



記《中國佛教史略》之特見

——真空妙有與真常唯心

釋悟殷*

壹、前言

《中國佛教史略》說：「中國佛教，源於印度之佛教，流行於中國民間。源本於印度，故印度佛教思潮之演化，與中國佛教有密切之影響。流行於中國，故中國民族之動態，與中國佛教有相互之關涉。必合所源承之佛教、所流行之中國以觀之，庶足以見中國佛教之真。」這段話，正說明了治中國佛教史的一個最基本原則。

根源於印度的中國佛教，在中國流傳上下已經二千餘年了。要上探印度佛教流傳的時代思潮，下探中國佛教流傳的現況，串連印度和中國佛教彼此間的關係，條理出從印度到中國思想的流變過程及其內在理路，並不是一件容易的事。佛教界就有這麼樣的大師級人物：民國三十二年，印順導師和妙欽法師合著的《中國佛教史略》，就具備了上述內涵¹。雖然只是短短的九十餘頁，卻能提綱挈領地解析印、中佛教思想

* 佛教弘誓學院研究部教師。

¹ 1. 本書為妙欽法師初稿，由印順導師整理刪補而成，時為民國三十二年。民國二十九年，妙欽法師（1921～1976），與演培法師，在漢藏教理院見到印順導師後，從此結下深固的法誼。妙欽法師曾筆記導師所講之《性空學探源》；與演培法師筆記導師之《攝大乘論講記》；且在漢藏教理院時，就編寫《中國佛教史略》，經導師作了補充與修正，成現今之版本。又民國八十七年，正聞出版社發行《妙欽法師文集》，收錄法師作品及師友懷念文。

2. 《中國佛教史略》出現，民國三十三年春，太虛大師（1889～1947）在漢藏教理院，就針對本書而特地為妙欽法師說《論中國佛教史》。太虛大師把會昌以前的中國佛教分為三大系：一、道安重行系：自慧遠的承道安修持律淨，覺賢的傳禪，慧文的修實相禪出天台一宗；光統的持律與杜順的修法界觀出賢首一宗；乃至慧能以後的禪宗都是。二、傳龍樹學系：自羅什傳龍樹論入中國，到興皇、嘉祥的集三論宗之大成。三、傳世親學系：菩提流支、真諦、玄奘三人，相次的傳世親論入中國，而演出地論、攝論、唯識的三宗

流變的過程，中國佛教各時代，各宗、（具有代表性之）各人的重要思想，南北方佛教的思想特質，以及南北方思想交融的發展情形。可以說：它是中國佛教史的綱要書。

尤其是，作者綜觀印、中佛教流傳的思想演變，一針見血的點出中國佛教在南北朝時代，就奠定了南方佛教思想特色「真空妙有」與北方佛教思想特色「真常唯心」二大學統；以此為基點，我們只要掌握隋唐八大宗派起源及流傳的時空背景，那麼，八大宗派底蘊之思想，及彼此相拒相攝錯綜複雜的思想脈絡，就渙然而解了。因此，筆者特依據佛教根本思想——「緣起」的軌則性：生死流轉與涅槃解脫，都依「緣起」而開顯，且必然是「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶」²為主軸，以天台、華嚴、禪宗最主要的學說為探究對象，以見作者判定南方「真空妙有」、北方「真常唯心」的思想特色，實是別具隻眼的慧見。本文，分四節來說明：

第一節，南北朝佛教思想的特色。佛教由印度輸入中國，歷經漢、魏、兩晉的流傳，到南北朝時代，南北兩地各自發展又兼融並蓄，形成極具特色的佛教。此分南北方來談：一、南朝佛教，承續兩晉般若性空大小兼暢之教法，及闡揚羅什所傳之關河妙典，佛教思想凡經四變，先是《涅槃》代《般若》而起，涅槃佛性之學凌駕於般若之上；繼之《成論》興起，「成論大乘師」顯著一時；再而三論奪其席，闡揚羅什所傳龍樹性空學；最後由天台融《中觀》、《智論》、《法華》、《涅槃》於一爐，大成南土之學。南學之思想至此底定，是真常空與真常有結合之「真空妙有」學。二、北朝佛教，北方自《涅槃》初翻，真常妙有佛性之學漸興，打造了真常淨心的樂土。北魏時，勒那摩提、菩提流支等傳譯《十地論》，以阿梨耶識為第一義心，闡述「三界唯心」——一切法唯心造。然「阿梨耶識」究竟是真心、妄心，還是俱有真、妄義？學者意見不同，於是分成地論南、北道。及至《大乘起信論》出，以眾生心為本，一心開真如、生滅二門，以「不生不滅與生滅和合非一非異為阿梨耶識」。至此，奠定了北方真妄交融之「真常唯心」學。

（附俱舍）。【太虛大師全書】精裝本第二冊，頁 875）印度大乘佛教之發展，太虛大師判為先真常而後性空、唯識；而印順導師判之為性空、唯識而後真常唯心論。影響所及，對於中國佛教思想之流傳，即出現不同之見解。顯然地，《中國佛教史略》和《論中國佛教史》之不同，還是源於二書作者對於印度大乘佛教流傳之先後的見解（教判）不同所致。

² 《中觀論頌講記》，頁 30。



第二節，真空妙有之天台。南朝佛教思想特色是真空妙有，由天台宗集大成。何以天台宗是真空妙有學派？本節，依據緣起的軌則性，以天台宗最重要的「性具思想」與「不可思議三觀」，說明天台宗安立生死流轉與涅槃證得的理論依據，及其思想與實踐結合的關係，雖然此宗已有偏於心的傾向，但是仍然主張「一色一香，無非中道」的心色平等論，是真常有與真常空結合的「真空妙有」學。

第三節，真常唯心之華嚴。北朝佛教的特色是真常唯心，以華嚴宗為代表。何以華嚴宗為真常唯心？本節，仍舊依循緣起的軌則性，以華嚴宗最重要之「性起法門」、「三重法界觀」，解說華嚴宗安立生死流轉與涅槃證得的學理依據，及理論與實踐結合的關連性，確實是符合於真常唯心學的共義。

第四節，南北交融之禪宗。達摩祖師所傳的禪法，是如來藏禪，由北方漸而南移，融攝南方般若、三論思想，因而禪風分流，形成不同派別。圭峰宗密依據禪者之見地，分判為直顯心性、泯絕無寄、息妄修心等三宗。本節，即以真常唯心學的共義來檢視此三宗思想，說明禪宗底裡同是真常唯心論，受時地因緣影響了禪風，是北學大成於南方，非從南朝學統中來。

貳、南北朝佛教思想的特色³

《中國佛教史略》說：南北朝佛教的思想，特色在從空入中（妙有）。南方承性空之緒，競以真常為歸；北方則性空基薄，多弘真常而說唯心。之所以形成南方真空妙有、北方真常唯心之思想特色，實與兩晉以前流行的佛教、南北朝時代來華的譯經師有關；而追溯影響中國佛教思想的關鍵，還在於印度佛教思想的流變。亦即印度佛教為親因，此間佛教為助緣，形成了中國佛教的特色。例如：兩晉流傳的義理，以般若性空為主，與印度流傳之佛教有關。以來華的譯經師來說，鳩摩羅什是思想的分水嶺。羅什大約與無著、世親同時代。羅什以前的印度佛教，般若性空學流行，之後則兩大唯心論盛行，南為真常唯心、北則瑜伽唯識⁴；影響所及，我國之般若性空學，

³ 本節，參考《中國佛教史略》，第四、五節。（《佛教史地考論》，頁19—44）

⁴ 1. 依據印順導師的推斷，大成瑜伽唯識行派的無著、世親，出世的時代，都是笈多王朝時代（A.D.320），大約是西元336至405間，世親是360至440間。笈多王朝時代流行的佛教，都偏向於真常與唯心，南為真常唯心學，北為虛妄唯識論。詳細情形，請檢閱《印度佛教思想史》，第七章至第九章（頁241—383）。

亦於此後分流為南之真空妙有、北之真常唯心。

一、南朝佛教思想的特色

南朝佛教思想的特色，是「真空妙有」學。何以故？這問題，得由佛教思想的流變說起。南朝佛教，承續了東晉般若玄學之法統，汲取鳩摩羅什所翻經典而闡發，歷經一百七十年頃，自北而南，其學說經四次流變，即羅什門下之次第代興：

一、在晉、宋交替時代，建業漸漸成為南方佛教重心。此時翻譯的典籍，如法顯、覺賢、求那跋陀羅所出經論，大多數屬真常經論；且北涼曇摩讖翻譯之《大般涅槃經》等，也傳到了南方（430 頃）⁵。學者受到《涅槃》真常佛性的影響，學風因而轉變，

-
2. 鳩摩羅什（344~413），在 401 年到達長安，翻譯出的典籍，以龍樹、提婆的性空學為主。
 - 5 1. 法顯（339?~420?），在東晉隆安三年（399），從長安出發往印度求法，義熙八年（412）回到青州長廣郡牢山。後來到建康，和佛陀跋陀羅在道場寺，譯出六卷《泥洹經》、《僧祇律》、《雜阿毘曇心論》……等。（《高僧傳》，大正 50.337 中；《法顯傳》，大正 51.857 上-866 下）
 2. 佛陀跋陀羅（覺賢，359~429），少以禪律馳名，和同學僧伽達多共遊罽賓，經智嚴懇請而來華。聞鳩摩羅什在長安，即往見之。「什大欣悅，共論法相，振發玄微，多所悟益」。羅什每有疑義，必共諮決。覺賢問羅什：「君所釋不出人意，而致高名何耶！」羅什答：「吾年老故爾，何必能稱美談！」姚興專志求佛，供養三千餘僧，並往來宮闕，盛修人事，唯覺賢「守靜不與眾同」。有次，告弟子云：見本鄉有五舶具發，弟子傳告外人，「關中舊僧咸以為顯異惑眾」。又覺賢在長安大弘禪法，四方樂靜者，聞風而至。有一弟子自稱得阿那含果，賢未即檢問，遂致流言大被謗讀。關中舊僧以妄說過人法擯之。覺賢遂與弟子慧觀等四十餘人南下廬岳。慧遠遣弟子曇邕致書姚興，及關中眾僧，解其擯事，並請覺賢譯出禪數諸經。覺賢停留廬山歲餘，復往江陵，後至建業道場寺。先後譯出《華嚴經》、《僧祇律》、《觀佛三昧海》、《泥洹》、《如來藏》、……等。（《高僧傳》，大正 50.334 中-335 下；《出三藏記集》，大正 55.103 中-104 上）
 3. 求那跋陀羅（功德賢，394~468），中天竺人。宋元嘉十二年（435），到達廣州，宋太祖遣使迎至京都建業，敕名僧慧嚴、慧觀於新亭慰勞。譯出《雜阿含》、《法鼓》、《勝鬘》、《楞伽》、《央掘魔》、《相續解脫》、《第一義五相略》……等。（《高僧傳》，大正 50.344 上-345 上；《出三藏記集》，大正 55.105 中-106 中）
 4. 曇無讖（385~433），中天竺人。來華譯出《大般涅槃經》四十卷，一般稱為「北本涅槃經」。又譯有《大集》、《大雲》、《悲華》、《地持》、《優婆塞戒》、《金光明》、《海龍王》、《菩薩戒本》等。（《高僧傳》，大正 50.335 下-337 中；《出三藏記集》，大正 55.102 下-103 中）

即使是鳩摩羅什之門人，如道生、慧觀、慧嚴、僧弼等，都認為「常住之言，衆理之最；般若宗極，皆出其下」⁶，淺化了般若性空學。劉宋時代，儘管般若、法華仍有流傳，由於道生「頓悟成佛」、「闡提有佛性」學說盛行，《涅槃》佛性之學，遂成爲熱門的議題。二、齊、梁間，研究《成實論》的風氣很盛，流傳於壽春、彭城間，形成了所謂的「成論大乘師」，及至陳代，被三論、天台學者判爲小乘學之後，就漸次式微了。三、繼《成實》學而興起者，是三論宗。羅什所翻龍樹、提婆性空學，羅什死後不久，關中衰亂，性空學說未及廣播，直至齊建武年間（494～497）高麗朗大師由北來南，止於攝山，講學練衆；朗傳止觀僧詮，二者皆「頓跡幽林，禪味相得」。僧詮傳興皇法朗，法朗在揚州二十餘年，三論宗風遍布大江南北，遠至巴、蜀、荊、襄，成爲陳代佛教主流，後來由嘉祥吉藏集大成。四、羅什之學，繼三論而南傳的，是天台宗。北齊慧文於《大智度》有卓越深見，又悟《中論》空假中義。慧文傳慧思，再傳智顛。陳光大二年（568），思、顛師資相偕南下，慧思住於南嶽，智顛下揚州，入天台，往來吳、越、荊、襄間，傳禪弘教，深得時望。智顛本得於北土之學，再融攝南方學統，是學本於羅什傳龍樹性空學而大成南土之學者。

南朝宋、齊、梁、陳朝代依次遞興，佛教思想則由般若玄學轉變成「真空妙有」學。《中國佛教史略》作者認爲：「於此學風丕變之會，以覺賢之被擯，道生之被擯，爲其機紐」；「然承續道安、慧遠之學而奠定南朝佛教之正統者，厥爲慧觀其人」⁷。此中，覺賢是禪者，應智嚴之請來華，住在長安。覺賢與羅什之見地不同，作風有異，覺賢因故被擯出關中僧團，之後南下止於廬山，再往建業，翻譯出《華嚴經》、《如來藏經》等。道生重慧學，聞羅什來華，北上求法，未竟羅什傳龍樹性空學，就中途還南。讀六卷《泥洹經》，孤明先發，唱「闡提皆得作佛」，舊學者認定是邪說，以致被擯出僧團。至大本《涅槃經》南來，果云「衆生皆有佛性，以佛性故，一闡提等捨離本心，悉當得成阿耨多羅三藐三菩提」⁸，涅槃真常佛性之學，遂流行起來。道生又

⁶ 「外國風俗還自不同，提婆始來，義、觀之徒，莫不沐浴鑽仰，此蓋小乘法耳，便謂理之所極；謂無生方等之經，皆是魔書；提婆末後說經，乃不登高座；法顯後至，泥洹始唱，便謂：常住之言，衆理之最；般若宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。」（《弘明集》卷十三，〈范伯倫與生、觀二法師書〉，大正 52.78 中）按：提婆，指僧伽提婆。提婆來華譯出《阿毘曇心論》、《三法度論》等。「義、觀之徒」，指慧義、慧觀之輩。

⁷ 《佛教史地考論》，頁 21—22。

⁸ 1.道生法師（355？～434），以爲「入道之要，慧解爲本，故鑽仰群經，斟酌雜論，萬里隨

唱唯成佛是真悟的「頓悟成佛」說（漸修頓悟）。其中，真常佛性與頓悟成佛說，為中國佛教奠定了真常、圓頓之學風。慧觀是三學並重者，於《法華》《涅槃》《華嚴》……等皆有研究，且綜合當時傳譯之教典判其前後淺深，以《涅槃》常住為究竟，《般若》為下⁹。南朝佛教經此發展，思想傾向於真常了。不過，從漢、魏、兩晉以來，《般若》性空學，在南方已根植深厚基礎，真常佛性學說盛行，促使思想轉向於真常，但只是性空之真常，成為融合真常空與真常有的「真空妙有」學。

二、北朝佛教思想的特色

北朝佛教思想的特色，是「真常唯心」學。鳩摩羅什來華，在關中地方傳譯龍樹、提婆性空學，何以北方思想卻偏向於真常唯心呢？造成此方思想特色的主因是：鳩摩羅什死後不久，關中戰亂，學德星散，以致羅什所翻之龍樹、提婆性空學未能廣為流通，反而是研究《涅槃經》的風氣很盛，研究《成實論》的學者，亦兼善《涅槃》。不過，在這真常妙有的思潮中，奠下「唯心」思想特質的，是菩提流支、勒那摩提翻譯世親的《十地經論》。傳言菩提流支和勒那摩提見解不同，二人各自譯出，再經慧光合成為一本。時研習弘揚《十地經論》的風氣很盛，形成了地論學派。《十地論》立八識，以第八阿梨耶識為第一義心。以此真常心為本，闡述三界唯心。問題就出在這裡：「三界唯心」，即一切法唯心造。此能造一切法的心（阿梨耶識），究竟是真心、是妄心，還是俱有真、妄義？勒那摩提以為：阿梨耶為清淨識，是法性真如。阿梨耶

法，不憚疲苦」。與慧叡、慧嚴同遊長安，從羅什受業，關中僧眾，「咸謂神悟」。406 頃，回南方。研讀六卷《泥洹》，「剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提可以成佛」。於時大本《涅槃經》未傳南方，舊學以邪說而擯（429 頃）。宋元嘉十一年（434），亡於廬山精舍法座上。（梁《高僧傳》，大正 50.366 中—367 上）

2. 《大般涅槃經》，大正 12.505 下。

⁹ 1. 慧觀，幼年出家，遊方受業。聞鳩摩羅什入關，乃「自南徂北，訪覈異同，詳辯新舊，風神秀雅，思入玄微」。時人稱之曰：「通情則生、融上首，經難則觀、肇第一。」（大正 50.368 中）

2. 慧觀五時教判，分為頓教、漸教。頓教即是《華嚴》。漸教又分五時：一、三乘別教，為聲聞說四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別，得果不同。二、三乘通教，《般若》通化三機。三、抑揚教：《淨名》、《思益》讚揚菩薩，抑挫聲聞。四、同歸教，《法華》會彼三乘，同歸一極。五、常住教，《涅槃》常住。（吉藏《三論玄義》，大正 45.5 中；《大品遊意》，大正 33.6 中—下；《法華玄論》，大正 34.382 中）



識生一切法，即是由真如「法性生一切法」，以真如法性為依持，主「現常」。菩提流支則不然，他認為阿梨耶不守自性而妄現，由阿梨耶識生一切法，以阿梨耶識為依持，不許真如法性生一切法，主「當常」。亦即菩提流支認為：阿梨耶俱有真、妄二義，不純然是清淨識。眾生無始以來，真、妄是不相離的，亦即無明與真心是相依不離，從不離真心的妄染，是第七阿陀那識；從不離妄染的真心說，是第八阿梨耶識¹⁰。勒那摩提主阿梨耶為清淨識，慧光承續其學，是為地論南道派；其「真如法性生一切法」說，後來匯入華嚴宗，為華嚴「性起法門」奠下理論基礎。菩提流支主阿梨耶俱有真、妄義；其學傳道寵，為地論北道派；其「梨耶生一切法」說，則與真諦攝論宗之思想會合。

勒那摩提、菩提流支及其再傳門下弟子眾多，研習地論蔚為風尚，為北方打造了唯心大乘的樂土。在此時代思潮中，不可忽視的事是：《大乘起信論》的弘通，給予中國佛教非常深遠的影響，天台、華嚴、禪宗等學派都視它為重要典籍，甚至還影響到宋代天台山家、山家的論諍¹¹。《起信論》把一心（眾生心）開為二門：一、心真如門，即法界心，如來藏心，此心性不生不滅，是不生不滅的真心，常恆不變，含得無邊的功德性。二、心生滅門，則是虛妄分別心，阿黎耶識（阿賴耶識），是生滅雜染心，充滿無邊的過失。可以說，從眾生心的本性不生不滅義，立心真如門；從眾生心的流轉還滅義，立心生滅門。真如不離生滅，生滅不離真如，二者相依不相離而非一非異。值得注意的是：《起信論》的阿黎耶識——生滅心，是「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。此識有二種義，能攝一切法，

¹⁰ 參見《大乘起信論講記》，頁 94—95。

¹¹ 1. 天台宗的荆溪湛然（711～782），復興天台，面對華嚴之清涼澄觀，遂把華嚴所重的《起信論》思想，吸收到天台宗。如《止觀大意》說：「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。」（大正 46.460 中）《金剛錍》說：「一者，示迷元從性變；二者，示性令其改迷，是故且云：無情有性，若分大小，則隨緣不變之說，出自大教。……萬法是真如，由不變故，真如是萬法，由隨緣故。……真如之體，何專於彼我，是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，為波自分於清濁，雖有清有濁，而一性無殊。」（大正 46.782 下）
2. 華嚴宗學者於所著經疏中，處處引用《起信論》作為理證，詳細情形，請檢閱華嚴章疏。
3. 禪宗和《大乘起信論》的關係，見印順導師《中國禪宗史》，頁 158—164。
4. 宋代天台宗形成山家山外論諍，《中國佛教史略》說：「此蓋遠承荆溪來之融攝《起信》，深受真常唯心論之影響者」（《佛教史地考論》，頁 80—81）。

生一切法，云何爲二？一者覺義，二者不覺義」¹²。既然阿黎耶識是「依如來藏故有」，是「不生不滅與生滅和合」，那麼，阿黎耶識即俱有真淨與妄染二性了。這樣，就與《楞伽經》之真相與業相義相通¹³；由此，也顯示了此阿黎耶識與唯識學者之妄染阿賴耶不同。華嚴學者就依據：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿黎耶識」說，發揚了《起信論》染而不染、不染而染的思想特色，而唱談「隨緣不變，不變隨緣」的宗門特色¹⁴。不過，探尋《起信論》之安立阿黎耶識俱有真淨（覺）與妄染（不覺）二性的意趣，還是爲了說明有情生死流轉與涅槃還滅的依據。而《起信論》的說法，可以說是折衷了真心論與妄心論者的思想歧異，解決了佛教界長久以來有關「佛性論」的爭議¹⁵；這一點，應該也是《起信論》特別受到中國佛教喜愛的重要因素吧！

三、小結

《中國佛教史略》作者，統觀南北朝佛教之思想，認爲：南北朝佛教思想的特色，

¹² 1.《大乘起信論》，大正 32.576 中。

2.關於《起信論》思想部分，參考了印順導師《起信論講記》，頁 61—108。

¹³ 1.「諸識有三種相，謂轉相，業相，真相。大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等爲三？謂真識，現識，及分別事識。……大慧！非自真相識滅，但業相滅，若自真相識滅者，藏識則滅。」（《楞伽阿跋多羅寶經》，大正 16.483 上—中）

2.《入楞伽經》，作「轉相識，業相識，智相識」，或「了別識，分別事識」。（大正 16.521 下—522 上）

3.《大乘入楞伽經》，作「轉相，業相，真相」，或「現識及分別事識」。（大正 16.593 中）

¹⁴ 例如：賢首法藏法藏以圓常法界心（如來藏真心）爲本，爲簡別空、有二宗，故自立真心、依他、所執三性，此三性各有二義，成就了「真該妄末、妄徹真源，性相通融，無障無礙」的法界緣起說。詳細情形，筆者於「真常唯心的華嚴宗」之「性起法門」部分，有較詳細的解說。或檢閱法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.499 上。

¹⁵ 1.玄奘上表謝高昌王曰：「遺教東流六百餘祀，騰會振輝於吳洛，識什鍾美於秦涼。不墜玄風，咸匡勝業，但遠人來譯，音訓不同，去聖時遙，義類差舛。遂使雙林一味之旨，分成當現二常，大乘不二之宗，析爲南北兩道。紛紜諍論，凡數百年，率土懷疑，莫有匠決。玄奘宿因有慶，早預緇門，負笈從師，年將二紀，名賢勝友，備悉諮詢。大小乘宗，略得披覽，未嘗不執卷躊躇，捧經侘傺。望給園而翹足，想鷲嶺而載懷，願一拜臨，啓申宿惑。」（《慈恩傳》，大正 50.225 下）

2.按：玄奘說：「雙林一味之旨，分成當現二常，大乘不二之宗，析爲南北兩道。紛紜諍論，凡數百年」。正說明困擾教界諍論多時的主因，就在「佛性」本有或當有的問題。



在於從空入中之真常妙有。南方承續兩晉以來之般若性空思想，以及融攝了《涅槃》之真常妙有，可稱為「真空妙有」系。北方則性空基薄，多弘真常而說唯心，雖然有真心、妄心之諍，但是依妙有而說唯心，可稱是「真常唯心」系。追溯造成南北方佛教都傾向於「真常」的原因，實根源於印度佛教思想的流變，以及中國當時的時機因緣所致。印度佛教，在笈多王朝梵文學復興之期，西北印說一切有部的瑜伽師，本於有部義及瑜伽禪觀思想，融攝了經部等學說，成立了「虛妄唯識」論；中南印則從性空轉入真常，漸而真常有與心性本淨結合，形成為「真常唯心」論。此二學系，思想都偏向於「真常」、「唯心」，印度佛教思想也就由性空一轉而邁向真常、唯心時代。此一時代思潮傳入中國以後，中國佛教亦競向真常、唯心邁進。不過，由於中國南方與般若性空特別有緣，雖然偏向於真常，但是南方是性空之真常——真空妙有；北方則是唯心之真常——真常唯心。可以說，南方妙有、真空並行，且帶有反唯心緣起之現象；北方則反之，性空無緣而唯心緣起說大張。

中國佛教思想的特質，以及南北方思想的差異，在南北朝時代已大致底定，以後之隋唐八大宗派，雖然時地因緣有所差異，西方新思想也不斷輸入，然都未能脫離南方真空妙有、北方真常唯心的思想範疇，即使宋代佛教，還是這二大學系之分流¹⁶。我們只要本著這樣地思想特色，再熟稔各學派起源及發展的地理環境，那麼，要理解八大宗派最根本的思想，分辨彼此思想最大的差異，及釐清其流傳中互相混融交錯的思想脈絡，就不是困難的事了。以下，即以天台、華嚴、禪宗的重要學說來說明它。

參、真空妙有之天台

南方真空妙有的代表學派，是天台宗。《中國佛教史略》作者之判天台宗思想是「真空妙有」者，主因在於：天台宗，是本得自於北土羅什傳譯之龍樹性空學，再融會南方慧觀以來之學統而大成的學派。如智者大師「雖多稱《般若》、《中論》、《智論》，而於空假外別存中道，不止於即空即假為中，且進而即空即假即中。觀百界千如於一

¹⁶ 趙宋時代，佛教隱分為二流：「一、以禪之篤行為主而助以賢首之教；二、以台之教學為主而助以律、淨之行」；「南北兩大學統，初以天台、賢首集其成。南重義學，北重實行。及北方佛教墜緒，乃一轉為天台與禪宗之抗衡。賢、密與律、淨，隱為二流而離合其間，此北宋佛教之概也」。（《佛教史地考論》，頁 79，83）

心，說理具事造；已從空入中，集真空妙有之大成」¹⁷。由真常空與真常有合流，故稱之為「真空妙有」論。如何確定天台宗思想就是「真空妙有」呢？且以天台宗的性具思想、不思議一心三觀來驗證之。

一、性具思想

前面說過：佛教的根本思想是「緣起」。緣起的軌則性是：生死流轉與涅槃解脫，都依「緣起」而開顯；而且「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶」。那麼，天台宗是如何安立、解說生死流轉與涅槃證得呢？

天台宗就以「一念三千」之「性具思想」解說有情之生死流轉與涅槃證得¹⁸；理具事造、諸佛不斷惡、闡提不斷善、一心三觀等學說，都是「性具思想」之不同層面的說明。以一念三千來說，《摩訶止觀》云：

一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。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。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇是心是一切法，一切法是心。故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。（智者說《摩訶止觀》，大正 46.54 上）

在一念心中，即具足四聖、六凡的十法界，一一法界又各具十法界。一法界即性具而成爲事造時，餘九界不過隱而未現，九界實不離此一界。如此，一念心即具三千諸法，顯然是一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中了¹⁹。又，「介爾有心，即具

¹⁷ 《佛教史地考論》，頁 28。

¹⁸ 按：天台反對地論師「一切解惑真妄依持法性」，及攝論師「梨耶是依持」的缺失，故安立「介爾有心，即具三千」的性具學說（《摩訶止觀》，大正 46.54 上—中）。因此，天台安立「性具」學說的本意，就是爲了解決有情生死流轉與涅槃證得的依據問題。

¹⁹ 三千諸法，即一切法。一心具十法界，一法界又具十法界，成百法界。一界具三十種世間。百界即具三千種世間，此三千在一念心。十法界爲地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛；十界互具成百界。又有三世間：五陰世間、眾生世間、國土世間。



三千」，它不是「從一心生一切法」（前後，縱），也不是「心一時含一切法」（同時，橫），而是「心是一切法，一切法是心」。既然「心是一切法，一切法是心」，那麼，「具」是「即」義，一念心即一切法，一切法即是心了²⁰。

凡夫一念即具三千諸法的思想，與「理具事造」的理論有關²¹。凡夫之一念，即具有地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等十法界（其餘九界亦同）。這說法，一方面表示了天台宗強調行者應注意日常生活的起心動念；另一方面，也說明了天台宗修行的入手處，在於「介爾妄心」。最值得注意的是，從「一法界又具十法界」，「心是一切法，一切法是心」說，就含藏著天台宗的重要思想——性具善惡了。例如：人（凡夫）具足佛、菩薩、畜生、餓鬼、地獄等九界，即是人含藏著善惡二性；同理，佛具足餓鬼等九界，則佛亦含藏善惡二性。又，一切法包括善、惡、無記性。既然「心是一切法，一切法是心」，那麼，心亦具足善、惡、無記性。如智者大師在《妙法蓮華經玄義》說：「凡夫心一念，即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相，即善性相」²²。這樣，一念心中，即具有善惡之性及善惡之相（性善、修善、性惡、修惡）。

十如是：如是相、性、體、力、作、因、緣、果報、本末究竟等。百界一一有三十，總為三千諸法。

²⁰ 參見《佛學大要》，【華雨集】第四冊，頁 305—307。

²¹ 理具事造：「心造者，即是心具。……言心造者，不出二意：一者、約理，造即是具。二者、約事，不出三世，三世又三：一者、過造於現，過造現當。如無始來及以現在，乃至造於盡未來際一切諸業，不出十界百界千如三千世間。二者、現造於現，即是現在同業所感，逐境心變，名之為造。以心有故一切皆有，以心空故一切皆空。如世一官，所見不同，是畏、是愛、是親、是冤。三者、聖人變化所造，亦令眾生變心所見。並由理具，方有事用。今欲修觀，但觀理具，俱破俱立，俱是法界，任運攝得，權實所現。」（湛然述《止觀輔行傳弘決》，大正 46.293 上）

²² 「凡夫心一念，即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相，即善性相。由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒；遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事，遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹，惡中有善，善成還破惡，故即惡性相是善性相也。凡夫一念，皆有十界識名色等苦道性相；迷此苦道，生死浩然。此是迷法身為苦道，不離苦道別有法身。如迷南為北，無別南也。若悟生死即是法身，故云苦道性相即是法身性相也。」（智顓《妙法蓮華經玄義》，大正 33.743 下—744 上）

又如《佛性論》論主說如來藏含有「所攝藏、隱覆藏、能攝藏」等三義²³。《大乘止觀法門》的作者，即以如來藏之「所攝藏」義，作為性具善惡說的理論依據，藉以彰顯如來果德法身、衆生性德淨心，並能包含染淨二性及染淨二事²⁴。眞心而為無明

²³ 1. 《佛性論》說：「如來藏義有三種應知。何者為三？一、所攝藏；二、隱覆藏；三、能攝藏。一、所攝名藏者，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。言如者，有二義：一、如如智；二、如如境。並不倒故名如如；言來者，約從自性來。來至至得，是名如來。……所言藏者，一切眾生悉在如來智內，故名為藏。以如如智稱如如境故，一切眾生決無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏，眾生為如來藏。……由此果能攝藏一切眾生故，說眾生為如來藏。……三、能攝為藏者，謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故。若至果時方言得性者，此性便是無常。何以故？非始得故，故知本有，是故言常。」（《佛性論》，大正 31.795 下—796 上）

2. 按：《佛性論》中，論主說如來藏有所攝藏、隱覆藏、能攝藏等三義。其中的「所攝藏」，是「一切眾生悉在如來智內，故名為藏。以如如智稱如如境故，一切眾生決無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏，眾生為如來藏」，「由此果能攝藏一切眾生故，說眾生為如來藏」。顯然地，一切眾生，悉被攝於如來的「如如智」與「如如境」中。亦即自性清淨心和煩惱染污心，根本上即不可分離。「一切眾生悉在如來智內」，則清淨的如來中，含藏著染污的「眾生」。此即是天台宗性具說的理論依據。

²⁴ 1. 「問曰：云何復名此心為如來藏？答曰：有三義：一者、能藏名藏；二者、所藏名藏；三者、能生名藏。所言能藏者，復有二種；一者、如來果德法身；二者、眾生性德淨心。並能包含染淨二性及染淨二事，無所妨礙，故言能藏名藏。藏體平等，名之為如；平等緣起，目之為來。此即是能藏名如來藏也。第二、所藏名藏者，即此眞心而為無明殼藏所覆藏，故名為所藏也。藏體無異、無相，名之為如；體備染、淨二用，目之為來。故言所藏名藏也。第三、能生名藏者，如女胎藏能生於子，此心亦爾，體具染、淨二性之用，故依染、淨二種熏力，能生世間、出世間法也。是故經云：如來藏者，是善、不善因。又復經言：心性是一，云何能生種種果報？又復經言：諸佛正遍知海，從心想而生也。故染淨平等，名之為如；能生染淨，目之為來。故言能生名如來藏也。」（《大乘止觀法門》，大正 46.644 中）

2. 《大乘止觀法門》的作者，大正藏署名是「慧思」。釋慧嶽編著《天臺教學史》亦說此書的作者是慧思（頁 36，177）。印順導師《大乘起信論講記》說：「傳說慧思禪師作有《大乘止觀》，即是本論的再製（頁 13）。演培法師《天臺性具思想論》說：「大乘止觀法門，古有真偽之論：在中國，義寂、遵式、了然、智旭等，雖認為這是慧思的撰述，但日本的證真、普寂等，卻主張這是偽撰的。」證真，從從本論的內容與慧思其他的著述，特以義勢及文勢的不同點為論據，說明非慧思作。然從性惡說這點來看，本論屬天臺系，亦可說是慧思的撰述（頁 196—197）。筆者認為：《大乘止觀法門》的性惡說，和智顛《妙法蓮華經玄義》「凡夫心一念，即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相，即善性



輓藏所覆藏，藏體無異、無相，體備染、淨二用；由於心體具染、淨二性之用，故依染、淨二種熏力，能生世間、出世間法。就在這裡，安立了生死流轉、解脫涅槃之學理依據。如《大乘止觀法門》說：

一一眾生心體，一一諸佛心體，本具二性，而無差別之相，一味平等，古今不壞。但以染業熏染性故，即生死之相顯矣；淨業熏淨性故，即涅槃之用現矣。然此一一眾生心體依熏作生死時，而不妨體有淨性之能；一一諸佛心體依熏作涅槃時，而不妨體有染性之用。以是義故，一一眾生、一一諸佛，悉具染淨二性，法界法爾，未曾不有。但依熏力起用，先後不俱，是以染熏息，故稱曰轉凡；淨業起故，說為成聖。然其心體二性實無成壞，是故就性說，故染淨並具，依熏論故，凡聖不俱。是以經言：清淨法中不見一法增，即是本具性淨，非始有也。煩惱法中不見一法減，即是本具性染，不可減也。然依對治因緣，清淨般若轉勝現前，即是淨業熏故成聖也；煩惱妄想盡在於此，即是染業息故轉凡也。（《大乘止觀法門》，大正 46.646 下）

凡、聖心體，本具染、淨（善惡）二性；而其心體二性，在聖不增、在凡不減，一味平等，實無成壞。但是，「以染業熏染性故，即生死之相顯矣；淨業熏淨性故，即涅槃之用現矣。然此一一眾生心體依熏作生死時，而不妨體有淨性之能；一一諸佛心體依熏作涅槃時，而不妨體有染性之用」。這一段話，不但說明了有情流轉生死及轉凡成聖的理論原則，亦是天台「闡提不斷善，諸佛不斷惡」之學理根據。不過，何故「一一眾生、一一諸佛，悉具染淨二性」呢？作者卻答道：「法界法爾，未曾不有」。意思是說，凡聖心體皆本具善惡，是法爾如是，本然必然而毫無錯謬的。

性具善惡，是天台宗重要的學說，尤其又特別發揮「性惡」說。探尋天台發揮性惡說（闡提不斷善，諸佛不斷惡）最主要的意趣，在於：闡揚佛陀不捨一切眾生之大慈大悲，即使如一闡提輩，遇緣善發，終有自在解脫日；而佛陀於惡自在，廣用諸惡，普入諸趣，以同事攝度化有情。然「闡提不斷善，諸佛不斷惡」，二者究竟是斷何種之善惡呢？智者大師說：「闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在」。那麼，性德善惡何以不斷？大師答道：「性之善惡，但是善惡之法門，性不可改，歷三世無

相。由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成」，智顓《觀音玄義》「如來不斷性惡，闡提不斷性善」說，有思想上的關連。

誰能毀，復不可斷壞」故²⁵。

智者大師把「性」分爲理性（體）與修性（用）。亦即把諸法以「理具」、「事造」而分別之：諸法的本體，是理具（體）；遇緣現前的諸法，即是事造（用）。然理具即是事造，事造即是理具，二者只是從不同的層面來詮釋它。而「一一衆生、一一諸佛，悉具染淨二性，法界法爾，未曾不有」。染淨二性之體，歷三世而不增不減、不斷不壞；性德之用，則有待因緣而成。由於「闡提不斷性德之善，遇緣善發；佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一切惡事化衆生」²⁶。不過，尙有一問題：倘若闡提不斷性善還能令修善起，佛不斷性惡，豈不是還會令修惡起嗎？果真如此，修行豈不是唐捐其功！智者大師認爲：「闡提既不達性善，以不達故，還爲善所染，修善得起，廣治諸惡；佛雖不斷性惡，而能了達於惡，以達惡故，於惡自在，故不爲惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。以自在故，廣用諸惡法門化度衆生，終日用之終日不染，不染故不起」²⁷。即使闡提、諸佛都具染淨二性，但是諸佛已通達惡，「於惡自在」了，自然能以諸惡法門廣度衆生，闡提則因爲「染而不達」，自然不得解脫自在，那得以闡提作爲例證呢！而且，假如闡提輩能通達此善惡義，則不復名闡提了。

這樣一來，「性具思想」（性具善惡），也就符合於緣起「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅」的軌則性。而其「性惡說」則特別發揮諸佛大悲度生之利用。

二、不可思議一心三觀

光有理論依據，尙不足以表彰宗門的特色，必須理論配合實踐門，方能顯出其宗之殊勝與特色所在。在實踐上，天台宗最有名的是止觀法門，尤其是不可思議一心三觀²⁸：

²⁵ 智顛《觀音玄義》，大正 34.882 下。又「如來不斷性惡，闡提不斷性善」，湛然《止觀輔行傳弘決》亦有論及，請檢閱，大正 46.296 上—中。

²⁶ 智顛《觀音玄義》，大正 34.882 下—883 上。

²⁷ 智者《觀音玄義》，大正 34.882 下。

²⁸ 印順導師說：「〔智〕顛之學，精髓在止觀：《六妙門》、《次第禪門》、《摩訶止觀》，實不朽之典。什公所傳《禪經》，有實相三昧，法華三昧；慧文、慧思，殆遠承其學而行證之者。顛承其學，乃綜貫《智論》之所說，組爲條理嚴密，可由易入之法門，可爲龍樹功臣矣！」（《佛教史地考論》，頁 28—29）



若法性無明合，有一念法陰界入等，即是俗諦；一切界入一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法無非不思議三諦。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。（《摩訶止觀》，大正 46.55 中）

這是不可思議一心三觀，亦是圓融三諦。智者大師本著龍樹：「眾緣所生法，我說即是無，亦名為假名，亦是中道義」²⁹，發揮一心三觀說：一切法都是因緣所生法，緣所生法，實無自性是為空，無自性而生是為假，而此不出法性外是為中。因此，「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀」；「若一切法即一法，我說即是空，空觀」；「若非一非一切者，即是中道觀」。

天台本於龍樹學，以一念三千為因緣所生法，發展了一切法即空即假即中的一心三觀說。即此空假中三觀，亦是還滅解脫的要門：

觀有三：從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀；二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。（智顓《摩訶止觀》，大正 46.24 中—下；³⁰）

²⁹ 1.《中觀論頌》，大正 30.33 中。

2.印順導師《中觀論頌講記》，解釋頌文「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」時，對天台宗一心三觀有所批評，詳細情形，請檢閱該書（頁 466）。

³⁰ 1.此處引文接著說：「此名出瓔珞經」。顯然地，三觀之名目，出自於《瓔珞經》。如《瓔珞經》之〈賢聖品〉說：「所謂中道第一義諦，般若處中而觀達一切法而無二，其觀慧轉轉入聖地，故名相似第一義諦觀，而非真中道第一義諦觀。其正觀者：初地已上，有三觀心入一切地。三觀者，從假名入空，〔名〕二諦觀；從空入假，名平等觀。是二觀方便道，因是二空觀，得入中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，進入初地，法流水中，名摩訶聖種性，無相法中，行於中道，而無二故。」（大正 24.1014 中）

2.《天臺教學史》編著者，在探討天臺「三諦三觀思想」時說：「三諦、三觀思想，是從《仁王經》、《瓔珞經》而來，但是過去研究天臺學的先德們，關於三諦、三觀，都一貫

三觀者，若從假入空，空慧相應，即能破見思惑，成一切智，智能得體，得真體也。若從空入假，分別藥病種種法門，即破無知，成道種智，智能得體，得俗體也。若雙遮二邊，為入中方便，能破無明，成一切種智，智能得體，得中道體也。（智顗《摩訶止觀》，大正 46.25 下-26 上）

天台智者大師基於「眾緣所生法」義，成立了一念三千即空即假即中的一心三觀說。雖然其禪觀強調「圓頓止觀」（《摩訶止觀》），但是初學者之下手處，大師又有《六妙門》、《漸次止觀》、《小止觀》等之作，尤其在《修習止觀坐禪法要》中，為指示「初心行入登正道之階梯，入泥洹之等級」，特別以十意明止觀。其初心學坐者，「若能善取其意而修習之，可以安心免難，發定生解，證於無漏之聖果」³¹。大師在第十「證果」處說：

若行者如是修止觀時，能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相，則體真止也。爾時、上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。若住此觀，即墮聲聞、辟支佛地。……若菩薩為一切眾生，成就一切佛法不應取著，無為而自寂滅，爾時、應修從空入假觀，則當諦觀心性雖空，緣對之時，亦能出生一切諸法，猶如幻化雖無定實，亦有見聞覺知等相，差別不同。行者如是觀時，雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，……則能利益六道眾生，是名方便隨緣止。乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。住此觀中，智慧力多故，雖見佛性，而不明了。菩薩雖復成就此二種觀，是名方便觀門，非正觀也，故經云：前二觀為方便道。因是二空觀，得入中道第一義觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海。若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於中道正觀。（《大乘止觀坐禪法要》，大正 46.472 中-下）

的相傳，認為是以龍大土的《中觀論》、《大智度論》為教證，但讀破了《中觀論》和百卷《大智度論》，卻無法發現三諦、三觀的明文。」（釋慧嶽《天臺教學史》，頁 167）

- ³¹ 1. 元照《修習止觀坐禪法要》序說：天台止觀有四本：一、圓頓止觀；二、漸次止觀，今禪波羅蜜是；三、不定止觀，今六妙門是；四、小止觀，即今《修習止觀坐禪法要》是。（大正 46.462 上）
2. 《修習止觀坐禪法要》，大正 46.462 中-下。又十意是：具緣、訶欲、棄蓋、調和、方便、正修、善發、覺魔、治病、證果。



智者大師深受龍樹學說影響，以得自於龍樹學的卓越見地，發展為「一念三千」說；即此介爾妄心，就是修行的下手處，不別求真心。又由一念三千，成立了一切因緣所生法即空即假即中的「一心三觀」說，藉由從假入空觀、從空入假觀，得入中道第一義觀。由此中道第一義觀，則自然流入薩婆若海。

三、小結

以上，從性具思想、不可思議一心三觀，說明天台宗安立生死流轉與解脫還滅的理論依據，及其思想與實踐的關連性。由此，可以得知：智者大師由「介爾有心，即具三千」（一念三千），成立了「性具思想」；即此「性具」，說明了有情生死流轉的原因，以及涅槃證得的可能。修行的入手處，本於有情之「介爾妄心」，由空、假二觀，得入中道正觀。因此，天台宗之「性具」學說，符合於緣起「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅」的軌則性。

天台宗是教觀總持的學派。《中國佛教史略》作者從智者大師「一念三千」思想發展的傾向中，發掘智者大師之思想與實踐是結合的，讚許智者大師的成就，不只是學思的圓融無礙，在實踐上亦有獨到的見地，尤其是智者大師之精髓在於止觀的修驗。如「介爾有心，即具三千」，印順導師解說為：「具」，是「即」義，一念心即一切法。具一切法之一念心，「實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句，名為一念無明法性心；若廣說四句成一偈，即因緣所生法，即空即假即中」。何故名「無明法性心」？迷染以無明為本，無明極重為地獄；聖證以法性為本，法性圓證為佛。十法界不出迷悟染淨，不外無明法性，「無明即法性，法性即無明」，故名「一念無明法性心」。約無明說，眾生具如來藏不思議佛法；約法性說，如來藏具生死雜染。依此義，故斷煩惱是「不斷斷」，法性具惡，無可斷也。修行是「不修修」，即性是修，無別修也。這樣，就點出了「一念三千」、「性具思想」、及「性惡說」的學理依據。接著，導師說：天台學本於龍樹，故以一念三千為因緣所生法，即空即假即中。「若無明法性合，有一念法陰界入等，即是俗諦；一切界入一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦」。「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀」。祇此一念無明法性心，具一切法，相依相即，非一非異；雖備明迷悟、諦觀、修證，而

「純一實相，實相外更無別法」³²。這不可思議三觀說，可以看出天台宗是理論與實踐結合、教觀總持的學派。

又導師認為：天台宗思想，是真常空與真常有合流，「已從空入中，集真空妙有之大成」。然從「性具」以及「一心三觀」的內涵來看，天台宗都似乎有偏重於心的傾向。這問題，導師的解說是：「天臺宗，源本般若中觀之禪。北齊慧文禪師，讀《智論》『一切智實一時得』，及《中論》緣生法即空即假即中偈，悟入一心三觀，圓融三諦，為一家心髓。再傳隋天臺智者大師，從禪出教，宗《法華》、《涅槃》，以通論一代時教。所明圓頓止觀：百界千如，三千諸法，即空即假即中，具足於介爾妄心，名為一念三千。然學本般若之心色平等，故實『一色一香，無非中道』。」³³此中，從「源本般若中觀之禪」，「學本般若之心色平等」，正說明天台學受到般若性空的熏染很深，即使唱「性具」、「一心三觀」，修行從「介爾妄心」入手，但還是心、色並重的學派。

總之，天台宗是南方佛教的集大成者，它承續南方慧觀以來的學統，糅合了龍樹的性空學，是真常空與真常有思想的結合，故印順導師稱它為「真空妙有」學派³⁴。

³² 1.《佛學大要》，【華雨集】第四冊，頁305—307。

2.「今觀明白十法界法皆是一識，識空十法界空，識假十法界假，識中十法界亦中，專以內心破一切法，若外觀十法界即見內心。當知：若色、若識皆是唯識，若色、若識皆是唯色。今雖說色、心兩名，其實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句，名為一念無明法性心；若廣說四句成一偈，即因緣所生法，即空、即假、即中。」（智者大師說、章安灌頂記《四念處》，大正46.578下）

3.「觀無明心畢竟無所有，而能出十界諸陰，此即不思議。……在一念眠中，無明心與法性合，起無量煩惱。尋此煩惱即得法性。……是一念無明心，有煩惱法，有智慧法。煩惱是惡塵、善塵、無記塵，開出法身、般若、解脫。……今觀此無明心從何而生？為從無明，為從法性？……無明性即是實性，亦言無明即是明，明亦不可得，是為入不二法門。但眾生迷倒，不見心之無，心明成無明。」（智者大師說、章安灌頂記《四念處》，大正46.579上—中）

³³ 《佛法是救世之光》，頁121—122。

³⁴ 1.智者大師之解釋「真空妙有」：「動即寂，真空也；寂即動，妙有也。真空故非常，妙有故非斷。真空不住生死，妙有不住涅槃。妙有故能起大悲，真空故能生大慈。」（智者說，灌頂記《仁王護國般若經疏》，大正33.265下）。

2.印順導師：「天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。他說中諦『統一切法』，立足在空有無礙，寂然宛然的全體性，離一切執是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。這三者是，舉一即三，三而常一的。」（《中觀論頌講記》，頁41）



由於受到般若性空學的影響，主張依、正不二，心、色並重，唱「一色一香，無非中道」；就在這裡，天台宗發揮了無情有性、草木成佛的學說³⁵。

肆、眞常唯心之華嚴宗

北方眞常唯心之大成者是華嚴宗³⁶。何以判華嚴宗是眞常唯心呢？《華嚴經·寶王如來性起品》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於衆生身中。但愚癡衆生顛倒想覆，不知不見。……我當教彼衆生，覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異」³⁷。這是眞常唯心（如來藏）的思想。以下，以華嚴宗之「性起法門」，及華嚴「法界觀」（真空觀，理事無礙觀，周遍含容觀），說明華嚴宗在眞常唯心之體系下開展的宗門特色。

一、性起法門

華嚴宗的性起法門，是從一眞法界現起一切法的思想。一眞法界，即是圓常法界心，是有情本具的性德，無二無別的法性。由圓常法界心而現起一切，名爲性起，或名法界緣起。可以說，圓常法界心，即是生死與涅槃法的所依處。然性起的定義爲何？賢首法藏在《探玄記》中，解釋「緣起」義時，樹立「法界緣起」，含有染法、淨法、

³⁵ 天台宗之無情有性，「草木成佛」，見湛然《止觀輔行傳弘決》，大正 46.151 下—152 上；《金剛錍》，大正 46.781 上—中。

³⁶ 本節，參考《中國佛教史略》第五、六、七節。（《佛教史地考論》，頁 40—41，46—49，60—61）

³⁷ 1. 《華嚴經》（「寶王如來性起品」）說：「無有衆生，無衆生身如來智慧不具足者，但衆生顛倒不知如來智；遠離顛倒，起一切智、無師智、無礙智。佛子！譬如有一經卷，如一三千大千世界，大千世界一切所有無不記錄。……彼三千大千世界等經卷，在一微塵內，一切微塵亦復如是。……佛子！如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於衆生身中，但愚癡衆生顛倒想覆，不知不見，不生信心。爾時，如來以無障礙清淨天眼，觀察一切衆生，觀已作如是言：奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見！我當教彼衆生，覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異」。（大正 9.623 下—624 上；大正 10.272 下—273 上）

2. 「如是微密法，無量劫難聞，精進智慧者，乃聞如來藏」。（大正 9.631 上）

染淨合說等三義³⁸；再以分相、依持、融攝、性德、定義、染淨、因果、通局、分齊、建立等十門，分別「性起」義³⁹。本來，依據華嚴〈性起品〉建立的「性起」義，是約佛陀果位說的，是「果性起」⁴⁰。然而，法藏在「通局門」中，卻主張性起不只是果性起，也通因性起。亦即性起不僅是約佛陀而說，亦通於有情衆生，乃至非情之山川草木等⁴¹。易言之，由一真法界而現起一切有情、無情等宇宙森羅萬象。有一問題：性起是唯有染性起、或唯淨性起，還是染淨合起呢？法藏《探玄記》說道：

問：一切諸法皆依性立，何故下文性起之法，唯約淨法不取染耶？答：染淨等法，雖同依真，但違順異故。染屬無明，淨歸性起。問：染非性起，應離於真？答：以違真故，不得離真；以違真故，不屬真用。如人顛倒，帶靴爲帽，倒即是靴，故不離靴；首帶爲帽，非靴所用。當知此中道理亦爾，以染不離真體，故說眾生即如等也。以不順真用，故非此性起攝。若約留惑有淨用，亦入性起收。問：眾生及煩惱皆是性起不？答：皆是。何以故？是所救故，所斷故，所知故，是故一切無非性起。（法藏《探玄記》，大正 35.405 中—下）

法藏意是，「染不離真體」，然「不順真用」，故性起是唯約淨法現起而言；又儘

³⁸ 「法界緣起略有三義：一、約染法緣起，二、約淨法，三、染淨合說。初中有四門：一、緣集一心門，二、攝本從未門，三、攝未從本門，四、本末依持門，並如別說。二、淨法緣起者，亦有四門：一、本有，二、修生，三、本有修生，四、修生本有。如下性起處說。三、染淨合說者，亦四門：一、翻染現淨門，二、以淨應染門，三、會染即淨門，四、染盡淨泯門。亦如別說。」（法藏《探玄記》，大正 35.344 上—中）

³⁹ 「明性起法門，即以爲宗。分別此義，略作十門：一、分相門，二、依持門，……十、建立。」（法藏《探玄記》，大正 35.405 上）

⁴⁰ 《華嚴經·性起品》中說：佛的一切無邊功德，都是由真如法性而現起的。真如法性，或名爲「一真法界」。由真如法性現起一切法，就稱爲性起。

⁴¹ 「八、通局門者，問：此性起唯據佛果，何故下文菩薩自知身中有性起菩提，一切眾生心中亦爾？答：若三乘教，眾生心中但有因性無果用相；此圓教中，盧舍那果法該眾生界，是故眾生身中亦有果相。若不爾者，則但是性而無起義，非此品說。文意不爾，以明性起唯果法故，但以果中具三世間，是故眾生亦此所攝。問：既局佛果，何故下文通一切法？答：若三乘教，真如之性，通情非情，開覺佛性唯局有情故。涅槃云：非佛性者，謂草木等。若圓教中，佛性及性起，皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等，皆是佛身。是故局唯佛果，通遍非情。」（大正 35.405 中—406 上）



管性起涵蓋果性起及因性起，但是仍偏向於果性起。法藏認為「法界緣起」含有染法緣起、淨法緣起，及染淨合說等三義；其中之「淨法緣起」義，包含本有、修生、本有修生、修生本有等四義，即是以「佛果功德」的階位而說的⁴²。這裡也有一問題：既然妄染違真而不離真，妄體本真故，性起唯有淨法緣起，那麼，為何清淨之體卻能現起染、淨二法呢？法藏回答說：「剋要而言，此一事中有真、妄兩異，如一衆生眼、耳、鼻、舌諸相，是無明用以順泳生死不成熟故，無性即空是真如體，以湛然常住不遷變故」。這是說，染、淨二法，同以一真如為自體，無明為緣用即生死流轉，真如為用反流則出纏解脫；亦即「生死、涅槃依無別」、「無染即無淨」故。雖然如是，「妄境若不現前，無以施教綱」，假如緣未相應，則如虛空無相而不可知。又「妄徹於真源」，「顯真該於妄末」，真妄二法皆唯一真心，因「緣起」之力用，即同時炳現為染、淨二相；雖然無前無後一時顯現染、淨二相，但仍「不妨同時異，無礙別時同」⁴³。

法藏又說：「因緣起者，要具力、無力」。性起唯真淨起，之所以顯現染（妄）、淨（真）二者，完全是緣起的力用所致，由「無明」與「淨心」互為有力、無力，而形成流轉還滅的關係：

就流轉為言，即無明業種為因，是即力也；淨心隱體為緣，即無力也。何以故？以流轉即順無明、而違淨心故。既以違淨心而成染法，故知無明為有力也。……言有力、無力者，事一而名異也。何者？以無明有力，即以淨心無力為有力；既以無力為有力，是故淨心即無明也。淨心有力亦爾，反以思之。（法藏《遊心法界記》，大正 45.648 下—649 上）

無明有力（因），淨心無力（緣），即流轉生死；淨心有力，無明無力，則還滅解脫。有力、無力之所以能互為緣用而形成染、淨二種緣起者，實肇因於力、無力二者皆是「無自性」的緣故；以「力、無力即無性」，故能現起染、淨二性。反之，若實

⁴² 「諸佛功德無過二種，謂修生、本有。此二相對總有四句：一、唯修生，謂信等善根本無今有故。二、唯本有，謂真如恆沙性功德故。三、本有修生，謂如來藏待彼了因本隱今顯故。四、修生本有，謂無分別智等內契真如冥然一相故。此有四義而無四事，猶如金莊嚴具，若稱取斤兩，本有如金；若嚴具相狀，工匠修生；若由成嚴具方顯金德，則修生之本有；若嚴具攬金成無別自體，則本有之修生。」（法藏《探玄記》，大正 35.392 上，《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.497 中；澄觀《華嚴經疏》，大正 35.861 上—中）

⁴³ 法藏《遊心法界記》，大正 45.648.下—649 上。

有自性，則墮斷、常二見了。

這樣，華嚴之性起（清淨），必須藉由緣起的因緣力才能現起作用；亦即由無自性之因、緣相資相由，才能現起染、淨二法。果真如此，豈不是只有「性起」，何得有「緣起」呢？法藏以「有力、無力無二性」（無自性）之主張，而言：「力、無力相由，名為緣起。何以故？由彼此相奪果方生故，即彼此相由而無自性，無性為果而生；生即不生，名為性起。何以故？即果自體而是性故」。不過，若自體全性即無生，云何說有果法生呢？法藏還是稟持者「有力、無力無二性」之一貫立場而說：「以力即無力，生即是無生；即無力即有力，無生即是生」⁴⁴。

從無二無別之法性（體），而現起一切法（現象）的性起義，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》有非常詳盡的解說⁴⁵。如法藏以圓常法界心（如來藏真心）為本，為簡別中觀（空）、唯識（有）二宗，自立了三性義⁴⁶：

三性各有二義：真中二義者，一、不變義；二、隨緣義。依他二義者，一、似有義；二、無性義。所執中二義者，一、情有義；二、理無義。由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義，故三性一際同無異也；此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也；此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也。即由此三義，與前三義，是不二門也。是故真該妄末、妄徹真源，性相通融，無障無礙。（法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.499 上）

法藏認為：一、真心有不變、隨緣義，故約圓成（真心）說：「雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨；只由不失自性清淨，故能隨緣成染淨」。又「非直不動性淨

⁴⁴ 法藏《遊心法界記》，大正 45. 649 中。

⁴⁵ 賢首法藏《華嚴一乘教義分齊章》，在「就法分教」中，把華嚴判為「圓教」；在「以理開宗」處，則判華嚴為「圓明具德宗」。圓教中，天台為同教一乘；華嚴為別教一乘。華嚴是「稱法本教」，顯現佛在海印三昧中，同時演說十玄法門，主伴具足，圓通自在，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，並同時顯現。可說是直顯毘盧遮那佛海印三昧，圓滿無盡，圓融無礙之理。詳細情形，請檢閱《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.484 下—509 上。

⁴⁶ 始教之空有二宗，即中觀空與瑜伽（唯識）有。華嚴把一代時教判為小、始、終、頓、圓等五教，其中，始教又分空始教（中觀）和相始教（唯識）。



成於染淨，亦乃由成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨」。二、依他有似有、無性義，故約依他說：「雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性，以諸緣生皆無自性故。若非無性，即不藉緣；不藉緣故，故非似有。似有若成，必從衆緣；從衆緣故，必無自性。是故由無自性得成似有，由成似有是故無性」。又「非直二義性不相違，亦乃全體相收畢竟無二」。三、所執有情有、理無義，故約所執說：「雖復當情稱執現有，然於道理畢竟是無，以於無處橫計有故」。「今既橫計，明知理無；由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無，是故無二唯一性」⁴⁷。簡單的說，法藏之安立三性各有二義，約真中不變、依他無性、所執理無等三義，以及真如隨緣、依他似有、所執情有等三義，前三義與後三義，彼此是無異（不二）門，故成就了「真該妄末、妄徹真源，性相通融，無障無礙」的法界緣起說。

這裡，值得注意的是，法藏立三性義，真如心含有「不變」、「隨緣」義，依他之「似有」、「無性」義，以及所執的「情有」、「理無」義，即是華嚴宗著名的「不變隨緣，隨緣不變」的法界緣起說；由此開展了「真該妄末相無不攝，妄徹真源體無不寂，真妄交徹二分雙融，無礙全攝」⁴⁸之相即相入、圓融無礙的學說。

法藏又依據唯識學的種子六義，安立了法界緣起的因門六義：空、有、有力、無力、待緣、不待緣等⁴⁹。此法界緣起六義，以「圓教一乘普賢圓因」來論，則「具足主伴無盡緣起方究竟也」。又「由空有義故，有相即門也。由有力無力義故，有相入

⁴⁷ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.499 上一下。

⁴⁸ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.501 下。

⁴⁹ 「一切因皆有六義：一、空有力不待緣；二、空有力待緣；三、空無力待緣；四、有有力不待緣；五、有有力待緣；六、有無力待緣。……初者、是剎那滅義。何以故？由剎那滅故，即顯無自性是空也，由此滅故果法得生，是有力也。然此謝滅非由緣力故，云不待緣也。二者、是俱有義。何以故？由俱有故方有，即顯是不有是空義也，俱故能成有，是有力也。俱故非孤，是待緣也。三者、是待衆緣義。何以故？由無自性故是空也，因不生緣生，故是無力也。即由此義，故是待緣也。四者、決定義。何以故？由自類不改，故是有義；能自不改而生果故，是有力義。然此不改非由緣力故，是不待緣義也。五者、引自果義。何以故？由引現自果，是有力義。雖待緣方生，然不生緣果，是有力義；即由此故，是待緣義也。六者、是恒隨轉義。何以故？由隨他故不可無，不能違緣故無力用。即由此故，是待緣也。是故攝論爲顯此六義而說偈言：剎那滅、俱有，恒隨轉應知、決定、待衆緣、唯能引自果。」（法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.502 上；《攝大乘論》之種子六義，見大正 31.135 上）

門也。由有待緣不待緣義故，有同體異體門也。由有此等義門故，得有毛孔容刹海事也」⁵⁰。何以故？原因在於：法藏認為緣起門內，含有自具德、不待緣的不相由義（同體），待緣的相由義（異體），以及空有義（自體）與力無力義（力用）。此中，相即、相入義，是在待緣的相由義上說的。由於緣起有「空有」義，故得以相即；由「力、無力」義，故得有相入⁵¹。這是說，緣起是待緣而起的，是自性無的；由無自性，故是空的。亦即「緣生以為空者，此即不異有之空」，「以法從緣生方說無性，是故緣生有者方說為空」（大正 45.501 上）。接著，法藏並以十玄、六相來說明相即相入、自在無窮之大法界緣起⁵²。

總之，賢首法藏，以法界緣起之圓常心——性起法門，說明有情之業果相續、生命緣起的問題。由此發展六相、十玄、四法界等學說，闡揚無窮無盡、圓通自在的法界緣起。他側重在平等一如無差別的眞如心，緣起事法必無自性，無自性故舉妄即眞，全事即理，一切現象或虛妄事相，即是本來寂滅的。反過來，從眞起妄，全理為事，一切皆為眞如的顯發。從本性現起一切現象，即性起法門。本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。然要注意的是，華嚴的眞如心（一眞法界）、眞如本性，必須待因緣方能現起一切現象界，故還是「無自性」、是「空」的。這樣，似乎眞如本性（無自性，空）具有「生」的能力，以「空」性為現出一切現象的根源，由空性生起一切了。如此，不僅與如來藏學說的本義（是依、是持、是建立）有所不同；同時，與中觀「以有空義故，一切法得成」之思想，亦根本不同⁵³。不過，華嚴

⁵⁰ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.503 上。

⁵¹ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.503 中。

⁵² 1. 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.504 下—508 上。

2. 「今以從緣無性緣起，即名性起；又淨緣起常順於性，亦名性起。故云：應雖從緣不違性故。……此性起自有二義：一、從緣無性而為性起；二、法性隨緣故名性起。……有問言：性起唯淨，緣起通染？云何緣起即是性起？……緣起有二：一、染；二、淨。淨謂如來大悲菩薩萬行等；染者謂眾生惑業等。若以染奪淨，則屬眾生，故唯緣起；今以淨奪染，唯屬諸佛，故名性起。……有問言：緣起約事，性起約理，如何相即？……從緣無性方顯性起，又由見緣推知性起，若離於緣，復論何性？離緣有性，是斷空故。」（澄觀《華嚴經疏演義鈔》，大正 36.615 上—中）

⁵³ 1. 「世間言說故有死有生。死者諸根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依是持是建立。世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持建立者，是如來藏。」（《勝鬘經》，大正 12.222 中）



宗之性起法門，還是符合於緣起「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅」的軌則性。

二、華嚴法界觀

華嚴宗安立「性起法門」，最主要的作用，是說明有情生死流轉之原因，以及涅槃證得的可能。行者實踐的方法，則安立了「華嚴法界觀」。傳說華嚴初祖杜順和尚安立的法界觀，總有三觀：一、真空絕相觀；二、事理無礙觀；三、周遍含容觀⁵⁴。三觀的次第及內容，清涼澄觀的解說是：

修法界觀門略有三重者，……言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相，要唯有三，然總具四種：一、事法界；二、理法界；三、理事無礙法界；四、事事無礙法界。今是後三，其事法界歷別難陳，一一事相，皆可成觀，故略不明。……觀曰：真空觀第一，理事無礙觀第二，周遍含容觀第三。釋曰：此列三名，真空，則理法界；二、如本名；三、則事事無礙法界。言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。如文具之。二、理事無礙者，理無形相、全在相中，互奪存亡，故云無礙。亦如文具。三、周遍含容者，事本相礙、大小等殊；理本包遍、如空無礙。以理融事，全事如理，乃至塵毛皆具包遍。……然事法名界，界則分義，無盡差別之分齊故；理法名界，界即性義，無盡事法同一性故。無礙法界，具性、分義，不壞事理而無礙，故第四法界亦具二義：性融於事，一一事法不壞其相，如性融通，重重無盡故。（澄觀《華嚴法界玄鏡》，大正 45.672 下—673 上）

華嚴宗立四法界：事法界，理法界，理事無礙法界，事事無礙法界；此四法界統攝起來，名為一真法界。四法界中，華嚴宗取理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等，作為觀門：真空絕相觀，即理法界觀；事理無礙觀，即理事無礙法界觀；周遍含容觀，即事事無礙法界觀。這樣，要認識華嚴的法界觀，就必須先了解四法界的定義。

「法界」，清涼澄觀說「界」有二義：一、分義：「事法名界，界則分義，無盡差別之分齊故」。二、性義：「理法名界，界即性義，無盡事法同一性故」。此中，「分」，

2. 「以有空義故，一切法得成」（《中論》，大正 30.33 上）。

⁵⁴ 澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》，大正 36.71 下。

是事物不可再分析的本質（最小單元），如有部的「自性」。各各事物有不同的本質，和合而成的事物（複合體），就可依物質的不同特性加以分類。如地界、水界、火界、風界、空界、識界，或眼、耳、鼻、舌、身、意界等。性義，是事物的普遍理性，或說無二無別的法性。由於界具有分義、性義，故「不壞事理而無礙」；「性融於事，一一事法不壞其相，如性融通，重重無盡故」，如是建構了事事無礙的緣起法界觀。印順導師認為：界，有類性和因性二義。所謂「類性」，是說一類一類不相同的事物為界。如眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有情界。而「最小的法類——法界，如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的。不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。」⁵⁵如此，導師的「類性」義，也就是澄觀的「分義」和「性義」了。

以法界是「類性」義來說，筆者以為：或許可以借用有部體與用的關係來理解華嚴的四法界。如有部說：「一切法各住自性」；諸法「體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」；「諸法實體，恆無轉變，非因果故」；「諸法作用，必假因緣」⁵⁶。此中，

⁵⁵ 1.印順導師：界，有類性和因性二義。所謂「類性」，是說一類一類不相同的事物為界。「如說眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色。眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有情界。所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。最小的法類——法界，如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的。不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。」（《大乘起信論講記》，頁 64—66）

2.圭峰宗密：「清涼新經疏云：統唯一真法界。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，界是性義，無盡事法，同一性故。三、理事無礙法界，具性、分義，性、分無礙故。四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」（圭峰宗密《注華嚴法界觀門》，大正 45.684 中—下）

⁵⁶ 《大毘婆沙論》說：「一切法各住自性」（大正 27.42 中）。「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無」（397 下—398 上）。「諸法實



自性，是一切法不可再分析的實體，是「其小無內」的；法法各有各之自性，無限差別而難以計數，法性卻恆住如如不變。雖然法性恆住不變，但隨著因緣和合而能現起作用。易言之，一切法的「自性」，是自有、自成，永恆存在的（體）；作用，是因緣和合而現起的緣生法，是有生有滅的（用）。諸法，一方面，法法各住自性，法法恆住，是恆無轉變差別的；另一方面，因緣和合時生、離散時滅，是相依相成而有轉變差別的。自體不屬因果法，作用也只是本有的顯現。這樣，法法一面是各各獨立的，一面又是相互依待的，可說是「不即不離」（不一不異）的關係。由此思想傾向發展下去，就可能成爲華嚴緣起網絡觀，如四法界的理事無礙、事事無礙，或六相、十玄等。不過，有部體與用的關係，偏重於不一；華嚴的重心則在於平等一如無差別的眞如本性（性起），故理與事的關係偏重於相即：舉妄即眞，全事即理，一切現象界皆即是本來寂滅的；從眞起妄，全理爲事，則一切皆爲眞如之顯發。

以有部體與用不即不離（不一不異）的關係來看華嚴四法界：一、事法界，是宇宙森羅萬象差別的現象界（用）。二、理法界，是眞如、空性，眞心（體）。三、理事無礙法界，事（用）與理（體）是一體不二、不即不離的關係，本體須待事而顯發（理因事顯）；一切現象都爲眞如本體隨緣之變現（事攬理成）。四、事事無礙法界，不僅是理事不即不離，其現象與現象的關係（用與用）也是不即不離。一切諸法恆住自性，不增不減，隨緣而現起作用（生滅的現象界）；體與用不即不離，而作用與作用又互爲緣用、互相助成，自在無礙，如因陀羅網；又如「須彌納芥子，芥子納須彌」般，大小相容，一多無礙。不過，事法界，「一一事相，皆可成觀」，則歷別難述，故華嚴學者只取理法界、理事無礙法界，以及事事無礙法界作爲法界觀門。

接著，續看清涼澄觀之解釋三重法界觀（上則引文）：一、真空觀：「真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空」。真空觀，或說真空絕相觀，是理法界觀。理法界以眞如爲自性，是遍一切一味的空性，稱之爲「真空」。真空，是實體，是眞心，非虛妄念慮心，也非形礙色相，是一切法的本性。二、理事無礙觀：「理無形相、全在相中，互奪存亡，故云無礙」。理事無礙觀，是理事無礙法界觀。

體，恆無轉變，非因果故」（105下）。「諸法作用，必假因緣」（108下）。又有部依據「一切法各住自性」的主張，安立假實的關係：「諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊界等。二、施設有，謂男女等」（42上）。此中，實物有，即指「一切法各住自性」的「自性」。它是事物最小的單元，如極微色，或剎那心。施設有，則是實物有上因緣和合的假法。

理事是一體無二（相即）的關係，理體無形相，須待事緣而顯發；事相有千差萬別，但要靠真如理體的變現才成，相依相成而無礙。三、周遍含容觀：「事本相礙、大小等殊；理本包遍、如空無礙。以理融事，全事如理，乃至塵毛皆具包遍」。周遍含容觀，即事事無礙法界觀。事相千差萬別，有大有小；理是遍一切處、無形無相的空性。然理因事顯、事攬理成，理事不即不離；以理融事，全事如理，則事與事亦是不即不離，故能圓融無礙、大小相容、主半具足等等（如十玄門）。

以上，借用四法界的理論，簡單的說明三重法界觀的內涵。依據清涼澄觀《華嚴法界玄鏡》的記載，杜順三重「法界觀」，每一門之下又分爲多門。如真空觀法分爲：會色歸空、明空即色、空色無礙、泯絕無寄等四觀。理事無礙觀分爲：理遍於事、事遍於理、依理成事、事能顯理、以理奪事、事能隱理、真理即事、事法即理、真理非事、事法非理等十門。周遍含容觀分爲：理如事、事如理、事合理事無礙、通局無礙、廣狹無礙、遍容無礙、攝入無礙、交涉無礙、相在無礙、普融無礙等十門⁵⁷。儘管如此，但可以確定的是，華嚴三重法界觀的理論，是依著「性起法門」的思想路線發展而完成的。可以說，中國的祖師大德，還是緊扣緣起教法，理論與實踐是密切結合的。

三、小結

真常唯心者，以真常淨心爲一切之本體，依之說明生死流轉與涅槃還滅。既然是真常淨心，何故生死流轉？真常唯心者，有一共通的論義：在說明生死流轉方面，建立二元論：清淨真心與雜染妄習。清淨真心，爲無始雜染熏習，以致流轉生死。在說明涅槃還滅方面，建立絕對的一元論：有情本具真心，達本情空，向上要直體真常，圓顯本具真心⁵⁸。以真常唯心者的共通論義來檢視華嚴宗思想，性起法門——唯一真心（一真法界），由「無明」與「淨心」互爲緣用，而構成流轉還滅的關係，正合乎於真常唯心的共通論義，無疑是屬於真常唯心學。其中，真如心含有「不變」、「隨緣」義，依他之「似有」、「無性」義，以及所執的「情有」、「理無」義，即是華嚴宗著名的「不變隨緣，隨緣不變」的法界緣起說；由此開展了「真該妄末相無不攝，妄徹真源體無不寂，真妄交徹二分雙融，無礙全攝」之相即相入、圓融無礙的學說。華嚴三

⁵⁷ 詳細情形，請檢閱清涼澄觀《華嚴法界玄鏡》，大正 45.672 上—683 上。

⁵⁸ 1. 《印度之佛教》，頁 273。

2. 《大乘起信論講記》，頁 142—143。



重法界觀的安立，則完全順著性起法門的思想路線發展，到達了理事、事事圓融無礙、大小相容、主半具足的法界緣起觀⁵⁹。

探尋華嚴宗的思想源頭，《中國佛教史略》說：「慧光系之真心緣起，演為華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好為流轉還滅之建立。不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入『緣理斷九』。」⁶⁰這是說，華嚴宗承續地論南道派慧光（光承勒那摩提之學統）以來主張阿梨耶是真識，「法性生一切法」，「於真如以為依持」的思想，以及融合《起信論》的思想，成立「性起法門」的法界大緣起說；之後圭峰宗密主張「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違」⁶¹，而唱「教禪一致」。在生死流轉與涅槃還滅的安立上，真心緣起者，在還滅門方面，是向上直體唯一真常，顯出清淨真心，理論上比較容易說明些。在流轉門方面，就必須向下建立真妄二元論，然清淨真心為煩惱所染，就比較難解了⁶²。又華嚴宗從真心下手的修行方法，天台學者批評它將落入「緣理斷九」的缺失，且杜絕初心者入門之路。亦即十法界中，唯佛界是平等真如之理，其餘九界是真如理之差別，倘從真心起觀，就必須先斷除九界惑方能修觀了。這是天台與華嚴思想的重要分歧點，亦是宋代天台山家、山外諍論的焦點。

⁵⁹ 此如《中國佛教史略》說：華嚴宗之賢首法藏，「立本於真常唯心之學統，……以『因該果海，果徹因源』之圓常法界心為本。以空有、真妄、理事等，悉為相奪相成交遍融攝而無礙者；明法互涉，相即相入、重重無盡而事事無礙之法界緣起。」（《佛教史地考論》，頁 48）

⁶⁰ 1. 《佛教史地考論》，頁 40—41。

2. 「地論師慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成賢首宗。《起信論》傳為真諦所譯，馬鳴菩薩造。北土唯心論，有法性為依持（如來藏說），阿梨耶識為依持之諍，《大乘起信論》頗能統一而調和之。」（《佛學大要》，『華雨集』第四冊，頁 307）

⁶¹ 圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 中

⁶² 「世尊！如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏。此自性清淨藏，而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心，非煩惱所染；剎那不善心，亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。惟佛世尊，實眼實智，為法根本，為通達法，為正法依，如實知見。勝鬘夫人說難解之法問於佛時，佛即隨喜：如是如是，自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。」（《勝鬘經》，大正 12.222 中—下）

伍、南北交融之禪宗⁶³

《中國佛教史略》說：達摩禪以《楞伽》印心，本為真常唯心之禪。及其南下，雖弘忍猶欲繪壁作楞伽變相，而實地因緣，為般若及三論所融，已漸異從來之學。即真常唯心之妙有，融貫真空，禪風乃至曹溪而煥然一新。南宗為真常唯心論，其底裏同一真常唯心，禪風流別不同者，純為時地因緣。這段話，說明了一件事：禪宗之思想源頭，本為北土之「真常唯心」，迨流傳於中國南方，融貫了南方般若、三論等學說，於是出現不同之禪風及派別。以下，即以圭峰宗密所判之「直顯心性」、「泯絕無寄」、「息妄修心」等三宗⁶⁴，說明禪宗之底源思想符合於真常唯心的共義，受地域文化熏染形成不同禪風，以致派別生焉。

一、直顯心性宗

達摩之禪法，圭峰宗密判為直顯心性宗⁶⁵。何為直顯心性呢？前面說過，真常唯

⁶³ 1.本節，參見《中國佛教史略》：「考南方禪風，齊、梁蓋寡，迨三論行而禪風漸振。……達摩禪之漸移而南，即與般若、三論結不解之緣：……達摩禪以《楞伽》印心，本為真常唯心之禪。及其南下，雖弘忍猶欲繪壁作楞伽變相，而實地因緣，為般若及三論所融，已漸異從來之學。即此真常唯心之妙有，融貫真空，禪風乃至曹溪而煥然一新。南宗為真常唯心論，……其底裏同一真常唯心，而禪風流別不同者，純為時地因緣。……若以慧能之禪，承安遠之緒，視為中國佛教一貫之統，失之遠矣！」（《佛教史地考論》，頁52—55）

2.禪風派別，如《中國佛教史略》說：「禪宗要義，不外體般若遣相之旨，以禪之直觀，證會事事物物常住本淨之真相。然以不依典籍，全賴師承。融鍊陶冶於尋常行事應對間，故傳授者之行為性格，大足以影響一切。即因其教導之作風不同，而派別生焉。」（《佛教史地考論》，頁62）

⁶⁴ 圭峰宗密在其《禪源諸詮集都序》云：「今時弟子彼此迷源，修心者，以經論為別宗；講說者，以禪門為別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。（前敘有人難云：禪師何得講說？余今以此答也）今若不以權實之經論對配深淺禪宗，焉得以教照心，以心解教。」於是宗密以禪之三宗對配教之三種：「禪三宗者，一、息妄修心宗；二、泯絕無寄宗；三、直顯心性宗。教三種者，一、密意依性說相教；二、密意破相顯性教；三、顯示真心即性教。右此三教，如次同前三宗相對一一證之。」（大正48.400中，402中）

⁶⁵ 「直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆為真性。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。



心者，有一共通的論義：在說明生死流轉方面，向下建立二元論：清淨真心和雜染妄習，真常淨心為無始雜染熏習而流轉生死；在說明涅槃還滅方面，建立絕對的一元論，向上直體唯一真常。因此，所謂「直顯心性」者，即於還滅門中向上直體真常（唯一真心）。以達摩祖師的思想來說，達摩祖師遺留下來最古的文獻，是《大乘入道四行觀》。該書記載：達摩祖師教導道育、慧可「大乘安心之法」：以「壁觀」安心，以「報冤行」等四為發行，以「防護譏嫌」為順物，以「遣其不著」為方便⁶⁶。如《大乘入道四行觀》說：

夫入道要途，要而言之，不出二種：一是理入；二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生、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，自他凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥狀，無有分別，寂然無名，名之理入。行入者，所謂四行，其餘諸行悉入此行中。何等為四行？一者報怨行；二者隨緣行；三者無所求行；四者稱法行。……第四稱法行者，性淨之理，因之為法，此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故，法無有我，離我垢故。智若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳於身命，則行檀捨施，心無吝惜，達解三空，不倚不著，但為去垢，攝化眾生，而無取相，此為自利復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然，為除妄想，修行六度，而無所行，是為稱法行。此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達摩論也。（淨覺《楞伽師資記》

於中指示心性，復有二類：一云：即今能語言動作，貪瞋，慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性，即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。……二云：諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧；即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知；不藉緣生，不因境起。……覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗，但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然修而無修；煩惱盡時，生死即絕；滅生滅已，寂照現前；應用無窮，名之為佛。然此兩家皆會相歸性，故同一宗。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 下—403 上）

⁶⁶ 「達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.403 下）

大正 85.1285 上—中；⁶⁷⁾

大乘入道四行說：「理入者，謂藉教悟宗，深信含生、凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了」；「行入」之「稱法行」者，即稱「性淨之理」而行。這是如來藏教的思想。傳言達摩以四卷《楞伽經》授與慧可，說：「我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世」⁶⁸。考《楞伽經》是融攝了真常妙有的如來藏以及虛妄唯識學之阿賴耶識，結合成為「如來藏藏識」的經典；中國禪者也特別重視《楞伽經》「自覺聖智」的如來藏性⁶⁹。顯然地，達摩是位傳揚真常性淨（如來藏）的禪者。

慧能大師說：「明與無明，其性無二；無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷、不常，不來、不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。」又說：「汝若欲知心要，但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。……汝等諸人自心是佛，更莫狐疑！」⁷⁰司空山本淨禪師說：「若欲求佛，即心是佛；若欲會道，無心是道。」⁷¹馬祖道一說：「各信自心是佛，此心即是佛心。達摩大師從南天竺國來，躬自中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒不自信，此心之法各各有之。」⁷²石頭希遷說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心、佛、眾生，菩提、煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿。凡聖齊同，應用無方。離心意識，三界六道，唯自心現。」⁷³黃蘗希運〈傳心法要〉說：「諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。此心無始以來不曾生、不曾滅」；「六度萬行河沙功德，本自具足，不假修添」；「此心是本源清淨，佛人皆有之，蠢動畜生與諸佛菩薩一體不異，只為妄想分別造種種業，果本佛上實無一物，虛通寂靜明妙安樂而已。深自悟認，直下便是圓滿具足，

⁶⁷ 達摩《大乘入道四行觀》，亦可見《景德傳燈錄》大正 51.458 中—下；《續高僧傳》，大正 50.551 下；【禪宗全書】第 36 冊，頁 22—24。

⁶⁸ 《續高僧傳》，大正 50.552 中。

⁶⁹ 1. 《印度佛教思想史》，頁 301—308。

2. 《中國禪宗史》，頁 20—21。

⁷⁰ 《景德傳燈錄》，大正 51.236 上。

⁷¹ 《景德傳燈錄》，大正 51.242 中。

⁷² 《景德傳燈錄》，大正 51.246 上。

⁷³ 《景德傳燈錄》，大正 51.309 中。



更無所欠」；「此本源清淨心，常自圓明遍照，世人不悟，只認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以大瞎精明本體，但直下無心，本體自現」⁷⁴。這些禪師所說法要，都是真常唯心論之思想。

達摩禪法教人「藉教悟宗」，憑藉著「深信含生、凡聖同一真性，但為客塵妄覆」之如來藏教，以發明眾生真淨本然之心性。故達摩禪在還滅門中，即是向上直體真常，悟入真如實性，唯一真心。如上來所列舉達摩祖師、慧能大師、司空山本淨、馬祖道一、石頭希遷、黃蘗希運等禪師所說法要，全是本於「真常唯心」的思想而發揮，尤其特別強調湛然清淨之心體，本自具足恆沙功德；只為妄想分別故，造種種業而生死流轉。行者只要深自悟認，直下便是圓滿具足——直顯心性。因此，圭峰宗密稱它為「直顯心性宗」，即表顯了禪宗底裡蘊含之思想。

二、泯絕無寄宗

《中國佛教史略》說：「四祖下牛頭一脈，弘化於江、浙，金陵為南方文化重心，即受般若三論之影響特深。側重『非心非佛』，圭峰判之為『泯絕無寄宗』也。」⁷⁵何以牛頭禪為「泯絕無寄宗」呢⁷⁶？以下，以牛頭法融的思想說明之。

依據印順導師的研究，「空為道本」，「無心合道」，是牛頭禪的標誌，代表法融的禪學⁷⁷。如法融《絕觀論》開宗明義地說「大道沖虛，幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮」；又說「有念即有心，有心即乖道；無念即無心，無心即真道」⁷⁸。那麼，何

⁷⁴ 《景德傳燈錄》，大正 51.270 中—271 中。

⁷⁵ 1.《佛教史地考論》，頁 55。

2.關於牛頭宗的傳承，印順導師在《中國禪宗史》更改了本書的說法，詳細情形，請檢閱該書頁 95—111。

⁷⁶ 「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。平等法界，無佛、無眾生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛，設有一法勝過涅槃，我說一如夢幻。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，方免顛倒，始名解脫。石頭、牛頭，下至徑山，皆示此理。便令心行與此相應，不令滯情於一法上，日久功至，塵習自亡，則於怨親、苦樂，一切無礙。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 下）

⁷⁷ 印順導師《中國禪宗史》，頁 117。

⁷⁸ 《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁 3。

者是道呢？法融《絕觀論》說：

問曰：道究竟屬誰？答曰：究竟無所屬，如空無所依。道若有繫屬，即有遮有開、有主有寄也。問曰：云何為道本？云何為法用？答：虛空為道本，森羅為法用也。問曰：於中誰為造作？答曰：於中實無作者，法界性自然。（《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁5；⁷⁹）

「大道沖虛，幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮」，「虛空為道本」，道「究竟無所屬」，亦「實無作者，法界性自然生」。這樣的「道」，已超越名言分別，不可心思、不可口議，有形而上的意味存在。如法融說：

夫道者，若一人得之，道即不遍。若眾人得之，道即有窮。若各各有之，道即有數。若總共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，萬行虛設。何以故？離一切限量分別故」。（引自永明延壽《宗鏡錄》，大正 48.463 中；⁸⁰）

既然道是「離一切限量分別」，「若修行得之，造作非真；若本自有之，萬行虛設」，那麼，有情怎樣去修行呢？圭峰宗密說：牛頭宗以「喪已忘情」為修行：

牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之為有，即見榮枯貴賤等事。事蹟既有，相違相順，故生愛惡等情，情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益？有此能了之智，亦如夢心；乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪已忘情。情忘即絕苦因，方度一切苦厄，此以忘情為修也。（《禪門師資承襲圖》，卍續 110.436 左上—下；《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卍續 14.279 左下—279 右上）

法融，「久精般若空宗，於一切法，已無計執」⁸¹，體悟到一切世間出世間法，都如夢幻泡影，「本來無事，心境本寂」，「迷之為有」，就如人「夜夢種種所見，比至覺時，總無一物。今亦爾，虛妄夢中言有萬法，若悟其性，畢竟無一物可得」⁸²。本來

⁷⁹ 「於中實無作者，法界性自然」，永明延壽《宗鏡錄》，作「於中實無作者，法界性自然生」。（大正 48.842 中）

⁸⁰ 「離一切限量分別」，《絕觀論》作「離一切根量分別貪欲」，見【禪宗全書】36.頁5。

⁸¹ 圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卍續 14.279 左下。

⁸² 1.法融《淨名經私記》，引自《宗鏡錄》（大正 48.564 下）。



無一物，迷情妄執而背道；只要能體達「本來無事」，則與道相合。故行者要體解大道，必須以「喪己忘情」為下手處。亦即有情要「無心」才能與道相合，因為「有念即有心，有心即乖道，無念即無心，無心即真道」；又「無心即無物，無物即天真，天真即大道」⁸³故。

總之，法融「先因多年窮究諸部般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執」⁸⁴，故主張大道「幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮」，而以「喪己忘情」為修行之要道；倘能「了達本來無事，心無所寄」，則能免除顛倒，得到解脫自在。法融主「本無事而忘情」，故圭峰宗密稱之為「泯絕無寄宗」。又法融主張大道「無所不遍」（通於有情、無情）；由此理論為基礎點，自然會主張「無情成佛」——草木成佛說⁸⁵。

三、息妄修心宗

《中國佛教史略》說：「五祖下神秀一門，化行京洛，即多承《楞伽》之舊統，主『淨除自心現流，漸而非頓』；圭峰判之為『息妄修心宗』也。」⁸⁶何謂「息妄修心

2.「牛頭融大師云：諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空，宜喪己忘情，情忘即絕。」引自永明延壽《註心賦》（卍續 110.2 左上）。

⁸³ 《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁3。

⁸⁴ 圭峰宗密《禪門師資承襲圖》云：「牛頭宗者，……有慧融禪師者，道性高簡，神慧聰利。先因多年窮究諸部般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執。」（卍續左 110.436 上）

⁸⁵ 1.「問曰：道若遍者，何故煞人有罪，煞草木無罪？答曰：夫言罪不罪者，皆是就情約事，非正道也。但為世人不達道，妄立我身，煞即有心。心結於業，即云罪也。草木無情，本來合道，理無我故，煞者不計，即不論罪與非罪。凡夫無我合道者，視形如草木，被斫如樹林。故文殊執劍於瞿曇，鴛掘持刀於釋氏，此皆合道，同證不生，了知幻化虛妄，故即不論罪與非罪。」

2.「問曰：若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？答曰：非獨記人，亦記草木。經云：於一微塵中，具含一切法。又云：一切法亦如也，一切眾生亦如也。如，無二無差別。」（《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁7）

3.「於一微塵中，具含一切法」，如《華嚴經》說：「於一微塵中，悉見諸世界，眾生若聞者，迷亂心發狂。如於一微塵，一切塵亦然，世界悉入中，如是不思議。一一塵中有，十方三世法。」（大正 10.259 下）「一切法亦如也，一切眾生亦如也」，出自於《維摩詰所說經》，如經說：「夫如者，不起不滅。一切人皆如也，一切法亦如也，眾賢聖亦如也，至於彌勒亦如也。」（大正 14.523 下）

⁸⁶ 《佛教史地考論》，頁55。

宗」呢⁸⁷？以神秀的思想來說⁸⁸：

依據印順導師的研究，神秀教授的禪法，先授菩薩戒，再傳禪法，而最主要的是以「念佛名」、「令淨心」作為成佛之方便⁸⁹，如《大乘無生方便門》說：

菩薩戒是持心戒，以佛性為戒。性（？）心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒。……佛子！諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。……和〔尚〕言：一切相總不得取，所以金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄。」看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心，舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看！（大正 85.1273 中—下；【禪宗全書】36.頁 232）

「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」，「看心若淨，名淨心地」，所以成佛要從「淨心」下手，要「一切相總不得取」；倘能不取著一切相，即是淨心。離念的淨心，即是佛，因為「佛心清淨，離有離無，身心不起，常守真心」。而且，佛是覺者，所言覺義，是「心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。於此法身，說名本覺。覺心初起，心無初相，遠離微相念，了見心性，性常住，名究竟覺」⁹⁰。

佛是覺者，是身心離念（淨心）。那麼，神秀教人念佛名、令淨心，就是為了引入佛道，及至成佛：

問：緣沒學此方便？答：欲得成佛。問：將是沒成佛？答：將淨心體成佛。是沒是淨心？淨心體猶如明鏡，從無始已來，雖現萬像，不曾染著。今日欲得

⁸⁷ 「息妄修心宗者，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。當知凡聖功用不同，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，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。南侏、北秀、保唐、宣什等門下，皆此類也，牛頭、天台、惠稠、求那等，進趣方便，跡即大同，見解即別。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 中—下）

⁸⁸ 1. 依據《楞伽師資記》記載，神秀於雙峰山弘忍禪師所，「受得禪法，禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記。」（大正 85.1290 上）
2. 傳說《大乘無生方便門》，是神秀的著作，今收錄於大正 85 冊。而《禪宗全書》第 36 冊收錄有《大乘五方便》（北宗），附〈無題〉；《大乘無生方便門》。

⁸⁹ 《中國禪宗史》，頁 138—152。

⁹⁰ 《大乘無生方便門》，大正 85.1273 下；《大乘五方便》，【禪宗全書】36.頁 186—187。



識此淨心體，所以學此方便。問：是沒是淨心體？答：覺性是淨心體。比來不覺，故心使我；今日覺悟，故覺使心。所以使伊邊看，向前向後，上下十方，靜鬧明闇，行住坐臥俱看。故知覺即是主，心是使。所以學此使心方便，透看十方界，乃至無染即是菩提路。（《大乘五方便》，【禪宗全書】36頁210—211）

此中，「將淨心體成佛」，「淨心體猶如明鏡，從無始已來，雖現萬像，不曾染著」，正表露了禪宗之根本思想——清淨心體的如來藏教。神秀以念佛名、看淨，以「心體離念」（淨心）為標的，這種修禪法門，圭峰宗密說是「拂塵看淨，方便通經」，亦名為「息妄修心宗」⁹¹。

圭峰宗密之所以稱神秀系統為息妄修心者，乃根源於神秀作「時時勤拂拭」偈頌之緣故⁹²，如《禪門師資承襲圖》說：

北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。（卍續 110.435 右上）

圭峰宗密以真常唯心論（如來藏）的共通論義，批評神秀「拂塵看淨」：「但是染

⁹¹ 1.圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卍續 14.277 右上—278 左下。

2.依據《大乘無生方便門》、《大乘五方便》，以及《圓覺經大疏鈔》記載，神秀在每一門中都解通經論，如第一總彰佛體（離念門），依據《起信論》所言覺義者，謂心體離念。……依此法身，說名本覺」。第二開智慧門，依《法華經》「開示悟入佛之知見」。第三不思議解脫門，依《維摩經》「諸佛菩薩有解脫名不可思議」。第四明正性門，依據《思益經》梵天菩薩問「云何是諸法正性」。第五了無異門，依據《華嚴經》「一切無礙人，一道出生死」。

3.神秀在「通經」（解通經論）中，亦發揮其特殊見地（佛是離念之淨心所顯），如說：「問：是沒是報身佛？知六根本不動，覺性頓圓，光明遍照，是報身佛。是沒是法身佛？為因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明，是法身佛。是沒是化身佛？由心離念，境塵清淨，知見無礙，圓應十方，是化身佛。體用分明：離念名體，見聞覺知是用。寂而常用，用而常寂，即用即寂，離相名寂，寂照照寂，寂照者因性起相，照寂者攝相歸性。舒則彌淪法界，卷則總在於毛端。吐納分明，神用自在。」（大正 85.1274 上一中；《大乘五方便》，【禪宗全書】36頁187）

⁹² 傳言：弘忍要學人作一偈，檢驗見地，以作為付法之憑準。神秀作偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（《六祖壇經》，大正 48.337 中一下）

淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱真？」⁹³這是說，拂塵看淨，只是除去鏡上的塵埃，以顯出清淨之體，並未體悟到雜染、清淨只是緣起之相，二者本同為清淨心體，無諸垢染，衆生背覺合塵而生死流轉，背塵合覺則復本清淨心源。衆生本有清淨覺性，妄念（塵染）本空，神秀卻以為有真實之妄染，要得「淨心」，就必須「拂塵看淨」，故悟的不夠徹底，猶存有階次，是漸次悟入而非頓悟。然而，神秀系是「楞伽師資」，以《楞伽經》「淨除一切衆生自心現流」，是「漸淨非頓」來說，神秀的離妄顯真亦符合於本宗思想⁹⁴。

四、小結

達摩祖師上承東南印度之禪法，傳之於中國北土，其根本思想是真常唯心，是「如來（藏）禪」，及至發展到中國南方，受到南方般若、三論思想的影響，真常唯心（真心）融貫了真空妙有（真空），思想為之一變，形成了不同的禪風，如南頓北漸之諍，或如圭峰宗密分判禪學有直顯心性、泯絕無寄、息妄修心等三宗。直顯心性者，是掃蕩情執、名相，不落言詮，真常本淨非假外求，亦非造作，只直觀真常妙有之本來，即妄而真，唯心而唯實，當下即是。泯絕無寄者，是直體「諸法本空，迷情妄執」，倘能「喪己忘情」，了達「本來無事，心無所寄」，則解脫自在。息妄修心者，是去除虛妄雜染，以顯出清淨覺性，是離妄而得真。可以說，禪宗底裡本為北土之真常唯心論，南播於真空妙有之園地，如道信、弘忍、慧能等，禪風已融般若、三論，主遮遣即是表顯（直顯心性）。牛頭法融，弘化於江、浙，受到江東般若玄學之影響，唱道本空寂、無二，主本無事而忘情（喪己忘情——泯絕無寄）。神秀師資等，弘揚於京洛，本為真常唯心之故鄉，以《楞伽》去除自心現流漸而非頓為準則，主拂塵看淨（息

⁹³ 1.按：真常唯心的共通論義是，生死流轉方面，建立二元論：清淨真心和雜染妄習；涅槃還滅方面，建立絕對的一元論：直體真常。

2.圭峰宗密《禪門師資承襲圖》，卍續 110.435 右下；《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卍續 14.277 右上。

⁹⁴ 1.見《楞伽阿跋多羅寶經》，大正 16.485 下—486 上。

2.安州玄曠之弟子淨覺作《楞伽師資記》，認為禪宗以《楞伽經》印心，從求那跋陀羅、菩提達摩，乃至弘忍傳神秀、老安、玄曠，神秀傳普寂、義福等系統，是「楞伽師資」。

3.依據印順導師之研究，神秀的五方便，與《楞嚴經》及賢首法藏有關，詳細情形，請檢閱該書（頁 147—152）。



妄修心)。

這樣，源本於印度的如來藏禪，受到化行地域文化，以及師承之個性風格的影響，於是形成個個派別。不過，禪宗雖融冶南方思想，但是論其學統本質，還是不失真常唯心之禪法，是北學大成於南方者，非自南方學統中來。

陸、後記

天台與華嚴是中國佛教的兩大奇葩，發展出真常、圓頓之理論特色，富麗莊嚴圓融無礙之佛教文化，其磅礴思想已凌駕於本源的印度佛教，實是華人智慧的結晶。禪宗行者之風格，亦不同於印度佛教的瑜伽行者，其化導南中國山區而發展的平民佛教，雖然學養稍嫌不足，但是雄健淡泊篤行的實踐精神，在義學衰落之際（唐中葉以後），不僅維持了中國佛教的命脈，同時導發了宋明理學之興起，再建中國學術文明，其功至偉。

天台宗本於初期大乘之緣起性空，攝取後期大乘之如來藏心，融會洗鍊之而歸於緣起，故以當前「一念無明法性心」為本。華嚴宗本於如來藏心，融緣起性空而歸於真心，則以「圓常法界心」為本⁹⁵。禪宗亦本於如來藏禪，融南方般若、三論而歸於真常心，故以發明眾生「真淨本然之心性」為本。探尋天台、華嚴、禪宗之思想本源，仍與印度佛教思想有關。

《中國佛教史略》作者印順導師及妙欽法師，綜觀印、中佛教流傳的思想演變，發掘各時代的思想特色，說明中國佛教不僅受到印度佛教的影響，同時亦受到中國地域文化之熏染。更重要的是，作者獨具慧眼的指出：中國佛教在南北朝時代，就奠定了南方「真空妙有」、北方「真常唯心」二大學統的思想特色。我們只要依循著這二大思想特色，去看隋唐八大宗派，就會發現每一學派之本質思想，都與學派的發源地有關；學派內部的分化，則與融受地域思想及學派彼此相互激盪有密切關連。因此，作者一針見血點出中國佛教在南北朝時代，南方佛教的思想特色「真空妙有」、北方佛教的思想特色「真常唯心」二大學統，以及條理出南北方佛教思想交融的主要脈絡，是本書最具代表性、最珍貴的特見之一。後學者受惠於這個研究成果，想要理解八大宗派最根本的思想，分辨彼此思想最大的差異，及釐清其流傳中互相混融交錯的思想

⁹⁵ 天台、華嚴，參見《佛法大要》，『華雨集』，第四冊，頁311—312。

脈絡，就不是困難的事了。

柒、參考書目

1. 《大方廣佛華嚴經》，大正藏第 9、10 冊
2. 《大般涅槃經》，《勝鬘經》，大正藏第 12 冊
3. 《維摩詰所說經》，大正藏第 14 冊
4. 《楞伽阿跋多羅寶經》，《入楞伽經》，《大乘入楞伽經》，大正藏第 16 冊
5. 《大毘婆沙論》，大正藏第 27 冊
6. 《中論》，大正藏第 30 冊
7. 《佛性論》，《攝大乘論》，大正藏第 31 冊
8. 《大乘起信論》，大正藏第 32 冊
9. 慧思《大乘止觀法門》，大正藏第 46 冊
10. 智顛《妙法蓮華經玄義》，《仁王護國般若經疏》，大正藏第 33 冊
11. 智顛《觀音玄義》，大正藏第 34 冊
12. 智顛《四念處》、《修習止觀坐禪法要》，《摩訶止觀》，大正藏第 46 冊
13. 湛然《止觀輔行傳弘決》，《金剛錍》，大正藏第 46 冊
14. 法藏《探玄記》，大正藏第 35 冊
15. 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，《遊心法界記》，大正藏第 45 冊
16. 澄觀《華嚴經疏》，大正藏第 35 冊
17. 澄觀《華嚴經疏演義鈔》，大正藏第 36 冊
18. 澄觀《華嚴法界玄鏡》，大正藏第 45 冊
19. 圭峰宗密《注華嚴法界觀門》，大正藏第 45 冊
20. 圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正藏第 48 冊
21. 吉藏《大品遊意》，大正藏第 33 冊
22. 吉藏《法華玄論》，大正藏第 34 冊
23. 吉藏《三論玄義》，大正藏第 45 冊
24. 慧能《六祖壇經》，大正藏第 48 冊



25. 永明延壽《宗鏡錄》，大正藏第 48 冊
26. 梁《高僧傳》，道宣《續高僧傳》，《慈恩傳》，大正藏第 50 冊
27. 《法顯傳》，道原《景德傳燈錄》，大正藏第 51 冊
28. 僧佑《弘明集》，大正藏第 52 冊
29. 僧佑《出三藏記集》，大正藏第 55 冊
30. 唐·淨覺《楞伽師資記》，神秀《大乘無生方便門》，大正藏第 85 冊
31. 圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》，卍續第 14 冊，中國佛教會影印卍續藏版
32. 圭峰宗密《禪門師資承襲圖》，卍續第 110 冊
33. 永明延壽《註心賦》（又作心賦注），卍續 111 冊
34. 法融《絕觀論》，【禪宗全書】第 36 冊，文殊文化，民國 77 年 8 月初版
35. 達摩《大乘入道四行觀》，【禪宗全書】第 36 冊
36. 神秀《大乘五方便》（北宗），《大乘無生方便門》。【禪宗全書】第 36 冊
37. 南唐·靜、筠二禪師《祖堂集》，廣文書局，民國 68 年 4 月再版
38. 太虛大師《論中國佛教史》，【太虛大師全書】精裝本第二冊
39. 印順導師《佛教史地考論》，正聞出版社，民國 80 年 4 月 13 版
40. 印順導師《印度之佛教》，正聞出版社，民國 76 年 9 月 2 版
41. 印順導師《印度佛教思想史》，正聞出版社，民國 77 年 4 月初版
42. 印順導師《中國禪宗史》，正聞出版社，民國 72 年 10 月 3 版
43. 印順導師《中觀論頌講記》，正聞出版社，民國 72 年 4 月 3 版
44. 印順導師《大乘起信論講記》，正聞出版社，民國 70 年 12 月出版
45. 印順導師《佛法是救世之光》，正聞出版社，民國 74 年 1 月 5 版
46. 印順導師『華雨集』，第四冊，正聞出版社，民國 82 年 4 月初版
47. 演培法師《天臺性具思想論》，【諦觀全集】21，靈峰般若講堂
48. 釋慧嶽《天臺教學史》，中華佛教文獻編撰社，民國 68 年 4 月再版

[回研討會目錄](#)