但由於我們有妄心，不能照見它們。當一切虛妄都被除去，心靈得到澄明，萬象便被映照出來了。在這種思維下，虛妄不是真心真性，但能遮蔽真心真性，讓它不能映現萬象。這種思維，分明是分析的、解析的性格。虛妄即使是在心中，但虛妄仍是虛妄，心仍是心。虛妄可以讓心失去照明的作用，但虛妄一旦被除去，心的照明功用便回復過來了。這讓人聯想到北宗禪的神秀的偈頌：心是菩提樹，是明鏡台，本來清淨，但會有客塵蓋著，不能照物，只要時時拂拭，把塵埃抹去，便能以原來的明覺照耀萬物了。這正相應於這裏所說的“妄盡心澄萬象齊現”。達摩禪的《二入四行》中說到“含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，……與真理冥符”⁵²，其中的真性，也是超越的、分解的。達摩勸我們作壁觀的工夫，捨妄歸真，便能體證真理了。⁵³這種對於真心真性作超越的分解，把它從虛妄的凡塵、經驗的世界方面撤離開來，進行宗教意義的處理，正是乘著《大乘起信論》的思路或思維方式而來，而這真心真性，正相應於這《起信論》的真如心或心真如，故法藏在上面引及的他自己的著作《妄盡還原觀》中，索性稱之為“真如本

⁵² 達摩著《二入四行》，收入於柳田聖山編著《初期の禪史》I.《禪の語錄》二，東京：筑摩書房，1971，p. 10。

⁵³ “壁觀”不是向著牆壁作觀的工夫，而是要像牆壁一樣堅定地、矢志地作內觀禪定。

覺”。“真如”與“本覺”都是《起信論》的核心觀念，法藏只是把它們放在一起，而成一複合觀念而已。

法藏所說的對真如的明覺，作為超越的主體性來說，實相應於筆者所提的具有宗教現象學意義的本質明覺我這一自我設準（參看上面第一章）。明覺或本覺都不是一般的感性直覺（*sinnliche Anschauung*），而是睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）；它所明照的是事物特別是虛妄的客塵的本質：不具有自性、實體性，只是依附在真心方面的光景性格的虛妄的存在而已。光景性格一旦拆穿，明覺便立時展現其作用，回復它原來的照明功能，照明萬物皆是緣起，皆是空，無實體性可得也。

法藏的別教一乘圓教所說的真心真性（以心顯性，以心著性），作為一種通過超越的分解的思維方式而被建立起來的主體性，是沒有問題的。這種“圓”、“別”，是崇高、莊嚴、難以湊泊的意味也是沒有問題的。它之被天台宗人批評為“緣理斷九”，與九界隔絕，因而是“高處不勝寒”，也是很自然的事。與此相對揚，法藏把天台宗的義理視為同教一乘圓教來說它的圓的性格，便有問題了。以和同於九界、與九界眾生分享覺悟的殊勝性來說“同”，是非常樸素和膚淺的觀點，不能突顯（characterize）天台圓教的特徵所在。相對於華嚴宗的真心真性是一種本質明覺我的表現形式，天台宗的思維可以被視為接近筆者所提的迷覺背反我這一自我設準。天台智顛的“一念無明法性心”一觀念所展示的弔詭的心性，心具染淨的觀點，和智顛在他的《法華玄義》中所倡導的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的染淨相即的思維形態，是一種辯證的綜合（*dialektische Synthese*）。這

種獨特的正負兩端的緊密聯繫，展示一種存有論與工夫論的洞見（Einsicht），怎能以和同九界這樣一種邊緣的、表面的關係（marginal and peripheral relationship）來說呢？以同教一乘圓教來為天台思想定位，表面上是通過與華嚴思想的“別”的殊特性格來安置天台，其實是架空了智顛、湛然、知禮這些深具辯證智慧的人的思維方式。法藏在他的判教法中以同教一乘來解讀天台的圓義，以為可以給天台一個恰當的交代與位置，其實是隔靴搔癢，只碰到天台的皮肉，進不了骨髓。

法藏的判教法，除見於五教的分判外，還有十宗的說法，那是具體地羅列出佛教的十個宗派的名目的分判，其中也沒有任何一宗派能包涵、融攝天台宗的那種弔詭的義理的。關於這十宗，下文即將有簡單但扼要的交代。

法藏既然只能對天台思想隔靴搔癢，則對天台所宗的《法華經》與《涅槃經》的義理模式的理解，也不用說了。

九、關於頓教的問題

第三、這也是最具爭議性的一點，在法藏的判教中，小乘、大乘始教、大乘終教與圓教都是依自身的教說的內容而被確立，但頓教則不涉內容，而是就體證的方法即頓然地開悟而立。大乘始教如般若思想、中觀學都說人空與法空；唯識學雖強調諸法的緣起性、有性，但它們所由而起的心識亦是空的，由種子（bija）及其他因素（緣）聚合而生起也。這便不協調。小乘說空，只說人空，不說法空。大乘終教則基本上為如來藏思想、佛性思想定

位，由始教的重視客體性的空性轉到主體性方面去。法性是空，法相是識，是有；但總是脫不了空的終極性。不管是法性空也好，法相識也好（用太虛的字眼），都需要智慧來體證，故有太虛所提出的“法性空慧”中的慧。但智、慧或智慧是一種心的明覺，這明覺需有一源頭，這便是如來藏（tathāgatagarbha）、佛性（buddhātā），或自性清淨心（prakṛti-parīśuddhaṃ cittam）。因而有確立專門發揮這種明覺義理的需要。像《如來藏經》、《勝鬘經》、《寶性論》和《大乘起信論》的提出與成立，有其義理上的必然性。至於圓教，則一方面判別教以其崇高性與超越性

（Transzendenz）和同教區別開來；另一方面也有圓融無礙的意味。關於這點，我在上面未有特別強調，謹在這裏作些補充。按華嚴宗特別是法藏對這無礙可分兩個層次來說，這便是現象與真理無礙；現象與現象無礙。這便是有名的四法界的說法，是華嚴宗的具有現象學意義（phänomenologische Bedeutung）的存有論。初祖杜順以法界（dharmadhātu）來說法。第一層是現象的法界或境域（Horizont）；現象即是事。第二層則是真理的境域；這真理或理自是無自性的空的真理。第三層是現象與真理相即或相互融攝而無礙。⁵⁴第四層則是現象與現象相互攝入而無礙。在這裏，無礙主

⁵⁴ 這種現象與真理的無礙關係，或事理無礙，令人想到般若思想所強調的色空相即的關係。《般若波羅蜜多心經》（Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra）有色空相即的名句：“色即是空，空即是色”。色（rūpa）是現象、空（śūnyatā）是真理。兩者相即不離、融通無礙。杜順、法藏他們很可能是受到《心經》的啟發，而開拓出他們的法界中一切法都與空理處於融通無礙的關係。關於《心經》的這種思想，參看拙著《佛教的概念與方法》，pp. 33-34；拙著

要是就現象與真理（事理）、現象與現象（事事）的圓融無礙的關係說。現象與現象之所以能融通無礙是由於它們的無自性空的本質。自性（svabhāva）有常住性，有對礙性。現象倘若是緣起，是空無自性，則無常住性與對礙性，它們之間自能融通無礙。⁵⁵

《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994，pp. 71-74。

⁵⁵ 杜順的這種四法界的說法，見於他的《法界觀門》之中。這部著作存於宗密對它的註釋《註華嚴法界觀門》之中。宗密在這部註釋書中說：“清涼新經疏云：統爲一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界。一、事法界；界是分義，一一差別，有分齊故。二、理法界；界是勝義，無盡事法，同一性故。三、理事無礙法界；一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。”（《大正藏》45•684b-c。）宗密此中舉出四法界爲事法界、理法界、理事（或事理）無礙法界、事事無礙法界。杜順在本文中，並未列出這四法界；他只列出真空第一、理事無礙第二、周遍含容第三三種境界。宗密以真空第一爲理法界，理事無礙第二爲理事無礙法界，周遍含容第三爲事事無礙法界。（《大正藏》45•684c。）關於這四法界的內含和關係，我們可以現代的觀點與詞彙來解讀。事法界是指差別歷然的現象界而言，此中的特性是諸法的特殊性（particularity）或差別性。理法界則自然是空理的世界，此中的特性是空理的普遍性（universality），或同一性。理事無礙法界是理中有事，事中有理；特殊性與普遍性互不相礙，兩者可以綜合統一起來。事事無礙法界則是每一特殊性的事都顯現同一的理，因而事事之間都可通過此理而融通無礙。這四法界實顯示一智慧的辯證的發展歷程。由觀常識層面的事進到觀真理層面的理，而至於觀雙方的綜合，而不相礙，最後泯去理事的對立，每一現象都從理中解放開來，而自身又包涵著理，以臻於現象與現象之間的大諧和（grand harmony）境界。

在這四法界之中，事事無礙法界被置於最後位，自是被視爲華嚴宗的最高

按法藏的判教法以事理無礙、事事無礙來說五教中的圓教，其殊勝之處，非常明顯。“圓”是圓融、融通的意思，它的另一表述詞彙是無礙。圓融、融通、無礙在於諸法是空，是無自性，才能說。而這空、無自性的諸法的共同性格，是對於超越的主體性而說的，也爲這超越的主體性所照見。這主體性是甚麼呢？這正是大乘終教的如來藏、佛性或自性清淨心。這如來藏、佛性或自性清淨心自身亦需具有無自性空的性格，才能與空無自性的諸法相應，才能觀取諸法相互無礙的關係。這樣，我們便可以鎖定圓教的內容爲本於本性是空的如來藏、佛性或自性清淨心對於客體性的建立和觀照。⁵⁶此中，圓教的內容，歷歷可說，由確立如來藏自性清淨心，而觀自性空的諸法，透過空理與諸法的融通，最後達致諸法自身之間的融通。由此越過頓教而下推，先是大乘終教，立空與不空如來藏心。再下推而得相始教與空始教，分別相應於有宗與空宗，或唯識與般若、中觀，內容都很實在、清楚。再下推便是作爲小乘的二乘教，近於釋迦的四諦、十二因緣的說法，而聚焦於《俱舍論》的一切有部的思想，強調我空法不空。都是就教法的內容而立教。但頓教則頗爲突兀，它所涉的，主要是說不二法門的《維摩經》。另外的最受人矚目的禪宗，對於華嚴

理境。依杜順，這理境是“事如理融”，宗密的解釋是一一事皆“如理”，故能“融通”。（《大正藏》45•689c。）此中的理當然是性空之理，一一事都本著此無自性的空理而成其爲事，這即是緣起。

⁵⁶ 這作爲主體性的如來藏、佛性、自性清淨心當然也有其不空的性格。但這不空不是具有自性、實體的意味，而是就具有種種功德，能恰當地運用方便法門（upāya）以轉化眾生的宗教救贖義說。

宗來說，是被視為相應於頓教的；但在較早期，仍未有這種固定的說法。在法藏的眼中，所謂頓或頓悟，主要指那種越過抽象的概念的思考，而依於直覺來把得、體證得真理而覺悟。⁵⁷漸漸地，頓教便與禪法建立起關聯，最後被視為相互等同的東西。⁵⁸而

“頓”的越過抽象的概念思維、單憑直覺以體證真理的一下子動作的意味便確立起來，特別是當它與漸進式的求知方式對比這一脈絡下為然。

為了徹底把這樁事情弄清楚，我們不妨把法藏論頓教的文字拿來仔細理解一下：

頓（教）者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。故《楞伽》云：頓者，如鏡中像，頓現非漸，此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智。如淨名以默顯不二等，又《寶積經（論）》中亦有說（名）頓教修多羅，故依此立名。⁵⁹

在這裏，法藏一氣貫下，強調絕言說，顯理性，成解行，都是說“頓”。言說是約定俗成的，是相對性格，不能展示絕對的、終極的真理，故要“頓絕”。理性不是一般作思維用的主體能力、心力，而是終極真理，而由於終極真理不是在主客相對、對立的知識論的脈絡下說的，而是在主體性冥證客體性、主客合而為一體的工夫論的脈絡下說的，在這種情況下，客體已然是主體，所

⁵⁷ 這直覺必須是睿智的（intellektuell），不能是感性的（sinnlich）。

⁵⁸ 我在這裏的闡述，略同於鎌田茂雄的見解。參看鎌田編註《華嚴五教章》，pp.140-141。

⁵⁹ Ibid, p.142。

證的真理與能證的主體是一而非二，故說“理性頓顯”。這理性可指作為客體性的真理，也可指作為主體性的如來藏心、佛性，也可指主方冥證客方而達致的不二境界。再來是“解行頓成”。這種表述式用得妙絕。“解”與其說是知解，特別是依於抽象的思維而得的認知，無寧應被視為一種道德轉化甚至宗教救贖的取向。倘若是這樣的話，則解行相應便不成問題。因為在這種脈絡下，基本上已涉及意志的導向、價值意識，你如何去做，如何表現，如何行，便需與你的意志導向、價值意識相應了。

“頓”在這種情境，是一方法論的詞彙，不是存有論的詞彙。法藏所引《楞伽經》的話：“頓者，如鏡中像，頓現非漸，此之謂也”，其中的頓與漸對著說，已是實踐真理的一種方法，不涉及對真理的看法，或以甚麼樣的路數來解讀真理了。而法藏舉維摩詰（淨名 Vimalakirti）以沉默的方式來指點不二的、絕對的真理，很明顯展示出沉默便是體證真理的方法，是沒有方法的方法（前後的“方法”不是在同一層面，因而沒有矛盾，說這是弔詭，亦無不可）。至於所體證的真理，以空來說，或以中道來說，或以佛性來說，或以中道佛性來說（“中道佛性”是天台智顛慣用來說真理的名相、複合的名相），則是另一問題了。這與教說的內容有密切關連，與只涉及實踐或體證的方法完全不同。這樣看的結論是，《華嚴五教章》（《華嚴一乘教義分齊章》）中所說的頓教是就實踐的方法說，與其他四教（小、大乘始、大乘終、圓）強調真理的內容的確有不一致、不協調之處。這不能不說是法藏判教法的一項缺失。

本來，一種教法的體證、實踐方面非常重要。但所體證的、

所實踐的，是終極真理（*satya, tathatā*）。在理論上、邏輯上來說，真理的內容或你所建構（不是構造論的那種建構）的真理的形態，是先在於、層次高於體證這真理的方法的。在天台智顛的判教說中，體證作為終極真理的佛性或中道佛性與空便很不同，那是由於雙方所涵的內容有落差的緣故。⁶⁰這個問題表面看來，好像很簡單易明，其實不是。當我們說建構真理的形態，並不是把真理視為一種純粹是客觀的東西來處理。真理具有客觀性，這不錯。但真理也是對於我們作為人的真理，它的意義、內容是對著我們作為人而確立的，它不可能完全脫離我們作為人的生活、活動而存在於一個純然是外在的客觀的世界中。即是說，真理的內容或形態，總不能離開我們的生活、活動，而我們的生活、活動基本上關連到甚至受限於我們的心靈取向、精神方向。我們說我們建構真理，已表示這心靈取向、精神方向的意味在其中了。至於這心靈取向、精神方向在不同地域、不同種族的人中何以總是有差異，不能完全相同的問題，不完全是一個哲學的問題，這裏不能多作討論。但不同的價值觀、不同的文化背景，可以孕育出不同的真理的內容或形態，這倒是事實。即是說，我們建構真理，或真理的形成，不能完全外於我們的價值觀與文化背景。這樣的真理是就它的內容、形態而言，不是就怎樣去達致它、體證它而言。我們必須分解地、分析性地抓住這點。

⁶⁰ 關於這點，我在下面論天台宗的判教法時會有較詳細的、系統性的交代。實際上，我在自己的很多著作中都提過這點。

十、唐君毅先生論華嚴宗的頓教與我的回應

說到真理的形成，當代新儒家唐君毅先生有極其精闢之了解，或可說為洞見（*Einsicht*），而這也是他在探討華嚴宗的判教法特別是它的頓教與圓教的成立問題時提出的。以下我把他的觀點扼要寫出來，然後再作研究與評論。唐先生認為頓教是直顯言語道斷、空有雙泯的無二之境，此境依相對的兩邊之恆相奪而顯。即是說，事與理這兩邊恆常相奪，以一邊的充極其量，以奪盡另一邊，使之更無所有；而此另一邊，亦復奪盡此一邊，使之更無所有。故凡分別說此兩邊的一切思想言說，都可相奪，而歸於寂然相絕，以入於一不思議之境。這便是頓教、禪的境界。至於圓教，是乘著頓教而來，由相對的兩邊的相奪而互相蕩盡，在另一面即顯現互相融攝義，而相入相即。由相入相即之重重無盡，即成一大緣起法。這是圓教三昧。此大緣起之所以為大緣起，在於一法可展一切法，亦可卷一切法，對一切法收放自如。一切法自其相對言，以一法為自身，則其餘一切法，可視為他者。由自觀他，一切法都可對自為空；在此空中，一切法都為自所奪所攝，而皆入於自中。每一法都可如是觀。

唐先生又對法藏所判的五種教法，以歷程的角度來解讀與概括，即是，這五教的次序，正顯示精神的重重開展的歷程：由小（乘）而大（乘），大中又由始（教）而終（教），又由漸（修）而圓（證），由偏（性）而圓（性）。唐先生又把法藏對佛教所判分的十宗，也納入歷程中，以展示這種精神的導向性的發展。即是，十宗中的前六宗（我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實中、俗妄真實宗、諸法但名宗），都是小乘教，而其排列

次序，是強調實有者在前，強調空者在後，以逐步縮減一般所謂真實有的範圍，以向於空。而第六宗的諸法但名宗，則是到大乘始教的一切皆空宗的過渡。更由此一切皆空宗，過渡至真德不空宗，以言真正的實有，說一切法唯是真如，因具有如來藏的實德。由此再進，是相想俱絕宗，這便是頓教的絕言之教。最後是圓明具德宗，這即是別教一乘，主體與伴隨者都各自完足，而顯一無盡自在的境界。這正是華嚴宗自身。唐先生作結謂，綜言這十宗的排列，實表示一辯證的思想歷程，即先次第縮減一般所謂實有的範圍，而趣向於空，再由空而趣向於真德的不空，歸結於別教一乘圓教的法界大緣起的最高理境，這是佛以其圓滿的性德在其海印三昧中所示現的諸法圓融境界。⁶¹

以下是我的評論。唐先生這樣來解讀法藏的判教法，特別是頓教的觀點，的確展示了在對華嚴宗的總體的發展取向的辯證的洞見，而且亦有文獻上的依據。⁶²在這種解讀中，五教和十宗都展

⁶¹ 以上兩段是筆者綜述唐先生在其《中國哲學原論原道篇三》中第十一、十二與第十三章的說法整理而得（pp. 1244-1311）。其中也有筆者的助解在裏頭。

⁶² 法藏在其《遊心法界記》中論到頓教，爲了展示它是超越一切言說概念的境界，說：“第四入言語道斷、心行處滅方便者，即於此上空有兩門，離諸言論心行之境，唯有真如及真如智獨存。何以故？圓融全奪，離諸相故。隨一切動念，即皆如故。竟無能所，爲彼此故。獨奪顯示，染不拘故。……問：若云空有圓融，語觀咸絕者，既離言觀，云何證入耶？答：非是無語不言，但以語即如故；不異於真，是以無言。……問：空有無二，遂令大士（按大士指維摩詰 Vimalakirti）無言，性相鎔融。致使觀心無措者，信如其說。今修學者未審以何等方便而得入耶？答：即於空有之上消息取之。

現了一種辯證的進程：真理由對實有（*Sein, Being*）的肯定，繼而對實有的否定，而達致空的狀態。重要的是，真理最後仍回歸到對實有的肯定。但前後被肯定的實有，並不是在相同的層次。第一次被肯定的實有，是一種在實在論的脈絡下的實有，此中仍有執取，以實有爲終極真理。因而有中間的對實有的否定，讓實有作空的轉向。最後還是回歸到實有方面去，但實有是經過空的淘洗，是實有和空的綜合。這兩種判教（五教十宗）的進程，都一致地展示出辯證的導向。最初對實有的肯定是正，中間實有被否定是反，最後雙方被綜合起來，這正是合。⁶³這種依辯證歷程而達致的合的境界，諸法能遊息於這種到處是諧和關係的場域

（*Horizont*）中，而各自具足，自然是現象學的（*phänomenologisch*）意義，而不是現象論的（*phänomenal*）意義。唐先生以“圓融的

何者？以空全奪有，有空而無有，有見蕩盡也。以有全奪空，空有而無空，空執都亡也。空有即入，全體交徹。一相無異，雙見俱離也。即以交徹無礙而不壞，兩相雙存，非見咸泯也。得是方便，而入法者，是即契圓珠於掌內，諸見不拘。證性海於心端，迨然物外。超情離念，迴越擬議，頓塞百非，語觀雙絕。故既妄心永滅。諸見雲披，唯證相應，豈關言論？有相應者當自思之。故論云：如人飲冷水，唯證者自知等。《楞伽經》云：真實自悟處，覺、想、所覺離。結意在言外，勿執言思，理不出言，莫捐言解。”（《大正藏》45•644b-c。）

⁶³ 實際上，唐先生寫他晚年的鉅著《生命存在與心靈境界》（台北：台灣學生書局，1977），以三進九重的方式來寫，平章世界諸大哲學與宗教，其方法論便是辯證性格的。這需要一種能綜觀全局的廣泛的視野，也需要一種洞悉諸種思想間的內部（*intra-*）關聯的慧識，才能竟其功。

緣起論”名之。⁶⁴

以下我要就唐先生對華嚴宗在判教方面的思維方式的理解作一總的省察，看看頓教是否真有理據被列入五教之中。我先引述唐先生的說法如下：

一、頓教之所以為頓教，即在依此圓融義中皆有相對之兩邊，而即此兩邊之相對，以見其絕對相反相矛盾，而使其由相即相順以相與，而歸在相奪，使對兩邊之義，皆心無可思，亦言無可說。此即由見不可思議，而直證此兩邊相奪，所顯之空有不二之真實。……此頓教所示之境，要在依凡為相對之兩邊者，皆有此相奪之義說。此相對之兩邊之相奪，乃一邊之充極其量，以奪盡另一邊，而另一邊則更無所有，而此另一邊，亦復奪盡此一邊，亦使之更無所有而說。⁶⁵

二、法藏之言之特色，乃在依空與有之相對而相奪，以互相蕩盡，以歸於全體交澈，亦全體蕩盡。一切法無不可相對而觀其互為自他。於此中自中觀他，則自有他無，於他中觀自，則他有自無，遂互為空有。一切抽象之思想範疇，如因與緣、始與本（末），以及全體與部分、同與異、一與多，其相對者各自有義，而無其相對之他義，即互為空有。⁶⁶

以上二段引文，都在說凡一切相對的東西，都可相互奪蕩對方：奪對方的存在性，使之蕩然無存。因此，在這種情況中，事物的是空是有，都不能作定說：事物奪蕩相對的一方，則前者是有，

⁶⁴ 《中國哲學原論原道篇三》，p. 1283。

⁶⁵ Ibid, pp. 1289-1290。

⁶⁶ Ibid, pp. 1292-1293。

後者是空；相對的一方奪蕩此方事物，則彼方是有，此方是空。是空是有，皆可依序換位。就某一事物的存在的態勢言，它可以是有，也可以是空：以自觀他，而奪蕩他，則自為有，他是空；以他觀自，而奪蕩自，則自為空，他是有。故一事物的存在態勢，可以與任何他者的存在態勢，相互奪蕩；任何一種事物都從容地為有，亦可從容地為空，這便成就了空有不二的真實性（reality）。

至於唐先生以歷程特別是辯證的歷程來說五教與十宗的升進，對研究華嚴宗的辯證智慧來說，也是一種有意義的說明。在這裏，我試引述唐先生在解讀十宗的分判而展示辯證性格的文字：

此十宗之排列，即表示一次第縮減一般所謂實有之範圍，而趣向於空；更由空而趣向於真德之不空，而有之一辯證的思想歷程者也。於此中之大乘始教，若於般若宗之說空外，再加法相唯識宗，為始教之重說有者，而以終教之《大乘起信論》及《楞伽》之言如來藏者，為真實空亦真實不空之一綜合之教；則可說此大乘教中，有一正反合之辯證歷程。然此皆屬有言教之漸教，而後之頓教，則以絕言教為教，又與其前之以言教為漸教者相對反。而最後之圓教，則又當為緣此對反再升進所成之合。⁶⁷

以上的引文，展示出唐先生強調法藏的判教法含有濃厚的辯證思想在裏頭，另外也涉及他對頓教的解讀，認為頓教在五教與十宗中的位置並沒有問題，它並未以一種從教法的形式或實踐的方法來看頓教，因而不認為法藏判教中所提到的頓教（禪宗與《維摩經》）是涉形式或方法，與其他涉內容的教說放在一起有任何不協

⁶⁷ Ibid, p. 1252。

調甚或矛盾之處。

對於唐先生的這種看法，我有很大的保留。我認爲一般學者對法藏判教法的批評，特別是把頓教也放在其他教說中並列並不恰當這種共識，還是站得住腳。法藏的判教法在處理頓教這一點上的確有缺失，即使他的判教法表現出深遠的洞見，也是如此。以下我以兩點來回應唐先生的說法。首先，唐先生提出分別說的事物的相對兩邊，如事與理、有與空的相互奪蕩結果是寂然無所有，由此引人入於於一不可思議之境，這便是以禪和《維摩經》所代表的勝境。這是頓教的勝境。這樣說，只能給人一個印象，即是頓教是依何種方式～不管是思維或實踐～而被安立起來的。它未有告訴我們除此之外有關頓教的其他情況，特別是頓教所宗的是哪種形態或內容的真理。它是空呢，中道呢，佛性呢，如來藏自性清淨心呢，抑是其他呢？都不清楚。在五教的判教法中，除頓教之外的其他四教的內容特別是所宗的真理形態都很清楚。小乘所宗的真理是空，是無自性的空的真理，但小乘有它的限制，它只證得人空，未能證得法空。大乘始教包括空宗與有宗，或中觀學（*Mādhyamika*）與唯識學（*Vijñāna-vāda*），所宗的真理是空，但與小乘不同，它所證得的是人空與法空。雖然空宗與有宗有不同旨趣，前者喜歡說法性（*dharmatā*），後者喜歡說法相（*dharmalakṣaṇa*），但這是支節問題，不影響雙方所宗的真理的內容。至於大乘終教，則所宗的真理的旗幟非常清楚，這便是佛性或如來藏，那是《大乘起信論》的核心觀念，討論這方面的問題的經論多得很。這佛性或如來藏是一種主體義的體性，是覺悟、得解脫的根基，一切宗教的智慧（觀空的智慧、般若智 *prajñā*）

都由它發出來。它一方面是主體義的真心，同時也是客體義的真理。到了這個階段，主體與客體已渾然爲一了。故《大乘起信論》有“心真如”或“真如心”的複合觀念。心是主體，真如是客體。至於圓教，特別是法藏自己所標榜的別教一乘圓教，則仍是佛性、如來藏的體系，但與諸法有更圓融的關係，在它的作用下，一切法和它都保持融洽、互不相礙的關係，而法與法之間，也由於同源於這佛性、如來藏的關係，也由於同是空的性格，因而也處於融洽、互不相礙的關係。諸法所成的世界，是現象學義的（*phänomenologisch*）法界（*dharmadhātu*）。至於五教中的頓教，其本質仍是佛性、如來藏，只是透過事物或概念的相互奪蕩而展現出來的寂然無對的境界。它與大乘終教、別教一乘圓教的不同，不在於主客的體性方面，而在於顯現的方式方面。它的凸顯，是方法論義的。同此，在義理上，它不能獨立於大乘終教與別教一乘圓教而另外成一教法。

十宗的情況與五教的情況相似，只是所立教派多了，複雜一點。基本上，前六宗（我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗和諸法但名宗）相當於五教中的小教或小乘。一切皆空宗相當於大乘始教中的般若學、中觀學，但不包含唯識學。真德不空宗則相當於大乘終教。相想俱絕宗則相當於頓教，那是絕離對象、絕離概念思想的境界，其真理內涵與真德不空宗相同。最後的圓明具德宗則相當於五教中的別教一乘圓教。⁶⁸

⁶⁸ 在這裏，我們可以看到，十宗雖較五教有更多的名目，但概括性卻不及後者：它對唯識學與天台學（華嚴所謂的同教一乘圓教）都沒有交代。關於

明乎此，我對把頓教列入五教中或十宗中的回應是，一切事物（例如理與事、有與空）由於在態勢上有相互奪蕩的互動影響，結果相互奪蕩的兩邊都變成寂然，亦不能以言說來展示，它們是不可思議。這是遠離一切語言文字，對象相、概念思維而展現主體性、實相。頓教只能在實踐或體證的方法上說，不涉主體性、實相的內容。⁶⁹至於由頓教到圓教，如唐先生所指出，這是由事物的恆相奪蕩而另一面變為相互融攝，以成一相入相即的關係，而入於別教一乘圓教，我想以空與有的相互奪蕩以至於雙方相互奪蕩淨盡來說。在這種奪蕩的活動中，奪蕩的一方是有，被奪蕩的一方是無，是空。由於奪蕩活動是雙向的，奪蕩的一方可以變成被奪蕩的一方，而被奪蕩的一方也可變成奪蕩的一方，因而任何事物的態勢，可有可空，這樣，有空的分別便可被超越。被超越即無有空可言，這最後又歸於寂然。因此，頓教變成我們的精神境界不斷層層升進，最後臻於圓教境界的一種歷程、過程。就這歷程而言，頓教仍是以方法說：以進入圓教的真理的方法說，這樣，頓教仍是一個方法論的觀念，而不是一真理特別是涉及真理的內容的觀念。故頓教畢竟不能說教，與其他四教並列。

第二，有關辯證的智慧或辯證的歷程方面，唐先生認為法藏

後一點（對天台學無交代），我會在後面評論之。

⁶⁹ 在主體性、實相上來說明內容，最明顯不過的是天台智顛所提出的中道佛性。它是主體性、心能，也是客體性、真理，在它的內裏，並無所謂主客的分別。至於它的內容，則有三面：常住性，功用性、具足諸法。關於這個展示主客實相的複合概念、觀念，我會在下面探討天台宗的判教法中有周詳的交代。

在五教與十宗的說法方面，都展示一種以實有的強調為開始，中間經歷空，然後再轉出真德不空，這即是如來藏的實德。再由真德不空上提而為相想俱絕的頓教，最後達致圓明具德的別教一乘圓教。他並強調由實有以轉入於空，再轉入於不空有辯證的意味。即是，實有是正，空是反，而再轉出真德不空，這便是合。於是完成了整個辯證的歷程。但這種由實有經空而轉出真德不空的辯證歷程，仍是一漸進的歷程。經過這漸進的歷程的教法，需經一頓然的階段，以達於絕言慮的教法。其中，頓教即相應於十宗的相想俱絕宗，而所達致的絕言慮的教法，則是圓明具德的圓教。倘若是這樣，則頓教便成了一種中介，把由實有經空而至真德不空的整個以漸教為基調的歷程，提升到絕言絕教的圓教，而這種提升，由於是以頓教作中介，因此自然是頓然的提升。這樣，頓教仍只能被視為一種讓人精神超升的方法，是方法論概念，不能是一種教法。因此，五教中的強調方法義的頓教固然不能與其他四教並列為一獨立的教法，而十宗中的相想俱絕宗也不能作為頓教或頓宗而與其他九宗並列為同格（性格、性質）的獨立的一宗，即是說，作為頓宗的相想俱絕宗並不與其他九宗同為對等的一宗。⁷⁰

⁷⁰ 對於把作為實踐、體證終極真理的方法的頓教放到以教法的內容為主脈的判教法之中所引起的問題，唐先生自己也意識及。他也坦白指出把頓教放在終教之後，初看似有把智顛的化儀教放進化法教之中，前者以修證、說法的方式為主脈，後者則就教法的內容立說。這樣便混亂了化儀與化法的分別，亦即混淆了教法的解說方式與教法的內容。他又提到法藏的弟子慧苑亦曾對這種做法提出質疑，以為五教中不應把頓教列入其中。但唐先生

十一、日本學者論頓教

在這裏，我要把探討的焦點轉移一下，轉移到日本學者的研究方面去。日本一直都是國際佛研究界的最大的研究中心，這不單是在印度佛教、西藏佛教方面為然，在中國佛教、日本佛教甚至絲綢之路佛教（按即西域佛教）方面，也是如此。日本學者在華嚴佛學（《華嚴經》與華嚴宗）的研究，一直相當興旺，而且成爲一個研究的傳統。我在這裏只挑幾個較近期而又具有一定分量的學者和他們的著作來看看。他們是坂本幸男、鎌田茂雄、木村清孝、吉津宜英和玉城康四郎。⁷¹

仍然以爲法藏說一切相對的兩邊的義涵是不二的（筆者按：這“不二”應是就相互奪蕩的效應而言）。法藏是要在這兩邊之間，除了可以見到可依據中道來進行相統、相即、相順、相與之外，更可展示一種“絕對相反、相矛盾、相違以至於相奪”的義涵，這便要依賴頓教所展示的那種絕言慮的境界了。（唐君毅著《中國哲學原論原道篇三》，p. 1290。）不過，我認爲，不管您怎樣說，頓教始終不能脫離那種覺悟、得解脫的方式、方法，不管要覺悟的對象是超越的空理，抑是自家的真心真性，或者是中道，或者是佛性，或者如智顛所提的中道佛性。只要頓是相對於漸，而表現爲頓然覺悟，它的方法義、化“儀”義總不能免。因此智顛在以化法四教來指涉四種內容（真理內容）不同的教法外，另立以修證、說法方式為主脈的化儀四教，並把頓教與漸教同時放於其中。這樣才能保持義理上的一致性。

⁷¹ 坂本幸男著《華嚴教學の研究》，京都：平樂寺書店，1956年發行，1976年第4刷；《大乘佛教の研究》（坂本幸男論文集第二），東京：大東出版社，1980；鎌田茂雄及上山春平著《佛教の思想 6：無限の世界觀～華嚴》，東京：角川書店，1969年初版發行，1974年6版發行（主要留意部分是鎌田茂雄著《華嚴思想の本質》，pp. 11-167）；鎌田茂雄著《中國華嚴思想史の

首先看判教一般的問題。木村清孝明確點出，中國佛教是一種“判教的佛教”（教判の佛教），強調判教或教相判釋是中國佛教特有的。⁷²這可能是有點誇張的說法，印度佛教也盛行判教之說，例如《解深密經》和後期的中觀學學者寂護（Śāntarakṣita，Śāntirakṣita）都有判教的說法。不過，說中國佛教非常重視判教問題，倒是對的。特別是華嚴宗。法藏在他的《華嚴五教章》卷1，與《探玄記》卷1都歷述種種教法。吉津宜英在他的著書中以一音出六種教法（一音教、二種教、三種教、四種教、五種教、六種教），列出在中國進行的佛門的多種判教法。⁷³

在關聯到華嚴宗的判教方面，特別是它所判釋的頓教方面，日本學者做的研究很少，在上面列出的諸種著書中，只有坂本幸男在他的《大乘佛教の研究》中有一章是專門論及華嚴宗的判教中的頓教問題的：〈華嚴教判における頓教論考〉。⁷⁴但所論非常簡要。至於有關事物或概念之間的相互奪蕩，到最後雙方都奪蕩淨盡而導致一寂然無相的境界，如唐君毅所長於論述的，日本學者

研究》，東京：東京大學出版會，1965年初版，1970年第2刷；〈華嚴哲學の根本的立場：法藏における實踐の解明〉，載於川田熊太郎監修、中村元編集《華嚴思想》，京都：法藏館，1975年4刷發行，pp.417-449；鎌田茂雄註譯《華嚴五教章》，佛典講座28，大藏出版社，1979；木村清孝著《中國華嚴思想史》，京都：平樂寺書店，1992；吉津宜英著《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東出版社，1985；玉城康四郎著《唯心の追究：思想と體驗との交渉》，《華嚴思想》，pp.333-416。

⁷² 《中國華嚴思想史》，p.55。

⁷³ 《華嚴禪の思想史的研究》，p.172。

⁷⁴ 《大乘佛教の研究》，pp.139-151。

也鮮有提及。此中只有鎌田茂雄在他的〈華嚴哲學の根本立場：法藏における實踐〉一文中解釋《五教止觀》中與頓教相應的語觀雙絕門時，用過“圓融相奪”因而能遠離諸相、沒有能所的世界的字眼。他總括謂這語觀雙絕門所反映的是一種宗教直觀的世界。⁷⁵至於唐先生所洞見到的五教或十宗所展示出的辯證性格的思維，日本學者在這方面完全沒有留意及。

在這一節，我們本來是要看日本學者如何理解法藏的頓教義的。這基本上是順著他的五教的判教法而來的探討。不過，法藏在確立了這五教的判教法後，有時也沿用自己另外提出沒有頓教在內的四宗的判教法，而且越到後期，越多引用這四宗的判教法。我在這裏試從另一個角度來看他的頓教義，和日本學者對這頓教義的理解。我要做的，是由法藏的五教說轉到四宗說，看看五教法中沒有了頓教而變成四宗，會成爲一種甚麼樣的判教法。

按五教是在《華嚴五教章》中提出的，至於四宗，則最初是在法藏的《起信論義記》中提出的，而這一作品較諸他的其他著作，更多地提及四宗的問題。⁷⁶法藏自己顯然認爲，佛教中的種種

⁷⁵ 《五教止觀》，《大正藏》45•512a；《華嚴思想》，p.426。按《五教止觀》傳統作杜順的著書，但鎌田提到這本書，卻以作者爲法藏，並著讀者參看結城令聞的〈五教止觀撰述者論考〉，《宗教研究新第七卷》。《華嚴思想》，p.433。

⁷⁶ 這部《起信論義記》的全名當然是《大乘起信論義記》，載於《大正藏》44•240~287。這是對於《大乘起信論》挺有名的疏解文獻。它是要在唯識學這一基盤上建立性相融合的關係的著作。同時，法藏也要借助這部作品作爲橋樑，由唯識學過渡到他的華嚴宗的法界緣起的旨趣方面去。從緣起的義理來說，法界緣起自然是較五教中的大乘終教的如來藏緣起更成熟

義理，不管是小乘抑是大乘，都可概括在這四宗之下。第一宗是隨相法執宗，指小乘而言；它是跟隨著現象的流向的，現象流向到哪裏，這宗便執取到那裏，執取現象的自性也。第二宗是真空無相宗，指空宗如般若思想與中觀學（*Mādhyamika*）；它強調現象的本性是空，無自性（*svabhāva*）可言。第三宗是唯識法相宗，指法相宗或唯識學（*Vijñāna-vāda*），特別是《解深密經》、《瑜伽師地論》的所述。這一宗強調我們的心識的實有性，在存有論來說，識或心識較諸外境具有先在性（*priority*）、優越性（*superiority*）。第四宗是如來藏緣起宗，指發揚如來藏或佛性的思想，主要文獻有《楞伽經》、《密嚴經》、《寶性論》和《起信論》。⁷⁷

在上面說，法藏最初在《起信論義記》提出四宗說。其後他在《大乘法界無差別論疏》中，提出同樣的說法。六十歲以後寫《入楞伽心玄義》，把四教的名字略作修改爲有相宗、無相宗、法相宗、實相宗。四宗的內容基本上沒有改變。⁷⁸

關於法藏的四宗說，木村清孝表示，法藏的這種判教法，並不是一概括佛教全體的一個完備的體系。不過，他提出四宗說有如下特點。第一、法藏的十宗與四宗比較起來，前者所述的法相宗系的唯識思想有點曖昧，後者則以第三宗說到，並給予明確的

的說法。與其說它是解讀特別是客觀地解《大乘起信論》的著作，不若說它是法藏借題發揮自家的思想特別是法界緣起說的著作。

⁷⁷ 這是我對四宗的理解。類似的說法，見於木村清孝的《中國華嚴思想史》，pp. 129-130。

⁷⁸ 關於法藏的四宗的判教法，參看吉津宜英著（法藏の四宗判の形成と展開），《宗教研究》，240，1979。

位置。在這一點上，木村認為四宗可補五教、十宗的缺失。第二、《入楞伽心玄義》對四宗的稱法為有相宗、無相宗、法相宗、實相宗，這種判法，簡略化地把義理的焦點集中在“相”方面。木村強調，當我們想到法藏在晚年更關心作為相或現象而顯現的存在的姿形，這種判法有助於我們對佛教全體作統合性的整理。特別是在以實相宗來說第四宗方面，讓我們更徹底地探測到究極的緣起真理，所謂“性相交徹”、“理事俱融”。⁷⁹按木村的說法有點道理。在十宗之中，由第一宗法我俱有宗到第六宗都不離小乘的範圍；第七宗一切皆空宗很明顯是指涉五教中的大乘始教中的般若思想與中觀學，但不包括唯識學在內。第八宗真德不空宗指涉發揮如來藏、佛性觀念的義理，相當於五教中的大乘終教。至於第九宗相想俱絕宗與第十宗圓明具德宗則分別指向頓教與圓教，特別是五教中的別教一乘圓教。在這十宗之中，我們的確找不到妥當地與唯識學相應的宗。同時，對五教中的頓教與同教一乘圓教也未有交代。法藏實在花了太多篇幅去講小乘教法，因而他的十宗判教法便變得不夠周延，忽略了大乘佛教中的一些重要部分。特別是，當我們考量五教的判教法，注意到第四教的頓教與第五教的圓教時，在法藏的四宗說中，都找不到與這兩教相應的宗；頓教沒有，圓教也沒有，這可以說是四宗說的大漏洞。不立頓教，可以沿襲古來的說法，以之為只涉形式、方法，不涉內容。但不立圓教，則不但對於天台宗的弔詭的圓義，連自家的別教一乘的教法也置在一邊不顧了。木村所說的第四宗實相宗的“性相交徹”、“理事俱融”的義理，是別教一乘的存有論的旨

⁷⁹ 《中國華嚴思想史》，pp. 131-132。

趣，《寶性論》、《大乘起信論》的所述，是如來藏緣起或真如緣起的宗旨，與別教一乘的法界緣起尚有一段距離。

不過，法藏在暮年寫的《入楞伽心玄義》以有相宗、無相宗、法相宗、實相宗這種字眼來說四宗，以“相”這一概念一氣貫下，的確讓人感受到一種一致性、規律性，也展示法藏對緣起的現象世界或相的世界的重視。倘若我們把這四宗的字眼與上面探究過的太虛的三系：法性空慧、法相唯識、法界圓覺強調“法”一概念比較，雙方對於世間法、世間現象的重視，便很明顯了。

在這裏，我要強調一點，五教的判教法成立在先，四宗的判教法成立在後。前者包含頓教，後者則未有提及頓教。這便給我們一個訊息：判教法中可以不包含頓教，這是法藏晚期的看法。其中理據，是否在於頓教只涉及覺悟的形式，不涉及教法的內容，因此四宗之中沒有頓教這一宗呢，法藏後來是不是這樣想呢？對於這個問題，我想不能倉卒下定論，容以後有機會時再作全面的探究。

現在我們把焦點移轉到法藏的弟子特別是慧苑對頓教的質疑甚至批判方面來。按法藏門人眾多，其中最傑出者有釋宏觀、釋文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英。其中慧苑對五教中立頓教批評最烈，因此我們鎖定他來探究。按慧苑在當時被視為法藏的上首門人，自幼閱讀《華嚴經》，追隨法藏有十九年之久，最後終能通達《華嚴經》的深遠旨趣。但他因嚴刻地批評頓教而被法藏的繼承者澄觀所強烈質疑，被視為異端分子。

慧苑的著作不少，但現存的只有《音義》2卷與略稱為《刊定

記》的《續華嚴略疏刊定記》15卷。後者是接續法藏的《新華嚴經略疏》而作成的，被視為可以展示慧苑思想的重要文獻。

慧苑在《刊定記》中對五教中的頓教嚴加批判，也批判其他有關判教的說法。⁸⁰他根據《寶性論》的說法，⁸¹提出自己的四教的判教法：一是迷真異執教，相應於凡夫。二是真一分半教，指二乘或小乘。三是真一分滿教，指大乘始教，包括真空無相的般若思想、中觀學、唯識學。四是真具分滿教，這又分兩門：理事無礙門和事事無礙門。前者指大乘終教、強調如來藏緣起的教法；後者則指圓教。⁸²注意在這四教中，並沒有頓教。理由很簡單：頓教不涉及教法的內容，只涉及體會、體證教法的方法。

慧苑判四教，而排拒頓教，吉津宜英認為，慧苑是以為法藏五教中的頓教不是能詮之教，而是所詮的法性之理。他這樣看，正是以法藏所導入法性融通的立場作為基準而予以較高的重視。另外，說慧苑視頓教為法性之理，無寧應說它是判定諸教的基準。⁸³吉津的這種理解，把頓教的定位顛倒過來，不視之為能詮，而視之為所詮。能詮表示方法，不管以甚麼形式出之。不過，通

⁸⁰ 《續華嚴略疏刊定記》1，《續藏》1-5-1，12右上。

⁸¹ 《究竟一乘寶性論》卷4：“一切眾生界中有四種眾生，不識如來藏，如生盲人。何等為四？一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四者初發菩提心菩薩”。（《大正藏》31•839b。）

⁸² 《續華嚴略疏刊定記》1，《續藏》1-5-1，12右上。關於慧苑的四教的判教法的詳情，這裏不能交代。有興趣的讀者可參考坂本幸男的《華嚴教學の研究》，pp. 266-297；木村清孝的《中國華嚴思想史》，pp. 209-212。在坂本的書中也提及和討論澄觀對慧苑的這種判教法的批判。

⁸³ 《華嚴禪の思想史の研究》，p.150。

常是以言說來進行。我們可以說，能詮是言說。吉津的意思是，慧苑視頓教不是言說，而是言說所要表述的東西，他用“法性之理”來說，這其實是真理，像他所提的“法性融通”的基準。這樣解讀，倒有點道理。頓教正是不要透過漸進式的言說上的解釋來展示真理，卻是要在言說之外，採取一種單純的、直覺式的頓然的方式，讓聽者得到開示，得到覺悟。

吉津氏又認為，在慧苑的判教法中，頓教被配到作為判分各教的根據的所詮的法性方面去，因此沒有對配項目。⁸⁴即是說，我們不能把頓教配對到其他教法方面去。這種說法有點屈曲。我想無寧可以這樣說，頓教不是一種教法，或義理，而是讓人直截了當地、頓然地理解法性或真理的途徑。這樣說，頓教便成了方法的性格，使人頓然地體證真理的方法。

十二、頓教作為實踐方法看

頓教作為一種實踐方法，其實很有文獻學的理據，這便是作為一種“門”或“法門”而被提舉出來。法藏的先輩智儼便這樣說過：

三乘真如復有二門。一頓教門，二漸教門。頓教門者，如《維摩經》不二法門品。維摩直默以顯玄意者是。此如絕於教義，相想不及。⁸⁵

這是說，在三乘（tri-yāna）之中，亦即是聲聞乘（śrāvaka-yāna）、

⁸⁴ Ibid, p. 156。

⁸⁵ 智儼《孔目章》卷2，《大正藏》45•558c。

緣覺乘（pratyeka-yāna）與菩薩乘（bodhisattva-yāna）這種三階段的實踐中，有頓教三乘與漸教三乘的分別。頓教三乘指由聲聞乘逕自上升到菩薩乘，由菩薩乘頓然而成佛，而達於佛乘（buddha-yāna），中間不必經由階段而入覺悟之門。漸教三乘則指修行人需逐階段而上，最後達佛乘而成佛。智儼又說：

上之十玄門，並皆別異，若教義分齊與此相應者，即是一乘圓教及頓教法門。若諸教義分與此相應而不具足者，即是三乘漸教所攝。⁸⁶

上段引文以“門”來說頓教，這段引文則以“法門”來說，門或法門都是方法論的字眼，頓教門也好，頓教法門也好，都是指頓教的頓然的方法。吉津宜英認為，頓教三乘對應於《華嚴經》；他又表示頓教有在判教上稀薄的意味，這是迺智儼教法為止的認識。這影響及法藏的判教中對頓教的印象。⁸⁷按這裏所謂在判教上稀薄，表示頓教在判教法中作為一種教法看，它的意味比較稀薄。但即使是稀薄，法藏仍以教法視之，與其他教法對揚。

吸收了智儼的觀點，法藏乃有在他的《探玄記》中的一段話：

頓教者，但一念不生，即名為佛。不依位地漸次而說，故立為頓。⁸⁸

依位依地（階段）漸次地進行，是漸教。不這樣，只一念不起，便頓然見佛、成佛、得覺悟，這便是頓教。這段話與吉津宜英所引述的法藏《華嚴五教章》中的說法非常相應：

⁸⁶ 智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，《大正藏》35•15b。

⁸⁷ 吉津宜英著《華嚴禪の思想史的研究》，p.22。

⁸⁸ 《大正藏》35•115c。

若依頓教，一切行位皆不可說，以離相故。一念不生，即是佛故。若見行位差別等相，即是顛倒故。⁸⁹

以“離相”來說“一念不生”，或以“一念不生”來說“離相”，都是可以的。離相便能一念不生，或一念不生便能離相，都是分析命題（analytic proposition）。所謂見到行位差別一類相狀，便成顛倒，這是站在頓然覺悟的立場說的，但說得太死煞。修行人在初始階段有行位差別的意識，然後慢慢地、漸進地遠離這行位差別，有何不可？但這已落於漸法，不是頓法了。吉津宜英認為，法藏《五教章》的這種說法，是繼承《探玄記》所展示的五種教法的判教說而來的，這也是對頓教的定位的說法。⁹⁰

說起頓教，我們不能不想及禪宗。說起禪宗，我們也不能不提頓教，到底雙方的關係是怎樣呢？在甚麼情況下這兩者被安放在一起呢？我們先看法藏的繼承者澄觀所說的一段話：

不同前漸次位修行，不同於後圓融具德，故立名頓。頓詮此理，故名頓教。……頓顯絕言，別為一類離念機故，即順禪宗。⁹¹

按這段文字本來是澄觀反駁慧苑對法藏在五教中立頓教的批判的。澄觀所提的論據是頓教既不同於五教中前面三教：小乘教、大乘始教、大乘終教，也不同於在它之後的圓教，因此用“頓”的字眼，表示有一種教法是“頓詮此理”的，它便是頓教。但問題是這教法所頓詮的理，到底是甚麼東西呢？這是決定頓教能否

⁸⁹ 法藏《華嚴五教章》卷2，《大正藏》45•486b。

⁹⁰ 《華嚴禪の思想史的研究》，p.94。

⁹¹ 澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷2，《大正藏》35•512c。

成爲與其他教法並列的教法的關要之點。理是真理，或終極真理，這沒有問題。但在當時的佛教的發展的情況來說，理或真理不外是空（*sūnyatā*），或非有非無的中道（*madhyamā pratipad*），或涅槃（*nirvāṇa*），或如來藏心（*tathāgatagarbha-citta*），或佛性

（*buddhatā*），或智顛所提的中道佛性。後三者是預認心即理的思維模式的。就法藏的五教來說，小乘教的理是空，是我空法不空的空；大乘始教的理則是我與法俱空的空；大乘終極的理轉到心或主體方面來，指如來藏心或佛性；至於圓教，同教一乘的理是中道佛性，⁹²別教一乘的理則具有隨緣與不變兩義的華嚴宗的真心，這其實是如來藏心。頓教所要頓詮的理，未有超出這幾個觀念的範圍。這幾個觀念，分解地說，不外是超越的客體性

（*transzendente Objektivität*，如空、中道、涅槃）、超越的主體性（*transzendente Subjektivität*，如如來藏心，佛性），或雙方的綜合（*Synthese*，如中道佛性）。頓教未有提出新的、在本質上不同於上述的諸觀念的終極主體或終極原理，則很難被視爲一種有別於法藏所提的小、始、終、圓四種教法的“頓教”。它有別於這四教，不是在確認甚麼是作爲終極真理、終極真實（*ultimate reality*）方面，而是在實踐、體證這終極真理、終極真實上。這實踐、體證不是漸次的、一步一步的活動，而是一種頓然的、一下子成就的活動。頓教只能在這種脈絡之中說，這便是“頓詮此理”。就此點言，頓教的“頓”的作爲方法論意義的實踐、體證的方法、方式、形態的意味，實在非常明顯。而頓教的與禪宗的連繫，並

⁹² 中道佛性是我自己用來說天台宗（同教一乘）的真理觀的。我在自己很多著作中都說及這個複合觀念。

不在於雙方所宗的真理、真實是相同的，而是在於“絕言”，如上面所引澄觀的說法。這絕言即是超越一切言說文字的意思。禪宗對所宗的真理、真實的表述，是“不立文字”的，是“直指本心”的，頓教也是一樣，因此澄觀說頓教“順禪宗”。吉津宜英也認爲，這正成了五教中頓教與禪宗的配對，並排在一起。⁹³

以上的所述，其背面隱藏著一個意思：能詮的教法與所詮的理或真理，是息息相關的。或者可以進一步說，能詮的教法之成爲甚麼教法，是要看它詮的真理是甚麼樣的真理，或是哪一層次的真理而定的。關於這點，澄觀在他的《大方廣佛華嚴經隨疏演義錄》卷9說：

所詮是理，今頓說理，豈非能詮？夫能詮教皆從所詮以立。若詮三乘，即是漸教。若詮事事無礙，即是圓教。豈以所詮是理，不許能詮為教耶？⁹⁴

這段文字本來是澄觀提出來駁慧苑批評法藏在五教的判教法中判頓教，並把它放在小、始、終教與圓教之間的。關於這點，我們這裏暫不管它。我們要留意的是，從較寬鬆的角度看，能詮的教與所詮的理是相對地說的。沒有了任何一方，另一方便不能成立。在法藏的五教中，小、始二教作爲能詮，所詮的是空理。終教作爲能詮，所詮的是如來藏心、佛性，由於在這個層次，或如來藏心、佛性作爲終極的主體性，它與客體性的空理正處於等同的關係，故終教所詮的，既是如來藏心、佛性，也可是空理（空中也

⁹³ 《華嚴禪の思想史的研究》，p. 94。

⁹⁴ 《大正藏》36•62a。

有不空的意味在裏頭)。而圓教所詮的，則是事事無礙之理，這是佛所證得的現象相互之間的無對礙的關係、境界。這都沒有問題。但頓教作為詮，所詮的是甚麼理或真理呢？它所詮表的（詮表取鬆動義），不外也是空（不空）、如來藏心、佛性。它的所詮，與小、始、終三教的所詮，並無本質上的不同，只是詮表的方式不同而已：小、始、終三教是以漸進的方式來詮表，而聽者也以漸進的方式來理解、體證，理解、體證真理也。圓教（別教一乘圓教）所詮的，則是事事無礙的真理，這也離不開空理。倘若事事不是空無自性的話，它們便不可能有無礙的關係。現在我們要問：頓教（倘若在五教中可以成立的話）所詮的，是甚麼樣的真理呢？照我看，它所詮的，基本上與四教所詮的並無本質上的不同，只是它所詮的真理較為曖昧，不清晰，真理觀念的界線難以劃定而已，但總不出空、中道、如來藏心、佛性的範圍。倘若是這樣，我們便可引用澄觀的話，提出如下的問題：“夫能詮教，皆從所詮以立”，則頓教以詮解、詮表甚麼樣的真理以立（成立）呢？我想澄觀自己也說不出來，只能以上面的話語來回應：“若詮三乘，即是漸教；若詮事事無礙，即是圓教”。但這並未有回應我們的問題。倘若把它與三乘的漸教相比較，則它便是圓教。但小、始、終教的三乘都各有其清晰的、層次分明的真理作為它們各自詮表的真理；對比之下，頓教並無清晰的、層次分明的真理作為它要詮表的真理。它只是在詮表的方式上明顯地與小、始、終三教不同而已。三教的詮表方式是漸，頓教的詮表方式則是頓。而這頓，正是一個方法論的觀念。因此，頓教中的“頓”，與其作為一種教法、教義，不若視為是一種實踐、體證真理的方法，來

得恰當。

相應於頓教的這種性格、作用，坂本幸男提出“遮詮”字眼，以助對頓教的解讀。他表示，就法藏來說，像維摩詰（Vimalakīrti）的默然那樣，訶教勸離，毀相泯心，所謂遮詮的表現，正是頓教。慧苑則以頓是說法的儀式，即化儀，不關說法的內容，所謂化法，來反駁。法藏認為所謂頓教，是依據對於能詮之教的遮詮，而自然地展示所詮之理。⁹⁵按這裏所謂遮詮，是要透過否定的方式，特別是否定言說，以展示真理。這讓人想到大乘佛教中期的陳那（Dignāga）的“觀離”（apoha）說法，即是，以否定、離棄的負面方式來展現真理。所謂“毀相泯心”，“訶教勸離”，都是遮詮的做法。⁹⁶這遮詮是與表詮對說的，一是否定意，一是肯定意，都是就表達真理的方式言，它們的方法論意義，非常明顯。

在這一節裏，我一直強調，五教中的小、始、終、圓教所要體證的真理，都有確定的內容；但頓教所關涉的真理，則是不確定的，它可以是空、中道、如來藏心、佛性、涅槃，以至中道佛性。在這一點上，法藏自己也說不清楚，只具體地提出“真性”。他說：

頓教中，總不說法相，唯辯真性。亦無八識差別之相。一切所有，唯是妄想。一切法實，唯是絕言，訶教勸離，毀相泯心。生心即妄，不生即佛。亦無佛不佛，無生無不生。如淨名默住，顯不二等，是

⁹⁵ 《大乘佛教の研究》，p. 141。

⁹⁶ 坂本幸男提出的這種表述方式，其實是法藏所用的字眼。參看下文。

其意也。⁹⁷

法藏說頓教並不關心法相亦即是現象方面的問題，卻是要簡別（辯）真性。但真性是甚麼呢？不清楚。我們只能說真性是超越的本性、本質（*transzendentes Wesen*），如菩提達摩（*Bodhidharma*）在他的《二入四行》中所強調的真性，那是一切眾生，不論是凡夫，抑是聖者，所共同稟有的。不過，依達摩，這真性是需“藉教”才能領會到的，這“教”即是經教，亦即是載在經論中的言說文字。這種方式，自然不是頓教的方式。這便與法藏提出以頓教來簡別、體認真性的旨趣不同。⁹⁸可以肯定地說的是，作為被體證的真性的內容不能弄清楚，頓教作為能體證的能力便難以說教，只能被視為方法義的力量。法藏在這裏，明顯地透露出兩層的對象：法相、八識差別之相、一切所有，是一層，那是可以透過言說來表顯的；真性與法實則是另一層，那是離言說的，是“絕言”的，只能依頓教而被體證。這樣，頓教便成了一種方法義的認識對象的能力。“訶教勸離，毀相泯心”便成了頓教認識對象的方式、形態，是負面義、否定義的方式、形態，“呵”、“離”、“毀”、“泯”，都是明顯的例子。這是一種先否定然後肯定、先死而後生的有辯證義的歷程。但有不足之處，因而不是圓教的認識形態。“呵”、“離”、“毀”、“泯”都有破壞對象、析離對象的意味。在認識上要通過破壞、析離對象才能滲透到它們的本性、本質的方式，讓人聯想到天台宗智顛的判教法中所提及

⁹⁷ 法藏撰《探玄記》卷1，《大正藏》35•116a。

⁹⁸ 關於達摩所述有關真性的問題，參看拙文〈達摩及早期的禪法〉，拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，pp.4-6。

的藏教與通教在處理對象的不同方式。藏教是要先析離諸法，讓它們步步瓦解，到最後變成無有，才體會到它們的空性、無自性性（*svabhāva-aśūnyatā*）這樣的認知，認知諸法為空，稱為“析法空”。通教則不同，它不需析離、破壞諸法，卻能即就存在著的諸法而體會到它們的空的本性，這種認知方式稱為“體法空”。很明顯，法藏的頓教理解對象的方式接近析法空，他的圓教理解對象則接近體法空。而就法藏所言的頓教的性格與作用來說，亦不能免於偏頗。所謂“生心即妄，不生即佛”的做法，的確是片面的（*one-sided*），不是圓融的（*perfect*）。生心為甚麼一定會走向虛妄方面呢？為甚麼必須不生心才能成佛呢？生心而不執著於心，不為心所繫縛，成不成呢？心或心靈是一個活動的主體，它的有機的生命需要表現在這些活動之中，這即是心生。慧能在《六祖壇經》中便說：

於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯。⁹⁹

念即是心生。心靈是不斷活動中，不斷地生起念頭。若心不生，不活動，人便死了。故必須心生。關鍵在於，心不斷在生，在活動，生起念頭，但人不必受限於這些念頭，不必為這些念頭所束縛，便成了。

最後，上面提到法藏五教中的頓教與禪宗的緊密關連。鎌田茂雄認為這種頓教的內容是頓悟成佛（筆者誌：這是就覺悟的方法說，不必扯到內容方面），是直接的、直覺的成佛，與漸悟相對

⁹⁹ 《大正藏》48•353a。

說。在經典上則與《維摩經》的“不二法門”相應。其後華嚴宗把這頓教與禪宗配對，但初期不是這樣，不是與禪宗相配對的。在法藏的年代，禪宗以長安為中心，只有北宗禪在繁榮發展，並未把頓教比配到禪宗方面去。¹⁰⁰按北宗禪在實踐上是講漸悟的，實在難以與華嚴宗的頓教長時期拉上密切的關係。倒是南宗禪憑其頓悟法門才易與華嚴宗的頓教掛鉤。由慧能座下的神會講頓悟開始，傳到宗密，南宗禪與華嚴頓教交結在一起，宗密成了南宗禪與華嚴頓教雙方的祖師。鎌田本人也強調頓教的心識說是“離言，絕慮，不可說”，與禪宗特別是慧能所開拓出來的南宗禪的“不立文字”的路數完全相同。

由上面所述，法藏五教中的頓教的方法論意義已非常明顯。與此相關的是境界的問題；即是，頓悟能給予修行人帶來甚麼樣的心靈境界呢？在上述的日本的諸學者中，木村清孝比較重視這個問題。他對五教中的頓教的解讀，是就“一念不生”的境位而如如見佛。他在說到十宗中的相想俱絕宗時，表示這是頓教的境界，是離言說的即此即展現真理的境界。¹⁰¹

十三、法藏的思路

以下我要關連著判教或教相判釋一點來綜合地看看法藏的思路，希望由此可以更密切地展示出他的判教理論的真面目。說到

¹⁰⁰ 鎌田茂雄著〈華嚴思想の本質〉，《佛教の思想 6：無限の世界觀～華嚴〉，pp. 98-99。

¹⁰¹ 《中國華嚴思想史》，p. 128。

思路，自然要從著作說起。法藏的著作，就內容的性質言，可以分為三類：一、關於義理上的闡述，這自以《華嚴五教章》（《華嚴一乘教義分齊章》）和《探玄記》為主。二、關於實踐問題的討論。三、對於經論的疏釋。綜合地說，傳統以法藏的著作有三十部左右，但有些不純是他本人寫的，而是有其他人添加的在內。據木村清孝的意見，《華嚴旨歸》、《華嚴綱目》、《華嚴五教章》、《探玄記》、《起信論義記》、《十二門論疏》、《法界無差別論疏》、《般若心經略疏》、《入楞伽心玄義》、《密嚴經疏》、《梵網菩薩戒本疏》、《華嚴經傳記》等可視為法藏自己的親撰書。¹⁰²至於撰著的時間，大部分已不可考，只知道《般若心經略疏》是在702年寫的，而《探玄記》則在他45到50歲期間寫的。¹⁰³

我們還是環繞著判教的題材來說。法藏這方面有三種提法：五教、十宗、四宗。這三種提法在上面都有涉及。最矚目的，自然是五教的說法，這種小、始、終、頓、圓教的定位之議，在法藏的上一輩亦即是華嚴宗第二祖智儼的《孔目章》中已出現了，法藏以他的前輩的說法為基礎，而加以拓展，完成確定的說法。

如所周知，華嚴宗是始源於《華嚴經》的。在法藏的五教的判釋中，這部作品最受重視，被當作圓教文獻來看。不過，就歷史的角度看，這部文獻已在南北朝時被視為屬於頓教了。其後智儼把它共同地安放於圓教與頓教之中。到了法藏，才把《華嚴經》與頓教分開，視為圓教最重要的經典，而且把以這部經典為依據

¹⁰² Ibid, p. 126。

¹⁰³ 此中詳情，亦可參考吉津宜英著〈法藏の著作の撰述年代について〉，《駒澤大學佛教學部論集》10，1979。

而開拓出來的圓教，標為“別教一乘”，與天台宗及其所依經典《法華經》的圓教思想對揚，後者被視為“同教一乘”。不過，法藏說到圓教，在別教一乘方面，意味明確，指《華嚴經》的教法與由它開拓的一切義理，這自然包括華嚴宗在內。但說到同教一乘，便有曖昧，意思不清。例如，《華嚴五教章》就法或內容方面來判分，則有五教，說到第五的圓教時，只點名“別教一乘”，未提“同教一乘”。就論終極之理方面，提出十宗，最後的圓明具德宗，也是只點名“別教一乘”，未提“同教一乘”。又，在說到佛陀依序說法方面，提出最先說的是稱法本教，其後說逐機末教。這稱法本教是就圓教而言，但法藏也只提“別教一乘”，未提“同教一乘”。¹⁰⁴只有在論到以教攝乘或以義理、教法來概括諸種法門時，提及一乘，以此一乘涵攝別教一乘與同教一乘。¹⁰⁵另外，法藏在《華嚴五教章》中提及教義分齊（平章、分判之意），強調在教相（亦即是教義，但有象徵作用在裏頭）方面，有三種：

一者如露地牛車，自有教義，謂十十無盡，主伴具足，如華嚴說。此當別教一乘。二者如臨門三車，自有教義，……當三乘教，如餘經及瑜伽等說。三者以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車，為示真實義。此當同教一乘，如《法華經》說。¹⁰⁶

法藏表示，在教相或教義方面，有三乘與一乘的差別。在教相或教與義示相方面，可有別教、三乘、同教三種教義。別教（按即

¹⁰⁴ 《大正藏》45•481b-482b。

¹⁰⁵ Ibid, 45•482a。

¹⁰⁶ Ibid, 45•480a。

別教一乘圓教)以諸法具有重重無盡的關係為內容，這是《華嚴經》的旨趣。三乘教方面，在教上要人出離三界，在義方面強調出離三界的事實。這是《解深密經》與《瑜伽師地論》的所說。至於同教一乘，是在教上吸收三乘的方便意涵，在義方面則歸向別教一乘，這便是《法華經》的所說。按法藏的這種簡別三教，為三教定位，明顯地揚《華嚴經》的別教一乘，而抑《法華經》的同教一乘。在這種一揚一抑之中，法藏的這種做法，讓人感覺到他好像刻意迴避《法華經》和天台宗的同教一乘圓教的傾向。難怪吉津宜英如說智儼的《孔目章》以法華的會三歸一說圓教，法藏的理解也相若，但智儼以同教一乘內在於圓教，法藏則把第五圓教只限於別教一乘，把同教一乘由第五圓教排除開來了，他認為這是法藏與智儼在處理圓教問題上非常不同之處。¹⁰⁷

順著上面的評論說下來，吉津宜英認為，有關五教內容的規定，由第一的小乘教至第四的頓教，法藏與智儼並沒有不同。只是在一、《華嚴經》與五教的配對與二、對第五的圓教的規定這兩點上，法藏與智儼完全不同。即是，在第一點來說，智儼視《華嚴經》為一乘圓教與頓教，法藏則只把它配對到一乘圓教，把它從與頓教的關係切斷。在智儼，頓教是佛的說法方式，在漸、頓、圓三教中不但佔有重要的位置（筆者按：此中的意思應是，頓教作為佛的一種說法方式，對區別漸、頓、圓三教很重要），而且亦作為與《華嚴經》有關連的要素被處理。對於法藏來說，五教中的第四教概括了《大寶積經》(Mahāratnakūṭa-sūtra，

Dkon-brtsegs)、《楞伽經》的頓然性、《維摩經》的默然和《大乘

¹⁰⁷ 《華嚴禪の思想史的研究》，p. 28。

起信論》的真如，也被限定在這些東西方面，但與華嚴圓教無涉。智儼則很重視頓教與圓教的內部關連，法藏則從中予以切斷，視兩者為相互獨立的教法，而只把《華嚴經》歸於第五的圓教中。¹⁰⁸ 吉津在這裏提出重要的一點：在智儼眼中，頓教是佛的說法方式，也可作為我們認識、體證佛的教法的途徑，在這一點上，他的看法與筆者相一致。

討論到這裏，法藏的思路，漸漸呈露出來。他對頓教的看法，始終存在曖昧之處。對圓教的看法，卻漸漸明朗起來。一言以蔽之，在他的系統中，頓教中的“頓”，是一個方法論的觀念，存有論的意味不顯。而在他的圓教中，其核心觀念理與事，都有濃厚的存有論的涵義，由此可以順通到他的法界緣起學說中的事事無礙的現象學意義的（*phänomenologisch*）境界。在這裏，我謹先引述他在《探玄記》中所提的六教的說法如下：¹⁰⁹

諸眾生若於人天位看，具足人法二我實物。若小乘教中看此眾生，唯是一聚五蘊實法，本來無人。若大乘初教，唯識所現，如幻似有。當相即空，無人無法。若約終教，並是如來藏緣起，舉體即如，具恒沙德。《不增不減經》云：眾生即法身，法身即眾生。眾生法身，義一名異。解云：此宗約理，眾生即是佛。若約頓教，眾生相本來盡，理性本來顯。挺然自露，更無所待故。不可說即佛、不即等也。如淨名杜默之意等。若圓教即一切眾生，並悉舊來，發心亦竟，修

¹⁰⁸ 吉津宜英《華嚴禪の思想史的研究》，p. 26。

¹⁰⁹ 法藏在他自己的判教說中，提過好幾種說法：五教、十宗、四教、六教。這些說法，在原則上、義理的基本層面上並沒有太大的差異，只是在一些細微的問題，展示他對某些事項著墨較多，較為重視而已。

行亦竟，成佛亦竟。更無新成。具足理事。¹¹⁰

這是法藏的六教的說法，基本上仍如五教的說法，只是在小乘之前，加上人天之位；在這種階位的眾生，仍然執取人和法兩面都是實在，都有自性（*svabhāva*）。這是佛門中人用來為佛教之外的儒家、道家之屬定位的。智顛、宗密都是這樣，法藏自不例外。至於小乘，則知人無實體、自性，只是五蘊（*pañca-skandha*）的聚合而已，但他們仍執取諸法有自性。這正是阿毘達磨（*Abhidharma*）一類部派佛教的見解。大乘佛教如唯識學（*Vijñāna-vāda*）則以一切都是心識的變現的結果，無實在可得。般若文獻（*Prajñāpāramitā literature*）與中觀學（*Mādhyamika*）則以人與法或主體與客體現象都是即此是無自性（*asvabhāva*）、都是空（*asūnya*）。這是大乘的始教。至於大乘終教則倡導如來藏（*tathāgatagarbha*）、佛性（*buddhatā*）觀念，以之不單有主體性的心義，同時亦是客體性的真如義。這是一種心即理的思路。真如或真如心能隨順無明（*avidyā*）的眾緣，而現起諸法，自身可不變。即是說，諸法或種種現象是依於真如心而生起的。就這種教法的主要的論典《大乘起信論》而言，此論有“眾生心”的說法，這眾生心相當於上面提及的如來藏、佛性。這眾生心是覺悟的基礎，它本來是清淨無染的，但會受外界各種無明的因素所煽動，而使內部出現分裂。它一方面分裂出生滅心或心生滅門，另一方面以真如心而隱蔽地存在。生滅心可以生起染法或淨法，真如緣起或如來藏緣起便是在這種脈絡下說的。即是，染法和淨法都依生滅心

¹¹⁰ 《大正藏》35 • 413b-c。

為緣而被生起。《華嚴五教章》謂：

且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨。祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也。猶如明鏡，現於染淨，雖現染淨，而恆不失鏡之明淨。祇由不失鏡明淨故，方能現染淨之相。……當知真如，道理亦爾。¹¹¹

法藏的意思是，真如心或如來藏並不直接生起染淨法，但它可作生滅心的轉向，為生滅心所憑依，而生起染淨法。

至於頓教與圓教，法藏的說法雖有點模糊，他的意思還是可以看得出來。他說頓教所用的字眼“相本來盡，理性本來顯，挺然自露，更無所待”，“本來”、“自”、“無”都有自足意味，眾生或真理本來是好好的，但一時忘失了，頓教是用來作復位用的。這個意思不錯，但“理性”字眼，煞是曖昧，它到底指涉甚麼呢？未有說清楚。但頓教既是作為復位用的，則它便是一個工夫論的觀念。圓教也差不多，起碼在表達的方式上是如此。“悉舊來”、“發心竟”、“修行竟”、“成佛竟”、“無新成”，都是眾生或真理本來具足的意味。但關鍵在末後一句“具足理事”，按華嚴宗一向用語，說到“理事”，一方面有真理和現象的意味，也有兩者融合無間的關係的意味，說具足，實在有理、事、雙方關係一時並了之意，這是存有論或本體論與工夫論一時並了、即本體即工夫之意。存有論的意思尤其重要。此中散發出來的密意是，頓教只涉及工夫問題，圓教則不但涉工夫論，同時

¹¹¹ Ibid, 45 • 499a-b。

也涉存有論，而焦點尤其在於存有論。¹¹²為甚麼是這樣呢？我們可以重溫上面提過的概念或理事可以透過奪蕩的動作而吸納和發放一切法的意味：捲一切法與舒一切法。此中自然有工夫論的意味，但存有論的意味尤為重要。真理或心靈可以自在地對一切法或捲或舒，或收納或發放，這無疑是對一切法的所自來存有論地提出明確的交代。這是現象學的境界，圓教要能展示這樣的現象學的、價值論的境界，才算完足，才有勝義三昧。法藏自己也說：

別教一乘即佛初成道第二七日，在菩提樹下，猶如日出，先照高山。於海印定中同時演說十法門，主伴具足，圓通自在。該於九世十世，盡因陀羅微細境界。即於此時，一切因果理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。何以故？卷舒自在故。舒則該於九世，卷則在於一時。此卷即舒，舒又即卷。何以故？同一緣起故，無二相故。¹¹³

以“日出先照高山”來說別教一乘的華嚴大法，正表示華嚴宗的境界與教說的崇高尊貴，一般眾生不能湊泊。於海印三昧禪定中展現種種法門的主伴具足，圓通自在，正宣示法門或一切法的出現與成立，是依海印三昧的禪定工夫的。至於對一切法的自在捲舒，或隨順己意而被收納或被發放，正展示一切法的存有論的根源在一心之中，一心能即捲即舒，即舒即捲，一切任運為之，所

¹¹² 吉津宜英認為，“舊來……竟”這種字眼表示理這方面的本來性（筆者按：這表示本來【舊來】已有【竟】的佛性佛理）。他並認為“由舊而來”正展示理事具足之意。（《華嚴禪の思想史的研究》，p. 107。）

¹¹³ 《華嚴五教章》卷1，《大正藏》45 • 482c。

謂“心如工畫師，一切唯心造”也。當然，一切法的或捲或舒的所以可能，端在一切法的本性為空，沒有由實體帶來的對礙性，這又回到緣起的義理、它們的根本性格了。

這種通過一心的自在無礙的捲舒作用而呈現的佛在海印三昧禪定所證得的事事相融的境界，不是一般的事相論，或事相的現象論（Phänomenalismus），而是具有理想的、價值的導向的現象學（Phänomenologie），或現象學的存有論（phänomenologische Ontologie）。鎌田茂雄把這種境界稱為“現象絕對論”¹¹⁴，或“現象圓融論”。¹¹⁵他又認為，在這種事相無礙的境界中，現象的“事”正是絕對的“事”。¹¹⁶此種解讀不錯。在這樣的境界中，每一種事物都不是以現象呈現，而是以物自身（Dinge an sich）的姿態呈現，而物自身是自足的、絕對的。

關於法藏的思路或思想，總體地說，特別是以《華嚴五教章》和《探玄記》這些重要的著作來說，玉城康四郎提出，此中的特徵，可以從法藏的重重無盡法界緣起的複雜但亦是整然有序的思維組織中看到。而法藏對唯心立場的探究，也在這種事事無礙的組織中消解下來，因而這種探究與疏解並未有構成一種對於事事無礙的煩厭的、重複的累聚感。¹¹⁷這種事事無礙的境界是靈巧的、跳脫的，它未有給予人一種機械性的、僵化的印象，卻是讓人感

¹¹⁴ 鎌田著〈華嚴哲學の根本的立場〉，《華嚴思想》，p. 436。

¹¹⁵ Ibid, p. 446；鎌田著〈華嚴思想の本質〉，《佛教の思想 6：無限の世界觀～華嚴》，p. 134。

¹¹⁶ 鎌田著《華嚴哲學の根本的立場》，《華嚴思想》，p. 425。

¹¹⁷ 玉城康四郎〈唯心の追究〉，《華嚴思想》，p. 391。

覺到這是一充滿生命力、生機的世界。

十四、關於性起問題

最後我要探討一下一個對華嚴宗的思路的理解上的問題。我要先從印度大乘佛教的發展說起。總的來說，印度大乘佛教有三個重要的學派分步發展，最後都先後傳到中國，而開花結果，成為具有中國的思維特色的中國佛教。這三個學派是：般若思想與中觀學、唯識學、如來藏思想。這分別相應於上面論述過的太虛的判教法：法性空慧、法相唯識、法界圓覺，和印順的判教法：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。般若思想與中觀學在中國先發展為由僧肇、吉藏等所倡導的三論宗，再展轉通過《中論》、《大智度論》、《法華經》、《涅槃經》而發展為以智顛為代表的天台宗。另一支唯識學則通過玄奘與窺基的翻譯與推介而成法相宗，再透過《大乘起信論》、《華嚴經》而演化成以法藏為代表的華嚴宗。至於如來藏思想則除了分別被吸收到天台宗與華嚴宗之外，也有自己的獨特的產物，這即是禪宗。它的經典依據是《楞伽經》、《金剛經》。這幾個偉大的中國佛教派系，在教義方面吸收了多少中國思維例如儒家、道家等的成分，是一個挺複雜的問題，這裏暫不討論。這裏要討論的，是在以緣起性空這一義理骨幹下所成立的佛教這個思想體系之內，各個教派的觀點如何相互區別、如何為我們所認識的問題。我們的探討聚焦在各個教派所強調的心靈形態和這心靈與現象界的種種存在的關係，當中自然也會涉及其他重要觀念如性、理、頓、漸等古典方面的，也會涉及現代流行的、

通用的超越、經驗、分析、分解、綜合等觀念。

天台宗所強調的心靈是一個混雜著清淨與染汙因素的背反心靈。在其中，超越性格的真心真性與經驗的凡心凡性總是糾纏在一起，而成一個背反。天台宗用來說這種心靈的字眼，是“一念無明法性心”，或是“平常一念心”。當心靈的走向是無明即法性時，人是在覺悟的狀態；當那走向是法性即無明時，人是在迷執之中。人與世界的關係，是密切的，所謂“一念三千”。人在一念之中，在平常一念之中，便涵攝三千世間法。這三千世間法所象徵的世界，會隨著人的心靈同起同寂，也同迷同悟。¹¹⁸華嚴宗所強調的心靈則是超越的、清淨的真心真性，這真心真性是通過一種超越的分解（*transzendente Analyse*）而成立，與經驗的、虛妄的世界分開，而成一種對峙關係。人對於這世界，需要進行一種現象學的（*phänomenologisch*）點化、轉化。這便是著名的海印三昧（*sāgara-mudrā-samādhi*）的禪定工夫了。人與世界的關係，是世界萬物依待著人的真心真性而生起。具體的說法，則是“法界緣起”，或“性起”。¹¹⁹至於禪宗，由於它的發展遠較天台宗、華嚴宗為深遠，其心靈展現不同的導向。扼要地說，它可分成三個形態。一是如來禪，強調如來藏自性清淨心作為成佛的依據。這種心靈近於上面說的透過超越的分解而成就的真心真性。由早期的達摩禪所強調的真性，經二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信傳

¹¹⁸ 這種心靈正相應於我在第一章所論述的現象學義的迷覺背反我。

¹¹⁹ 關於法界緣起，詳情參看拙著《佛教思想大辭典》，pp. 315b-316b。關於性起，後面會有詳盡的交代。而這裏所說的由超越的分解而成立的真心真性，正相應於我所論述的現象學義的本質明覺我。

到五祖弘忍，都是這種心靈形態，而後來發展出來的神秀禪或北宗禪，都是一樣。他們一致強調漸悟，把真心真性當作明鏡來看，為了避免它染上塵埃，不能照見事物，因此要“時時勤拂拭”，“看心看淨”。另一則是祖師禪，它從我們的平凡一念心說起，這一念心是一由無明與法性、迷與悟的相對反性格的東西所合成，而成一個背反（*Antinomie*）。人必須要能從這背反突破開來，超越上來，而達致一個無無明與法性、無善無惡的夔然絕待的境界，才能說覺悟。克服背反而得覺悟的方式是多樣化的，可以參話頭、公案，或是透過一些激烈的動作來讓自己悟到那本來自具的真心真性，或自性。這種覺悟是由祖師引導和印證的，故稱祖師禪。慧能禪是走這種導向的最顯明的例子，它發展開來的南宗禪，基本上也秉持著這種精神。南泉普願說的“平常心是道”，正表示這種禪法是從我們的平常一念妄心出發的。另一則是慧能弟子荷澤神會所傳的禪法，由宗密繼承下來。這種禪法在存有論方面確認一個清淨無染的真心真性，所謂“靈知真性”作為覺悟成佛的超越的依據（*transzendentaler Grund*），但又採取頓悟的方式。這可以說是如來禪與祖師禪的巧妙綜合的結果。¹²⁰

有關中國佛學的這種種不同的發展與導向，最有爭議性的要

¹²⁰ 有關禪宗的這三個導向或走向，我在上面本章註 31 也曾扼要提過。至於禪宗的世界觀，或心靈與世界的關係，著墨不多。它沒有較確定的存有論，更沒有宇宙論。《六祖壇經》的“自我能生萬法”的說法，與存有論與宇宙論都無涉。它所關心的，是如何能體證得“自我的本來面目”，如何參悟到“祖師西來意”。它的一切說法，都是為朝著宗教救贖（*religious soteriology*）的目標而提出來的。

數華嚴宗。它是要透過超越分解的方式，吸收《大乘起信論》與《寶性論》，加上《華嚴經》，建立如來藏形式的真心真性，由《大乘起信論》的真如緣起或如來藏緣起發展出法界緣起，企圖在存有論上有新的突破。牟宗三先生便頗有這個意味，以華嚴宗為透過超越的分解方式，建立具有終極義的真心真性，這是轉迷成覺的主體，也是一切事物、現象所憑依以得生起的。¹²¹現在的問題是，華嚴宗所強調的心性，或真心真性，它不能直接地如實體般創生萬法，而只作為一種憑依因，或提供憑依作用，讓萬法得以成立，成立為如是如是的以空、無自性為其本性的萬法，相對相關地，相互攝、入、即地存在，而成就法界緣起的現象學義的殊勝的境界或世界，¹²²這是沒有問題的。不然的話，華嚴宗的境界便只能是純然的經驗世界（*empirische Welt*），而不是生活世界（*Lebenswelt*，用胡塞爾 E.Husserl 的字眼），沒有價值導向可言了。現在的問題是，說華嚴宗以超越的分解的方式建立真心真性，以助成法界大緣起的莊嚴的、璀璨的世界，的“超越的分解”，其中的“超越”、“分解”的定位，可以達到甚麼程度呢？

這便是性起的問題。在華嚴宗來說，心是真心，性是真性；前者是主體性（*Subjektivität*），後者是客體性（*Objektivität*），兩者是同體，具有同一的內容。所謂“性起”，指真心真性起現諸法。起碼在表面上可先作這樣的解讀。現在我們要留意的焦點問題是，性起諸法，或真心真性起現諸法，這“起”、“起現”到

¹²¹ 牟先生在他的著作的多處和在課堂上講課，都傳達這個訊息。

¹²² 關於法界緣起，參看拙著《佛教思想大辭典》，pp. 315b-316b〈法界緣起〉條；關於攝、入、即的關係義，參看同書 pp. 352b-353b〈相即相入〉條。

底是甚麼意思？關於這點，我會依文獻學與哲學分析或現象學分析這雙軌的研究法來處理。首先，我要看法藏的前輩、二祖智儼的說法。

智儼在《搜玄記》中說：

如來者，如實道來成正覺。性者體，起者，現在心地耳。此即會其起相入實也。¹²³

智儼表示，真性真心都是如來藏（*tathāgatagarbha*）。性是事體本身，心是它的起現的作用。智儼說得太簡，我們一時難以捉摸他的意涵。不過，可以確定的是，性起不是我們一般哲學特別是形而上的體用關係。這段短短的文字表示，性起是性體透過心念而作用，這作用指涉對實相或終極真理的體證（會）。“起相”是關鍵字眼，我會在後面再提及它。現在轉到法藏自己方面。

基本上，對於性起，法藏是依體與用的關係作為脈絡來解釋的。但這種體用關係是在佛教的緣起性空的非實體主義（*non-substantialism*）的義理架構中說的。我們把注意放到法藏的其他方面去。在《妄盡還源觀》中，在起始階段已提出體用問題。法藏說：

一、顯體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足；處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。……《起信論》云：真如自體，有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故。¹²⁴

¹²³ 《搜玄記》卷4，《大正藏》35•79b-c。

¹²⁴ 《妄盡還源觀》，《大正藏》45•637b。

這是說體。在整段文字中，法藏都是從真心真性的具有現象學義特別是救贖義的角度來說。同時也比照著《大乘起信論》所說的真如或真如心的智慧照明作用來說真心真性的作用。整段文字沒有涉及存有論或宇宙論的意涵。

跟著法藏談用的問題。他說：

自下依體起二用者，謂依前淨體起於二用。一者海印森羅常用。……妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。《起信論》云：無量功德藏法性真如海。……是心即攝一切世間出世間法。……二者法界圓明自在用，是華嚴三昧也。謂廣修萬行，稱理成德，普周法界而證菩提。言華嚴者，華有結實之用，行有感果之能。今則託事表彰，所以舉華為喻。嚴者，行成果滿，契理稱真，性相兩忘，能所俱絕。顯煥炳著，故名嚴也。良以非真流之行無以契真，何有飾真之行，不從真起？¹²⁵

在這裏，一切關鍵性字眼如“妄盡心澄，萬象齊現”、“無象不現”、“無量功德藏法性真如海”、“是心即攝一切世間出世間法”、“廣修萬行，稱理成德，普同法界而證菩提”、“託事表彰”、“行成果滿，契理稱真，性相兩忘，能所俱絕”、“非真流之行，無以契真”，這些字眼都是修證的宗教現象學的涵義，最明顯的，莫如“廣修萬行”、“證菩提”、“契理稱真”，都是從宗教救贖的目標上說。其間雖然提到“結實”、“感果”，但這並不是從自然哲學的生起果實一面說，而是從有修證之行為便會享有果實的效應上說。故“生”、“起”的宇宙論、存有論

¹²⁵ Ibid, 45 • 637b-c。

的現象，還是無從說起。至於所謂“萬象齊現”，只是萬法展現而已，不是創生萬法。萬法早已在那裏了。唯一有點存有論意味的說法如“無量功德藏法性真如海”、“是心即攝一切世間出世間法”，其中的“藏”、“攝”有點存有論、實在論意味，但這無關乎實際的事物的存在，只是攝藏無量功德、一切世間出世間法而已，不是實際的事物、物體。“世間出世間法”是從虛的世間事物方面說的，這由“出世間法”一觀念可知。而藏有功德，那是就教化眾生的方便法門來說，與存有論、宇宙論完全沾不上邊。

現在我要把探究的問題轉換一下方式。在法藏的體系中，有沒有“對象”（Objekt）概念呢？有沒有真心真性能生起這些對象的意味呢？法藏的體系確有對象的概念，那便是“塵”（viṣaya）。但這塵是無自性的，而“塵”一概念也不具有決定義（決定義要由自性所提供）。而塵與真心真性的關係，並不是被創生者與能創生者的關係。“塵無自性，攬真成立”，“塵無自體，起必依真”；“真如既具恆沙眾德，依真起用，亦復萬差”；“若山若河乃至樹林塵毛等處，一一無不皆是稱真如法界，具無邊功德”；“塵相生滅相盡，空無有實”；“塵性無生無滅，依他似有”。¹²⁶此中的意思不外是，塵或對象是沒有自性的，空而不實的。但它作為現象，如何呈現於我們的感官面前呢？法藏的答案是“依真”、“攬真”，“稱真如法界”，都是以真心真性作為憑依，而得現成。這樣，對於一切對象來說，真心真性只是它們的所憑依，並不創生它們。但它們到底是怎樣來的呢？怎樣成立的

¹²⁶ 此段所引的說法，皆出自法藏《妄盡還源觀》，《大正藏》45 • 637c-638a。

呢？法藏把這個問題的答案敞開，從佛教的根本觀念“緣起”來回應：“緣生幻有”、“依他似有”。¹²⁷所謂性起，其意即是萬法憑依真心真性而得現起、現前。

在這裏，我想對華嚴宗的性起問題，作一總的觀察與評論。萬法的生起，都依於作為最高主體性的真心真性。這真心真性即是佛所自證得的法界性起心性或第一義心性。一切諸法，都在一相即、相攝、相入的大緣起境域中，依此真心真性而得現起、現成。就價值言，這真心真性是純粹淨善的，沒有染污，這很不同於天台宗所說的一念無明法性心或一念三千的一念平常心。但眾生在現實上的確有染有惡，依華嚴宗，那是由未有同於佛的自證的緣故。倘若有此自證，則無染無惡。故這染與惡，是在理上沒有實在性，是空的。華嚴宗即在這裏強調，眾生在現實上所具有的染與惡的成素，只是憑依真心真性而起，而呈現於識心之前，這不是真心真性的本質、本有。故就理、原則而言，它們都是空的。就事相方面說，它們有種種姿態，亦有染、惡等相狀，但是我們不能說到它們所依之以起的真心真性的體性方面，也不能這樣說“起”。起是就萬法依真心真性而起這樣的脈絡中說，這是真心真性的作用。這樣說性起，意義雖然清楚，但不免零碎。我們可參考一下法藏、澄觀的後學宗密如下的說法：

性起者，性即上句真界，起即下句萬法。謂法界性全體起為一切諸法也。法相宗說真心，一向凝然不變，故無性起義。此宗所說真性，湛然靈明，全體即用，故法爾常為萬法，法爾常自寂然。……一切

諸法，全是性起。則性外更無別法。所以諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通。法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界。相即相入，無礙鎔融，具十玄門，重重無盡，良由全是性起也。……依體起用，名為性起。¹²⁸

依宗密的說法，性起即是法性的起現法界中的諸法。法性是理，但華嚴宗理解法性，不單是理，而且也是心。若只是理，則是靜態的狀態（Zustand），不能活動，因而不能具有憑依的作用，起現諸法。宗密說法相唯識宗的真如是“凝然不變”，即指它的真如（tathatā）或真理只是理，不是心，故為凝然，不能活動而起現諸法。華嚴宗所說的法性或真心真性（法性即是真心真性）則不同。它一方面是理，一方面又是心，心能活動，“湛然靈明”，因而能發揮出功用來，起現諸法。

另外，要注意的是，華嚴宗的性起，所起現的是法界緣起的無礙自由自在的諸法，每一法都具有自身的特別的價值，不能為其他的法所替代。故這性起是價值義、理想義、現象學義。實際上，此中所起的，是佛（毗盧舍那佛 Vairocana Buddha）在他的海印三昧的禪定中所示現的法界中諸法的種種自在無礙姿容和關係。佛之所以作出這樣的示現，是因應眾生的請求；他所以能這樣做，是已證得真心真性或佛性的緣故。所起現的，是他在修行中所積得的圓明性德投射到客觀世界所現的境界，這是具有精神義的法界（dharmadhātu），而不是一般在時空下呈現的物理的世界。宗密說性起是“依體起用”，此中的體，即指真心真性或佛

¹²⁷ Ibid, 45 • 638a。

¹²⁸ 宗密撰《華嚴經行願品疏鈔》卷1，《續藏經》7•798a。

性。這體有體性義、本源義，而不是實體義。

在這裏，我們看到性起這一觀念，由智儼經法藏到宗密，有了一定的進展。性在智儼特別是在法藏眼中，是萬法憑依真心真性而得現起、現成；在這種情況，真心真性是被動意義的，而萬法則是主動意義的。真心真性是所依，萬法是能依。至於如何依法，法藏未有明說。不過，就他所提的《大乘起信論》所說的事例而言，種種景象在因風起浪的大海中，是無法顯現的。必須待風勢止息下來，海水變得澄清，種種景象才能顯現。¹²⁹這樣，真心真性有如澄清的海水，萬法則有如在海水中映現的景象。澄清的海水並不生起景象，只是景象若要顯現，便得憑依海水的澄清性。萬法依於真心真性也是一樣。它們不由海水生起，卻是依海水的明靜狀態而得顯現。在宗密的說法，真心真性由被動變為主動：主動起現一切法。但起現不是創生，只是提供一個合適的場地，供一切法起現而已。倘若捉錯用神，視起現為創生，特別是由實體創生，便失去佛教的非實體主義（non-substantialism）的涵義，而轉向實體主義（substantialism）的立場了。¹³⁰

¹²⁹ 《妄盡還源觀》，《大正藏》45•637b。

¹³⁰ 在這裏，我們可能會聯想到胡塞爾的現象學（Phänomenologie）中以意識（Bewusstsein）構架對象的說法。依胡氏，意識具有意向性（Intentionalität），通過這意向性，意識能本著自身的內涵（Inhalt）指向對象，因而構架對象。在這裏，意識具有很強的存有論意涵，它是對象之得以成立以至存在的基礎。法藏以真心真性作為憑依，作為萬法現起的助緣，特別是宗密強調真心真性能起現諸法，與胡塞爾的說法，有一定程度的類似性（Homogenität）。雙方都沒有宇宙論的意涵，沒有交代存在物的具體的生成與變化的情況。但雙方都指涉及存在物的存在的基礎，胡塞爾在這方面的表述，可能更強

在這裏，我們可以對上面提出的問題，有初步的答案了。即是，華嚴宗以超越的分解的方式以建立真心真性，是可以說的。而這真心真性與諸法的關係，也不是創生的關係，只是作為諸法的所憑依，讓後者能生起。法藏在論真心真性與諸法的關係方面，以體與用的範疇來說。在論體方面，他只強調真心真性的清淨性和照明萬物的現象學意義，不涉及存有論、宇宙論的問題。在論用方面，法藏除了說真心真性有照明作用外，基本上是以宗教現象學的角度來處理。他有說及真心真性攝藏功德，但亦不超出宗教的救贖目標，未涉及萬物的存有性。另外，值得注意的是，法藏的學說有對象（Objekt）概念，這便是“塵”（viṣaya）。這塵的能成立，能現成，是“依真”、“攬真”、“稱真如法界”。而性起則是萬法憑依真心真性而起現，這亦與他的二祖智儼在《搜玄記》中所說的“起相入實”是同調：起是憑依而生起，真心真性沒有存有論特別是宇宙論的創造、生起的作用，以交代萬法的來源。至於具有價值義的染法與惡法，亦是憑依真心真性而起，不是真心真性所本有，不是後者的本質。

一些。這是一個很值得對比較哲學有興趣的朋友作進一步研究的題材。我們的探討只能作到這裏了。