

荆溪湛然與「無情有性」(二)

夏金華

二、「無情有性」說的本質及其影響

在湛然的思想理論中，「無情有性」之說無疑是最為引人注目的。所謂無情，是相對於有情動物及人而言；無情有性，意指牆壁、瓦石等無情之物，也有佛性，也能成佛。這種說法雖然未能在佛經裡直接找到出處，但無情說法的例子卻是有的，如《華嚴經·如來出現品》裡說：

有大法鼓，名為覺悟。若諸天子，行放逸者，於虛空中，出聲告言：汝等當知一切欲樂，皆悉無常，虛妄顛倒，須臾變壞，但誑愚夫，令其戀著，汝莫放逸……

又如《無量壽經》(Aparimitāyuh-sūtra)說，寶樹說法，蓮花世界，海水叢樹，皆能說法。然而，確切地說，這些不過是擬人化的文學手法的運用，旨在加強宗教的感染力。絕大多數佛經還是以佛性惟有情眾生才

有，不及無情，如《大般涅槃經》卷三十六說：「非佛性者，所謂一切牆壁、瓦石。」

「無情有性」之提倡，是湛然承襲前人的說法而來。本土第一位提出「物有佛性」思想的，是南北朝時期的名士謝靈運(三八五—四三三)。他在《辨宗論·答琳公難》中說過：

孔雖曰語上，而云聖無階級；精雖曰一合，而云物有佛性。物有佛性，其道有歸。⁸

由於《辨宗論》是專為回答慧琳有關頓悟的問題而作，意在為竺道生「頓悟成佛」之說張目。道生「闡提有佛性」、頓悟成佛等思想的流行，得力於謝氏作文宣揚者不少。而對於「物有佛性」，謝氏只是偶爾提及，僅此一次，而且沒有舉出具體的依據。《辨宗論》後被道宣收入《廣弘明集》一書，湛然有無讀過此文，難下斷語。

但是，智者所說「一色一香，無非中道」之語⁹，也已蘊涵「無情有性」之義，因為《大般涅槃經》說過「中道爲佛性。」對此，湛然應當是了然於心的。三論宗的吉藏則更明確地提過「草木有佛性」的主張¹⁰。此外，慧均的《四論玄義》也有類似的說法，而華嚴宗將一切法歸結於如來藏自性清淨心，倡言「一花一世界，一葉一如來。」似乎也沒有排斥「無情」於佛性之外。

禪宗方面，托名菩提達摩的作品——《絕觀論》，也提出與此類似的思想觀點。其中有：

問曰：道者，爲在於形靈之中耶？亦在草木之中耶？

答曰：道無所不遍也。

問曰：道若遍者，何故殺人有罪，殺草無罪？

答曰：夫言罪不罪，皆是就情約事，非正道也。但爲世人不達道理，妄立我身。殺即有心，心結於業，即云罪也。草木無情，本來合道，理無我故殺者不計，即不論罪與不罪。……

問曰：若草木久來合道，經中何故不計草木成佛，偏計人也？

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。¹¹

其中「道無所不遍」的思想與莊子有關「道」的論述何其相似！這一思想對湛然「佛性遍在」之說的提出，同樣具有啓發作用。

還有，南陽慧忠（？-七七五）極爲著名的「無情說法」的公案，與「無情有性」之義最爲接近，不但有經典依據，而且是「諸佛得聞」，衆生則無從了知¹²。這一點倒是湛然沒有注意到並表述出來，恐怕使有幸閱讀《金剛鐸》的人更容易理解他的用意。

此外，成書於初唐之後的道教著作《道教義樞》，也已出現「草木有道性」的說法。從道教教義多仿取佛教義理而成其說的情形來看，「無情有性」之說（嚴格說來，草木與牆壁瓦石雖同屬無情，但仍存在有生命與否的區別。從當時的實際情況看，尙未有有這樣的意識）已爲人所知，只是並不爲人們（尤其是佛敎界）所普遍接受，反對者大有人在。如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷三十認爲，「經（指《大般涅槃經》）云：「佛性除于瓦石」，論（指《大智度論》）云：「在非情數中，名爲法性；在有情數中，名爲佛性，明知非情非有覺

性故。」¹³ 否定的意味十分堅決，根本沒有迴旋的餘地。進而，他又在《隨疏演義鈔》第五十一卷中直截了當地指出：

此段疏為遮妄執一切無情有佛性義。¹⁴

矛頭是直接指向湛然「無情有性」的觀點。澄觀（七三七—八三八，一說七三八—八三八）曾從湛然受學天臺教觀，後轉入華嚴宗，發揚光大法界觀法門，被尊為華嚴第四代祖師。此被天臺家稱為「隘路叛出」者¹⁵，又從另一方面威脅到台宗的發展。更為嚴重的是，澄觀還以天臺家的「性惡說」解述華嚴宗「理事無礙」、「真妄交徹」的義理¹⁶。這使得一向以擁有天臺獨特教觀而自雄的湛然，再也無法保持沉默，終於出面積極地回應他宗的非難。

在湛然眼裡，中原佛教宗派雖林林總總，各具特色，但最圓滿的，非天臺莫屬，所謂教觀雙美，足堪後世依憑。因此，他處處標榜天臺殊勝，優於他宗，與諸宗分河飲水。最令他深惡痛絕的是，連天台內部也存在「不深本教，濫用他宗」的現象¹⁷。所以，他決心復興台宗的第一步驟，就是清理門戶，統一宗派內部的思想理論，他撰寫《法華玄義釋識》、《天臺止觀輔行傳弘決

》兩部巨著，重樹止觀雙修的大旗，純粹台宗教觀，與其他宗派義理劃清界限，目的即在於此。

其實，這種唯天臺是舉，極力主張「立異」的傾向，是自灌頂以來所逐漸形成的傳統，以後從湛然至知禮（九六〇—一〇二八），亦莫不如此。例如，湛然在論述天臺止觀法門時，這種口氣極為明顯：

一家觀門，永異諸說，該攝一切十方三世，若凡若聖一切因果者，良由觀具。¹⁸

明明是湛然引證華嚴宗法藏《起信論疏》中的「隨緣義」¹⁹。宋代知禮在《十不二門指要鈔》一書中卻偏要加以分別，認為隨緣義通於別教與圓教，亦即圓、別二教都具有隨緣義。在他看來，別教有隨緣、不隨緣二義，並因此建立其「別理隨緣」的理論。

隨後，知禮進一步指出，湛然的著述已具備其義，只是沒有明說。接著，將天臺與華嚴二宗作對比，證明華嚴的隨緣義僅相當於天臺所立藏、通、別、圓四教中的「別教」，尚不圓滿，惟有天臺圓教始臻其極²⁰。這種傳統一直綿延不絕，到志磐撰寫《佛祖統紀》時，依舊深固如鐵，表現得十分強烈²¹。儘管此種宗派壁壘在諸宗內部均或多或少地存在著，但拒絕接受他宗，唯以

自宗為高者，頗有走極端之傾向者，當數法相、天臺二家為最。因此，中國佛教史上法相、天臺二宗相互角逐最烈，也就不足為奇。

(未完待續)

(本文感謝夏金華教授授權轉載其著作《隋唐佛學研究》(二〇一三，繁體版)第四章，簡體版已由上海社會科學院出版社出版)

註釋：

8. 《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第五十二卷，第二二七頁上。
9. 《法華玄義》卷一上，《大正藏》第三十三卷，第六八三頁上。
10. 吉藏《大乘玄論》卷三說：「若於無所得人，不但空為佛性，一切草木並是佛性也。」(《大正藏》第四十五卷，第四十二頁上)
11. 《絕觀論》卷六，任繼愈主編《中國佛教叢書·禪宗編》首冊，江蘇古籍出版社一九九三年版，第二四七—二四八頁。
12. 關於無情說法，慧忠與禪客有一段問答。原文如下：

「禪客曰：『無情既有心，還解說法也無？』師曰：『他熾然說、恒說、常說，無有間歇。』禪客曰：『

某甲為什麼不聞？』師曰：『汝自不聞，不可妨他有聞者。』進曰：『誰人得聞？』師曰：『諸聖得聞。』

「禪客曰：『與摩即眾生應無分也？』師曰：『我為眾生說，不可為他諸聖說。』禪客曰：『某甲愚昧聾瞽，不聞無情說法，和尚是為人天師，說般若波羅蜜多，得聞無情說法不？』師曰：『我亦不聞。』進曰：『和尚為什麼不聞？』師曰：『賴我不聞無情說法，我若聞無情說法，我則同于諸聖，汝若為得見我及聞我說法乎？』禪客曰：『一切眾生畢竟還得聞無情說法不？』師曰：『眾生若聞，即非眾生。』禪客曰：『無情說法還有典據也無？』師曰：『言不開典，非君子之談。汝豈不見《彌陀經》云：水鳥樹林，皆是念佛、念法、念僧。鳥是有情，水及樹豈是有情乎？《華嚴經》云：剎說、眾生說、三世一切說。眾生是有情，剎豈是有情乎？』(《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第五十一卷，第四三八頁上)中(這段較長的對話，對我們理解「無情說法」的公案，深有助益。首先，無情說法，不是在人間(應該說「欲界」)發生的，而是在三界之外的佛菩薩界，且有《彌陀經》、《華嚴經》的依據，所以慧忠說，諸佛得聞，眾生不能了知。其次，《涅槃經》所說，主

要是針對欲界眾生的，因此，談佛性問題，自然要除卻草木瓦石等無情之物。此與《彌陀經》、《華嚴經》所說，並不矛盾。明乎此，我們即能懂得，慧忠亦堅持無情有性的道理所在（第四三八頁上）。

13. 《大正藏》第三十五卷，第七二六頁中。

14. 《大正藏》第三十六卷，第四〇〇頁上。

15. 「隘路叛出」一說，初見于智者《摩訶止觀》卷五：

「假令隘路叛出怨國，備歷辛苦，絕而復蘇，往至貧裡，備賃一日，止宿草庵，不肯前進，樂為鄙事，不信不識，可悲可怪。」（《大正藏》第四十六卷，第五十六頁上）後世天臺家遂以此指澄觀為叛人。湛然

《金剛錚》一文即針對澄觀而發，而宋代華嚴宗則有善熹撰《評金剛錚》一卷，評破湛然的「無情有性」

說（後收入《卍續藏經》第一〇三冊）。又如，宗鑑

《釋門正統》卷八《賢首相涉載記》稱：「山家自清

涼（澄觀）隘路叛出之後曰：教觀皆有莠苗朱紫之患，故荆溪以金錚義例窮其失，其心豈得已哉？一則曰願來世諸佛會中與子相遇，二則曰歸命諸賢聖，願舍是非心，為樹涅槃因，非欲貶量失至於今日，積有年矣。兩家學者，枘鑿冰炭。倘無知彼知己之功，徒勞接響承虛之力。為知彼故，撰《賢首載記》。」（《

卍續藏經》第七十五冊，第三五八頁）

16. 如《華嚴經隨疏演義鈔》卷一說：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波。故如來不斷性惡。

又佛心中有眾生等。」又如《大華嚴經疏》卷二十一說：「心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作眾生，成染緣起。緣雖有染淨，心體不殊，佛果契心，同真無盡。……心、佛、眾生，是三無差別，則三皆無盡。無盡即是無別之相，應去心、佛與眾生，體性皆無盡，以妄體本真，故緣無盡，是以如來不斷性惡，亦即闡提不斷性善。」（《大正藏》第三十五卷，第六五八頁下）

17. 遵式《十二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六卷，第七一〇頁上。

18. 《止觀輔行傳弘決》卷五之二，《大正藏》第四十六卷，第二八九頁下。

19. 如湛然《止觀大意》說：「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。」（《大正藏》第四十六卷，第四六〇頁中）又於《金剛錚》一文中指出：「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。」（第七八二頁下

20. 《十不二門指要鈔》卷下，《大正藏》第四十六卷，

第七一五頁中一下。

21. 志磐借助撰寫《佛祖統紀》之機，其清理門戶的用意

非常明顯，比如，該書在為歷代天臺祖師立傳時，特

設一《諸師雜傳》，將那些「未醇正者」或「逆路之

說」者或沒入他宗者——仁嶽、子昉、可久、從義、

了睿、草菴等人納入其中，並加以直言不諱的批判，

「以示家法之在。」（《佛祖統紀》卷二十一，〈大

正藏》第四十九卷，第二四一頁上—二四四頁上）

太虛大師法語——大涅槃經的三因佛性

「大涅槃經等說三因佛性：一曰、正因佛性，

二曰、了因佛性，三曰、緣因佛性。佛性、言成佛之

因性。據言：正因佛性，即前十二緣起支之法性。今

抉擇之：法性非因果，遍為因果之真實性；而正因

佛性，當為一切種識中親能生起超情佛刹清淨色心

法之無漏種。在異生位，寄在異生異熟識中，離十二

緣起法無別依處，故言十二緣起法是正因佛性。了因

佛性、即聞慧加行智等之智慧，能了知十二緣起及生

空法空性故，能熏長引生諸無漏正因起現行故；因慧

亦即無漏正因所起之現行故——果智。緣因佛性、則

除本無漏種及智慧外，所餘順解脫之善緣善行——例

見佛、遇僧、助施、持戒等——，能助熏資引諸無漏

正因起現行故，於果地之清淨施等，亦即無漏正因所

起之現行故。而攝大乘等論，又分緣、真二修：從初

聞熏思修以至四加行位，皆名緣修；未親證真如故，

唯依正教所解正理為行軌故，修行所依理軌，皆仗諸

佛諸聖者之他緣所開示故；且無始本無漏種曾未現行

故，所知正教性雖無漏，能知之慧及慧導生之行性雖

是善猶有漏故——此由第七識四惑之所致，未是真無

漏種之現行故，但為熏長資引真無漏種之助緣故；由

此諸義，故地前之修行名緣修也。初地以至菩薩地滿

——即法雲地——皆名真修：已親證真如故，從親證

真如根本智以起修故，修施等行皆已離我執故，皆是

無漏無相行故，行行皆契真如理故，諸地所行皆進證

上地勝真如性故；由此諸義，故地上之修行名真修也

。」

（《太虛大師全書》第十九冊，頁五一〇）

五一）