



中國佛教的圓融之路

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

單猶丑同一善，猶不謂其惡全善。據善業，歸「帶業歸主」，據

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

霍韜晦

1. 佛教在中國方向的轉變

佛教思想在印度的發展，結果，開出兩種不同形態的絕對觀念：一是從客觀存在的路入，超越地探索絕對，發現絕對空即絕對有的實相？一是從主觀境界的路入，把存在收歸主體，通過主體的活動重新把它彰顯出來。前一形態基本上是「般若」、中觀的哲學之路，後一形態是「華嚴」、「涅槃」、「楞伽」、「深密」所說的如來藏、阿賴耶識的哲學之路。若用傳統觀念解釋，則前一形態是「空門」，後一形態是「有門」。不過有關「空」的意義，中國佛教傳統一般都把它作為方法論上的概念來處理，即「蕩相遣執」，表現出一種消解精神，不取相、不着相，而未能了解「空」亦是一存有論上的概念，目的在展露真實存有，所以沿用「空門」恐引起誤解，而且其涵義亦不夠明確。同一道理，「有門」雖然是肯定存在，但如此虛泛的「有」不能說明「有

的真實意義，不能點出此「有」在主體上的根據，很容易與實在論的「有」相混，所以亦不可取。事實上，佛教所說的「有」，除小乘有部系統是實在論的路線外，大乘都是把「有」歸屬主體，以心識或如來藏為存有之根。以上這兩種入路：客觀存在與主觀境界，到最後都進入絕對，不過一個是從客觀真實來籠罩主體，一個是從主體方面統攝客觀世界，其方向恰相反，而相成。佛教傳入中國之後，系統雖多，但漸漸看清佛教的真正精神在追求絕對，在成就一個圓滿價值的世界，所以初期中國經師的判教，大多以「華嚴經」及「涅槃經」為最高^①，這表示中國人對佛教精神的體認亦很相應。但跟着，這一個絕對世界究竟存在在什麼地方？它是絕對的超升，化除現實，還是即在現實中？都有進一步了解的必要。依據印度觀點，絕對雖然是即空即有，但在語言上，它很少作這樣的表述。「心經」雖然有「色即是空，

空即是色」的句子，但跟著以「不生，不滅；不垢，不淨；不增，不減」來雙遣；在主觀上是「無眼、耳、鼻、舌、身、意」，在客觀上是「無色、聲、香、味、觸、法」，以至一切為解釋現象而設立的範疇，如五蘊、十二處、十八界、十二因緣、四諦等，都當體即空，無一法可立。所以它的精神畢竟在消解、在超升，在越出經驗的主客關係而體證絕對空之境。「金剛經」中使用許多辯證的語言，如謂：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」；「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相」②。「大品般若經」中亦說：「不學空，是名學空」；乃至「學般若波羅蜜能到一切種智，無所學，無所到故」③，目的都是在超升，使心靈的活動不要停頓下來，這樣纔能歸向絕對。所以從這一思路去想，印度精神對於現實的肯定便不足夠。至於唯識、如來藏系的經典，雖然並不採取這樣的語言，則是因為他們首先要交代實踐問題，站在實踐的立場上想，必須先接受經驗世界，然後再談超升之道。所以他們是先建立一切法，先解釋經驗存有的構造，以教化衆生，然後再拆除，到最後亦一樣談到佛境界是「如實空」、「如實不空」。所以，經驗上的一切法是爲了拆除而建立的，因爲不如此不能示衆生以道，不能示衆生以更高的價值理想。現實必須沒入絕對，這樣纔能泯除分別，而得解脫境界。但是，中國傳統的存在觀念並非如此，正如上文第一節中指出：中國是把高明藏於現實，不是把現實藏於高明，所以儒、道兩家雖然都接受宇宙一體的觀念，但這種一體却不是印度傳統中的那種超升化除萬物的形式，而是保留萬物的特殊性，就在萬物的自我存在中同時透現出宇宙的生命秘密，因此一個人能夠「盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育」。每一個個體都是這樣的有價值，所以不可能採取遮遣方式，而只能採取直下感悟的方式，把形上、形下的世界徹底打通，使內藏於現實世界中的宇宙生命迎面躍動，但花仍是此花，葉仍是此葉，各居其分而不相礙。這就是中國哲學中的圓融境界，原爲儒、道兩家所自具。所以中國傳統中較少遮遣之言，而較多直接的感悟。這一點可以說是與印度佛教在精神上最不相同之處。不過若單就資料而論，則印

度佛教中如「法華經」、「維摩經」亦頗有重視現實的意味。如「法華經」說佛的方便法門意趣難解，非聲聞、獨覺二乘所能知，因爲這些方便法門都是依佛的本懷而出，希望衆生能打破其現實生命的限制，即「種姓」(Sōtra, 生成之性)，而會歸一佛乘之路。所以若從作用上看，方便亦有真實之義，這就開出了現實之門。此外，「維摩經」所着力塑造的維摩居士，身居鬧市，過俗人生活，而實質是爲衆生作不請之友，亦現菩薩之行，這也有一種不離現實的思想。所以，從這些地方看來，大乘佛教也是「在世間而出世間」的，與儒家的「極高明而道中庸」相近。不過，此中分際，畢竟在於現實與高明的主客問題，或思想的歸宿問題。「法華經」、「維摩經」雖能正視現實，但最終述是超升現實，視現實上的法爲如幻如化，而全收於絕對境，這就不免以絕對爲主、現實爲客。但中國傳統却是以現實爲主的，雖經高明的洗禮，視野最後還是回注於現實，因此它是藏高明於現實，不是藏現實於高明；而現實即是生活，因此藏高明於現實的意思也就是要在生活中開出高明之境，以「點化」現實中的人文世界。近代哲人方東美先生常喜用「點化」一詞來解釋東方哲學向上超升的精神活動，此詞極富藝術意象，精巧無倫，但我以爲若特別用來描述中國傳統的人文精神更爲恰當。

以上所述，主要是分清中國傳統與印度佛教之間的思想重點。從大處說來，人是不能祇過寡頭的現實生活的，背後必須有一高明的境界在支撐，這樣生命纔有厚度，而不止是生物的或感性的平鋪。問題是：此一精神之嚮往，究竟以何爲歸宿？古今中外的哲人，提供了無數方向，如何判其高下亦不易言，或究竟終不可言，因爲這一問題不能簡單地單依某一前提處理④。所以我們對中國傳統與印度佛教的思想方向，主要在先明其異，以見佛教思想在傳入後，發展成圓教系統是受了本土文化約制的結果。否則，我們無以解釋佛教在中國的轉向。一種文化能夠在異國生根，當然要與當地的文化環境、價值取向相應。

不過，站在佛教的立場，中國方面的因素都祇是軌約性的。軌約性所能做到的是方向的決定，不是內容的決定。方向是形式

的，內容纔是具體的。從內容上說，隋唐時代所開出的幾個佛教體系都有其特殊性，各自使用特殊的概念表達。這些概念都是順佛教本身的問題而來，並非隨便提出。我們必須了解它的思想淵源，尋出它的前提與構造原則，這樣纔能知道它的發展過程、它的貢獻、及它所能到達的義理規模的限度。由於印度佛教追求絕對原來就有兩條入路，這對於中國佛教的起步可能有所規範，但却是一大方便，沒有理由不順著前進。事實上中國佛教的四大宗派：三論宗、天台宗、華嚴宗、禪宗，依我個人的看法，就是分別沿此兩個方向發展至極再迴向現實人間而次第產生的。其中，三論宗、天台宗是從客觀存在的入路推進至極，徹底打通一切存在的界線，徹上徹下而成爲一說存在的圓融系統。華嚴宗、禪宗是從主觀境界的入路推進至極，點出價值根源，再下來統攝一切法而成爲一說價值並朗現主體的圓融系統。以下，我們試從兩方面來申明此意。

2. 客觀存在的入路——成實論、三論宗、天台宗

佛教表達客觀存在的概念，如上文所說，有「法性」、「法界」、「空性」、「眞如」、「勝義諦」、「圓成實自性」、「依他起自性」等。這些概念的提出，亦正如上文所說，是各有不同的來路的，歸根到底，是指向超語言的絕對，所以這些概念最後亦須消除，而歸於「如實觀」。但是，「如是觀」之可能，一方面固須設定人有這種透視「眞實」的能力，另一方面則須證明經驗上的法並非眞實，它的存在，可以消解。前者需要進至般若智的作用境界，纔可以證成；後者需要對經驗上的法進行反省，以確定它的存在本質是甚麼。換言之，儘管經驗上的存在不是眞實，但存有的探討必須從這一層開始。這樣就走上了客觀存在的了解之路，眞實是從對「有」的討論中逐漸逼近的。

佛教傳入中國之後，繼續這種對「有」的討論的，主要是成實宗人。成實宗人根據「成實論」，首先把常識中所接受的實我、實法概念理解爲假名有（Prajñapti - Sat）。「假名」，即預取了經驗主體的活動，以「取」（upādāya，即感官收攝對象之

活動）爲因，然後有所施設^⑤。所以假名有即是站在經驗立場上消解常識中的實我、實法觀念，在這一立場上，假名有、施設有、言說有、世俗有，同一意義。由此再進，便可以主張經驗上所得的色、聲、香、味、觸等爲實法，而同於英國經驗主義者休謨的立場。「成實論」的初意在此。但是，這些說明客觀存在的範疇，畢竟依經驗主體立，倘執爲實有亦是不能了解存在之無常義、緣生義，所以必須進至第一義空。由此「成實論」說三心滅：假名心滅、法心滅、空心滅。又說由假名心滅而見人空，由法心滅而見法空，由空心滅而得入無餘涅槃^⑥。這樣就組成一個由有而至空的辯證歷程，如下：

實我、實法有（假名有）——第一重

假名有（法有）——第二重

法有（空法心有）——第三重

空法心有（無餘涅槃）——第四重

但是，依據中觀觀點，如此曲折的假實分析不是必須的，因爲「空」的意義以無體定，則一切以語言書述的在在都是假名，都非眞實，這就簡單地把存在祇區分爲兩重——世俗諦和勝義諦。世俗諦一切皆有，勝義諦一切皆空，而無須分析世俗諦中「有」的種種義。在這一點，中觀哲學是未能了解「成實論」站在實踐立場上先接受經驗世界的意義的，因爲正如上文解釋中觀的絕對觀念時指出：中觀哲學其實不在於成立兩層存有，而是在於說明世俗諦的虛幻性；眞實祇有一種，這就是超語言、超感官經驗的勝義諦。

中觀哲學對勝義諦的了解，從形構系統的觀點看，即成爲中觀哲學對破一切說存在的哲學的超越的前提。因爲眞實者不可說，則凡以經驗、語言、範疇來表達的必然不等於眞實，而且隨其觀點的運用而彼此相對，所以亦必然相抵消。換言之，中觀哲學

在這裏看出了一切植基於經驗與概念活動的知識，都是可以對破的。用「大智度論」的說法，這些都是「起諍處」，因為對存在「起相着心」，便有「諍」⑦。所以中觀說畢竟空，對一切相無所取，無所着，這樣纔能「無諍」。由無諍之義所以中觀並不建立任何教相⑧，因為這樣做違反它勝義諦不可說的前提。所以著名的中觀三論：「中論」、「十二門論」、「百論」，祇負破斥之責，不負建立之責。

然而，從存有觀點看，勝義諦是唯一真實，則世俗諦的存在嚴格言便是無根。由此一念透入，所有世俗諦的存在便全部落於勝義諦，而不能在勝義諦之外，更有所謂世俗諦的存在。絕對正如「絕對」一名之所示，它是整體性的、籠罩性的；它必然吞沒一切相對的世界，而成一無限體。通過這一翻轉之後，世俗諦的存在便可以勾消。關於此義，「維摩經」曾有相類似的解釋。「維摩經」藉文殊師利的發問，提到「善、不善孰為本」的問題，驟看之似乎要為經驗上的法找尋根源，或作一交代，但結果並非如此：

（文殊師利）又問：善、不善孰為本？

（維摩）答曰：身為本。

又問：身孰為本？

答曰：欲貪為本。

又問：欲貪為孰本？

答曰：虛妄分別為本。

又問：虛妄分別孰為本？

答曰：顛倒想為本。

又問：顛倒想孰為本？

答曰：無住為本。

又問：無住孰為本？

答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法⑨。

這六番問答，關鍵在於「無住」一語。依中觀前提，真實本不可說，但經驗上明有對象，心理活動亦似明有一內在的根據，追到最後，依一般歸結，應在於主體的「顛倒想」。如唯識宗即

有此意，把人與真實的分離歸咎於識心的分別，起妄執套上客體。但「維摩經」在此加以突破，把主體（識心）的分別活動化解為存有展現：這是存有的相續、存有的性相。如是，即化歸為「法性」：一切法皆如此生、如此滅、如此現、如此變，遷流不息，而無所住。能如此看，「住」相即消解，識心的分別亦消解。所以善、不善之執不能更有所「本」，不能另有一真實的存有的根，這樣便把世俗諦歸屬於勝義諦，一切存在都歸屬於此。所謂「法不出如」，一切法皆以真如為位，僧肇「不真空論」說：「非離真而立處，立處即真也」，這可以說是對般若、中觀的存有觀點透入後，再加以徹底的翻轉而道出。

根據這種存有觀點，世俗諦便不能稱為「有」，因為世俗諦已經「存在地」化歸為勝義諦，被絕對真實所一體籠罩，於是引出中國三論宗對二諦的改造。三論宗大師吉藏遠承僧肇之學，對般若用力甚深。他首先批評印度中觀哲學的二諦是依理境說，若有客觀上的兩重存在，這便成「畫石二見」⑩。真實的存在既然不能以言說表述，則在這一前提下，所有對於存在的討論便不相干。所以一切說存在之哲學，在吉藏看來，不能有所表，而祇能對不了真實的人有所教。所以二諦祇有言教上的意義，是聖人依其所證而設計，目的在引導眾生。所謂「二是教，不二是理」⑪，這就把存在與教化分開，真實與實踐分開。二諦是聖人說教的範疇，也是眾生實踐的範疇，但不是存有的範疇，這就是吉藏的「教二諦」說。對於中觀哲學原來把二諦看成兩重存在的理論，教二諦說是一大改造；平情說來，亦更能切合中觀的存有觀點。

吉藏認為：他的教二諦說是有典籍上的根據的。「中論頌」說：「諸佛於二諦，為眾生說法。」又說：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」（觀四諦品。6 | 8）似乎這已指出了是一個言教上的用法。但我以為：吉藏的教二諦，已涉及佛教的語言觀點問題，與「大智度論」所說的四悉檀⑫固然有關，但更有可能是從「法華經」來，因為「法華經」曾明確道出語言的教化意義。所謂「吾從成佛以來，種種因緣、種種譬

喻，廣演言教，無數方便引導衆生，令離諸著」（方便品），所以一切佛法都是佛的教化，當機而用，至於實相，則是「唯佛與佛乃能究盡」的。因此，四悉檀中除第一義悉檀外，其餘三者都可以歸屬佛的方便智；而第一義悉檀根本不是語言，稱爲「第一義」正如「眞如」一樣，祇是一種「隱喻」（metaphor），因爲第一義指向的就是斷言語道的實相。所以依據「法華經」的說法，語言祇能依佛的方便智立，不依佛的如實智立；亦即祇能依佛的慈悲本懷立，不依客觀的眞實立，因爲究極的客觀就是絕對，就是第一義空，所以吉藏「法華玄論」中特別說明對治悉檀的妙用，一如「諸山藥草，能爲衆生病之良藥」；亦因此，「一切教門無有定性，但令病息」^⑬。換言之，須在教化的觀點下，纔有教相，纔有語言的運用。由此看來，吉藏的教二諦是中觀哲學的存有觀點與「法華」的教化觀點的統一，而且成爲他齊觀各種教門的判教理論的根據^⑭。

二諦的範疇，既確定在言教，吉藏進一步將之開爲四重。「大乘玄論」云：

他家二諦，住有、無故，名不了。今明：說有欲顯不有，說無欲顯不無；有、無顯不有、不無，故名了義。他但以有爲世諦，空爲眞諦。今明：若有、若空皆是世諦，非空、非有始名眞諦。三者空、有爲二，非空有爲不二；二與不二皆是世諦，非二非不二名爲眞諦，四者此三種二諦皆是教門，說此三門，爲令非不二，無所依得，始名爲理^⑮。

最後第四重之眞諦（勝義諦），超越言詮，直指絕對，這是言教的歸宿。除此之外，其餘三重二諦都不過是思想升進的過程，也是消解各種討論存在的哲學的過程。吉藏的成功，在於能夠同時配合思想背景的要求，把各種不同的說「有」的理論配搭起來以成一辯證的階梯，可稱匠心獨運。其實，若了解他的旨趣所在，則層次的多少不是問題，因爲層次的數目可依時代的要求而定。現在且先列其四重二諦如下：

第一重 [有]……… [俗]——破毘曇師三事理二諦，
[空]（無）……… [眞]——由有歸空

第二重 [空有]……… [俗]——破成實師之空有二諦
[非空非有]……… [眞]

第三重 [二不二]……… [俗]——破攝論師之依他、分別與依他
[非二非不二]……… [眞]——無生，分別無相不二之二諦。

第四重 [前三重二諦]……… [俗]——破一分大乘師之三性、無性
[忘言絕慮]……… [眞]——二諦、總歸無所。

總之，吉藏的精神，是把種種說存在的哲學排列起來對照，指出它們的不足之後，給予定位之資，便再向上升。從反面看，這也就是說明這些理論所探索到的存有構造不是最後的，是可以消解的。因此祇有到達一體籠罩、無可分解的地步，纔不再向上升。從主觀上看，便是到達不可思議、心無所著的境界。所以難怪吉藏宣稱他的哲學是歸於「無所得」了^⑯。其實這是基於他對存在的透悟與對語言功能的分際的認識所致。

由此立場，吉藏進而討論中道和佛性，依吉藏看法，教二諦中的種種對立，雙遣之後，升進一層，便是中道。由於教二諦的對立有三重，則中道亦有三種：俗諦中道、眞諦中道、二諦合明中道，這就是吉藏的「三中」說。其中要義，唯在消解「二」以歸「不二」。例如在第一重二諦中，有是眞有，無是眞無，雙遣之後，即於不生不滅之眞實見有假生假滅之俗有，是爲世諦中道。在第二重二諦中，以前一中道爲俗，則自應有在假生假滅中之不生不滅法，所以此假生滅實無生滅，復通爲一，這就是眞諦中道。再翻上一層，中道中之眞俗對立亦須消解，於是二諦合明中道。蓋若不如是，不能有最後的統一；若無最後的統一，則思想仍在雙遣辯證的過程而不能有所歸宿，亦即不能契入絕對了。所以吉藏的中道觀念就其作用而言，是雙遣辯證式的^⑰，可稱爲「雙遣中」。雙遣中一方面是思想的過程，言教的階梯，一方面指向絕對，只有在絕對境界，眞實全幅展露，一切法遣無可遣，雙遣的活動纔能停下。因此，吉藏另外雖然尚有許多有關中道的名目，如對偏中、盡偏中、絕對中、用中、體中、單中、複中等，但不外闡發此義：「中」就是不二境界。

由雙遣不二之說，則二諦最後亦不成對立，所以「大乘玄論

「承認：「能表爲名，則有二諦，若從所表爲名，則唯有一諦^⑱。」「這就是很清楚地說出從客觀存在的入路最後必進至一體共存的地步。絕對真實祇是一，絕對的一。」

在這樣的存有觀點下，吉藏繼續討論佛性而將之超化爲非因果的中道也就不難了解了。在吉藏之前，三十六卷本的「大般涅槃經」已譯出，一般討論佛性的多依據經文來研尋佛性的真義，但由於「大般涅槃經」中的佛性概念涵義不一，結果造成混亂。據吉藏「大乘玄論」的統計，有十一家之多，而且大部份都是從因果關係上了解佛性。原因之一，是因爲「涅槃經」亦使用同樣方式來說明。例如，經云：

佛性者有因、有因因，有果、有果果。有因者即十二因緣，因因者即是智慧；有果者即阿耨多羅三藐三菩提，果果者即是無上大般涅槃。……

是因非果名爲佛性……何故名因？以了因故。善男子，因有二種：一者生因，二者了因。……

如佛所說，有二因者：正因、緣因。衆生佛性爲是何因？善男子，衆生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者謂諸衆生，緣因者謂六波羅密^⑲。

這就使人有一個印象，以爲佛性的概念是要交代成佛的原因，所以要確定衆生本有佛性，即本來具備成佛的性能。現在我們從多方面的典據及思想上考究，佛性概念誠然是有此一義，但却非它的本義，或首要之義。因爲佛性的原語主要是“*buddha-dhātu*”^⑳，直譯是「佛界」。「界」的原義是領域，佛界即佛所覺悟的世界，或佛所成就的世界，所以佛界與真實世界、法性、眞如爲同義詞。這樣，佛界就扣在絕對真實上說，從存有觀點看，它便變成一切法的根基，於是引出佛界的第二個意義：本根義。由於現實上的法並非真實存在（見上文「維摩經」無住則無本之義），它雖然能夠障礙眞實，但結果在般若智的作用之下還是會消散的，於是佛界展露出來。因此，所謂因果階位其實祇是從佛性（界）的隱顯上說，而非從佛性的作用上說。但不管怎樣，既有隱顯因果的關係，衆生成佛的活動便可以建立出來，而

推原究底，便歸諸衆生存在上原來即是佛的意義。由此再產生兩概念：一、如來藏（*tathāgato-garbhā*）、二、佛種性（*buddha-gotra*）目的在點出衆生的本質，以作爲成佛的根據，上文所謂性能的意思即由此分析出來。所以，「大般涅槃經」的佛性，其實是從絕對真實上說的，貫通一切存在，超過一切因果、活動、變化的領域，祇可以如實觀，而不能以作爲言說的對象，這也就是吉藏以非因果的中道義來解釋佛性的最主要的原因。換言之，在吉藏的思路中，佛性即是法性，不能有二；若通過因果觀點、實踐觀點來處理，自有種種概念可得，但佛性自身畢竟是非因果的，或因果不二的，所以吉藏有時亦稱之爲「正性」^㉑，以顯其存在的平等狀態，及不落言詮的性質。爲了徹底劃清存在與言詮的界線，吉藏進一步指出：一切套在佛性身上的言論，推演至極，都會成病，所以佛性的有無，若在理論上言，亦可以互立互破。例如從理內方面說，則「不但衆生有佛性，草木亦有佛性」因爲「理內一切誰法，依、正不二」，所以「衆生成佛時，一切草木亦得成佛」。但是，若從理外而言，如尚有衆生可度，則「理外衆生有佛性」，而理內則因衆生雖入滅度而實無所入，如「金剛經」所謂「滅度無量衆生，實無衆生得滅度者」，因此理內便無佛性，如是即與前說對消^㉒。甚至十一家說法，吉藏全部加以破斥之後，又說：「若悟諸法平等無二，無是非非者，十一家所說，並得是正因佛性」^㉓。破即是立，立即是破，我們在這裏可以看出吉藏所設定的佛性爲一超絕的存在意思，所以他可以把套在佛性身上的各個理論解開，而加以全破全收。在這觀點下折向語言的運用，便可以平觀各種理論，而成一運用上的圓融。這是在禪宗興起之前，吉藏已經到達的一個空前的成就。

總結吉藏的哲學，是從客觀存在之路入，徹悟存有的不可分割性與離言性，在此前提下，語言即被摒出眞實的範圍，而歸於忘言絕慮。但另一方面，依於佛的慈悲教化，又必須重開語言之門，把語言作爲衆生治病的良藥，這樣佛的教相就有了對機運用的人格，祇要有效，便可以全收。再進一步，從絕對方面看來，諸法平等，根本無所謂是非、立破：是亦非，非亦是；立即是破

，破即是立，這種相即關係，通過存有的絕對性而成立。所以教相上的對反，亦非對反，一切相對都超越地統屬於絕對之下，這就形成一種圓融的運用。必須指出，吉藏這種對待義理的態度已經突破了印度中觀哲學的語言觀點，即使是僧肇的「立處即真」也祇是一存有論的敘述，未能全收各種教法。比較起來，吉藏是一大綜合、一大創造。他是走向教相圓融之路的中國佛教的第一個代表。

吉藏之外，另一位沿客觀存在的入路而獲致大成就的大師就是天台宗的真正開宗者智顛。智顛年長於吉藏，但著述可能晚出^{②4}。他雖然與吉藏有相類似的前提，但由於所承接的問題較多，因此所開的規模亦較大，結構亦更爲精緻若自歷史觀點言，智顛之學首先使人注意到的是他融會了南北學風，把流行於南方的義解與貫澈於北方的禪觀兩條路線結合起來，以成一「教、觀雙美」的構造：教是圓教，觀是圓觀，互相對應。若與吉藏的系統對照，則我們可以發現：智顛雖然標榜「圓教」，但他所處理的問題很多與吉藏相同，如二諦、中道、佛性、教相等，不過由於彼此的前提不同，所以結論亦異。較爲代表天台特色的，是「一念心」問題，這在吉藏系統中似乎全無位置，因爲吉藏的主要問題是存有，而不是主體，所以他討論佛性，亦收在客觀存在上說。但天台的「一念心」是否即主體義？則仍有審核的必要。以下我們試從智顛的圓教觀念說起。

圓教是智顛通過對各種經典的內容、性質、及應用範圍的研究後提出來的，初意是指能同時遍攝一切衆生，對一切衆生均有啓迪，以升進其生命方向的經典，不偏就某類衆生，亦不局限於某類內容，而開示真實。但這如何可能？智顛認爲：關鍵在於該經典能否說出佛意及避免特殊教相。說出佛意，即意謂該經典能把佛陀的真實說出，把佛境界全部顯豁；避免特殊教相，即表示該經典非專爲某一類衆生而說，並無運用上的局限。此兩義其實亦即是一義，因爲若有運用上的局限，便是一種相對上的真實，不能把絕對真實顯露出來。藏、通、別、三教之所以不同圓教，理由亦在此。這是義理的層級問題，相對的運用自在絕對的運用

之下。智顛認爲：在佛所說的群經中，祇有「法華經」能及得上這一標準，因爲「法華經」開示佛的本懷，自身却無特殊教相；佛的本懷最重要，因爲佛的本懷是教相之根，一切教法都是從此中流出，成爲攝化衆生的方便之門。換言之，佛本懷是本，教相是末，「法華經」能點明此義，便超越地涵蓋於其他經典之上，與其他經典不在同一層次。其他經典各有特殊教相，即是爲不同的衆生而設，在此一義上便不及「法華」的圓融。「法華」是普攝群機的，它能夠教化一切衆生。從「法華」的觀點看來，其他經典教相的真實義、終極義必須經「法華」的開決纔能顯，否則便會受它的教相限制，而封閉於它自己語言的表面意義裏，不能超升、突破，結果祇能成就有限度的佛果。「法華玄義」云：

凡此諸經皆是逗會他意，令他得益，不談佛意趣何之。今經不爾，經是法門綱目、大小觀法、十力無畏，種種規矩，皆所不論，爲前經已說故。但論如來布教之元始、中間取與、漸頓適時、大事因緣、究竟終訖。說教之綱格，大化之筌蹄^{②5}。

由此可以看出「法華經」的籠罩性。用傳統的說法這也就是「會三歸一」、「開權顯實」、「發迹顯平」；「法華」圓教的意義便是如此衡定。但是，若再追問：從佛本懷流出的教法何以能如實起作用？可以有效地對應於不同種姓的衆生而使之共同走上成佛之路？這就需要進至佛的智慧境界，纔能解釋。「法華經」首先交代出佛能夠施設種種教相，「以無數方便引導衆生」^{②6}，是由於佛具足方便智慧（權智），這也就是佛的教化心靈；但是，作爲這種方便智慧的起點與依據，則是佛的實智，亦即佛的觀照真實的心靈，一切教相其實直源於此，在這裏，我們看到了「般若經」與「法華經」在義理上的會通，亦看到了原始佛教以來強調對客觀真實如實觀的精神的躍動。所不同者，原始佛教與般若系統都偏向於客觀存在的絕對性與離言性，而意在於超升，但「法華經」却把語言的存在推原到如實觀，以接通真實，而意在於教化。所謂「爲實施權」，目的在引導衆生，以至佛地。所以「法華經」在下文「壽量品」中指出：佛實在久遠已成，

一切教相都是源於他前所已證得的真實而施設起現。換言之佛的教相不同於一般世間語言，它是以真實為依，同時又相應於現實上的衆生。智顛即承此意，指出最高的真實不必廢言，人由權說以至實說，證見真實，一念回顧，即可觀見在權教中的種種活動，直貫入實相，所以方便當下便有真實的意義。這祇是省豁不省豁的問題，而不是兩種存在的問題。由此，智顛再從兩方面來說明圓教的意義：一是從教相的語言上說，「法華」圓教是「隨自意語」，即如來自說其實踐經驗，「自證修道所得於一切方便即是真實」²⁷，以之開決其他教說的實義，使利者鈍者、全部得入。所以這種語言與純證真實的第一義悉檀不同（第一義悉檀即不可說），亦與吉藏的純從運用觀點平視各種經論的語言不同。依吉藏，第四重二諦之真諦不在言教中，存在與語言並無通路，兩者必須分開處理，所以把二諦問題列於教，但如此即無異承認有兩套存在，在絕對真實之外另有語言的範疇，這就與其反對理二諦及主張唯實一諦的存有觀點不一致。在這方面，智顛把語言收歸佛智，主張方便即真實，於是把吉藏的四重二諦作一翻轉，最高的言教可以直叩入真實界。因此智顛承認有圓教語言的存在，問題祇在這種語言的構作方式是如何。

智顛的另一個標準，是從存在上說，把現實上的一切法（假法）依其存有觀點全部收入實相。智顛認為：現實上的一切法不能採取思議方式（即理性的進路）來建立根源：不可歸結為心生（心具），亦不可歸結為緣生（緣具）；不可歸結為法性，亦不可歸結為黎耶（按：地論師主前者，攝論師主後者）。為什麼呢？一個理由是：無論心生、緣生，法性依持或黎耶依持，都不過是依我們理性的要求，對現象來源作一根源性的交代，亦可以說是人的思想能力在因果範疇下活動的結果。如此的探索，最後祇能成就「思議境界」，但「思議境界」即意味着它的相對性，相對如何扣入絕對？所以另一個理由是：若從事存在根源的討論，有具體的教相提出，結果必然是各據一邊，作為絕對存在的實相便破裂，所以必須盡破一切，掃除所有說「有」之理論與觀念，這樣思想上纔能相應；而這也就是進入「不思議境」，圓教觀法

即須通過這一不思議境而成就²⁸。從這一點看來，智顛受般若、中觀的影響是十分明顯的，在觀照實相之前，必須消解一切思想上的黏着。但是，智顛的絕對觀念，畢竟有異於般若、中觀的純超升式的雙遣形態，他是翻轉過來作立體的籠罩，徹上徹下，便無一法可以孤離在外。這一個意思，可以說是從「維摩經」的「無住則無本」的觀念轉出。因為現實上的一切法既不能歸結為主體上的分別活動，則主體作為現象根源的意義便破除，而全部落於實相，「法不出如」，一切法皆以真如為位，這自然引致真如在存在上的籠罩性。但另一方面，亦可以說是受「法華經」十如是觀念的啟發。「法華經」說：「唯佛與佛乃能究盡諸法無相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」（方便品）值得注意的是：「法華經」在這裏以十項解釋經驗世界的範疇來表述實相的內容，這已經顯示了經驗世界與實相是同一存在，所以一加翻轉，便可以把這十項內容都歸結為「如」，變成：是相如、是性如、是體如……共為「十如」，此即智顛之師慧思的讀法。在這兩種讀法下，真、假兩界已經交徧互徹。後來智顛本人再增一讀法，把十項歸結為「是」，讀為：相如是、性如是、體如是：據智顛的解釋，慧思的讀法是意在於空，目的在消解一切法的體性，而使之如幻如化，不可執着；而經典原文的讀法是意在於假，說明一切法雖如幻如化，但非無內容，亦非無因果相續，由此而重新接受經驗世界，但却不以經驗所收攝的世界為真實；最後第三個讀法是意在於中，這是順前者而來的一辯證的綜合，蓋以語言表達，不可無此一步，否則無以超出語言上的或思想上的對立，亦即無法湊泊實相。要注意的是：所謂「辯證的綜合」祇是順思想脈絡而來的語言，並不意味存有自身的活動也是如此，否則可能與黑格爾的辯證法相混。智顛祇是以此三義來描述存有自身的構造，以顯示它的上下交徧、對立及統一。所以他說：「約如明空、一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名為實相」²⁹。這種關係，很難再用般若、中觀的雙遣形式來表示，他已經突破這種

形式，而將之改造爲一方面對立，一方面統一；一方面矛盾，一方面消解；一方面存有形成一個概念，一方面又打掉這個概念。雙遣雙取，結果，在語言上遂形成「詭辭」^{③⑩}。「詭辭」即表示這句話不是對當前對象的記述，因此不能平鋪了解。它是一個立體構的架構，背後隱藏着多重對立，所以必須通過這辯證的方式來涵蓋。於是，詭辭便變成一種動態的語言；用智顛的話來說，就是「非縱非橫」，如「伊字三點」^{③⑪}。智顛認爲：祇有進到這種語言纔能與實相相應，並供圓教使用。現在我們看起來，就是因爲他所了解到的存有的構造就是這種混然一體的。不可依某一觀點來割裂的、上下交徧的形態。

由此，我們可以接觸智顛兩個有關存有構造的理論，一是圓融三諦，一是一念三千。從典據上說，圓融三諦是從「中論」的三是偈來。三是偈說：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」（「中論頌」觀四諦品——十八）原來所陳述的，是對象（在緣生狀態中的法）的非有非無義，所以這個「中」是雙遣中，但依上文敘述，智顛已經將之翻轉爲一徧圓融的中道。智顛認爲：空、假、中，這三個概念，包含着對立、統一，其實同時論謂對象；在思想上可以有空、假、中的分割，以分別形成對對象的三種觀法，但對象自身却是不能分割的。三者相即，在時間上亦無先後。所謂「即空即假即中，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故；三種皆假者，但有名字故；三種皆中者，即是實相故」^{③⑫}。這就成爲一個徧圓融的狀態，智顛通過「即」字的運用，把三者在上貫通起來。這樣的一個存有觀點跟着影響到天台的禪觀理論，在主體方面，先是各別觀此三諦，稱爲「次第三觀」，但到最後成熟，三觀一心中得，稱爲「一心三觀」或「不次第三觀」。如是，即觀達實相，穿破無明，無明不斷而斷，亦名爲「圓觀」^{③⑬}。依智顛意思，任何一法都可以這樣圓觀，使「一色一香」，都達到「無非中道」的境界^{③⑭}。所以他不是要遮撥現象而見空，而是即現象以見其即空、即假的中道。如此的中道，智顛即名之曰「圓中」，以見其非祇雙遣，同時亦是雙收的不思議狀態。

其次是一念三千的理論。依智顛用法，一念三千可說是討論宇宙構造的概念，即法界問題，故此與圓融三諦的用法畧有分別（圓融三諦可以說是討論存有的概念）。首先，智顛提出「三千」來代表存在世界的全域。三千的構成分三步：第一，依「華嚴經」所說的六凡（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天），四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）共十法界，彼此互具，成百法界；第二，配以「法華經」的十如是（見上），成千如；第三，配以「大智度論」所說的三世間（衆生世間、國土世間、五陰世間），便成三千世間。至於一念心的意義，指平常生活中的一念心。智顛認爲：在此一念中，即具三千世間。「具」的意義，智顛未當面解釋，但據「摩訶止觀」釋一念三千的脈絡，亦可想見。其原文云：

此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後；若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時念一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故^{③⑮}。

這一段話，很清楚地表明不可把一切法歸結爲心，不論採取縱說方式或橫說方式；但亦不可把心歸結爲一切法，因爲心與一切法是彼此互徧的，根本不可以分析爲二。所以「具」的意義，並非以心來統攝一切法，而是把心化爲一切法，這樣倒過來看，一切法也就是心，心與法皆同一存在；換言之即通過存有一體義來打消心與法間的距離及對立，使這一關係脫出分析與思議的途徑，而成爲非縱非橫的圓融狀態。關於此義，智顛在另一著述「觀音玄義」中有較明顯的透露：

今觀十法界之衆生假名，一一界各十種性、相、本末究竟等，十法界交互即有百法界、千種性、相。冥伏在心，雖不現前，宛然具足^{③⑯}。

所謂「冥伏在心，雖不現前，宛然具足」，很容易使人誤會爲心是產生對象境界的根源，由此而通向如來藏或藏識的緣起論，尤其是智顛常常引述到「華嚴經」的著名偈句：「心如工畫師，造

種種五陰，一切世間中，莫不從心造」，更易生此錯覺。其實智之義，是把當前一念心的所對境由一點而化為百界千如，而百界千如亦聚於一念心，再反觀此一念心亦非實有，即假即空即中，於是「心」義超化，全幅皆是絕對之展現。「觀音玄義」云：

心若定有，不可令空，心若定空，不可令有。以不定空，空則非空，以不定有，有則非有。非空非有，雙遮二邊，名爲中道，若觀心非空非有，則一切從心生法亦非空非有。如是等一切諸法在一心中³⁷。

因此，在經驗上其他界性相雖不現前，但在存在上一體平舖，已經具足，於是整個法界即是整個存在，任何一點都曲盡全宇。由此看來，「一念三千」是以客觀存在爲主，以心爲從屬的思維形式，與圓融三諦的路線相同。所以智顛雖說有一念心，但此心非根源義，天台宗人似亦無意爲一切法立根源³⁸，他們祇是強調客觀存在之籠罩性，以吞沒主體。所以後期天台宗人，自湛然以後，強調性具、草木成佛、十種不二、由心具三千進言性具三千、理具三千，於是心化爲性，化爲理，一切皆收歸存有上的不二來看，由此再說佛不斷性惡，最後更以爲維持天台正統，即在言佛不斷性惡³⁹，以全性起修，即九界而成佛，可以說是沿此客觀存在的入路開拓其義理境界以至於至極的結果。（未完待續）

註釋

- ① 如南方慧觀之二教五時判，劉虬之七階判，均以「涅槃」代表常住教，「華嚴」爲頓教。北方之慧光、慧遠、自軌則共以「涅槃」、「華嚴」爲最高。
- ② 「大正藏」卷八，頁七四九—七五〇。
- ③ 「大正藏」卷八，頁二七七—八。
- ④ 一般喜構造系統之哲學家們，每每把人類之精神嚮往納諸其系統下，而截斷其理想所自生之根源，結果雖然可獲得一「系統之決定」，却與真實的人生不盡相應，而成一偏頗之論。此意，業師唐君毅先生嘗痛論之，以爲不同形態之哲學皆可永存，而不可全收於某一系統。廣大精微，得未曾有。詳見唐先生著「生命存在與心靈境界」一書之後序。

⑤ 呂澂著「三論宗」一文（「現代佛學」一九五五年五月號，復收入「中國佛學源流畧講」一書），引「中論」三是偈：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」，說「偈文裏的假名，原作取因施設」，其說頗有所見，但恐引起不諳梵文者誤解。若從翻譯觀點看，「假名」即是「施設」，原語爲「Prajñapti」，至於把「假名」理解爲「取因施設」，不全是文獻的問題。此意詳論，須俟異日。

⑥ 以上所述，參看「成實論」，「滅諦聚」部分（「大正藏」卷三二，頁三二七以下）。

⑦ 參看「大智度論」卷一，序品（「大正藏」卷二五，頁六二）。

⑧ 根據此義，牟宗三先生主張「般若經」及空宗並非一系統（「佛性與般若」上冊，學生書局，1977, P. 16, 83）。我自己的看法是，如「系統」一名不限定在對「一切法有一起源的解釋」，則中觀哲學亦可以是一系統。因爲中觀決非爲破斥而破斥，它的破斥是爲了展露真實，以救度衆生，否則中觀不能自居於佛教之內，而只是一虛無主義的哲學而已。由中觀哲學所設定的存在觀點與真理觀點，即可看出中觀的宗教立場，則說爲一系統亦無不可。

⑨ 「維摩經」，「觀衆生品」。「大正藏」卷一四，頁五四七。

⑩ 「中觀論疏」，「大正藏」卷四二，頁二八。

⑪ 「大乘玄論」，「大正藏」卷四五，頁一五。

⑫ 四悉檀：世界悉檀、生善悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。見「大智度論」卷一（「大正藏」卷二五）。又「悉檀」者，據梵文：「Siddham」音譯，意思是「成就」，實質上是一種梵文字母的總稱，即用以代表語言。

⑬ 「法華玄論」，「大正藏」卷三四，頁三九一。

⑭ 吉藏之判教，稱爲二藏三輪，但這只是依教法的性質分。若依宗趣判，則「一切大乘經」明道無異，則顯實皆同（「法華玄論」），何以故？「大小乘經，明明一道，以無得正觀爲宗。」（三論玄義）可證。

⑮ 「大正藏」卷四、五頁一五。

⑯ 此意廖明活先生曾詳加引證，見廖著「吉藏學說初探——以無得爲基本精神的吉藏教學」一文，香港內明月刊，第108—114期，1981。

⑰ 本文屢屢用辯證（dialectic）一詞，用法與一般西方哲學不同。西方常涵有存有論與宇宙論之意義，如黑格爾即理解爲存在自身的

活動方式。但佛教只是將之作爲認識真實的方法而特徵在雙遣。關於此義，參看“T. R. V. Murti 著 The Central Philosophy of Buddhism,” (London, Allen and Urwin, 1955) 一書。

18 「大玄論」卷一。「大正藏」卷四五，頁一六。

19 以上所引，見「大般涅槃經」，「大正藏」卷一二，頁五二四，五三〇。又牟宗三先生對此數段資料有詳細分疏。見「佛性與般若」上冊，頁一七九—二四〇。

20 此據日本學者高崎直道及小川一乘之說，見高崎著「如來藏思想の形成」(東京、春秋社，一九七四)，頁一三三。按：「大般涅槃經」之梵本已佚，藏文則有二本，一從漢文，一從梵文而與漢之法顯本相當，再以現存之「實性論」梵本對照，可知佛性之原語主要有三個：buddha-dhātu, tathāgata-garbhā (如來藏)，buddha-gotra (佛種姓)。詳見小川一乘著「如來藏。佛性の研究」(京都、文榮堂，一九七四)，頁五九—六一。

21 吉藏在「中觀論疏」及「淨名玄論」中均言及「正性」，認爲是「涅槃經」所說的五種佛性(按：即因性、因因性、果性、果果性、非因非果性)之本，如「淨名玄論」云：「不二理即因佛性，不二觀謂因因性。由不二境，發不二智，故是因因；但觀智圓滿，即是菩提；菩提無累，即是涅槃。以此因果，顯非因果，即是正性。」(「大正藏」卷三八，頁八六一)

22 以上所引，並見「大乘玄論」卷三，「大正藏」卷四五、頁四〇—四一。

23 「大乘玄論」卷三，「大正藏」卷四五、頁四一。

24 智顛的生卒年是公元538—597，較吉藏(549—623)年輕十一歲但其主要著述，如「摩訶止觀」，「法華玄義」、「法華文句」等，均由灌頂記錄，極可能經灌頂整理後方發表，而吉藏著述已先行。因此在智顛書中，有許多是對應吉 的理論而發，如四諦二諦的改造，權實二智的相攝，背後實有一歷史的淵源。後世天台宗人謂吉藏受智顛影響，並模仿天台之釋經方式，不確。參看業師唐君毅先生著「中國哲學原論。「原道篇」卷二(台北、學生書局，一九七四)，頁一一〇—六一七。

25 「法華玄義」卷一〇，「大正藏」卷三三，頁八〇〇。

26 「法華經」方便品語，見「大正藏」卷九，頁五。

27 「法華文句」卷三，「大正藏」卷三四，頁三九。

28 以上所說，參看「摩訶止觀」卷五破法編一段(「大正藏」卷四六，頁五九以下)。

29 「法華玄義」卷二，「大正藏」卷三三，頁六九三。

30 「詭辭」是牟宗三先生語，亦曰：「詭譎的方式」。依牟先生，意即「非分靈的陳述」。牟先生以此分開天台與華嚴、唯識之別，以爲後二者是採取分解方式，建立系統，如是即不能有真正的圓教。唯天台說心而不分解，說本而歸無住本，所以尤高。此義，散見於「般若與佛性」一書中，而綜述於卷末 P. 1205 以下。不具引。

31 「伊字三點」取悉曇「伊」() 字寫法，以喻其不縱不橫的關係，原爲智顛分析三因佛性之用語。見「法華玄義」卷三，「大正藏」卷三三，頁七一—至七一一。

32 「摩訶止觀」卷一，「大正藏」卷四六，頁七。

33 智顛止觀理論之要點，在雙觀無明及法性，而知無明即法性，正顯中道。參看唐君毅先生著「中國哲學原論·原道篇」卷三，第八章。

34 「法華玄義」卷一，「大正藏」卷三三，頁六八三。

35 「大正藏」卷四六，頁五四。

36 「大正藏」卷三四，頁八八八。

37 同上，頁八八七。

38 牟宗三先生對此有不同看法，認爲天台宗說一念心是「對一切法亦有一根源的說明即存有論的說明之圓教」，而「一念心」亦即「無住本」，所以是一種「存有論的圖具」的形態(「佛性與般若」下冊，P. 602—3, 又 P. 679 等多處)。

39 知禮「十不二門指要鈔」云：「諸家不明性惡，遂須翻惡爲善，斷惡證善政。極頓者仍云本無惡，元是善。既不能全惡是惡故，皆『即』義不成故……諸宗既不明性具十界，則無圓斷、圓悟之異，故但得『即』名而無『即』義也。此乃一家教觀大途能知此已，或取或捨，自在用之。」(「大正藏」卷四六，頁七〇七)

(未完)