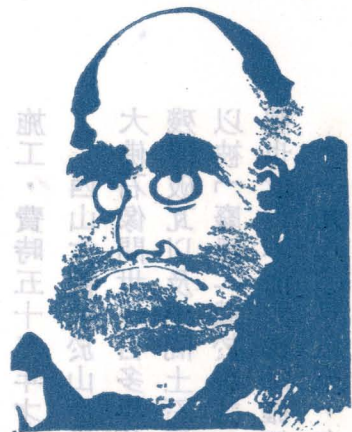


對匠丁大佛殿的戲題。此門建於崇山北岸上，一觀對稱，一大大地

佛典選註之十



始終心要

匠工，費額正十... 匠工，費額正十... 匠工，費額正十...

匠工，費額正十... 匠工，費額正十... 匠工，費額正十...

匠工，費額正十... 匠工，費額正十... 匠工，費額正十...

〔解題〕

「在時間上，天台宗與三論宗的成立差不多同時，但規模更大。天台宗的開宗者智顛（538—597）雙承南北學風，一方面組織教相，一方面注意觀心，使理論與實踐結合，兩方面都升進到最高點，即所謂「教觀雙美」：教是圓教、觀是圓觀，互相對應。並持此標準，判各家得失，其範圍之廣，議論之精、目光之銳、系統之嚴，可謂前無古人。在中國佛教史上智顛是最具有建構能力的大師之一。」

然而，正因為智顛的體系弘博，後人學習不易，加上佛教入唐之後，各派競起，唯識、華嚴、禪、密，相繼流行，天台教義，一時失去光采。為了闡揚天台心髓，對抗諸宗，智顛的六世法孫湛然除了廣注天台的大部著作之外，更由博返約，寫出了這篇綱紀式的始終心要，把天台圓教的基本架構以極精煉的文字展示出來，對於天台教義的推廣，貢獻極大。

天台思想的入路，從歷史淵源看，是來自般若、中觀系統。雖然智顛本人判定法華經才是圓教，那不過是因為法華經的性格是「開權顯實」，目的在說出佛本懷，而不在于提供特殊教相的緣故。換言之，法華經不是要解決具體問題，它只是顯教相之本。在這一意義上，它籠罩其他經典，點出它們的終極意思，所以被推為圓教（參看本書上冊法華經方便品解題）。若論及圓教的

立。

中大佛學教材編寫組

內容與構造，則天台還是繼續般若、中觀的討論。四川樂山市

般若、中觀的問題，是真實存在（勝義諦、實相）是什麼的問題，反省之後，歸結為「空」。「空」就客觀存在上說，是無體、緣生、不斷轉化；就主觀語言上說，是不可界定、不可表述，只能從遮詮方面理解為非有非無（參看本書上冊般若波羅密多心經分析）。不過非有非無不是一個結論，因為它呈現為一個對立形式。自思想的進展上說，有對立即須有對立的消解或統一，所以必然引致「中」。中論觀四諦品云：「因緣所生法，我說即空；亦為是假名，亦是中道義。」這一個「中」，原來亦是雙遣：一方面不可說有（空無自性），一方面不可說無（有緣生之對象可被經驗，由此產生假名），所以吉藏認為這是一個從對立中升進的形式，可以無窮開展，於是依實際應用把它列為四重，但最後仍歸「無所得」（參看上文大乘玄論二諦義分析）。然而智顛的理解却有不同：他把「中」翻轉下來，和「空」、「假」構成互相交遍的關係。為什麼呢？因為智顛認為客觀存在是不能分割的，空、假、中都不過是我們對它的觀法，無論我們如何極端、如何對立、如何相消、如何升進，都同時指向它。若從對象自身、亦即存在自身言，它是三者相即，三個概念都同時掛在它身上，一體籠罩。所以智顛說存在是「即空即假即中，雖三而一雖一而三」（摩訶止觀卷一）；這就是圓融三諦，代表天台宗

對存在世界的看法（此即圓教）。這一個觀點，很明顯地是承自般若、中觀而又加以推進的結果。

由圓融三諦，便可以在主觀上開出一心三觀的禪法。依智顗，任何一法都可以這樣「即空即假即中」的觀它。這種觀法，在時間上是無分先後，在格局上是包含著對立、統一，所以不能單說觀空或觀有。它是雙觀，而且不止是平面的兼觀空有，還要上下交偏的即對立而觀其為超對立。如此觀法，是無法通過語言作理性的交代的，所以智顗亦名之為「圓觀」；能夠進入圓觀的必然是一個不思議境界。

依此原則，智顗於是把一心三觀的內容、作用、成就更加安排，使成爲天台宗所特有的修行理論。但由於牽涉過多，體系龐大，後人不容易理出頭緒，湛然這篇始終心要，是一個很好的橋樑。

文題中的「始終」，「始」指圓觀之起，即作用；「終」指圓觀之終，即成就。前者爲因，後者爲果，但天台的圓觀，若了解其真意，是不可以如此分解的，所以「始終」其實是貫穿、總攝整個圓觀的過程言。湛然要把裏面的核心觀念及基本架構展示出來，所以名爲「心要」。（原文收入大正藏卷四六、第四七三頁）。

〔作者〕

湛然（711—782），俗姓戚，常州荆溪（今江蘇省宜興縣）人，自小不喜俗學。十七歲，離家訪道。二十歲，受業於玄朗門下。玄朗是天台八祖（若自智顗始，則爲五世法孫），很器重他，傳他天台觀法。三十八歲，出家受戒。當時唯識、華嚴、禪、均各有名僧，互相摩盪。湛然受時代激發，慨然以中興天台爲己任，遂往各地弘揚天台教法。唐玄、肅、代三宗聞其名，屢次徵召，他都託病固辭。晚年居天台國清寺，誨人不倦。被天台宗人尊爲第九祖，世稱荆溪大師。

湛然著述頗多，除始終心要外，重要的有法華玄義釋籤、止觀輔行傳弘訣、止觀義例、維摩畧說、維摩疏記、重治定涅槃疏、金剛鉞、十不二門等。

〔原文〕

夫三諦者，天然之性德①也。

中諦者，統一切法②；真諦者，泯一切法③；俗諦者，立一切法④。舉一即三，非前後也⑤。含生⑥本具，非造作之所得⑦也。

悲夫秘藏不顯，蓋三惑⑧之所覆也。故無明翳乎⑨法性⑩；塵沙障乎化導⑪；見思阻乎空寂⑫。

然茲三惑，乃體⑬上之虛妄⑭也。於是大覺慈尊⑮，喟然歎曰：

「真如界內，絕生、佛之假名⑯；平等慧中，無自、他之形相⑰。但以衆生妄想，不自證得，莫之能返⑱也。」

由是立乎三觀，破乎三惑，證乎三智⑲，成乎三德⑳。

空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德。假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德。中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德。

然茲三惑、三觀、三智、三德，非各別也㉑，非異時也㉒，天然之理具諸法故㉓。

然此三諦，性之自爾㉔。迷茲三諦，轉成三惑；惑破藉乎三觀；觀成證乎三智；智成成乎三德㉕。

從因至果，非漸收也㉖。說之次第，理非次第㉗。大綱如此，綱目㉘可尋矣。

〔註釋〕

① 天然之性德：「天然」，自然、不是人爲的意思。「性德」，本具之德；德有性質之義，在這裏是說存在自身本來就有這三種狀態。

② 中諦者，統一切法：「統」，總攬。中諦是總攬一切法的存在的狀態。

③ 真諦者，泯一切法：「泯」，消除。真諦是消除一切法的分別的狀態。

④ 俗諦者，立一切法：「立」，建立。俗諦是施設有一切法的存在的狀態。

⑤ 舉一即三，非前後也：在前述三諦中，舉其一即通於全體，三者無分先後。按：這裏已經隱含「即空即假即中」的圓融立場。

⑥ 含生：即眾生。

⑦ 非造作之所得：不是人爲活動（造作）的結果。

⑧ 三惑：指下文之無明惑、塵沙惑、見惑。「惑」煩惱之異名。

⑨ 佛教一向認爲煩惱是引致生命輪迴之因，障礙真理的了解，所以破惑以成就智慧是佛教的基本立場。

⑩ 翳乎：「翳」，遮蔽。「乎」，介詞。

⑪ 法性：事物存在的本來狀態。由於這一狀態即是緣生法則的表現所以稱爲「法性」(dharma-tā)。「性」是狀態義。從上文脈絡看來，這是指中諦。

⑫ 塵沙障乎化導：塵沙惑對菩薩的化導衆生的法門有障礙。按：大乘佛教強調利他，因此雖知諸法空寂，但仍施設假名以方便說法（此即假諦），救度衆生（參看本書上冊法華經方便品第一節）。「塵沙」，亦作「恒沙」，譬喻其多。

⑬ 見思阻乎空寂：見思惑阻隔了對「空」（空諦）的體證。按：原始佛教說惑業緣起，這些惑，據小乘分析，有九十八、一〇八、以至一二八種之多，但亦可以依修行階段所起的斷除作用而大別爲兩種：見惑及修惑。見惑是知識性的煩惱，在見道（如實觀）時即斷除，所以亦名見所斷；修惑是習慣性的、與生俱來的煩惱，必須長期修行才能斷除，所以亦名修所斷。修惑亦即是思惑。則天台宗所說的見思惑基本上代表小乘佛教所認識的煩惱世界的內容，所以須藉般若之空來化解它。

⑭ 體：指客觀存在，即法性。參看註⑩。

⑮ 虛妄：非真實之物。換言之，若依勝義諦標準，則三惑都沒有存在意義。

⑯ 大覺慈尊：指佛陀。佛陀是覺者，是以無數方便引導衆生的慈悲救世者，爲世所尊。

⑰ 眞如界內、絕生、佛之假名：「眞如」，即實相，客觀存在的眞實情形。從存在方面看，一切法都是如此存在，不容許有衆生和佛的名言設立。

⑱ 平等慧中，無自、他之形相：「平等慧」，指般若智（一切智）。在般若智的觀照之下，一切法平等，再無自、他的形相分別（參看本書上冊般若波羅密多心經分析）。

⑲ 莫之能返：不能回歸事物存在的眞實狀態，意即爲煩惱所牽，一直沉迷下去。

⑳ 三智：指下文的一切智、道種智、一切種智。此三智源出大般若經，原文是說：通過般若波羅密多的修習，薩菩可以從道種慧）

道種智）具足一切智，又由一切智具足一切種智。大智度論認爲：此中雖有次第，但最後可以「一心中得」（參看卷二，據說慧禪師就由此領悟一心三觀的禪法），此中一切智是觀空之智，道種智是具體實踐之智（由此可以立種種法門），亦即觀有（假）之智。一切種智則雙觀空有：一方面知諸法性空，一方面不礙假名，可以文字言說；換言之，即前二智之統一。

㉑ 三德：指下文之般若德、解脫德、法身德。此三德源出大般若涅槃經對涅槃境界的分析，認爲涅槃是修行者的理想境地，應有種種成就；從其對「空」的體證上說，這是智慧的成就，名爲般若德；從其對煩惱的斷除上說，這是存在理法的成就，名爲法身德。這三德其實是不可分割的，在存在上一體。

㉒ 非各別也：不是各別存在。

㉓ 非異對也：不是在時間上有先後。

㉔ 天然之理具諸法故：「天然之理」，指事物存在之理法，自然如此具備各種狀態。簡單來說，也就是「理具」，或「性具」（參看註①）。

㉕ 性之自爾：「性」，指存在自身。這是從存在之理說到存在狀態。解見前註。

㉖ 迷茲三諦：智成乎三德：此段在說明修行過程的因果序列，指出三觀的作用。

㉗ 從因至果，非漸修也：從三觀的實踐，到三智、三德的成就，其實不是漸次獲得的；而是一剎那中，即觀即成。所以這是一種頓法。天台圓頓止觀的特色在此。

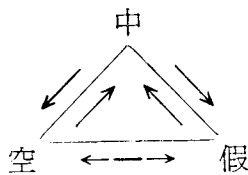
㉘ 說之次第，理非次第：上文所述的因果序列，只是在說明中建立，在存在（的理法）自身上說，是沒有先後的。

㉙ 綱目：細目，於大綱後分列。

〔分析〕

始終心要題名爲「心要」，目的在替天台圓教立綱紀。大凡綱紀式的文字都是單刀直入，沒有什麼論證，本文亦不例外，一開始就直述天台宗的圓融三諦，然後說明我們何以不能直觀三諦的道理：關鍵即在於我們現實的生命中有三惑，所以必須藉三觀以破三惑，然後得成三智及三德。全篇結構清楚，層次分明，語言乾淨利落，對於了解天台圓教的核心觀念，及基本架構很有幫助。

天台圓教的核心觀念是一心三觀。據天台宗人傳說，這是慧文禪師領悟出來的禪法（參看註⑯）。後來經慧思（515—577）而傳給智顛。實質上，「一心中得」只說明了這一觀法不能漸修，它所觀的內容還是從中觀來（參看本篇題解）。不過中觀的意義只在雙遣，使我們的精神翻出語言格局。天台則把它落下來，使空、假、中相即。所以「即空即假即中」這句話的真意，是想擺出一個既對立，又統一的關係來解釋存在：它不止是雙遣，亦同時雙收。若用譬喻表達，它的構造就像是一個三角形；不過這個三角形也不是平面的，而是立體的，這樣才有向上的雙遣，和向下的雙收。結果周流互貫，上下一體，如下圖所示：



若扣緊這種上下周流互貫的關係，則空、假、中不能分為三個格度，而必須連成一氣，因為存在本來一體，只是語言上有劃分。所以天台宗認為：如果我們運用語言表達存在，則須照顧到存在所具有的這一三角立體的性格。「即空即假即中」的語言，便是相應於此而立，希望能傳遞出一種動感，使聽者能頓悟存在的實相。這一種有動感的語言，也就是圓教語言。而實質上，仍是三角形的關係。

這種三角形觀念，在天台系統中隨處可見。至少在一心三觀中，其他分析出來的項目都是依此配列，所以有三惑、三觀、三生、三德。這不止是方法問題，而且是理論系統的構造問題。由於天台以三角形的構造來解釋存在，則它所設定的存在世界的構造，根據佛教的境行關係，必然反映到它的觀法上來。所以諦有三種（境），障諦之惑有三種，而破惑之觀（行）也就跟著有三種了。

再進一步，破惑即是智慧的呈現，而智慧的呈現亦即修行的成就，所以順著三角形的前提下來，便是證三智、成三德。由因至果，都是如此結構，三角形成爲天台系統的構成原則。所以若輕鬆一點說，天台宗的哲學便是一種三角形的哲學。

以上我們用三角形觀念解釋了天台宗教義上的圓「義」，但若能徹悟它的一體籠罩的意思，則與此相應的一心三觀必然是頓

法：於一心中同時向三方面照射而出，頓破三惑、頓入三諦。否則，如觀有次第，便不能徹見這個三角立體了。所以，始終心要結論說：「從因至果，非漸修也。說之次第，理非次第」，就是這個緣故。

如上所述，始終心要所說及的天台圓教問題，可以從四方面了解：一、境圓，這是指客體，即存在自身的圓融狀態，三諦一體；二、教圓，此即天台教法，提出「即空即假即中」的動感語言來扣入真實；三、行圓，亦即觀圓，於一心中頓起三觀，以照射實相；四、果圓，由破三惑、證三智，而成三德。這四方面一根而發，都是從它所設定的存在世界的構造開出。圓融三諦是天台系統的前提。

由圓融三諦的構造，可以再進而談到始終心要中所提及的「理具」觀念。理具，湛然有時稱爲「性具」。因爲「性」（存在）是如此，「思之自爾」，任何一個存在點根據三角立體都是通向全法界，既言「即空即假即中」，此即表示，更無一法可以在外。所以性具的思想再發展，就是性具善惡，佛不斷性惡。詳細解釋在天台宗的另一觀念「一念三千」中，此處暫不涉及。至於「理具」的意思，則是從存在的理法上看：性上如此，也就是理上如此；事必有理，一切存在都不過是存在理法的展現（例如說，三角形的理法），所以是「理具諸法」。由於性具、理具直接從存在的構造上解決問題，很能代表天台特色，所以湛然以後，爲天台宗人所常用。這可說是湛然的貢獻。

〔問題討論〕

一、試解釋下列名詞：

真諦 俗諦 中諦 性具 理具

二、圓融三諦與一心三觀的關係如何？能否說明兩者構造的特色？

三、天台教義自稱圓教。這個「圓」的意義怎樣確定？

四、中觀、三論說中道，天台說中諦，兩者有何不同？試加分較。

五、始終心要說：「真如界內，絕生、佛之假名」。試依己見，解釋「真如界」的意義。

六、湛然說一心三觀不是漸修。爲什麼？試解釋它的道理。