

華梵人文學報

天台學專刊

一百二年五月
華梵大學文學院

序

郭朝順

華梵大學文學院院長

這是華梵人文學報首次以專刊之形式出版發行一個專題性的學術成果。它起緣於 2012 年 6 月本校東方人文思想研究所舉辦之「第四屆東方人文思想國際學術研討會：天台思想與實踐」，會中邀集了海內外的天台學者，各自展現了深厚的學養，也激盪出豐碩成果，我們想要將這項成果保留下來，故向諸位與會者提出邀稿，希望能在嚴謹的學術審查機制下，讓彼此的論著透過匿名審者的意見，得以獲得充分的建議，俾使原本的論點得以充分開展，好作為當日會議成果的一項展示。

更重要的是，我們想藉此成果作為起點，達成促進國際天台學者之交流以及提昇天台學研究之整體水平為目的，同時實現本校東方人文思想研究所成為國際天台學研究的重鎮的理想。特別是本校創辦人曉雲法師即為天台宗的第四十五代傳人，因此出版這個專刊，在此即有多重的意義。

本專刊共收錄了特約論文一篇，專著論文十二篇，青年學者論文一篇，共計十四篇文章；其中英文論文有三篇，餘為中文論文。其中除青年學者論文一篇非當日會議論文而為自行投稿外，其餘皆為當日會議發表經過詳細的審閱及修改後所完成之論文，青年學者論文之審查流程與其他所有學者之專論一般無二。

特約論文〈天台學的核心觀念與實踐：對海外的天台學研究的反思〉是吳汝鈞教授依會議當日講稿特別撰寫的論文。吳教授站在一個國際天台的研究高度，析論海外天台學的研究現況，以及這些過往研究的限制，特別是受到日本天台學重視三諦的研究傳統，易於將天台學解脫為一種客觀實相的探究，卻少了主體實踐的原始目的的重視。因此吳教授特別強調「佛性」思想對天台學的重要性，值得當前天台學研究特別加以留意。吳教授的這篇文章的重要性，除了提供一種鳥瞰當今海外天台學研究的視野



外，更重要的是為當今天台學研究的方向，提供另一種參照的角度。

十二篇專著論文，前九篇為中文論文，後三篇英文論文。在編排的順序上，我們考量順著論文所處理之議題時代先後，以呈現一種理解的理路。所以第一篇專論即列入性廣法師的〈慧思諸法無諍三昧法門之止觀所緣轉向研究〉，這一篇文章討論的是天台慧思的止觀修行法門中的操作問題，特別是關於如何由禪定之「轉向」使由定力轉化出四弘誓、四無量心或者神通等等。以學者兼修行者的身分所撰寫的這篇文章，有助於我們對於天台禪法的具體實踐方案，得能有一番新而清晰的理解。

第二篇專論為王晴薇教授的〈法華禪觀與法華圖像之關係—由慧思「法華三昧」禪觀看觀音菩薩「普現色身」形象的義涵〉。這同樣是一篇探討慧思禪觀思想的論文，然而王教授不是從禪觀的操作問題入手，而是企圖論證佛教之圖像學實際是可與禪觀思想合而觀之，若圖像學與禪觀思想分隔開來，則可能只是一種純藝術或者圖像自身的文獻考察，會「漏讀」圖像本身所具有的重要且明顯的佛教教義與實踐的義涵。留意這個提醒的話，將可以思考如何結合圖像學與禪觀思想的研究新進路，這是以往所罕見到的方向。

第三篇專論是程恭讓教授的〈鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語及天台疏釋之研究〉。程教授的論文是從《維摩詰經》的梵漢對比研究入手，再以此與天台智顛所說、湛然輯略的《維摩經略疏》的內容進行比對。依作者的研究成果顯示，確實在天台的《維摩經》的注解中，才開始有明顯將中道貫通佛性與實相的說法出現，這一點呼應了吳汝鈞教授的看法，也就是關於智顛後期親撰的著作與中道佛性思想的部分，是值得天台學者特別留意的。

第四篇專論為李四龍教授之〈論「五重玄義」的解經體例——再談中國佛教宗派的成立依據〉。李教授考察天台智顛「五重玄義」解經體例之由來，認為因天台借鑑於玄學的辯名析理，將中國的概念引入而成為一種解經的框架，這才使得佛教思想更易融入中國思想與中國文化之中，影響中國佛教宗派的開展。這是天台解經學問題之細密考察，由之加以深入

的話，也可能為中國解經學的傳統，重繪新的圖譜。

第五篇專論是陳英善教授的〈天台三觀 vs. 華嚴三觀〉。這是一篇比較天台與華嚴觀觀思想的文章。天台三觀指的是「空、假、中」三觀，華嚴三觀指的是《華嚴法界觀門》的「真空、理事無礙、周遍含容」三觀。陳教授認為天台的三觀是以「辯證」的手段契入不可思議法界，華嚴的三觀是以「豎窮」的方式以開展不可思議法界之重重無盡，二者各有其前提與所欲達成的目的。然而「辯證」與「豎窮」之間，似乎暗示著一種思路或者方法上的差異，造成天台與華嚴發展之不同吧。

第六篇論文是韋漢傑教授的〈四明知禮論法界圓融〉，本論文是較陳英善之教授的比較觀點更進一步，從一個天台與華嚴相互影響的角度，以觀看四明知禮的思想的一篇論文。韋教授在本文中企圖證成的是智顛自身即已重視《華嚴》法界圓融的思想，但是由於當時並未有恰當的哲學概念的思維範疇可以妥適地解釋《華嚴》的境界，因此後來才有華嚴宗興起；而湛然與知禮也都因而都吸收了這些成果，其中知禮的思想更是明顯，故特別為論。

上述二篇論文一從比較角度，一從互相影響角度，以論天台與華嚴，學者如能超越宗派意識，平心看待二宗觀行法門之差別或者正視其研究方法、研究進路的價值，對於未來天台學之研究之開展，是具有相當的啟發。

第七篇論文是黃國清教授的〈天台懺法的創新整合模式〉。這篇論文既考察天台懺法成立的緣由，也同時討論了天台懺法在實踐上的義涵。黃國清教授認為由事修之懺提昇至理觀之懺法，是天台對懺法最重要的貢獻，這使得懺法成為一種綜合戒定慧三學的修行法門，為天台的實修法門提供具體的方式。

第八篇文章是尤惠貞教授的〈天台的圓頓教觀與生活的中道實踐〉。這同上篇文章一樣都是從天台學的實踐入手，其不同點在於，尤教授基於過往對天台學的深入基礎，本文直接著重在天台思想的實際應用上，特別是關於將天台思想運用至生命教育的教學設計上。從本文我們看到的不是天台的實踐理論之研究，而是天台思想在現代脈絡中的新的實踐嘗試。

第九篇文章是真定法師的〈《法華五百問論》在日流傳史〉，這是一篇討論湛然《法華五百問論》在日本流傳的文獻考證的文章。由於真定法師是此一問題的專家，故能細密地論述原本在漢地失傳的《法華五百問論》真的是湛然的作品，然而在日本經歷了許多傳鈔的過程，才得以被保留下來，以今日的面貌呈現；正如古人所謂的「禮失而求諸野」，本文經由細密的考察，才描繪出此一作品在日本流傳的過程。

專論的第十、十一、十二篇，都是英文論文，這代表了天台學不是只有漢語學術界的注目，也有西方學者正注視著且正研究中。其中第十篇論文是 Robert F. Rhodes 教授的 “The Three Contemplations and the Development of Zhiyi’s Theory of the Three Truths(〈天台智顛三觀思想的展開及其與三諦思想的關係〉)”。這篇文章從智顛的文獻加以考察，認為智顛的三觀思想不是一開始就已成熟，也不是先有了三諦的思想才發展出三觀，而是先以止觀為先，在《次第禪門》、《六妙門》、《天台小止觀》中逐步發展出三觀，待其思想成熟之時的《法華玄義》智顛才將三觀思想與三惑、三諦結合成一完整的思想體系。此一說法，部分呼應了吳汝鈞對日本天台學以「三諦」為核心論述天台學的批評，也使我们留意到三觀與三諦思想上的發展程序問題。

下面兩篇文章，都包含了回應目前西方佛學界，使用某種邏輯分析的方法以處理佛教哲學的問題的觀點，特別是 Graham Priest, Jay Garfield 和 Yasuo Deguchi (=DGP) 之認為勝義諦是一種具有真理位置的「真實矛盾」的說法。其中第十一篇專論為 Hans-Rudolf Kantor 教授的 “Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy” (〈漢傳佛教哲學矛盾與歧義之實用義〉)，本文主張佛典中的矛盾與詭詞，始終都是救度學上的「語文策略」，Kantor 教授集中討論範圍於漢譯的《中論》、《大智度論》及中國僧人所撰述的《肇論》、《華嚴法界玄鏡》、《妙法蓮華經玄義》等，即為了顯示漢傳佛教特別是影響天台與華嚴極深的漢譯佛典是如此，中國僧人的撰述也是如此。所謂的矛盾或詭詞的存有論 (ontological) 上的真理地位不符合佛教的性空原理。

第十二篇專論是 Brook Ziporyn 教授的 “What Does the Law of Non-Contradiction Tell Us, If Anything? Paradox, Parameterization and Truth in Tianta Buddhism”(〈不矛盾律是否規定存有論命題：天台佛學知識論中之矛盾說〉)。這篇文章與上篇文章有類似的意見，反對 DGP 主張有所謂真實的矛盾的說法。但較諸 Kantor 教授之從漢譯佛典乃至漢傳佛教的天台、華嚴的整個「語文策略」進行論述，Ziporyn 教授是特別集中在天台上說，且特別強調由「自我矛盾以導向自我超越」，不僅是一種語文策略的問題，而是這基本上即含蘊了一種實踐的真理觀，是故整個佛教的教理乃以這種詭詞性「筏喻」結構來加以形構。Ziporyn 教授的論述角度與 Kantor 教授的方法，恰巧是殊途同歸的。

最後一篇青年學者論文，是由博士生張麗卿小姐所撰寫的〈論《摩訶止觀、破法遍》之「一念心」——以「無生門破法」之從假入空破法遍為主〉。這篇文章主要是對《摩訶止觀、破法遍》內容的解讀，而特別著重其智顛之由「無生門」的立場，以解釋如何對「一念心」進行「從假入空」的破法操作。雖然本文並未運用多少文獻，或者引用複雜眩目的學術觀點，而非常老實而嚴謹地進行論述，在其分析之中，可以看到一位認真地研究天台的青年學者找到他可以切入這個研究領域的入手處，就本文的表現來看，假以時日他未來的學術表現應是可大加期待的。

本專刊的編輯工作要感謝諸位作者漫長的等待，及諸位審稿者的支持，也謝謝東方人文思想研究所所長 Kantor 教授在英文摘要的協助統一及潤飾，特別是編輯助理陳美吟同學任勞任怨的協助，還有翁苓同學及時雨般所捐助的一筆編輯經費的支持。

本專刊的出版，不能說已為天台學研究建立了一個里程碑，它只意味了一個開始，藉由這個開始，我們要正式朝向使本校成為國際天台學研究重鎮的目標前進，使天台學的價值可以被國際學界了解，也要使天台學成為一個活的學問，可以與各種思想現代諸般議題，產生有效的對話，從而使漢傳佛教在現代學社界與社會，獲得新的認識；這也應是曉雲法師的心願之一吧。

Preface

Hans-Rudolf Kantor

Huafan University, Chairman of Graduate Institute of Asian Humanities

This is a collection of papers presented during the conference *Tiantai Buddhist Thought and Practice* organized by the Graduate Institute of East Asian Humanities at Huafan University in the summer of 2012 in Taipei. The conference was held at the occasion of the recent opening of the “Tiantai Research Center” which has been established due to the intention of promoting the further academic development of Chinese Buddhist studies at Huafan’s Graduate Institute of East Asian Humanities. Since Tiantai represents the earliest indigenous Buddhist school in China which has exerted a major influence on the later formation of religious practice, thought, and philosophy in the whole area of East Asia, the Graduate Institute of East Asian Humanities has always regarded the academic research of the ancient Tiantai text-corpus as the tenet of its Buddhist studies. Moreover, the founder of Huafan University, Venerable Xiaoyun (=Hui Wan), held the major rank and position of transmitting the Tiantai-lineage in the 45th generation, which also indicates the specific ties which connects Huafan University with this Buddhist school. Therefore, the Institute and the Research Center of Huafan intend to promote the academic study of Chinese Buddhism, by further exploring and focusing on the specific role which the Tiantai-school has played in the general context and development of East Asian Buddhist traditions. In order to do this, academic exchange via international conferences, workshops, joined research projects on textual studies and translations from ancient into modern Asian and Western languages, reading groups and student exchange are planned for the future. The initial step into this direction has been made with both this conference and the

present volume of fourteen articles based on it.

All the papers published in this volume were presented by invited and distinguished scholars from Taiwan, Hongkong, China, Japan, USA, and Germany, and also revised after being reviewed by anonymous readers. This collection covers a wide field of Tiantai studies including religious studies, practice, doctrine and philosophical thought, as well as historical, textual and philological studies. The subsequent articles are arranged according to the chronological way; those dealing with topics of earlier historical date precede others discussing issues of later periods.

The keynote speech of Professor NG Yu-Kwan (Wu Rujun) reviews the most influential views and interpretations of modern Japanese Tiantai studies and the recent Western scholarship often based on it. He points out that the narrow focus on the Tiantai doctrine of the “threefold truth,” as seen in these Japanese studies, fails to realize another very important issue, namely, Zhiyi’s notion of truth expressed as the “Middle-Way Buddha-nature.” Tiantai doctrines, such as the “threefold truth” and the “threefold contemplation,” just represent the methodological and epistemic-soteriological approach to Zhiyi’s Tiantai understanding of the Buddhist awakening, while the “Middle-Way Buddha-nature” is the doctrine which expresses the foundational sense of truth in Zhiyi’s Tiantai thought.

The article of Venerable Shing-kuang (Venerable Xingguang) discusses Nanyue Huisi’s understanding of practice and meditation, focusing on his teaching of the “Samadhi of Non-Controversy between the Various Dharmas” and the crucial issue of “transformation” evoked and realized in virtue of this Samadhi.

Professor Ching-wei Wang’s (Wang Qingwei) article also deals with Nanyue Huisi’s teaching of Samadhi, that is, his teaching of the “Lotus Samadhi,” relating it to the images and paintings inspired by the Lotus-sutra. This

discloses a new approach to Buddhist, or, Tiantai practices of meditation and contemplation by considering the important issue of Buddhist art history.

Professor Gongrang Cheng’s (Cheng Gongrang) article is a study which traces the influence of Kumarajiva’s translation work of Indian Buddhist scriptures on the development of Zhiyi’s Tiantai thought. In an illustrating way, he chooses the Chinese Buddhist term *shixiang* (“real mark,” “real characteristic” etc.) and discusses it in the context of Kumarajiva’s version of the *Vimalakirti-nirdesa-sutra*, Zhiyi’s commentary on it, and the relationship between the two.

Professor Silong Li’s (Li Silong) article deals with the exegetical and hermeneutical methods in Zhiyi’s Sutra commentaries, linking it with the crucial question of doxography in Chinese Buddhism and its implicit tendency of establishing the independent view of an own Buddhist school. Moreover, he points out that Zhiyi’s exegetical method of the “profound meaning of the five levels” might have been also inspired by the indigenous Chinese *Xuanxue* (“Study of the Dark”).

Professor Ying-Shan Chen’s (Chen Yingshan) article is a comparative study between Tiantai and Huayan Buddhist thought, focusing on the Chinese term “contemplation.” She contrasts the Tiantai doctrine of the “threefold contemplation” with the Huayan pattern of the “three levels of contemplation” explicated in the *Huayan fajie xuan jing*, traditionally attributed to Dushun.

Professor Wai Hon-Kit (Wei Hanjie) also tries to discuss the crucial Tiantai term of “dharma-realm” from a comparative perspective, considering the Huayan doctrinal explication of this term and contrasting it with the thought of Song Dynasty Tiantai master Siming Zhili. Based on this, he also tries to clarify the specific sense of the “perfect/round teaching and integration” in the Tiantai tradition.

Professor Kuo-ching Huang’s (Huang Guoqing) study explores the Tiantai

practice of “repentance.” He traces its sources in the literature of Mahayana Sutras and, then, describes and exposes the peculiar Tiantai interpretation of this issue. His study shows the relevance of this aspect of Tiantai practice, thus demonstrating that it has been often overseen in academic studies.

Professor Huey-jen Yu’s (You Huizhen) contribution is an attempt to show how much the Tiantai practice of the “perfect/round and sudden contemplation of the middle path” involves a strong sense of daily life conditions, trying to discuss the tenet of the Tiantai teaching in terms of a “Lebensphilosophie” (“philosophy of life”).

Venerable Zhen ding’s (Venerable Zhending) study introduces a Tang Dynasty text composed by Jingxi Zhanran which has been rarely considered in both ancient and modern Tiantai studies. The text in question is called *Fahua wubai wen lun* (*Five-Hundred Questions Regarding the Lotus-sutra*); after the Buddhist persecution from 843 until 845 its transmission was terminated in China but not in Japan, where some of the later Japanese commentaries are still extant. Venerable Zhending’s article clarifies some important historical issues related to the transmission of this text, and also introduces its general content, which mainly consists of a Tiantai critique against the Chinese Yogacara-school, called Faxiang.

Professor Robert F. Rhodes’ article *The Three Contemplations and the Development of Zhiyi’s Theory of the Three Truths* traces the development of these crucial Tiantai doctrines, by considering the earlier works of Zhiyi. This article demonstrates that the doctrine of the “three contemplations,” or, (the “threefold contemplation”), represents the mature period of Zhiyi’s thinking.

Professor Brook Ziporyn’s article, *What Does the Law of Non-Contradiction Tell Us, If Anything? Paradox, Parameterization and Truth in Tiantai-Buddhism*, is a philosophical inquiry into the sense of contradiction from a Tiantai-Buddhist point of view. Moreover, it is also a response to the

current discussion about Jay Garfield’s and Graham Priest’s thesis of “true contradictions” in Nagarjuna’s Madhyamaka philosophy. The article tries to shed light on the limits of that thesis and introduces the Tiantai use of paradoxes, which primarily involves a pragmatic sense of truth.

Hans-Rudolf Kantor’s article on *Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy* discusses the linguistic pragmatics and rhetoric strategy of Chinese Madhyamaka thought, illustrated by a selection of texts such as Seng Zhao’s treatises, the Huayan text *Huayan fajie xuan jing* attributed to Dushun, and Zhiyi’s *Miaofa lianhua xuanyi*. Contradiction and ambiguity are interrelated rhetorical strategies and compositional patterns used to enhance the soteriological sense of detachment and liberation. This article also contains a response to Jay Garfield’s and Graham Priest’s thesis.

The last article in this volume is Li-ching Chang’s (Zhang Liqing) textual study of the chapter *Pofa bian* (*Deconstructing Dharmas Universally*) from Zhiyi’s *Mohe zhiguan* (*The Great Calming and Contemplation*). It basically explains the argumentative structure of this crucial and philosophically complicated chapter of Zhiyi’s work.

目 錄

【特約論文】

- 天台學的核心觀念與實踐：對海外的天台學研究的反思……………1
吳汝鈞

【專著論文】

- 慧思《諸法無諍三昧法門》「止觀所緣轉向」研究……………43
釋性廣
- 法華禪觀與法華圖像之關係—由慧思「法華三昧」禪觀看觀音菩薩「普現色身」形象的義涵……………75
王晴薇
- 鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語及天台疏釋之研究……………97
程恭讓
- 論「五重玄義」的解經體例——再談中國佛教宗派的成立依據……………143
李四龍
- 天台三觀與華嚴三觀……………169
陳英善
- 四明知禮論法界圓融……………201
韋漢傑
- 天台懺法的創新整合模式……………225
黃國清
- 天台的圓頓教觀與生活的中道實踐……………255
尤惠貞
- 《法華五百問論》在日流傳史……………281
釋真定

The Three Contemplations and the Development of Zhiyi's Theory of the Three Truths311

Robert F. Rhodes

Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy.....357

Hans-Rudolf Kanto

What Does the Law of Non-Contradiction Tell Us, If Anything? Paradox, Parameterization and Truth in Tiantai Buddhism.....407

Brook Ziporyn

【青年學人論文】

論《摩訶止觀、破法遍》之「一念心」455

張麗卿

華梵人文學報

天台學專刊

中華民國一百二年五月

CONTENTS

Keynote-speech

The Central Idea and Practice of Tiantai Philosophy: A Critical Examination of the Overseas Studies on Tiantai Buddhist Thought.....1

Yu-Kwan NG

Articles

A Study on the “Transformation of the Object of Concentration in Meditation” based on the Practice of Samadhi which Is in Harmony with All Methods of Practice as taught by Venerable Huisi.....43

Venerable Shing-kuang

On Lotus Samādhi and Guanyin Iconography—An Alternative View of Guanyin’s Universal Manifestation Iconography Based on Huisi’s Lotus Samadhi.....75

Ching-wei Wang

A Study on Kumārajīva’s Translating “Suchness” in the Vimalakirtinirdesa Sutra and Its Tiantai Interpretation.....97

Gongrang Cheng

On the “Five-Sectioned Interpretation” as a Regulation for Buddhist Exegesis in Tiantai Buddhism: Rethinking the Grounds for the Rise of Chinese Buddhist Schools.....143

Silong Li

The Three Contemplations in Tiantai and Huayan Buddhism.....169

Ying-Shan Chen

Zhili on Interpenetrative Coherence of the Dharmadhātu.....201

Hon Kit Wai

A Study on the Creative Integration Model of the Tiantai Repentance Rituals	225
Kuo-ching Huang	
The “Yuandun jiaoguan” of Tiantai-Buddhism and the “Middle-Way-Practice” in Daily-Life	255
Huey-jen Yu	
The History of Transmission of the Fahua wubai wen lun in Japan	281
Venerable Zhen Ding	
The Three Contemplations and the Development of Zhiyi’s Theory of the Three Truths	311
Robert F. Rhodes	
Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy	357
Hans-Rudolf Kantor	
What Does the Law of Non-Contradiction Tell Us, If Anything?Paradox, Parameterization and Truth in Tiantai Buddhism	407
Brook Ziporyn	
Purifying “One-moment-Thought” according to the Chapter Pofa bian in the Moho zhiguan	455
Li-ching Chang	

Huafan Journal Humanities

A Special Edition in the Studies of Tiantai Buddhist Thought

May 2013

天台學的核心觀念與實踐：對海外的天台學

研究的反思

吳汝鈞

中央研究院中國文哲研究所特聘研究員

摘要：

此次主題演講的主題是漢傳佛教在海外的傳播與發展，我在這裏把漢傳佛教聚焦在天台學方面，看它在日本、美洲與歐洲方面的研究，以對終極真理的理解為主軸，實踐真理的方法為輔軸。概括而言，日本學界研究天台學，以方法、實踐方面的三觀、三諦為著眼點，美洲方面的研究基本上也順著這一導向發展。我個人的研究則與他們異趣，以對實相真理的理解為著眼點，把焦點放在佛性特別是中道佛性的開拓上。這中道佛性具有三個特點：常住性、功用性和具足諸法。以下謹列舉有關方面的研究人員如下：

日本：安藤俊雄、佐藤哲英、關口真大、玉城康四郎、新田雅章。

美洲：N. Donner and D.B. Stevenson, Paul Swanson, B.Ziporyn.

歐洲：L. Hurvitz, H.R. Kantor.

關鍵詞：

天台學、智顛、中道佛性、三觀、三諦、三體結構

收稿：2012.10.25 接受刊登：2013.01.24

壹、所涉及的範圍及有關人物

天台學是我國佛教中的一個重要的學派，它的開山祖師是智顛，中間經湛然，最後及於知禮。這是在義理上與實踐上的創發性而言。往後當然繼續有發展，甚至由中土傳到韓國、日本，再及於歐美。這個教派無論是就哲學理論或工夫論方面言，都有極高的成就。其中心點自然聚於稱為「智者大師」的智顛的教說中。我在這裏所謂的天台學，基本上是指智顛的那一套。其他的限於篇幅，不能多有所兼顧。

在現代的佛學研究中，天台學的研究，是相當多元的與興旺的。除了中、港、台的華人社區外，還有國際方面的，此中包含日本、美洲與歐洲方面。這裏所謂「海外」，亦是就中、港、台之外的日本、美洲與歐洲方面言。具體地說，重要的研究成果在國外出版的，都在本文要探討的範圍中。在其中，日本學者佔最多數，相關的人物有安藤俊雄、關口真大、田村芳朗、勝呂信靜、新田雅章、佐佐木憲德、武覺超、佐藤哲英、日比宣正、大野榮人、小松賢壽、藤井教公、苅谷定彥、丹治昭義、伊藤光壽、坂本幸男、玉城康四郎、若杉見龍、池田魯參、多田厚隆、稻荷日宣、多田孝正、河村孝照、村中佑生、花野充道，等等。美洲方面有 D. Chappell, N. Donner, D. B. Stevenson, L. Hurvitz, P. Swanson, B. Ziporyn, Ng. Yukwan(筆者)等。歐洲方面則較少，未見有成書出版。不過，據筆者有限的所知，有 H.-R. Kantor, 沈海燕等人，都是寫博士論文的。最近，沈海燕寫了一本有關《法華玄義》的研究的大書，在大陸印行，值得注意。

貳、宗教與終極關懷：救贖問題

一切宗教，不管是粗支大葉的，精細深密的，都是指向一個具有超越性格的目標，那便是從負面的，充滿苦痛煩惱的現實狀況解放開來；這苦痛煩惱在不同宗教中有不同的表述：基督教說原罪，婆羅門教說污垢，佛教說苦、無始無明，儒家說人欲，道家說成心、謬心。哲學方面也有類

似情況，如康德說根本惡，海德格說存有的遮蔽，釋勒爾 (M. Scheler) 說妬恨 (ressentiment)，柏格森說道德與宗教的封閉性，等等。從種種苦痛煩惱中解放開來，而達致一自由的、自在的、超越現實與時空的、恆常的、不朽的境界，這便是救贖 (soteriology)，或泛說的終極關懷。人的得救、得渡、非得要克服、突破現實上的種種負面的關卡不可。禪宗說的大死，便是一個顯明的例子。所謂「大死一番，歿後復甦」。人必須先對生命中的種種兩難、背反，加以超越，徹底否定、埋葬它們，才有生路可言，不經一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香？

大死是終極性的，由大死而得的大生、永生，也是終極性的。於是便有所謂終極關懷問題。此中涉及一種對生命轉化的徹底的關心、關懷。沒有了它，人生便會一往下墮，迷失於種種情執、妄見之中，與光明愈行愈相遠。關於宗教的終極關懷，田立克 (P. Tillich) 有如下的說法：

宗教是為一種終極關懷所緊抱的狀態；這種關懷使其他所有的關懷成為準備「階段」的，它自身包含有關我們的生命意義的問題的答案。因此，這種關懷是無條件地誠懇的，它顯示一種意願：要犧牲與這種關懷衝突的任何有限的關懷。¹

順著田立克的這種理解，我們可以想到，宗教絕對不能離開對人的生命存在的意義與目標一類問題的回應。這意義不是甚麼，正是上面提及的由苦痛煩惱解放開來而得救贖。任何事情、事件，倘若與這種救贖目標相矛盾、相衝撞的話，都得讓路，俾後者先行。說到底，終極關懷是生死相許的，有甚麼問題比生死更重要呢？只有宗教方面的終極關懷、救贖。

進一步看救贖問題，它必會與我們對真理特別是終極的、絕對的真理的理解與實踐相聯繫。真理關乎我們的生命真相問題，與我們體證生命

¹ P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York : Columbia University Press, 1964), pp.4-5.

的意義是分不開的。真理的涵義是雙向的：它一方面指涉我們生命中的負面的苦痛煩惱的真確性格，同時自身也展現為某種形態，讓我們對它有深遠的理解，以便找到體證真理、證成真理的途徑。這便是真理與方法問題。以下我們便對這個問題作深入的探討。

參、真理與方法

德國詮釋學家葛達瑪 (H. G. Gadamer) 寫了一部大書《真理與方法》(Wahrheit und Methode)，講的是有關真理與方法的關係問題，頗有實踐的方法論意義。不過，他只集中在藝術、語言與歷史這幾方面來說，我們在這裏所著重的，是宗教義的解脫、救贖，亦即是覺悟的問題。關於這方面的問題，已有很多流行的說法：粗略地說，基督教講與上帝同在，婆羅門教講與大梵 (Brahman) 合一，佛教講轉識成智、空、中道，儒家講天人合一、盡心知性知天，道家則講與天地精神相往來。此中所謂真理，從廣義方面來說，依次是上帝、大梵、空、中道、天、天地精神。西方宗教、哲學重於理論、概念的開拓，東方宗教、哲學則重於實踐、修行，所謂「實修實證」，這已是一般的常識了。不管怎樣，就有關的事件來說，總的來說，不外乎兩點：怎樣去理解真理，和如何去實踐、證成這真理。簡單一點來說是，真理是甚麼？怎樣去實現、體證它？

現在我們面臨一個重要的問題。理解真理是認識論和存有論意義的；體證真理則是方法論意義的。雙方在理論上、邏輯上是誰先誰後的呢？進一步說，是哪一邊決定另一邊呢？真理是目的，體證真理是手段。倘若我們從現實的、日常的生活說起，例如，我要到台中的日月潭去，怎麼去呢？這可有幾種途徑、方法。我可到台北車站，搭高鐵到台中，然後再坐客車、公車到日月潭。我也可以從台北松山機場乘坐飛機到台中，再轉車到日月潭。當然我也可以坐計程車，由台北開到日月潭，不必經過台中。我也可以騎腳踏車，甚至步行到日月潭，但需花很多時間，可能是一天一夜哩。在這些情況中，日月潭作為目的地，只有一個，但可以挑不同的途徑、方

法去。真理與方法的情況也相似。去體證、實現真理這一個目的，應該像往日月潭那樣，有多種方式。但如我要去的地方不是日月潭，而是墾丁公園，那便是另外一回事、一個地方了，我所選擇或可能選擇的方法、途徑便肯定不同。到一個地方是目標，如何去法，要看到哪裏去，則有種種不同的途程、方法。這便是目標與達致目標的方法不同。目標或目的地不同，所採取的途徑也跟著不同。反之則不然。這是目的決定方法，不是方法決定目的。理解真理與達致這種理解的情況也應是一樣；真理如何理解，或要實現甚麼樣的真理，有種種不同的實踐方法。這即是真理決定方法；真理的內涵、意義總是要先考量，考量定了，才能探討應以甚麼樣的方法去達致、實現。

肆、天台學的中道佛性觀念

上面所強調的真理決定方法的原則，可以用於種種哲學與宗教中，天台學也不例外。天台宗說到真理，亦即是終極真理，有多種不同的稱法：妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏、中實理心、非有非無、中道第一義諦、微妙、寂滅等。² 在這些觀念中，哪一個觀念是智顛最重視的，同時又最具代表性的呢？這非佛性 (Buddhatā, Buddhatva) 莫屬。智顛在他的判教法中，基本上是以佛性作為關鍵觀念的，以佛性為真理的。他以佛性作為根本的標示，指出四教藏、通、別、圓中，藏教與通教以空為真理，別教與圓教則以佛性為真理。在他看來，藏教以空為真理，透過析離諸法的要素，最後歸於空無，以這種方法來體證真理，這是析法空或析法入空，要破壞諸法，其質素是拙的，亦即是笨拙的。通教則即就諸法的呈現而當下證成它的空的性格、真理，這種方法是體法空或體法入空。這種方法不必析離諸法，能保持它們的完整性，不

² 這是智顛的《法華玄義》的說法。安藤俊雄在他的《天台性具思想論》，頁 59 中也提過。(京都：法藏館，1953 年)

必破壞它們。智顛稱這種方法為巧，亦即是善巧的。別教則以佛性（即下文會提到的中道佛性）為真理，體證這真理的方法是歷劫修行，或漸次地、一步一步地精進向前。智顛稱這種方法是歷別人中，其質素是拙的。圓教亦是以佛性為真理，體證這真理的方法是圓頓入中，這是對真理的當下一下子現成，頓然得悟，這種體證真理的方法為巧。³

智顛的判教是以佛性觀念作為關鍵性的標示，如上所說。由此可以看到智顛是非常重視佛性問題的。他在其《法華玄義》中便清晰而確定地說：

大小通有十二部，但有佛性與無佛性之異耳。⁴

這是以是否闡揚佛性作為判教的標準，亦不止於藏、通、別、圓四教。佛教各學派義理與實踐上的異同，在於佛性是否受到闡揚。這個觀念的確是智顛的整套宗教哲學體系的核心觀念。他又同時把佛性和中道 (madhyamā pratipad) 等同，以中道來說佛性。他說：

佛性即中道。⁵

這種說法散見於智顛的很多著作中，特別是天台三大部（《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》）和最後期所作的對《維摩經》(Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra) 的疏釋中，包括《維摩經玄疏》、《維摩經略疏》、《維摩經文疏》和《四教義》。

依於佛性與中道的等同關係，智顛便提出「中道佛性」或「佛性中道」

的複合觀念。這在義理上有極為重要的訊息。佛性是成佛的基礎，表示超越的主體性，是由心說的。智顛因此提出「佛性真心」一觀念，表示佛性與真心的等同。⁶他又說：

若觀心即是佛性，圓修八正道，即寫中道之經。明一切法悉出心中，心即大乘，心即佛性。⁷

這裏更加強心的涵蓋性，它是一切法生起的根源，略有存有論的意味，但不同於一般的存有論，關於這個問題，這裏沒有篇幅說明了。至於中道，依龍樹 (Nāgārjuna) 的《中論》(Madhyamakakārikā)，是非有非空的意味，是從補充空的意義一面說。故中道有理的意義，而且是超越性格、絕對性格。⁸這樣，佛性是心，中道是理，雙方分別是真心、真理，這便是心即理的思維導向。心是主體性，理是客體性，主體性與客體性相互融合而為一。因而我們在理解客體性的事物時，內心不期然地會有相應的脈動。這種思維方式是龍樹思想中沒有的，它毋寧近於宋明儒學中的陸九淵和王陽明所持的心即理、良知即天理的立場。這是印度佛學發展到中國佛學的一大突破點。

中道佛性這一觀念的所涵，是上面所列出的天台宗對真理、超越真理的稱法所無的，它較諸這些稱法有更豐富的內容，展示清淨的真心與超越的原理、真理相結合，其後智顛提出一念三千與禪宗提出平常心是道，則是這種思維形態的進一步開拓。我們這裏不能詳細地交代這個問題。我們只想強調，中道佛性既然是終極真理，則我們要求覺悟、得解脫，解決生命上的終極問題，便需在這裏努力、作工夫。即是說，要在日常生活中體證得中道佛性。實際上，智顛自己在他的《維摩經略疏》中便說：

³ 有關智顛的判教法及論典引文，參看拙著 Ng Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp.39-47. 此書有中譯本：吳汝鈞著，陳森田譯。《中道佛性詮釋學：天台與中觀》(台北：台灣學生書局，2010年)。

⁴ 《大正藏》冊 33，頁 803 下。

⁵ 《法華玄義》，《大正藏》冊 33，頁 761 中。

⁶ 智顛：《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 541 上。

⁷ 智顛：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 31 下。

⁸ 關於這點，參考拙著《龍樹中論的哲學解讀》(台北：台灣商務印書館，1999年)，頁 459-466。可參考拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, pp.29-31.

解脫者，即見中道佛性。⁹

見中道佛性即是體證作為終極真理的中道佛性。能夠這樣做，即能覺悟而得解脫，遠離一切苦痛煩惱。他又強調，四教對證入真的方式不同：藏教與通教證得真實、真理，這真理是有所偏的，偏於空寂也。別教與圓教則證得中道或中道佛性，這是他們眼中的真實、真理，是圓融的，不離世俗諸法的。¹⁰ 在別教與圓教，證成真實方面仍有不同，別教是走歷別的漸進之路，圓教則走圓頓之路，頓然間、剎那間得覺悟，如上面所略提到的。

伍、三諦與三觀

另外，在天台學的傳統中，有三諦與三觀的說法。智顛自身也常提到這兩個觀念。這基本上是沿著龍樹的三諦偈說下來的，所關連的概念是空 (śūnyatā)，假或假名 (prajñapti) 與中或中道。《中論》中有如下一首重要的偈頌：

Yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe, sā prajñaptirupādāya
pratipatsaiva madhyamā.¹¹

這偈頌的意思是：

我宣說是緣起的東西是空，由於空是假名，因此空也是中道。

⁹ 《大正藏》冊 38，頁 647 中。

¹⁰ 智顛《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，頁 607 中。

¹¹ *Mūlamadhyamakārikā de Nāgārjuna avec la prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV. (St. Petersburg, 1903-13), pp.503. 這是月稱 (Candrakīrti) 對《中論》的疏釋，其中附有《中論》的梵本，我們可稱這個本子為《梵本中論》。

這是說，諸法是緣起的，因而是沒有自性的空的狀態，這空也是假名，是沒有實性可得的，因此這空也是中道。我們說中道是空義的補充，便是依據這首偈頌說的。即是，空是性空 (svabhāva-śūnyatā)，它雖是真理、諸法的真理，但我們不可執著它，以之為有實性可得，它不過是施設性的假名而已，我們要超越它，同時也要超越與它相對的有，因而是非空非有，這便是中道。光是說空，可引致非空的觀點，但非空也涵有非有之意，中道便是非空非有的超越義，故是空義的補充。因此，在這梵文原偈中，只涉及諸法的空與假名這兩方面，就真理來說，只能說空諦與假諦兩重真理，亦即是二諦 (satya-dvaya)，中道並不是獨立為中諦，只是對空諦的補充而已。

不過，鳩摩羅什 (Kumārajīva) 在其《中論》的漢譯中，把這首偈頌譯為：

眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。¹²

這是一種對原典的誤譯。在其中，因緣法是主詞，空固是它的謂詞，但本來不是因緣法的謂詞的假名與中道，則都成了因緣法的謂詞。即是說，空、假名與中道都成了因緣法的謂詞，三者在一種平行的、對等的位置中。由於智顛理解《中論》，並不是透過梵文原典，而是透過鳩摩羅什的漢譯來理解的。漢譯中既有空這個謂詞，自然也應有假名、中道而為謂詞了。把三者提升為真理亦即是諦 (satya) 的層次，便得出空諦、假諦與中諦，而為三諦了。這便是三諦偈的所由來。若不是分解地看三諦，而是以圓融的角度來看三諦，便有三諦圓融或圓融三諦的思想了。

平心而論，般若思想與《中論》所代表的中觀學，本來只有二諦思想，並沒有三諦思想。但經智顛這樣一說，般若思想特別是中觀學便儼然屬於三諦系統了。所謂三諦是指三重真理：空諦或空的真理、假諦或假的真理和中諦或中的真理。後二者較完整的說法分別是假名的真理、中道的真

¹² 《大正藏》冊 30，頁 33 中。

理。對於這三重真理，要加以理解、體現，便得有三種觀法，這即是空觀、假觀和中觀。空觀體證空諦，假觀體證假諦，中觀則體證中諦。這便成了三觀，亦即體證三重真理的三種觀法。倘若要把這三觀統合起來，統合於一心，便是一心三觀。這都是智顛提出的。到了他的晚期，更把這三觀作更嚴整的、周延的處理，而提出從假入空觀，從空入假觀和中道正觀。

嚴格來說，三諦也好，三觀也好，都是方便的施設，是方法論的名相，表示對三重真理的三種觀法。這便是三體結構 (threefold pattern)。三是一種法數，並不必有其必然的理由。實際上，我們可以有多種法數，來闡述真理的不同面相，如一實諦、二諦、三諦、三觀、四諦、四句、五種三諦、六妙門、七重二諦，等等。而光是就三這一法數言，也可有多種說法。安藤俊雄說到三法或三體結構，便提出三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德，等等。¹³ 此外還有三軌、三三昧、三止、三止觀、三法印，當然也可以說三諦、三觀。

故三法或三體結構特別是三諦、三觀，是方法義、實踐修行方式，而中道佛性則是真理觀念，指涉真理的內涵。我們對於真理問題的處理，應該是以真理的意義為主，實踐真理的方法為從，觀念總是先行的，方法是隨機而用的。觀念決定方法，方法不能決定觀念。筆者寫 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* (《天台佛學與早期中觀學》，中譯《中道佛性詮釋學：天台與中觀》) 一書，便是在這種基本思維或原則下完成的。如上面所說，智顛依是否說佛性來判教，而有藏、通、別、圓四教。通常一個佛教學僧的思想歸趨，往往是在其判教或教相判釋中表現出來。智顛以自己的哲學與修行旨趣在圓教，這在經典上的依據，是《法華經》(*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*) 與《大般涅槃經》(*Mahāparinirvāṇa-sūtra*)，兩者分別說佛知見和佛性。佛知見即是佛性。佛性在他的思考中，是最重要的觀念，而且他進一步開拓這個觀念，將之發展為中道佛性或佛性中道，這是他的真理觀。我們理解他的思想特性，必須扣緊這個觀念來說，

¹³ 安藤俊雄：《天台性具思想論》(京都：法藏館，1953年)，頁44。

才有本質的意義和重要性。¹⁴

筆者便是依這樣的考量來闡釋天台學特別是智顛的天台學的。可是知音稀少，大部分的日本學者都從三諦、三觀的觀念來說智顛，西方學者受到日本方面的學風的影響，基本上也走這條路向。¹⁵ 以下我謹就有代表性或重要性的事例來說一下。

陸：佐藤哲英的研究

佐藤哲英是很負盛名的日本的天台學者，他畢業於龍谷大學，曾是龍大的教授兼學監，也是文學博士。他寫有關於天台學的兩本鉅著：《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》和《續天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題》。這兩本書在研究智者大師的著作和思想方面，既廣且深。¹⁶ 特別是智顛的著作浩繁，有些是他親撰的，有些是他講述而由門人灌頂記錄的，有些則不是他寫的，也不一定代表他的思想，而是後學所撰，以他的名傳流的。在思想或義理方面，佐藤強烈表示智顛的教法的中心是三諦、三觀的觀點，這幾乎是日本學界理解智顛的典型。對於佛性問題，佐藤留意得很少。

佐藤哲英把智顛的學問分為兩期。前期包括《次第禪門》、《法華三昧懺儀》、《六妙法門》、《覺意三昧》、《方等三昧行法》、《小止觀》、《法界次第初門》、《禪門口訣》等。其中最重要的是《次第禪門》。這些書主要是說禪法的實踐問題，與後期以三大部為主說的義理與實踐如觀

¹⁴ 一九九五年我重訪京都，和阿部正雄先生在旅舍敘舊，並送他這本英文拙著。他後來的反應很積極，表示它的內容有原創性，並對中道佛性很感興趣，云云。

¹⁵ 現代學者多有不能就佛性或中道佛性的觀念而說智顛的天台學的，即便是天台傳統的人士，也有這方面的缺失。如諦觀的《天台四教儀》，也全未提及佛性觀念，這是很令人失望的。

¹⁶ 佐藤哲英：《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》(京都：百華苑，1961年)；佐藤哲英：《續天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題》(京都：百華苑，1981年)。

心、止觀雙運相應。但佐藤未有提及佛性。後期則以三大部亦即《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》為重要，尤其是《摩訶止觀》，其實踐法是由禪進於止觀。佐藤在其中也沒有提及佛性問題。後期中的再後期則是對《維摩經》的疏釋，包括《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》、《維摩經略疏》，另外又有《三觀義》、《四教義》等。佐藤強調，由於三大部不是智顛親撰，而是灌頂對他的講課的記錄，而對《維摩經》的疏釋則是自己寫的，故更有代表性，代表智顛最成熟的思想。¹⁷ 佐藤說得頗有道理，就一個人的思想發展來說，通常應該是越後出的思想，越有其代表性、成熟性。不過在對於《維摩經》的疏釋的闡述中，佐藤還是未有提到佛性問題。實際上，智顛在對《維摩經》的疏釋中時常說到佛性、中道佛性，比在三大部中說的還要多。另外，佐藤認為三大部以《摩訶止觀》最重要，如上所說。其實不然。《摩訶止觀》主要是說止觀的修行實踐，《法華玄義》是以實相或終極真理的理解為主要內容。前者是說方法，後者是說觀念；觀念先於和決定方法。故在理論立場來說，《法華玄義》較諸《摩訶止觀》尤為重要。¹⁸

更重要的是，佐藤在他的《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》中，加入一附篇〈三諦三觀思想の起原及び發達〉，其中分兩節：〈三諦三觀思想の起原に關する研究〉和〈天台大師の三諦三觀思想〉。在後一節中，佐藤表示天台的中心教義為三諦、三觀思想。對於這三諦、三觀思想，他提出以下幾點：一、龍樹的全部著作中（筆者按：這包括最重要的《中論》），沒有這方面的明文。二、由龍樹經慧文、慧思到智顛這一天台傳承傳統，未傳一心三觀。三、三諦、三觀之名最初見於《仁王經》與《瓔珞經》，這兩部文獻不是在印度成立的，而是於西曆五世紀後半在中國成立的。四、三諦三觀思想不見於印度思想，而是中國

¹⁷ 《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》，頁 660-674。

¹⁸ 關於《法華玄義》的重要性，參看拙著《法華玄義的哲學與綱領》（台北：文津出版社，2002年）。

思想。不過，佐藤提到《四教義》一書，其中說及「虛空佛性」，但未有闡述，連同他的兩部鉅著都沒有說及佛性一點，我們可以這樣說，即使他有佛性觀念，但也不重視它。¹⁹

而在前一節中，關於智顛的三諦思想，佐藤舉《仁王經》的兩種說法，表示這是天台的三諦思想的所由。這兩點是，一是以空諦、色諦和心諦攝一切法，²⁰ 一是世諦、真諦和第一義諦合成三諦三昧。²¹ 世諦相應於色諦，真諦相應於空諦，第一義諦則相應於心諦。這正是天台宗的三諦亦即是空諦、假諦、中諦思想的起源。佐藤並表示《仁王經》沒有梵文本，亦沒有西藏文翻譯，他因此認定這部經典是中國佛學的文獻。至於三觀的思想，佐藤認為源於《瓔珞經》，它不是在印度成立，而是在中國成立。其中有「所謂有諦、無諦、中道第一義諦是一切諸佛菩薩母」字眼。²² 此中的「一切諸佛菩薩母」即是智慧之母，或智母，這智母一開拓啟用，即成三觀。

有關這兩部經典，佐藤強調，在三諦方面，《瓔珞經》有繼承《仁王經》說法的痕跡，但不如《仁王經》所說的空諦、色諦、心諦，亦不說世諦、真諦、第一義諦，而說世諦、真諦、中道第一義諦。關於三觀，佐藤表示，智顛說過三觀之名亦出於《瓔珞經》，其中有謂「三觀者，從假名入空二諦觀，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」²³。

另外，佐藤寫了一篇〈智顛の法華玄義、法華文句の研究〉，也完全不提佛性觀念。²⁴ 這是難以想像的，令人難以接受的。智顛思想體系中最重的觀念，他的判教所依的最高準則，便是佛性。而《法華玄義》一書，

¹⁹ 《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》，頁 712-733。

²⁰ 《大正藏》冊 8，頁 829 中。

²¹ 《大正藏》冊 8，頁 833 中。

²² 《大正藏》冊 24，頁 1018 中。

²³ 《大正藏》冊 24，頁 1014 中；《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》，頁 684-711。

²⁴ 該文見於坂本幸男編，《法華經の中國的展開》，《法華經》研究 IV（京都：平樂寺書店，1972年），頁 223-250。

多次提及佛性問題，並加以闡釋。上面提過的「大小通有十二部，但有佛性無佛性之異耳」的說法，即出現於這部著作中。²⁵ 實際上，智顛在《法華玄義》中對佛性觀念、思想，有進一步的發揮，特別是提出三因佛性的說法。他說：

法性實相即是正因佛性，般若觀照即是了因佛性，五度功德資發般若，即是緣因佛性。²⁶

很明顯，智顛要在佛性思想方面作進一步的開拓，把佛性開展為三個面相：正因、了因和緣因佛性。正因佛性指所覺悟的真理，了因佛性指體證終極真理的智慧、心能，緣因佛性指其他有用的因素，它們可助長了因佛性的求覺悟、得解脫的功能。

至於中道佛性的問題，如上面所說，這是對終極真理的解讀作多元的轉向，佛性不單是心能，也是真理。這個複合觀念在《法華玄義》中也多次出現，如：

佛性中道。²⁷

實相中道佛性。²⁸

見中道佛性第一義理。²⁹

要之，《法華玄義》是闡揚與開拓佛性思想的重要文獻。³⁰

²⁵ 《大正藏》冊 33，頁 803 下。

²⁶ 《大正藏》冊 33，頁 802 上。

²⁷ 《大正藏》冊 33，頁 735 中。

²⁸ 《大正藏》冊 33，頁 711 下。

²⁹ 《大正藏》冊 33，頁 734 中。

³⁰ 關於《法華玄義》的佛性思想，參看拙著：《法華玄義的哲學與綱領》上篇第四章〈法華玄義的佛性思想〉，頁 48-61。

柒、安藤俊雄的研究

安藤俊雄可能是日本方面研究天台學的最專門和最多產的學者，他在天台學方面，寫了幾部重要的著作：《天台性具思想論》、《天台思想史》、《天台學：根本思想とその展開》和《天台學論集：止觀と淨土》。³¹ 他受學於稻葉圓成，曾任大谷大學校長，有文學博士學位。

安藤俊雄對天台學的研究，是多元的，文獻學研究法意味濃厚，但不重視其中的佛性觀念與思想。他在其《天台學：根本思想とその展開》一書中，用了二十頁的篇幅（頁 92-111）來說智顛的化法四教的判教說，完全未提及佛性觀念，更不要說中道佛性或佛性中道了。他說到空，強調智顛的空不是但空，而是有不空義。實相即是中道，這中道是不同於空、有二邊而別有其義理。³² 而四教中的別教的中道，作為根本原理，仍是隔歷不融的但中之理。³³ 至於圓教，安藤認為圓教的中道是一種第一原理，它不是如別教以中道為空有二邊隔別的原理，而是空有相即的。³⁴ 按這樣說四教，點出了別教與圓教的真理或實相是中道，不同於藏教與通教把真理放在空義一面。而別教與圓教雖然都同以中道來說真理，但別教的中道是隔歷的，這隔歷可指與世俗事物的相隔，或在修行上有級別；圓教的中道則是圓融，與世俗事物相即不離，也有修行上的頓然覺悟的意味，不必經歷階段。安藤的這種理解，不能說錯，只是不足而已。中道是客體性的終極真理，倘若只是停駐於客體性，則不免淪於抽象，與主體性的佛性或心能形成相互對待、對待的關係，也難以說力動、動感，這便是智顛所說的「但」或「偏」的意味。唯有主體性的心靈能說動感，作為客體性的、終

³¹ 安藤俊雄：《天台性具思想論》（京都：法藏館，1953年）；安藤俊雄：《天台思想史》（京都：法藏館，1959年）；安藤俊雄：《天台學：根本思想とその展開》（京都：平樂寺書店，1968年）；安藤俊雄：《天台學論集：止觀と淨土》（京都：平樂寺書店，1975年）。

³² 《天台學：根本思想とその展開》，頁 101。

³³ 同上書，頁 104。

³⁴ 同上書，頁 109。

極真理的中道，必須與心靈相結合，融合而為一體，才能有真正的動感可言。這心靈即是佛性，是智顛所說的佛性真心。這樣思維，便逼出中道佛性觀念，在意義、內涵的層次把中道與佛性等同起來。終極真理必須要具動感，才能作為包括我們人的生命存在的世界的所依。智顛提出中道佛性或佛性中道，由此賦予真理動感性，煞是用心良苦。也是由於這點，才能說中道佛性的功用性，與常住性、具足諸法成為真理的三種基本性格。安藤在關鍵的問題上忽略了佛性觀念，的確是一問未達。

安藤不重視對於作為目的的真理或佛性的觀念的理解，卻很強調實踐真理這一目的的方法，這便是一般所謂的「三體結構」(threefold pattern)。他認為表示這三體結構可有無量種說法，如三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德，等等。³⁵ 此中自然包括三諦、三觀在內。他指出，智顛常說及的三諦、三觀的名義，出自《仁王》、《瓔珞》兩經。但在《仁王經》中所說的名義，與智顛所說的並不相同。而《瓔珞經》的三諦、三觀是次第性格、隔歷性格的，與智顛所說的也不同。安藤強調，智顛注意到這些經典，目的是要為三諦、三觀思想找尋經證，亦即是經典文獻學的依據。而他的圓融三諦和一心三觀說法的成立，是要從《法華經》開始，從經論中尋求有關淵源。³⁶

對於實相，或終極真理，安藤不以佛性來說，卻明顯地以三體結構來說，而且以三諦、三觀為中心。他在《天台性具思想論》的前篇中，強調所謂不思議的論理或邏輯。他提出在這種邏輯下說的實相，正是智顛心目中的《妙法蓮華經》的妙法自體。安藤提到實相觀，舉出十界互具、百界千如、一念三千說法。其妙理形態，或殊勝的方法，則特舉雙非雙照、絕對開會、圓融三諦、性具無作、遮照不二、同體三法之屬。³⁷ 按這些妙法，或所謂「妙理」，有重複之處，也有不協諧之處，例如雙非雙照與遮照不

二有複雜性和不協調性，我們需要就文本的上文下理來解讀，安藤未有交代。圓融三諦與同體三法顯明地有重疊，圓融相應於同體，但體是哪一個體？三諦與三法又如何區分？若把諦也視為法，則會混淆超越與經驗成素。安藤都沒有處理這些問題。

對於真理或實相的體證方法，安藤提出這是一種辯證法，天台辯證法，特別是在圓教中使用的。他以「敵對相即」來說這種方法。他以三軌的差別與圓融一體作例來闡釋。所謂「三軌」，又稱「三法」，是智顛論覺悟的三個面相。軌是軌範之意，這三軌或三個軌範是真性軌、觀照軌和資成軌。真性軌是理方面，相當於諸諦；觀照軌是智方面，是覺悟的智慧；資成軌則是行方面，是覺悟的助緣、助力。智顛認為，真性軌若得顯，即為法身；觀照軌若得顯，即為般若；資成軌若得顯，即為解脫。³⁸ 安藤提出，三軌的差別與圓融一體這兩種情況，是妙法的自我開拓的不可欠缺的天然性德。這樣的思維即是敵對相即的邏輯。這種邏輯視煩惱、惡法為菩提、淨法的資成軌。即是，煩惱、惡法正是成就現象學義、清淨義的菩提、淨法的資具。安藤認為，就藏教、通教、別教來說，三軌是同類的。在圓教來說，資成軌對於觀照軌有敵對矛盾的關係，但仍與真性是一體的。³⁹ 按安藤所說的敵對矛盾，不是邏輯性的，而是辯證性的，或弔詭性的。《維摩經》說諸煩惱是道場、淫怨癡性即是解脫，與智顛說煩惱即菩提，生死即涅槃，都展現弔詭的洞見。這些說法，是就實踐的、方法的面相說，不是就真理觀念的意義上說。⁴⁰

³⁵ 這是智顛的《法華玄義》的說法。安藤俊雄在他的《天台性具思想論》，頁 59 中也提過。(京都：法藏館，1953 年)

³⁶ 同上書，頁 61。

³⁷ 同上書，頁 40。

³⁸ 智顛：《法華玄義》，《大正藏》冊 33，頁 741 中以下。又可參考拙著：《佛教思想大辭典》(台北：台灣商務印書館，1992 年)，頁 73 左。

³⁹ 安藤俊雄：《天台性具思想論》(京都：法藏館，1953 年)，頁 45。

⁴⁰ 京都學派也常展示這種辯證性格的思維方式，西田幾多郎說「逆對應」，田邊元說「絕對媒介」，都是這種思維導向。

捌、新田雅章的研究

新田雅章是日本學者研究天台學的後起之秀，出身於東京大學印度哲學科，取得文學博士。曾任教於中京大學、福井縣立短期大學，都是教授職級。他寫了幾部有關天台思想的著作，特別是《天台實相論の研究》，篇幅浩繁，富學術性，另外又有入門書《天台哲學入門》，又與田村芳朗合寫《智顛》。⁴¹

新田在《智顛》一書中第二部分〈天台智顛の生涯と思想〉第二章〈智顛の思想〉中開宗明義地說，智顛的學問的中心點，是以正確的智慧以進行實修實證，去絕我們的生命存在的內裏的難以遠離的迷執、煩惱，證得這個世界的真相，亦即是諸法的實相，冀能實現煩惱的對治與實相的體證。在這些方面，智顛提出了非常尖銳的深入探索。⁴² 新田很重視智顛對實修實性的關心，但這實修實證是需要動力去獲致的，這動力來自作為主體性的佛性；新田未有正視這佛性的問題。他在上述的〈智顛の思想〉一書中說到智顛的判教，只重視三觀、三諦義，以三諦、三觀作為圓教的特徵，但完全沒有涉及佛性觀念。⁴³ 說判教和圓教而不留意佛性問題，只重視對真理的實修實證的方法，則真理勢必會成為一寡頭的、無力的外在的客體性，讓人在宗教活動中落了空。

新田在他的鉅著《天台實相論の研究》的第三章〈實相論の新たな體系化〉中，表示智顛在其圓教教法中，基本上是闡述《法華經》與天台三大部的內容。新田的方式取一般的羅列法，提出三大部與《法華經》的關聯、三大部的構成、止觀實踐，特別是四種三昧的禪定方法：常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧。他又提十觀、十境、十乘觀法、

一心三觀、六即、十如是之屬的法數項目，還有十界互具、三諦圓融之類，還是不離法數項目。一說到法數，便免不了把重點放在實踐修行的方法意義上。但新田未有重視佛性。這是真理觀念未明，一切實踐的方法便失去目標，失去縱軸，只是平面的列述。

在這裏試舉一個例子看。新田就智顛的三觀義展示他的詮釋。就三觀之切離其實踐的課題來說，開始的從假入空觀表示心等同一切法不可得；跟著的從空入假觀並不是無，而是對有相貌的、時常立於認識主體面前的施設性的有或假法的觀照；跟著的中道正觀涉及對於不可得、空、假的心即一切法的觀法。⁴⁴ 在這裏，新田就三觀在遠離實踐的課題下而提出其意思。這樣理解不算錯，但不完足。三觀表示對真理的理解、體證，是要在實踐的課題下說，才有其真切的、存在的意義，不然的話，便會淪於一種抽象的、遠離現實的觀點。要克服這種流弊，必須提出佛性觀念，這正是實踐課題的核心。在三觀中，所觀照的是客體性的空、假、中道，這不錯，但只止於言說而已。要在實踐的脈絡下使三觀具有宗教的、現象學的意義，便必須涉及觀這空、假、中道的客體性的主體性，這即是佛性。在三觀中，作為真心的佛性發出觀的力量去觀照事物的空、假、中道三個面相，這三個面相亦即是事物的真理、終極真理。當然，就最終的意義言，佛性與空、假、中道是不離的，它們同時在觀照活動中扮演重要的角色，由此亦可以開出佛性與中道的結合，而成所謂「中道佛性」。只有到了這一階段，實踐的課題才可說，才能證成。新田顯然也知道實踐課題的重要性，但他忽視了佛性，錯過了佛性與空、假、中道的實踐關聯。

說到三觀，新田引《法華玄義》所說：

即中即假即空，不一不異，無三無一。二乘但一即，別教但二即，圓具三即。三即真實相也。⁴⁵

⁴¹ 新田雅章：《天台實相論の研究》（京都：平樂寺書店，1981年）。；新田雅章：《天台哲學入門》（東京：第三文明社，1973年）；田村芳朗、新田雅章：《智顛》（東京：大藏出版社，1982年）。

⁴² 田村芳朗、新田雅章：《智顛》（東京：大藏出版社，1982年），頁62。

⁴³ 同上書，頁166-172。

⁴⁴ 新田雅章：《天台實相論の研究》（京都：平樂寺書店，1981年），頁319。

⁴⁵ 《大正藏》冊33，頁781上；田村芳朗、新田雅章：《智顛》（東京：大藏出版社，1982年），頁134。

這裏直接提及中道、假、空，一氣貫下，把三者以「即」連起來，三體結構的模式非常明顯。特別值得注意的是，新田以三即來說實相或真理，或以「三」這種法數來說真理，表示空、假、中道代表真理的三個面相。這是把空、假、中道平行起來，都是表示真理性格的。但中道應與空、假不同，它是攝空、假的，也是超越空、假的。只以三者平行地說真理，不夠精細、確當，不能予人以立體感、具體感，只給人一橫面的、平行的印象。特別是，在空、假、中道這三者中「即」，到底是甚麼東西？一提出這問題，心靈的意味便逼出來了。這心靈即是佛性，它是主體性，同時也與客體性的空、假、中道為同體，此中的關係不是認識論的主客關係，而是存有論、工夫論的關係，結果是對真理的證成。

不過，說到底，新田讀了智顛那麼多的書，寫出七、八十萬字的《天台實相論の研究》這樣大部頭的著作，他的意識中不會完全沒有「佛性」、「中道佛性」的名相。例如他在這部鉅著中引述《維摩經文疏》，便說及中道佛性；引述智顛著的《法界次第初門》時，也說到中道佛性。⁴⁶但這只是在非關要地方提出，也沒有進一步的闡釋。倒是他在《天台哲學入門》第二章第三節中，說到智顛的《次第禪門》，強調我們對真理不應「理解」，而要「體解」。⁴⁷理解是一般的知識性的解讀，體解則是把自己的生命存在的全體投入去，作實修實證的、主體性的體證。體證是方法義，這表明新田的研究仍是以實踐方法為主，對於觀念意義問題沒有正視。對於天台思想的研究，他還是受到他的前輩安藤俊雄、佐藤哲英和田村芳朗多方面的影響。

玖、P. Swanson 的研究

以上我們對日本方面在研究天台學上較有代表性和最有專業性的學者對天台學的研究，特別是在不重視佛性觀念而重視三諦、三觀的所謂「三體結構」的脈絡下所作的概括性的研究。以下我要述論西方學者 P. Swanson 在這有關方面的研究。Swanson 是在日本長大的西方學者，在日語語文上有很深的學養，是美國威斯康辛大學 (Wisconsin University) 的哲學博士，專門研究天台學，特別是智顛的學問與思想。他一直在日本名古屋的南山大學的宗教文化研究所作研究。他的天台學研究，深受日本一向重視三諦、三觀的實踐方法的傳統的影響。他寫的 *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (《天台哲學的基礎：二諦理論在中國佛教中的開展》)，深受西方佛學研究界的好評。他的研究方法與旨趣，與筆者正好相反。⁴⁸

Swanson 表示，三諦概念展示出智顛的哲學架構。他要在他的上述的著作中以三諦概念作為背景來研究智顛的天台哲學，展示一種架構，在其中，數目相當可觀的佛教概念和專門術語都被組織和相互聯繫起來。⁴⁹在這裏，Swanson 表達出智顛的佛教哲學的根本架構，和他研究智顛的旨趣。他不止一次地表示在自己的書中正是要以三諦概念作為骨幹研究智顛對佛法的詮釋。他確認三諦在智顛的系統中是一個關鍵性的概念 (pivotal concept)，這概念也對智顛本人在佛教的哲學和實踐上讓人敬畏的系統思考提供一個架式和模式 (the framework and pattern)。⁵⁰ 因此，他視智顛的

⁴⁸ 筆者與 Swanson 有過數面之緣，他曾對拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* 作過嚴刻的批評，後來才有些好感。他承認自己對智顛的理解，主要依據天台三大部，未有認真留意智顛晚年對《維摩經》所作的疏釋，後者是筆者所極為重視的。他在多年前已進行對智顛的《摩訶止觀》的英譯，慢工出細貨，想必做得很好。

⁴⁹ *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1989), pp.8.

⁵⁰ *Ibid.*, pp.155

⁴⁶ 新田雅章：《天台實相論の研究》（京都：平樂寺書店，1981年），頁 621；頁 227

⁴⁷ 新田雅章：《天台哲學入門》（東京：第三文明社，1973年），頁 81。

三諦概念為開啟天台佛教的鎖鑰。⁵¹ 就以上所說來看，Swanson 顯然是以三諦的三體結構的模式來為智顛的佛教哲學定位，甚至作為他的理論立場來理解。但三體結構是一種模式，更精確地說是思維與實踐的模式，不關乎內容的旨趣、導向，也不能作為理論立場看。而三諦在這三體結構的支撐下，儼然成了智顛的最根本的概念。但一套哲學體系的本質，特別是一種宗教哲學的本質，應該就它自身的具有根本旨趣的內容言，即是就對終極真理的焦點內容的理解言，不應該就架式、模式的方法論意義言。在這一點上，Swanson 一起步便錯了。即使他強調三諦提供一種隱含整套智顛哲學的模式，指出三諦概念的最全面的陳述可在《法華玄義》中找到，也不能糾正這種錯誤。《法華玄義》無疑是智顛的重要著作之一，或竟是最重要的著作，但這點並無與於以真理觀點為主，以實踐的方法為從的關係。不管是哪一種架構或模式，都只能是方法論意義的，不涉及具有本質意義的對真理觀念的理解、把握。

Swanson 又就三體結構這一點，把龍樹和智顛甚至中國佛教傳統拉近。他強調三體結構已隱含於《中論》之中。⁵² 又說智顛的三諦概念是傳統的中觀學的二諦理論的延展。⁵³ 又強調智顛的三諦詮釋並未歪離龍樹的原意，這是對三諦偈意義的一種中國（佛學）式的探究，使中觀哲學更具睿智性 (intelligible)。⁵⁴ 這三諦偈正是我在上面提到過的「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。」Swanson 認為智顛以三體真理來詮釋這三諦偈，並沒有誤解、誤讀，也未有歪離龍樹的著作或中觀學的原來意涵，而是一種疏解中觀哲學特別是二諦論的有用的機制 (useful device)。⁵⁵ 按 Swanson 在這裏的說法涉及一個嚴重的翻譯和解讀的問題。我在上面已提出過，三諦偈本身只確立空與假或假名兩個可以拓展為諦或

真理的觀念，這即是空諦與假諦。中道在這偈頌中，並未被視為獨立於空與假之外的另一真理或諦的觀念；它的作用是對空的一種補充，讓人不會沾著於空的可能的負面意義，而墮於虛無主義。空是絕對的真理，它不是純然的空、虛無，而是同時具有空與有與超越空與有，這種對於空與有的雙照（具有）與雙遮（超越），正是中道的意義。中道並不是獨立於空之外的中道，不是獨立於空諦之外的中諦。這三諦偈要確認的領域是空與假的領域，其思維架構是二體（空、假）的，而不是三體（空、假、中道）的。這是梵文《中論》的原來意思。鳩摩羅什的翻譯有問題，這問題出自後半偈的翻譯，他把空只是假名，因此空亦是中道的原來意思翻譯成（因緣生法）是假名，也是中道的意思。智顛對龍樹特別是《中論》的理解，是透過鳩摩羅什的中譯而來的，不是依梵文原偈而來的，他大概也不懂梵文。由於這三諦偈的漢譯把空、假、中道三者都視為因緣生法的謂詞，對因緣生法的關係是平行的、對等的，因此智顛才平等地提出空、假、中道這三個觀念，把它們提升到真理或諦的層面，才成為「空諦」、「假諦」、「中諦」的三諦格局、三體結構，而這一偈頌也因此在中國佛學傳統被稱為「三諦偈」。Swanson 未了解及這個淵源，他對三諦觀念的有關的理解，如上面所提出的幾點，顯然是捉錯用神。

《中論》是二諦系統，有空諦與假諦。智顛則是三諦系統，有空諦、假諦與中諦。Swanson 指出，智顛的三諦概念是在當時中國流行的有關二諦的諍論的脈絡下開展出來的。智顛運用空、假、中的三體概念，超越了有無二元性。他又強調，三諦概念構成了智顛的思想與實踐。⁵⁶ Swanson 的觀點表面看來不錯，不過，他對於龍樹的二諦發展為智顛的三諦，傾向於是一種量的發展：由真理的兩個面相，發展為三個面相，對真理的詮釋，注入更多的元素，使真理的內容更具多元性。但由二諦發展到三諦，不只是量的改變、發展那麼簡單。實際上，智顛把二諦提升到三諦，是一種質的飛躍。此中的關鍵，是透過中道與佛性的等同，把佛性注入二諦架構

⁵¹ Ibid., Preface, ix.

⁵² Ibid., p.15.

⁵³ Ibid., p.3.

⁵⁴ Ibid., p.8.

⁵⁵ Ibid., p.16.

⁵⁶ Idem.

中，而成三諦架構。此中的重要訊息是真理不單是從客體性方面來說，不管這客體性是空也好，是假也好，智顛是要從客體性向主體性方面挪移，使終極真理不單包含客體性，也包含主體性。這主體性是由本來的客體的中道透過與主體的佛性的等同而建立的。這大大充實了終極真理的內容，由原來的空、假的面相轉而為空、假、中道的面相。更要注意的是，智顛把中道加進空與假之中，這中道不是龍樹在《中論》中所了解的中道，不是附著於空的概念中的一個補充概念，而是與佛性等同的中道佛性或佛性中道。此中的意義非常深遠。般若思想與中觀學說到真理，總是以空為主，為第一義的真諦，而假則是第二義的俗諦。真俗和合而成客體義的二諦。現在智顛把中道也建立為諦，這中道之諦對真俗二諦有一種均衡的意義，讓終極真理同時兼有客體性與主體性。同時，由於中道等同於佛性，從某種程度中吸收佛性的體性義（這體性義不是形而上學的實體義），因而更具動感和有更積極的性格、進取的性格。這對於佛教的宗教目標亦即是普渡眾生有很正面的，堅實性的幫助。普渡眾生是一種大事業，必須要有充實飽滿的功用，才能成辦。而中道佛性正是具有這方面的功用的主體性。智顛便是在這種思維、考量背景下，把中道納入二諦中，而成三諦，含有佛性作為內容的三諦。這種三諦的提法，大大加強了終極真理的內容和力量。這需要一種宗教上的強烈洞見，才能成辦，引入佛性，並不是如 Swanson 所說的以中道來超越有無的二元性那樣簡單地獲致的。智顛依於漢譯的《中論》誤解了三諦偈的義理，在思想史方面自有虧欠，但因此而提出自家的三諦理論，則不得不視為一種創造性的詮釋。這不是 Swanson 和他的日本前輩如安藤他們所見到的。

所謂一心三觀，是以作為佛性的心，觀照事物的空、假、中道。空是事物的無自性 (svabhāva- śūnyatā) 的性格、狀態；假則是事物雖然無自性可得，但是由緣起 (pratītyasamutpāda) 而成，故有一定的存在性、形相和作用。中道則是事物的同時的空性與假性的綜合與超越而展示出來的圓融性格。智顛在一心三觀的脈絡中說即空即假即中，即字一氣貫下，表示以心或佛性發出般若智慧，同時地，頓然地觀取事物的空、假、中道的總的

性格，這性格亦即是法性 (dharmatā)。這法性作為客體性，並不與作為主體性的心、佛性處於一種知識論上的 (epistemological) 對待、對待狀態中，而是雙方通融無間，合成一個終極真理的圓極狀態。能這樣觀，便能體證得諸法的實相、終極真理的空、假、中道的多面性格。終極真理即在這種有弔詭意味的自我實現、呈現的活動中證成自己。

從分解的角度看三觀與三諦，三觀觀三諦，我們可以說，空觀觀空諦，假觀觀假諦，中觀觀中諦。實際上不是這樣，在圓教中，三觀合為一心，觀取三諦合為一統一的一實諦。三觀也好，三諦也好，二諦也好，甚至一實諦，都是方便施設，是方法論意義的，這些實踐方法合起來，成就了作為終極真理的中道佛性開顯自己，實現自己。這是圓極教法的最終旨趣。

在這樣的理解下，我們說佛性或中道佛性是觀念、真理的觀念，三諦、三觀的三體結構的模式是方法、實踐真理的方法。觀念決定方法，反之則不然。Swanson 自己其實也意識到三體結構的方法論意義，他透露三體的分野 (threefold division)，並指出這分野是智顛眼中的一種施設性的區別 (conventional discrimination)，實在和真理是終極性的一者，它是不可分的，超越文字言說與概念思維。⁵⁷ 三體既然是施設性，即是沒有終極意義，不能作為通過實踐修行要達致的目標看，則這怎能作為智顛的核心思想，以它來特顯 (characterise) 智顛系統的主要性格呢？

關於佛性觀念，Swanson 並未有完全忽視它。他認為真空、俗諦（假名）和中道是表道一個整一體的融合的實在的三個面相。這三諦觀念在智顛的天台哲學中扮演核心的角色，是提供智顛對佛性思想的詮釋的構作。⁵⁸ 三諦是施設性格，不是終極性格，它是用來傳達智顛的佛性義的，則在智顛的系統中，佛性是觀念、終極真理，三諦只是它的形容語，表示實踐它的方法。則這種觀點 (view in question) 的主事項應是佛性，不是三

⁵⁷ Ibid., p.16.

⁵⁸ Ibid., p.7.

諦。對於佛性或中道佛性這種真理，我們可以用以下多種方法來證取：二諦、三諦、四諦、四句、五種三諦、七重二諦，等等，這些項目在上面已提過了。

至於判教問題，Swanson 在他的書中有三處提及判教，但前二者是在說慧遠的地方提出的⁵⁹；後者涉及天台宗的五時八教的問題，⁶⁰但只提五時八教之名 (Five Periods and Eight Teachings)，完全沒有在內容上用思。⁶¹至於中道佛性觀念，則在他的書中沒有出現過，難怪他看到我的書時表現出強烈的反應了。

Swanson 不能重視、正視智顛的判教思想，那是因為他疏忽了智顛最後期親撰的對《維摩經》的疏釋，特別是《四教義》，這是闡釋智顛的判教法的最詳盡而又最有系統性的文獻。對於《維摩經》疏的疏忽，是他坦誠地對我說的，他的注意集中在天台三大部上，但這不是智顛所親撰，而是弟子灌頂的記錄，如上面所說。記錄後也未給智顛本人過目，便流傳開來了。灌頂的記錄，總會摻雜他自己的觀點、想法在內。這個可能性很大。倘若是這樣，則最能展示智顛本人的思想的，不是三大部，而是《維摩經》疏。

拾、以觀法、觀心取代佛性或不談佛性

以下我試就日本方面個別學者對佛性問題的疏釋，及強調觀心、三觀的觀法並以之重於佛性觀念的理解作些描述、整理。後者可說是承著三

⁵⁹ Ibid., pp.72, 77

⁶⁰ Ibid., p.17.

⁶¹ 有關五時八教的判教法，天台宗傳統認為是智顛本人提出的。是誰提出，或是否能說是智顛的思想，在日本佛學研究界一直有評論。關口真大認為五時八教不能說是智顛的思想，佐藤哲英則視之為智顛的思想。雙方往來辯駁的文獻，收於關口真大編著《天台教學の研究》中，東京：大東出版社，1978。又有關雙方辯駁的扼要說明，參考岩城英規：〈日本天台宗的五時八教爭論考〉，《諦觀》第76期（1994年），頁61-76。我在這裏姑依天台宗傳統的說法，不涉入關口和佐藤的評論。

諦、三觀的三體結構的餘緒來說天台思想的特性。而智顛本人亦真正寫過有關觀法的論著，如《三觀義》與《觀心論》之屬，這易讓人把觀法看成是他的思想特性。

小松賢壽的《天台思想入門》⁶²中第八章〈天台大師の神秘思想〉中，未有提到佛性，只提假觀、空觀、空假一心觀、一心三觀。不過，小松對佛教特別是天台學，很有雄心，他在《天台思想入門》這本小書中，由西方的基督教講起，歷文藝復興與德國哲學，而及於東方，由《奧義書》(Upaniṣad) 講起，歷印度大乘佛教，而講原始的天台宗。但他講印度佛教，只著重華嚴思想，展示那重重無盡的華藏世界，沒有中觀，沒有唯識，又沒有如來藏思想，一跳便跳到天台學，不講《法華經》，也不講慧文，而由慧思講起，這便是他所謂原始的天台學。由慧思下來，轉入智顛，視其教法為一種神秘主義。這種思想內容繁雜，包括一即一切，無緣慈悲、一心具十方世界、十界互具、一念三千、法身、證見我體、空、假、中三觀而終於密教。然後在菩薩之道的脈絡下，講智顛的判教法，聚焦於別教與圓教，而提出兩種別教與兩種圓教。然後回頭講通教，也講龍樹與世親。他把龍樹的哲學定位為觀念論，把世親的哲學定位為唯心論。雙方的異同分際是如何呢？小松沒有說清楚。只是把龍樹與世親的哲學旨趣和實踐方法，講為對欲望的捨棄。這一點其實不限於龍樹與世親，《奧義書》與原始佛教便講了。最後又回頭講小乘的三藏教法。小松這種研究佛學態度，彈彈跳跳，與日本佛學研究的嚴謹沉著作風，大異其趣。

田村芳朗在他的〈天台法華の哲理〉⁶³中，用了很多篇幅說智顛的判教說⁶⁴，基本上未有意識到佛性觀念的重要性，只是在述說《法華經》與《涅槃經》中提及佛性，但那是就這些經典所涉及的内容說的，與智顛的判教思想並無直接的關連。

⁶² 小松賢壽：《天台思想入門》（浦和：櫻書房，2001年）。

⁶³ 田村芳朗：〈天台法華の哲理〉；田村芳朗，梅原猛：《絕對の真理：天台》，佛教的思想5（東京：角川書店，1974年）。

⁶⁴ 同上書，頁80-97。

若杉見龍寫有〈《三觀義》《四教義》における實相論〉⁶⁵，以為天台教法中的實相論與判教論是修道的根幹。又以為佛所見的實相亦即客觀方面與作為佛智的一切種智亦即主觀方面是本來合一的。⁶⁶ 若杉提到實相論，以天台三大部為中心，是原始的實相論，但未有提及《維摩經》疏釋。⁶⁷ 若杉認為，《三觀義》與《四教義》特別是前者所說的實相論，可以說是展示了智顛的實相論，這是智顛刻意強調自己的三觀思想的文獻。⁶⁸ 按若杉在這裏指出三觀與實相的密切關係，可看到他以三觀來說智顛的真理觀的傾向。但他敘述智顛的三觀的思想，全未提及佛性，他還未有意識到佛性觀念在智顛的實相論的重要性。

花野充道強調智顛以緣起說來總結他的四教的判教法。他在其論文〈智顛の緣起論の考察〉⁶⁹中，表示智顛如何把四教與緣起說聯結起來：藏教以六道輪迴為實有的業感緣起說；通教以六道輪迴為幻化的業感緣起說；別教取阿賴耶識緣起說，其中地論宗是真識緣起說，攝論宗是妄識緣起說；圓教則走諸法為實相緣起之路。⁷⁰ 按緣起說與空觀可以說是佛教一切教派（除了小乘一切有部及取外界實在說的經量部之外）都奉行的教說，不獨智顛為然。因此我們不能就緣起說的不同而分判各派教法。智顛雖然崇奉緣起說，但並未就有無緣起的說法來分判諸種教法，卻是就有無說佛性來分判，如上面所說。

長年在東京大學當教授的玉城康四郎著有《心把捉の展開》⁷¹，講論天台思想，在智顛部分甚少提及佛性，在說慧思時，運用過複合詞佛性戒

和菩薩戒，表示佛性的無盡性。⁷² 在另外一些地方提及佛性，⁷³ 但那是關乎湛然的思想，不是關乎智顛的。湛然以具足三身來說佛性：法身、報身、應身。另外，玉城書中未有討論智顛的判教思想。玉城此書甚令人失望，他研究佛學的範圍非常廣，涵蓋印度佛學、中國佛學和日本佛學，又長於比較思想，對康德的哲學很內行。按理他是不應該忽略智顛的這些重要觀念與思想的。

日本老一輩的天台學學者佐佐木憲德寫有《天台教學》⁷⁴，泛論天台思想，只在頁172中提到佛性悉有問題，但那是引述《大涅槃經》的說法，對它也未進一步的闡釋，未說及它與智顛的關係問題。另外，書中用了很多篇幅說化法四教⁷⁵，但未有提及佛性觀念。

河村孝照著有《天台學辭典》⁷⁶，反映出日本學界對天台學的專業研究的高水平。此書載有佛性一條，但只表示佛性是成佛的可能性，在天台，則是佛所有的性能，亦即慈悲喜捨等的福德智慧。⁷⁷ 河村未有把佛性與天台牽連起來，以之為後者的核心觀念。

關口真大著《天台小止觀の研究》，池田魯參著《摩訶止觀研究序說》，多田厚隆述《摩訶止觀講述：止觀明靜(1)》，稻荷日宣著《法華經一乘思想の研究》，其中第一章〈法華經の科文から見た一經の分段と視された品々〉中的第四節〈五大家の科文〉中說到智顛，也不提佛性問題，多田孝正的〈天台佛教の基礎的理解〉，亦未提到佛性問題。⁷⁸

⁶⁵ 若杉見龍：〈《三觀義》《四教義》における實相論〉，多田厚隆先生頌壽紀念論集刊行會編，《多田厚隆先生頌壽紀念論文集》（東京：山喜房佛書林，1990年）。

⁶⁶ 同上書，頁47。按這正是中道佛性的旨趣。中道是客體性，佛性是主體性。

⁶⁷ 同上書，頁48。

⁶⁸ 同上書，頁48-50。

⁶⁹ 見於勝呂信靜編：《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII（京都：平樂寺書店，2001年）。

⁷⁰ 同上書，頁399。

⁷¹ 玉城康四郎：《心把捉の展開》（東京：山喜房佛書林，1961年）。

⁷² 同上書，頁73。

⁷³ 同上書，頁446-449。

⁷⁴ 佐佐木憲德：《天台教學》（京都：百華苑，1978年）。

⁷⁵ 同上書，頁106-148。

⁷⁶ 河村孝照：《天台學辭典》（東京：國書刊行會，1991年）。

⁷⁷ 同上書，頁283。這樣說佛性，籠統得很，視之為一般的功德(merit)，智慧(wisdom)。佛性何止是智慧而已，它是一切智慧的源頭。

⁷⁸ 關口真大：《天台小止觀の研究》（東京：山喜房佛書林，1974年）；池田魯參：《摩訶止觀研究序說》（東京：大東出版社，1986年）；多田厚隆：《摩訶止觀講述：止觀明靜(1)》（東京：山喜房佛書林，2005年）；稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年）；多田孝正：〈天台佛教の基礎的理解〉，

村中祐生寫了一篇〈法華經の開顯と權實〉⁷⁹，提出要把得天台學的體系的構造，需要從它的四種釋或四大釋例著手。這四種釋是因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋。因緣釋指佛與眾生的本來的關連，這可以從現實的宗教體驗中雙方的感應與互動來說。約教釋則是在解讀《法華經》的語句中，透過佛的教化的展開而以四教作為側面來解讀。即是，眾生根性上有落差，因而需對應眾生的根性而提出四教的教法。本迹釋是對於《法華經》的語句，以佛陀的本地與垂迹這兩不同層次的面相來作解。觀心釋則是修行者對於《法華經》的語句的意思，透過心的內省以深化其修觀而作深層的和廣面的理解。村中強調，這種四項區別的解釋法，在《法華文句》中有交代，有相應的說法，這是關係及天台教法的全體結構，就基本觀點來說有其普遍意義。⁸⁰按村中祐生說的約教釋有概括釋迦一生說教的全部意涵，這是關乎對真理觀念的理解。而觀心釋則透過觀心的實踐使教門的理想得以實現，這正是方法論方面的問題。村中這樣說，其實已觸及觀念與方法的關連，但他自己卻未意識到這關連的重要意義。

至於西方的天台學研究，N. Donner 和 D. B. Stevenson 在他們對《摩訶止觀》第一章的研究與翻譯中，未提佛性觀念，在他們闡釋智顛的判教法中，也未有提及佛性觀念。⁸¹而 B. Ziporyn (任博克) 在他寫的 *Evil and/or/as the Good, Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought* 一書中，提及天台哲學的基本原則：三諦、權實互具、遍中整體和交互主體性，未有提及中道佛性。⁸²又 B. Ziporyn 在

載於多田厚隆先生頌壽紀念論集刊行會編集《多田厚隆先生頌壽紀念：天台教學の研究》（東京：山喜房佛書林，1990年）。

⁷⁹ 收於勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII。

⁸⁰ 同上書，頁 327-330。

⁸¹ N. Donner and D. B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation. A study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho Chih-kuan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp.13-17.

⁸² B. Ziporyn, *Evil and/or/as the Good, Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2000). 此書有中譯：任博克著，吳忠偉譯，周建剛校：《善與惡：天台佛教思想中

他的另一本書 *Being and Amibiguity: Philosophical Experiments with Tiantai Buddhism* (《存在與隱晦：天台佛學的哲學的試驗》) 中，也未有提到佛性觀念。⁸³另外還有一本研究智顛的經典性著作，那便是 L. Hurvitz 寫的 *Chih-I, An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk* (《智顛：一個中國僧人的生平與觀念的導引》)⁸⁴。不過，這本書實際上是寫智顛的生平，對他的思想、觀念涉及不多，故我在這裏不打算多作闡述與評論。

拾壹、略有留意佛性問題者

上面已就對於智顛的天台學的現代研究中，闡述了一般對於佛性觀念的輕忽。不過，也不是所有的研究都是這樣。下面我們要注意一下有涉及佛性問題的研究。日本佛學研究界中的後起之秀大野榮人寫了一部大書《天台止觀成立史の研究》⁸⁵，其中有兩處提到佛性。其一是在說到天台的實踐法的六即中的分真即（分證真實即）部分提及佛性。所謂六即即是理即、名字即、觀行即、相似即、分證真實即、究竟即。其中的分證真實即或分真即表示已證得部分真理，但未得其全部；即能斷除一部分無明；未能斷除全部無明，故仍有修行上的上進的空間。按這種說法能在漸教的脈絡中言，不能直接就對終極真理的證得言。終極真理是一個整一的、絕對的原理，不能分開為部分，讓修行者可以隨順其經驗步步向上，今日證一部分真理，明日又證一部分真理。證成真理特別是終極真理應是頓然地、一下子地 (all in a sudden) 覺悟到的。大野在說到分真即中，強調倘若

的遍中整體論，交互主體性與價值吊詭》（上海：上海古籍出版社，2006年）。

⁸³ B. Ziporyn, *Being and Amibiguity: Philosophical Experiments with Tiantai Buddhism* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2004).

⁸⁴ L. Hurvitz, *Chih-I, An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk* (Bruxelles: Juillet, 1962).

⁸⁵ 大野榮人：《天台止觀成立史の研究》（京都：法藏館，1994年）。

能顯佛性，即能達致分真即的涅槃。⁸⁶ 另外一處是該書的附編第二章〈一念三千思想的形成背景〉引《摩訶止觀》原文時提到佛性。大野在文中引《無行經》中說及貪欲即是道，悲癡亦如是，這三者（貪、悲、癡）具足一切佛性。⁸⁷ 這是在論到圓教的惡時引《摩訶止觀》的有關文字說的。

武覺超所著的《天台教學の研究：大乘起信論との交渉》曾引述《四教義》的文字，那是理外二諦與理內二諦。前者是真諦非佛性，後者是真諦即佛性。武氏指出，這是《四教義》的說法，三大部未有這樣說。⁸⁸ 按真理非佛性是分解的思路；真諦即佛性則是綜合的思路，作為客體性的真諦等同於作為主體性的佛性，通於心理為一或心即理的想法。

新田雅章在他和田村芳朗合著的《智顛》一書中，有一節是講五時八教的⁸⁹。其中未提佛性，而提佛知見。⁹⁰ 不過，這節強調三觀：圓頓觀、漸次觀、不定觀。另外又說三觀、三諦，不過，這三觀指空觀、假觀和中觀而言，新田只以中道為真理的終極形態。⁹¹

丹治昭義在自己寫的〈佛性と佛種〉一篇文章中，強調「佛性」是《涅槃經》所說「一切眾生悉有佛性」(sarvasattvānāmasti buddhadhātu) 中的佛性，其性(dhātu)可譯為界，是原理層次、領域、世界的意義。佛性又可譯為「佛的本質」、「佛的本性」。⁹² 這樣的文獻學的解讀，佛性便難說是實踐義的主體性，而是存有論義的佛的依據了。這樣理解佛性，其實可通於智顛的中道佛性觀念，只是後者較具有多元性，特別是包涵實踐義在裏頭。

⁸⁶ 同上書，頁 600。

⁸⁷ 同上書，頁 685。所引《摩訶止觀》原文見《大正藏》冊 46，頁 18 上 - 中。

⁸⁸ 武覺超：《天台教學の研究：大乘起信論との交渉》（京都：法藏館，1988 年），頁 6-7。

⁸⁹ 新田雅章、田村芳朗：《智顛》，頁 148-174。

⁹⁰ 同上書，頁 159。

⁹¹ 同上書，頁 170。

⁹² 丹治昭義：〈佛性と佛種〉，載於勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII，頁 115-116。

荻谷定彥在他的論文〈法華經の基本構造：インド初期大乘佛教の中で〉中，指出《法華經》強調「一切眾生～橫互過去、現在、未來三世の六道眾生的全體～本來無不是菩薩、佛子」，這「一切眾生本來是佛」本身正是「佛知見」(tathāgata-jñāna-darśana)、「佛智」(buddha-jñāna)。即是說，在〈方便品〉中所說的，不外要對眾生開示(samdarśana)「一切眾生本來是菩薩」這樣的「佛知見」，使他們理解到(avatāraṇa)、認悟到(pratibodhana)這佛知見，而入於佛知見的道路(mārga-avataṛaṇa)。為了這個緣故，佛陀便出現於世間了⁹³。按佛知見在《法華經》來說，可以說與佛性是同義的，只是前者偏重於佛性的勝用，後者偏重於基礎、本源。智顛的思想與《法華經》有非常密切的關係，他也常用佛知見的字眼，以指涉佛或如來的覺悟。

拾貳、藤井教公等人的睿見

從上面所論述可知，能夠注意佛性特別是中道佛性在智顛思想中的重要性的人很少，藤井教公在這一點上頗能展示他的睿見。在他的〈天台智顛の法華經解釋：如來藏佛性思想の視點から〉一文中，他提到在《法華經》（按這應是指梵文本）中，未見佛性與如來藏的字眼，也未就二者的思想加以解說（筆者按：經中說「佛知見」）。而智顛所依據的鳩摩羅什的譯本《妙法蓮華經》（《法華經》）亦無佛性、如來藏的說法。藤井表示，「如來藏」(tathāgatagarbha) 字眼是《如來藏經》(Tathāgatagarbha-sūtra) 成立之後才有的。「佛性」(Buddha dhātu) 的說法，則始自《涅槃經》。這些文獻都是在《法華經》之後才成立的。不過，藤井強調，《法華經》的一乘佛說，則可說是以後如來藏說法的「一切眾生皆有如來藏」觀點的

⁹³ 荻谷定彥：〈法華經基本構造：インド初期大乘佛教の中で〉，載於勝呂信靜編《法華經思想展開》，《法華經》研究 XIII，頁 146

基礎⁹⁴。藤井認為智顛依據《法華經》以開拓出教、觀二門，把整個法華宗義撐持起來：《法華玄義》、《法華文句》是說教的，《摩訶止觀》則是發揮觀的實踐的。⁹⁵

我們要注意一點，藤井教公在上述他的論文中，引了《法華玄義》一段文字：

一出異名者，實相之體，祇是一法。佛說種種名：亦名妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無、中道第一義諦、微妙寂滅等。⁹⁶

藤井指出，佛性、如來藏作為實相被列舉出來。在智顛的理解中，佛性、如來藏即是實相。藤井又表示，智顛在別處亦有「實相中道佛性」的稱法。⁹⁷按實相在智顛的詞彙中，正是指終極真理，是理、原理、真理義。佛性、如來藏分別是佛性真心、如來藏心。以佛性、如來藏等同於實相，正是心即理的心、理為一的思維路向。因此藤井注意到智顛所提的「實相中道佛性」的複合語詞，是他的高明而又細心之處，並不是有很多日本學者能注意、重視這種語詞。

藤井進一步表示，經（按指《大般涅槃經》）中有說「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子」⁹⁸。他強調，基於這種說法，智顛也常用這「中道佛性」字眼。在智顛看來，佛性是《法華經》作為一經之體的實相來把握。⁹⁹《大般涅槃經》以佛性是中道種子，是中道的根

本源泉，因而可說佛性即是中道，《大般涅槃經》也是數度提出「中道佛性」字眼的文獻，而這部經典是智顛後期講習大乘佛教的依據（另一部經典是《法華經》）。智顛並光大和發揮這中道佛性觀念，視之為天台哲學的最重要的、具有核心地位的觀念，這是《大般涅槃經》沒有做的。

在三因佛性的說法中，也有以佛性為理體的意味，這個意思是智顛的多部著作所時常提及的。按三因佛性是成佛的三個種因：正因佛性是一切法從本已來所具足的真如之理，亦即是終極真理；了因佛性是照見真如之理的菩提智慧；緣因佛性則是作為助緣而推動覺悟真理而成佛的一種力動。故佛性中的正因佛性正是與終極真理等同的佛性當體。而在大野榮人、伊藤光壽所著的《天台六妙法門の研究》中，以正因佛性指本來具足的一切事物的三諦三千之理，¹⁰⁰亦即是內在於一切法同時亦涵蓋一切法的終極真理。這是大野他們的慧眼所見。另外，他們又從梵文文獻學的角度說及在大乘佛教中，一切眾生都有成佛的可能性的主張，有所謂相當於梵文 *tathāgatagarbha* 的如來藏，相當於梵文 *Buddhatā-buddhadhātu* 的佛性的說法，兩語是同義的。另外還有 *Buddha-dhātu*、*Buddha-gotra* 等，相當於如來性、覺性、佛法藏的稱法。¹⁰¹這 *Buddhatā-buddhadhātu* 或 *Buddha-dhātu* 正是佛性佛界、佛界。界 (*dhātu*) 有多個意思，其中最重要的意思是原理、真理。佛界即表示佛性的真理或佛性即是真理之意。這證明在大乘佛教中，有佛性即是真理、真心即是真理的意味。

上面提到的 B. Ziporyn(任博克)也注意到三因佛性，特別是正因佛性。他把正因佛性視為絕對的真理，而視了因佛性與緣因佛性為認識這正因佛性的智慧與實踐。¹⁰²在另一處，他把正因佛性視為在覺悟中被認知，作為客觀真理的佛性¹⁰³。在同書的另一處又說：

⁹⁴ 藤井教公：〈天台智顛的法華經解釋：如來藏佛性思想的視點から〉，載於勝呂靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII，頁 352。

⁹⁵ 同上書，頁 351。

⁹⁶ 《大正藏》冊 33，頁 782 中 - 下；藤井文，頁 364-365。

⁹⁷ 《大正藏》冊 33，頁 711 下。

⁹⁸ 《大正藏》冊 12，頁 768 下。

⁹⁹ 勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII，頁 365。

¹⁰⁰ 大野榮人、伊藤光壽：《天台六妙法門の研究》（東京：山喜房佛書林，2004年），頁 138、365。

¹⁰¹ 同上書，頁 147。

¹⁰² 任博克著，吳忠偉譯、周建剛校：《善與惡：天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》，頁 125。

¹⁰³ 同上書，頁 378。

真性的永恆與無所不在等同於中道的無所不在，佛性或理則在一種隱性的泛神論意義上呈現於任何一處和任何事物之中。¹⁰⁴

這是把中道、佛性等同起來，以理則的形式潛存於一切處所、一切事物之中。

最後要指出一點，我在上面談到三諦偈時，曾斷言龍樹的《中論》是二諦系統，只立空諦與假諦，未有把中道獨立開來而成諦，即無所謂中諦。中道的提出，只是補充空義所涵的不足而已。智顛依據這三諦偈，根據鳩摩羅什的誤譯而分別把空、假、中道上提為諦，即成立空諦、假諦和中諦，而成三諦，並非龍樹的原意，而是智顛對龍樹的二諦論的創造性的詮釋。日本學者日比宣正在這方面有相類似的理解：他認為，在龍樹中，並未有顯示在空以外有中道作為第三立場（按第一、二立場是空與假）。因此，智顛在《法華文句》中以《中論》的四句偈為依據而提出「因緣所生法，即空即假即中」的說法，不能說是表示《中論》的原意，這即空即假即中的三即構造畢竟是智顛自己的理解。¹⁰⁵

¹⁰⁴ 同上書，頁 137。

¹⁰⁵ 日比宣正者《唐代天台學研究：湛然的教學に關する考察》，東京：山喜房佛書林，1975，頁 154。

參考文獻

一、古典文獻

- 《仁王經》，收於《大正藏》冊 8。
 《瓔珞經》，收於《大正藏》冊 24。
 龍樹：《中論》，收於《大正藏》冊 30。
 隋·智顛：《法華玄義》，收於《大正藏》冊 33。
 隋·智顛：《維摩經玄疏》，收於《大正藏》冊 38。
 隋·智顛：《維摩經略疏》，收於《大正藏》冊 38。
 隋·智顛：《摩訶止觀》，收於《大正藏》冊 46。
 宋·諦觀：《天台四教儀》，收於《大正藏》冊 46。

二、期刊論文

- 若杉見龍（1990）。〈《三觀義》《四教義》における實相論〉，多田厚隆先生頌壽紀念論集刊行會編，《多田厚隆先生頌壽紀念論文集》。東京：山喜房佛書林。
 多田孝正（1990）。〈天台佛教の基礎的理解〉，載於多田厚隆先生頌壽紀念論集刊行會編集《多田厚隆先生頌壽紀念：天台教學の研究》。東京：山喜房佛書林。
 岩城英規（1994）。〈日本天台宗的五時八教爭論考〉，《諦觀》，76，61-76。

三、專書與專書論文

- 安藤俊雄（1953）。《天台性具思想論》。京都：法藏館。
 安藤俊雄（1959）。《天台思想史》。京都：法藏館。
 佐藤哲英（1961）。《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》。京都：百華苑。

玉城康四郎（1961）。《心把捉の展開》。東京：山喜房佛書林。

安藤俊雄（1968）。《天台學：根本思想とその展開》。京都：平樂寺書店。

坂本幸男編（1972）。《法經の中國的展開》，《法華經》研究 IV。京都：平樂寺書店。

新田雅章（1973）。《天台哲學入門》。東京：第三文明社。

田村芳朗、梅原猛（1974）。《絕對の真理：天台》，佛教の思想 5。東京：角川書店。

關口真大（1974）。《天台小止觀の研究》。東京：山喜房佛書林。

稻荷日宣（1975）。《法華經一乘思想の研究》。東京：山喜房佛書林。

安藤俊雄（1975）。《天台學論集：止觀と淨土》。京都：平樂寺書店。

日比宣正（1975）。《唐代天台學研究：湛然の教學に關する考察》。東京：山喜房佛書林。

關口真大編（1978）。《天台教學の研究》。東京：大東出版社。

佐佐木憲德（1978）。《天台教學》。京都：百華苑。

佐藤哲英（1981）。《續天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題》。京都：百華苑。

新田雅章（1981）。《天台實相論の研究》。京都：平樂寺書店。

田村芳朗、新田雅章（1982）。《智顛》。東京：大藏出版社。

池田魯參（1986）。《摩訶止觀研究序說》。東京：大東出版社。

河村孝照（1991）。《天台學辭典》。東京：國書刊行會。

吳汝鈞（1992）。《佛教思想大辭典》。台北：台灣商務印書館。

大榮野人（1994）。《天台止觀成立史の研究》。京都：法藏館。

武覺超（1988）。《天台教學の研究：大乘起信論との交渉》。京都：法藏館。

吳汝鈞（1999）。《龍樹中論的哲學解讀》。台北：台灣商務印書館。

小松賢壽（2001）。《天台思想入門》。浦和：櫻書房。

勝呂信靜編（2001）。《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII。京都：平樂寺書店。

吳汝鈞（2002）。《法華玄義的哲學與綱領》。台北：文津出版社。

大野榮人、伊藤光壽（2004）。《天台六妙法門の研究》。東京：山喜房佛書林。

多田厚隆（2005）。《摩訶止觀講述：止觀明靜(1)》。東京：山喜房佛書林。

丹治昭義。〈佛性と佛種〉，載於勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII。

苅谷定彦。〈法華經の基本構造：インド初期大佛教の中で〉，載於勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII。

藤井教公。〈天台智顛法華經の解釋：如來藏佛性思想の視點から〉，載於勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，《法華經》研究 XIII。

L. Hurvitz(1962). Chih-I, An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Bruxelles: Juillet.

P. Tillich (1964). Christianity and the Encounter of the World Religions. New York : Columbia University Press.

Berkeley(1989). Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism. California: Asian Humanities Press.

N. Donner and D. B. Stevenson(1993). The Great Calming and Contemplation . Ho nolulu: University of Hawaii Press .

Ng Yu-kwan(1993). T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika. Honolulu: University of Hawaii Press. 中譯本：吳汝鈞著，陳森田譯（2010）。《中道佛性詮釋學：天台與中觀》。台北：台灣學生書局。

B. Ziporyn(2000). Evil and/or/as the Good, Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought. Cambridge and London: Hharvard University Asia Center. 中譯本：任博克，吳忠偉譯、周建剛校（2006）。《善與惡：天台佛教思想中的遍中整體論，交互主體性與價值吊詭》。上海：上海古籍出版社。

- B. Ziporyn(2004). Being and Amibiguity: Philosophical Experiments with Tiantai Buddhism. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV. (St. Petersburg, 1903-13)

The Central Idea and Practice of Tiantai Philosophy: A Critical Examination of the Overseas Studies on Tiantai Buddhist Thought

NG Yu-Kwan

Abstract

Japanese, American, and European studies on Tiantai Buddhist philosophy mostly pay attention to the conceptual pattern of the “threefold contemplation” and the “threefold truth.” Most of them assume that the crucial Tiantai concept of truth is rooted in this threefold pattern. However, in this article, I will stress and show that this rather represents the specific Tiantai method and way of understanding, thinking, and practice, and that it is the philosophical concept of ultimate truth which shapes and determines such a specific method and way. The supreme truth and most pivotal idea, according to the Tiantai texts ascribed to Zhiyi, is the “middle way-Buddha nature,” and all the practices based on the “threefold contemplation” and the “threefold truth” must be understood in this context. Embodying the ultimate sense of truth, the “middle way-Buddha nature” implies permanence and is all-embracing, yet, at the same time, it is dynamic and functional.

Keywords: Zhiyi, middle way-Buddha nature, threefold contemplation, threefold truth, threefold pattern

慧思《諸法無諍三昧法門》「止觀所緣轉向」

研究

釋性廣

佛教弘誓學院院長 / 玄奘大學宗教學系助理教授

摘要：

慧思禪師從「法門無諍」的角度，闡示禪定——禪波羅蜜在修行中的重要性。他強調：為了利益眾生，菩薩行人應勤修禪定，以此為開發諸陀羅尼、無量三昧與深廣智覺的有力因依。

本文分析慧思所說的「禪波羅蜜轉向」，在實際方法的操作上，以及止觀修行學理上的內容及其特色。在論述上，從「學綱與法門之分別」，「能力與工具之分別」，「止觀所緣轉向之操作」，以及「以一門入無量門之意義」等四個面向，討論其中的意涵與特色。

從止觀所緣的選取而言，起先可就一己之性向，選擇適合的所緣——法門，等到定力成就之時，為了行菩薩道，廣度眾生，就須練習止觀所緣的變換與轉向，以助成無量利生三昧法門的修習與完成。從心識的內容來說，緣境而轉向，正是認知功能的表現；從大乘利生的心髓以觀，更是「法門無量誓願學」的具體實踐。

慧思以自己的修行體驗，提出了「以一門入無量門」的止觀修行理論，讓修行者依照既成的定力而轉向，以旁通、開發其它法門，並以「法華三昧」來貫通「圓滿佛乘」的修行理想，為後來智顛的天台圓教止觀，奠定了重要的理論基礎。

關鍵詞：

慧思禪師、無諍、諸法無諍三昧法門、禪定、禪波羅蜜、四念處、陀羅尼、轉向心、

收稿：2012.10.09 接受刊登：2013.03.27

壹、前言

慧思禪師（515～577）為南北朝時代的高僧，在教理思想的開創與止觀實修的體證上，皆有深刻的體會與悟入。因晚年居湖南衡山（南嶽），世稱南嶽尊者或思禪師，為天台宗第二代祖師。天台教理之三觀三智與法華圓教思想，多為思禪師啟其端倪，而後由其弟子智顛踵繼光大。

天台宗之圓教思想，向以理論圓融，禪境高妙著稱，其中之思想論述與教法施設，多立足於止觀修行之所得。這種奠基於實修體證的學思與教說，太虛大師稱之為「從禪出教」的宗門精神¹。故研究天台學，不能忽略其止觀實修的理論與特色；尤其是天台宗所重視而有「大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道」特色的「一切世間難信法門」²，更是慧思禪師一生行道的豐碩成果與思想結晶。³

慧思舉揚的「大乘頓覺法門」，是利根菩薩所修，非聲聞、緣覺行人與鈍根菩薩所能企及；所修之「法華三昧」，更有能以一三昧門而入無量三昧門的奧妙與殊勝。慧思從止觀修行的技巧運用，闡述「法門無諍」的原則，對舉次第與不次第（也就是漸修與頓覺）二門，在禪修所緣與證量上的互轉與印證方法，以凸顯「法華三昧」頓覺法門的圓滿與融貫。所說內容，則具載於《諸法無諍三昧法門》一書。

在《諸法無諍三昧法門》中，慧思雖以「無諍」立名，來說明眾多法門之間的善巧轉向與運用，但是通篇行文則不曾提及「無諍」二字。原來，其中「無諍」的意義，既有別於《阿含經》中「不與世間諍」、慈悲護念

眾生的「無諍行」，也不是初期大乘佛法中「隨順法性，無違無諍」，結合慈悲心與空性慧的菩薩行。慧思禪師所說「諸法無諍三昧法門」的特色，是在於「善巧貫攝諸多法門」，他以「禪波羅蜜」為修行之重要因依，並以「四念處」攝導所有法門，依於諸多法門之間的無所隔礙，故名為「諸法無諍三昧法門」。⁴這是重視禪定——禪波羅蜜所開發出來的止觀力道，而能善巧轉變不同所緣與諸多法門，以完成大乘利生願行的殊勝修行思想。

慧思禪師提出「法門無諍」的觀點，以禪波羅蜜為生發一切智覺勝法的根源，並指出以一法門而能通達無量法門的妙義，如云：「禪波羅蜜有無量名字，…立大誓願，度一切眾生，是乃名為禪波羅蜜。…禪定轉名四弘，…轉名四無量心，…轉名…。」⁵從禪定——禪波羅蜜而能轉向諸多法門，進而能圓滿無量菩提願行，此一方法顯示了天臺圓教修行法門的善巧與圓滿。

有關於慧思禪師的止觀思想，自以「大乘頓覺」的「法華三昧」為最重要，於此筆者另有專文介紹，⁶本文則擬從止觀修行理論的角度，與實際操作的可行方法，針對「禪修所緣轉向」，分析如下問題：

- 一、如何透過禪波羅蜜的逐一轉向，以圓滿諸多禪定智慧法門？
- 二、逐一法門的轉向，在具體技巧的操作上是如何可能？

貳、《諸法無諍三昧法門》的內容與特色

在慧思禪師的著作中，《法華安樂行義》是闡釋「法華三昧」行門的

¹ 太虛：《佛法總學》，《太虛大師全書》第一篇，頁七六〇。

² 慧思曾云：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門。」（慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 697 下。）

³ 感謝兩位匿名審查人的寶貴意見，增加了了資參考的研究成果與附註資料，限於篇幅，有關於慧思禪師極具融貫特色的禪學思想，將另文討論。本文則專以透過禪定力而「以一門入無量門」的修行方法，做具體操作方法的分析。有關於慧思禪師一生的修行經歷與證量，以及所提倡的「大乘頓覺」的「法華三昧」法門的意義與特色，可參見釋性廣：〈慧思「法華三昧」大乘頓覺法門探究〉，《玄奘佛學研究》第十六期，2011 年 9 月出版，頁 23-56。

⁴ 有關於慧思《諸法無諍三昧法門》中「無諍」的意義，請參考釋昭慧：〈無諍、無諍行、無諍三昧與「諸法無諍三昧法門」——兼論〈諸法無諍三昧法門〉中之「無諍」意涵〉，《玄奘佛學研究》第十六期，2011 年 9 月出版，頁 3-22。

⁵ 如云：「如是無量功德，一切皆從禪生。」（慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 630 下 -632 中。）

⁶ 釋性廣：〈慧思「法華三昧」之「大乘頓覺法門」研究〉，《玄奘佛學研究》第十六期，2011 年 9 月。頁 23-56。

修行方法與殊勝之處。而《諸法無諍三昧法門》則是從禪波羅蜜的角度，說明此一法華頓覺法門，可以藉由修習禪定所得力道，從一法門——法華三昧，而通達無量三昧法門，這正是圓教修行的特勝。

以下，先說明《諸法無諍三昧法門》的修行內容與特色，以作為後續討論的基礎。

一、涵蓋三乘止觀行法

慧思在本書中，列舉了許多三乘止觀行法，並指出：這些法門都是行者所應修學的內容。首先，所應修學的法門，是以發大菩提心，利益眾生的大乘法門為主；主要的項目則從菩薩的六波羅蜜行，一直到無量三昧、諸多陀羅尼門，皆所應學。如云：

從初發心至成佛道，一身一心一智慧，欲為教化眾生故，萬行名字差別。夫欲學一切佛法，先持淨戒，勤禪定，得一切佛法諸三昧門。百八三昧，五百陀羅尼，及諸解脫，大慈大悲，一切種智，五眼、六神通、三明、八解脫、十力四無畏，十八不共法，三十二相、八十種好，六波羅蜜，三十七品，四弘大誓願，四無量心，如意神通，四攝法。⁷

文中說明：為教化眾生所應修學的無量法門，其中自有萬千種行法的名義差別，所以，在嚴持淨戒、勤修禪定的基礎上，應再修習一切成佛因行的諸多三昧行法。其中，有以利益眾生為主的一百零八種三昧行法，有能總持、通達事行的五百陀羅尼門，以及種種解脫煩惱的法門。以上所說「法門」，多強調增強念力與定力——陀羅尼、三昧，依此進證成佛之一切種智⁸。接著則列舉聖位所證之神通、相好等。值得注意的是，在此列入了

⁷ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 627 下。）

⁸ 一切種智乃佛所修得的智證果位，如云：「佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜，在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜；佛已度彼岸，故名一切種智」（龍樹菩薩造，

聲聞所學的三十七道品，表明這些也是菩薩所應修學的道品，故知慧思並不曾視聲聞解脫道品為小為陋而廢之不學。

從以上引文可知，在本書中，慧思所述大乘行門所應修學的道品項目，繼承了初期大乘「三乘共貫」的修行思想，將解脫道的修學項目，列入菩薩道所應修學的法門內容。

二、強調禪波羅蜜為萬行因依

有關於止觀修行，慧思特別強調「禪定」的重要性，以此為開發根本道智、殊勝神通，以及一切佛果功德的基礎。在《諸法無諍三昧》一書中，慧思從幾個角度，論證禪定為一切行法的基礎，並針對以「般若——智慧」為六度之首的傳統說法，提出他特別強調禪定重要性的原由。如云：

如是無量佛果功德，一切皆從禪生。一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。⁹

「禪定」是佛教的練心專注之學，「波羅蜜」，意譯為終極、圓滿，有到達彼岸義；禪定靜心之法之所以稱為「波羅蜜」者，乃指其「能究竟一切自利與化他之事，能圓滿無上佛果」，而為大乘修行之主要道品與成佛資糧。如云：

禪波羅蜜有無量名字，為求佛道，修學甚深微妙禪定，身心得證，斷諸煩惱，得一切神通，立大誓願，度一切眾生，是乃名為禪波羅蜜。¹⁰

首先，慧思以佛陀欲度眾生之前，皆先入禪定以觀眾生根機而說法來

鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十八，《大正藏》冊 25，頁 190 上。）

⁹ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

¹⁰ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 630 中。

強調修學禪定的重要性。如云：

三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定，以十力道種智，觀察眾生根性差別，……是故佛言：「若不坐禪，平地顛墜。若欲斷煩惱，先以定動，然後智拔。」¹¹

從初發心至佛果，……若在定，能知世間生滅法相，亦知出世三乘聖道。制心禪智，無事不辦。」¹²

無論要修得世間生滅法相，還是出世三乘聖道，均須以禪定為基礎。斷煩惱固然要有禪定力，連說法度眾生也必須具備禪定功夫，好能「觀察眾生根性差別」而因材施教、對症下藥。

再者，對於「五度如盲，智慧為導」的傳統說法，慧思顯然有不同意見。他特別讚揚禪波羅蜜的個中原因是：

如禪定論中說，三乘一切智慧皆從禪生。……十方諸佛，如欲說法度眾生時，先入禪定，……如來一切智慧及大光明、大神通力，皆在禪定中得。」¹³

慧思指出，不論是三乘智慧，還是佛陀度生的慧力、明力、通力，都從禪定而生發，故修行首先應重視定力的培養，以此為引發三乘道果與佛果功德的有力因依。

三、以四念處為禪定所緣

《諸法無諍三昧法門》共有上、下兩卷，上卷以讚嘆禪定功德為主，

並以此說明：必須依禪波羅蜜作為進修及具足一切法門的根基。下卷則敘述「四念處觀」。

「四念處」的修學次第，首先是身念處觀。慧思指出：欲觀身不淨，則先以持息念與觀色法四大為主，以此而成就不淨觀法。此禪波羅蜜之身念不淨觀法，「能斷五欲一切煩惱，能除五蓋，能斷十纏。」¹⁴這是以定力淨除煩惱的功能。另外，以「身念處天眼力故，住於初禪中，能見如是宿命神通。」¹⁵這是以禪定得天眼、宿命等神通力的功德。

第二是「受念處觀」。「受」是六根觸對六塵所生起的覺知、感受，分有苦受、樂受與不苦不樂的捨受。慧思說明：以禪波羅蜜「觀受念處，無生無滅，無一切受，即是涅槃。……如是觀時，初學能斷一切煩惱。……欲度畜生時，觀受念處。入初禪時已，入第四禪；從四禪起，住第二禪。用如意神通，令諸眾生，離畜牲業，得人天，令其歡喜，而為說法。」¹⁶這是說，修受念處所得的禪定力，能降伏煩惱，並且於色界初、二、三、四禪入、住自在，得神通力，善巧說法，濟度畜生道眾生。

第三是「心念處」。慧思指出：「初學禪時，思想多念，覺觀攀緣。……假使行者，數隨心觀，亦不能攝，即作是念：三界虛妄，皆心所作。即觀是心，從何處生？……遍觀身內，求心不得，……復觀心性，無有心性，…亦無相貌，畢竟無心，亦無不見心。如是觀竟，身心空寂，次第入禪，能起神通。」¹⁷初學者心思散亂，尋伺攀緣，無法攝心，這時可修習觀心，覺知心念之隨緣生滅，無有實性，內外遍求，不得其相；由身心空寂相而能次第入禪，證諸神通。

第四是「法念處」。慧思對於「法念處」的修學，從幾個角來說明其意涵。首先說明此「法」之項目，分別有善、不善、無記等三法，接著廣泛地鋪陳此三法的各類內容。然而無論有多少善惡內容，慧思總結：這些

¹⁴ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 633 下。

¹⁵ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 634 下。

¹⁶ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 634 下。

¹⁷ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 636 下。

¹¹ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

¹² 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 628 中。

¹³ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 629 上。

都不外乎是依六根以觸對六塵所生起之「十二入法」，或是六情內法、六塵外法與內外合之六識等類「十八界」法。此中「攀緣計校，名之為心。」¹⁸而所有善、惡、無記法等，皆由心念觸境所生。依此勤修法念處，當得一切定解脫三昧，如意神通。¹⁹

「四念處」是《阿含經》中重要的修行所緣，為解脫道之重要道品，是定慧通修的止觀所緣，而且「別相念處」必須先觀身，其次依序觀受、心、法等，有著依序升進的道次第。而慧思對「四念處」的修學，除了「別相念處」，還特別強調「總相念處」，亦即可以不依次第而作觀，任一所緣，皆可增加禪定力道。

參、止觀所緣轉向之內容

慧思在本書中讚嘆禪定功德，認為那是修行菩薩利生法門的主要助力，並且指出：為了利益眾生，透過禪修所緣的「轉向」，讓禪波羅蜜具足無量名字，得無量勝果功德成就。如云：

禪波羅有無量名字，……立大誓願故，禪定轉名四弘，欲度眾生故。入深禪定，以道種智清淨法眼，觀察眾生是處非處十力智，爾時禪定轉名四無量心，慈憫眾生……。²⁰

由於慧思所述禪波羅蜜所緣「轉向」的修道品類與所證功德，內容非常豐富，大約完整包涵了菩薩道的所有道品與勝德，以上只是節錄少許內容。由於這是《諸法無諍三昧法門》一書中，最重要的止觀修行方法與思想，因此以下分別闡述慧思「以一門轉入無量門」之止觀意涵與操作方法。

一、所列禪波羅蜜轉向之法門內容與次第

由於慧思所述禪波羅蜜所緣「轉向」，其修道品類與所證功德有很多內容，大約完整包涵了菩薩行的所有道品與勝德，故以上只能摘錄開頭幾句。然而這是《諸法無諍三昧法門》一書中最重要的止觀方法與修行思想，因茲分別說明，以闡述慧思「以一門轉入無量門」的主要意涵與具體方法。

慧思指出：要修學禪定以奠定自修與利他的基礎，然後再藉由禪波羅蜜的力道，依次生發並增長大乘諸多利生法門。在《諸法無諍三昧法門》中，慧思以禪波羅蜜「轉向」其它法門的方式，說明了法門互轉的內容，由於內容廣泛，以下分段引文²¹說明，最後再總結其義。

(一). 具體內容

從開始修學禪定，而後依次所緣轉向的內容是：

為求佛道，修學甚深微妙禪定，身心得證，斷諸煩惱，得一切神通。……禪定轉名四弘。欲度眾生故，入深禪定，以道種智清淨法眼，觀察眾生，…爾時禪定轉名四無量心，慈悲憫眾生，…爾時禪定轉名四攝法。

為了得證殊勝佛果功德，為了淨化身心，斷除煩惱，為了獲得一切神通妙法，禪定可依上述不同需求，而轉化為四弘誓願、四無量心、四攝法等，這包括了菩薩發願、修定、事行的所有內涵。

復次，大慈大悲，現如意神通一切色身，…爾時禪定，轉名神通波羅蜜，亦普現十方一切佛事，常在禪定，寂然無念，…爾時禪定及

¹⁸ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 639 上。

¹⁹ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 640 中。

²⁰ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 630 下。

²¹ 本段落引文，皆出於慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 630 下 - 632 下。

神通波羅蜜轉名一切種智，亦明佛眼，…爾時轉名十八不共法，…轉名十力，…轉名十號，…轉名般若波羅蜜。……

接著，以大慈大悲之心行，依禪定力而隨心顯現無礙自在、不可思議的神通力用；這時禪定已轉而為「神通波羅蜜」。透過修練所得的神通力，在佛教中歸納為六種，即：能觀見、能聽聞遠近形色與音聲的天眼、天耳通，知曉過去生業果差別之宿命通，能來去無礙之神足通，能知他人心念內容之他心通，與能斷盡煩惱而究竟解脫之漏盡通；藉由禪定與神通力還能成就般若波羅蜜。不可思議的是，依禪定力，還能普現十方而證得佛陀的一切種智與以及佛果殊勝功德。

在此須留意的是，慧思所說之「神通波羅蜜」，並不見於經論，筆者認為，應是個人體會到：依定得通之後，可依神通力，行利生事而登佛果彼岸，故說「神通力」亦是通達佛果聖位的「波羅蜜」道品。

復次，行者為出世間故，三界九地，名為八背捨，次第斷煩惱。欲界未到地禪，及中間二禪，及四禪四空定，及非有想，最後滅受想，……爾時禪波羅蜜轉名八背捨，…轉名十一智。

接著，修行者為出離世間，對於欲、色、無色等三界，以及欲界、色界四禪天、無色界四空天等流轉生死的九地，須修習捨卻對色與無色之貪欲的八解脫（即八背捨），以次第斷除諸界、諸地之輕重不等的煩惱業習。在甚深禪定力的根基下，進而修得「十一智」²²。這十一智，是在解脫道「十

²² 「十一智」，是就世俗有漏與出世無漏之兩種智覺的特性與種類所分立的十一種智慧。其中：一、苦智，二、集智，三、滅智與四、道智等，是徹知世間苦果與集因的流轉因果，與出世解脫智——滅，與修道之因的智慧。五、盡智，為聲聞無學位之聖者所證之智覺，即遍知苦已盡，集已斷，滅已證，道已修，而與漏盡之果所俱起的無漏智覺。六、無生智，此智於無學位上，遍覺已究竟知苦，復更無知；已究竟斷集，復更無斷；已究竟證滅，復更無證；已修道圓滿，復更無修；此智乃是與非擇滅之「得」所俱生之無漏智。七、法智，乃緣欲界四諦之理，而斷欲界煩惱之無漏智。八、類智，乃緣慮色、無色界四諦之理而斷二界之煩惱惑，這是隨法智而生起之無漏智。九、世俗智，是緣取世俗境相之智，即有漏慧之總稱。十、他心智，

智」的基礎上，再加一「如說智」，這是一種為利濟眾生而展現微妙辯才，如法而說的智慧。

復次，行者總持旋陀羅尼，戒定慧三分，八聖道，破四顛倒，獲四真諦，爾時禪波羅蜜轉名三十七品，其一切神通。……爾時禪波羅蜜轉名檀波羅蜜，…轉名尸波羅蜜，…轉名孱提波羅蜜，…轉名精進毘黎耶波羅蜜。

接著，行者依禪定力而獲總持力，是即統攝、憶持無量佛法而不忘失的念力、慧力——旋陀羅尼²³。陀羅尼能攝持各種善法，能遮除各種惡法。由於菩薩以利他為主，為了教化他人，必須得陀羅尼，以不忘失無量佛法，並能在大眾中無所畏懼，自在適意地弘宣佛法。²⁴

此中的「總持旋陀羅尼」，由於「（旋）陀羅尼」的義譯，本即是「總持」。然則慧思以「總持」與「旋陀羅尼」連稱，形成了同義複詞。筆者以為，或可將此與後面之「戒定慧三分，八聖道」連讀——以句頭之「總持」來統貫「旋陀羅尼、戒定慧、八聖道」等。意即：統攝了旋陀羅尼、三增上學與八正道力，就能破除妄執世間為常樂我淨的四種顛倒邪見，並能證入苦集滅道四聖諦理。此時，禪波羅蜜即轉入三十七道品，並獲致一

是了知欲界、色界有情之現在心、心所法，及無漏心、心所法之智。以上聲聞解脫之十智，再加上如說智，共為十一智。其智是以無所得而為方便，能知一切法如說之相，即是如來一切相智，故稱之。有關十一智之大乘修行特義，如云：「諸菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，以無所得而為方便，應圓滿十一智，謂苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、法智、類智、世俗智、他心智、如說智，如是諸智不可得故。」（玄奘譯：《大般若波羅蜜經》卷三，《大正藏》冊5，頁12中。）

²³ 「陀羅尼」，為梵語「dhāraṇī」之音譯。陀羅尼（Dhāraṇī），依 Dhṛ 字根而成，又稱為「旋陀羅尼」，義譯為「總持」，有攝持不散之意，應用於修道，則表示有能持與能遮二義，即能持一切善法，遮止一切惡法之意；據《大智度論》說，則分有聞持、分別知、入音聲與字入門等四陀羅尼。「（旋）陀羅尼」在大乘法中受到特別重視的原因，主要是強調：透過鍛鍊，則心念對於所憶持的法句（或文義），能歷久而不忘失，無論是法義的學習或引領眾生，都有很大的助益功德，故稱之。

²⁴ 有關於慧思與智顛在「旋陀羅尼」修證上的認知與體證，以及在天台圓教止觀的特義，以及證量上的安立，其中分析，見釋性廣：《圓頓止觀探微》，臺北：法界出版社，2011年3月初版，頁45-50。

切神通。

依禪波羅蜜以成就般若波羅蜜，已於前段引文述及。此中更進一步說，禪波羅蜜可轉出布施、持戒、忍辱與精進等波羅蜜。易言之，依禪波羅蜜的修習，可以轉化而圓滿其餘五種波羅蜜。如云：

復次，菩薩為起神通故，修練禪定，從初禪次第，入二禪、三禪、四禪，四空定，乃至滅受想定，一心次第。是時禪波羅蜜轉名九次第定。……爾時禪定轉名師子奮迅三昧。……復次菩薩，…從凡夫地初發心時，所修禪定，次第重入，乃至最後無垢地，……爾時禪定轉名超越三昧。……復次學禪定時，……具足聞慧……思慧……修慧。

菩薩為生起神通力而修學禪定，其目的當然是幫助眾生。他們次第入於四禪、四空乃至滅受想定，這時禪波羅蜜轉為九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧，而且依定發慧，可以具足聞、思、修慧。

因其定力能快速、隨意地進出諸禪境，有如獅子王之勇猛奮迅，故稱「師子奮迅三昧」。又其定力能夠超越上、下諸地而隨意入出諸地的三昧力道，故稱「超越三昧」。這些都是佛陀與大菩薩才能擁有的定力。

原來，禪定之淺深次第，順次為色界四禪、無色界四空，以及聲聞三果以上聖者之滅盡定；一般初學者皆須循此次第而作修學。然而宿慧深厚之聖者，則可以做快速與跳級式的入定、住定、出定自在。如經中云：

舍利弗即住如來前坐，正身正意，繫念在前，而入初禪；從初禪起，入二禪；從二禪起，復入三禪；從三禪起，復入四禪；從四禪起，復入空處、識處、不用處、有想無想處，從有想無想起，入滅盡定；從滅盡定起，入有想無想處；從有想無想起，入不用處、識處、空處；從空處起，入第四禪；從第四禪起，入三禪；從第三禪起，入第二禪；從第二禪起，入初禪；從初禪起，入第二禪；從第二禪起，

入第三禪；從第三禪起，入第四禪。時，尊者舍利弗從四禪起已，告諸比丘：「此名師子奮迅三昧。」

是時，諸比丘歎未曾有：「甚奇！甚特！尊者舍利弗入三昧，速疾乃爾。²⁵

在經中記載了舍利弗尊者的定力深厚，能不依禪境淺深層次地跳躍出入各級定境，得到其它比丘的讚嘆。佛陀稱其定力像猛獅的動作一樣敏捷迅速。舍利弗是大阿羅漢而有此能力，佛陀與上位菩薩亦同樣有此能力，可以由散心直接超入滅盡定，亦可由滅盡定直接超出散心，無須依九次第定逐一入出，故亦稱「超越三昧」。此一殊勝定力，在《般若經》中亦說得極為詳盡，如云：

須菩提！菩薩離欲、離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪乃至入滅受想定。從滅受想定起，還入非有想非無想處；非有想非無想處起，乃至還入初禪。是菩薩依師子奮迅三昧，入超越三昧。云何為超越三昧？須菩提！菩薩離欲、離諸惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪。從初禪起乃至入非有想非無想處，非有想非無想處起入滅受想定；滅受想定起還入初禪，從初禪起入滅受想定。滅受想定起入二禪，二禪起入滅受想定。滅受想定起入三禪，三禪起入滅受想定。滅受想定起入四禪，四禪起入滅受想定。滅受想定起入空處，空處起入滅受想定。滅受想定起入識處，識處起入滅受想定。滅受想定起入無所有處，無所有處起入滅受想定。滅受想定起入非有想非無想處，非有想非無想處起入滅受想定。滅受想定起入散心中，散心中起入滅受想定，滅受想定起還入散心中。散心中起入非有想非無想處，非有想非無想處起還住散心中。散心中起入

²⁵ 僧伽提婆譯：《增一阿含經》卷十八，《大正藏》冊2，頁640上。

無所有處，無所有處起住散心中。散心中起入識處，識處起住散心中。散心中起入空處，空處起住散心中。散心中起入第四禪中，第四禪中起住散心中。散心中起入第三禪中，第三禪中起住散心中。散心中起入第二禪中，第二禪中起住散心中。散心中起入初禪中，初禪中起住散心中。是菩薩摩訶薩住超越三昧，得諸法等相。是為菩薩住般若波羅蜜取禪那波羅蜜。²⁶

像這樣於九次第定能「入、住、出自在」的三昧力，是菩薩住於「超越三昧」而得諸法等相，住般若波羅蜜而取禪那波羅蜜的殊勝力道。在此須注意的是，慧思說，可以依禪波羅蜜的修習，轉而得此殊勝三昧；然而在《般若經》中，則是說這是菩薩住於般若波羅蜜，以甚深智覺而取得此殊勝三昧。這凸顯了《般若經》「重慧」與慧思「重定」的風格差異。

(二)。「諸法無諍三昧法門」的修行重點

慧思在本書中主張以禪波羅蜜為重心，在修學禪定成就之後，再逐項轉變所緣，以修證諸多智慧、神通乃至佛果功德，其敘述重點可分為三個段落：

- 一、從初發心以至於成佛的修道角度，總括所學之萬行，有諸三昧、五百陀羅尼、一切種智、五眼、六神通、三十七道品、四無量心、四弘誓願、六波羅蜜等，以及一切濟世度生的佛果功德。
- 二、從止觀修行所緣轉向的運用，逐一說明其從禪波羅蜜轉向的道品與證量。以上兩部份具載於上卷。
- 三、在下卷中，以「四念處觀」專門說明，用「四念處」為修習禪定的所緣。因為四念處包含了定學與慧學、一切三乘道品與果證。

慧思將「四念處」法門，從三個面向加以發揮。首先繼承《阿含經》以來解脫道四念處的修行所緣；其次將所有教法，分類並歸納於「四念處

觀」中。例如以「心念處」包含所有心意識活動之內容，以「法念處」之「法」，包含一切善、惡、無記等法，強調依此而能獲證禪定、神通與智慧功德。²⁷ 第三，他強調每一念處都能通達所有定慧功德。

依上總結思禪師《諸法無諍三昧法門》的思想，不外乎二項，即：

- 一、對於禪定之學十分重視。
- 二、藉由禪定——禪波羅蜜，可轉向其它法門的修學。這種「以一門入無量門」的修心理論與方法，也在本書下卷的「四念處觀」中，表達了同樣的意涵。

二、思想淵源與偏重

慧思對於禪定——禪波羅蜜的重視，自有源於經典的依據，但已加入了自體體會與主張。首先，慧思所引述的各種定、慧法門，皆來自初期大乘之《般若經》，然而經中原本是以智慧——般若波羅蜜，做為學習其它善法的引導與眼目，如云：

菩薩摩訶薩欲滿布施波羅蜜多，當學般若波羅蜜多；……欲滿淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，當學般若波羅蜜多。…欲遍知色，…欲遍知受、想、行、識，……欲遍知眼處，……欲遍知耳、鼻、舌、身、意處，當學般若波羅蜜多。……菩薩摩訶薩欲遍知集、滅、道聖諦，當學般若波羅蜜多。……欲遍知無明，……欲遍知行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱，當學般若波羅蜜多。……欲永斷貪、瞋、癡，……欲永斷一切纏結、隨眠，當學般若波羅蜜多。……

菩薩摩訶薩欲修四靜慮、四無量、四無色定，……欲修四念住，……欲修四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支，當

²⁶ 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷二十，《大正藏》冊 8，頁 368 上。

²⁷ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 638 中 -640 下。

學般若波羅蜜多。

菩薩摩訶薩欲得佛十力，…欲…得四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法、一切智、道相智、一切相智，……欲得六神通自在，……欲得四靜慮、四無色定、滅盡定次第超越順逆自在，……欲於一切陀羅尼門、三摩地門皆得自在，當學般若波羅蜜多。……欲得……師子奮迅三摩地，……欲得如是等無量百千三摩地門，當學般若波羅蜜多。

菩薩摩訶薩欲滿一切有情心之所願，……欲滿如是殊勝善根，由此善根，永不墮惡趣，不生貧賤家，不墮聲聞及獨覺地，於菩薩頂終不退墮，當學般若波羅蜜多。²⁸

顯見《般若經》以智慧為主，強調所有善根與法門，皆以智覺為導，表現了佛教思想重視智慧的特色。這可上溯《阿含經》的修學重心，如云：

世尊告諸比丘：「有五根。……信根、精進根、念根、定根、慧根。……此五根，慧為首，慧所攝持。譬如堂閣，棟為首，棟所攝持。」²⁹

但在《諸法無諍三昧法門》中，慧思卻將經中原以般若為主導而修學一切，圓滿一切的思想，轉變而為對禪波羅蜜的重視，他當然得面對與經教不符的質疑，然而他對自己的學說深具信心：

問曰：《般若經》中，佛自說言：欲學聲聞，……緣覺，……菩薩，當學般若。有六波羅蜜，般若為前導，亦是三世諸佛母。汝今云何，偏讚禪，不讚無波羅蜜？……問曰：佛何經中說般若諸慧皆從禪定生？

²⁸ 玄奘譯：《大般若波羅蜜經》卷三六，《大正藏》冊5，頁199下。

²⁹ 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷二六，《大正藏》冊2，頁183下。

答曰：如禪定論中說：三乘一切智慧皆從禪生；般若論中，亦有此語。般若從禪生，汝無所知，不解佛語，而生疑惑，作是狂難。汝何不見：十方諸佛若欲說法度眾生時，先入禪定，以神通力，…能令一切未曾有事，悉具出現。…復以五眼觀其性欲，然後說法。復次，……如來一切智慧，及大光明，大神通力，皆在禪定中得。佛今欲說摩訶般若大智慧法，先入禪定，現大神通，放大光明。…若復有人，不須禪定，身不證法，散心讀誦十二部經，卷卷側滿，十方世界皆聞誦通利。復大精進，恒河沙劫，講說是經，不如一念思惟入定。……

復次，毘婆沙中說：若有比丘，不肯坐禪，身不證法，散心讀誦、講說文字，辨說為能。不知詐言知，不解詐言解，不自覺知，高心輕慢坐禪之人。如是論師，死入地獄，吞熱鐵丸。³⁰

慧思重禪波羅蜜的原因如下：一、即使是般若，還是須從禪定而生。二、從佛陀度化眾生的需要來說，也一定是先入禪定，觀眾生根性，然後顯大神通，並以禪定入於深慧，如此方能善巧利益眾生。三、欲讀經典，深入法義，非以定力助成不可。四、依於說一切有部的釋論，倘若「不肯坐禪，身不證法」，這樣以慢心說法，輕慢修定之人，必將遭受悲慘的果報。顯見慧思之所以重視禪波羅蜜，主要是因為禪定在自利方面，有研究經教與開發智慧的基礎作用；而在利他方面，則有饒益有情的加成效果。

當然，般若波羅蜜是佛法不共世間的部分，也是修行人能否證得解脫的關鍵，慧思在這方面並無異議。他或許是看到過許多說法師，輕慢禪法，略有慧解即狂傲不羈，為了矯正偏差，這才依「對治悉壇」，特別強化「禪波羅蜜」的地位。也因此，到文末慧思還是提醒：

若復有人，不近善知識，雖復坐禪獲得四禪定，無有轉治，無有方便

³⁰ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊46，頁629上-中。

智，不能斷煩惱。雖得寂靜之樂，煩惱不起，獲四禪時，謂得寂滅涅槃之道。便作是念：「我今已得阿羅漢果，更不復生。」如此比丘，實不得道。³¹

也就是說，雖然禪定是開發智慧的有力因依，然而行者若只是修定，而不再親近善知識，聽聞正法，則或有錯認禪定為解脫的過失。慧思並舉經中所說，有人入四禪得輕安，就誤以為已是阿羅漢，這當然是不得聖道的。所以，慧思重視禪波羅蜜，為的是以禪定作為開發智慧、神通與一切善妙功德的助力，而不是以禪定來代替智慧（般若波羅蜜）的修學。

肆、止觀所緣轉向之分析

在《諸法無諍三昧法門》一書中，除了強調修定的重要性，並以四念處涵蓋一切法門的內容之外，主要是說明：以禪波羅蜜「轉向」而為各種智慧、神通與利生法門。這是本書中最重要的止觀思想。然而，禪定與諸道品，以及智慧、神通等，其屬性各各不同，則從禪波羅蜜「轉向」其它道品，其在止觀技巧的運用上，如何可能？又如何加以理解？而慧思此一「以一門入無量門」的修行思想，其特色為何？筆者不揣淺陋，分別解析如下：

一、學綱與法門之分別

佛法以超越輪迴與解脫苦惱為宗旨，想要達到此一清淨寂滅的涅槃境界，其修行方法開為八正道³²，攝成三增上學。學「戒」，是為了養成良好的道德意識與倫理行為；學定，是為了練心使其專注而有力量；學慧，

則是為了覺照諸法實相，破除無明妄執。這三類學門——三學，是佛法的總綱領，如云：

世尊告諸比丘：「有三學。何等為三？謂增上戒學、增上意學、增上慧學。何等為增上戒學？若比丘住於戒波羅提木叉，具足威儀行處，見微細罪則生怖畏，受持學戒，是名增上戒學。何等為增上意學？若比丘離諸惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住，乃至第四禪具足住，是名增上意學。何等為增上慧學？若比丘此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦如實知，是名增上慧學。」³³

在三學中，戒學的具體呈現，是種種戒條的規定，經中說是「波羅提木叉」，意為「別別解脫」，這是一條一條、一項一項淨化身口行為的規範，若能嚴格持守，則能使人身語清淨。持一條戒，就斷一分煩惱，得一份清淨。定學則是練心專注，若修學有成，則能從燥動的欲界散心，依次升進到九次第定的境界。最後，在慧學方面，則以觀察、體悟苦、集、滅、道四聖諦為主，通達苦果與集因的不清淨，不自在，進而修學正道，以入於寂滅涅槃。

這三類綱領的具體學法，即是諸多「法門」的呈現。「法」是佛陀證知、教學的內容，能為世間之準則；而此教法既為眾學證聖之通道，又為如來遊履之境地，故稱為「門」。以戒學為例，因受戒者的身份與性別不同，而有在家者之五戒與八關齋戒；以及出家者之沙彌（尼）戒與具足戒。在定學，則有不淨觀、持息念之二甘露門及五停心觀等；在慧學，則因所緣境的不同，而有空、無相、無願之三三昧等。總之，「三學」是所有行人必須學習的科目綱領，至於在每一學域中，要修哪一種法門，則可視個人的根性、意樂或當前需要，而選擇適合的法門來修學。此中，法門內容

³¹ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊46，頁629下。

³² 「八正道」，是正見、正思、正語、正業、正命、正勤、正念與正定。其中，正見與正思是正確的觀念與目標；正語、正業與正命是清淨的身語二行；正念與正定是心意的專注與安定；正勤——正精進則通於其它七項，而做正確而有恆心的努力學習。

³³ 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷三十，《大正藏》冊2，頁213下。

無量，可以擇要修學；而三學綱領則必須具備，並且缺一不可。

在《諸法無諍三昧法門》一書中，慧思對於三學的修道綱領，特別重視禪定的修學；然而這是偏重禪定而不是偏廢其它。故慧思亦聲明：「淨戒、禪、智如大地，能生萬物載群類。」³⁴ 戒定慧三學皆須修學，而慧思又特別強調禪定，因為它是生發一切善法的有力因依。

二、能力與工具之分別

修學禪定的方法，是選取合適修定的對象（所緣），然後攝心念住所緣。剛開始時不免散心掉動，妄想紛飛，行者若能久久修習，勤行不退，將能降伏貪、瞋、疑、昏、眠與掉悔等五蓋煩惱，心識漸趨穩定、專注。

此中心念安住的程度，可就色界與無色界而分為八個層次，也就是四禪與四空定，這是定心安靜的淺深程度。至於心識要選擇何等所緣，以能夠達致淨除煩惱與開啟智慧的效果為原則；在原始佛教中，一向以持息念與不淨觀二甘露門為主。如經云：

（佛）告羅雲曰：「汝當修行安般之法，修行此法，所有愁憂之想皆當除盡。汝今復當修行惡露不淨想，所有貪欲盡當除滅。……」
羅雲即從坐起，禮佛足遶三匝而去。往詣安陀園，在一樹下，修習安般念。

爾時羅雲作如是思惟，欲心便得解脫，無復眾惡。有覺有觀，念歡喜安，遊於初禪。有覺有觀，內自歡喜，專其一心，無覺無觀，三昧念喜，遊於二禪。無復喜念，自專覺知身樂，諸賢聖常所求護喜念，遊於三禪。彼苦樂已滅，無復愁憂，無苦無樂，護念清淨，遊於四禪。³⁵

³⁴ 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 630 中。

³⁵ 僧伽提婆譯：《增一阿含經》卷七，《大正藏》冊 2，頁 582 中。

羅雲即是羅睺羅，是佛陀在俗時的獨生子。經中佛陀教導羅雲修學安般念（持息念）與不淨想（不淨觀）等法門，並告知：這樣修學能除去憂愁惱亂。羅雲聽後立即實踐，到安靜無人之處，開始修學安般念，以此解除了動亂惱害之想，並依次升入初、二、三、四禪的境界。

此中，安般念與不淨想是禪觀的所緣境。一般人心念紛雜，須選擇能淨化煩惱並且增長智慧的所緣；透過禪定的練習，心念將可以從欲界散心而提升至四禪四空的定境之中。

進以言之，禪定力是攝心專念的能力，修定的各種法門，不外乎是將心念緣慮各種所緣，藉助此諸所緣作為得定的媒介與工具。其中慧思最為重視的，是大乘利生為導向的禪波羅蜜，他強調修習並具備此一能力在度化眾生方面的重要性。以此禪波羅蜜轉向，可證種種利生三昧、陀羅尼門、神通妙用，十一智，乃至一切種智及佛果功德。

三、心識之轉向作用

有關從一禪波羅蜜「轉向」至其它道品，在法門修學的實際操作上，是如何可能的？以下就「轉向」的作用，說明心念搜羅與分別目標的識知功能。

佛法的「緣起論」指出，構成並影響有情的因素，主要是精神活動與物質成份——名與色的兩個因素，故並不特別偏取唯心或唯物。然而在名色³⁶相資互乘的運作中，也更強調「心」在造作業流的過程中，扮演了重要的角色，故重視「心」的主導性。如云：「我佛法中以心為主，一切諸法無不由心。」³⁷ 所以，調心修心成為行持解脫的重要關鍵；故云：「世間所見法，但以心為主，隨解取眾相，顛倒不如實。……能緣所緣力，種

³⁶ 「名色」是有情身心組織的總合，亦即是精神與物質活動的全部。以色受想行識之五蘊，對照於名色二法，除了物質一色蘊、色法之外，以「名法」總括有情心理運作功能的全部，也就是「受想行識」之四蘊。其中的「行蘊」，是扣持受與想的所有配合心法而有的活動內容——「心所法」，而識蘊就是「心」法。心理活動的全貌，有時亦直接簡說為「心」，然其意同於「名法」。

³⁷ 唐·闍賓般若譯：《大乘本生心地觀經》卷四，《大正藏》冊 3，頁 306 中。

種法出生，速滅不暫停，念念悉如是。」³⁸

心識造作善惡所產生的強大牽引力，將驅使眾生召感苦樂，輪迴不已；這表相似是業力摧逼，迫不得已，然而實情則是自己造業而積久成習。此中，習氣左右人的力量非常強大，使原先立於自主的造業者，久而久之反而變成了習氣的奴隸。所以，心念造作是指揮有情或行善或為惡的樞紐，更是影響上昇與墮落的重點，最終並成為輪迴或解脫的樞紐。所以佛法非常重視對有情的心識，尤其是人道眾生的心識的分析，而其內容更是精微而透徹。

一般所認為的「（一個）意識」，實際上是許多不同成份的複合體，故云「識蘊」，「蘊」是積聚、組合之意，在這裏指出了心識是組合體的事實。在時間的前後位移中，心識是一連串剎那生滅的組合，並且極其迅速而相續地生滅著。

「心」在識知目標的過程中有一個功能，也就是「轉向（巴利語 *āvajjana*）」的作用。此一心念生起識知的樣態與過程，依據《清淨道論》的說明，其分解為十四個次第——十四行相³⁹，其中的第三個，即是心的「轉向」功能。如云：

心生起的十四種行相……（三）「轉向」：…當眾生的眼等諸根能取其所緣時，那時如果是色出現在眼前，則眼根觸擊色緣。由於觸及之力，使相續的有分受干擾。此時，當有分消失時，生起唯作意界，即以同樣的色為所緣，這是有分的中斷而行轉向（引起注意）的作用。在耳門等亦然。⁴⁰

³⁸ 實叉難陀譯：《大方果佛華嚴經》卷十三，《大正藏》冊 10，頁 66 下。

³⁹ 心的十四行相——心識認知的十四種作用裡，其中的第四至第八項的看、聽、嗅、嚐與觸，是發生在心路過程中的同一種階段，故十四種作用的認知過程是十個階段。其中的轉向心，又分有「五門轉向心（*pañcadvārāvajjana*）」與「意門轉向心（*manodvārāvajjana*）」，（阿耨樓陀著，菩提英譯，尋法中譯：《阿毘達摩概要精解》，臺北：慈善精舍，2008 年 5 月，頁 110-112。）

⁴⁰ 覺音著，葉均譯：《清淨道論》，台灣：中平精舍刊行，2011 年 3 月，頁 445-446。

引文的「有分（巴利語：*bhavaṅga*）」，是心的十四種作用之一。執行「有分作用」的心稱為「有分心」，亦稱「有分識」。其字由 *bhava*（有，存在，生存）+ *aṅga*（成分，要素）組成，表示這是生存不可或缺的條件。心識中「有分作用」的功能，是使有情在一世當中，從投生到死亡之間，維持其生命之流的不中斷。以一生最初入胎開始的心——「結生心」之剎那生滅之後，緊接著生起的就是「有分心」；須注意的是，此有分心與結生心其實是同一種果報心，只因執行不同的作用，名義即為不同，「有分心」的作用是保持生命流的不中斷。每當沒有心路過程發生時，「有分心」即會於每一剎那中生滅；最為明顯的即是在無夢熟睡的時候，但在清醒的時候，它也會在諸心路過程之間出現無數次。當某個目標撞擊根門時，「有分心」即會被中斷，而活躍的心路過程也就生起，以便識知該目標。一旦心路過程結束，有分心就會即刻再生起，直到下一個心路過程發生為止。如此，在不活躍的階段，有分心即會在每一個心識剎那裡生滅，就有如河水之流一般。

有關於心識覺知過程中的「轉向」作用，《清淨道論》指出，「轉向」，也就是當對象（目標）撞擊任何一個根門或意門時，即會有一個名為「有分波動（*bhavaṅga-calana*）」的心識在此剎那中發生，有分心於此「波動」了一個心識剎那。接著，繼之而起的心識剎那則名為「有分斷（*bhavaṅga-upaccheda*）」，也就是「有分心」之心流於此被截斷。緊接著生起的心即轉向（眼、耳、鼻、舌、身）五門或意門的目標。這轉向於目標的作用名為「轉向」，它是心識在認知、取著、分別目標——所緣過程中的一個功能。

我們的心在識知目標過程中的「轉向」作用，尤其是「意門轉向心」，對照於慧思的法門「轉向」的修行主張，其中的意義為何？筆者認為，心識的「轉向」功能，在識知目標的過程中，一般是被動刺激與主動尋求而引起「作意」——注意的兩類；而在法門「轉向」的選取所緣上，則純然是主動選取，因時、因地與因一己應修應學之當前所需，而主動擇取地「轉向」，其中將主動修學，增上有益的擇法與精進精神發揮到了極致，所以

這對於「心力」的增上，是很好的鍛練方法。

四、所緣之操作方法

接著，此一心識的「轉向」功能，在法門修學的實際操作上，也就是從禪波羅蜜「轉向」至其它道品，又是如何可能的？

首先必須說明的是，慧思所提到的，所緣境的「轉向」內容，跨距很大，可以說是包含了所有三乘教法的眾多法門，眾多證量與止觀所緣的眾多品類，今僅就定慧修行的學理，來說明止觀所緣轉向的技巧運用。

從定慧所緣的內容而言，慧思根據《阿含經》與《般若經》，提出緣念身、受、心、法等「四念處觀」的修行所緣境，一切心念活動所緣慮的對象，都不可能超越這四個範圍。至於要選擇哪一個所緣，做為修行的法門，從理論上來說，是沒有限制的。但是在實際操作上，就依根性、意樂或煩惱對治的考量，而有選取上的善巧運用。

在止觀修習時，心念選取一個所緣而安住，並逐漸地增益定心，這是奢摩他（止）；依此專注力而作境相的覺察，這是毘鉢舍那（觀）。所緣境轉換的操作過程，是由心念的在主導的。例如：從心念安住並覺察呼吸——持息念，轉換而為安住並覺察色身——不淨想。在止觀的修學過程中，所緣的轉換，是心念在明明了了地在操作，這不同於凡夫散心不由自主而散亂的流動。

有關於心念「轉向」的操作與練習，聲聞佛教即已有之。在禪修中，先取一所緣而攝心專念，久久練習則能降伏五蓋，從欲界散心昇入色界初禪境地。這時，為了要熟練、保持初入定心的安止能力，行者不要快快再入二禪，而是以初禪力學習「五種自在」，也就入、住、出禪定的三種自在，與觀察、轉向之兩種自在。

其中「觀察自在」是指能自在無礙地逐一查核、確定五禪支禪心的能力。而「轉向自在」，是心念能快速、順遂，不遲滯地從欲界散動轉入初禪。接著，再轉換初禪尋、伺、喜、樂與心一境性等五禪支而作觀察。

「五種自在」能力的訓練，在逐次學入初、二、三、四禪的階段中，

都要逐一修學，以增強、穩定其能力。其中，心念的「轉向」，首先要能快速入、住、出於初、二、三、四各種禪境，再者，能緣心的轉向能力，也就是觀察力，要能迅速地自在變換其所緣境。

《清淨道論》讚嘆佛陀與聖弟子由定得通的神變力，這正是「轉向自在」最高成就的表現：

在初禪，他應該用五種行相自在修行。五種自在即：轉向自在，入定自在，住定自在，出定自在，觀察自在。遂其所欲的地方，遂其所欲的時間，遂其所欲的轉向，他轉向初禪，無滯礙的轉向，為轉向自在。……從初禪出定，先轉向「尋」，……再於「伺」所緣生起轉向心，…如是於（尋、伺、喜、樂、心一境性）五禪支中持續其心，這是「轉向自在成就」。這種轉向自在達到頂點時，從世尊的雙重神變中可見到，（舍利弗等）作此神變時也可見到。沒有比轉向自在更快速的。⁴¹

依此我們可以了解，慧思所言禪波羅蜜的「轉向」，確有佛教修行傳統的根據，這是依於五種自在而將所緣境予以轉換。聲聞佛教方面，有各種「業處」（即所緣）的轉換。大乘菩薩所度之眾生無量，所學之法門無量，故禪波羅蜜所緣境轉向的心念操作，就更是呈現出了豐富多元的樣貌。

更從止觀能力的培養而言，禪定力必須循序漸進而增長，許多定境是必須具備高深定力方能企及，心念不可能在沒有深厚定力的基礎上，自在將所緣境予以「轉向」。像前述能夠讓心念迅速轉換禪定層次而入、住、出自在的「師子奮迅三昧」，正是「轉向自在」的定心成就。

⁴¹ 覺音著，葉均譯：《清淨道論》，南投：中平精舍刊行，2011年2月，頁158。

五、以一門入無量門

慧思以禪定做為修道與度眾生的重要能力，並且告訴我們：在學菩薩行的過程中，禪波羅蜜並非單一法門，它可藉助深厚的定力來轉換所緣，每轉換一種所緣，即是一種三昧或陀羅尼的成就，「法門無量誓願學」，法門之間並無隔礙。

而此中可以引伸的是：專注力與堪能性的培養，在菩薩道來說，是得通、發慧、證果、成佛的必要條件，故須修學禪波羅蜜；得通、發慧、證果、成佛的法門雖然眾多，但只要定力具足，心念對所緣境的轉換可以自在而精準，那麼各種三昧的法門之間，是無諍無擾的，既然以一法門，能透過所緣境的轉換，而入於無量法門，故一門等同於無量門。這也就是思禪思在「四念處觀」所說的：「見聞雖復各不同，得道無二，只是一法。」⁴²此一思想，在《法華安樂行義》中，以一「法華三昧」圓具無量法門的說法，更完整地表述了「以一門入無量門」的修行特色，這可說是天台圓教思想的濫觴。

而此一止觀修行的特色，是建立在慧思親體實修之所得，如云：

夏竟受歲，慨無所獲，自傷昏沈，生為空過，深懷慚愧；放身倚壁，背未至間，霍爾開悟，法華三昧，大乘法門，一念明達，十六特勝，背捨、陰、入，便自通徹，不由他悟。

慧思長年精勤禪思，卓然有成，體悟到成就一「禪波羅蜜」，即能旁通、暢達三乘諸多法門，這種自在出入無量三昧法門的「無諍」，不祇是一套學理，更是一種親體實證的意境。

伍、結論

綜上所述，我們可以將慧思的《諸法無諍三昧法門》，作如下的六點歸納：

首先，慧思於六度中，特別強調禪度的重要，相較於後來重慧悟而輕禪定的「禪宗」，慧思為天台學奠定了等視六度而特重禪度的道風。後來智者勤習禪定並撰著《釋禪波羅蜜次第法門》，有其承自慧思之等視六度而特重禪度的思想淵源。

第二，慧思以「所緣轉向」的止觀修行原理，闡述以禪波羅蜜依次轉換為無量三昧、陀羅尼而獲證神通、智覺、道果與佛德，應有其早年親身修證的體驗，這也就是太虛大師所說「從禪出教的宗派精神。」

第三，從心念識知目標的「轉向」作用而言，慧思「法門轉向」的定慧修行方法，無異強化了心識從擇法到轉向的正面功能。

第四，從止觀所緣的選取來說，可以選擇適合自己性向的所緣——法門，但也可以在定力成就之後，為了廣學無量法門，並體會一一法門的不同特性，而特意地作意轉向，一一更換所緣而入各種三昧。如此，慧思所說「禪波羅蜜」的轉向，自有經論依據，而且是可以透過強大力來操練的。

第五，慧思以自己修行的經驗，體會到了具足禪波羅蜜力，則能旁通、開發無量三昧法門，故提出了「一一門入無量門」，以「法華三昧」一妙門而圓滿佛乘的修行思想，這就是圓教止觀的濫觴。

最後，必須注意的是，慧思「法華三昧」的修行觀，並不是單取一門而偏廢其它的，狹隘的宗門思想，而是深入經藏，精勤禪思所獲得的甚深禪定力，能得六根清淨，圓滿諸多三昧、陀羅尼的利生法門。

我們甚至可以這樣說，天台學中一多相即且一念三千的性具思想，雖是在智者手裡完成的體系性論述，然而早在慧思始倡「以一門入無量門」的《諸法無諍三昧法門》中，即已啟其端倪。慧思「從禪出教」而發為「諸法無諍三昧法門」的論述，這可以說是天台圓教思想的濫觴。

⁴² 慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，頁 640 下。

參考書目

一、藏經

- 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
僧伽提婆譯：《增一阿含經》，《大正藏》冊 2。
鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
玄奘譯，《大般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 15。
龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
慧思，《法華安樂行義》，《大正藏》冊 46。
慧思，《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46。
智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。
道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。

二、譯經

- 覺音著，葉均譯 (2011)，《清淨道論》全一冊，臺灣：中平精舍。

三、專書

- 王晴薇 (2011)。《慧思法華禪觀之研究—法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》，新文豐出版社。
釋性廣 (2011)。《圓頓止觀探微》，台北：法界。
佐藤哲英 (1981)。《統天台大師の研究》，京都：百華苑。

四、論文

- 王晴薇 (2007)，〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，《佛學研究中心學報》13：1-54。
釋性廣 (2011)，〈慧思「法華三昧」之「大乘頓覺法門」研究〉，《玄奘佛學研究》，16。

釋昭慧 (2011)，〈無諍、無諍行、無諍三昧與「諸法無諍三昧法門」——兼論〈諸法無諍三昧法門〉中之「無諍」意涵〉，《玄奘佛學研究》，16。

池田魯參 (1990)，〈南岳慧思傳の研究——『大乘止觀法門』の撰述の背景〉，《多田厚隆先生頌壽記念論文集：天台教學の研究》，東京：山喜房佛書林。

五、網路

潘桂明，〈天台先趨者的止觀實踐〉，http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=28426。

A Study on the “Transformation of the Object of Concentration in Meditation” based on the *Practice of Samadhi which Is in Harmony with All Methods of Practice* as taught by Venerable Huisi.

Venerable Shing-kuang⁴³

Abstract

Inspired by the idea of “harmonizing all the practices,” Chan master Huisi expounds his understanding of the “perfection of meditation” (dhyāna-pāramitā) and practice according to the Buddha’s teaching. He explains that, in order to save and benefit all sentient beings, a follower of the bodhisattva path must practice meditation unremittingly. Based on this, his cultivation of the various dharani and the immeasurable Samadhi entailing the profound insight can be accomplished.

This article analyses the specific content and characteristic of Venerable Huisi’s view of “transformation in dhyāna-pāramitā,” by examining his methods of cultivation, as well as his theory and practice of concentration and contemplation from the subsequent four points of view:

- i) Differentiating between the principles of studies and the methods of practice.
- ii) Differentiating between the abilities and the tools to be used.
- iii) Understanding the methods used to transform the object of concentration
- iv) Penetrating all the immeasurable methods via mastering one method.

⁴³ The author is the Principal of Buddhist Hong Shi College, Associate Professor at the Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University, Taiwan.

When selecting the object of concentration, the practitioner may choose a method fitting his specific conditions, needs, and character. However, in realizing the bodhisattva path and guiding sentient beings, he must also learn to change or adjust his object of concentration and contemplation the advanced skill of which accomplishes his practicing the “immeasurable samadhi benefiting other sentient beings.” In respect to the state of his mind, the way he refers to and adjusts the object(s) of contemplation expresses his ability of cognition/knowing. Viewed from the crucial Mahayana doctrine which emphasizes the benefit for others, this also fulfills his “vow to learn and master the immeasurable ways of practicing.”

Based on his own experiences, Venerable Huisi expounds those methods of concentration and contemplation by means of which the practitioner can “penetrate the immeasurable ways of cultivation via mastering one method of practice.” Such a teaching enables him to redirect and turn his initial concentration into the cultivation of all the other methods of practice. Venerable Huisi also unfolds the teaching of the “Fahua samadhi” which is the cultivation which entails the realization of Buddhahood. All this sets up the theoretical foundation for the Tiantai-school’s “Complete Teaching of Concentration and Contemplation” which has later been developed and advocated by Venerable Zhiyi in his mature stage of practice and teaching.

Keywords : 慧思禪師 Venerable Huisi 、無諍 arana (non-contention, non-disturbing)、諸法無諍三昧法門 practice of samadhi which is in harmony (araṇā-samādhi) with all methods of practice、禪定 meditation/concentration, 禪波羅蜜 dhyāna-pāramitā (perfection of meditation/concentration)、陀羅尼 dharani、四念處 catvari smṛty-upaśthanani (the four foundations of mindfulness)、轉向心 mind of transformation

法華禪觀與法華圖像之關係—由慧思「法華三昧」禪觀看觀音菩薩「普現色身」形象的義涵

王晴薇

國立台灣師範大學華語文教學系副教授

摘要：

一般來說，由於石窟造像攝及複雜的各種因素，如藝術造型的時代演變及其他相關的各種社會歷史因素，學界有關佛教圖像之研究，由藝術史或考古及歷史研究之角度來解讀的研究成果，較由義理及思想的角度來解讀的研究成果為多。然而由於佛教圖像的形成過程多依照佛教經典，因此蘊藏於佛教圖像中，與其他類型造像不共的佛教思想與義涵，值得學人進行深入的解析，方能理解將佛教經論具像化的佛教造像之意義。

觀音菩薩普現色身之造像一向被視為其慈悲心行之具體性表現，然而經由慧思法華禪觀解讀之分析，其禪觀意涵可被清楚界定。慧思在《諸法無諍三昧法門》中主張修習《妙法蓮華經》中的「如來/菩薩定」禪觀，並依《妙法蓮華經》清楚揭示修習《妙法蓮華經》所得法華三昧之成果為「一切種智」與「普現色身三昧」。由此可見，在《妙法蓮華經》的思想中，禪觀與慈悲，不但是密不可分的整體，慈悲亦同時是法華禪觀之妙用。

關鍵詞：

觀世音菩薩、法華圖像、法華禪觀、普現色身三昧、慧思

收稿：2012.12.31 接受刊登：2013.04.19

壹、前言：問題之提出

一般來說，由於石窟造像攝及複雜的各種因素，如藝術造型的時代演變及其他相關的各種社會歷史因素，學界有關佛教圖像之研究，由藝術史或考古及歷史研究之角度來解讀的研究成果，較由義理及思想的角度來解讀的研究成果為多。然而如賀世哲先生於《敦煌石窟全集》第七輯《法華經畫卷》中所說：「佛教東傳以來，宣揚普渡眾生的大乘佛教逐漸在中土衍為主流，佛教藝術也多取材於大乘經典。」¹佛教圖像既取材於大乘經典，則大乘經典之解讀，即成為其選材及圖像形成過程中，相當基礎的元素。佛像所據以造像背後的經典理解與思惟，可說是佛教圖像特殊的本質，若略去經典義理不談，以處理一般藝術圖像的方式來分析佛教圖像，則未能掌握佛教圖像的特殊本質與特性。

「文本解讀」與「圖像研究」間的關係，是一個極度複雜的問題，須考量到經典及論典的思想及文本在寺廟社群、文人雅士、商賈及廣大民間等社會不同層次的流傳狀況、圖像或石窟的形成過程及關涉人物、重大社會事件與圖像形成之關聯性、造像形成時期的文學及藝術風尚等諸多問題，因此本文所提出的研究方法，僅在於提供佛教圖像這個複雜領域一個可能的思考角度，而非主張此一研究角度之重要性可凌駕或取代其他研究角度之重要性。以下即以筆者研究的法華經禪觀思想之主題為出發點，開始思考由佛教文本解讀的角度，可為佛教圖像之研究提出哪些新的研究視角。

學界對法華經圖像的相關研究，已有相當的研究成果。以下按研究年代，列出部分重要研究為例說明。1993年林保堯出版《法華造像研究—嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》一書²，此外並有郭祐孟碩士論文台南法華寺的佛教藝術及其源流考。1994年有張寶璽先生的〈法華

經的翻譯與釋迦多寶佛造像〉一文³，並有楊懿恭碩士論文《唐代敦煌法華經變研究》。⁴1996年有顏尚文：〈北朝佛教社區共同體的法華邑義組織與活動——以東魏「李氏合邑造像碑」為例〉發表於《佛學研究中心學報》⁵，並有台灣大學藝術史研究所葉佳玫發表碩士論文：《敦煌莫高窟隨代420窟研究》。1997年有賴鵬舉：〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉一文亦發表於《佛學研究中心學報》。⁶2001年則有賴文英〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉。⁷同年吉村伶與小澤亨子發表〈南朝法華經普門品變相—論劉宋元嘉二年銘石刻畫像的內容〉。⁸2004年有郭祐孟：〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟45窟為中心的探討〉⁹，同年賴文英亦發表〈六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝——以南、北響堂山石窟為例〉。¹⁰賴文英並於2005年發表〈六世紀中國華北地區的法華「十六王子」信仰〉一文。¹¹2005年的重要研究還有Eugene Wang的*Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*。（塑造法華經：中古中國佛教的視覺文化）一書。¹²2007年則有于向東〈五世紀二佛並坐像在敦煌與雲岡石窟的表

¹ 筆者所用版本為上海人民出版社2000年版。

² 林保堯：《法華造像研究—嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》（台北：藝術家出版社，1993年）。

³ 張寶璽：〈法華經的翻譯與釋迦多寶佛造像〉，《佛學研究》第三期（1994年），北京：中國佛教文化研究所，頁142-143。

⁴ 楊懿恭：《唐代敦煌法華經變研究》（華梵大學，東方人文思想研究所碩士論文，1994年）。

⁵ 顏尚文：〈北朝佛教社區共同體的法華邑義組織與活動——以東魏「李氏合邑造像碑」為例〉，《佛學研究中心學報》第一期（1996年），頁167-184。

⁶ 賴鵬舉：〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，《佛學研究中心學報》第二期（1997年），頁211-231。

⁷ 賴文英：〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，《圓光佛學學報》第六期（2001年），頁75-95。

⁸ 吉村伶，小澤亨子〈南朝法華經普門品變相—論劉宋元嘉二年銘石刻畫像的內容〉，《東南文化》，第3期（2003年）。

⁹ 郭祐孟：〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想——以敦煌莫高窟45窟為中心的探討〉，《圓光佛學學報》第九期（2004年），頁269-326。

¹⁰ 賴文英：〈六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝——以南、北響堂山石窟為例〉，《圓光佛學學報》第九期（2004年），頁325-356。

¹¹ 楊懿恭：《唐代敦煌法華經變研究》（華梵大學，東方人文思想研究所碩士論文，1994年）。

¹² Eugene Wang, *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. University of Washington Press, 2005.

現)。¹³

筆者由自身的研究出發，認為慧思與智顛的禪觀法門，可以為佛教圖像的解讀，帶來另一種角度。如筆者曾於〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉一文中，探討大乘經典三昧禪觀之解讀與法華圖像之關係為主軸的研究。本文將略述〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉一文之重點，並承接該文中提出的議題，以中國佛教中最廣受信眾依賴，景仰的觀音圖像為例，說明大乘經論之解讀及分析，如何可以為觀音圖像之解讀，提出新的解讀角度。¹⁴

中國在竺法護於西元 286 年翻譯《正法華經》之後不過十多年間，便開始傳出高僧之觀音感應相關記載，其影響並及於高族名士。如修習《正法華經》之僧人中，竺潛（竺法深）與高層士族關係即相當密切。竺潛為瑯琊人，俗姓王，為晉丞相王敦之弟。十八歲時出家，師中州劉元真為師。《高僧傳》卷第四〈進剎東仰山竺法潛傳〉中提到「至年二十四講《法華》、《小品》，既蘊深解，復能善說，故觀風味道者，常數盈五百。」¹⁵由於《高僧傳》中記竺法深講《法華經》在其永嘉初年（西元 307 至 312 年間）避亂過江之前，因此可見觀音感應在中國宏傳，距竺法護譯出《正法華經》時間相距僅數十年。

《高僧傳》中另外記有受竺法深影響而出家之竺法義（西元 380 年寂）亦講說《法華經》，並有觀音感應之記載：

…棲志法門從深受學，遊刀眾典，尤善《法華》。後辭深出京，復大開講席，王導、孔敷並承風敬友。…至咸安二年，忽感心氣疾病，

常存念觀音，乃夢見一人破腹洗腸，覺便病愈。傅亮每云：「吾先君與義公遊處，每聞說觀音神異，莫不大小肅然。」¹⁶

竺法義講說《法華經》對於當時士族階級之影響相當深遠，其對象及於王導及孔敷等人。最早的觀音感應錄《光世音應驗記》之編纂者傅亮曾於其序中提到，其所錄之七條觀世音感應乃回憶謝慶緒（謝敷）¹⁷贈傅亮父親的《光世音應驗》一卷共十餘事而得。由《高僧傳·竺法義傳》之記載來看，傅亮之父曾與竺法義交遊，且深受其觀音感應之影響。

以這些記載為始，觀音的慈悲精神，即由《法華經·普門品》及《高王觀世音經》等弘揚觀音信仰的「本土經典」而廣為人知。¹⁸此外，由於觀音造像在中國經歷了特有的「女性化」過程，並進而影響了東亞觀音造像，而成為學者探討之重要學術課題¹⁹。觀音的女性凸顯了觀音菩薩慈悲的特質，因此「觀音」之各種造像，常被視其慈悲精神之表徵。以稱念觀音之名而感得觀音救濟之「觀音感應」一向被視為一種以信仰及祈求救贖為主的佛教感應。

相對的，觀音菩薩雖亦由《摩訶般若波羅蜜多心經》（以下簡稱《心

¹⁶ 《大正藏》冊 50，頁 350 下。

¹⁷ 有關謝敷之家世、生平、交遊、信仰特色請參見紀志昌據《晉書》及《續晉陽秋》所作之考查。紀志昌〈東晉居士謝敷考〉，《漢學研究》第 20 卷第 1 期（2002 年），頁 55-83。

¹⁸ 首次將《高王觀世音經》之經名編入經錄者為道宣，見《大唐內典錄·歷代眾經感應興敬錄》，《大正大藏經》冊 55，頁 339 上。然而數十年後智昇在《開元釋教錄》中卻將其判為偽經。道有然而學界對於如《高王觀世音經》等可能非譯自梵文佛典，而習以「偽經」稱之的學術觀點，經牧田諦亮提出應重視這些「本土經典」對我們理解歷史上人們對於佛教理解之正面價值後，已逐漸轉向。參見牧田諦亮編《六朝古逸觀世音應驗記の研究》（京都：平樂寺書店，1970 年）；牧田諦亮《疑經の研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976 年）。有關牧田諦亮觀點對學界之影響，參見于君方，《觀音—菩薩中國化的演變》（法鼓文化出版社，2009 年），頁 119。

¹⁹ 有關觀音像由男性到女性的性別轉變，為中國特有的現象，以及在斯里蘭卡、西藏及東南亞等地，觀音菩薩與王權息息相關，因而時以「世自在王」形象出現之歷史圖像考察，請見于君方，《觀音—菩薩中國化的演變》（法鼓文化出版社，2009 年），頁 20。

¹³ 于向東：〈五世紀二佛並坐像在敦煌與雲岡石窟的表現〉，《圓光佛學學報》第十一期（2007 年），頁 1-23。

¹⁴ 筆者〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉一文收入《典藏觀音—賴鵬舉先生觀音文物收藏特輯》（圓光佛學研究所，2011 年），頁 272-284。

¹⁵ 《大正藏》冊 50，頁 347 下。

經)之流行而被視為禪修之典範，可是由於在《心經》中並無對觀音形象的具體描述，因此吾人較難指認出，觀音菩薩「行深般若波羅蜜」之禪觀境界，如何轉換為在具體造像中之概念依據。本文嘗試藉由大乘經典論及慧思禪師對《妙法蓮華經》及《首楞嚴三昧經》等大乘經典之禪觀分析與論述，來嘗試解析觀音造像之禪觀義涵。

貳、觀音信仰與觀音禪觀之關係

一 目前學術研究成果中提到的觀音禪觀

雖然學界對於有關觀音造像之禪觀義涵之專著並不多，但有關觀音造像與禪觀之關係之討論卻散見於與觀音信仰相關的專書及期刊論文中。本節將先爬梳相關研究中的一些重要研究成果，以與下節慧思所提出之「普現色身三昧」禪觀作對照。然而由於與觀音信仰及觀音圖像相關之研究甚多，本文限於篇幅無法作全面性爬梳，因此僅舉出下列筆者認為與慧思禪觀與觀音信仰關係較為密切之數例。

有關觀音菩薩信仰出現於印度之確切年代，學者分為二派，一派持二世紀說(如屈媿望 Chutiwangs);另一派持觀音信仰出現於五世紀說(如馬滿 Mallman 及紹本 Schopen)。²⁰ 雖然紹本持觀音信仰出現於五世紀說已為中國僧人記載所證實為誤，²¹ 然其研究中所提到的印度秣菟羅 (Mathurā) 地區五世紀之觀音信仰卻說明了印度觀音信仰與禪觀有密切關係。紹本解讀出自五世紀秣菟羅 (Mathurā) 地區某佛教地區之出土碑銘，而指出印度早期觀音菩薩之信仰與出家團體，特別是一群自稱「釋迦比丘」的特殊僧侶團體有關，但在家布施者，特別是婦女布施者之數量，則明顯下降。²²

²⁰ 見于君方，《觀音—菩薩中國化的演變》(法鼓文化出版社，2009年)，頁24-27。

²¹ 于君方引用三世紀時(西元400年)赴印度求法之法顯所留下之秣菟羅 (Mathurā) 地區大乘僧人供奉觀音像之記載來說明在印度，觀音信仰應出現於五世紀之前。

²² 參見 Gregory Schopen, "The Inscription of the Kusan Image of Amitabhā and the Character of the Early Mahāyāna in India." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10. 1987, pp.99-138.

此點與後來觀音成為大眾之普遍救難者形象相反。而且帶出了在印度早期觀音信仰是否與禪觀密切相關之問題。雖然目前對於「釋迦比丘」之特質與活動並無更進一步的相關研究，但若由 Paul Harrison 有關大乘經典可能由禪定經驗所引發之甚深體悟，並希望藉由禪修回歸佛陀本懷之大乘起源說²³，並考量此一團體成員自稱為「釋迦比丘」之事實來看，則此一印度早期觀音信仰團體之活動或許與禪修有密切關係。

另一篇由圖像研究之角度探討《觀音經》與「法華三昧」之重要研究為郭祐孟之〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想—以敦煌莫高窟45窟為中心的探討〉一文。²⁴ 郭祐孟考察唐中宗神龍年到唐玄宗天寶年間開鑿的敦煌莫高窟第45窟，並兼論莫高窟第45窟與同時期的第217窟，第46窟，與第23窟之關係，而勾勒出盛唐時期敦煌石窟圖像之脈絡之發展以第217窟開先河，第45窟濃縮精華並嘗試將其對應關係明確化，第23窟則進一步朝向以法華為主體而含攝多種經變之新道路之整體思想演進路向。另外由同時期的橫向連結來看，第45窟與第46窟為一組洞窟，在題材上反映了以法華為主幹，以涅槃為扶疏，以觀音法門或彌陀淨土為入門方便之圖像構圖思想。²⁵ 郭祐孟此文為有關觀音禪法中，難得地提出「觀音禪觀」與「觀音圖像」關係之研究成果，然由於該文以圖像之考察與比較為主，因此對觀音禪觀及其圖像展現之著墨相當有限，本文特別將其論點提出，以見其與慧思法華禪觀之關係。

郭祐孟在〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想—以敦煌莫高窟45窟為中心的探討〉一文中，討論莫高窟45窟南壁之觀音經變的時代背景時，不但提出了《觀音經》、《高王觀音經》、及各種觀音感應錄對觀音經變形成之影響，更提到了智顛在《觀音玄義》、《觀音文句》、《請觀音經疏》

²³ 參見 Paul Harrison, "Searching for the Origins of the Mahāyāna — What Are We Looking for?" *The Eastern Buddhist* 28, 1995, pp. 48-69.

²⁴ 收入《圓光佛學學報》第九期，頁269-295。

²⁵ 見郭祐孟〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想—以敦煌莫高窟45窟為中心的探討〉，《圓光佛學學報》第九期，頁291。

及《摩訶止觀》中對觀音法門之闡釋，對於觀音信仰內含的提昇所產生之影響。²⁶然而由筆者對慧思法華禪觀之研究成果看來，郭祐孟對於觀音禪觀最重要之貢獻，乃在於其提到了竺道生在《妙法蓮花經疏》中，將妙音與觀音的「普現色身三昧」視為從自利與利他的兩個角度對於法華平等大慧的實踐與印證。²⁷此點筆者將於下文中加以延伸討論。

于君方的《觀音—菩薩中國化的演變》一書堪稱近代以最全面性角度研究中國觀音信仰及觀音圖像之研究成果，其研究方法採歐大年 (Daniel Overmyer) 於 1998 年提出之「THF 研究法」，結合「文獻」(text)，「歷史」(history)，和「田野調查」(fieldwork)。雖然其貫穿全書之問題為「為何觀音造像在中國歷經女性化之過程」，但在其歷史考察中亦有數個章節討論到觀音造像與禪觀之關係。如該書第五章〈神異僧與觀音的本土化〉中，提到除了在唐代及唐代之前，當觀音出現於虔誠信眾的夢境中或示現於其前時，往往現僧人相，中國僧人中，亦有二位神異僧被視為觀音之化身。如五世紀前後的寶誌禪師 (425-514) 及七至八世紀的僧伽禪師 (卒於 701) 皆被視為十一面觀音的化身。有關此二位禪師之生平，皆有許多與禪觀及藉由禪觀所得之神異能力之相關記載，如收入《金陵梵刹志》之〈誌法師墓誌銘〉中，即有以下記載：

齊宋之交 (479)，稍顯靈跡，被髮徒跣，負杖挾鏡；或徵索酒餚，或數日不食；豫言未兆，懸視他心；一時之中，分身數處…²⁸

引文中之「豫言未兆」指經由禪修所得之「天眼通」；而「懸視他心」則指經由禪修而得「他心通」；「一時之中，分身數處」則指經由禪修而得的「神足通」。²⁹其他有關寶誌禪師及僧伽禪師之神異事跡，于君方已考

證論述甚詳，在此不再贅述。經由于君方之仔細考證，觀音造像在宋代轉向女性之前，在中國曾一度以具有禪定能力的「神異僧」面貌出現之歷史扉頁，也在吾人面前重現。³⁰在現存具體的圖像中，于君方並指出目現收入《大正藏·圖像部》第六冊之〈十二面觀音二十四應現〉圖即與寶誌禪師有關。³¹

此外，于君方在分析最早出現於敦煌的「水月觀音」(繪於 943 年)時，亦以佛教經論中常見以「水中月」之喻，即現象轉瞬即逝之虛幻性及空性之概念，來詮解觀音與水月之關係。因而帶有般若空觀之禪觀意味，³²然同時于君方亦同意山本陽子的觀點，認為水月觀音像中之許多元素，如竹林及瀑布源自中國山水畫，而觀音斜倚岩石或樹木之間散姿態，乃元于中國早期描繪隱士之世俗繪畫。³³

上述有關觀音與禪觀關係之例證，除融合印度般若空觀之水月觀音像出現於十世紀外，其他觀音信仰皆屬八世紀之前。圖像資料及史料皆相當有限。且由於上述研究成果所欲處理的主要問題並非「觀音禪觀」與具體「觀音圖像」間之關係，上列論述皆在處理其各自的主要問題時附帶提到，因此對於「觀音禪觀」與具體「觀音圖像」間關係之問題所提供的資料亦有限，因此筆者擬於下節中，採取一與圖像學及歷史考古學不同的解讀進路，即由中國禪師對大乘禪觀的論述中來釐清「觀音禪觀」與具體「觀音圖像」間之關係。

參、「普現色身三昧」禪觀與觀音造像之關係

筆者曾於拙作《慧思法華禪觀之研究—法華三昧與大乘四念處的互攝

²⁶ 同上，頁 279。

²⁷ 同上，頁 279-280。

²⁸ 收入《中國佛寺史志彙刊》第一輯，第三冊 (台北：明文出版社，1980 年)，頁 368-369。

²⁹ 參見丁敏《佛教神通—漢譯佛典神通故事敘事研究》(法鼓文化，2007 年)，頁 82-

99。

³⁰ 參見于君方《觀音—菩薩中國化的演變》第五章〈神異僧與觀音的本土化〉，頁 223-251。

³¹ 同上，見頁 230-231。〈十二面觀音二十四應現〉圖見同上，頁 259。

³² 參見于君方《觀音—菩薩中國化的演變》，頁 265--267。

³³ 同上，頁 268。

與開展》中詳細分析慧思在《隨自意三昧》、《法華經安樂行義》及《諸法無諍三昧法門》三部著作中的「法華三昧」。由於有關慧思的法華禪觀，特別是其中最核心的「普現色身三昧」思想，在學界中尚未廣泛地被理解，因此筆者將不揣冗贅，詳細說明拙作中與此議題相關的部分。在現存的慧思禪觀著作中，學界對《隨自意三昧》及《法華經安樂行義》之研究成果較多，而《諸法無諍三昧法門》之研究成果則較為有限。其中一個原因可能是學者認為《諸法無諍三昧法門》對智顛的影響較不明顯。因為慧思的《法華經安樂行義》中的「有相行」與「無相行」觀念，為智顛詳細闡述於《法華三昧懺儀》中，而慧思之《隨自意三昧》則由智顛開展於《釋摩訶般若波羅蜜多覺意三昧》與《摩訶止觀》中之「非行非坐三昧」，因此有關《諸法無諍三昧法門》的研究，較《法華經安樂行義》及《隨自意三昧》為少。³⁴ 然而筆者卻以為《諸法無諍三昧法門》中，蘊含了解讀慧思法華禪觀體系最直接也最關鍵的論述，因為慧思在《諸法無諍三昧法門》中不但直接說明其法華禪觀之體系，更明確地指出「普現色身三昧」為法華禪觀之修行目標。為說明此點為何能為觀音菩薩之「三十三應化身」或「普現一切色身」之造像提供了解讀的新角度，筆者將分析慧思《諸法無諍三昧法門》中之「法華禪觀」，來解明《法華經》與「普現色身三昧」之關係。

如福島光哉指出，《諸法無諍三昧法門》之特色為其對菩薩為度眾而靈活運用之神通描述記載甚詳。³⁵ 然而筆者在詳細分析慧思《諸法無諍三昧法門》中之禪觀論述後，發現慧思在《諸法無諍三昧法門》中對神通之

³⁴ 持此種意見之學者如釋正持，見《慧思禪觀思想之研究》頁 89。釋正持對於慧思《諸法無諍三昧法門》之觀法與內容分析請見頁 89-128。釋正持於《慧思禪觀思想之研究》中，引用朱封鰲之觀點以為「一心萬行」的圓融思想，為智顛後來創立的「法華圓頓之旨」、「一念三千」與「十如是相」奠立了理論基礎外，並提出慧思在身體的觀法方面，仍是單純的十法界，尚未發展成智顛的十界互具之關係，因此慧思之一心觀法僅為智顛「一念三千」之雛形。見釋正持《慧思禪觀思想之研究》，頁 120-121，並見朱封鰲《天台宗概說》（四川：巴蜀書社，2004 年），頁 24。

³⁵ 福島光哉認為慧思在《諸法無諍三昧法門》中對神通的敘述應由「假觀」之角度來加以理解。見福島光哉〈南嶽慧思の禪觀〉，《印度學佛教學學報》第 14 卷第 1 號（1965 年），頁 201-203。

詳細論述，若經由其對《妙法蓮華經》禪觀修行之角度來解讀，可更深入瞭解其整體理論架構及其義涵。以下筆者將略述論慧思如何於《諸法無諍三昧法門》詮釋《妙法蓮華經》中之如來 / 菩薩禪觀。

在《諸法無諍三昧法門》中，慧思以二種不同的方式，來分別三種等級之禪定：

定有無量，總說三種：下定名欲界定，中定名色界定，上定名無色界定。復次下定是聲聞定，總攬三界。中定是辟支佛定，上定是如來定，及諸菩薩定。³⁶

以下分析《諸法無諍三昧法門》中的禪定論述，由下列二點分析將可看出，上段引文中之「聲聞定」、「辟支佛定」、及「如來 / 菩薩定」，特別是「如來 / 菩薩定」之境界說明，大多出自《妙法蓮華經》，可見慧思《諸法無諍三昧法門》禪觀體系與《妙法蓮華經》禪觀間有密切關係。³⁷

雖然在《諸法無諍三昧法門》之開頭，慧思引用了《摩訶般若波羅蜜經·一念品》，然而接著立即以《妙法蓮華經》中的如來禪觀來說明為何行者需修習禪定：

三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定，以十力道種智，觀察眾生根性差別，知其對治，得道因緣，以法眼觀察竟，以一切種智說法度眾生。一切種智者，名為佛眼，亦名現一切色身三昧，亦名普現色身三昧，上作一切佛身、諸菩薩身、辟支佛身、阿羅漢

³⁶ 《大正藏》冊 46，頁 627 下 - 頁 628 上。

³⁷ 有關《妙法蓮華經》中之禪觀思想，有簡秀娥博士論文《法華經禪思想之研究》一文，文中嘗試討論《妙法蓮華經》中之如來禪觀及個別菩薩禪觀，其對相關經文與歷代相關註釋皆有提及，但未討論聲聞禪觀。因其參考註釋涵蓋各家，因此該文對《妙法蓮華經》經文中禪觀思想之論述整體性及體系性較不完整，然仍不失為一頗具開創性之研究。文中雖未提及慧思《諸法無諍三昧法門》與《妙法蓮華經》之關係，但仍具參考價值。見簡秀娥《法華經禪思想之研究》（東海大學博士論文，2003 年）。

身、諸天王身、轉輪聖帝諸小王身、下作三塗六趣眾生之身。如是一切佛身，一切眾生身，一念心中一時行，無前無後，亦無中間。一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。³⁸

上段引文中最值得我們注意的是兩個慧思引用《妙法蓮華經》之處。在第一段中，慧思點出如來以「佛眼」或「一切種智」觀眾生根性說法之能力，乃《妙法蓮華經》全經一再出現的一個重要主題。如在〈序品第一〉佛入無量義三昧後，放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周遍，而此神變引而彌勒菩薩之好奇心，佛陀得知彌勒菩薩欲得知佛放光之因緣的此一心念，而後有全經之開展。³⁹在〈方便品第二〉中，亦有「觀眾生根性」說法之事例，如佛陀在無問自說諸佛第一方便甚深微妙難解之法（力、無畏、三昧、禪定、解脫等不可思議法）後，雖然舍利弗不解佛陀此舉而發問，然因佛陀因顧慮在場增上慢比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等五千人若聞法將可能有謗法之後果，因而在舍利弗三次請法，且五千增上慢人退座後，方說《妙法蓮華經》。⁴⁰《妙法蓮華經·藥草喻品第五》中更直接說明佛陀對眾生種性、相、體、性等之甚深理解：

其有眾生聞如來法，若持讀誦，如說修行，所得功德，不自覺知。所以者何？唯有如來知此眾生種、相、體、性，念何事、思何事、修何事，云何念、云何思、云何修，以何法念、以何法思、以何法修，以何法得何法。眾生住於種種之地，唯有如來如實見之，明了無礙。如彼卉木叢林諸藥草等，而不自知上中下性。⁴¹

正因為佛陀對於眾生之根性之深入理解，因而能在《妙法蓮華經》為

多位在久遠劫來修行菩薩道，但卻忘失本願之聲聞弟子說一佛乘並為其受記（第六品至第七品），而聲聞弟子在佛陀講說此經後，亦「自識本願」。如〈授學無學人品第九〉中，阿難自識本願之經過即為一例：

爾時會中新發意菩薩八千人，咸作是念：「我等尚不聞諸大菩薩得如是記，有何因緣而諸聲聞得如是決？」爾時世尊知諸菩薩心之所念，而告之曰：「諸善男子！我與阿難等，於空王佛所，同時發阿耨多羅三藐三菩提心。阿難常樂多聞，我常勤精進，是故我已得成阿耨多羅三藐三菩提，而阿難護持我法，亦護將來諸佛法藏，教化成就諸菩薩眾，其本願如是，故獲斯記。」阿難面於佛前，自聞授記及國土莊嚴，所願具足，心大歡喜，得未曾有。即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏，通達無礙，如今所聞，亦識本願。⁴²

此段經文中佛陀不但為阿難說明其菩薩本願及預言未來之成佛之果，且也在現場立即以心念領會諸新發意菩薩內心的疑問，因而在新發意菩薩並未提問之情狀下，自行說明阿難得以授如是記之因緣。佛陀此種以「知聽眾心念」的方式說法之方式來開展《妙法蓮華經》之故事情節，即是佛陀的「佛眼」及「一切種智」之運用，此為《妙法蓮華經》中常見之說法方式。另外正因佛陀之「一切種智」，方有「今正是其時」而開演一佛乘法之判斷及說法因緣：

舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。⁴³

上引《諸法無諍三昧法門》卷上，慧思開宗明義地以三世諸佛之「一

³⁸ 《大正藏》冊 46，頁 627 下。

³⁹ 《大正藏》冊 9，頁 2 中 - 下。

⁴⁰ 《大正藏》冊 9，頁 7 上。

⁴¹ 《大正藏》冊 9，頁 19 中 - 下。

⁴² 《大正藏》冊 9，頁 29 下 - 頁 30 上。

⁴³ 《大正藏》冊 9，頁 7 中。

切種智」來說明禪定修習之重要性，並說明其欲修習之「上定」為如來定與菩薩定，且具有「一切種智」之特性。可見慧思三種禪定等級之評定與《妙法蓮華經》中之重點，即「佛眼」（一切種智）有密切關係。

慧思並提出，上段引文中的「一切種智」之另一名稱即為「現一切色身三昧」或「普現色身三昧」為重要目標。「普現色身三昧」一詞共出現於《妙法蓮華經》之三品--〈藥王菩薩本事品第二十三〉、〈妙音菩薩本事品第二十四〉、及〈觀世音菩薩普門品第二十五〉。然而檢視一般學者主張的慧思及智顛主要禪觀思想來源之《大智度論》的卷 43 及卷 47 中所列舉的一百零八種三昧，並未提到「現一切色身三昧」。在《大智度論》中僅出現過一次的「現一切色身三昧」乃是引用《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》對「現一切色身三昧」之討論：

如《法華經》中藥王菩薩，從佛得「一切變現色身三昧」，作是思惟：我當云何供養佛及法華三昧？即時飛到天上，以三昧力，雨七寶華香幡蓋，供養於佛。出三昧已，意猶不足，於千二百歲，服食眾香，飲諸香油，然後以天白疊纏身而燒，自作誓言：「使我身光明照八十恒河沙等佛世界……」⁴⁴

然而在《妙法蓮華經》中，除了最為人所熟知的〈觀世音菩薩普門品第二十五〉之外，〈藥王菩薩本事品第二十三〉及〈妙音菩薩品第二十四〉中，皆有關於菩薩證得「現一切色身三昧」之詳細論述。其中特別點出修行《法華經》與「現一切色身三昧」間的直接關係的是〈藥王菩薩本事品第二十三〉。該品中藥王菩薩為一切眾生喜見菩薩之時，從日月淨明德佛聞《法華經》而得「現一切色身三昧」。由下段引文中，可清楚看出經中清楚陳述修行《法華經》與「現一切色身三昧」有直接的因果關係：

是一切眾生喜見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。得此三昧已，心大歡喜，即作念言：「我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力，我今當供養日月淨明德佛及法華經。」⁴⁵

由慧思《諸法無諍三昧法門》中對「一切種智」及「普現一切色身三昧」之重視，顯出慧思《諸法無諍三昧法門》中之禪定論述與《妙法蓮華經》禪觀論述的密切關係。

肆、其他大乘經論有關「普現一切色身三昧」之論述及其與《首楞嚴三昧經》禪修論述之關係

上節討論慧思以三乘之分來界定「上、中、下」三種定，而其欲修之「如來/菩薩上定」乃是修習如《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品〉至〈觀世音菩薩普門品〉中所宣說之「普現色身三昧」。由慧思之觀點回溯上文中為郭祐孟引用，說明竺道生由自利與利他二個角度來論述妙音與觀音的「普現色身三昧」的《妙法蓮花經疏》中，可看出竺道生之《妙法蓮花經疏》已有類似的詮釋角度。在竺道生《妙法蓮花經疏·妙音品第二十三》中，有如下論述：

時眾聞說藥王本事，再稱美法花功德，益加信敬，咸欲護持。宣傳流布之方，必有所因，所因之行，大莫通現一切色身三昧。色身三昧者，即法花慧也。人能光揚法華，則現是三昧，便殊形改狀無方。說妙音大士。親是其人。託跡往來。以宣此經。其之為益。豈不深乎。⁴⁶

⁴⁴ 《大正藏》冊 25，頁 130 下。

⁴⁵ 《大正藏》冊 9，頁 53 上。

⁴⁶ 《卮新纂續藏經》冊 27，頁 16 下，行 7-11。

引文中筆者加註粗體字及畫底線之處，即竺道生在《妙法蓮花經疏·妙音品第二十三》中所指出有關「普現色身三昧」之性質的說明。簡而言之，竺道生明言，經由光揚「法華」所得之「法華慧」，即可引發「普現色身三昧」。而上段引文中所指之「藥王本事」及「法花功德」，即指〈藥王菩薩本事品〉中，藥王菩薩為一切眾生喜見菩薩時，從日月淨明德佛聞《法華經》而得「現一切色身三昧」之事：

是一切眾生喜見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。得此三昧已，心大歡喜，即作念言：「我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力，我今當供養日月淨明德佛及法華經。」⁴⁷

竺道生《妙法蓮花經疏·觀世音品第二十四》中，對於觀音菩薩之「普現色身三昧」亦有將之歸因於其由宣講《法華經》而得此三昧力之如下解說：

應以佛身得度者，妙音菩薩現種種身者，以得色身三昧也。
今觀音亦現種種形而說法者，皆由宣法花故。
人異道同。示修必得也。⁴⁸

上列引文中之最後一句，更將由藥王菩薩、妙音菩薩、乃至觀音菩薩皆由宣說《法華經》而得普現色身三昧之連續三例，詮解為宣說《法華經》，必得「普現色身三昧」之明證。可見修習宣說《法華經》本身可被視為一種可引發甚深三昧的禪觀，且可得到「普現色身三昧」之觀點，在南北朝時為一普遍說法。此種將「觀音禪觀」（即觀音菩薩所證之「普現色身三昧」）視為「法華禪觀」最高境界的詮解觀點，對於吾人解讀觀音「三十三

⁴⁷《大正藏》冊9，頁53上。

⁴⁸《卍新纂續藏經》冊27，頁17上，行2-4。

應身」等造像，可提供一全新之角度。

除了以讀誦，受持，講說《妙法蓮華經》而得開發「普現色身三昧」外，在被慧思視為是《妙法蓮華經》前行之《首楞嚴三昧經》中，亦有類似《妙法蓮華經·普門品》中之「普現色身三昧」之論述，然而不同之處在於，《首楞嚴三昧經》將此種三昧境界界定為「神足通」（如意足）之一種展現，因而對於吾人對「觀音禪觀」之解析，提供了更具體的線索：

堅意菩薩白佛言：「世尊，頗有三昧，能令菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提，…盡未來際，得如意足，受無量命。樂聲聞者，示聲聞乘；樂辟支佛者，示辟支佛乘；樂大乘者，為示大乘；通達聲聞法，而不入聲聞道；通達辟支佛法，而不入辟支佛道；通達佛法，而不畢竟滅盡；示現聲聞形色威儀，而內不離佛菩提心；示現辟支佛形色威儀，而內不離佛大悲心。以如幻三昧力，示現如來形色威儀…⁴⁹

《首楞嚴三昧經》將此種三昧境界界定為「神足通」（如意足）之說法，提供我們將此種三昧與原始佛教禪修操作聯結之可能。在南傳禪修論典《清淨道論》第十二〈說神變品〉中，即有關於「神足通」之技術性操作描述。如：

欲求「以一身而成多身」等神變行動的初學瑜珈者，於（地水火風青黃赤）而至白遍的八遍中，各各生起八種等至之後，當以十四行相調伏其心：（一）以順遍，（二）以逆遍，（三）以順逆遍，（四）以順禪，（五）以逆禪，（六）以順逆禪，（七）以跳禪，（八）以跳遍，（九）以跳禪與遍，（十）以超支，（十一）以超所緣，（十二）以超支與所緣，（十三）以支的確定，（十四）以所緣的確定。怎麼為「順遍」？…（1）茲有比丘，先於地遍入禪，次於水遍

⁴⁹《大正藏》冊15，頁629下-630上。

入禪，如是順次於八遍中百回千回的入禪，故名「順遍」…(2)從白遍開始，與前同樣逆次入定，故名「逆遍」…⁵⁰

引文中之「入禪」，乃指進入「四禪八定」，即由初禪而至非想非非想處定間之境界。等進入此種境界後，則可進行各種神變：

彼如是心得等持，清淨潔白無穢離諸隨煩惱柔軟適於作業安住不動時，引導其心傾向於神變，及證得種種神變。即以一（身）為多（身），多（身）為一（身），顯身，隱身，穿壁，穿牆，穿山無有障礙，如行空中，出沒地上如在水中，涉水不沉如履地上，跌坐空中而復經行如鳥附翼，日之與月有大神力有大威德手能捫之，雖梵天界身能到達。⁵¹

在《清淨道論》中，更詳細論述了十種神變，分別是：(1) 決意神變，(2) 變化神變，(3) 意所成神變，(4) 智遍滿神變，(5) 定遍滿神變，(6) 聖神變，(7) 業報生神變，(8) 具福神神變，(9) 咒術所成神變，(10) 彼彼處正加行緣成神變。⁵² 其中「決意神變」又可再細分為「一身成多身神變」、「多身成一身神變」、…「手觸日月神變」等種種神變，其中「手觸日月神變」一節中即有大目犍連變化為龍王與難陀優波難陀龍王鬥法，而以高超之神通力度化龍王之詳細記載。⁵³ 此一文本之連結，亦為常見於敦煌石窟中常伴隨法華經變及維摩詰經變之「勞度差鬥勝變」及其與經變間之關係，提供解讀之新角度及可能性。

比較《清淨道論》中之「神變」與《首楞嚴三昧經》中之「神足通」，相同之處甚多，主要的不同之處在於《首楞嚴三昧經》中之「神足通」加

入了欲令「菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提」之動機，以及如何在變化為聲聞身及辟支佛身時，尚能保有大乘菩薩心之論述。

伍、「法華禪觀」與「觀音造像」解讀之關係 —以「普現色身三昧」為觀音禪觀之展現

上文中之文本分析，可以讓我們對於觀音圖像之理解完全改觀。由上列文本分析來看，觀音菩薩之所以可隨眾生所需現身或提供適當的救度，乃基於其對「法華禪觀」之甚深體悟。由此角度來看，無論觀音應現《妙法蓮華經·普門品》中聞聲救苦的三十三應化身，或是中國歷史上之僧人相、十二面觀音相、千手千眼大悲觀音相、水月觀音相、白衣觀音相、甚或是觀音老母相，其中皆包含著「法華禪觀」之本質。亦即本文之初所提出之問題：「觀音菩薩」行深般若波羅蜜之禪觀如何轉化為具體之「觀音造像」？此一觀點轉換之關鍵，不在於造像表面之觀察與分析，而在疏通大乘經論中之關鍵文句及聯結點。由此可見文本解析對圖像解讀之重要性。

吾人必須了解在佛教圖像背後，與其他類型造像不共之蘊藏的佛教思想與義涵，並對這些思想進行深入解析，方能深入解讀將佛教經論具像化的佛教造像之意義。賀世哲在《敦煌圖像研究—十六國北朝卷》一書中，已經以河西走廊大量禪僧習禪的文獻記錄，對照現存北涼為始的禪窟遺例，來證明「鑿仙窟以居禪」，或「入定窟以澄神」及坐禪觀像之歷史必然性，然而本文以慧思對於《妙法蓮華經》的解讀，說明圖像或洞窟對修行禪觀的另一層可能義涵，也說明了觀音圖像的多層次含義。由本文中的討論看來，如觀音一般流行而普遍之佛教造像，若未能參照文本的深度解讀，可能也會有被「漏讀」或「誤讀」之重要義涵。綜合以上不同經論的分析，更說明了在慧思對《妙法蓮華經》的解讀中，禪觀與慈悲，不但是密不可分的整體，而且正如慧思「一切種智」即「普現色身三昧」之論述，觀音菩薩慈悲應化的形象展現，亦正是法華禪觀之妙用。

⁵⁰ 覺音著，葉均譯《清淨道論》中冊，華宇出版社，頁 230。

⁵¹ 同上，頁 234。

⁵² 同上，頁 236。

⁵³ 同上，頁 262-265。

參考文獻

一、原文資料

《大正大藏經》

《卍新纂續藏經》

《中國佛寺史志彙刊》(1980)第一輯,第三冊,台北:明文出版社。

二、中文當代研究成果

丁敏(2007)。《佛教神通—漢譯佛典神通故事敘事研究》,法鼓文化。

于向東(2007)。〈五世紀二佛並坐像在敦煌與雲岡石窟的表現〉,《圓光佛學學報》第十一期,頁 1-23。

于君方(2011)。《觀音—菩薩中國化的演變》法鼓文化出版社,2009年。

王晴薇。〈文本解讀與圖像研究之關係—大乘經論之解讀與觀音圖像之禪觀義涵〉,《典藏觀音—賴鵬舉先生觀音文物收藏特輯》,圓光佛學研究所,頁 272-284。

朱封鰲(2004)。《天台宗概說》。四川:巴蜀書社。

林保堯(1993)。《法華造像研究—嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》。台北:藝術家出版社。

賀士哲(2006)。《敦煌圖像研究—十六國北朝卷》。甘肅教育出版社。

紀志昌(2002)。〈東晉居士謝敷考〉,《漢學研究》,20,1:55-83。

郭祐孟(2004)。〈盛唐佛教造像所蘊含的法華思想—以敦煌莫高窟 45 窟為中心的探討〉,《圓光佛學學報》第九期,頁 269-326。

顏尚文(1996)。〈北朝佛教社區共同體的法華邑義組織與活動—以東魏「李氏合邑造像碑」為例〉,《佛學研究中心學報》第一期,頁 167-184。

賴文英(2001)。〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉,《圓光佛學學報》第六期,頁 75-95。

賴文英(2004)。〈六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝——以南、北響堂山

石窟為例〉,《圓光佛學學報》第九期,頁 325-356。

賴文英(2005)。〈六世紀中國華北地區的法華「十六王子」信仰〉,《圓光佛學學報》第十期,頁 113-138。

賴鵬舉(1997)。〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉,《佛學研究中心學報》第二期,頁 211-231。

簡秀娥(2003)《法華經禪思想之研究》,東海大學博士論文。

張寶璽(1994)〈法華經的翻譯與釋迦多寶佛造像〉,《佛學研究》第三期,北京:中國佛教文化研究所。

賀世哲(2000)。《法華經畫卷》,《敦煌石窟全集》第七輯,上海人民出版社。

楊懿恭(1994)。《唐代敦煌法華經變研究》,華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。

釋正持(2008)《慧思禪觀思想之研究》,南華大學宗教研究所碩士論文。覺音著、葉均譯。《清淨道論》中冊,華宇出版社。

三、外文資料

Schopen, Gregory(1987). "The Inscription of the Kusan Image of Amitabhā and the Character of the Early Mahāyāna in India." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10. pp.99-138.

Wang, Eugene(2005). *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. University of Washington Press,

吉村伶,小澤亨子(2003年)。〈南朝法華經普門品變相—論劉宋元嘉二年銘石刻畫像的內容〉,《東南文化》,第3期。

牧田諦亮編(1970)。《六朝古逸觀世音應驗記の研究》,京都:平樂寺書店。

牧田諦亮(1976)。《疑經の研究》,京都:京都大學人文科學研究所。

福島光哉(1965)。〈南嶽慧思の禪觀〉,《印度學佛教學學報》第14卷第1號,頁 201-203。

On Lotus Samādhi and Guanyin Iconography —An Alternative View of Guanyin’s Universal Manifestation Iconography Based on Huisi’s Lotus Samadhi

Ching-wei Wang

Abstract

Can Buddhist iconography be illustrative of various Buddhist meditative states? The possibilities of the using of Buddhist iconography for expression of Buddhist meditation as well as guidance for meditation practice have long been intriguing questions for scholars.

Guanyin Bodhisattva’s thirty-two manifestations according to sentient beings’ needs have long been recognized as a physical expression of the contents of chapter twenty-five of the Lotus Sūtra and have been seen as an utmost expression of Guanyin’s compassion. However, another side of these manifestations can be detected through Huisi’s reading of the Lotus Sūtra. Huisi sees the Lotus Sūtra as a way to achieve Buddhist Samādhi. In his Zhufu wuzheng sanmei famen (The Dharma Gate of the Samādhi Wherein All Dharmas are Without Dispute 諸法無諍三昧法門), Huisi clearly identify passages from the Lotus Sūtra that the practice of the Lotus Sūtra Samādhi will lead to the achievement of the “Samādhi of Universal Manifestation.” Based on these passages from the Lotus Sūtra, Guanyin’s universal manifestations can also be seen as an expression of the meditative states expounded in the Lotus Sūtra.

Keywords: Guanyin Bodhisattva, Lotus Sūtra iconography, Lotus Sūtra meditation, the Samādhi of Universal Manifestation, Huisi

鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語及天台疏釋 之研究

程恭讓

南京大學中華文化研究院教授

摘要：

本文是關於鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》中實相譯語以及羅什師弟、智顛等天台學者《維摩詰經》相關問題注疏的研究。論文首先討論了羅什的《維摩詰經》實相譯語及其在原典中的涵義，進而對羅什師弟關於該經的實相問題的理解進行了考察，在此基礎上吾人梳理了智顛《維摩詰經》實相詮釋的基本思路，並對其「中道實相」及「中道佛性」的論說的具體內涵給予了說明。在對《維摩經》漢譯暨理解中以實相為中心的一系思想做過深入細緻的討論後，吾人確定僧肇的實相詮釋沿著無為法與有為法相區分的理路展開，並不存在將實相予以實體化的任何可能。而天台對於《法華經》、《維摩詰經》兩部經典的注疏，尤其是智顛以《維摩詰經》注疏著作作為其人生終端的實相詮釋，則是漢語佛教實相思想發展的圓熟形式。要之，吾人確信，從《法華經》注疏著作延續至《維摩詰經》的有關注疏，智顛及天台一系以實相、中道、佛性三個核心概念作為基礎建構起來的佛典理解及佛學思想是一貫的。不過在《法華經》注疏系統中天台以中道貫通佛性、實相的論說方式尚不明顯，而在《維摩詰經》注疏系統中智顛這一論說傾向則表現得相當明顯。正是此點應被視為智顛《維摩詰經》注疏思想的真正進展及其特色。

關鍵詞：

實相、《維摩經》、中道實相、中道佛性

收稿：2012.09.05 接受刊登：2013.01.24

壹、引言

傳統而言，天台教學的組織體系歷來都被認為是依據「三大部、五小部」而建構的，在這個組織體系中，天台智顛《維摩詰經》的有關注疏著作的確沒有收到足夠的關注和重視。因此之故，學界關於天台思想體系的研究，尤其是有關智者大師思想體系的研究，一般也就只是圍繞上述著作展開，尤其是圍繞天台三大部展開。甚少學者真正留意和關注過智者大師《維摩詰經》的注疏系統。

不過晚近以來，漸有學者提出非常富於挑戰性的意見，他們推重天台《維摩詰經》注疏，認為就了解智者大師之佛學思想而言，尤其就了解智顛最後期晚年階段的思想與教學而言，此系著作與以《法華經》注疏為中心的著作在意義上具有同等的重要性，所以天台之《維摩詰經》注疏與《法華經》注疏，堪稱「雙璧」¹；另有學者能夠跳出傳統陳說的限制，重視及主要在《維摩詰經》注疏著作中保存的智顛有關「中道佛性」的重要思想，認為此系思想應為智者大師晚年最成熟的思想，因此之故，《維摩詰經》一系注疏才是智者大師晚年建構其佛學思想的最重要的著作。²

筆者覺得，《維摩詰經》之注疏系統以及在此系注疏中所開展的天台之思想，毫無疑問是天台學研究中一個極具研討意義的學術領域，值得

¹ 如日本學者佐藤哲英的下屬說法：「三大部應是研究智顛與灌頂二人，亦即研究原始天台的珍貴文獻。若欲以此作為研究後期時代智顛思想基礎的文獻，則有必要再三思考。反之三大部講說以後述作的維摩疏，正是研究智顛後期時代思想的基礎素材，具有重要的存在意義。」參見《天台大師之研究》頁 508。「要言之，《維摩經疏》與三大部為研究智顛後期時代教學資料的雙璧，現行的三大部非智顛講說時之原貌，經過灌頂再三的修治，相較之下，此維摩疏或是智顛親撰，或是准親撰，都是價值極高的資料，尤其在研究智顛晚年時代思想上，是無可比擬的珍貴資料。」參見上書，頁 546。

² 這是由吳汝鈞先生首倡的非常富於啟發性及非常著名的觀點，如他以下的說法：「智顛的另外一族著作，即對《維摩經》的注疏，則是自己親自執筆寫的；在思想史上，這些注疏應更能展示智顛自己的觀點。另外一點是，它們較三大部更晚成立，因而也更代表智顛的成熟思想。只是它們的知名度不及三大部，而且篇幅較後者更為繁複，解讀不易，因而未能得到應有的重視。這在日本和歐美方面的研究界，都是如此。特別是有關中道佛性這一重要的概念或觀念方面，這些注疏的說明和發揮，較三大部更為完足。」《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，頁 16。

我們繼續嘗試突破傳統漢語佛教思想史的視域，而予以深入細緻的觀察與論究。不過鑒於此一研究領域目前的研究基礎尚甚薄弱，尤其是基於《維摩詰經》梵漢對勘研究基礎上的相關天台學研究成果目前尚在剛剛起步的階段，所以我們認為暫時還是應當把本題研究的興趣定位在基礎研究的層次上，而避免做全局性的宏觀研判，或許更加切合實情。所以本文嘗試從鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》中的「實相」這個譯語出發，規制我們的課題探討。我們計畫通過對於此概念的原語考訂，鳩摩羅什師弟在《注維摩詰經》中對於此概念的解析，而進展至天台《維摩詰經》疏文的實相釋義，並進而清理其由實相一概念而「中道實相」甚至「中道佛性」的闡釋進路的邏輯線索。在經過上述諸步驟後，我們試圖澄清天台《維摩詰經》注疏環繞實相概念開展的闡釋在佛典漢譯暨理解中的特殊意義，並最終試圖對於天台此系注疏的思想實質作出一種可能的審慎的說明。

貳、關於鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語的考訂

漢傳佛教中「實相」之譯語，或許並不始於鳩摩羅什；不過，鳩摩羅什確實是在佛典漢譯中大量使用「實相」這個譯語且將實相定型為佛典漢譯與理解中一個重要的規範性概念的譯家。就與天台教學以及本課題最具密切關係的兩部漢譯佛典——我們意指《法華經》以及《維摩詰經》——而言，情況也是如此。我們在羅什所譯的《法華經》中，可以找到 8 個使用「實相」譯語的例證³，而在《維摩詰所說經》中，也可以找到 8 例。

³ 羅什譯《法華經》中一共有 11 處使用過「實相」的譯語，不過其中只有 8 處才是與本文所討論的「實相」譯語真正有關者。這 8 例的情況分別如下：

(1) 在《法華經》之《序品》中：「諸法實相義，已為汝等說，我今於中夜，當入於涅槃。」

梵文：prakāṣitā me iya dharmanetrī ācakṣito dharmasvabhāva yādṛaṣaḥ|
nirvānakālo mama adya bhikṣavo rātriya yāmasmiha madhyamasmin|| (梵本第 1 章第 79 頌。蔣忠新，頁 22；荻原云來，頁 23) 此處羅什所譯「諸法實相」相當於 dharmasvabhāva，故「實相」是 svabhāva (自體)。

(2) 「是德藏菩薩，於無漏實相，心已得通達，其次當作佛」；

梵文：

rīgarbha eṣo vidu bodhisattvo gatiṃ gato jñāni anāsravasmin|
sprīṣyate uttamamagrabodhiṃ vimalāgranetro ti jino bhaviṣyati|| (梵本第 1 章第 83 頌。
蔣忠新，頁 23；荻原云來，頁 24) 此處羅什所譯「無漏實相」相當於 jñāni
anāsravasmin，故「實相」是 j`qna (智慧)。

(3) 「今相如本瑞，是諸佛方便，今佛放光明，助發實相義。」

梵文：

tadeva paripūrṇa nimittamadya upāyakaūśalya vināyakanām|
saṃsthāpanam kurvati śākyasiṃho bhāṣyate dharmasvabhāvamudrām|| (梵本第 1 章第
98 頌。蔣忠新，頁 25；荻原云來，頁 27) 此處羅什所譯「實相義」相當於
dharmasvabhāvamudrām，故「實相」是 dharmasvabhāva (法之自體)。以上所引三
段漢譯參見《大正藏》9 冊，No.0262，《妙法蓮華經》，頁 4 中 18。

(4) 在《方便品》中：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相，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。」

梵文：

tathāgata eva śāriputra tathāgatasya dharmān deśayet, yān dharmāṃstathāgato jānāti|
sarvadharmānapi śāriputra tathāgata eva deśayati| sarvadharmānapi tathāgata eva jānāti,
ye ca te dharmāḥ, yathā ca te dharmāḥ, yādṛśāśca te dharmāḥ, yallakṣaṇāśca te dharmāḥ,
yatsvabhāvaśca te dharmāḥ, ye ca yathā ca yādṛśāśca yallakṣaṇāśca yatsvabhāvaśca te
dharmā itī| teṣu dharmeṣu tathāgata eva pratyakṣo'parokṣaḥ|| (梵本第 2 章，蔣忠新，頁
30-31；荻原云來，頁 29) 此處羅什所譯的「諸法實相」相當於 dharmān，故「實相」
之語乃是羅什翻譯時所添加。漢譯引文參見《妙法蓮華經》，頁 5 下 9。

(5) 「我以相嚴身，光明照世間，無量眾所尊，為說實相印。」

梵文：

yathā hyahaṃ citritu lakṣaṇehi prabhāsayanto imu sarvalokam|
puraskṛtaḥ prāṇisatirānekai- rdeṣemimām dharmasvabhāvamudrām|| (梵本第 2 章第 59
頌。蔣忠新，頁 44；荻原云來，頁 44) 此處羅什譯文中的「實相印」相當於
dharmasvabhāvamudrām，故「實相」是 dharmasvabhāva。漢譯引文參見《妙法蓮華
經》，頁 7 下 9。

(6) 在《提婆達多品》中：「演暢實相義，開闡一乘法，廣導諸眾生，令速成菩提。」

梵文：

kaṃ vā dharmān deśitavānasi tvam kim vā sūtraṃ bodhimārgopadeśam|
yacchrutvāmī bodhaye jātacittāḥ sarvajñātve niścitam labdhagādḥāḥ|| (梵本第 11 章第
48 頌。蔣忠新，頁 221-222；荻原云來，頁 225) 此處羅什譯文的「實相義」相當
於 dharma，故「實相」是 dharma。漢譯引文參見《妙法蓮華經》，頁 35 中 06。

(7) 在《安樂行品》中：「又見自身，在山林中，修習善法，證諸實相，深入禪定，見十方佛。」

梵文：

punaśca so paśyati ātmabhāvaṃ bhāvanta dharmān girikandareṣu|
bhāvitva dharmān ca sprīṣitva dharmatām samādhi so labdhu jinam ca paśyati|| (梵本第
13 章第 67 頌。蔣忠新，頁 247；荻原云來，頁 251) 此處羅什譯文中的「證

如此廣泛以及高頻地使用這個譯語，已經足以顯示這個譯語在羅什的佛典漢譯及理解中，並非起著一般的語詞的作用，而是作為一個固定的概念，顯示其佛學思想的某種見解。

下面我們將羅什譯《維摩詰所說經》有關的譯語與現存其他二種漢譯予以對勘，顯示羅什譯文的特點與用意，並進一步對勘有關的梵文原典，考察原語的意義，及羅什譯文與其他的異同。

第一例

【羅什】唯迦旃延！無以生滅心行說實相法。⁴

【支謙】唯迦旃延！無以待行有起之義為說法也。⁵

【玄奘】唯大尊者迦多衍那！無以生滅分別心行說實相法。⁶

勘對三種漢譯，在支謙譯為「說法」之處，羅什則譯為「說實相法」，玄奘此處譯文同於羅什。今按現存梵本此句如下：

mā bhadanta kātyāyana sapracārṇm utpādabhaṅghayuktām dharmatām
nirdīśa||⁷

諸實相」相當於 sprīṣitva dharmatā，故「實相」是 dharmatā。漢譯引文參見《妙法蓮華經》，頁 39 上 20。

(8) 在《法師功德品》中：「諸所說法，隨其義趣，皆與實相不相違背。」

梵文：

yaṃ ca dharmān bhāṣiyati, so'sya smrto na sa sampramoṣaṃ yāsyati| (梵本第 18 章，
蔣忠新，頁 311；荻原云來，頁 315) 此處羅什譯文中的「實相」當為羅什所
添加。漢譯引文參見《妙法蓮華經》，頁 50 上 18。

從以上 8 例看，鳩摩羅什《妙法蓮華經》中「實相」譯語所對應的原語，乃是 dharma、dharmatā、dharmasvabhāva、svabhāva、j`qna 等，有時則為羅什所添加而無對應的原語。

⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 541 上 12。

⁵ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，No. 0474，頁 522 下 14。

⁶ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 563 上 10。

⁷ 《梵文維摩經》，第三品第 26 段，頁 28。

新譯如下：大德迦旃延啊！請您不要開示帶有活動的、與生滅有關的法性。⁸

法性（*dharmatā*，法之為法的抽象理則）不帶有活動、與生滅無關，不帶有活動，意思是指它不是帶有活動的分別心識的物件；與生滅無關，意思是指不可在其當中施諸「生」（*utpāda*）與「滅」（*bhāṅgha*）的概念。三種漢譯此處均以「法」字（*dharma*）譯「法性」，不過現存梵語原典及藏文譯文「法性」或「法」字前均無其他字，對應「實相」一語，⁹支謙譯文同此，而羅什、玄奘二譯中則出現「實相」的譯語。羅什此處是以「實相法」傳譯原語「法性」，大概用意在於顯示此處的「法」不是指具體的事物，而是指「抽象的法的理則」這樣一層意思。

第二例

【羅什】

深達實相。¹⁰

【支謙】

入深法要。¹¹

【玄奘】

深入法門。¹²

勘對三種漢譯：支謙譯文中的譯語「法要」，在羅什的譯文中是「實相」，在玄奘譯文中是「法門」。今勘梵本，此句原文如下：

*gambhīranayapratibhānapraviṣṭaḥ*¹³

新譯如下：「是關於深奧的旨趣已經悟入辯才的」。

文中 *gambhīranaya*，意思是「深奧的旨趣」，或譯為「深奧的道理」。文中 *pratibhāna*（辯才）一字，是分詞 *praviṣṭa* 的賓語，但是三種漢譯此處都未譯出「辯才」一語，似將之省略處理。¹⁴所以漢譯中此處「實相」、「法要」、「法門」三個譯語對應的原語，乃是文中的 *naya*（旨趣、宗旨、道理）。

第三例

【羅什】

所以者何？見身實相者，不起見身及見滅身。¹⁵

【支謙】

何則？從身生見，從見有身，是故有身，有毀滅雜。¹⁶

【玄奘】

若諸菩薩知薩迦耶即薩迦耶滅，如是了知，畢竟不起薩迦耶見，於薩迦耶、薩迦耶滅，即無分別。¹⁷

此處譯語中，惟有羅什的譯文有「見身實相」的譯語。勘對梵文原典，所引諸句對應的文字如下：

tat kasmād dhetoḥ |tathā hi sa satkāya iti drṣṭim nopasthāpayati, yay

⁸ 《梵文和譯維摩經》，頁 55。

⁹ 藏文本此處的譯文同於現存梵本，參見 Lamotte 此處譯文：「尊者大迦旃延啊，請你不要說具有活動，具有產生及消滅的法。」（頁 64）河口慧海此處譯為：「尊者摩訶迦旃延！請你不要說具有活動、生、滅的法。」（頁 79）

¹⁰ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 544 上 27。

¹¹ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，No. 0474，頁 525 中 18。

¹² 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 567 中 25。

¹³ 《梵文維摩經》，第四章第 1 段，頁 45。

¹⁴ Lamotte 譯為：「關於深奧的規則，他擁有如此完美的雄辯。」（頁 113）河口慧海：「關於深遠的理趣他已最好地悟入雄辯。」（頁 134）另請參考《梵文和譯維摩經》頁 87。

¹⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 551 中 14。

¹⁶ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，No. 0474，頁 531 中 28。

¹⁷ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 578 上 24。

ā dr̥ṣṭyā satkāya iti vā satkāyanirodha iti vā kalpayati |¹⁸

新譯如下：為什麼呢？因為，此人不使所謂「薩迦耶」見發起——因那個見，人們才構想所謂「薩迦耶」，或者「滅薩迦耶」。

可以看出：原語是由一問、一答兩個句子組成的一個組句，其中答句則是一個複合句，而複合句的前半部分為主要子句，後半部分為從屬子句。羅什此處譯語中的「見身實相者」，相當於以複句形式出現的這個答句的主要子句部分，不過處理梵語的複合句一直是佛典漢譯中的一個語言難點，所以此處羅什的譯法與原語實難一一對應，只可理解為是意譯而成，原典中無這個「實相」的對應字。

第四例

【羅什】

見我實相者，不起二法。¹⁹

【支謙】

（支謙本中无此句所在一段）

【玄奘】

若諸菩薩知我實性，即不起二。²⁰

勘對三種漢譯：此句羅什譯文中的「我實相」，與玄奘譯文中的「我實性」相當，「實相」即是「實性」。支謙譯本中此句所在的整個段落闕譯。今考梵本，此句原文為：

ātmaparijñātāvī dvayaṃ notthāpayati |²¹

¹⁸ 《梵文維摩經》，第八章第 23 段，頁 87。

¹⁹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 551 中 25。

²⁰ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 578 中 14。

²¹ 《梵文維摩經》第八章第 26 段，頁 88。

新譯如下：一個完全理解自我者，就不發起二。

原文中僅有「我」（ātma，自我）字，無與「實相」對應的梵字，藏文本亦然，²² 故此處羅什譯文的「實相」或玄奘譯文的「實性」，都是二譯根據意譯所添加。

第五例

【羅什】

常求無念實相智慧行，於世間法少欲知足。²³

【支謙】

不以謀為法，淵慧有餘，以少求而知足。²⁴

【玄奘】

為欲護持無上正法，離慢勤求善巧化智；為諸世間愛重受化，常樂習行少欲、知足。²⁵

此處三種漢譯差別甚大，今勘對現存梵本，此句如下：

nirmānatā dharmaparyeṣṭyai, jñānaparyeṣṭidharmagrāhyatāyā
alpecchasamtuṣṭitā,²⁶

可以看出，現存梵本中此處原文是兩個短句。可以新譯為：他無有驕慢，以便求法；少欲、知足，以便求智、受法。

當然，此句現存梵本與藏文的讀法存在相當的差異。²⁷ 這說明此句解

²² 參考 Lamotte 此處的譯語：「了解自我的真知識，則不尋求二。」頁 300。另參考《梵文和譯維摩經》頁 163。

²³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 554 中 6。

²⁴ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 567 中 25。

²⁵ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 582 中 12。

²⁶ 《梵文維摩經》，第十章第 17 段，頁 105。

²⁷ 參考 Lamotte 此處的譯文：「為了擺脫欺騙，他追求知識；為了說法，他少欲知足。」（Lamotte, p231.）《梵文維摩經》的編校者，也有此種推定。（第 105 注 3.）據此，現存梵本的讀法與藏文本也有一定差異。另參考《梵文和譯維摩經》頁 194。

讀的困難，也說明在經典傳承過程中，此句很可能出現許多不同的讀法，三種漢譯彼此間的歧異可類此解釋。現在參照現存原典，羅什此處譯文中的「無念」，很可能對應原語中的 *nirmānata* 一語（「無有驕慢」），所以是一個誤譯；「智慧」，應當對應原語中的 *jñāna*；則此處的「實相」，就應當是原語中「法」字（*dharma*）的譯語。

第六例

【羅什】

如自觀身實相，觀佛亦然。²⁸

【支謙】

（支謙譯文中無此句）

【玄奘】

我觀如來，都無所見，如是而觀。²⁹

三種漢譯中，僅羅什譯語中出現了「實相」。勘梵本，此句原文是：

yadāhaṃ bhagavan tathāgatasya darśanakāmo bhavāmi, tadā tathāgatam
apaśyanayā paśyāmi |³⁰

新譯如下：薄伽梵啊！當我成為一個想要觀見如來者時，此時我就以無觀的方式觀見如來。

從現存梵本看，此句乃是一個複合句，前半句為從屬子句，後半句為主要子句，句意乃是強調要以無觀的方式（*apaśyanayā*）來觀見如來。藏文本同此。³¹ 支謙本未譯此句有兩種可能，一種可能是支謙所依據的梵本

中尚無此句，另一種可能則是支謙因無法讀解此句因而從略。鑒於羅什此處的譯文是一個誤讀，我們推測第二種可能性也許更大一些。三種漢譯中僅玄奘的譯文正確地處理了此句。因之羅什不僅誤讀了此句，而且還添加了其中「實相」的譯語。

第七例

【羅什】

未曾聞此不可思議、自在神通、決定實相經典。³²

【支謙】

未有若此純法化者也。³³

【玄奘】

而未曾聞如是所說不可思議自在神變解脫法門。³⁴

勘對梵文原典，此句原文如下：

na ca me jātv evam acintyavimokṣavikurvitadharmanayapraveśāsrutapū
rvo yādṛśa iha dharmaparyāye nirdiṣṭaḥ |³⁵

新譯如下：我從前從未這樣聽聞過悟入不可思議的解脫神變法之旨趣，如此那般的悟入乃是在此處法門中被揭示的。

此處，羅什譯文中的「不可思議」，相當於 *acintya*；「自在神通」，相當於 *mokṣavikurvita*；「決定實相」，相當於 *dharmanayapraveśa*。³⁶ 則「實相」在此處的對應語是 *dharmanaya*（法之旨趣或道理），同於前面的第

²⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 554 下 29。

²⁹ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 584 上 18。

³⁰ 《梵文維摩經》，第十一章第 1 段，頁 109。

³¹ 參見 Lamotte，頁 238；河口慧海，頁 338。

³² 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 556 上 2。

³³ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，No. 0474，頁 535 中 12。

³⁴ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 585 下 13。

³⁵ 《梵文維摩經》，第 12 章第 1 段，頁 116。

³⁶ Lamotte，「進入不可思議的奇跡的方法（或者規則）」（頁 253）；河口慧海，「入不可思議的法之理趣」（頁 360）。

二例。

第八例

【羅什】

依於諸法實相之義。³⁷

【支謙】

為入有義法之正要。³⁸

【玄奘】

真實法義之所歸依。³⁹

勘對梵本，此處原文為：

bhūtārthadharmapratisaṃcitāvatārāṇām⁴⁰

此句中的 *pratisaṃcita*，藏文讀為 *pratisaṃvid*⁴¹，意思是：睿智認識、精深理解。故此句可以譯為：它們（指諸經典，譯者按）是深入關於真實義法的睿智認識的。不過，羅什此處譯語中有「依於」，玄奘的譯語中也有「歸依」，顯示二人可能讀 *pratisaṃcita* 為 *pratisaraza*（依據，依賴）。如果根據羅什與玄奘的讀法，則此句就可譯為：它們是依賴且深入真實義法的。二人此處的譯文可能省略了「深入」一語（*avatāra*）。

羅什譯文中「諸法實相之義」相當于原語中的 *bhūtārthadharmā*（真實義法），因此在這裏「實相」譯語對應的梵字，可能是 *bhūta*（真實），也可能是 *bhūtārtha*（真實義），甚至可能是 *bhūtārthadharmā*（真實義法）。

小結：根據以上的比勘，我們可以把羅什《維摩詰經》譯語中與「實相」對應的原典用語的情況歸類為如下五種情況：（一）實相所對應的字是 *dharmatā*（法性）或者 *dharma*（法），如上引第 1、第 5 例；（二）實相對應的字是 *naya*（旨趣，道理），如上引第 2 例；（三）實相對應的字是 *dharmānaya*（法之旨趣，或法之道理），如上引第 7 例；（四）實相對應的字是 *bhūta*，或 *bhūtārtha*，或 *bhūtārthadharmā*，如上引第 8 例；（五）無對應的梵字，為羅什翻譯時根據意譯所添加，如上引第 3、4、6 諸例。

進一步地由以上的對勘，我們能發現或者體認到羅什在使用「實相」之譯語時，大約意在傳達三種涵義：其一，意在表示作為抽象的法的理則的「法性」之涵義，如第 1 例，第 5 例，及第 8 例；其二，意在表達此抽象的法的理則所賦有的旨趣、道理、規則等等，如第 2 例，第 7 例；其三，表示某種事物之本質、規則，如第 3、4、6 三例。⁴² 要之，「實相」不是指具體的有生有滅的事物，而是指有生有滅的事物之抽象的規則、道理，

⁴² 關於羅什譯文中「實相」譯語的含義的考訂，日本學者中村元先生曾就梵本《法華經》、《八千頌般若》及《十萬頌般若》與羅什的漢譯佛典對照，將「實相」譯語的原語歸納為五類，即（一）*dharmatā*；（二）*sarvadharmatathata*；（三）*bhūta*；（四）*dharmasvabhāva*；（五）*tattvasya lakṣaṇa*。參見其所著《〈華嚴經〉在思想上的意義》一文，此文收于川田熊太郎等著《華嚴思想》一書中（可參考李世傑所譯《華嚴思想》頁 108-121）。天台思想研究的傑出學者陳英善女士引用過中村元先生的考訂，並提出羅什「實相」譯語的涵義如下：「羅什大師所翻譯為『實相』一語，乃指諸法相互依存的緣起關係而言，因此無論是 *dharmatā*（法性），或 *sarvadharmatathata*（諸法實相）、或 *bhūta*（實際）、*dharmasvabhāva*（法的自性）、*tattvasya lakṣaṇa*（真實相），皆是指諸法緣起之意。」（參見陳英善，頁 10。）此以「實相」為對於「緣起」的說明，這個意思也承自中村元。不過中村元先生認為：「從來，是把『緣起』與『實相』當做對立的概念處理著。可是兩者是同一意趣的，諸法實相的任何原語，都是指著『緣起的理法』」（李世傑譯文，頁 117）還有，「現在把以上所檢討的結果，挪用於前揭《華嚴經》的『實相』或『諸法實相』，似乎可照原樣適用於它。於是吾人能得到重大的結論——即：將『諸法實相』與『緣起』作對立性思考之中國佛教以來的見解，對《華嚴經》本身是不得適用的。再說，對印度佛教結果也一樣，是不能夠適用的。」（見前書，頁 134）對於中村元以上的看法，陳英善女士明確表示不予認同：「基本上，筆者是無法同意此看法的。無法同意其對中國佛教作如此之詮釋，如此之誤解。」（參見陳英善，頁 15）她所著《天台緣起中道實相論》即是通過對於天台的《法華經》實相釋義的疏理，來澄清中國佛教關於實相的思想。筆者完全贊同其上述理念。本文重新辨正羅什《維摩經》實相譯語，分析天台的疏解，正是在另一方向上從事同一性質的工作。

³⁷ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475，頁 556 中 17。

³⁸ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，No. 0474，頁 535 下 9。

³⁹ 《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476，頁 586 中 27。

⁴⁰ 《梵文維摩經》，第 12 章第 11 段，頁 120。

⁴¹ 參見 Lamotte 譯文頁 260，注 20。《梵文維摩經》也作同樣的見解，參見該書頁 120，注 3 的說明。

此規則或道理不可以「生」與「滅」的範疇所規範，也超越世俗的感知與理性認識的範圍。如果吾人根據傳統的阿毗達摩學說來處理本問題，則我們應當高度重視羅什弟子僧肇所謂「實相無為法」⁴³的意見，明確地在此指出：羅什譯語的實相之所指，應當視為屬於無為法的領域。

參、《注維摩詰經》中對於實相用例的解釋

《注維摩詰所說經》是漢語佛教《維摩詰所說經》的注解之始，也是關於佛典漢譯與理解問題一部較早期的具有重要思想史意義的漢語佛典注疏著作。此書重點收錄了鳩摩羅什及其弟子僧肇對於該經的解釋，故而我們於此處觀察其「實相」釋義，對於了解羅什及其弟子的實相觀也就尤其重要。

第一例釋義

時維摩詰來謂我言：唯迦旃延！無以生滅心行說實相法。

什曰：若無生滅，則無行處。無行處，乃至實相也。因其以生滅為實，故譏言「無以生滅說實相法」。

肇曰：心者何也？惑相所生。行者何也？造用之名。夫有形必有影，有相必有心；無形故無影，無相故無心。然則心隨事轉，行因用起。見法生滅，故心有生滅；悟法無生，則心無生滅。迦旃延聞無常義，謂法有生滅之相。法有生滅之相故，影響其心，同生滅也。夫實相幽深，妙絕常境，非有心之所知，非辨者之能言，如何以生滅心行而欲說乎？⁴⁴

今按：原典中的這個句子動詞採取命令式，動詞前由否定詞予以限制，

如果我們將原句改為肯定運算式，則意思就更見顯然：法性乃是不帶有活動的，是非生非滅的。句中「不帶有活動」、「與生滅無關」兩個短語，是並列關係的起形容詞作用的短語，一起對於「法性」予以修飾、限制。羅什譯文中的「心行」，意思是「心識活動」，指分別性的心識功能。法性不是分別性的心識活動的對象，所以說實相法是「不帶有活動的」。「產生」與「消滅」乃是一切有為法的基本特徵，此處的法實相法指法的抽象的理則，它不是有為法，而是無為法，所以說它是「與生滅無關的」。

羅什釋文中說「若無生滅，則無行處」，是把「無生滅」和「無行處」（即「無心行」）兩個短語之間的關係處理成了條件關係。其次，羅什釋文說如果沒有分別性的心識活動，就達到了「實相」，所以他是把「實相」視為「實相法」的同義語的。這也證明我們前面的討論：此處的「實相」，是指 dharmatā，事物之抽象的理則。還有，羅什的解釋認為迦旃延「以生滅為實」，維摩詰則批評其「無以生滅說實相法」，一邊是生滅的領域，一邊是非生滅的領域，羅什這裡表達著區分有為法、無為法的思想，而迦旃延的錯誤乃在於未能明晰兩個世界的區分，所以把有為法領域的範疇誤施於無為法的領域。羅什的譯文（實相，或實相法）及解釋彰顯了無為法、有為法性質上相互區分的思想，而非意在表達二者之間的存有性對立。

僧肇此處的解釋中提到「實相幽深，妙絕常境，非有心之所知，非辨者之能言，如何以生滅心行而欲說乎」，對於「實相」，採用「幽深」、「妙絕」等詞，予以正面的界說，似乎有把原文對於「實相法」的否定表達式轉為經由肯定表達式來理解實相性質的趨勢。僧肇疏文這種對於「實相」狀態與性質的正面的描寫以及其所使用的語彙，與老莊書及玄學家言對於「道」的描寫當然非常相似。不過僧肇在這段疏文中提到「法有生滅之相」，也提到不可心知、不可言辨的「實相」，兩種「相」的區分的意圖顯然，所以僧肇疏文的動機顯然還是延續羅什的思路：著重彰顯有為法、無為法兩個領域的性質區分而非彰顯二者之間的存有性對立。

第二例釋義

⁴³ 這是僧肇自己的說法：「肇曰：有為虛偽法，無常故名盡；實相無為法，常住故不盡。」《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 397 下 20。

⁴⁴ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 353 中 28- 頁 353 中 29。

深達實相。

肇曰：實相難測，而能深達。⁴⁵

今按：《注維摩詰經》中未見羅什對於此句的解釋。僧肇疏文中說言「實相難測」，意思是說：「實相是難以測度的」，這是以「難測」這個形容詞正面界說「實相」的狀態與性質，其思維方式與上文的解釋方式一致。

第三例釋義

身即是身滅。所以者何？見身實相者，則不起見身及見滅身，身與滅身無二無分別，於其中不驚不懼者，是為入不二法門。

肇曰：諸法生時空生，滅時空滅。身存身亡，亦何以異，而懷驚懼於其中乎？⁴⁶

今按：此處譯語中「見身實相」之實相，乃為羅什意譯所添加，句中「實相」的意思是「本質」，「身實相」即是「身之本質」。不過所謂的「身之本質」究竟是指什麼呢，經文中無進一步說明，羅什也未予以解釋。

僧肇在疏文中提出「諸法生時空生，滅時空滅」的說法，意思是：一切事物的產生與消滅，無非是「空」在產生，「空」在消滅。眾生之身體是一切事物中的一物，故而身體之產生與消亡亦然：身體之存活乃是「空」在存活，身體之死亡乃是「空」在死亡。所以僧肇在寫下這段疏文時，其心目中所謂的「身實相」，正是「空」：空不僅是諸法的本質，也是身體的本質。

僧肇這裡的疏文非常珍貴，它極其精確地揭示出了羅什實相思想的

⁴⁵ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 370 下 27。

⁴⁶ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 398 中 29- 頁 398 下 2。

根本性質：羅什所理解的實相正是空，而不是別的什麼。因此根據僧肇這段疏文，我們可以得出結論：無論是羅什譯文的「實相」，還是僧肇理解的實相，其實質即是空，所以羅什師弟的實相理解中並不存在那種把實相與緣起對立起來從而將實相予以實體化的任何可能。

第四例釋義

華嚴菩薩曰：從我起二為二。見我實相者，不起二。法若不住二法，則無有識；無所識者，是為入不二法門。

肇曰：因我故有彼，二名所以生。若見我實相，則彼、我之識，無由而起。⁴⁷

今按：此處譯語「見我實相者」中的「實相」，在原本中無對應語，同樣為羅什翻譯時所添加，同前例。羅什也沒有解釋此句。僧肇疏釋：若不見我之實相，則因我而有彼，就產生「二」；若見我之實相，則無彼、我之識，因而不產生「二」。雖然僧肇此處的疏文並未說明實相是什麼，不過根據上述第三例釋文，我們有理由推定此處的我之實相也正是「空」。

第五例釋義

常求無念實相智慧。

什曰：無取相念也。凡夫行有念智慧，則高慢益甚。是故菩薩求無念智也。

肇曰：真智無緣，故無念為名。俗智有緣，故念想以生。

行少欲知足而不捨世法。

肇曰：不以無欲，而捨世法自異。⁴⁸

⁴⁷ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 398 下 19- 頁 398 下 21。

⁴⁸ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 408 上 12- 頁 408 上 16。此處羅什釋有「凡夫行有念智慧」一句，則羅什譯文中「行」字應連接在「常求無念實相智慧」之後，後人不解，把「行」字誤置於下句開頭了。

今按：羅什解釋經文譯語中「求無念實相智慧」為「菩薩求無念智」，所以「無念智」即等於「無念實相智慧」。而「無念實相」的意思，是「無取相念」，即「不執著實相而念」。他認為凡夫與菩薩的區別是：凡夫施行有念智——執著實相的智慧，所以驕傲自滿；菩薩則施行無念智——不執著實相的智慧，所以無有驕慢。因為此處的「實相」譯語相當於原典中的「法」字，所以所謂「無取相念」，也就是「不執著於法」的意思。

僧肇在疏釋時，把羅什所謂的「有念智」稱為「俗智」，把羅什所謂的「無念智」稱為「真智」。並提出兩種智慧的區分是：「真智無緣，俗智有緣」，意思是：真智無有物件化的活動，俗智則是物件化的活動。顯然實相只有通過真智才可以認識。如前已指出，羅什這句譯文可能包含有誤讀，原文的重點在「無有驕慢」上，羅什的讀法則集中于「智慧」上，並且由此衍生出「無念智」這樣的說法。不過羅什師弟在解釋中提出兩種智慧的區分，並且澄清只有無有物件化活動的「無念智」或「真智」才能夠認識「實相」，這樣的解釋可以說是從認識論的角度再度確認了實相的特殊性。

第六例釋義

維摩詰言：如觀自身實相，觀佛亦然。

肇曰：佛者何也？蓋窮理盡性大覺之稱也。其道虛玄，固以妙絕常境，心不可以智知，形不以像測，同萬物之為而居不為之域，處言數之內而止無言之鄉，非有而不可為無，非無而不可為有，寂寞虛曠，物莫能測，不知所以名，故強謂之覺。其為至也，亦以極矣。何則？夫同於得者，得亦得之；同於失者，失亦得之。是以則真者同真，偽者同偽。如來靈照冥諧，一彼實相，實相之相，即如來相。故經曰「見實相法，為見佛」也。淨名自觀身實相，以為觀如來相，義存於是。⁴⁹

⁴⁹ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊38，No. 1775，頁410上3-頁410上3。

今按：考原典此句僅意指：應以無觀的方式觀佛。羅什的譯文可能是一個誤讀，其中實相的譯語也找不到對應的原語。羅什本人也未對此句提出解釋。

僧肇在本段疏釋中首先提出「何為佛」的問題，也就是提出「佛的本質為何」的問題。文中所謂「其道虛玄」的「其」指「佛」，「道」就是「本質」或「理則」之意。僧肇這裡以「虛玄」、「妙絕常境」、「寂寞虛曠，物莫能測」等詞彙，來描述佛之「道」的特殊性，其中「妙絕常境」的用語，同於第一例中對於實相的解釋；「物莫能測」的用語，同於第二例中對於實相的解釋；而「虛玄」之用語，涵義也接近第一例中解釋實相特徵的「幽深」。所以僧肇這段疏文包涵這樣的認識：實相就是佛，佛就是實相。所以他說：「實相之相，即如來相」，此即言：實相就是如來。

我們在這段僧肇疏中，尚須注意兩點：其一，僧肇在解釋佛之「道」時，提到「同萬物之為而居不為之域」一句，這裡的「為」，即是「有為」，「不為」即是「無為」，文中適用「同」及「而」二字，表達佛「道」之特殊性：既同於萬物之有為，又居於無為之領域。我們覺得，此語已經清楚地揭示了僧肇彰顯有為、無為的性質區分而非彰顯其存有性對立的思想。其二，僧肇認為，如來是已經超越了得與失、真與偽的極致的覺者，所以他「靈照冥諧，一彼實相」，即如來乃是同一、統一了種種得失、真偽等等的實相，正因為如來是此種實相，所以淨名在自己的身體上觀見到那無分別、無區劃的實相，也就是觀見了佛。僧肇這樣的理解確實可以導致自己與佛陀不二的作為同一的大全的「實相」的概念，不過僧肇顯然絕未把這個實相實體化。

第七例釋義

爾時釋提桓因於大眾中白佛言：世尊！我雖從佛及文殊師利聞百千經，未曾聞此不可思議自在神通決定實相經典。

什曰：維摩詰接妙喜世界來入此境，及上來不思議事，皆昔來所見未有若此之奇也。《放光》等所明實相，廣散難尋。此經略敘眾經

要義，明簡易了，故歎未曾有也。亦云會我為妙，故歎未曾有也。肇曰：說經將訖，舍利弗已慶美於上，帝釋復欣其所遇而致歎也。此經言雖簡約，而義包群典；坐不踰日，而備觀通變。大乘微遠之言，神通感應之力，一時所遇，理無不盡。又以會我為妙，故歎未曾有也。⁵⁰

今按：參照原典，此處的「實相」譯語相當於 dharmanaya。羅什此處的解釋說明：《放光》等經對於實相的解釋雖多，但廣泛而散亂，使人難覓頭緒；而《維摩詰經》則能簡明扼要地闡述實相。這說明羅什認為《維摩詰經》對於實相的闡述，與《放光》等般若系統的經典一致，不過在說明實相的方式方法上，此經則有其簡明扼要的特點。僧肇所謂「言雖簡約，而義包群典」的說法，與羅什的說法完全一致。這個解釋清楚地凸顯了羅什師弟以實相觀為中心、由《般若》系統而延展至《維摩詰經》的解經思路。

第八例釋義

依於諸法實相之義。

什曰：經說實相，故經依於實相也。

肇曰：不依實相辯四非常者，非平等教也。依實相乃曰明也。⁵¹

今按：此處羅什譯語中的實相，相當於「真實」，或「真實義」，或「真實義法」。羅什的釋義重點是說明何為經典「依於實相」，僧肇的解釋則側重說明為什麼經典要「依於實相」。

僧肇提出的理由是：如果不依據實相來討論無常、苦、空、無我諸義（「不依實相辯四非常者」），那麼這些關於無常等等的說教就成了非平

⁵⁰ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 413 下 25- 頁 413 下 27。

⁵¹ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 416 上 20- 頁 416 上 22。

等的說教（「非平等教也」）；而在僧肇看來，佛教當然是「平等教」，因此佛教的經典也就當然必須以「實相」作為依據。僧肇這段疏文並未對其所謂的「平等教」的觀念做出進一步的解釋，但他的理念表達得很清楚：作為「平等教」的佛教必須以「實相」的概念作為其教理的依據，也就是說，「實相」之義與「平等」之義二者之間存在某種必然的關係。

以上，我們詳細梳理了羅什、僧肇對於《維摩詰所說經》中八個用例的解釋，通過疏理，我們可以得出結論：（一）羅什師弟對於《維摩詰經》中實相譯語的理解是基於無為法的概念出發的，所以羅什師弟在疏文中彰顯了實相的卓越性、特殊性，意在表現實相與生滅之相或者無為法與有為法的性質區分，而非意在彰顯二者之間的存有性對立。（二）羅什師弟的佛典漢譯與理解是在老莊思想與玄學思潮甚為盛行的時代背景下進行的，所以羅什的弟子例如僧肇引進老莊式的話語及思維方式對於實相予以理解，乃是情理之中的事，不過僧肇絕未對於「實相」予以實體化，這是吾人應當斷然確定的⁵²；（三）羅什開啟以實相思想為中心、由《般若經》延展至《維摩詰經》的解經思路，僧肇因此得以提出以「空」釋實相的理念，凡此都證明羅什師弟的實相觀根本不具備把實相與緣起對立因而將實相實體化的思想邏輯；（四）僧肇還思考了實相與佛陀「平等教」的密切關係，實相是佛陀「平等教」的理論依據，這樣的想法對於天台在判教思想中進一步處理實相問題的思維方式而言，可謂是直接的先驅。

還有一點也須提及，羅什師弟並非僅僅在注解以上八個用例時，才注意及實相概念。根據統計，《注維摩詰經》中羅什師弟共提到實相概念 80 余次，於中羅什提出諸多重要的論說，如實相為法城，實相為滅罪之

⁵² 日本學者伊藤隆壽是繼中村元之後，對於羅什的實相譯語及其理解持激烈批判立場的學者。如他在考察了彙集廬山慧遠與羅什答問的《大乘大義章》之第 13 問答後，說：「此種羅什的實相觀，與中國哲學、其中由《莊子》書所說的『齊物』即萬物齊同觀，乃是非常類似的東西。然而，考慮到思考在中國傳統思想中立腳的東西的中國佛教學者，則不知以上的說明。所謂『齊物』，即齊一事物，即是萬物本來是一。什門下的僧肇，就基於那樣的思考，而理解般若以及涅槃。所謂齊物論可以說是中國的肯定現實的理論。」參見《中國複佛教的批判的研究》，頁 179。不過如果我們在解讀羅什、僧肇的實相論述時，考慮到僧肇區分有為法、無為法的思想，則其所有的批評實際上都是似是而非的。

根據，實相為法身，等等，⁵³足證透過此經的疏解，實相已經成為佛典漢譯暨理解的核心概念之一。羅什師弟開啟的這樣的實相理解，也是天台實相學說的源泉。

肆、天台《維摩詰經》實相用例之疏釋

在天台的《維摩詰所說經》疏文中，除其實相之第五用例以外，對於

⁵³ 以下酌舉數例羅什的論說，以見一斑：(1)「什曰：法城即實相法也，使物無異見，故言護也。復次一切經法皆名法城，護持宣佈，令不壞也。有能持正法者，亦兼護之也。」這是以「實相法」解釋「法城」。(頁 328 下 13) (2)「什曰：諸佛智慧無與等者，而此佛與等。復次實相法無有等比，唯佛與等，菩薩隣而未得，故言近也。」此例認為佛與「實相法」倫等。(頁 330 上 27) (3)「什曰：犯律之人心常戰懼，若定其罪相，復加以切之，則可謂心擾而罪增也。若聞實相，則心玄無寄，罪累自消。故言當直除滅也。」此例言實相是除罪之根據。(頁 355 中 27) (4)「什曰：心相，謂羅漢亦觀眾生心實相得解脫也。今問其成道時，第九解脫道中觀實相時，寧見此中有垢不。」此例言觀心實相而得解脫。(頁 356 上 10) (5)「出家法本為實相及涅槃，出家即是二法方便。」此例以實相、涅槃二者為「出家法」。(頁 357 中 2) (6)「什曰：法身有三種：一法化生身，金剛身是也；二分法身；三諸法實相和合為佛。故實相亦名法身也。」此例以實相為法身。(頁 359 下 19) (7)「實相是菩提因，亦名菩提也。」此例以實相為菩提之因。(頁 362 下 18) (8)「什曰：智慧是菩提，知他心也。實相是智之因，亦名知他心也。」此例言實相是智慧之因。(頁 363 上 20) (9)「什曰：小乘中說四諦，大乘中說一諦，今言諦是則一諦，一諦實相也。從一諦乃至諸法無我，是諸法實相，即一諦中異句異味也。由此一諦故佛道得成，一諦即是佛因故名道場也。」此例言實相為一諦。(頁 364 下 07) (10)「什曰：謂未能深入實相，見有眾生，心生愛著，因此生悲，名為愛見大悲。愛見大悲虛妄不淨，有能令人起疲厭想，故應捨離也。」此例以未深入實相為愛見大悲之緣故。(頁 378 上 25) (11)「什曰：窮智之原故稱度，梵音中有母義，故以為母。亦云：智度雖以明照為體，成濟萬行比其功用不及方便，故以為母。正方便父，梵音中有父義。方便有二種：一深解空而不取相受證，二以實相理深，莫能信受，要須方便，誘引群生，令其漸悟。方便義深而功重，故為父也。」此例以實相理深為須有方便的根據。(頁 393 上 15) (12)「什曰：諸天以種種名藥著海中，以寶山摩之，令成甘露，食之得仙，名不死藥。佛法中以涅槃甘露令生死永斷，是真不死藥也。亦云：劫初地味甘露，食之則長生。佛法中則實相甘露，養其慧命，是真甘露食也。」此例釋實相甘露。(頁 395 上 08) (13)「什曰：金剛置地，下至地際，然後乃止。實相慧要盡法性，然後乃止也。」此例釋實相慧。(頁 397 中 19) (14)「什曰：三藏及雜藏、菩薩藏，五藏經也。上四藏取中深義，說實相等，故得為深經也。」此例釋實相等義是深經之由。(頁 415 中 16) (15)「什曰：總持有無量，實相即總持之一。若經中說實相，實相即是印，以實相印封此經，則為深經也。復次印梵本言相實相也，以實相為經標相也。」此例釋「實相印」。(頁 415 上 17)

其餘 7 例均有疏釋。以下我們將順次對於天台的疏釋予以簡略的考察。

天台第一用例釋

小乘入真，無言無說；從真出俗，則有心有說。是則以生滅心說實相法。既是生滅，不稱實相。豈以此心而說實相？又四義是生，寂滅是滅。如此分別，非說實相。又出觀心起是生，入觀心忘是滅。實相不爾，何以此心說實相法。又旃延因有無入道，還約有無以說五義。生即是有，滅即是無。所說既是生滅有無，能說必爾，故云無以生滅心行說實相法。又聲聞四門五義皆是折法生滅之觀。故《中論》云：「為鈍根聲聞，說因緣生滅」，是則四門雖異，皆是生滅心行說實相法。何者？一往通教八地已上，二諦雙照，即真而說。別教初地道觀雙流，即寂而說。並恐是有教無人。唯圓初心即寂而說，如修羅琴，名非生滅說實相法。又旃延非但說法心非，亦不知根。此諸比丘必因通教巧度得道，不藉三藏。故大士呵其生滅，無定慧力，不見他機，謬說迂拙之五義也。⁵⁴

天台此段疏釋《維摩詰經》中「無以生滅心行說實相法」一句。天台這段疏文的特點是引進其四教之判教詮釋理論，來說明如何才可以說實相法：小乘或聲聞主張因緣生滅，所以它雖然有四門（生門，滅門，非生非滅門，亦生亦滅門）、五義（無常、苦、空、無我、寂滅）的區分，但無非是以生滅心行說實相法；通教八地以上，即真而說實相法，別教初地，即寂而說實相法；惟有圓教初心即寂而說實相法，乃是真正非生滅而說實相法。

我們看到：羅什此處譯語中的實相原本是要強調表達「法性是與生滅無關的，是不帶有心行的」之意，其側重點在於描述法性或法之理則的特徵，也就是說譯文傳達的經意的重心乃是「法是什麼」的問題；而經過天

⁵⁴ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 626 上 15。

台的疏釋，這句經文的重心問題已經轉成「如何說法」的問題。其次，天台疏文引用龍樹《中論》「為鈍根聲聞，說因緣生滅」的說法，作為論證三藏教「以生滅心行說實相法」的根據，可以見出天台訴諸龍樹《中論》以探尋《維摩詰經》實相釋的學理依據。這一點與羅什諸《般若經》的實相釋是一致的。

天台第二用例釋

言「深達實相」，即實智深廣。若三藏菩薩本不入實，豈判淺深？通教菩薩偏真實相，未足以難大士實智。別教登地託至等覺，但破十一品無明，未成深達。況有教無人，豈足敬難！今圓初住乃至等覺，破四十一品無明，將窮源底，智隣妙覺，故言「深達」。⁵⁵

天台此段疏釋《維摩詰經》中「深達實相」一句。天台這段疏文同樣引進其四教之判教詮釋理論，來說明何謂「深達實相」：三藏教的菩薩本來就未悟入實相，所以對於三藏教菩薩的智慧無從判別其深淺；通教菩薩有所偏真地悟入實相，所以其智慧也就難以抗衡維摩詰大士的實智；別教菩薩的智慧，只是破除十一品無明，且有教而無人，所以也不足成其「深達」；惟有圓教菩薩的智慧，已破除四十一品無明，能夠對於「實相」窮深源底，接近佛的圓滿覺悟，所以圓教菩薩的智慧才成其「深達」。

天台這則疏文中「實相」與「實智」相對，實相是實智認識的對象，而其所謂的「實智」同於僧肇所謂的「真智」。

天台第三用例釋

「心無礙」者，觀三諦通達，無有罣礙。「身、身滅為二」者，若撿折此身，不見身者，即身因滅。因滅，則果滅，果滅即涅槃滅。滅，即與生死為二。今觀身實相即是涅槃，故言即色是空，說涅槃

即是色，我雖說涅槃，是亦非真滅。實相中尚不見身，何處論滅。即生死是涅槃，即涅槃是生死。何故爾？性不異故，不得因果之殊，不見身之與滅，故名入不二法門。⁵⁶

天台此段疏文解釋《維摩詰經》中「見身實相」一句。我們前面已經指出，此處的「實相」譯語本是羅什意譯所成，在原文中找不到對應的原語。僧肇在解釋此句時，認為此處的實相就是「空」。天台此處的疏文，一方面承接了僧肇的上述解釋方式，我們看它提到「故言即色是空」一句，就可顯然。不過天台這段疏文的真正重心是在「今觀身實相即是涅槃」一句，這是以「涅槃」解釋此處的身之「實相」。羅什師弟以「空」釋實相，代表他們的實相詮釋延續般若性空思想的理路；天台同樣繼承般若性空實相釋的解釋進路，不過他進而以「涅槃」釋實相，說明其實相詮釋同時涵括了涅槃思想的思考進路，此點乃是天台《維摩詰經》實相理解的特色。

天台第四用例釋

「華嚴」者，舉二十五三昧，破二十五有，達二十五有中我性，我性即佛性。佛性之我，即無有我與無我之異，是入不二門也。無識，則我、無我而不二。⁵⁷

天台此段疏文是解釋《維摩詰經》中「見我實相」一句。如前所論，此處「見我實相」中的「實相」譯語同樣為羅什漢譯時所添加，羅什和僧肇的疏文都沒有指明此處實相之含義。天台在疏文中引用了《涅槃經》的經文，作為解釋《維摩詰經》相關經文的依據。如《涅槃經》說：「得二十五三昧，壞二十五有。」⁵⁸天台則引為：「舉二十五三昧，破二十五

⁵⁶ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 693 下 18。

⁵⁷ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 694 上 14。

⁵⁸ 「得二十五三昧，壞二十五有。善男子！得無垢三昧，能壞地獄有；得無退三昧，能壞畜生有；得心樂三昧，能壞餓鬼有；得歡喜三昧，能壞阿修羅有；得日光三昧，能斷弗婆提有；得月光三昧，能斷瞿耶尼有；得熱炎三昧，能斷罽越有；得如幻

⁵⁵ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 652 上 20。

有」。同樣，《涅槃經》中討論過在二十五有中到底存在、不存在我的問題，並且明確提出，「我」就是「佛性」。⁵⁹天台疏文因此得出「達二十五有中我性，我性即佛性」的結論。⁶⁰也就是說，天台此處是以「佛性」詮指《維摩詰經》「見我實相」一句中的「實相」。佛性就是「我實相」，或「我實性」，是眾生真正的我，即「佛性之我」。且因此佛性之我與一般人所執著的我存在本質上的不同，所以它可以說是我，也可以說是無我，因而我無我不二。這種以「佛性」詮釋《維摩詰經》中實相的理解方式，是前例中以「涅槃」解釋實相的理解方式的進一步發展，表明天台之《維摩詰經》實相理解，以《般若》中觀的性空思想為基礎，落實於基於《涅槃經》涅槃、佛性一系思想的理解思路。

三昧，能斷閻浮提有；得一切法不動三昧，能斷四天處有；得難伏三昧，能斷三十三天處有；得悅意三昧，能斷炎摩天有；得青色三昧，能斷兜率天有；得黃色三昧，能斷化樂天有；得赤色三昧，能斷他化自在天有；得白色三昧，能斷初禪有；得種種三昧，能斷大梵王有；得雙三昧，能斷二禪有；得雷音三昧，能斷三禪有；得澍雨三昧，能斷四禪有；得如虛空三昧，能斷無想有；得照鏡三昧，能斷淨居阿那含有；得無礙三昧，能斷空處有；得常三昧，能斷識處有；得樂三昧，能斷不用處有；得我三昧，能斷非想非非想處有。善男子！是名菩薩得二十五三昧，斷二十五有。善男子！如是二十五三昧，名諸三昧王。」參見《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，No. 0375，頁 690 上 16。

⁵⁹「世尊！二十五有有我耶？佛言：善男子！我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性即是我義。如是我義從本已來常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。善男子！如貧女人舍內多有真金之藏，家人大小無有知者。時有異人善知方便，語貧女人：我今雇汝，汝可為我芸除草穢。女即答言：我不能也，汝若能示我子金藏，然後乃當速為汝作。是人復言：我知方便，能示汝子。女人答言：我家大小尚自不知，況汝能知。是人復言：我今審能。女人答言：我亦欲見，並可示我。是人即於其家掘出真金之藏。女人見已，心生歡喜，生奇特想，宗仰是人。善男子！眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏，貧人不知。善男子！我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽。如彼貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示眾生諸寶藏，所謂佛性，而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者即是如來，貧女人者即是一切無量眾生，真金藏者即佛性也。」參見《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，No.0374，頁 407 中 09。

⁶⁰《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33 No. 1716，頁 718 上 15：「得人此地，具二十五三昧，破二十五有，顯二十五有我性，我性即實性，實性即佛性，開佛之知見，發真中道，斷無明惑，顯真、應二身，緣感即應百佛世界，現十法界身，入三世佛智地。能自利利他，真實大慶，名歡喜地也。此地具足四德，破二十五有煩惱名淨，破二十五有業名我，不受二十五有報名樂，無二十五有生死名常。常樂我淨，名為佛性顯，即此意也」。

天台第六用例釋

總答中言「觀身實相觀佛亦然」者，祇自觀己之實相與佛實相不殊，佛之實相與己無異。故《小品》云「諸法如實相，即是佛實相，無來無去故」。此為三意：一者尋末取本，二者就位，三者觀心。尋末取本者，明大士是金粟如來所得法身，與今釋迦法身不異。故上文云「諸佛種性色身悉皆平等」，是故得知觀己實相與佛實相一種無異，故言「觀佛亦然」。二就位者，明大士位，居十地補處之位，隣次於佛，當紹尊位，祇十地之相與妙覺之尊所得實相復有何異。三觀心者，如上文云「諸佛解脫當於眾生心行中求」，一切眾生心相即菩提相，眾生如佛如一如無二，實相者即是佛。故經言「遊心法界如虛空」，是人即能知諸佛之境界。觀己心性既是實相，即是與諸佛心相義齊。⁶¹

此段疏文是天台解釋《維摩詰經》「觀身實相觀佛亦然」一句。前已指出，羅什此處的譯文可能出於誤讀，僧肇在疏文中是以實相詮指佛陀及如來。天台此處的疏文引用《小品般若經》經文「諸法如實相，即是佛實相」，作為論證「己之實相與佛實相不殊，佛之實相與己無異」的根據，再次證明天台《維摩詰經》實相詮釋的基本思路遵循《般若》系統的基本理念的。天台疏文還引用「眾生如佛如一如無二」的說法，這樣的說法在《般若經》中也經常見到。⁶²天台這段引文中，也可能包括《維摩詰經》中這句相關的說法：「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也」⁶³，所以其最後也如僧肇那樣，得出「實相者即是佛」

⁶¹《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 704 上 20。

⁶²如《小品般若》中：「又如來如，即是一切法如。一切法如，即是如來如。」「又如來如，一切法如，皆是一如，無二無別。」《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No. 0227，頁 562 中 22。

⁶³該句梵語原文為 |yā ca sarvasatvānām tathatā, yā ca sarvadharmānām tathatā, saiva maitreyasāpi tathatā|，可見羅什譯語中的「如」，對應的梵文字是 tathatā，而它也就是「實相」。參見《梵文維摩經》第三章第 51 段，頁 35。

的結論。這種以「實相」為「如性」(tathatā)的理解方式，並不符合羅什《維摩詰經》的譯語體例，不過在《般若》、《中論》等譯典中，則確為羅什慣常的譯法。凡此均可證明天台之《維摩詰經》實相詮釋與《般若》系統的思想理念確實存在著不可分割的密切關係。

天台第七用例釋

今用此無上法實相之經被下代眾生，使無壅隔，季末有緣，皆令沾潤。此是慈悲純厚故也。

次歎實相之法。非法無以成人，非人無以顯法。故須雙歎。「百千經」者，即是初教《阿含》等經。《阿含》中亦授彌勒之記，何妨對文殊說法。復次通教、別教之中未曾聞此圓教法門具足之道，體用難思，昔所未聞。⁶⁴

天台疏此段疏文是解釋《維摩詰經》中「決定實相經典」一句。疏文認為經文前面出現的「百千經」，是「初教《阿含》等經」，這裡所謂「初教」，是指「藏教」或「三藏教」。而且「通教、別教之中未曾聞此圓教法門具足之道」，所以天台此段疏文仍然是根據四教之判教詮釋，把作為「決定實相經典」的《維摩詰經》解釋為「圓教法門具足之道」，也就是說，疏文認為《維摩詰經》包涵了「圓教法門具足之道」。而此處認定《維摩詰經》包涵圓教法門的根據，則在於經文中「決定實相」的譯文。換言之，天台疏文認為《維摩詰經》是討論實相的經典，因此它是圓教的經典。按照天台這樣的詮釋理路，則圓教與實相的關係顯然。

天台第八用例釋

依實相義者，若因若果，無得離於實相。約此實相，辨於偏、圓之教，故《法華》云「若深智者，為說此法」，即說於實相。又云「若

不解此法，於如來餘深法中示教利喜」，即是說偏、漸之教，宣說無我、住空、寂滅等也。⁶⁵

天台此段疏文是解釋《維摩詰經》中「依實相義」一句。僧肇的疏釋已經指出，實相的概念是佛教之教為「平等教」的理論根據。若不依據實相，則舉凡討論苦、空、無常等等思想的經典，都是「不平等教」。天台疏文由此進而提出，在作為平等之教的佛教中，亦存在藏、通、別、圓四教，實相乃是分辨其中圓教與偏教的根據，所以說「約此實相，辨於偏、圓之教」。天台也把「偏教」說為「偏、漸之教」，意思就是「非圓教」，指圓教以外的其他三教。天台疏文此處還引用了《法華經》⁶⁶，來證明實相概念乃是辨別圓教及非圓教的依據。

結論：(一)天台《維摩詰經》實相概念的疏釋，堅持延續羅什師弟歸宗《般若》性空思想的解釋傳統，因此以空詮指實相是天台實相詮釋的基本指針；(二)天台進而在《般若》中觀思想的基礎上，引進了《涅槃經》中涅槃及佛性一系的思想進路，以「涅槃」及「佛性」分別詮指「實相」，這既是天台實相詮釋的重要發展，也是其實相理解的顯著特色；(三)天台《維摩詰經》實相詮釋的另一個鮮明特色，是其在四教之判教詮釋中處理實相思想，按照天台的疏釋，對於實相體驗的深淺乃是智慧深淺的根據，從而也是四教不同菩薩分級的根據，而是否宣說實相還是辨別其教是否圓教的根據。

在這裡有一個問題需要提出：如果說在天台的《維摩詰經》實相義的疏釋中包涵著承自《般若》與《涅槃》的兩種不同的思想傳統，由此導致以「空性」及「佛性」詮釋「實相」的兩種不同的詮釋進路，那麼如此

⁶⁵ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 707 上 10。

⁶⁶ 「所以者何？如來有大慈悲，無諸慳悋，亦無所畏，能與眾生，佛之智慧、如來智慧、自然智慧，如來是一切眾生之大施主。汝等亦應隨學如來之法，勿生慳悋。於未來世，若有善男子、善女人，信如來智慧者，當為演說此法華經，使得聞知，為令其人得佛慧故。若有眾生不信受者，當於如來餘深法中，示教利喜。汝等若能如是，則為已報諸佛之恩。」參見《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，No. 0262，頁 52 下 4。

⁶⁴ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 706 上 09- 頁 706 上 14。

這般的二種詮釋進路之間豈不是存在難以調和的矛盾？關於這個問題，我們應當記住智顛在《法華玄義》中的下述說法：「實相之體祇是一法，佛說種種名，亦名妙有、真善妙色、實際，畢竟空、如如、涅槃，虛空佛性、如來藏、中實理心，非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅等。無量異名悉是實相之別號。實相亦是諸名之異號耳。惑者迷滯，執名異解。」⁶⁷ 按照這個說法，「妙有」等是「實相」的別號，而「實相」也同樣是「妙有」等等的別號。這樣雖然實相作為一個統攝的名稱，在佛教的真理觀及佛教哲學的建構中起著主導的作用，但這種統攝在智顛而言完全是一個虛的統攝，是形式的統攝，它絲毫並不意指實相具有超越「妙有」等等的存有性的或者價值性的絕對優先性。⁶⁸ 智顛這一見解應當是從《法華》疏文到《維摩》疏文天台實相理解的一個基調，根據這個基調，天台也以自己獨特的方式再一次杜絕了將實相予以實體化的任何可能，而同時經由這樣的理解以空性及佛性詮釋實相的兩種詮釋方式也就可以道並行而不相悖了。

伍、中道實相與中道佛性

不過，天台學者《維摩詰經》注疏中有關實相理解的最有特色的一點，可能是其將「中道」與「實相」這兩個概念關聯在一起，組建成一個複合詞式樣的概念：「中道實相」。這樣的用法在《玄疏》中出現 1 次，在《略疏》中則出現 4 次，而同樣的用法在智者大師的《法華經玄義》中僅出現一次⁶⁹，而在其《法華經文句》中則甚至沒有出現過。由此顯見「中道實

⁶⁷ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，No. 1716，頁 782 中 27。

⁶⁸ 陳英善女士在自己的著作中也特別引用了智顛的這段話，並通過分析這段話揭示智顛的實相理解的內涵。她說：「從如是種種『實相』的異名中，吾人不但可以看到如此豐富的『實相』義涵，而且吾人也可因此了解到『實相』之特色。『實相』何以有如此無量之異名呢？乃由於實相本身是『無相無不相，無不相無相』，即實相之相，本身是無相，因無相，所以是無不相，能由諸法中顯示其義涵，『實相』雖無不相，然畢竟是無相的。由『無相』與『無不相』中，充分顯示了『實相』非有定性，故是即『無相』即『無不相』，即『無不相』即『無相』。」參見其著作頁 19-20。

⁶⁹ 這一例是智顛解釋《法華經》「十如」一句時出現的：「天台師云：依義讀文，凡

相」之概念，已成為天台《維摩詰經》疏文中極有特色的概念。

下面我們對這幾個用例稍作分析：

其一，

釋圓教者，圓以不偏為義。此教明不思議因緣中道實相之理。事理具足，不偏不別，但化最上利根大士，故名圓教也。所言圓教者，義乃多塗。略說有八：一教圓，二理圓，三智圓，四斷圓，五行圓，六位圓，七因圓，八果圓。教圓者，直說一實諦，言教不偏也。理圓者，一實即法界海，理不偏也。智圓者，一切種智也。斷圓者，五住圓斷也。行圓者，一行一切行也。位圓者，從初一地具足諸地功德也。因圓者，雙照二諦自然流入也。果圓者，妙覺不思議三德之果不縱不橫也。圓義有八，而但名圓教者，若不因圓教，則不知圓理，乃至得成圓果也。⁷⁰

此例見於《玄疏》，智顛於此對於其所謂「圓教」作出界說。他認為所謂「圓」共有八義，即教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓，「圓」雖有八義，不過此處只是討論「圓教」而不及其他，那是因為只有因圓教才知曉圓理，乃至成就圓果。可見「教」之「圓」相對其他涵義的「圓」而言實具有基礎的作用。八個「圓」義中，「圓教」與「圓理」其實是相互闡釋的，因為闡釋「不思議因緣中道實相」之圓理的就是圓教，反過來，圓教所闡釋的理必是圓理。智顛此處把「圓理」界定為「不思議因緣中道實相之理」，疏文中也稱其為「一實諦」，或「一實」。其中，「不思議」是整個片語的形容詞；「因緣中道實相」可能意指「因緣

有三轉：一云：是相如，是性如，乃至是報如。二云：如是相，如是性，乃至如是報。三云：相如是，性如是，乃至報如是。若皆稱如者，如名不異，即空義也。若作如是相、如是性者，點空相性名字施設遷迤不同，即假義也。若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。」《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，No. 1716，頁 693 中 2。

⁷⁰ 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，No. 1777，頁 532 中 16。

即中道實相」，也可能意指「因緣之中道實相」，不管採取那種讀法，這個複合詞都意在表達「中道實相」與「因緣」之間具有的密切關係；「中道實相」是又一個複合詞組合，它可以解讀為「中道即實相」，也可以解讀為「中道之實相」，其涵義也是表達「實相」與「中道」之間的緊密關係，說明天台圓教所闡明的實相，乃是中道化的實相。

總之，從智顛在《維摩經》疏文的此處對於圓教、圓理的界說看，天台所說的中道實相不僅強調實相與緣起的不可分，也強調實相與中道的不可分。

其二，

正分經者，經無大小，例有三段，謂序、正、流通。序者，大聖將欲說法，必先現瑞表發，以為由藉。如欲說《大品》，即放支節雜色之光，表欲說般若，以導諸行；欲說《法華》，放眉間光，表欲說中道實相。今經合蓋現土，表欲說佛國因果。既由藉不同，正表教門赴機有異，發起物情，使咸信慕，歸宗有在。故曰序也。⁷¹

此例見於《略疏》，是解釋《維摩經》經文序分之旨趣。疏文認為：佛經的體例，在說法的開端，一定先示現瑞兆，以為論說的假借；而不同教化所應機之情況有所不同，因而「由藉」或假借也自然就有所不同；如此這般的不同揭示了經文的宗旨的不同，使人們知道歸宗之所在。疏文據此種佛經發起之體例，討論了《大品》、《法華》及《維摩》諸經現瑞表發之差異及其宗旨之不同，認為《大品》開端之放支節雜色光，表示「欲說般若」；《法華》開端之「放眉間光」，表示「欲說中道實相」；《維摩經》開端合蓋現土，表示「欲說佛國因果」。

這段疏文中明確提出，「中道實相」乃是《法華經》一經的基本宗旨之所在。在《法華玄義》中，智顛已在「辨體」的部分，主張「正指實相

以為正體」，即以「實相」為《法華經》之經體；而在「明宗」的部分，他也談到「初修此實相之行名為佛因，道場所得名為佛果，略舉如此因果，以為宗要」，⁷²因而無論是「辨體」，還是「明宗」，智顛也業已闡明「實相」之於《法華經》之重要性。而在此處的《維摩經》疏文中，智顛則進一步清晰地闡述：「中道實相」乃是《法華經》的宗旨。

其三，

二約教者：四不可說，赴機而說，則有四種：一生滅，二即空，三假名，四即中。一因緣生滅如是者：佛昔於波羅奈，說五陰生滅，俱隣等聞如是說，即得悟道；此經復土，求聲聞人知有為法無常，得羅漢果及法眼淨。二明即空如是者，如《大品》三乘同見無言說道而斷煩惱；此經破迦旃延明五義，二百比丘聞如是說，心得解脫，即是示人無諍法。三假名如是者：如《無量義》云「摩訶般若、華嚴海空宣說菩薩歷劫修行」；此經亦云「以無所受而受諸受」、「若聞如是說，得道種智，入菩薩位，知眾生根」。四中道如是者：如《大品》說：「佛以諸法實相故出現於世，化佛亦以諸法實相故出現於世」，《法華》云「諸法實相義，已為汝等說」；此經諸菩薩各說入不二法門，若菩薩聞如是說，即見佛性，開佛知見，住不思議解脫。佛法有此四種如是，故眾經之初，皆安「如是」。《華嚴》頓教，有因緣、假名、中道二種如是，三藏但因緣生滅如是，若諸《方等》具有四種，摩訶般若則有三種。《法華》但有中道實相。若《大涅槃》明諸佛法界，亦具四種。此經猶是方等大乘生蘇不定之說，具有四種，如上所引。⁷³

此例亦見於《略疏》，是解釋《維摩經》經文開頭「如是」二字者。

⁷² 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，No. 1716，頁 682 上 20。

⁷³ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 568 中 11。

⁷¹ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 562 下 21。

智顛的疏文根據其判教詮釋理論，把佛典中的「不可說」區分為四種不可說，並與《中論》的「三是偈」加以配對，認為由不可說赴機而說，則有四種可說，於是得到四種「如是」：即「因緣生滅如是」、「即空如是」、「假名如是」、「中道如是」。疏文據此檢討整個藏經的「如是」：《阿含》明「因緣生滅如是」，《小品》明「即空如是」，《無量義》明「假名如是」，《法華》明「中道如是」，《大涅槃經》具有四種如是，《維摩經》亦然。

這段疏文中有兩點尚須注意：其一，此段疏文再次強調了《法華經》的獨特性：《法華經》與其他的大乘經不同，它的宗旨只是「中道實相」，所以它只是包含一種「如是」，即「中道如是」。其二，在闡釋《法華經》包涵有「中道如是」的理由時，智顛引用了《法華經》中「諸法實相義，已為汝等說」的經文，而在闡釋《維摩經》包涵有「中道如是」的理由時，智顛則言「此經諸菩薩各說入不二法門，若菩薩聞如是說即見佛性，開佛知見，住不思議解脫」，這是以《維摩詰經》中《入不二法門品》宣說入不二法門、使諸菩薩見佛性開佛知見，為該經具有「中道如是」的理由。天台這樣的論說不僅揭示了「不二」與「實相」的一致，也揭示了「實相」與「佛性」的關聯。

其四，

甘露是諸天妙藥，服之不死。《中論》云「實相」，名天甘露，能令三乘同得聖道。實相甘露即有二種，一真，二中。眾生應以何實得度，兩何甘露各令得益。此諸菩薩但說中道實相甘露，隨其偏圓，所得不同。故《法華》云「佛平等說，如一味雨，隨眾生性，所受不同」。⁷⁴

此例也見於《略疏》，疏文此處是解釋《維摩經》經文「而兩甘露」

⁷⁴ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 577 下 29。

一句。《中論》青目釋中已出現以「甘露味」譬喻「實相法」的說法，而羅什在注解《維摩詰所說經》時則正式提出「實相甘露」之說，⁷⁵以「甘露」譬喻「實相」。智顛此處顯然是直接受到羅什的影響，並把羅什的「實相甘露」說發揮成了「中道實相甘露」說。「中道實相甘露」這個短語，意思就是「如同甘露的中道實相」。

其五，

“樂實”者，是慕中道實相為名。實不實為二，不實是俗，實是真。以此為二，此則為別。今實相之中不得凡夫之不實名無俗，不得二乘之實故無真，即入不二門。非肉眼見，慧眼所見故。《涅槃》云“二乘之人雖有慧眼名為肉眼，學大乘者雖有肉眼名為佛眼”，二乘雖有慧眼，止斷三界見思，不見佛性。以不見故，雖有慧眼，名為肉眼。若圓教中六根淨位，雖是父母所生肉眼，爾時已斷分段見思。是故二乘之人雖以慧眼斷惑，止齊圓教六根。故言二乘之人名為肉眼。此六根清淨在方便位，已觀中道，雖是肉眼，名為佛眼。但大乘見佛性不同。若約別教為語，正觀中道未見佛性為慧眼，照二諦為法眼，三諦同觀為佛眼。就圓教為語，銅輪之中即得佛眼，三諦同觀。故《涅槃》云“學大乘者雖有肉眼名為佛眼”，此語似指六根清淨之肉眼名為佛眼，況初住耶。得此佛眼之觀，豈復分別是實不實，名為入不二法門。⁷⁶

⁷⁵ 《中論》之《觀法品》有「是名諸世尊，教化甘露味」的頌文，其注釋則說：「問曰：若如是解有何等利？答曰：若行道者能通達如是義，則於一切法，不一、不異、不斷、不常，若能如是，即得滅諸煩惱戲論，得常樂涅槃。是故說諸佛以甘露味教化，如世間言得天甘露漿，則無老病死無諸衰惱。此實相法是真甘露味。」《大正藏》冊 30 No. 1564，頁 25 上 14。羅什則據此有「實相甘露」的說法：「什曰：諸天以種種名藥著海中，以寶山摩之，令成甘露，食之得仙，名不死藥。佛法中以涅槃甘露令生死永斷，是真不死藥也。亦云：劫初地味甘露，食之則長生。佛法中則實相甘露養其慧命，是真甘露食也。」《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，No. 1775，頁 395 上 8。

⁷⁶ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 694 中 20。

這是《略疏》中最後一例，解釋經文中《入不二法門品》樂實菩薩一段文字。疏文在解釋「樂實」菩薩之名義時，認為這個菩薩的名字「樂實」，涵義就是「慕中道實相」。疏文進而以「不二」詮釋「中道實相」：如果存在「實」與「不實」的分別執著，則是「二」；如果見到佛性，獲得佛眼，開佛知見，那麼就不得凡夫之「不實」，不得二乘之「實」，故無俗、無真，入於不二，這也就是見到「中道實相」。

在天台之《維摩經》疏文中，除了上述中道實相的概念外，還同時提出一個「中道佛性」的概念，二者同為天台《維摩經》疏文中最富有特色的概念。同樣的用法在《法華經》注疏中雖然少見，不過卻也確實已見端倪。⁷⁷而在天台《維摩經》疏文中，這個概念出現的頻率則極高，如在《維摩經玄疏》中它出現了7例，而在《略疏》中它也出現了8例。這個使用頻率甚至高出「中道實相」，說明此概念確已成為天台學者《維摩經》疏文的核心概念之一，且也說明晚年最後期的智顛於此概念確實具有頗多的關切。我們現在也取《略疏》中的八例略作觀察。

其一，

一約三藏明我者：依薩婆多，我但有名；依曇無德，說有假我；犢子，明我在第五藏。是等雖殊，悉破外人計神我性，說假名我。二通教者，如《大品》云「色性如我性，我性如色性。我之與色，但有名字，皆如幻化」。三別教者，以自在為我，善於知見，得無罣礙，即我義也。又《攝大乘》明自他差別識，亦名似我識，皆是別義也。四圓教者，中道佛性，即我義也。《中論》云「佛或時說我，

⁷⁷ 《玄義》中的一例是：「又云『如來非苦非集，非滅非道非諦，是實。虛空非苦非諦，是實』。非苦者，非虛妄生死；非諦者，非二乘涅槃；是實者，即是實相中道佛性也。」《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，No. 1716，頁707上24。這個例子中非常有趣的一點是，此處不僅有「中道佛性」的說法，甚至把「實相」也放進這個短語，因而出現了「實相中道佛性」這樣奇特的說法。《玄義》中還有另一例：「《仁王》云『入理般若名為住』，即是十番進發無漏，同見中道佛性第一義理。以不住法，從淺至深，住佛三德及一切佛法，故名十住位。」同上，頁732中21。

或時說無我。於佛正法中，無我無非我」，此經云「於我無我而不二」，是真無我義。大經云「無我法中有真我」，又云「我與無我其性不二，不二之性即是實性，實性者是二十五有真我」也。前三是權我，圓教是實我。⁷⁸

此例引進「中道佛性」的概念，以解釋「我」。疏文區分了幾種形式的「我」：外道所執著的我，是「神我」；三藏、通教及別教所理解的我，乃是「權我」；而圓教所理解的我，則是「實我」。疏文具體分析四教所理解的我的區別：三藏教所說的我，都是假名我；通教所說之我，與色一般，都幻化而無自性；別教以「自在」為我；圓教則以「中道佛性」為我。

此段疏文在對「中道佛性」的論證中，分別提出《中論》、《維摩經》及《大涅槃經》中的三個經證，這可以幫助吾人理解天台中道佛性概念的來源：天台的這個概念正是出自《涅槃經》的佛性概念及出自《中論》的中道概念，在經由《維摩經》「我無我不二」的不二思想的仲介之後，在智顛思想中呈現的新的結合。

其二，

「不有不無」者，中道法也。不有故非俗，不無故非真。然說法本約二諦，既非二邊，說何等法？當知正說大乘中道。何者？凡夫者有，二乘者無，菩薩正觀中道佛性，是故《方等》為諸菩薩多說中道不二法門，故言不有亦不無也。⁷⁹

此例解釋《維摩經》經文中「說法不有亦不無」一句。在疏文中，幾個連續出現的詞彙，如「中道法」、「大乘中道」、「中道不二法門」、「不有不無」等等，與「中道佛性」都作為同義語來使用。

⁷⁸ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊38，No. 1778，頁568下24。

⁷⁹ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊38，No. 1778，頁585下15。

其三，

今約所化，故言「眾生之類是菩薩佛土」。眾生義如前辨十界中說。所言類者，即氣類也。氣類無邊，無其正要，不出二種：一有為緣集，二無為緣集。言有為者，即是界內染淨國土，迷真滯有，而起結業，稟分段生死，皆其類也。二無為者，即是界外有餘果報及開中下寂光，此三土眾生迷中道佛性，滯無為緣集，赴諸結業，受變易生死，皆是此類。⁸⁰

此例解釋經文中「眾生之類」。疏文認為眾生可類分為二種，一是有為，二是無為。前者指三界內的眾生，後者指三界外的眾生。前者迷真滯有而起結業，後者則迷「中道佛性」而起結業。所謂「迷中道佛性」，當指這些眾生未見、未知「中道佛性」的道理。

其四，

四教各有四無量心。三藏生滅法緣四無量心，通教無生法緣，別教界外藏識恒沙佛法緣，圓教中道佛性無緣之法緣。如磁石吸鐵，即無作也。後成佛時，五種慈悲喜捨眾生來生其國。⁸¹

此例解釋經文中的「四無量心」。疏文認為四教的四無量心各有不同：三藏教的四無量心以生滅法作為對象，通教的四無量心以無生法作為對象，別教的四無量心以「界外藏識恒沙佛法」作為對象，圓教的四無量心則以中道佛性作為對象。疏文還指出，圓教這種以中道佛性作為對象的緣法，與前三教四無量心的緣法根本不同，它是無緣而緣，這種緣慮方式，就好比是磁石吸鐵一樣，完全無意志，無物件，所以稱為「無作」。

⁸⁰ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 589 上 7。

⁸¹ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 593 上 23。

其五，

從真實生，從不放逸生。藏、通觀生、無生，入偏真理，名為真實。別、圓觀無量、無作，入中道佛性，名為真實。四教菩薩觀真若極，證四佛果，故言從真實生。⁸²

此例解釋經文「從真實生」一句。疏文認為：四教菩薩所觀的「真實」是不同的：藏教、通教觀照生滅、無生二種四諦，悟入「偏真理」的真實，別教、圓教觀照無量、無作二種四諦，悟入「中道佛性」的真實。

其六，

「法無有人，前後際斷故」者，若約事解，前際是生死，後際是涅槃。約理者，心及諸法即是法性，何有生死、涅槃前、後？若法性非二法者，即是中道佛性豈有前後？即以本無，目之為斷。次實慧者，良以無明不了，妄計謂有，若體法即法性，不同凡夫生死，不同二乘涅槃。故云前後際斷。⁸³

此例解釋「法無有人，前後際斷故」一句。疏文認為，中道佛性無前後，這是因為心及諸法即是法性的緣故；如果心及諸法不是法性，法性也不是心及心法，那麼中道佛性也就有前有後了。從疏文的理路可以看出，此處乃是把生死、涅槃之不二，理解為「中道佛性」。

其七，

今言為眾生說如斯法是真實慈者，菩薩證大涅槃，知不生不生不可說，赴緣說之，即是智德；令物見性，得涅槃樂，即是慈能與樂。大經云「慈即如來」，慈即解脫，解脫者，即見中道佛性，住大涅槃，成百句解脫。此即觀空徹至中道，中道即法身無緣大慈，如磁

⁸² 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 607 中 26。

⁸³ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 614 上 7。

石吸鐵，離此更無真慈。⁸⁴

此例解釋「真實慈」一句。疏文認為：菩薩觀空，至於透徹地理解了中道，而此中道即是「法身無緣大慈」，這就是「真實慈」。所以「真實慈」與「中道」有關，而「中道」即是「中道佛性」。

其八，

問：若爾者，三藏中有有為生滅，有無為不生不滅門，與此不生不滅何異？答：三藏所說非生非滅門，此乃悟有作四諦偏真之理，計有涅槃，染著於法，非悟中道佛性雙亡有無不生不滅之門。⁸⁵

此例解釋三藏教中不生不滅門與圓教中不生不滅門的差異。天台將四諦區分為四個層次，即四種四諦，認為三藏教的非生非滅門是領悟「有作四諦偏真之理」，而圓教的不生不滅門，則是領悟「中道佛性」因而「雙亡有無」的非生非滅之門。

以上吾人先討論鳩摩羅什大師的《維摩詰經》實相譯語，進而考察羅什師弟的實相理解，在此基礎上吾人梳理了智顛《維摩詰經》實相詮釋的基本思路，並對其關於中道實相及中道佛性的有關論說給予了說明。至此，吾人以《維摩詰經》的漢譯暨理解為例，對於漢語佛教中以實相為中心的一系思想的歷史開展及其理論邏輯予以了較為深入細緻的觀察和論究。羅什《維摩詰經》漢譯的實相譯語以及羅什師弟在《注維摩詰經》中對於這一譯語的闡釋，是漢語佛教實相思想發展中的重要一步，在這一步實相作為一個表示法的抽象的理則的概念被廣泛地運用，顯示出漢語佛教獨具特色的真理觀念及其哲學架構；同時實相作為無為法被把握，它與有生有滅的法的區分被彰顯，而即便經由了老莊玄學思維方式的激蕩，它也從未被實體化。天台對於《法華經》、《維摩詰經》兩部經典的注疏，尤

其是智顛以《維摩詰經》注疏著作作為其人生終端的實相詮釋，則是漢語佛教實相思想發展的圓熟形式，在這一形式中，無論是作為《法華經》的「經體」、宗旨，還是作為一般而言地圓教之為圓教的基本理據（實相、佛性；中道實相、中道佛性），實相都成為了漢語佛教中佛教哲學的最高概念，成為漢語佛教真理觀的基石。

我們知道，智顛思想的構成，有幾個重要的來源，它們分別是來自羅什所譯《般若》、中觀思想的影響，來自南北朝時期《法華》、《涅槃》等大乘佛教經典研習的影響，以及他個人特殊的禪定修持經驗及經由這樣的經驗對於《中論》中道思想的特殊解悟帶來的影響。大體上與以上三個思想資源相應，實相、佛性、中道三個概念，也就自然成為智顛晚年思想尤其是晚年解經思想的幾個基本概念。現在我們以天台《維摩詰經》注疏著作為例：在《維摩經玄疏》中，實相一語出現 91 次，佛性一語出現 99 次，中道一語出現 75 次，而在《維摩經略疏》中，實相一語出現 168 次，佛性一語出現 118 次，中道一語出現 163 次，兩者合計，實相 259 次，佛性 217 次，中道 238 次，可見實相出現的次數最多，其次是中道，其次是佛性。而在天台《法華經》注疏中，情況也大體如此：以《法華玄義》為例，實相一語出現 272 次，佛性一語出現 172 次，中道一語出現 144 次，在《法華文句》中，實相一語出現 164 次，佛性一語出現 39 次，中道一語出現 100 次，兩者合計，實相 436 次，佛性 211 次，中道 244 次，同樣實相出現的次數超過中道，中道出現的次數超過佛性。

上面的統計數字或許可以說明兩點：其一，無論在天台的《法華經》注疏還是《維摩經》注疏著作中，實相、中道、佛性這三個概念，都是最重要、最核心的概念；其二，在天台的兩系經典注疏著作中，實相一語出現的次數都最多，中道次之，佛性更次之，這在一定程度上可以反映這三個概念在天台兩系注疏中佔據的權重。由此可見，雖然《維摩經》注疏著作是智顛最晚年階段的作品，且基本應視為智顛親手撰寫的作品，而《法華玄義》、《法華文句》等著作則大都經過智顛弟子章安大師的一再增訂與潤色，以致吾人當然應當把天台《維摩詰經》注疏著作視為研究智顛最

⁸⁴ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 674 中 1。

⁸⁵ 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No. 1778，頁 691 上 12。

晚期思想的最重要文獻之一，但是我們研究以上三個概念在天台兩系注疏著作中使用的情況可發現，從《法華經》注疏著作再到《維摩詰經》注疏著作，智顛以實相、中道、佛性三個核心概念作為基礎建構起來的天台佛典理解及佛學思想乃是一貫的。

不過，非常有趣且值得注意的是，在天台《維摩經》注疏著作中出現了如我們前文已經討論過的「中道實相」及「中道佛性」這樣的說法，而在天台《法華經》注疏著作中這樣的說法則只是初現端倪，而不甚明顯，所以，我們在此推論：雖然吾人認為從《法華經》注疏到《維摩經》注疏，天台的三大核心概念（實相、中道、佛性）以及環繞這三大核心概念構建的天台的佛典理解及佛學思想前後一貫，顯示出智顛晚年成熟思想的一貫性與連續性，不過在《法華經》注疏系統中以中道貫通實相、佛性的論說方式尚不明顯，而在《維摩詰經》注疏系統中天台這一論說傾向則表現得相當明顯。或許這一點才應被視為天台《維摩詰經》注疏思想的真正進展及其特色吧。

參考書目：

- 支謙譯：《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，No. 0474。
- 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No. 0475。
- 玄奘譯：《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，No. 0476。
- 《梵藏漢對照維摩經》(2004)。大正大學出版社。
- 《梵本維摩經》(2006)。大正大學出版社。
- 河口慧海(1928)。《漢藏對照國譯維摩經》，世界文庫刊行會。
- 中村元(2003)。《維摩經 勝鬘經》，頁 14-15，現代語譯大乘佛典 3。
- 橋本芳契：《維摩經的思想的研究》，法藏館。
- 河口慧海：《漢藏對照國譯〈維摩經〉》，世界文庫刊行會。
- 長尾雅人譯(1992)。《維摩經》，《大乘佛典》第 7 卷，中央公論社。
- 高橋尚夫、西野翠(2011 年 1 月)。《梵文和譯 維摩經》，春秋社刊行。
- The Teaching of Vimalakīrti, Etienne Lamotte, rendered into English (1976)
by Sara Boin, The Pali Text Society, London.
- 蔣忠新編注(1988)。《民族文化宮圖書館藏梵文〈妙法蓮華經〉寫本》，中國社會科學出版社，北京。
- 荻原云來、土田勝彌(1994)。《改定梵文法華經》，山喜房佛書林。新田雅章(1981)。《天台實相論的研究》。
- 佐藤哲英(1981)。《天台大師的研究——特以著作的考證研究為中心》，中華佛教文獻編撰社，釋依觀譯。
- 安藤俊雄(1989)。《天台學》，株式會社平樂寺書店。
- 田村芳朗等著(1988)。《天台思想》，釋慧嶽譯，臺北，華宇。
- T'ten-T'ai Buddhism and Early Madhyamika, (1993) by NG Yu-Kwan, Tendai Institute of Hawaii,
- 吳汝鈞(1999)。《天台智者的心靈哲學》，臺北，臺灣商務館。
- 吳汝鈞(2010)。《中道佛性詮釋學 天台與中觀》，台灣學生書局印行。
- 陳英善(1995)。《天台緣起中道實相論》，臺北，東初。

釋慧嶽編著，《天台教學史》，《現代佛學大系》37，彌勒出版社。

郭朝順(2004)。《天台智顓的詮釋理論》，里仁書局。

釋性廣(2001)。《圓頓止觀探微》，法界出版社有限公司。

A Study on Kumārajīva's Translating “Suchness” in the Vimalakirtinirdesa Sutra and Its Tiantai Interpretation

Cheng Gongrang

Abstract

This is a study tracing and examining Kumārajīva's translation of “suchness” (*shixiang*) in the *Vimalakirtinirdesa Sutra* and its influences on his disciple Seng Zhao and Tiantai master Zhiyi who is the principal founder of this Chinese Buddhist school. First, I will discuss Kumārajīva's translation of “suchness” (*shixiang*) with regard to its possible meanings in related Sanskrit texts. Second, I will deal with Kumārajīva's and his disciples' exegeses of this term. Third, I will try to reveal Zhiyi's particular way of explaining this Sutra text with the specific focus on Kumārajīva's terminology of translation. Based on this, I try to interpret Zhiyi's sense and understanding of the crucial compound-terms “zhongdao-shixiang” and “zhongdao-foxing.” In his commentaries to the *Vimalakirtinirdesa-sutra*, Zhiyi explains his understanding of the “middle way” (*zhongdao*), by relating it to the meanings of “suchness” (*shixiang*) and “Buddha-nature” (*foxing*), which does not occur in his works on the Lotus-sutra in such a way. Based on this observation, I try to specify Zhiyi's hermeneutical approach to this particular Sutra text.

Keywords: suchness, *Vimalakirtinirdesa Sutra*, zhongdao-shixiang, zhongdao-foxing

論「五重玄義」的解經體例 ——再談中國佛教宗派的成立依據

李四龍

北京大學哲學系教授

摘要：

智顓以「五重玄義」解釋佛經，形成「釋名、辨體、明宗、論用、判教」的解經體例。這套解釋佛經的方法，是南北朝佛門講經的產物。智顓的講經，同時受到儒學和玄學的雙重影響，在形式上與儒家講經相接近，在具體表述上採納玄學的名詞概念和表達方式，一則以辨體明宗為本，二則善於辨名析理。正是這種融合佛教、儒學與玄學的解經體例，促使印度佛教得以進入中國文化的主流。由於判教僅是五重玄義的一章，因此，中國佛教宗派成立的思想依據，並不僅在於教相判釋，而在於解經體例的成熟與否。

關鍵詞：

五重玄義、七番共解、判教、解經

天台宗被認為是中國佛教的第一個宗派，智顛（538-598）創造性地構建一套圓融的思想體系，堪稱「教觀總持」。不過，禪宗、三論宗有時也被說成中國的第一個佛教宗派。學術界以往常以「判教」為佛教宗派成立的主要依據，本文擬從解經體制的角度詮釋「五重玄義」的內涵、結構及其意義，將「判教」放回南北朝的佛門講經活動。

講經與修禪，是佛門最主要的修行實踐，智顛緣此發明新意，借鑒魏晉玄談的表述方式，創造了這套特色鮮明、影響深遠的解經體例。這套「教法」，既為天台的禪觀法門提供不竭的思想源泉，亦讓以天台佛學為代表的宗派佛教逐漸進入中國文化的思想主流。

壹、五章與四釋

智顛對佛經的解讀，經過章安灌頂（561-632）的整理，形成我們現在能夠看到的兩種解經文體，「文句」與「玄義」。湯用彤認為，有關佛經的注疏是六朝僧人首要的著作類型¹，而當時的佛經注疏可被分為兩種情況：一是「隨文釋義」，即所謂的「章句」，如智顛的《法華文句》、《金光明經文句》；二是「明經大義」，重點是剖析經文的結構與主題，主要是「玄義」或「玄論」、「遊意」等論著，如智顛的《法華玄義》、《金光明經玄義》。

上述兩種解經文體，在智顛那裏各有自己的體例，即「五章」、「四釋」。南宋時期的志磐在《佛祖統紀》裏歸納說，智顛「貫五章以解首題，分四釋以消文句」、「以五義釋經題，四釋消文句」²。五章，是指釋名、辨體、明宗、論用、判教，是智顛解釋佛經題目的方法，藉此從總體上解說佛經的思想義理，即所謂「五重玄義」，譬如《法華玄義》即以五章詮

釋《妙法蓮花經》的玄義；四釋，是指因緣釋、約教釋、本跡釋、觀心釋，是智顛解釋佛經章句的方法，緣此而成天台宗的「文句」或「文疏」，如《法華文句》、《維摩羅詰經文疏》。

顯然，「四釋」是智顛注釋經文的方法，所謂「四意消文」。佛經自東漢末年大規模傳入以後不久，三國時期已有隨文作釋注義的傳統。到了智顛注經，形成相對固定的體例。因緣釋，是解釋說法的機緣，既包括眾生的根機，也包括說法的時機。在他看來，諸佛菩薩的講經說法，與眾生自身的機緣密切相關，彼此相互感應。約教釋，或作「依教釋」，是從智顛自己的判教理論出發，對經文做出相應的解釋。雖然他把所有的佛經分成四個層次，三藏教、通教、別教與圓教，但是，同一部佛經的經文有可能對應不同層次的佛法境界，展示佛陀應機設教的特點。本跡釋，是從本門（根本）、跡門（現象）兩個層面解釋經文。智顛援引僧肇的觀點，「非本無以垂跡，非跡無以顯本」，強調要透過文字的表象去把握經文的真實意義，通常從理事、理教、教行、體用、權實、已今等六個方面詮釋經文與實相的本跡關係³。哲學思辨色彩很濃的「本跡釋」，修行者若不能很好把握，便會反受其害，猶如窮人「日夜數他寶，自無半錢分」。因此，智顛主張，學習佛典最重要是「但觀己心」。觀心釋，便是從自己的觀心實踐出發去印證經文。

「四釋」之中，因緣釋、約教釋，重在疏通經文的文字相；本跡釋、觀心釋，則是詮釋經文之中的真實義、究竟義。在看似繁瑣的解經過程中，智顛「發跡顯本」、「開權顯實」的總體思路十分清晰。這個思路，在「五重玄義」裏始終居於核心地位；解經的目的乃在於「辨體」、「明宗」，把握佛典的思想宗旨。由於「四意消文」需要緊扣原文，對於解釋者而言，

¹ 湯用彤將六朝時期的佛學著作歸納為六大類：注疏、論著、譯者撰集、史地編著、目錄、偽書。當時僧人解經的撰述集中於第一類「注疏」。參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十五章「南北朝釋教撰述」（北京：中華書局，1983年），頁395-430。

² 志磐：《佛祖統紀》卷六，載《大正藏》冊49，頁178上-頁186上。

³ 本跡六義，詳見《法華玄義》卷七上：「本者理本，即是實相，一究竟道，跡者除諸法實相，其餘種種皆名為跡；又理之與事，皆名為本，說理說事皆名教跡也；又理事之教皆名為本，稟教修行名為跡，如人依處則有行跡，尋跡得處也；又行能證體，體為本，依體起用，用為跡；又實得體用名為本，權施體用名為跡；又今日所顯者為本，先來已說者為跡。」載《大正藏》冊33，頁764中。

畢竟是一種束縛，因此，智顛在解說有些經文時所謂「四釋」並不完整。針對不同的佛經，智顛所作的「文句」內容變化很大，並不見得完全依據「四意消文」，而其「五重玄義」在解釋不同的佛經時大多接近。也就是說，「五重玄義」更能體現智顛的解經特色。若以他對《法華經》的詮釋為例，《法華玄義》像是智顛整個《法華經》研究的序言或導讀，不拘形式，汪洋恣肆，《法華文句》則是逐字逐句解釋經文，相對拘謹。

現以《法華玄義》為例，簡略說明智顛的五重玄義。

釋名，是智顛解經的第一章。狹義的說法是解釋經題，《法華玄義》亦稱《法華經題玄義》；廣義的說法，可以通論理事、教行、因果等佛法名相。《法華玄義》的大部分篇幅是解釋「妙法蓮花經」五字，智顛批評以往的《法華經》解讀，在列舉了道場寺慧觀、會稽法華寺慧基、北地師、光宅寺法雲四家舊解以後，重點駁斥光宅法雲的法華經解，提出自己的觀點。他的「正解妙法蓮花」，實質上是略說、廣說「妙義」。智顛當年說「法華玄義」，九句談妙，早已成了中國佛教史上的一段佳話。在廣說時，智顛先依《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」，分別解釋眾生法、佛法及心法。然後再從「通別」兩個層次說明「妙」的含義。通釋妙義，是指相待妙與絕待妙；別釋妙義，是《法華玄義》的重中之重。智顛演算了《法華經》一百二十重妙義之後，重點解說「跡門十妙」與「本門十妙」。跡門十妙是指境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙，本門十妙是指本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙。這部分內容，占了《法華玄義》的絕大部分篇幅。該書共十卷，「釋名」一章是從卷一下的中間到卷八上的中間，自卷八上中間至結束，則包括「顯體」、「明宗」、「明用」和「釋教相」四大章。

辨體、明宗，是智顛解經的第二、三章。「正顯經體，直辨真性」（《法華玄義》卷八上），是想說明經文的主體、實質。在他看來，《法華經》是以諸法實相為體。宗是宗致，被認為是「修行之喉衿，顯體之要蹊，如樑柱持屋、結網綱維，提維則目動，梁安則桷存」（《法華玄義》卷九下），

也就是佛經的脈絡、歸趣，重在修行實踐。在他看來，《法華經》以「開權顯實」、「發跡顯本」為宗，以佛自行因果為宗。

論用、判教，是智顛解經的第四、五章。用是力用，佛經的勝用，展示「如來之妙能」（《法華玄義》卷九下），他認為，《法華經》以「斷疑生信」為用。判釋教相，是比較佛陀所說的各種經教，研詳去取。這種比較的結果，則是確立《法華經》至高無上的圓教地位。

「五重玄義」起到了注釋經文的導論作用，所謂「開題」，智顛以此方式解讀各部佛經。現在保留下來的講經文字，他對每部佛經都有五重玄義的概括。譬如，《維摩詰經》是他晚年最花精力的一部佛典，亦以五章詮釋：以不思議人法為名，以一真性解脫為體，以佛國因果為宗，以權實析伏攝受為用，以帶偏顯圓為教相。名、體、宗、用、教，這套解經體例遂成智顛發揮自己佛學思想的重要形式。不僅如此，五重玄義還成了此後中國佛教徒解讀佛經的常用模式。直到晚清民國，佛門大德依然在用五重玄義。大陸地區的僧人，迄今還希望發揚這套傳統的解經體例。

智顛獨創的這種解經體例，其自身的合法性或合理性何在？《法華玄義》、《維摩經玄疏》的篇首對此做出了詳細論證。

貳、五章的證明

《法華玄義》的主體部分，是以「名體宗用教」五章解經，即所謂「五章各說」。而在分章解說之前，智顛首先論證「五重玄義」這種解經體例的合理性，即所謂「七番共解」。他說：

釋此五章有通有別，通是同義，別是異義。如此五章遍解眾經，故言同也；釋名名異，乃至判教教異，故言別也。例眾經之初，皆安五事，則同義也。如是詮異，我聞人異，一時感應異，佛住處所異，若干人聽眾異，則別義也。又，通者共義，別者各義。如此通別，專在一部。通則七番共解，別則五重各說。例如利鈍，須廣略二門

也。（《法華玄義》卷一上）

《法華玄義》開篇所說的這段文字，首先表明「五章」是智顛解經的普遍法則，是一種體例；其次，智顛在講解某部特定的佛經時，要對五章的內容做出整體的解釋，相當於是全書的導讀或導論。這裏所講的「七番共解」，包括：標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異。其中，「標章」是對後面正文部分的扼要介紹，堪稱是《法華玄義》「導論之導論」；後六番是對「五章」這種解經體例的合理性論證。需要說明的是，這種導論並非千篇一律，智顛在《維摩經玄疏》裏，「七番」被簡略為「六意」：標五義名、辨次第、引證、明總別、約觀心、對四悉檀。兩相比較，《玄疏》略去了「料簡」，也就是省去答疑、抉擇這個環節⁴。而在有的講經過程中，「共解」（導論）這個環節相當簡略，近乎省略，像《金光明經玄義》有對五章的「總釋」，僅僅寥寥數行。因此，《法華玄義》的七番共解，是對「五章」這種解經體例所作的最充分的解釋與論證。

第一「標章」，是標立五章或五義，也就是解釋「名、體、宗、用、教」的含義。「標名」是說，為了教化眾生，施設「妙法蓮華」這個經名，以蓮花為喻，說明《法華經》屬於妙法，「專是正直無上之道」。「標體」是說，實相乃是《法華經》的正體，灌頂在整理《法華玄義》時說，實相之法「橫破凡夫之四執⁵，豎破三聖之證得」，緣此實相而知「自行化他」與「自行」不一不異，「一色一香無非中道」。「標宗」是說，《法華經》以「佛自行因果」為宗，「因窮久遠之實修，果窮久遠之實證」，「初修此實相之行名為佛因，道場所得名為佛果」，而其他諸經所講的佛往昔因果，都被視作方便。「標用」是說，《法華經》的功用在於闡發佛之境界，令眾生「起法界信，增圓妙道，斷根本惑」。「標教相」是說，佛陀五時

⁴ 如若通讀《維摩經玄疏》的六意通釋，「料簡」部分已被融化到「明總別、約觀心、對四悉檀」等小節裏。

⁵ 凡夫四執：數論主張一切法為一，勝論主張一切法為異，尼犍子主張一切法亦一亦異，若提子主張一切法非一非異。

說教契合不同的根性與時機，《法華經》乃屬醍醐之味的圓教。這部分內容，在《法華玄義》裏篇幅並不大，是真正意義上的全書導論。

第二「引證」，是援引《法華》經文，證明智顛自己對《法華經》之「名體宗用教」的概括。譬如，他說：「文云：『今佛放光明，助發實相義。』」又云：『諸法實相義，已為汝等說。』」又云：『無量眾所尊，為說實相印。』此亦今古同以實相為體也。文云：『佛當兩法兩，充足求道者。』即是會三歸一之法兩，令求佛道因者充足，乃至一切皆會令充足。若開近顯遠之法兩，令求佛道果者充足。文云：『諸求三乘人，若有疑悔者，佛當為除斷，令盡無有餘。』」又云：『諸佛法久後，要當說真實。』即是斷三乘五乘七方便九法界等疑，皆令生信。此證經用也。」（《法華玄義》卷一上）這段引文即是證明《法華》之體是諸法實相，《法華》之宗是會三歸一，《法華》之用是斷疑生信。在《維摩經玄疏》，智顛則是引用《維摩詰經》說明該經的「五重玄義」。

第三「生起」，是解釋「名體宗用教」次第相生的關係，論證五章排列順序的合理性。智顛說：「名名於法，法即是體，尋名識體；體非宗不會，會體自行已圓；從體起用，導利含識；利益既多，須分別教相也。」（《法華玄義》卷一上）他還說，「或初從善知識所聞名，或從經卷中間名，故名在初，以聞名故。次識法體，體顯次行，行即是宗。宗成則有力，力即是用。用能益物，益物故教他。」（《金光明經玄義》卷上）

五重玄義的排列順序，實質上是緊扣「自行—化他」的主題。智顛說，「聞名是自行之始，施教是化他之初。」釋名、辨體，是要熟悉教理，堪稱是「見道」；明宗、論用，是要引導修行，並非僅是知見的領悟，《法華經》是講「會三歸一」的成佛之路，所謂「佛自行因果」，《維摩詰經》是講「不思議佛國因果」，並讓眾生除疑斷惑，堪稱是「修道」。以上四章，是以「自行」為主題，最後歸結到「判教」，乃是化他的實踐，是悲智雙運的結果。

第四「開合」，是說五章之間有同有異，彼此可以相互組合。五章在被用來解釋同一部佛經時，實質還隱含著多種不同的維度，彼此各有側

重。《法華玄義》以「理事、教行、因果、自行化他、說默」等五種維度，說明五章的開合。智顛說：「釋名通論事理，顯體專論理，宗用但論事，教相分別事理；釋名通說教行，顯體非教非行，宗用但行，教相但教；釋名通說因果，顯體非因非果，宗自因果，用教他因果，教相分別上法耳；釋名通論自行化他，體非自非他，宗是自行，用是化他，教相分別自他；釋名通論說默，體非說非默，宗默用說，教相分別。」也就是說，討論「理事」關係，五章各有側重；討論「教行」、「因果」、「自行化他」、「說默」（言說/不可言說）關係，五章亦各有不同的側重。

《金光明經玄義》提到的「簡別」，即是此處所講的「開合」，涉及「總別、理事、因果、教行、自利利他、說默」等六個維度。在智顛自撰的《維摩經玄疏》裏，這些維度被簡化為「總別」。他說，「就前五條，束為三意。初但標人法，此即是總；次開體宗用，此即是別；後明教相，義兼總別。」其實，《法華玄義》還有更多的維度講解五章之間的開合⁶。如此之多的維度，既說明了智顛以五章解經的完備性，也反映了他所看重的認識範疇，像「理事」、「因果」、「教行」等，是天台佛學最常見的名相。

第五「料簡」，則是回答當時提出的一些疑問。這些問題，代表當時講經時聽眾表現出的疑惑，主要圍繞「自行化他因果」而發問，屬於修行層面的困惑。在講經的過程中，論辨是相當重要的環節。「料簡」恰能反映當時的問答情景，只是在「開題」的環節，或許論辨相對較少，《維摩經玄疏》省略了這部分說明。

第六「觀心」，是智顛解經的落腳點。心為何物？《法華玄義》逐條解釋「觀心」具備「釋名、辨體、明宗、論用、判教」的五章結構。首先以「心」解釋經題「妙法蓮花經」，他說，「心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質；適言其無，復起慮想。不可以有無思度故，

⁶ 《法華玄義》卷一上講到五章的三種開合，「五種、十種、譬喻」，本文此處僅引用五種開合的說法。所謂十種開合，是以智顛提出的十種三法（三軌、三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德）為依據。譬喻開合，則是以人身、識命暖為喻。

故名心為妙。妙心可軌，稱之為法。心法非因非果，能如理觀，即辨因果，是名蓮花。由一心成觀，亦轉教餘心，名之為經。」其次是借「觀心」去體會《法華經》的「體宗用教」。他說，「心本無名，亦無無名；心名不生，亦復不滅，心即實相。初觀為因，觀成為果。以觀心故，惡覺不起；心數塵勞，若同若異，皆被化而轉。是為觀心」（《法華玄義》卷一上）因此，「觀心」實踐、佛門的宗教體驗可以印證五章解經的合理性。

第七「會異」，就是對比五重玄義與四悉檀義的同異、優劣。四悉檀義典出於《大智度論》卷一，被認為「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」⁷，從說法動機、法會時機、眾生根機等方面判釋佛典，重點揭示佛陀說法的慈悲心。因此，四悉檀義是源自印度佛典的教相判釋、解經體例，智顛對此十分推崇，在自己的解經過程中，一方面把它作為「四釋」之因緣釋，另一方面用它闡發「五重玄義」，論證五章解經。在《維摩經玄疏》裏，他說：「一對經名者，名即維摩羅詰，維摩羅詰即是世界悉檀也；二對體者，體即是真性解脫，真性解脫即是第一義悉檀也；三對宗者，宗是佛國因果，勸修種種淨土之行，即為人悉檀也；四對用者，彈訶析伏，此即對治悉檀也；五總對教相者，以四悉檀起諸經教，與此經教，有同有異，即是判教相，知同異也。」（卷一）

《法華玄義》對此還說，「世界悉檀對釋名，名該一部，世界亦冠於三；第一義對體最分明；為人對宗，宗論因果、為人生善義同；對治對用，用破疑滯，與治病事齊；分別悉檀對教相。」（卷一下）這就是以四悉檀義解釋五重玄義的合理性。不僅如此，他還認為五重玄義優於四悉檀義，「五重玄義意兼利鈍，四悉檀法專為鈍者。」（卷一下）言外之意，五重玄義適用於所有的聽眾或讀者，四悉檀義的適用範圍則有限制，專為鈍根鈍器。

七番共解，在整部《法華玄義》裏所占篇幅相當有限，僅到卷一下的

⁷ 《大智度論》卷一：「四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」載《大正藏》冊 25，頁 59 中。

中間部分。但這部分內容很關鍵，證成了五重玄義的合理性：「標章」是概要的解釋，五重玄義的大綱；「引證」是五章的佛典依據；「生起」是五章的內在結構，以「自行—化他」為主軸，湛然後來將之歸納為「寄行約教」（《法華文句記》）；「開合」是說明五章解經的完備性，藉以表明智顛佛學思想的重要範疇；「觀心」是說五章解經的禪修基礎；「會異」則是會通中印不同的解經體例，並以五重玄義為佳。

經過上述細緻的論證，「五章」遂成智顛通用的解經體例，垂範千古。出現這套解經體例，是中國佛教史上的大事，既是佛教與中國文化碰撞的產物，也是中國佛教宗派興起的重要依據。

參、講經與玄學

「名體宗用教」的五章結構，是對當時僧人講經的理論總結，既是對印度佛教解經傳統的繼承，諸如源自《大智度論》的「四悉檀義」，也有中國本土注釋傳統的痕跡，主要是儒家經學和魏晉玄學的思想浸潤。

一、佛門講經

佛門的講經，通常會有一定的儀式。歷史上儒家也有講經，佛教傳入以後，彼此存在相互影響，既刺激儒家經學的轉型，也促成佛門講經體例的發展。

湯用彤曾以「都講」為例，討論了這種文化上的複雜關係。「漢代儒家講經立都講」（《後漢書·侯霸傳》與《楊震傳》），晉時佛家講經，亦聞有都講（《世說·文學篇》許詢為支道林都講），似系采漢人經師講經成法。但此制自亦有釋典之根據，未必是因襲儒家法度。」⁸ 湯先生為此詳細說明漢魏之間佛家已有「都講」，且有「誦經發問之制」。因此，就講經形式而言，縱使佛家講經受到儒家的影響，兩家共有「都講」之名，

⁸ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第五章「佛道」，頁 83。

但在具體做法上有所創新，有其依據佛典而來的專門制度。譬如，佛家的都講，一要替主講人誦經，二則依據佛經的問答形式，要替聽眾發問啟請。

此外，佛家講經，往往分段講解，至東晉道安（312-385 或 314-385）遂有「科判」之興起。多數學者以為，佛家的科判影響到南北朝儒家經學的義疏之學。然而，道安如何首創佛家的科判之學？學者們或在印度佛典挖掘依據，或在兩漢經學的章句之學尋繹相通之處，考察道安科判與經學章句的淵源關係。或許是因為年代久遠，相互影響的說法占了主流，「章句首先在解經體制上啟發了科判，而成熟的科判則反過來在義解和術語兩方面影響了六朝隋唐的經學義疏，它們之間存在著積極的互動關係。」⁹

南北朝出現經學義疏，這是儒家經學史上的大事。牟潤孫〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，詳細說明「群經義疏仿自釋氏」。對此，有的學者表示異議，強調經學義疏與漢代經注的歷史淵源，從而主張佛門解經仿效儒家經學。陳寅恪說：「南北朝後期及隋唐之僧徒亦漸染儒生之習，詮釋內典，襲用儒家正義義疏之體裁，與天竺詁解佛經之方法殊異。如禪學及禪宗最有關之三論宗大師吉藏、天台宗大師智顛等之著述，與賈公彥、孔穎達諸儒之書，其體例適相冥會。」¹⁰ 儒佛兩家在講經儀式及撰寫義疏等方面，存在複雜的相互影響。若就智顛的解經而言，陳寅恪的說法強化了智顛解經與儒家經學之間的聯繫，但貶損了智顛解經的獨特性與創造性。

智顛、灌頂師弟倆人的解經撰述，一為「玄義」（義疏），一為「文句」（文疏、經疏）。還原到當初講經的現場，前者是所謂的「開題」（解題），後者才是真正意義上的講經。牟潤孫說，當時儒佛兩家的義疏都有兩個特點，分章段、有問答。但是，智顛的解經體例有其獨特的內涵，即「五章四釋」，尤其是五重玄義的解經體例。這套解經體例的形成，智顛

⁹ 參見孫尚勇〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉（《西北大學學報》第 4 期（2009 年）），梁啟超〈翻譯文學與佛典〉（載《佛學研究十八篇》），張伯偉〈佛經科判與初唐文學理論〉（《文學遺產》第 1 期（2004 年））。

¹⁰ 參見陳寅恪〈論韓愈〉（載《金明館叢稿初稿》），申屠燼明〈南北朝儒家經學義疏三論〉（《江蘇社會科學》第 4 期（2001 年））。

的講經，受到了當時儒學和玄學的雙重影響，既在形式上與儒家講經有相近之處，亦在講經結構上，採納了玄學的名詞概念和表達方式：一則以辨體明宗為本，二則善於辨名析理。

二、辨體明宗

東晉以降的佛教解經、義學研究，其核心即在「求宗」，這也構成了智顛「五重玄義」最主要的部分，屬於五章的「辨體」與「明宗」。這個思路符合魏晉玄學「舉本統末」的基本主張，是對兩漢經學繁瑣的章句之學的反動。

佛教史上比較有意識的解經活動，當從東晉道安算起。考察道安的著作，他的解經重在「經注」，所謂「尋章察句，造以訓傳」（《道地經序》）。牟潤孫說，道安沒有「經疏」。疏者記也，分疏而識記。在他看來，「經疏」乃是講經之記錄；「義疏」是記其所講之義，是記錄講經活動的主要文體。《高僧傳》記載，道安的講經只是籠統地講敘大意，「轉讀而已」。他在博覽群經之後，依據不同的譯本「尋文比句」，並對經文進行「科判」（所謂「起盡」），也就是分段解說，注釋經文，做到「妙盡深旨」、「文理會通」，消除當時對佛典經文的諸般疑惑。像這樣中國早期佛教史上的解經工作，雖然只是類似章句之學的「經注」，但其目的很清楚，是要解明經義。不僅如此，當時的佛學論文，主要也是抒發宗義，所謂「求宗」。著名的像廬山慧遠（334-416）的名篇《沙門不敬王者論》，認為出家人可以「求宗不順化」。在僧肇、慧觀、謝靈運等諸家名篇裏，「宗極」、「宗致」、「宗要」的說法比比皆是，他們的用意亦是「求宗」。

在魏晉玄學，「宗」被認為是現象萬物背後的本體。王弼說，「宗，萬物之主也；君，萬事之主也。以其言有宗、事有君之故，故有知之人，不得不知之也。」（《老子注》第七十章注）他說，「無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。」（《老子注》第十四章注）他在《大衍義》裏還說，「夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」他在解釋孔子的「予欲無

言」時說，「予欲無言，蓋欲明本，舉本統末，而示物於極者也。」因此，在王弼的玄學思想裏，宗是萬物之主，是有物之極。確切地說，宗是無形無名的「無」，是萬事萬物的本體。王弼的思想，全在他注釋、解讀經典的過程之中，主張「得意忘言」，迥異於此前的兩漢章句之學，此乃他所謂的「明本」。宗者，本也。王弼解經的「明本」思想，表現在佛家解經裏，即是「求宗」或「明宗」。

在南北朝，先秦的子書，被視為「以立意為宗」。諸子百家的言教，歸根結底，是要表白自己的立意。玄學以「無」為宗，這是玄學家的立意。那麼，佛家的立意何在？面對同樣一部佛經，整個解經過程，完全可以見仁見智。初期的解經，像在道安那個時期，他們的立意，是在解明「經義」。但到南北朝，高僧大德解經的立意，解明經義只是一個前提，重要的是能進一步指導宗教上的修行。所以，智顛以「行」訓宗，認為《法華經》的宗要是佛自行因果，旨在給所有佛教徒說明一條普遍適用的成佛之路，堅定佛教徒在末法時期學佛的信心。這就有「辨體」與「明宗」的區別。辨體，是解釋佛經的思想主體、根本教義，即在解經者心目裏佛典在理論層面上的立意；明宗，則是重在說明佛典在修行層面上的立意，是根本教義在實踐上的具體表現。

如若不能理解解經者在修行層面上的立意，那就很難理解「體」與「宗」的區別：何以要在「求宗」之外，還要「辨體」？儘管兩者都能代表佛經的根本，但在智顛看來，「體」是在理論上說明佛經的法體，「宗」是在實踐上解釋佛經的根本。具體地說，他以「佛自行因果」來解釋《法華經》的宗旨：在經文的前半部分，釋迦牟尼有自己的累世修行，故而有其成佛的結果；在經文的後半部分，久遠實成之佛，以其永遠的教化眾生，成就自己的壽命無量，法輪常轉。而在因果背後則有一個統一的法體，即是無形無相的「諸法實相」。¹¹

¹¹ 體與宗的這種區別，在智顛以後的解經裏漸成通則。譬如，慧能在《壇經》解說《金剛經》，就明確說，無相為體，無住為本，無念為宗。無相是《金剛經》的法體，無念是《金剛經》的修行法門。

因此，在東晉、南北朝佛教解經的發展史上，智顛的「辨體」、「明宗」實為一事：求宗明義。這正是玄學家務求「得意」、「明本」的解經方法，只是到了佛教徒那裏，他們更看重修行的問題。另外，「體用」這對哲學範疇，在王弼之後是玄學的基本概念。五重玄義既然已有「辨體」，因此也有「論用」。智顛在《法華玄義》裏說，《法華經》的作用是要「斷疑生信」。增強末法眾生的學佛信心，這是辨體、明宗的自然結果。智顛把「明宗」放在頭等位置，輔以「辨體」、「論用」，藉以突出學佛的根本旨趣：修行悟道。

三、辨名析理

五重玄義的首尾兩章是釋名、判教，恰好對應中國思想史上的一組重要概念，名與教。自曹魏正始年間，魏晉玄學一直致力於自然與名教的結合。何晏、王弼主張名教本于自然，嵇康、阮籍提出「越名教而任自然」，郭象倡導名教即自然。名教是指儒家所推行的社會倫理規範、宗法等級制度，自然則是道家所主張的天道，玄學家心目中的根本、宗主。在智顛的五章結構裏，「體宗用」三章構成了佛家解經的根本，而其首尾「名教」兩章，證成佛家教化眾生的慈悲大願。

玄學家一方面主張自然是本、名教是末，另一方面強調名教與自然並不矛盾，追求兩者的統一。王弼認為，名教中的剛尊柔卑，各定其分，是由「自然之質」所決定¹²。名教與自然的關係，因此也就是對於各種「名分」的說明與解釋。郭象《莊子序》對此做出最精闢的論證，「通天地之統，序萬物之性，達生死之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。……至仁報乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎己能，忠信發乎天光。用其光則其朴自成，是以神器獨化于玄冥之境而源流深長也。」他把「名教」解釋成「復乎己能」、「發乎天光」，保持質樸的本性，追求人人都能「各適其性」的理想境界。

在現代哲學史上，馮友蘭發現了郭象玄學的重要意義。他在《新原道》裏說，《莊子天下》篇向、郭注超過了名家的方法論，郭象《莊子注》是「辨名析理」工作的最好的模範。晚年他在《中國哲學史新編》裏還說，「玄學的方法是『辯名析理』，簡稱『名理』。名就是名詞，理就是一個名詞的內涵。……『辯名析理』是就一個名詞分析它所表示的理，它所表示的理就是它的內涵。」

在魏晉玄學的發展史上，王弼注經的得意忘言，郭象注莊子的辨名析理，交相輝映，相輔相成。前者重體驗，追求玄遠之境；後者重分析，揭示內涵之理。玄學人物的共同特點，是博學而不好章句，重在說明經典的義理。辨名析理，突出了玄學在思辨層面上的方法論特色。這種玄學風氣的出現，對我國的經學、史學、政治制度，乃至天文樂理、醫學算術都有重要的影響¹³。流風所及，對於佛家講經的體例亦有直接的影響。南北朝的佛教解經，尤其注重「釋名」，也就是解釋名相，揭示內蘊的義理。譬如，寶亮《大般涅槃經集解》，以「八科」組織眾法師的注釋：釋名、辨體、敘本有、談絕名、釋大字、解經字、覈教意、判科段。其中，「釋名」是解經題「涅槃」一詞，與「釋大字」、「解經字」綴合起來，就是解「大涅槃經」。也就是說，「釋名」在「八科」裏獨佔三科。

這種解釋經題的方式，在智顛《法華玄義》裏表現得淋漓盡致。五重玄義的「釋名」一章占了全書的絕大部分，分別解釋「妙法、蓮花、經」三個名詞。全書最精彩的内容，莫過於他解釋「妙法蓮花經」之「妙」，有所謂「九句談妙」的佳話。對一、二個字動輒做出數十萬言的注釋，這是漢代章句之學的遺風，智顛訓釋不厭其詳，確有兩漢經學的解經特點。但不同的是，智顛解經重在揭示教理，說明《法華經》作為佛門經王與其他佛經的不同之處，這就接近於玄學的「辨名析理」。

名、句、文等，聯繫起來即是「佛教」——佛陀的教化。因此，「釋

¹² 余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年），頁215。

¹³ 參見牟潤孫：〈論魏晉以來之崇尚談辯及其影響〉，載《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987年）。

名」實際上就是「釋教」。但與玄學不同的是，佛家解經的目的是自利利他，既要指導自己的修行，還要藉此教化眾生。佛教解經要在辨名析理的基礎上，強調自行化他的宗教實踐，五章解經因此終結于教化眾生的慈悲精神，以「判教」（教相判釋）的方式詮釋、說明不同的佛法。正是在這一點上，「自行—化他」成為智顛五章解經的主線，「體解大道」才是佛家真正的解經方法，從而與魏晉玄學在思辨層面的辨名析理形成根本的差異。

綜合比較南北朝儒佛兩家的講經與義疏，我們不難看出五重玄義這種解經體例的複雜性。在儒家經學、魏晉玄學與印度佛學的互動之中，中國佛教才有了像天台宗這樣的佛教宗派，從而真正進入中國文化的主流，逐漸成為一個新的傳統。

因此，在瞭解「五重玄義」這套解經體例的由來和內涵之後，我們可以重新檢討中國佛教宗派成立的理由。

肆、宗派的成立

五重玄義的形成，以及智顛對此所作的論證，雖然表面上只是一種解經，但實際上在不經意間形成了特定的思想傳統，也就是佛教宗派的成立。在智顛、灌頂的時代，他們並沒有明確的宗派意識。在他們身後，存在著兩支法脈，一支在浙江天台山，另一支在湖北玉泉寺，都在傳承智顛的佛學思想。直到荊溪湛然（711-782）的出現，才在《法華經大意》裏首次出現「天台宗」的說法。他說，「釋此一部妙典二十八品，多有諸家，今暫歸天台宗。」¹⁴在這個「天台宗」最早的用法裏，宗派的意義是與解釋《法華經》的傳統直接相關。

幾乎所有的中國佛教史論著，都把天台宗、禪宗、華嚴宗等宗派的出現，當作是佛教中國化的最重要證據。與此同時，成立宗派的標準，大多

是以「判教」為主要依據。不過，像禪宗、淨土宗這樣的宗派，總體而言，判教的意味並不重。因此，對佛教宗派的出現，筆者曾經提出三條標準：「一、獨特而又完整的教理，創始人的思想成為傳法定祖的依據；二、適應特定時代的組織制度，既適用於政府對於僧團的外在監督，也適用於僧團內部的自我約束；三、符合民眾心理的宗教儀軌，借此發揮佛教導俗化眾的社會功能。」¹⁵這三條標準，包含了社會史的考察角度，也就是從宗派的社會生存空間來看，而不僅是從佛教內部說明宗派的出現。智顛在中國佛教史上最先完成一套圓融無礙的佛學體系，學者們雖然強調了這種圓教體系的獨創性與正統性，但對這種「獨創性」語焉不詳。

現在看來，智顛佛學思想的獨創性，首先應歸功於他的解經體例。這有兩方面的理由：第一，平常是以「判教」為宗派的主要特色，但從五重玄義的解經體例來看，判教只是其中之一，且不是最主要的部分，現在應將「判教」放回南北朝的佛教講經活動；第二，天台佛學常被說成「教觀總持」，但學者們的各類論著偏好觀法，關注五重玄義的解經體例，可以讓我們意識到教法的優先性，藉教出觀，以觀證教。出現完備的解經體例，才是推動佛教宗派最終確立的思想動力。

一、判教僅是五重玄義的組成部分，且不是主要部分

在「五重玄義」裏，判教僅是其中的第五章。其實，判教並不是中國人的發明。一般認為，這一概念可以溯源於印度部派佛教與大乘佛教的論爭¹⁶。南北朝時期，大小乘佛經紛至沓來，歧義屢見不鮮，諸如佛陀出生、出家、成佛以及涅槃的時間，佛陀成道以後的說法次第，乃至佛陀說法的思想義趣，各經之間頗有出入。判教，因此是南北朝佛學的重要議題，是中國佛教思想發展史上的重要環節。智顛在當時給出了「南三北七」的概括，批評南方三家、北方七家的判教理論。

判教的重要性，學術界主要著眼於佛教宗派對正統性、權威性的構

¹⁴ 湛然：《法華經大意》，載《續藏經》冊27，頁532上。

¹⁵ 李四龍：《天台智者研究》（北京：北京大學出版社，2003年），頁222。

¹⁶ 藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》（台北：文津出版社，2003年），頁5。

建¹⁷，筆者現在則想放在南北朝佛教解經學的發展脈絡裏來重新考察「判教」。佛教在兩漢之際傳入我國中原地區以後，直到東晉末年，歷經四百餘年，其主要工作是傳譯佛典。在隨後的南北朝時期，學派紛呈，研究佛典的風氣盛行。在《高僧傳》、《續高僧傳》裏，「義解」科的高僧遠遠高於其他類別，而他們的義學研究，主要是詮釋經義。

東晉高僧道安注釋佛經，當時採用「會譯」或「合本」的方法，也就是在不懂梵文或中亞語言的情況下，搜羅各種異譯本進行比對校勘，從而能夠「析疑甄解」。《高僧傳》因此對道安的解經工作評價極高，認為「文理會通，經義克明」始自道安。到了南北朝，中國開始出現大量的佛經注疏。

湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》裏援引道朗《涅槃經序》，認為南北朝僧人的佛經注疏是「聊試標位，敘其宗格」。標位，是指分段，類似後來的科判；宗格，是指佛經的大意，當時的佛教界流行撰寫「經序」，就是起到「敘宗格」的作用。僧人經常還在各品的前面，說明該品的宗旨，解釋品名的意思，即所謂「目品義」。湯先生因此說，「蓋經序乃說全書宗旨，目品乃說一品大意也。」在通常情況下，佛經大意與隨文作釋是同步進行的。譬如，曾經幫助曇無讖翻譯《涅槃經》的河西道朗，還著有《涅槃義疏》，當時的筆受者智嵩則著有《涅槃義記》。但到後來，佛教界開始流行單獨闡釋佛經大意的專論，諸如「玄義」、「玄論」、「游意」、「玄贊」等書名頻頻出現。據《別傳》記載，慧思曾造金字《大品般若》，請智顛「自開玄義，命令代講」。

從早期的「經序」，發展到智顛的「玄義」，其中蘊含著當時佛教解經的演變過程。這些解經的工作，雖有形式上的差異，但其動機主要是在會通諸經、詮釋教義。「五重玄義」這種解經體例表明，佛經的注疏，其

¹⁷ 參見李四龍《天台智者研究》第五章「正統性的自覺」。湯用彤說，「判教之事，不但與宗派之成立至有關係。而研究判教之內容，亦可知時代流行之學說、研究之經典為何。蓋判教者之所採取，必為當時盛行之經典與學說，故實其時佛學情形之反影也。」（《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二十章「北朝之佛學」之「北方四宗」，頁 601）

意義並不僅在判教，而有多元的學術目的及宗教訴求。除了名相的闡釋，佛教的解經，重點還是要指導修行實踐，突出教法與觀行之間的相互關係，而不是純粹的教相判釋。因此，佛經的解讀，需要同時完成多方面的任務，才能把一部佛經具體而全面地介紹給讀者或聽眾。這套解經體例的成熟，能展現出某個宗派的獨創性，亦是其宗派成立的標誌和主要依據。正是在解經的過程中，在對各部佛經「辨體明宗」以後，判教才會有最具說服力的理由，才能對當時流行的各類佛典做出系統的梳理和說明，像智顛那樣最終提出了所謂「化法四教」的佛典結構。以前的學術研究很重視宗派的判教活動，視之為宗派解讀佛經的集大成，現在則有必要進一步追問判教背後的深層依據。

因此，在我們重新思考天台宗「教觀總持」這句套話的時候，首先應當關注五重玄義的解經體例，而不是藏通別圓的教相判釋，因為判教僅是五章的一個組成部分。

二、止觀是教法的延伸，彼此互為基礎

天台宗之所以被看作是一個圓教體系，很重要的原因是這個宗派主張定慧雙修、教觀一致。現在很多的學術論著側重於談論天台宗的止觀體系，把《摩訶止觀》看作是中國佛教史上的一部巔峰之作。但從教觀總持的角度來看，我們現有的研究法有失偏頗，應當意識到，天台的止觀法門是其解讀佛經的結果。

智顛在《法華玄義》篇首以「觀心」論證五章解經時說，觀心亦有「名體宗用教」的五章結構。這裏實際上出現了「觀心五義」與「解經五義」的關係問題，此即天台佛學裏極重要的教觀關係。《維摩經玄疏》對此做出了專門的回答。

問曰：觀心五義，與經五義，為一為異？

答曰：不即不異。

問曰：云何名為不即不異？

答曰：即理雖同，異義有六：一者理即，二名字即，三觀行即，四相似即，五分證真實即，六究竟即也。……此六即者，在理非殊，約其行解，天人懸絕，豈得聞即！（《維摩經玄疏》卷一）

換言之，約理而言，觀心五義與解經五義並無二致，但要能做到教觀的統一，這在修行上要有「六即」的過程，難以一蹴而就，否則就會「未解謂解，未得謂得，墮增上慢」。

這些解釋，一方面說明解經五義有其禪修的經驗基礎，另一方面則是說明觀心有其佛典的教理依據。智顛的解經，正文部分是「四意消文」，觀心釋是其最後的旨趣。換言之，智顛的禪學體系，主要來自于他的解經活動，這在《摩訶止觀》裏表現得更加明顯。

《摩訶止觀》被公認是智顛畢生最具創造力的一部巨著，「五略十廣」乃是全書的組織結構。「十廣」是指全書分為十章，包括：大意、釋名（解釋「止觀」之名）、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸。「五略」乃是對全書的大意概括，相當於是該書的導論，具體是指：發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。

發大心，是要上求佛法下化眾生；修大行，是指精進修持四種三昧；感大果，是要感得殊勝果報；裂大網，則指掙脫縛結；歸大處，是要證得三德秘密藏。「五略」的展開即是「十廣」：「初五章只是發菩提心一意耳；方便、正觀只是四三昧耳；果報一章只明違順，違即二邊果報，順即勝妙果報；起教一章轉其自心利益於他，或作佛身施權實，或作九界像對揚漸頓，轉漸頓弘通漸頓；旨歸章只是同歸大處秘密藏中。」（卷一上）

在智顛看來，「五略只是十廣。」儘管如此，兩者的差異依然明顯存在。「五略」的分類，是著眼于佛教徒的修行實踐，從因行到果地的展開。相對而言，「十廣」具體表現智顛思想體系的組織結構。這個結構有著內在的邏輯關係，他說：「所謂無量劫來癡惑所覆，不知無明即是明，今開覺之，故言大意；既知無明即明，不復流動，故名為止；朗然大淨，呼之為觀；既聞名得體，體即攝法；攝於偏圓，以偏圓解，起於方便；方便既

立，正觀即成；成正觀已，獲妙果報；從自得法，起教教他；自他俱安，同歸常寂。」（卷一上）這段文字，清楚地說明了《摩訶止觀》十章之間次第相生的內在關係。

我們不難發現，《摩訶止觀》的十章，和《法華玄義》的五章存在明顯的對應關係。「體相、攝法」兩章對應於「辨體」，「方便、正觀、果報」三章對應於「明宗」，「起教」章對應於「論用」，「偏圓」章對應於「判教」。《摩訶止觀》在最初安立「大意」，相當於現在寫書的導論，然後是解釋止觀之名，猶如《法華玄義》解釋經名，最後再來講述「旨歸」¹⁸。也就是說，智顛的思想結構，實際上潛藏于他的解經體例：釋名、辨體、明宗、論用、判教。

《摩訶止觀》並不是一部完成了的著作，只是講到「正觀」的第七境為止，最後三章根本就沒有得以發揮，有些內容我們不得而知。但他對《法華經》的解讀，則有完整的記錄，我們依然可以看到智顛本人的思想全貌。在此，筆者強調五重玄義對於理解宗派成立的優先地位，禪觀的實踐應當配合佛典的解讀，乃所謂「禪教一致」。

伍、結論

五重玄義，在南北朝末代表了一種成熟的解經體例。後代學人解讀佛經，或者發揮佛學思想，大多借用五重玄義。譬如，窺基（632-682）在《大乘法苑義林章》「總料簡章」裏說，「第一總辨諸教、業、宗、體、名。於中略以五門分別：一教益有殊，二時利差別，三詮宗各異，四體性不同，五得名懸隔。」又如，元曉《法華宗要》開篇即說，「將欲解釋此經，略開六門分別（初述大意，次辨經宗，三明詮用，四釋題名，五顯教

¹⁸ 池田魯參：《詳解摩訶止觀》（東京：大藏出版，1997年），頁63。在此需要說明，現存智顛的著作大多經過灌頂多次的整理，彼此之間的相似性，或許是灌頂整理的結果。這是一個可能的假設，但我們現在只能接受一個可能因被整理而遭改變了的智顛文獻體系。

攝，六消文義)。」借鑒之意昭然若揭。至此，五重玄義的解經體例廣為運用，遂成慣例。

五重玄義，能讓當時有文化的中國人比較容易地接受佛經的思想，至少是把外來的佛教思想放到他們耳熟能詳的表述方式裏，「名、體、宗、用、教」是他們並不陌生的常用辭彙。這種解經體例的形成與廣泛運用，既是佛教傳入以後儒釋道三教互動的結果，更為此後三教的深度融合開創全新的思想格局。中國佛教從學派進入宗派佛教的標誌，是像「五重玄義」這樣的解經體例而不完全是以往所說的「經典判釋」，即所謂「判教」。佛教宗派，在歷史上為中國文化提供新的思想源泉，並從隋唐時期開始逐漸促成一個嶄新的文明傳統：一種接受了佛教思想洗禮的新文化，諸如唐代重玄學、宋明理學、金元內丹學，中國人的精神生活從此不能脫離佛教的影響。相對而言，判教有助於建立宗派內部有權威性的佛典體系，而講經則能幫助佛學思想進入各社會階層的公共領域。

因此，中國佛教若想迎來新的發展機遇，亦是應從新的解經體例入手，不必急於判教，而要演繹當代的講經方式，以求契合現代社會的精神生活。

參考文獻：

- 龍樹。《大智度論》。《大正藏》冊 25。
- 智顛。《法華玄義》。《大正藏》冊 33。
- 智顛。《維摩經玄疏》。《大正藏》冊 38。
- 湛然。《法華經大意》。《續藏經》冊 27。
- 志磐。《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49。
- 陳寅恪(2001)。〈論韓愈〉，《金明館叢稿初稿》。北京：三聯書店。
- 池田魯參(1997)。《詳解摩訶止觀》。東京：大藏出版。
- 藍日昌(2003)。《六朝判教論的發展與演變》。台北：文津出版社。
- 李四龍(2003)。《天台智者研究》。北京：北京大學出版社。
- 梁啟超(2001)。〈翻譯文學與佛典〉，《佛學研究十八篇》。上海：上海古籍出版社。
- 牟潤孫(1987)。〈論魏晉以來之崇尚談辯及其影響〉，《注史齋叢稿》。北京：中華書局。
- 申屠爐明(2001)。〈南北朝儒家經學義疏三論〉，《江蘇社會科學》，第 4 期。
- 孫尚勇(2009)。〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉，《西北大學學報》，第 4 期。
- 湯用彤(1983)。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：中華書局。
- 余敦康(2004)。《魏晉玄學史》。北京：北京大學出版社。
- 張伯偉(2004)。〈佛經科判與初唐文學理論〉，《文學遺產》，第 1 期。

On the “Five-Sectioned Interpretation” as a Regulation for Buddhist Exegesis in Tiantai Buddhism: Rethinking the Grounds for the Rise of Chinese Buddhist Schools

Li Silong

Abstract

Zhiyi who is the actual founder of Tiantai Buddhism interprets various Buddhist scriptures according to a style which is known as the “five-sectioned interpretation” or “five chapters” which has established a set of regulations for Buddhist exegesis: (1) “differentiating substance”, (2) “disclosing essence”, (3) “discussing function,” and (4) “classifying scriptures.” Such a style of explaining Buddhist scriptures results from the habit of preaching Indian Buddhist scriptures to a Chinese audience in the Northern and Southern Dynasties. Zhiyi’s way of preaching has been affected by both Confucianism and the Dark Learning, later also called New Taoism. It is similar to the style of preaching the Confucian canon at that time, and also adopts the terminology from the Dark Learning, which can be easily recognized in expressions such as “differentiating substance” and “disclosing essence.” Similarly, his approach of discussing names and its corresponding ideas is rooted in this. Based on this paradigm of Buddhist exegesis, melting with Confucianism and the Dark Learning, Indian Buddhism has been successfully integrated into the mainstream of Chinese culture. Since the Chinese habit of classifying the Buddhist teachings is just a component of the regulation of the “five-sectioned interpretation,” the reason for the arising of Chinese Buddhist schools does

not really lie in those classifications, but rather has to do with the search and exploration of a “perfect regulation” or “method” for Buddhist exegesis.

Keywords: five-sectioned interpretation, sevenfold explanation, classification of Buddhist teachings, exegesis of Buddhist scriptures

天台三觀與華嚴三觀

陳英善

中華佛學研究所研究員

摘要：

在中國佛教中，擅長於理論建構的兩大宗派-----天台宗、華嚴宗，其本身於觀法上，皆有所謂的三觀。就天台而言，有「空、假、中」三觀；就華嚴而言，有「真空、理事無礙、周遍含容」三觀。此二者之三觀究竟有何特色？其彼此之關係又是如何？且其是否涉及對佛教諸經論之判攝？諸如此類問題，值得吾人之加以探索。

基本上，就天台而言，以「空、假、中」三觀之辯證方式來實踐觀法，乃至對圓融三諦之論述亦不離三觀；就華嚴而言，以「真空、理事無礙、周遍含容」三觀之一道豎窮方式來契入法界，以及建構華嚴別教一乘之重重無盡法界緣起。因此，可得知三觀不僅於天台、華嚴之觀法上扮演著極重要的角色，且與其理論建構亦有極密切之關係。

大體上而言，天台「空、假、中」三觀，在論證辯破上，頗具特色；華嚴「真空、理事無礙、周遍含容」三觀，於展開諸法緣起相由上，頗為擅長。天台以「空、假、中」三觀來分判四教，且以「即空即假即中」一心三觀來展現圓教之深廣；華嚴以「真空、理事無礙、周遍含容」三觀來契入法界，且以此三觀來詮釋別教一乘之義理，亦攝五教之義理。基本上，此二宗之三觀，皆具備了深廣之義，且與其判教皆有極密切之關係。

因此，本論文針對此二宗之三觀來加以探討。主要分成三方面：首先，論述天台之三觀；接著，論述華嚴之三觀；最後，探討彼此三觀所具之特質。

關鍵詞：

天台、華嚴、三觀、一念三千、周遍含容

收稿：2012.10.25 接受刊登：2013.01.25

壹、前言

在天台宗，有所謂的「空、假、中」三觀；在華嚴宗，有所謂的「真空、理事無礙、周遍含容」三觀。此兩宗各具有三觀，彼此有何特色？及彼此有何關係？且與其彼此之判教有何關係？這是值得探討的議題。

就天台宗而言，「空、假、中」三觀乃是其教觀思想之核心。因「空、假、中」三觀，而建立了次第三觀（或次第止觀、巧度止觀）與一心三觀（即圓頓觀、圓頓止觀），且依此三觀建構了藏、通、別、圓之判教思想，乃至依此成立了「五味八教」（五時八教）的判教體系，以「圓兼別」來分判華嚴，以開龜顯妙（絕待妙）之「純圓」來彰顯法華之特質。由此可知，三觀於天台教觀之重要性。

就華嚴宗而言，「真空、理事無礙、周遍含容」三觀，乃是修華嚴法界之極重要的觀法，且是用以表詮華嚴一乘教義之方式。由此可知，此三觀於華嚴教觀之重要性。

雖然三觀於天台、華嚴皆扮演著極重要之角色，但對此二宗之三觀的關係，一般較少對其加以探討。尤其華嚴的三觀是以循序漸進的方式契入華嚴法界（真空觀→理事圓融觀→周遍含容觀）？或是三觀彼此各自可契入華嚴法界？或是亦可以彼此來呈現華嚴法界？其與判教之關係又是如何？是否可將五教攝於三觀來論述？乃至其與華嚴宗之五教十宗之關係又是如何？諸如此類問題，有待一一加以釐清。

本論文主要就三方面來探討：首先，論述天台之三觀；接著，論述華嚴之三觀；最後，探討彼此三觀所具之特質。

貳、天台之三觀

一、三觀之內涵

對天台而言，所謂「空、假、中」三觀，可分為次第三觀、一心三

觀（圓頓觀）兩種。¹基本上，天台在論述一心三觀之前，往往先就次第三觀作一說明。

就次第三觀而言，「空、假、中」三觀呈現次第差別之現象，即「空→假→中」。此空觀、假觀、中觀，亦可稱為二諦觀、平等觀、中道第一義諦觀，如《摩訶止觀》云：

次明觀相，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。²

在此引文中，是對三觀先作一簡略說明，如下圖表所示：

	觀法	名稱	異名
次 第 三 觀	1. 從假入空	空觀	二諦觀
	2. 從空入假	假觀	平等觀
	3. 雙遮雙照	中觀	中道第一義諦觀

接著，《摩訶止觀》對此三觀加以一一論述。以「空觀」泯除眾生對三界生死之執著，再以「假觀」破除二乘對空之執著，最後以「中觀」遮除對空、假之執取。

首先，就空觀而論，此空觀又稱為二諦觀，如《摩訶止觀》云：

所言二諦者，觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言二諦觀。又會空之日，非但見空，亦復識假。如雲除發障，上顯下明，由真

¹ 本論文對天台三觀之論述，僅作一簡要之說明，詳參拙著《天台緣起中道實相論》（法鼓文化出版，1995年3月）第一、五、六章。

² 《摩訶止觀》卷3（CBETA, T46, no. 1911, p. 24, b5-8）。

假顯得是二諦觀。今由假會真，何意非二諦觀。又俗是所破，真是所用，若從所破應言俗諦觀，若從所用應言真諦觀。破用合論，故言二諦觀。又分別有三種：一約教有隨情二諦觀，約行有隨情智二諦觀，約證有隨智二諦觀。初觀之功，雖未契真，得有隨教、隨行論二諦觀³。

此說明空觀何以又稱為二諦觀，有四點理由：

1. 能所合論：觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言二諦觀。
2. 見空識假：會空之日，非但見空，亦復識假。
3. 破用合論：俗是所破，真是所用。若從所破應言俗諦觀，若從所用應言真諦觀。破用合論，故言二諦觀。
4. 隨教隨行：初觀雖未契入中道，得有隨教、隨行論二諦觀。

換言之，空觀的成立，是由假而來，依假之能詮而立所詮之空。若就俗而言，名俗諦觀；若就真而言，名真諦觀。俗為所破，真為所用，即以空破假。所以，空觀又稱為二諦觀。

假觀，所擔任的角色，則主要著眼於慈悲上，為化眾生之故，而從空入假，如《摩訶止觀》云：

從空入假，名平等觀者，若是入空，尚無空可有，何假可入。當知此觀為化眾生，知真非真，方便出假，故言『從空』。分別藥病而無差謬，故言『入假』。平等者，望前稱平等也。前觀（指空觀）破假病，不用假法，但用真法，破一不破一，未為平等。後觀（指假觀）破空病，還用假法，破、用既均，異時相望，故言『平等』也。今當譬之，如盲初得眼開，見空見色，雖見於色，不能分別種種卉木根莖枝葉藥毒種類；從假入空隨智之時，亦見二諦而不能用假。若人眼開後，能見空見色，即識種類，洞解因緣，麤細藥食皆

識，皆用利益於他。此譬從空入假亦真真（案：亦）俗，正用於假為化眾生，故名為入假。復言平等，意如前說⁴。

此假觀之成立，是由於破假用假，於「假」具一破一用，故稱此觀為平等觀，不同空觀只破假而不用假，亦簡擇了空觀與假觀之差別。又如《摩訶止觀》卷6：

第二、從空入假破法遍者，即為四：一入假意、二明入假因緣、三明入假觀、四明入假位。入假意者，自有但從空入假，自有知空非空，破空入假。夫二乘智斷，亦同證真，無大悲故，不名菩薩。華嚴云：諸法實性相，二乘亦皆得，而不名為佛。若論自行入空有分，若論化物出假則無。菩薩從假入空，自破縛著，不同凡夫；從空入假，破他縛著，不同二乘。處有不染，法眼識藥，慈悲逗病，博愛無限，兼濟無倦，心用自在，善巧方便，如空中種樹。又如仰射空中，箭等相拄不令墮地。若住於空，則於眾生永無利益。志存利他，即入假之意也。⁵

此進而舉菩薩與二乘所證之差別來作對比，強調「從空入假」為菩薩慈悲化物之特色，不共於二乘。又《摩訶止觀》卷6：

入假因緣者，略言有五：一、慈悲心重，初破假時，見諸眾生顛倒獄縛不能得出，起大慈悲愛同一子。今既斷惑入空，同體哀傷倍復隆重。先人後己，與拔彌篤。二、憶本誓願者，本發弘誓拔苦與樂令得安隱，今眾生苦多未能得度，我若獨免辜違先心，不忘本懷，豈捨含識。入假同事，而引導之。二乘初業不愚於法，亦有大願，

⁴ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, c7-21)

⁵ 《摩訶止觀》卷6 (CBETA, T46, no. 1911, p. 75, b27-c11)

³ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, b9-18)

隔生中忘，退大取小，眾聖所呵。菩薩不爾，如母得食常憶其兒。
三、智慧猛利，若入空時，即知空中有棄他之過。何以故？若住於空則無淨佛國土教化眾生，具足佛法皆不能辦。既知過已，非空入假。四、善巧方便，能入世間，雖生死煩惱不能損智慧，遮障留難彌助化道。五、大精進力，雖佛道長遠，不以為遙；雖眾生數多，而意有勇。心堅無退，精進發趣，初無疲怠，是名五緣。⁶

又《摩訶止觀》卷6：

三、明入假觀者，即為三：一知病、二識藥、三授藥⁷。

以菩薩之慈悲心重、憶本誓願、智慧猛利、善巧方便、大精進力等，來說明菩薩為何「從空入假」，且以知病、識藥、授藥為菩薩入假觀所修課題。此在在顯示假觀的著眼點，在於菩薩道上，說明大乘菩薩之不共法，同時也彰顯了菩薩之精神，為了度化眾生，故須知病、識藥、授藥，以種種善巧方便、無比的大精進來圓滿佛道。雖入世間，而生死煩惱不能損智慧，遮障留難彌助化道。

至於中道觀，主要在空、假二觀的基礎上，進而雙遮空、假二邊，及雙照空、假，如《摩訶止觀》云：

中道第一義觀者，前（指空觀）觀假空，是空生死；後（指假觀）觀空空，是空涅槃，雙遮二邊，是名二空觀為方便道得會中道，故言心心寂滅流入薩婆若海。又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便，入中道時能雙照二諦。故經言：心若在定，能知世間生滅法相。前之兩觀為二種方便，意在此也。⁸

⁶ 《摩訶止觀》卷6 (CBETA, T46, no. 1911, p. 75, c11-27)

⁷ 《摩訶止觀》卷6 (CBETA, T46, no. 1911, p. 76, a19-20)

由此可知，中道觀具備了雙遮雙照之特色，以「空觀」空生死，以「假觀」空涅槃，此為雙遮空假；而同時用空用假，此為雙照空假，故言以空、假二觀為方便道，進而修中道觀，以此斷除無明惑。此顯示了別教菩薩須於空、假二觀基礎上，才能進而修習中道觀，如《摩訶止觀》卷3：

問：《大經》（指涅槃經）云：定多慧多俱不見佛性。此義云何？

答：次第三觀，二乘及通菩薩有初觀分，此屬定多慧少，不見佛性。

別教菩薩有第二觀分，此屬慧多定少，亦不見佛性。二觀為方便，得入第三觀，則見佛性⁹。

此說明了就次第三觀之差別而言，二乘及通教菩薩只有第一觀（空觀）而已，而別教菩薩可達第二觀（假觀），且須於空、假二觀為基礎上，才能進而修第三觀（中觀）¹⁰。

若從三觀的分別次第來看，即包含了藏、通、別、圓教之觀法，有權實淺深之差別。藏、通二教有第一觀，別教菩薩有第一、二觀，須以空、假二觀為方便，才能進而修第三觀。若能直接緣中道而修，此為圓教之觀法，如《摩訶止觀》卷1：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。己界及佛界，眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞，即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世

⁸ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, c21-28)

⁹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, c28-p. 25, a3)

¹⁰ 如《摩訶止觀》卷6：「別教若作二諦三諦，皆元知中道。若作三諦可解。若作二諦者，中道為真，有無為俗，照此二諦從容中當名中道。……別教例爾，二觀既是方便，必須於中。雖復必須，要前二觀。二觀若未辦，亦不暇第三觀也。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 80, c10-23)

間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然，名止；寂而常照，名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀¹¹。

此說明以緣中道實相入手為圓觀止觀，且顯示圓頓止、圓頓觀是同時的，止的當下即是觀，觀的當下即止，亦即是寂而常照，照而常寂。又如《摩訶止觀》卷6云：

圓教初知中道，亦前破兩惑，奢促有異。何以故？別除兩惑歷三十心，動經劫數然後始破無明。圓教不爾，祇於是身即破兩惑，即入中道，一生可辦。……圓教初心即修三觀，不待二觀成。以是義故，即須明第三觀也¹²。

此顯示了圓教之觀法，於初心時即三觀同時而修，因此又稱圓觀為一心三觀（圓頓觀），是指於所緣上，一諦而三諦、一止而三止；於能觀上，三觀而一觀，亦即是一心三觀，如《摩訶止觀》卷3：

圓頓止觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦；以諦繫於止，則一止而三止。譬如三相在一念心，雖一念心而有三相。止、諦亦如是。所止之法雖一而三，能止之心雖三而一也。以觀觀於境，則一境而三境；以境發於觀，則一觀而三觀。如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面。觀、境亦如是。觀三即一，發一即三，不可思議，不權不實，不優不劣，不前不後，不並不別，不大不小。故《中論》云：因緣所生法即空即假即中。又如《金剛般若》云：如人有目日光明照見種種色。若眼獨見，不應須日；若無色者，雖有日眼亦無所見。如是三法不異，時不相離。眼喻於止，日喻於觀，色喻於境。如是三法，不前不後，一時論三，三中論一。亦復如是。若見此意，

即解圓頓教止觀相也¹³。

由此可知，一心三觀主要在於呈現諸法是「不權不實，不優不劣，不前不後，不並不別，不大不小」之特色。故以「因緣所生法即空即假即中」來顯示之，且以「一而三、三而一」之模式來呈現之。

因此，可得知中道觀於別教和圓教之差別，別教菩薩須於空、假二觀為基礎上，才能進而修第三觀；而圓教則直接緣中道而修，三觀同時具足，而藏、通二教則未涉及中道觀。如《摩訶止觀》以譬喻明之，如其云：

故《法華》中，譬如有人穿鑿高原，唯見乾土。施功不已，轉見濕土，遂漸至泥，後則得水。……又譬於教，三藏教不詮中道如乾土，通教如濕土，別教如泥，圓教詮中道如水。¹⁴

綜合上述所論，有關三觀與四教之關係，如下圖表所示：

三觀					譬喻	四教
次 第 三 觀	1. 從假入空觀	二諦觀	空觀	一破	乾土 濕土	藏 通
	2. 從空入假觀	平等觀	假觀	一破一用	泥	別
	3. 二觀為方便道得入中道觀	中道第一義諦觀	中道觀	雙遮雙照		
圓 觀	即空即假即中觀（一心三觀）				水	圓

¹¹ 《摩訶止觀》卷1 (CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c23-p. 2, a2)

¹² 《摩訶止觀》卷6 (CBETA, T46, no. 1911, p. 80, c23-p. 81, a4)

¹³ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 25, b8-24)

¹⁴ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 25, a12-17)

二、三觀與判教

由前面之論述，可知天台之「空、假、中」三觀，與其判教之關係極為密切。就次第三觀而言，由「空」觀之析空、體空，開出了藏、通二教；由「中」觀之但中、圓中，開出了別、圓二教。由於別教對中道的掌握，其中道未能與空、假相即，故稱之為「但中」，所以若就此而言，別教真正掌握的是「假」，而非中道，因此稱別教之三諦為隔別三諦。而圓教對中道的掌握，與空、假相即，故稱之為「圓中」，亦即是「即空即假即中」之圓融三諦。因此可知，天台由三觀開展出藏、通、別、圓四教，如《四教義》卷1：

問曰：四教從何而起？

答曰：今明四教還從前所明三觀而起，為成三觀。初從假入空觀，具有折、體拙巧二種入空不同。從折假入空，故有藏教起。從體假入空，故有通教起。若約第二「從空入假」之中，即有別教起。約第三「一心中道正觀」，即有圓教起。¹⁵

此顯示了三觀與四教之關係，因三觀而有四教；反過來說，亦可言因四教而有三觀¹⁶。從析假入空，而開出藏教。從體假入空，而開出通教。而「從空入假」之假觀，而開起別教。由「一心中道正觀」，而開起圓教。由此可知，三觀與四教之關係是極為密切的。

參、華嚴的三觀

有關華嚴三觀，主要出自於《華嚴法界觀門》（簡稱《法界觀》），

據說為華嚴初祖杜順之作，目前此文獻保留在法藏《華嚴勸發菩提心章》中，及澄觀《華嚴法界玄鏡》、宗密《註華嚴法界觀門》等註疏中。澄觀《華嚴法界玄鏡》、宗密《註華嚴法界觀門》，即是對《法界觀》之註疏，而法藏《華嚴勸發菩提心章》乃是對《法界觀》內容之引述。

而華嚴三觀是以循序漸進的方式契入華嚴法界（真空→理事無礙→周遍含容）？或是三觀彼此各自可契入華嚴法界？或亦可彼此來呈現華嚴法界？其與華嚴宗所判的五教之關係又是如何？是否可將五教攝於三觀來論述？乃至其與華嚴宗之五教十宗的關係如何？諸如此類問題，皆有待一一加以釐清。

基本上，在華嚴宗諸大師對三觀與五教之關係，略有不同之看法。就法藏而言，三觀是用以表顯華嚴之義理。就澄觀而言，三觀是華嚴重要之觀法，且以三觀來表顯華嚴之義理，亦將三觀與諸教作一對應，配以頓、終、別教一乘圓教。就宗密而言，其對三觀的詮釋，比較著重在一道豎窮循序漸進方式來入手，且將三觀分別對應於大乘無相教（始教）、大乘同教（同教一乘）、別教一乘。乃至宋代之戒環及清代續法，將三觀對應於五教。因此，可看出諸師對三觀之詮釋，有所不同。

一、三觀之內涵

所謂華嚴三觀，是指「真空、理事無礙、周遍含容」三觀。¹⁷

有關華嚴三觀之真空觀，是以四句十門方式來論述真空觀。所謂的四句，是指會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀。¹⁸亦可將真空觀之四句，稱之為四種觀法。換言之，《法界觀》之真空觀，是以四句之模式來呈現。依澄觀之詮釋，此真空觀之四句，亦可以天台之三觀三諦來搭配，如澄觀《華嚴法界玄鏡》卷1：

¹⁵ 《四教義》卷1 (CBETA, T46, no. 1929, p. 724, a5-10)

¹⁶ 如《四教義》卷1：「問曰：三觀復因何而起？答曰：三觀還因四教而起。」(CBETA, T46, no. 1929, p. 724, a10-11)

¹⁷ 本論文對華嚴三觀之論述，僅作一簡要之說明，詳參拙著《華嚴無盡法界緣起論》（台北華嚴蓮社出版，1996年，9月），第一章第一節，及第三章第一節。

¹⁸ 《華嚴發菩提心章》卷1 (CBETA, T45, no. 1878, p. 652, b14-c22)

初、會色歸空，明俗即故真。二、明空即色，顯真即是俗。三、色空無礙，明二諦雙現。四、泯絕無寄，明二諦俱泯。若約三諦，初即真諦，二即俗諦，後一即中道第一義諦。若約三觀，初即空觀，二即假觀，三、四即中道觀。三即雙照明中，四即雙遮明中。雖有三觀意，明三觀融通為真空耳¹⁹。

由此可知，不論就天台之三諦或三觀來看，《法界觀》之真空觀本身之四句中，實已具有天台三觀內容。雖然如此，《法界觀》之真空觀主要用以表顯真空。如下圖表所示：

真空觀	四句		三諦	三觀	備註	
	會色歸空觀	俗即故真	真諦	空觀		依澄觀看法，真空觀雖有三觀之意，但著眼於真空而已。
	明空即色觀	真即是俗	俗諦	假觀		
	空色無礙觀	二諦雙現	中道諦	中道觀		
泯絕無寄觀	二諦俱泯					

至於華嚴三觀之第二「理事無礙觀」，基本上，可說在《法界觀》之真空觀的基礎上，進而論述理與事之關係是圓融無礙的。換言之，從循序漸進的角度來看，藉由真空觀之遮情顯理，於顛倒妄執泯盡，才能顯理事無礙。此理事無礙觀亦以十門來論述，如下所述²⁰：

一、理遍於事門

¹⁹ 《華嚴法界玄鏡》卷1 (CBETA, T45, no. 1883, p. 675, b4-10)

²⁰ 本文為引文之方便，直就法藏《華嚴發菩提心章》來引述之。如《華嚴發菩提心章》卷1：「第二理、事無礙觀者，謂理事鎔融存亡逆順，通有十門。一、理遍於事門，…十、事法非理門，謂全理之事，事恒非理，性、相異故，能依非所依故，是故舉體全理而事相宛然。如全水之波，波恒非水，以動義，非濕故。」(CBETA, T45, no. 1878, p. 652, c28-p. 653, c12)

二、事遍於理門

三、依理成事門

四、事能顯理門

五、以理奪事門

六、事能隱理門

七、真理即事門

八、事法即理門

九、真理非事門

十、事法非理門

此十門之關係，是彼此理事鎔融逆順存亡無礙的，且同時頓起，如《華嚴發菩提心章》卷1：

此上十義，同一緣起，約理望事，則有成有壞，有即有離；事望於理，有顯有隱，有一有異；逆順自在，無障無礙，同時頓起。深思，令觀明現。是謂理事圓融無礙觀也²¹。

此對理事關係之論述，可說發揮至極致，且以「逆順自在，無障無礙，同時頓起」來表達之。此理事無礙之關係，主要建立在理事彼此相遍上，如《華嚴發菩提心章》卷1：

一、理遍於事門，謂能遍之理性無分限，所遍之事分位差別，一一事中理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理，無不圓足。

二、事遍於理門，謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限；此有分限之事，於無分限之理全同，非分同。何以故？以事無體，還如理故，是故一塵不壞而遍法界也。如一塵，一切法亦然。思之。此

²¹ 《華嚴發菩提心章》卷1 (CBETA, T45, no. 1878, p. 653, c12-15)

全遍門超情離見，非世喻能況²²。

此說明了理事相遍門，是屬超情離見，妄想顛倒無法與之相應。故由《法界觀》真空觀之揀情，進而觀理事無礙。此理事無礙觀之相遍門，是由無分限之理，全遍於一一事中；有分限之事，全同於分限之理。因此，一一纖塵皆攝無邊真理，且一一塵不壞而遍法界。由理事之無礙，而彰顯了一一事法不壞自身皆全遍法界。其餘八門則進而說明此理與事之關係，是相成、相奪、相即、相非等存亡逆順之關係。前述真空觀雖亦論及空與色之關係，類似於理事無礙觀，但依澄觀、宗密之看法，基本上是有別的，真空觀主要在於破執而顯理，而理事無礙觀則顯真如妙有，廣明理事無礙雙融之關係。²³

最後，有關華嚴三觀之第三「周遍含容觀」，亦以十門來論述，如下所述²⁴：

- 一、理如事門
- 二、事如理門
- 三、事合理事門

²² 《華嚴發菩提心章》卷1 (CBETA, T45, no. 1878, p. 652, c29-p. 653, a8)

²³ 如澄觀《華嚴法界玄鏡》卷1：「本就前色空觀中，亦即事理。不得此名者，有四義故：一、雖有色事為成空理，色空無礙為真空故。二、理但明空，未顯真如之妙有故。三、泯絕無寄，亡事理故。四、不廣顯無礙之相，無為而為、無相而相諸事與理炳現無礙雙融相故。為上四義故，不得名至此獨受。」(CBETA, T45, no. 1883, p. 676, a12-18)

又如《註華嚴法界觀門》卷1：「然則其門何以為三重？答曰：吾聞諸圭山云：凡夫見色為實色，見空為斷空。內為筋骸所桎，外為山河所眩，故困踣於迷塗，局促於轄下，而不能自脫也。於是菩薩開真空門以示之，使其見色非實色，舉體是真空；見空非斷空，舉體是幻色。則能廓情塵而空色無礙，泯智解而心境俱冥矣。菩薩曰：於理則見矣，於事猶未也，於事開理事無礙門以示之。使觀不可分之理，皆圓攝於一塵；本分限之事，亦通遍於法界。然後理事圓融無所罣礙矣。菩薩曰：以理望事則可矣，以事望理則未也。於是開周遍含容門以示之，使觀全事之理，隨事而一一可見；全理之事，隨理而一一可融。然後一多無礙，大小相含，則能施為隱顯神用不測矣。」(CBETA, T45, no. 1884, p. 684, a4-18)

²⁴ 如《華嚴發菩提心章》卷1：「第三周遍含容觀者，謂事如理融，遍攝無礙，交參自在。略辨十門：一、理如事門，…十、普融無礙門，謂一切及一，普皆同時。更互相望，一一具前兩重四句，普融無礙，準前思之。令圓明顯現，稱行境界，無障無礙。深思之，令現在前也。」(CBETA, T45, no. 1878, p. 653, c16-p. 654, a28)

四、通局無礙門

五、廣陝無礙門

六、遍容無礙門

七、攝入無礙門

八、交涉無礙門

九、相在無礙門

十、普融無礙門

而此十門，可說以循序漸進方式來入觀，以顯示諸法互遍互攝重重無盡。首先，以前三門（理如事門、事如理門、事合理事門）為基礎，來說明事如理之遍一切、攝一切。進而以通局無礙門、廣陝無礙門，來說明一法之遍一切、攝一切，而不壞自身。接著，以遍容無礙門、攝入無礙門，來說明一對一切之「遍與容」，或一切對一之「攝與入」，是同時的。再以交涉無礙門，來顯示一對一切及一切對一之遍容、攝入的同時性。且以相在無礙門，說明一法攝一切又入一之關係。最後的普融無礙門，則結合交涉無礙門、相在無礙門一起觀之，以彰顯示諸法互遍互攝重重無盡，如《華嚴發菩提心章》卷1：

十、普融無礙門，謂一切及一，普皆同時，更互相望，一一具前兩重四句。普融無礙，準前思之。令圓明顯現，稱行境界，無障無礙。深思之，令現在前也。²⁵

此是以普融無礙來說明一與一切之間的關係，是同時頓顯的，且彼此圓融無礙；一法如此，一切法亦復如此。彼此互遍互攝，形成重重無盡之法界。

二、三觀與判教

基本上，華嚴三觀與五教之關係，可說並不明確，且華嚴宗諸大師之

²⁵ 《華嚴發菩提心章》卷1 (CBETA, T45, no. 1878, p. 654, a25-28)

看法亦略有不同。此之不同，涉及了華嚴宗諸師判教之差異。就法藏而言，三觀是用以表顯華嚴之義理，未對三觀加以分判。就澄觀而言，三觀是華嚴重要之觀法，以循序漸進方式來入手，且以三觀來表顯華嚴義理，將三觀與諸教作一對應，配以頓、終、別教一乘圓教。就宗密而言，其對三觀的詮釋，強調一道豎窮，且將三觀分別對應於大乘無相教（始教）、大乘同教（同教一乘）、別教一乘。因此，可看出華嚴宗諸師對三觀之詮釋，是有所不同。乃至後代，亦有以小始、終頓、圓教來配對三觀。

有關華嚴之三觀，可說是彼此相融的，亦即是一法之三面向，猶如大海之含藏一切。法藏雖未對《法界觀》加以註疏，但在法藏的諸著作中，對真空、理事無礙、周遍含容等觀念，有諸多的闡述，甚至以「表德」來彰顯三觀。²⁶ 至於三觀與判教的關係，對法藏而言，終、頓、圓三教，此三法彼此是相融的，因教詮之差別而分成三教，如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：若如言爾者，未知頓、終二教更何所言耶？

答：頓、終二教，法在圓中。何者？以彼空有無二圓融交徹，是即為終。即融通相奪，兩相盡邊，是即為頓。一多處此，即為圓。三法融，教詮故別。是故華嚴寄彼二教辨也。²⁷

有關終、頓、圓三教之間的關係，是彼此相融的，因教詮之差別而分成三教。若著重於「空有無二」之圓融交徹上，是為終教；若著眼於「融通相奪」之兩相盡邊上，是為頓教；若著眼於「一多處此」來論述，此為圓教。換言之，終、頓二教法，為圓教所攝，而終、頓、圓三教之差別，是就其著眼點之不同來區分之。況且於論述華嚴時，往往寄顯終、頓二教來說明

²⁶ 如《華嚴發菩提心章》卷1：「第四表德者，自有五門：一、真空觀，二、理事無礙觀，三、周遍含容觀，四、色空章十門止觀，五、理事圓融義。」(CBETA, T45, no. 1878, p. 652, b9-11)。此即視真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀為表德。縱使所論述之色空章十門止觀、理事圓融義，亦各以十無盡之角度來呈現。

²⁷ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 650, b18-23)

之。

至於澄觀，則以四法界之理法界、理事無礙法界、事事無礙法界來對應三觀²⁸，且進而顯示此三觀內容為華嚴一乘圓教之所詮，且包含了五教，如《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉：

今顯別教一乘，略顯四門：一、明所依體事。二、攝歸真實。三、彰其無礙。四、周遍含容。各有十門，以顯無盡²⁹。

又如《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉：

第三、義理分齊，已知此經總屬圓教，未知圓義分齊云何？然此教海宏深，包含無外；色空交映，德用重重。語其橫收，全收五教，乃至人天總無不包，方顯深廣。其猶百川不攝大海，大海必攝百川。雖攝百川，同一鹹味。故隨一適，迥異百川。前之四教，不攝於圓，圓必攝四。雖攝於四，圓以貫之。故十善五戒，亦圓教攝。……斯則有所通，無其所局。故此圓教語廣，名無量乘；語深，唯顯一乘。一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故。二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。³⁰

此中更進而對同教一乘、別教一乘加以揀別，而所謂同教一乘，是指同終教、頓教，此未具主伴圓明德用，而唯別教一乘圓融具足主伴重重無盡。

²⁸ 如《華嚴法界玄鏡》卷1：「修法界觀門略有三重者，略標綱要。修之一字，總貫一題。止觀，熏修習學造詣也。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」(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c8-14) 又《華嚴法界玄鏡》卷1：「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（指理事無礙觀）如本名。三則事事無礙法界。」(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c20-22)

²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 514, a16-18)

³⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 514, a4-16)

將上述引文內容，整理如下圖表所示：

一乘義理	四法界	三觀	備註
所依體事	事法界		依澄觀之看法： 事法界亦可為觀。
真空觀	理法界	真空觀	
理事無礙觀	理事無礙法界	理事無礙觀	
周遍含容觀	事事無礙法界	周遍含容觀	

31

由此可知，澄觀以三觀來表達華嚴一乘別教之義理。至於澄觀是否以三觀來對應諸教？依澄觀之看法，三觀可以用來表達華嚴一乘別教之義理，且亦含攝五教十宗。基本上，三觀之理事無礙觀，可對應同教一乘，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：

疏：「一、理遍於事」下，第二別釋十門，即為十別。一一門中，多先正釋，後會前義。即前性相不同中，十對之義，或一門會一義，或二門同會一義，或一門以會多義，至文當知。又十對中，唯會法性，以是同教一乘義理分齊故。如前云：三乘、一乘別，今但會一乘。五性、一性別，今但會一性。十對皆然。³²

由此可知，澄觀以理事無礙觀對應同教一乘。至於周遍含容觀，則對應別教一乘，³³以周遍含融觀為華嚴別教一乘之特色，且進而以十玄門來說明

³¹ 如《華嚴法界玄鏡》卷 1：「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。」(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c11-15)

³² (CBETA, T36, no. 1736, p. 72, a16-23)

周遍含容觀，此顯示了周遍含融觀與十玄門之密切關係。³⁴此外，澄觀於其諸著作中，對三觀亦有諸多論述。³⁵而澄觀對法藏十宗次序所作的調動，也可說與此三觀亦有關係。如《大方廣佛華嚴經疏》卷 3〈1 世主妙嚴品〉：

今總收一代時教，以為十宗。
第一、我法俱有宗。謂犢子部等。…
二、法有我無宗。謂薩婆多等。…
三、法無去來宗。謂大眾部等。…
四、現通假實宗。謂說假部。…

³³ 如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：「第四周遍含容觀。於中二。先標舉章門，後依章別釋。今初，然此觀名，即法界觀中之名，以當事事無礙。以理有普遍、廣容二義，融於諸事，皆能周遍含容。眾多義門，皆悉由此二義而有。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 75, b10-14)

³⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉：「第四、周遍含容，即事事無礙。且依古德，顯十玄門。於中文二：先正辯玄門，二明其所以。今初，一、同時具足相應門。二、廣狹自在無礙門。三、一多相容不同門。四、諸法相即自在門。五、祕密隱顯俱成門。六、微細相容安立門。七、因陀羅網境界門。八、託事顯法生解門。九、十世隔法異成門。十、主伴圓明具德門。此之十門同一緣起無礙圓融，隨其一門即具一切。今且於前十中，取一事法明具後十門。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 515, a17-26)

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：「今此十門不依至相者，以賢首所立有次第故。一、同時具足相應門，以是總故，冠於九門之初。二、廣狹門。……十、由法法皆然故，隨舉其一，則便為主，連帶緣起，便有主伴。廣如下釋。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 75, c4-26)

³⁵ 如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 32〈9 光明覺品〉：「今初，一、真空必盡幻有，是相害義。亦法界觀中真理奪事門，以事攬理成，遂令事相無不皆盡，唯一真理平等顯現，以離真理外無片事可得故，如水奪波波無不盡。《般若》中云：是故空中無色，無受想行識等。二、真空必成幻有者，是相作義及無礙義。亦法界觀中依理成事門，謂事無別體要因真理而得成立，以諸緣起皆無自性故，由無性理事方成故。如波攬水而成立故，亦是依如來藏得有諸法。故《小品》云：若諸法不空，則無道無果。《中論》云：以有空義故，一切法得成。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 242, c9-21)

又如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 74〈28 十通品〉：「於中，先明即色之空。故能現色，由上無實色，故即色是空。既即色是空，故非斷空。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 584, c28-p. 585, a1)

《華嚴經行願品疏鈔》卷 1：「大方廣下，第二別歎此經以申旨趣。文中三：一、標歎，二、釋歎，三、結歎。今初斯者，指如上融攝旨趣也。良由窮此融攝旨趣故，得恢廓宏遠等。恢，謂曠蕩廓空也。宏，大也。今云：宏遠則周遍義，包納則含容義，即當法界觀中第三周遍含容觀也」(CBETA, X05, no. 229, p. 226, a6-10 // Z 1:7, p. 402, d18-p. 403, a4 // R7, p. 804, b18-p. 805, a4)

五、俗妄真實宗。即說出世部等。…
 六、諸法但名宗。謂一說部等。一切我法唯有假名，無實體故
 七、三性空有宗。謂遍計是空，依、圓有故。
 八、真空絕相宗。謂心境兩亡直顯體故。
 九、空有無礙宗。謂互融雙絕而不礙兩存，真如隨緣具恒沙德故。
 十、圓融具德宗。謂事事無礙主伴具足無盡自在故。
 然此十宗，後後深於前前。前四唯小，五、六通大小，後四唯大乘。七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。又七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教。又第七亦名二諦俱有宗，謂勝義真實故不無世俗，因果不失故是有，如深密瑜伽等。第八亦名二諦雙絕宗，謂勝義離相故，非有世俗，緣生如幻故是無。如掌珍頌云：真性有為空如幻緣生故，無為無有實不起似空華等。即般若三論中一分之義。九、二諦無礙宗，如《維摩》、《法華》等，義如前顯。然十宗五教，互有寬狹。…餘義如前立教中辯。³⁶

如下圖表所示：

法藏	澄觀	備註
1. 我法俱有宗	1. 我法俱有宗	法藏、澄觀相同
2. 法有我無宗	2. 法有我無宗	
3. 法無去來宗	3. 法無去來宗	
4. 現通假實宗	4. 現通假實宗	

³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1世主妙嚴品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 521, a12-c20)

5. 俗妄真實宗	通小 大	5. 俗妄真實宗	通小 大	對俗妄真實宗的法，澄觀與法藏不同
6. 諸法但名宗	通小 大	6. 諸法但名宗	通小 大	
7. 一切皆空宗	始教	7. 三性空有宗	始教	澄觀加入唯識法相
		8. 真空絕相宗	頓教	澄觀將法藏的一切皆空宗、相想俱絕宗合併，視為頓教。
8. 真德不空宗	終教	9. 空有無礙宗	終	澄觀與法藏相同
9. 相想俱絕宗	頓教			此相想俱絕宗之頓教，澄觀將其合併於「8. 真空絕相宗」中
10. 圓明具德宗	圓教	10. 圓融具德宗	圓	法藏、澄觀相同

由此可知，澄觀於法藏十宗的第七「一切皆空宗」之前，加入了三性空有宗，而以三性空有宗、真空絕相宗，象徵唯識法相、中觀無相二宗。另外，澄觀亦將法藏十宗的第九「相想俱絕宗」與「一切皆空宗」合併，調整為「8. 真空絕相宗」，歸屬頓教，亦將其視為無相宗。而以空有無礙宗（終教）、圓融具德宗（圓教）為法性宗。³⁷

³⁷ 澄觀此說法，顯示無相宗與法性宗似乎是有差別的，但此亦難以二分，澄觀有時將無相宗與法性宗視為一樣，如《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈1世主妙嚴品〉：「第二、敘西域者，即今性相二宗，元出彼方。故名西域，謂那爛陀寺同時有二大德：一名戒賢，二名智光。……二、智光論師，遠承文殊龍樹，近稟青目、清辯，依般若等經、中觀等論。亦立三時教，以明無相大乘為真了義。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 510, b23-c12)。此中將智光之無相宗，亦視為法性宗。此顯示了真空絕相之極，所顯之理，亦即是法性宗。

至於宗密，基本上，其對《法界觀》的詮釋，可說是承自於澄觀的看法，如《註華嚴法界觀門》卷1：

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。³⁸

宗密進而以無相大乘、同教一乘、別教一乘來對配三觀，如《註華嚴法界觀門》卷1：

又初句會色歸空，無增益謗。二、明空即色，無損減謗。三、空色無礙，不是雙非，無戲論謗。四、泯絕無寄，不是亦空亦色，無相違謗。四謗既無，百非斯絕。已當八部般若，無相大乘之極致也。況後二觀，展轉深玄。³⁹

又如《註華嚴法界觀門》卷1：

存（九十）亡（七八）逆（五六）順（三四）通有十門，標也。具此等十，方名理事無礙。觀之於心，即名能觀。觀事當俗，觀理當真，令觀無礙成中道第一義觀，自然悲智相導成無住行，已當大乘同教之極致。故下第三觀是別教一乘，迥異諸教。⁴⁰

依宗密之看法，真空觀為無相大乘之極致，為大乘初門，可說是指始教。⁴¹

³⁸ 《註華嚴法界觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1884, p. 684, b24-c1)

³⁹ 《註華嚴法界觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1884, p. 687, a14-18)

⁴⁰ 《註華嚴法界觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1884, p. 687, b14-18)

⁴¹ 如《原人論》卷1：「四、大乘破相教者，破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂

理事無礙觀為大乘同教之極致，周遍含融觀為華嚴別教一乘。換言之，宗密將三觀對應於始教、同教一乘、別教一乘。

此外，於宋、明、清之際，甚至將三觀配於小、始、終、頓、圓教，如戒環《華嚴經要解》及續法《賢首五教儀》中，將三觀與五教作一配對，如下圖表所示：⁴²

五教		三觀
小教	法執宗	真空觀
始教	唯識宗	
	真空宗	理事觀
終教	藏心宗	
頓教	真性宗	周遍觀
圓教	法界宗	

由上述之探討，可得知《法界觀》之三觀，一方面於每一觀各以十門來論述，用以表達華嚴重重無盡法界；另一方面，此三觀之真空觀、理事觀、之理」(CBETA, T45, no. 1886, p. 709, c9-10)。又云：「是知心境皆空，方是大乘實

理。……今既心境皆空，未審依何妄現。故知此教但破執情，亦未明顯真靈之性。故法鼓經云：一切空經是有餘說（有餘者餘義未了也）。大品經云：空是大乘之初門。」(CBETA, T45, no. 1886, p. 709, c24-p. 710, a6) 又如《禪源諸詮集都序》卷1：「二、密意破相顯性教……生死涅槃平等如幻。但以不住一切無執無著而為道行，諸部般若千餘卷經，及中百門等三論廣百論等，皆說此也」(CBETA, T48, no. 2015, p. 404, a6-22)。此說明了無相教以破為主，而密顯真性。若就所密顯真性而言，亦可視無相教為頓教，以顯示無相大乘之極。

⁴² 參《華嚴經要解》卷1：「法界觀境普融無盡圖」(CBETA, X08, no. 238, p. 450, a1 // Z 1:12, p. 359, c1 // R12, p. 718, a1) 或參「賢首時儀教觀圖」(CBETA, X08, no. 238, p. 449, a1 // Z 1:12, p. 359, a1 // R12, p. 717, a1) 及續法《賢首五教儀》，p.12，佛陀教育基金會印，2000,12。

其本身亦含攝小、始、終、頓四教，甚至圓教本身即含四教，如澄觀所說「總融諸理，無有障礙」⁴³。因此，可知三觀與五教十宗之配對，歷代華嚴宗諸師略有不同。如下圖表所示：

三觀	澄觀	宗密	戒環、續法	備註		
真空觀	頓教	始教	小始教	小教	契入法界	圓教
				始教		
				終教		
				頓教		
理事無礙觀	同教一乘	同教一乘	終教	同教一乘		
	(終教)		頓教			
周遍含容觀	圓教	別教一乘	圓教	別教一乘		

肆、三觀的特質

天台於三觀之運用，主要透過空、假、中三觀之辯證張力，用以表達「一即一切，一切即一」之不思議境，即所謂的一念三千，如《摩訶止觀》卷5：

⁴³《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷10：「疏：理即生空等者，具五教理。生空所顯，是小乘教理。二空所顯，是始教理。無性真如，是終教理。而言等者，等餘二教之理，謂頓教理亦即無性真如，體絕安立，如性雙遣，亦不離如。圓教之理，總融諸理，無有障礙耳。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 71, a16-21)
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷10：「疏：斯則有所通，無其所局者。二、釋妨也。謂有難言，先則總收，後則總揀。二義天隔，何以會通，故為此釋。總收者，約其所通，如圓教中，有小乘戒善之法、四諦、因緣，有始教中十地、十如、八識、四智，有終教中事理無礙，有頓教中言思斯絕等。如海有百川之水，水義同也。後總揀者，約無其所局。如小乘唯人空自利，始教五性三乘，終教不說德用該收，頓教一向事理雙絕等。如彼百川不同鹹味，不具十德。海則具之，一次、二不宿、三餘水入中、四普同、五無、六深、七廣、八大身、九潮、十普受大雨。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 70, c16-28)

夫一心具十法界，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。前亦不可，後亦不可。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，意在於此（云云）。⁴⁴

此一念三千乃是不思議境，若要進一步論述，則難免陷於四句模式中。因此，天台往往以「空」來加以破斥，如《摩訶止觀》卷5：

問：心起必託緣？為心具三千法？為緣具？為共具？為離具？若心具者，心起不用緣。若緣具者，緣具不關心。若共具者，未共各無共時安有。若離具者，既離心離緣那忽心具。四句尚不可得，云何具三千法耶？

答：地人云：一切解惑真妄依持法性，法性持真妄，真妄依法性也。攝大乘云：法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也，無沒無明盛持一切種子。若從地師則心具一切法，若從攝師則緣具一切法，此兩師各據一邊。⁴⁵

有關《摩訶止觀》對諸論師之破斥，基本上，是運用《中論》之四句模式來論破，如《摩訶止觀》卷5：

⁴⁴《摩訶止觀》卷5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a5-18)

⁴⁵《摩訶止觀》卷5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a18-29)

若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真實依持耶？若言法性非依持，黎耶是依持，離法性外別有黎耶依持，則不關法性。若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持。又違經，經言：非內非外，亦非中間，亦不常有。又違龍樹，龍樹云：諸法不自生，亦不從他生，不共，不無因。⁴⁶

又《摩訶止觀》卷5：

當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者。應從一念心滅生三千法耶？心滅尚不能生一法，云何能生三千法耶？若從心亦滅亦不滅生三千法者，亦滅亦不滅其性相違，猶如水火二俱不立，云何能生三千法耶？若謂心非滅非不滅生三千法者，非滅非不滅非能非所云何能所生三千法耶？亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。大經云：生生不可說，生不生不可說，不生不生不可說，不生不生不可說。即此義也。⁴⁷

若就第一諦言，則無有一法可得；若就世俗諦，則有無量法。此無量法，主要隨順因緣來說，如《摩訶止觀》卷5：

當知第一義中，一法不可得，況三千法。世諦中，一心尚具無量法，況三千耶。如佛告德女：無明內有不？不也。外有不？不也。內外有不？不也。非內非外有不？不也。佛言：如是有。龍樹云：不自、不他、不共、不無因生。大經：生生不可說，乃至不生不生不可說。

有因緣故，亦可得說，謂四悉檀因緣也。雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中假名相說。⁴⁸

於引文中，一方面以第一諦，來說明無有一法可得，乃至一切法皆不可說，此可視之為空觀；另一方面就世俗諦，來建立無量法，此可視之為假觀。此一切法的建立，是以慈悲憐憫眾生，於諸法寂滅無名相中，假名相而說，故以四悉檀因緣隨緣而種種說。然不論說空或說假，彼此無障無礙，此可視之為中觀，如《摩訶止觀》卷5：

佛旨盡淨，不在因、緣、共、離，即世諦是第一義也。又四句俱皆可說，說因亦是，緣亦是，共亦是，離亦是。若為盲人說乳，若貝若棘若雪若鶴，盲聞諸說即得解乳，即世諦是第一義諦。當知終日說，終日不說；終日不說，終日說。終日雙遮，終日雙照。即破即立，即立即破。經論皆爾。⁴⁹

因此，可得知天台以空、假、中三觀之辯證模式，來表達「一即一切、一切即一」、「一念三千」之不思議境，但似未展開重重無盡之關係，此類似於華嚴五教之終教及頓教，所以華嚴宗將法華判為同教一乘，而以同終同頓來說明法華。

於華嚴三觀之真空觀，基本上，雖然說已具有如天台「空、假、中」三觀模式，但真空觀著眼於遮撥上，以四句十門來表達之，以呈現真空觀是「言語道斷，心行處滅」之非空非有，故以「行境」來表達之。此之真空觀雖通小、始二教，實已函蓋小、始、終、頓、圓五教。所以，法藏以此來表詮華嚴別教一乘義理，澄觀以「有所通，無其所局」來明之。至於理事無礙觀，則類似於天台之中道觀，亦以十門來表達之，此理事無礙

⁴⁶ 《摩訶止觀》卷5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a29-b8)

⁴⁷ 《摩訶止觀》卷5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, b18-c1)

⁴⁸ 《摩訶止觀》卷5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, c1-9)

⁴⁹ 《摩訶止觀》卷5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 55, a15-21)

觀雖通終教或同教一乘，但仍以十門來顯示其重重無盡的理事無礙觀。至於周遍含容觀，則以十玄門來顯示事事無礙法界，以呈現出華嚴別教一乘不共之特色。⁵⁰

不論天台之三觀或華嚴之三觀，基本上，皆具有辯破與開顯的作用，且皆含攝諸教之特質。

伍、結語

由上述之探討，可得知天台、華嚴各以三觀來契入不可思議法界「一即一切，一切即一」。而天台主要透過三觀之辯證，來契入不可思議法界。華嚴則以三觀之一道豎窮輾轉深玄，來契入不可思議法界，展開法法互攝互攝之重重無盡法界。

不論天台三觀或華嚴三觀，基本上，皆可就圓融與次第的角度來論述。在圓融方面，天台以「即空即假即中」，來呈現「空、假、中」三者彼此不相捨離；華嚴則以「真空、理事無礙、周遍含容」三觀各具十門，來呈現別教一乘之教義。在次第方面，天台之「空、假、中」三觀的脈絡，

可說極為分明，且與其藏、通、別、圓四教判形成一緊密地連結。華嚴「真空、理事無礙、周遍含容」三觀，可將其視為觀法上一道豎窮之進路，呈現其次第性之關係，且以此來含攝五教，但三觀與諸教之關係上，並不明確，可將三觀分配為始教〔或頓教〕、同教一乘、別教一乘，或亦可將三觀配屬小始、終頓、圓教。因此，可得知華嚴三觀與諸教的對應上，並不明確。這也可能因此之故，澄觀將法藏十宗判的次序做了調整，加上華嚴往往將圓教寄顯終教、頓教來表達，致使後代在詮釋華嚴三觀與諸教之關係上，而有所不同。

此外，天台三觀之假觀的施設，是以凸顯大乘菩薩之不共法為其特色。華嚴雖未特別施設假觀，但於其真空觀（如明空即色觀）及理事無礙觀中，實已攝及俗諦內容。華嚴三觀之真空觀，基本上，從遮的層面而言，亦可說含天台之三觀。

華嚴的理事無礙觀，似可對應天台的中道觀。而華嚴的周遍含容觀，可視為其本身別教一乘所具之特色。

總而言之，天台以三觀之辯證，來彰顯不可思議法界；華嚴以三觀之重重無盡，來展現其深廣。

⁵⁰ 對於此周遍含容觀，澄觀特別將其與十玄門之十門來作說明，如《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉：「第四周遍含容。即事事無礙。且依古德。顯十玄門。……此之十門同一緣起無礙圓融。隨其一門。即具一切。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 515, a17-25)

又如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷10：「總攝歸真，並皆空淨。理事無礙，即色空交映，色不礙空，空不礙色也。德用重重，即唯明深義，具十玄門，重重無盡，即事事無礙。如海十德互相周遍。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 70, c2-6)。又云：「圓教合於大海。…言尚非三四況初二者，合前故隨一滴迥異百川，即舉勝顯劣，三即終教，四即頓教，初二即小乘及與始教。雖有戒善，是圓教戒善，尚不同終、頓之勝，以彼不能事事無礙故。況初二之劣，以彼尚不得二空及事理無礙等故。其猶大海尚異江河，況於溝洫。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 70, c9-16)。又云：「疏。斯則有所通。無其所局者。…總收者。約其所通。如圓教中有小乘戒善之法四諦因緣，有始教中十地十如八識四智，有終教中事理無礙，有頓教中言思斯絕等。如海有百川之水，水義同也。後總揀者，約無其所局，如小乘唯人空自利，始教五性三乘，終教不說德用該收，頓教一向事理雙絕等。如彼百川，不同鹹味，不具十德。海則具之。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 70, c16-28)。以此說明終、頓二教未明德用互攝重重無盡之事事無礙法界，而同終同頓之同教一乘亦復如此。因此，以周遍含容之事事無礙法界，來彰顯華嚴一乘教之特色。

參考資料

- 《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733)
 《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735)
 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736)
 《華嚴一乘十玄門》(CBETA, T45, no. 1868)
 《華嚴遊心法界記》(CBETA, T45, no. 1877)
 《華嚴發菩提心章》(CBETA, T45, no. 1878)
 《華嚴法界玄鏡》(CBETA, T45, no. 1883)
 《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884)
 《原人論》(CBETA, T45, no. 1886)
 《摩訶止觀》(CBETA, T46, no. 1911)
 《四教義》(CBETA, T46, no. 1929)
 《禪源諸詮集都序》(CBETA, T48, no. 2015)
 《華嚴經行願品疏鈔》(CBETA, X05, no. 229, // Z 1:7 // R7)
 《華嚴經要解》(CBETA, X08, no. 238 // Z 1:12 // R12)
 < 賢首時儀教觀圖 > (CBETA, X08, no. 238 // Z 1:12 // R12)
 清·續法集錄，2000，12。《賢首五教儀》。佛陀教育基金會印。
 陳英善(1995年3月)。《天台緣起中道實相論》，法鼓文化出版。
 陳英善(1996年9月)。《華嚴無盡法界緣起論》，台北華嚴蓮社出版。

The Three Contemplations in Tiantai and Huayan Buddhism

Ying-Shan Chen

Abstract

In Chinese Buddhism, the Tiantai- and Huayan-schools are famous for its sophisticated construction of systematic theory. Their methods of contemplation, includes the doctrine of the ‘Three Contemplations’. According to the Tiantai, this includes Emptiness Contemplation, Provisional Positing Contemplation, and Intersubsumption Contemplation. The Huayan-doctrine embraces the three contemplations of Emptiness, the Interpenetration of Phenomenon and Principle, the Interpenetrating of all Phenomena. What are the respective characteristics of the two doctrines? What is the relationship between those two types of “Three Contemplations”? Does the difference or relationship involve a notion of classifying the Buddhist sutras? These are questions which will be discussed in this paper.

Keywords: Tiantai, Huayan, three contemplations, endless phenomena in one single mind, the interpenetrating of all phenomena

四明知禮論法界圓融

韋漢傑

香港能仁書院哲學系客座助理教授

摘要：

本文討論天台宗關於法界圓融的論述，特別是智顛和知禮。法界圓融是《華嚴經》的基本義理，筆者認為這亦是天台宗的基本思想。我們首先扼要地從法界圓融的觀點來說明智顛的一念三千與一心三觀，我們看到這兩個天台宗的基本義理與法界圓融是很相關的。然後我們進一步看知禮關於法界圓融的討論，我們將看到，知禮採用法界圓融的觀點，來解釋天台宗的義理，這包括法界妙體、一念三千（真諦）、色具三千等等。

關鍵詞：

法界圓融，天台宗，知禮，智顛，華嚴經

壹、前言

筆者近來討論到天台智顛的法界圓融思想，筆者擬在這篇論文中繼續討論天台宗在智顛以後關於這方面的討論。在這篇論文的第二節中，我們討論到一念三千及一心三觀與法界圓融的關係，我們將扼要地從法界圓融的觀點來說明智顛的一念三千與一心三觀。在第三節中，筆者討論四明知禮對法界圓融的看法。筆者認為，與智顛一樣，知禮很重視法界圓融的佛教義理。關於一心三觀與法界圓融的關係，後來懷則更有較明確的表述，我們在第四節中簡單討論。

筆者認為，智顛重視《華嚴經》的法界圓融的佛教思想，以致把法界視為一個中心觀念。但由於智顛更重視《法華經》，而智顛時代又缺乏一種充分詮釋《華嚴經》的哲學概念或思想範疇，以致使智顛關於法界方面的思想和重視較為隱晦。但由於後來經過幾代華嚴宗祖師對《華嚴經》所提出的較充分的哲學詮釋，此即法界緣起的佛教理論，這方面可補智顛在這方面的不足。筆者認為這就是為何智顛之後如湛然知禮等等都願意吸收《華嚴經》或華嚴宗這方面的思想的原因，因為智顛本來就重視法界思想的。當然，湛然之後的天台宗對華嚴宗的主要批評就在《起信論》的詮釋方面（即別理隨緣）而不在《華嚴經》。他們只批評《華嚴經》帶別而不純圓（或不開權）。

本論文的基本觀點或方法就是站在天台與華嚴的宗教比較或融合的觀點來論述，特別是天台宗對華嚴宗的批判的吸收。如上所述，天台智顛實已吸收了《華嚴經》思想進天台宗內，特別是法界圓融的圓教思想。但由於智顛時華嚴宗未興，智顛只能用自己的語言來把《華嚴經》的相關思想吸收到天台宗內。而在湛然知禮以後的天台宗發展，他們則可以把華嚴宗論述《華嚴經》法界圓融的相關義理（即法界緣起）吸收到天台宗內，這方面我們可在知禮的佛學思想中看到。我們將看到，知禮採用法界圓融的觀點，來解釋天台宗的義理，這包括法界妙體、一念三千（真諦）、色具三千等等。這對天台與華嚴兩宗的異同、判教與融合有重要意義。

貳、從法界圓融的觀點論智顛的一念三千與一心三觀

我們首先扼要地從法界圓融的觀點來說明天台智顛的一念三千與一心三觀。¹ 智顛在《摩訶止觀》提出一念三千的諸法實相論，他由《法華經》的「十如是」、《華嚴經》的「十法界」和《大智度論》的三種世間來建構「一念三千」。這裡我們不引用《摩訶止觀》著名的關於一念三千的文字，我們的目的是在於從法界圓融來說明一念三千。智顛在《四念處》解釋別教與圓教關於「念具」的分別：

問：別圓俱作此譬，云何異？答：別則隔歷，圓則一念具。如芥子含須彌山，故名不思議。《華嚴·性起》云：「一微塵中有大千經卷，智人開塵出經。」²

這裡，智顛提到別教是隔歷地具，圓教則一念具。注意，智顛引《華嚴經》來解釋「一念（具）三千」，並以《華嚴經》的「芥子含須彌」來說明。而「芥子含須彌」是較為靜態的。另外，智顛《維摩經玄疏》卷2在解釋「一心三觀」時先說明「所觀不思議之境」：

一明不思議之觀境者，即是一念無明心因緣所生十法界以為境也。

問曰：一人具十法界，次第經無量劫，云何止在一念無明心內無妨闕也？答曰：此經明不思議，須彌入芥子，不相妨闕。無情之物，尚得如此。心神微妙，一念具一切三世諸心諸法，何足致疑。³

¹ 詳細討論可參看：韋漢傑：《天台智顛的佛學思想：法界圓融》（臺北：文津出版社，2010）。

² 智顛《四念處》，《大正藏》冊46，頁579上。

³ 智顛《維摩經玄疏》，《大正藏》冊38，頁528下-529上。

這裡，智顛亦問到關於「觀不思議境」的問題。注意，智顛問及「一心三觀」的不思議境，但却以一念三千或十界互具的不思議境來回答。智顛似乎認為它們沒有甚麼本質分別。智顛這裡的回答與以上類似，他引用《維摩經》「不思議解脫」之「須彌入芥子，不相妨闕」來解釋「一念三千」⁴。請注意，「須彌入芥子」是動態的，這與《華嚴經》的即、入、攝是一致的。關於「須彌入芥子」，我們亦預設了《華嚴經》與《維摩經》是相通的（如注 5 所解釋）。還有，智顛《維摩經略疏》亦說：

今解《華嚴》明一微塵有大千經卷，觀眾生一念無明心即如來心。若見此心，則能以須彌入芥，無相妨也。…若觀眾生心行得佛解脫，住此解脫者，能現如是不思議事。…圓教中道圓真真性，即是不思議解脫，如得如意兩大千寶。見眾生心行真性，即得芥子須彌真性，一如無二。⁵

以上智顛以「不思議解脫」說「須彌入芥子」。現在說「不思議解脫」即「圓教中道圓真真性」，後者即實相法身。⁶又說「芥子須彌真性」，即把「須彌入芥子」視為「真性」。因此，「須彌入芥子」應該是「一念三千」或「諸法實相」的重要組成部分。⁷

關於一念三千，智顛說「具」；關於一心三觀，智顛說「即」。但根據我們以上的解釋，智顛首先在《四念處》以「芥子含須彌」說（一念）具，

然後在《維摩經玄疏》以「須彌入芥子」說（十界互）具。特別在後者，我們看到智顛用《華嚴經》的相即相入來解釋「一念三千」。⁸

其次，我們從法界圓融的觀點說明一心三觀。智顛在《摩訶止觀》「觀不思議境」中提出了一念三千之後，就討論到在一念三千中觀「圓融三諦」：

若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切；遍歷一切，皆是不可思議境。若法性無明合，有一切法，陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，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（云云）。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。若非一非一切者，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。⁹

⁴ 李四龍說：「智顛在構造『一念三千』時，看來是受到了《維摩經》、《華嚴經》『須彌入芥子』思想的影響。」參看李四龍：《天台智者研究—兼論宗派佛教的興起》（北京：北京大學出版社，2003年），頁190。

⁵ 智顛《維摩經略疏》，《大正藏》冊38，頁670下；請注意，智顛提到《華嚴經》明「一微塵有大千經卷」，他亦預設了《維摩經》之「須彌入芥子」亦同時為《華嚴經》的思想。

⁶ 智顛《維摩經玄疏》說：「此經以…不思議真性解脫為體」（《大正藏》冊38，頁519上），「不思議真性解脫」即《維摩經》之「不思議解脫」。又說：「諸法實相即是真性解脫之異名」（《大正藏》冊38，頁555上），「真性解脫即是法身，毘盧遮那佛性淨法身」（《大正藏》冊38，553中）。

⁷ 智顛甚至有意思說，「眾生心行真性」（一念三千）即是「芥子須彌真性」（須彌入芥），一如無二。

⁸ 請參看：(1) 韋漢傑《天台智顛的佛學思想：法界圓融》，頁194-199；(2) 韋漢傑《維摩經中的華嚴思想》，《鵝湖》第359期（2005年5月），頁2-12。這裡，如果我們以「具」來代表智顛的念具三千，以「即」來代表《華嚴經》法界圓融的一即一切、一入一切的思想，則智顛亦很重視以「即」來解釋「具」。但說到底，智顛似仍認為具比即更為根本，甚至可用「具」來解釋「即」。例如他說，見眾生心行真性（即見具），即得芥子須彌真性（才見即）。即是說，具為即之根據。關於此，智顛可能受到《維摩經》的影響，受此限制。但到了知禮，如以下所說，知禮却以「即」來解釋「具」，即與具似乎沒有甚麼本質分別。例如他在《指要鈔》說：「而彼彼三千圓融互入，猶因陀羅網終自炳然」，用「入」和因陀羅網說「具」；在《妙宗鈔》亦說：「法界圓融不思議體」。

⁹ 智顛《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁55上-中。

這裡，智顛在「一念三千」中說「一心三觀」，其中亦運用了《華嚴經》的「一入一切、一切入一」的法界圓融的思想來詮釋一心三觀；¹⁰ 遍歷三世間（五陰世間、眾生世間、國土世間）、十如是等一切法，皆三諦圓融。智顛普遍地運用以下形式：一法一切法，一切法一法，非一非一切。首先是一法一切法，法性與無明合，有一切法，即是「因緣所生法」，「亦為是假名」，假觀也。其次是一切法一法，或一切法入一法，或「一切法即一法」，「我說即是空」，空觀也。¹¹ 最後是非一非一切，雙遣二邊，中道觀也。¹² 是為於一念三千中證一心三觀也。在《華嚴經》的「一入一切、一切入一」的法界圓融的境界中，空假中三諦圓融交澈，一心即具三觀。除了以上的解釋，智顛引用《華嚴經》的思想來解釋一心三觀，亦可從以下《摩訶止觀》的文字看到：

法性即是法界，一切法趣行中，是趣不過。一陰界入一切陰界入，一多不一不多，不相妨礙。¹³

「法界」明顯是《華嚴經》的思想。這裡又提到「一陰界入一切陰界入」，此即「假觀」。然後提到「一多不一不多」，即中道的雙照「一多」與中道的雙遮的「不一不多」，此即「中觀」。智顛似乎沒有提到「空觀」，

¹⁰ 關於智顛這段《摩訶止觀》的文字，陳英善亦說：「其所觀方法，是以『一即一切、一切即一、非一非一切』來觀照之。」參看陳英善：〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，《中華佛學學報》第15期（2002年），頁312。

¹¹ 智顛普遍地運用「一切法一法」的形式來表達空觀（或真諦），在引文中亦有提到「一切法即一法」和「一切界入是一法界」。關於後者，智顛的表述似乎並不十分嚴格和確定。按照智顛普遍運用的形式，這裡出現過兩次的「界」字，應表達相同的事物，亦因此應表達「法界」的意思。特別是第一個「界」字，亦應表達「法界」的意思。「入」是「一切入一」的「入」的意思，作動詞用。「是」表示「這個」。因此，全句的意思為「一切法界入是一法界」，這是《華嚴經》的「一切入一」的法界圓融的思想。

¹² 這裡，智顛只論及中道的雙遮義，而在第六「道品調適」中，智顛則說：「法性中故，非一非一切，雙照一、一切」（《大正藏》冊46，頁88中），這就涉及到中道的雙遮及雙照義。

¹³ 智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁100中-下。

但其實不是。「一切法趣行中」，就是「一切法趣一法」或「一切法入一法」，此即「空觀」。而「一切法趣某某，是趣不過」這種術語，亦是《般若經》表達「法界圓融」的獨特方式。最後智顛說「不相妨礙」，即以《華嚴經》的「法界無礙」來說明「一心三觀」。智顛這種對一心三觀的法界圓融的詮釋能夠進一步在懷則的相關文字中找到了發揮和印證，我們將在第四節中討論。¹⁴

參、四明知禮論法界圓融

知禮在《觀音玄義記》和《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》中對法界圓融有一些解釋。《觀音玄義》傳為智顛的作品，《觀音玄義記》是對這作品的解釋。智顛《觀音玄義》開首便說：「法界圓融像無所像，真如清淨化無所化」（《大正藏》冊34，頁877上），知禮《觀音玄義記》這樣解釋：

初明體妙故，…「法界圓融」者，色心依正，以即性故，趣指一法，遍攝一切，諸法遍攝，亦復如是。法法互遍，皆無際畔。乃以無界，而為其界。此之法界，無不圓融，即百界千如、百如千界也。是故得云唯色唯心唯依唯正。若不爾者，即非圓融。觀音證此以為本體，全此妙體而起應像，以法界應赴法界機，亦是以法界機感法界應。

¹⁴ 關於天台宗與華嚴思想的關係，以下著作亦有討論到：(1) Paul Swanson, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989), pp.12-13, 128-135；(2) Brook Ziporyn, *Evil and/or/as The Good: Omniscience, Intersubjectivity and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp.170-176, 420。在他的著作中，Swanson 提到十界都是同一法界的一部分。他主要用“interpenetrating”和“inclusive”來解釋智顛的「十界互具」：實在是一個互相滲透的統一體。這使我們想起華嚴宗，西方學者一般用“interpenetrating”來翻譯華嚴宗的「攝」這一概念。Ziporyn 在他的著作的一節亦提到華嚴宗，認為天台宗與華嚴宗有很多共通處，其中最顯著的例子則是華嚴宗的「整體即部分」、「一即多」的遍中心論的觀念。華嚴宗最初兩位祖師杜順和智儼的作品所表達的思想，在義理上幾乎難以與智顛的思想區分開來，除了華嚴是真心觀而智顛是安心觀之外。

法界無二，能所自忘。…「真如清淨」者，《起信論》云：「真如者，所謂心性不生不滅，是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。」…觀音證此而為本體，即以此體示諸眾生，令觀行知或真似見，此知見者成伏斷益。¹⁵

知禮首先解釋「法界圓融」句，他基本上以諸法「遍攝一切」來說「法界」，又以「百界千如」來說「法界圓融」。而百界千如是天台宗的諸法實相論，因此知禮應頗重視法界圓融的說法。又說「觀音證此以為本體」，這裡的「此」指「法界」，觀音證此法界以為妙體，從「法界妙體」起機應之用。¹⁶然後知禮繼續解釋「真如清淨」句，知禮基本上以《起信論》的真如清淨心來解釋，此真如體亦是法界，「觀音證此而為本體」，化度眾生。知禮基本上順著智顛《觀音玄義》，以真如法界來解釋「法界圓融」。又智顛《觀音玄義》說：「圓教觀法界圓融，本非違非順，非明非闇」¹⁷，知禮《觀音玄義記》解釋：

法界者，即十法界也；圓融者，總論百界，別語三千。既生佛依正，互具互遍，故曰圓融。…由知法界圓融，故非違順；亦由法界圓融，故有違順。¹⁸

知禮這裡對法界圓融的解釋跟以上相似，不過對法界的說明較為簡單，指法界即十法界。知禮亦大概以百界千如來解釋法界圓融，圓融指十界互具

互遍。在《觀音玄義記》中，智顛和知禮以圓融法界或真如法界為體，從體起機應與化度眾生之用。¹⁹

另外，知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（以下簡稱《妙宗鈔》）對法界圓融亦有論及。知禮首先提到法界：

能觀皆是一心三觀，所觀皆是三諦一境，毘盧遮那遍一切處，一切諸法皆是佛法。所謂眾生性德之佛，非自非他，非因非果，即是圓常大覺之體。故《起信論》云：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來常住法身，依此法身說名本覺。」故知果佛圓明之體，是我凡夫本具性德，故一切教所談行法，無不為顯此之覺體。故四三昧通名念佛。²⁰

知禮說一切觀行以至天台宗的四種三昧（及十觀成乘），「無不為顯此之覺體」，此覺體即是法身，亦名「法界」。知禮《妙宗鈔》有「法界圓融不思議體」的說法：

法界圓融不思議體，作我一念之心，亦復舉體作生作佛，作依作正，作根作境。一心一塵至一極微，無非法界全體而作。既一一法全法界作，故趣舉一，即是圓融法界全分。既全法界，有何一物不具諸法？…以一切法，一一皆具一切法故，是故今家立於唯色、唯香等義。²¹

這裡，知禮提到「法界圓融不思議體」，即以上提到的「法界妙體」，《華嚴經》所說的三無差別的心佛眾生、依正根境，以至心塵及極微，皆以法

¹⁵ 知禮：《觀音玄義記》，《大正藏》冊 34，頁 892 中 - 下。

¹⁶ 關於「法界妙體」，智顛《法華玄義》序釋「妙法蓮華」曰：「所言妙者，妙名不可思議也。所言法者，十界十如權實之法也。蓮華者，譬權實法也」（《大正藏》冊 33，頁 681 上）。又說：「妙者，十法界十如之法」，又說：「妙即法界。法界即妙者，敘體也」（《大正藏》冊 33，頁 681 下），即以「法界」為妙體也。

¹⁷ 智顛：《觀音玄義》，《大正藏》冊 34，頁 879 中。

¹⁸ 知禮：《觀音玄義記》，《大正藏》冊 34，頁 899 中 - 下。

¹⁹ 關於真如，《起信論》說：「心真如者，即是一法界大總相法門體」（《大正藏》冊 32，頁 576 上），真如亦即法界。

²⁰ 知禮：《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 195 上 - 中。

²¹ 知禮：《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 197 下 - 198 上。

界為體而構作成。色心皆「圓融法界全分」，色心既「全法界」，一色一心皆具諸法。當然，知禮這裡的重點是色即法界，色具三千，知禮抱有一種色心不二、色心平等的態度。不過，我們這裡的重點是法界為體，一切法皆以法界為體而構作成，諸法皆即法界，攝一切法。在知禮的整體佛學思想中，他似乎相當重視法界，一方面重視淨土（依報亦以法界為體），另一方面重視唯色唯香等（色即法界）。

以下我們將主要集中在知禮的《十不二門指要鈔》繼續討論。²² 知禮《指要鈔》解釋「色心不二門」說到：

以三千法同一性故，隨緣為萬法時，趣舉一法總攝一切也。眾生無始全體在迷，若唯論真性為總，何能事事具攝諸法？而專舉一念者，別從近要立觀慧之境也。若示一念總攝諸法，則顯諸法同一真性。故《釋籤》云：「俗即百界千如，真則同居一念。」須知同一性故，方能同居一念。故以同居一念，用顯同一真性。非謂便將一念名為真諦，豈同居一塵非真諦邪？今文以一性為總，前後文以一念為總，蓋理事相顯也。此之二句，正出攝別入總之所以也。²³

這裡，知禮主要批評山外以一念為真性，以真性為總。知禮的批評是，若以「真性為總」，而眾生迷，為何「事事具攝諸法」（即諸法互攝）？山外以真性為清淨真心，知禮自己所說的真性或真諦則不是清淨真心。知

²² 在這篇論文中，我們不擬（詳細）討論湛然對華嚴思想的吸收，只簡單提一提湛然對「法界」的重視；知禮對華嚴思想的吸收某程度應繼承自湛然。首先，智顛既重視法界，湛然亦應重視。另外，湛然《止觀義例》說：「理既法界」（《大正藏》冊 46，頁 451 中），「法界是三諦全分」（《大正藏》冊 46，頁 451 下）。湛然《十不二門》亦說：「遮那妙境」（《大正藏》冊 46，頁 704 上），「本理毘盧遮那」（《大正藏》冊 46，頁 704 中），即將天台宗的「不思議境」等同於毘盧遮那佛法身或法界。關於湛然對華嚴思想的吸收，可參看：(1) 潘桂明、吳忠偉《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001 年），頁 299-300，315-319；(2) 陳英善《天台性具思想》（香港：海嘯出版事業有限公司，1997 年），頁 4-6，10-12。

²³ 智顛《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 55 上 - 中。

禮說：「故以同居一念，用顯同一真性」。知禮又引湛然《釋籤》的「真則同居一念」。即是說，知禮以「同居一念」、「同居一塵」為真性、為真諦。或者說，知禮以一法「總攝一切」、一念「總攝諸法」為真諦。知禮以此釋「攝別入總」。知禮採取一種法界圓融的觀點，這基本亦是以上智顛的「一切法即一法」或懷則的「一切即一」的觀點。知禮說：「須知（三千）同一性故，方能同居一念」。此「一性」即真性、真諦，知禮理解為「一攝一切」（一法總攝一切）。後來懷則則把它理解或重述為「一切即一」或「一切入一」²⁴，他在《天台傳佛心印記》中說：

顯此三千同一性故，一切即一，方能同居一念。²⁵

頗明顯，懷則以《華嚴經》的「一切即一」來詮釋真諦、來表達知禮的「一攝一切」，因此在知禮句中加入「一切即一」，以更清楚地表達天台宗（智顛、湛然、知禮）的（三諦相即的）真諦。這是《華嚴經》的法界圓融的觀點。²⁶

在內外不二門中，湛然提到內外觀，外觀觀眾生佛依正色心，內觀觀自心。所謂「內外不二」，必須「內外互融，隨觀一境，皆能遍攝，故名不二」²⁷。知禮《指要鈔》解釋「帝網依正，終自炳然」說：

而彼彼三千圓融互入，猶因陀羅網終自炳然，即是外觀功成之相。觀行已上至于妙覺，節節無非如此顯發。不爾，安云發心畢竟二不別邪？²⁸

²⁴ 「一攝一切」與「一切入一」大概是相等的表述。

²⁵ 懷則《天台傳佛心印記》，《大正藏》冊 46，頁 935 上。

²⁶ 關於懷則這種以華嚴思想來詮釋天台宗一心三觀的較完整的表達，請參看本文第四節。

²⁷ 知禮：《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46，頁 711 中。

²⁸ 知禮：《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46，頁 711 下。

外觀觀眾生佛依正色心，「彼彼三千圓融互入」，這是十界圓融互具的境界，用知禮自己的說法，這就是法界圓融妙體。生佛為外，自心為內。²⁹ 佛正報為毘盧遮那，依報為常寂光土。現在，知禮用《華嚴經》的帝網來說之，「猶因陀羅網終自炳然」³⁰。我們知道，因陀羅網是用來描述法界緣起的圓融無礙，一即一切，重重無盡。知禮亦用因陀羅網來形容法界妙體的圓融無礙。一般來說，天台宗以佛性說一乘，佛性即實相。從觀行即到究竟即，修一心三觀，特別是分真即，破一分無明，顯一分真理，無非佛性的層層轉進、層層顯發。若較詳細解釋，由觀行即（圓教五品位）到分真即（十住至等覺）以至究竟即（妙覺），無非是「十觀成乘」之昇進、轉明與過渡，至妙覺位，則是十觀成乘之究極證顯與完成。至於觀行即，由於十觀未顯，須修五悔為緣，助開觀門。此十觀成乘，詳展為十觀，簡要地說即是三佛性（正因、了因、緣因），更簡單地則是佛性。十觀中第一觀不思議境為最重要，即在一念心中觀「法界實相」³¹，在一念心中開顯佛性，此即一念三千。智顛傾向於說十觀成乘的層層轉勝與轉明，以說修行成佛的過程。³² 因此，關於十觀成乘的層層轉勝，智顛傾向於從三因

²⁹ 知禮《指要鈔》說：「正約三法立內外境也。眾生諸佛及以依報名為外境，自己心法名為內境。故《觀音玄義》立所觀境有二，所謂自他。他者謂眾生佛，自者即心而具，乃引《華嚴》『心如工畫師』等為證」（《大正藏》冊 46，頁 711 中）。又知禮解《華嚴經》的心佛眾生三無差別是從三法互攝而說的，他在《指要鈔》說：「三法體性各具三千本來相攝。…以佛具三千，方攝心生；生具三千，方融心佛；心具三千，豈隔生佛。若心無佛性，豈能攝佛？佛無生性，何能攝生？」（《大正藏》冊 46，頁 712 下）又知禮釋湛然「依正不二門」中的「自他因果相攝」說：「自即己心，他是生佛，佛唯在果，餘二在因。果攝心生，縱由修證；心能攝二，全由性融」（《大正藏》冊 46，頁 717 下）。

³⁰ 知禮《指要鈔》說：「塵去鑑淨，現像非磨，故云『終自炳然』。」（《大正藏》冊 46，頁 712 中）

³¹ 智顛《維摩經玄疏》說：「諸經雖不作實相名說，若說中道、法界、如來藏、正因佛性、本有涅槃，皆是實相異名，即為眾經作體也」（《大正藏》冊 38，頁 559 上），法界即實相異名。

³² 參看牟宗三：《佛性與般若》下冊（台北：台灣學生書局，1984 年），第四章〈智者大師之「位居五品」〉。牟先生說：「從十信起，至此妙覺佛位止，皆是十法成乘之十法，從淺至深，層層轉進也。…至等覺位與妙覺位，則只是十法成乘之究竟完成。…智者說『十觀成乘』，荊溪說『十法成乘』，其義一也」（《佛性與般若》，頁 962）。

佛性或佛性說，但佛性亦是法界，特別是從觀不思議境的角度言。³³

但佛性非內非外，知禮這裡傾向於觀於法界，智顛《法華玄義》亦說：「華嚴入法界，即是入一乘」（《大正藏》冊 33，頁 809 中 - 下）。由觀行即到究竟即，無非觀於法界如因陀羅網，破一分無明，顯一分明亮，萬法更如明鏡，互相映現，更顯煥炳著，這是《華嚴經》描述的佛境界。又知禮《十義書》亦提到內外觀：「修內觀時，既具三千，三千便是外境。則外諸事境，一時遍觀，方為圓觀也」，又說：「須知以性融攝故，則內境外境，有相趣之義」（《大正藏》冊 46，頁 837 上）。在解釋「修內觀」時說：「先用妙解，了知外法同趣內心」。知禮然後開始解釋「修外觀」：

又《大意》云：「此能造心，具足諸法，實不遍緣於所造外境修觀。」內觀既爾，外觀豈不然乎？故修外觀，如觀一塵，亦須先用妙解，了知內心及一切法同趣一塵。但於一塵，觀一切法；故《四念處》云：「觀外十界，即見內心。」是則趣觀外之一塵，既具十界，豈不攝乎內心？故云：「即見內心。」何得卻謂此文是攝外歸內耶？須知此文是內心趣外之義也。其猶帝網百千萬珠，彼此光影，互具互入。但觀此一珠，則彼彼多珠光影，咸趣於此。觀彼彼珠，亦攝眾珠光影。如專觀此一珠，雖見眾珠光影，實未遍觀眾珠。以眾珠光影，全在一珠之中，何須放心遍觀耶。³⁴

我們可視這段文字為知禮對內外不二的進一步解釋。知禮是色心內外平等不二的，他說：「內境外境，有相趣之義」。由於內境外境相趣相攝，因

³³ 智顛《維摩經玄疏》明「圓教位」說：「尋諸大乘經明理究竟，無過《華嚴》、《大集》、《大品》、《法華》、《涅槃》，明法界平等無說無示，而菩薩位行終自炳然」（《大正藏》冊 38，頁 540 下）。《華嚴》、《法華》皆明「法界」；「菩薩位行終自炳然」即三因佛生或十觀成乘之層層昇進與轉明。又智顛《法華玄義》說：「境妙究竟顯名毘盧遮那，智妙究竟滿名盧舍那，行妙究竟滿名釋迦牟尼。三佛不一異、不縱橫，故名妙果」（《大正藏》冊 33，頁 746 下）。即是說，境妙為毘盧遮那佛法身或法界。

³⁴ 知禮：《十義書》，《大正藏》冊 46，頁 837 上 - 中。

此內外不二。內觀觀外境趣於內心，此即「一念三千」；外觀觀內心及諸法「同趣(外境之)一塵」，此即「帝網依正」、「百界千如」。關於後者，知禮說這是「內心趣外」之義。此外觀境即法界依正，知禮用因陀羅網說之，以明「互具互入」，互攝光影。因此「心具三千」，色亦具三千。由內觀有心具三千，由外觀有色具三千。我們可這樣了解，知禮基本上站在《華嚴經》法界圓融的觀點，這種觀點可以因陀羅網喻之。這種觀點亦即以上《妙宗鈔》說到的「法界圓融不思議體」，此體作心作佛，作依作正。毘盧遮那(正)及常寂光(依)，皆以法界為體。³⁵在圓融法界中，無論是一念心或一塵色，如帝網萬珠，彼此互攝，互具互入。一心一塵，皆即法界，具一切法。由此有心具三千，亦有色具三千。知禮基本上是站在「法界圓融」的觀點來說心具三千、色具三千。³⁶

這裡，我們可稍為回到以上討論到的問題，即智顛傾向於佛性的層層轉勝以說修行成佛的歷程，而知禮則以觀圓融法界如因陀羅網的層層轉明與顯發以說修行成佛的歷程。知禮說：「觀行已上至于妙覺，節節無非如此顯發」³⁷。因此，知禮似乎相當重視「修外觀」，修行過程「無非」如此顯發。但「內外不二」。智顛較重視佛性，知禮較重視法界。智顛不是不重視法界，智顛重視法界這個論題筆者已於近著中詳細說明，不過知禮似乎比智顛更重視法界。智顛和知禮都似乎相當受到《華嚴經·十地品》的影響，說成佛過程是佛性的層層轉勝。當然這裡我們亦見到一種趨勢，用唐君毅先生的說法，智顛較重視法界凝聚於一念心，而湛然知禮也重視佛性的普遍性，亦重視一念心遍於法界。³⁸

³⁵ 知禮：《妙宗鈔》說：「法界即佛法，佛以法界而為體故」(《大正藏》冊 37，頁 201 上)。

³⁶ 知禮《妙宗鈔》說：「是故今觀，若依若正，乃法界心觀法境界，生於法界依正色心，是則名為唯依唯正唯色唯心唯觀唯境」(《大正藏》冊 37，頁 195 中)，「依正色心」皆「生於法界」也。

³⁷ 知禮《指要鈔》甚至繼續說：「不爾，安云發心畢竟二不別邪？」(《大正藏》冊 46，頁 711 中)知禮這些說法似乎相當接近《華嚴經》或華嚴宗。「發心畢竟二不別」即《華嚴經》的「初發心時，便成正覺」。

³⁸ 另外，知禮《指要鈔》解釋湛然「依正不二」中的「若非三千空假中，安能成茲自在用」說：「性具三千若體若用，本空假中常自相攝，微塵本含法界，芥子常納須

又知禮《指要鈔》解釋「染淨不二」說：

以在纏心變造諸法，一多相礙，念念住著，名之為染；以離障心應赴眾緣，一多自在，念念捨離，名之為淨。今開在纏一念染心，本具三千，俱體俱用，與淨不殊，故名不二。³⁹

這裡，我們只須注意，知禮是從有礙、無礙說染淨迷悟。有礙有著則染，無礙無著則淨。這種有礙、無礙亦是從《華嚴經》的法界圓融的觀點說的，圓融則無礙，無礙則念具三千，具足諸法。染體本具三千，與淨不殊，因此說「染淨不二」。然後知禮解釋湛然的「法性之與無明」及「無明之與法性」，又用華嚴宗起信論水波之喻來說明。然後知禮以十界圓融互具說「性惡」：

問：「前云，剎那百界有穢有淨，今何悉淨？」答：「前論淨穢法門，皆理本具，通於迷悟無有增減，即性善性惡也。今之染淨約情理說，情著則淨穢俱染，理性則淨穢俱淨。故剎那染情體具十界，互融自在故名悉淨。」⁴⁰

疑者問：「剎那既具三千，我何不見？」這是因為凡夫未有智慧，知禮回答：

未顯者，驗體仍迷，非理不具，此名字中疑也。觀行既亦未顯，遂以相似驗之。父母生身發於相似，五眼五耳乃至五意皆能遍照，自身既現十界，以驗他身亦然，故相似位人，比知百界同在一心。若

彌。無始無明強生隔礙，順性修觀即空假中，則自在體用顯現成就」(《大正藏》冊 46，頁 717 下)。注意：知禮這裡亦以「相攝」說空假中，又提到華嚴經的「微塵即法界」、「芥子納須彌」。

³⁹ 知禮：《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46，頁 716 上。

⁴⁰ 知禮：《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46，頁 717 上。

至分真，普現色身能現十界，一一復起十界三業，故云「亦然」。
果地究盡諸法實相，等彼性中所具百界，故知性具百界互融廣遍。⁴¹

這裡，知禮從六即說。凡夫理即佛，本具三千，眾生只是名字即佛，因此有此疑惑。觀行即開始修觀，但三千仍未顯。要到相似即（十信或六根清淨），才開始體驗到。六根清淨位出自《法華經·法師功德品》，菩薩因讀誦解說書寫《法華經》而獲六根清淨。六根指眼耳鼻舌身意，例如《法華經》有偈讚「清淨肉眼」說：「是人得八百、功德殊勝眼，以是莊嚴故，其目甚清淨。父母所生眼，悉見三千界，內外彌樓山，須彌及鐵圍，并諸餘山林，大海江河水，下至阿鼻獄，上至有頂處，其中諸眾生，一切皆悉見」（《大正藏》冊9，頁47下）。又《法華經》說「清淨身」云：

若善男子善女人，受持是經，若讀若誦，若解說若書寫，得八百身功德，得清淨身，如淨琉璃，眾生喜見，其身淨故，三千大千世界眾生，生時死時，上下好醜，生善處惡處，悉於中現。及鐵圍山、大鐵圍山、彌樓山、摩訶彌樓山等諸山，及其中眾生，悉於中現。下至阿鼻地獄，上至有頂，所有及眾生，悉於中現。若聲聞辟支佛菩薩諸佛說法，皆於身中現其色像。⁴²

知禮以「自身現十界」（或十界於身中現）來總括以上《法華經》的文字，又說「百界同在一心」，以說明天台宗十界互具、念具三千等義理。六根清淨位菩薩「十界於身中現」，能知十界互具。我們知道，根據智顓和湛然的說法，《法華經》只說「開權顯實，發迹顯本」，她所說的具體佛教義理甚少。按筆者的看法，智顓還是要根據《華嚴經》、《大智度論》等來建構其一念三千、一心三觀等天台佛教義理。但是這裡我們見到，《法

華經》所說到的六根清淨位菩薩的境界與《華嚴經》所說到的海印三昧的佛境界，以至彌勒菩薩的「毗盧遮那莊嚴藏大樓觀」等境界是相通的。

以上是相似即。關於分真即（十住、十行、十迴向、十地、等覺），湛然《十不二門》說「分真垂迹」，知禮《指要鈔》則說：「若至分真，普現色身能現十界」。「普現色身」即〈藥王菩薩本事品〉和〈妙音菩薩品〉的「現一切色身三昧」，菩薩得此三昧，能現種種身，為眾生說法，化度眾生。智顓《法華文句記》說：「從地獄已上至佛而還，一切色像悉身中現者，名內莊嚴；從地獄已上佛已還，一切色像以普現三昧而外化者，名外莊嚴」（《大正藏》冊34，頁139中）。前者是六根清淨，後者是普現色身三昧。又湛然說「分真垂迹」，即是說，十住菩薩已能分證法身，能從本垂迹，此從本垂迹特別以普現色身說之。又湛然《十不二門》釋「自他不二門」說：「自行唯在空中，利他三千赴物。物機無量不出三千，能應雖多不出十界。…眾生由理具三千故能感，諸佛由三千理滿故能應」（《大正藏》冊46，頁704上）。即是說，佛的應現不出十界三千，分真菩薩以普現色身應現亦然。又知禮說：「若至分真，普現色身能現十界，一一復起十界三業，故云『亦然』。」知禮《妙宗鈔》說：「於一一身，復現十界，重重無盡，以得普現諸身三昧故也」（《大正藏》冊37，頁204中）。由於心色諸法皆具三千，湛然《十不二門》說：「一一應色，一一言音，無不百界三業具足，化復作化，斯之謂歟」（《大正藏》冊46，頁704中）。即是說，應迹之身皆具三千，迹身復示現化身起十界三業，化復作化，重重無盡。

以上說到六即，特別是圓教位次。根據智顓，此圓教位次出自《法華經》特別是《華嚴經》，智顓《四教義》說：「若圓教明位，如《華嚴經》說，從初一地具足一切諸地功德。」⁴³智顓認為《華嚴經》是圓教思想，但帶有別教。關於圓教位次，知禮在《妙宗鈔》說：

⁴¹ 知禮：《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊46，頁717上。

⁴² 《法華經》，《大正藏》冊9，頁49下-50上。

⁴³ 智顓：《四教義》，《大正藏》冊46，頁761上。

分證即，…分破無明，《起信論》中稱隨分覺，寂照雙融，本覺真佛分分而顯。從所顯說，名為分真；從能顯言，名為分證。四十一位皆受此名。自分二，初明初住，一代教中圓位顯者，唯《起信論》及《華嚴經》。經說三身初住頓得，論明八相初住能垂。若此位不論破無明惑，安得如此上冥下應。故知十向方伏無明，初住但能斷於見惑，此等經論是漸次教，不可與其華嚴起信頓修頓證菩薩一槩。…約三法明發，就初住名，示即佛相。位名發心，發本覺心也。常寂常照，寂照雙融，是本圓覺。即一而三，不發而發，故成三發。皆言一切者，法界無外攝法不遺，諸佛眾生色心依正同一覺體。全體為緣，全體為了，全體為正。⁴⁴

這裡知禮主要說分真即的圓教次位。智顛很少提到《起信論》，知禮則經常提到，他大概認為《起信論》具圓別二教思想。但說到圓位，知禮則認為《華嚴經》和《起信論》最為顯明。明顯地，知禮認為《華嚴經》和《起信論》具圓教思想。在圓教分真即次位中，《華嚴經》很重視初(發心)住。智顛的圓位思想亦來自《華嚴經》。這裡，我們引諦觀《天台四教儀》來說明天台宗對《華嚴經》初住的解釋：

《華嚴經》云：「初發心時，便成正覺，所有慧身，不由他悟。清淨妙法身，湛然應一切。」解曰：「初發心」者，初住名也。「便成正覺」者，成八相佛也，是分證果，即此教真因。…「慧身」即般若德，了因性開發。「妙法身」即法身德，正因性開發。「應一切」即解脫德，即緣因性開發。如此三身，發得本有，故言「不由他悟」。⁴⁵

⁴⁴ 知禮：《妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，頁 203 中 - 下。

⁴⁵ 諦觀：《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 779 下。

諦觀這段文字可視為對知禮「(華嚴)經說三身初住頓得」的解釋。「三身」即法身、慧身、應身，而此三身則來自《華嚴經》以上論初住的文字。天台宗分別以涅槃三德或三因佛性來解釋三身。初發心就是三佛性心發。「如此三身，發得本有」，佛性(法身)本有，初住分證，因此說「初發心時，便成正覺」，「發心畢竟二不別」。天台宗基本上從佛性本有來解釋《華嚴經》這段關於初住的文字。因此，天台宗的圓教次位(特別是相似即與分真即)似乎相當受《華嚴經》的影響。另外，「論明八相初住能垂」則來自《起信論》。《起信論》說「信成就發心」：「菩薩發是心故，則得少分見於法身。以見法身故，隨其願力，能現八種利益眾生。所謂從兜率天退，入胎，住胎，出胎，出家，成道，轉法輪，入於涅槃」(《大正藏》冊 32，頁 581 上)。此信成就發心是(圓教)初住，元曉《起信論疏》釋曰：「言信成就發心者，位在十住，兼取十信。十信位中修習信心，信心成就，發決定心，即入十住，故名信成就發心也」(《大正藏》冊 44，頁 219 中 - 下)。又說：「能現八種利益眾生者，如《華嚴經》歎十住初發心住云：『此發心菩薩，得如來一身無量身，悉於一切世間示現成佛故。』」(《大正藏》冊 44，頁 220 中)《起信論》的說法亦來自《華嚴經》。初住菩薩分證本有法身，從本垂迹，因此能示現八相成佛。

又知禮解湛然「不動此念遍應無方」說：「不動此念者，明觀成相。不移即今剎那之念，而能盡未來際作三千化事，此之剎那，即法界故，有何窮盡？第五記云：『剎那剎那皆盡過未，施設三千皆妙假力。』」(《大正藏》冊 46，頁 717 中)

肆、山家懷則論一心三觀

以上我們看到，智顛很有用《華嚴經》來建構其一念三千及一心三觀的天台佛教義理的意思。關於天台後學繼承智顛、知禮用《華嚴經》用解釋圓融三諦，我們可以引懷則的《天台傳佛心印記》：

言三觀者，以即空故，破染礙情，一相不立，顯此三千同一性故，一切即一，方能同居一念，派之彌合故；如眾珠咸趣一珠，畢竟清淨，非斷無空。以即假故，互具互攝，諸相宛然，顯此三千，不失自體，一即一切，雖復同居一念，即之彌分故；如一珠影入眾珠，不可思議，非賴緣假。以即中故，顯此三千，非一非一切，非分非合，雙遮二邊，無有二相，雙照二諦，空假宛然，豈同但中不具諸法。一空一切空，三觀皆空，總空觀。一假一切假，三觀皆假，總假觀。一中一切中，三觀皆中，總中觀。⁴⁶

這裡，懷則用《華嚴經》的「一即一切」及因陀羅網來解釋圓融三觀，其論述方式與以上第二節智顛《摩訶止觀》的相關文字很相似，不過懷則更令我們聯想到《華嚴經》，特別是因陀羅網。他首先說空觀，「破染礙情」令我們想到《華嚴經》的「無礙」，懷則又說到《華嚴經》的「一切即一」，由於「一切即一」，「方能同居一念」。湛然以「同居一念」來說空諦，知禮以「總攝諸法」說之。⁴⁷懷則用「一切即一」（或一切入一）解釋「同居一念」，此即空觀，這與智顛用「一切法即一法」來說空觀很相似。懷則甚至用《華嚴經》的因陀羅網來說明，「如眾珠咸趣一珠」，來表示「一切即一」。然後是假觀，懷則用《華嚴經》的「一即一切」，這與智顛相似，懷則又用因陀羅網作比喻，「如一珠影入眾珠」，來表示「一即一切」。最後是中觀，與智顛完全相同，懷則以「非一非一切」（這是中道的雙遮義）及「雙照二諦」（這是中道的雙照義）來解釋中觀。我們看到，山家懷則繼承智顛的說法，並更清楚地採用了華嚴經或華嚴宗的術語（如一即一切、因陀羅網等）來解釋一心三觀，這是華嚴經法界圓融的觀點。

最後，我們以善月《山家緒餘集》「六即餘義」的兩段文字結束：

夫所謂性具十界者，無別有法，即今世出世間，究竟果覺，三乘六道，一切假實依正色心，皆理性所具，亦理性所即，一一當體無非法界。法界無外，不出一性，性必常住，性必不改，必融攝必周遍，是之謂理性十界，亦曰事理三千。始自理即，終至究竟，雖有迷悟真似因果之殊，莫不即此之法。即故始終不二，無有增減，豈非十界皆論六即、六即皆具十界？既具十界，則地獄色心皆性具矣；既皆六即，則蛄蜣名相至究竟矣。⁴⁸

一家圓說，不以十界而分迷悟，乃約情智論之。…尅論此法界，且有定迷定悟乎哉？由是言之，迷悟在人，而此法未嘗迷未嘗悟也。既無迷悟，則無染淨。無染淨故，一性平等。平等故遍攝，遍攝故無礙，無礙則融，融則妙，妙則離四句、絕百非，言語道斷，心行處滅。此究竟蛄蜣之說，於是所以得也。⁴⁹

「法界無外」，「必融攝必周遍」。又「法界」「一性平等，平等故遍攝，遍攝故無礙，無礙則融，融則妙」，此論「法界圓融不思議體」，華嚴宗所謂圓「融」「無礙」。「妙」即不思議，「言語道斷，心行處滅」也。

⁴⁶ 懷則：《天台傳佛心印記》，《大正藏》冊 46，頁 935 上。

⁴⁷ 知禮《十不二門指要鈔》說：「若示一念總攝諸法，則顯諸法同一真性。故《釋籤》云：『俗即百界千如，真則同居一念』。須知同一性故，方能同居一念。故以同居一念，用顯同一真性」（《大正藏》冊 46，頁 710 上）。

⁴⁸ 善月：《山家緒餘集》，《續藏經》冊 101，261 上 - 中。

⁴⁹ 善月：《山家緒餘集》，《續藏經》冊 101，261 中 - 下。

參考文獻

- 牟宗三 (1984)。《佛性與般若》。台北：台灣學生書局。
- 吳汝鈞著、陳森田譯 (2010)。《中道佛性詮釋學：天臺與中觀》。台北：台灣學生書局。
- 李四龍 (2003)。《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》。北京：北京大學出版社。
- 潘桂明、吳忠偉 (2001)。《中國天台宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 陳英善 (1997)。《天台性具思想》。香港：海嘯出版事業有限公司。
- Swanson, P. (1989). *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Ziporyn, B. (2000). *Evil and/or/as The Good: Omniscience, Intersubjectivity and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- 賴永海 (1993)。《湛然》。台北：東大圖書公司。
- 韋漢傑 (2010)。《天台智顓的佛學思想：法界圓融》。台北：文津出版社。

Zhili on Interpenetrative Coherence of the Dharmadhātu

Wai Hon Kit

Abstract

This paper discusses the Tiantai-understanding of “interpenetrative coherence of the Dharmadhātu,” particularly that of Zhiyi and Zhili. “Interpenetrative coherence of the Dharmadhātu” is the basic doctrine of the *Avatamsaka Sūtra* and also the basic thought of Tiantai-Buddhism. First, I will explain the doctrines “three thousand dharmas in one thought-moment” and “threefold contemplation in one mind” viewed from the meaning of “interpenetrative coherence of the Dharmadhātu.” Then, I will further discuss Zhili’s explanation of the “interpenetrative coherence of the Dharmadhātu.” This includes the “inconceivable substance of Dharmadhātu,” “three thousand dharmas in one thought-moment,” “paramārtha-satya or supreme truth,” “containment (or inherent entailment) of three thousand dharmas in any *rūpa*.”

Keywords: interpenetrative coherence of the Dharmadhātu, Tiantai-Buddhism, Zhili, Zhiyi, Avatamsaka Sūtra.

天台懺法的創新整合模式¹

黃國清

南華大學宗教學所副教授

摘要：

本文聚焦智顛所制懺法，探討他對大乘懺悔行法如何拓展、深化，從而提升懺悔的修學價值。大乘懺悔實踐本來意在消解罪障，以利菩薩行深進，也易流於世俗利益追求。南北朝時期禮懺活動盛行，仍未見懺法與禪法的積極連結。智顛曾參學慧曠與慧思，獲致修懺的深層體驗，將懺悔與禪觀在方法上融合起來，成為甚具價值的創新實踐模式。天台懺法特色包括：昇華懺法為三昧行法；事懺為基導入實相理懺；統合多元方法以對治各類障礙；嚴設修學條件以達到最佳效驗；依據修懺體驗給出詳實指導。這種創新整合模式具備由淺入深的懺悔禪觀次第，頗能助益佛法實踐。

關鍵詞：

天台懺法、智顛、懺悔、禪觀

收稿：2012.10.25 接受刊登：2012.12.30

¹ 本文為國科會專題研究計畫「天台懺儀的整體研究——從隋唐到宋代」(NSC 99-2410-H-343-007-MY2) 的研究成果之一，在此感謝國科會的經費補助。

壹、引言

懺悔是佛教的重要實踐方法，其意義在依藉真誠悔過以改往修來，淨化心靈而令進階法門運用得力，最終達於修行的理想。懺悔實踐的具體內涵隨著各時期佛教內部不同群體的宗教需要及佛教義理的發展演化，而處於變動當中，在世俗利益追求與深層宗教體驗的光譜之間擺蕩。初期佛教的懺悔活動與出家成員的律制生活緊密聯結，實施目的在祛除戒行虧缺，消釋懊悔心緒，以免障礙定慧修習的進展。大乘佛教運動興起，倡導入世濟人的菩薩道途，出家和在家的修學界線相較模糊，除過去為僧團所重的戒定慧和精進等核心實踐之外，布施、忍辱、十善戒行、佛塔信仰等原本傾向在家信徒的宗教活動也構成基本的菩薩行門。² 大乘懺悔行法的精神與目的相較初期佛教已有所轉化，雖仍保有憑藉懺悔過去罪業以排除修學障礙的淨治心靈功用，在某些經典中已淪為消災解厄的濃厚現世功德趣向。當然，也不無正面提升的契機，將懺悔實踐與般若空義連結，嘗試通過無執的智慧體證以從根本上解除業障繫縛。懺悔法門因此在大乘經論中展開豐富多樣的內涵，滿足佛教信徒的各類宗教需求。

東晉南北朝時期由於許多懺悔經典的相繼譯出，大乘佛教的禮懺活動在漢地佛教圈中盛行開來，日本學者塩入良道收集中國佛教僧傳中實行禮懺的五十餘例，發現至少二十幾例的記述是為滿足消除災患和治病延壽等現世要求而修，比例甚高。如此的消災祈福傾向在後世更獲得增強，以致近現代有僧人感慨寺廟和禪堂都變成經懺堂、水陸內壇，僧人單止於經懺師。塩入氏並以此種世俗功利的禮懺形式做為對比而指出天台智顛所制懺法的特色是將懺悔與止觀做密切結合，融入坐禪實相正觀的運心方法，及

至宋代更實行指導觀心的綿密的運想補助儀等。³ 天台懺法不僅蘊含祛除修行障礙的修懺原本意趣，更與禪定與智慧的修學整合為一體，演化為通向真理體悟的三昧行法。這個面向非常值得注意，因為止觀修持實屬不易掌握的難行法門，由操作較易的懺悔儀禮導入，依憑諸佛或經典之神聖力量及禮懺者之虔敬心靈的交感，排除修道障礙，使心靈達致某種程度的澄淨，順利進入深度宗教體驗，可說是止觀法門的一種創新整合模式。對於今日禮懺活動特重消災祈福而失落悔過精神的偏離發展，頗具矯枉啟迪的功效。

再者，天台懺法有其制定當時的佛教文化脈絡，並有針對的特定佛教群體，因應現今人類生活形態與文化環境對比古代中國的巨大變遷，佛教的文化與實踐模式亦有隨順當代人類需求而進行調適的必要，泥古不化只會妨礙佛教法門在當代社會發揮其淨化人心的功能。天台懺法本身具備高度的實踐價值，若能對其進行現代轉化，適應當代佛教社群的生活方式與修學條件，將可利益範圍更廣的佛教行者。欲探討天台懺法的現代轉化課題，深入了解天台懺法的理論內涵與實踐方法是為支撐後序研究的奠基工程。本文聚焦於天台智顛(538-597)所制懺法對大乘懺悔義理與修學方法如何進行拓展與深化，討論其結構模式與創新意義，從而總結其懺悔行法特色。研究成果將有利於天台佛教及中國佛教懺法的了解，以及後續天台懺法之現代轉化的探討。

貳、智顛制懺的漢地禮懺文化背景

初期佛教的律制生活，說罪悔過是出家僧人違犯戒律的補救方法，犯戒者應於每半月集會的布薩日(ṣoṣadha)公開陳說己過，請求僧團大眾的容忍寬恕，以回復自身與僧團的清淨。「懺悔」的對應原語通常認為是”

² 例如，《小品般若波羅蜜經·舍利品》言及因佛陀擁有般若波羅蜜薩婆若智功德，所以其舍利值得供養，此點受到佛塔信仰的影響，但更強調修學般若波羅蜜的功德，甚至單只書寫、供養般若經卷的功德都非舍利供養所能比擬。參見《大正藏》冊8，頁545下-546上。《法華經·方便品》頌文部份則更進一層，可見到「六波羅蜜」的核心菩薩行法之外，起塔供奉佛舍利、製作佛像畫像、香花歌樂供養、歌讚禮拜、讀誦經典……等等，都納入成佛方法的範圍。參見《大正藏》冊9，頁8下。

³ 參見塩入良道：〈法華懺法と止觀〉，關口真大編：《止觀の研究》（東京：岩波書店，1976年），頁307-335。

kṣama”，音譯作「懺摩」，曾遠赴印度求法的唐僧義淨(635~713)對此說法早有所批判，主張「懺摩」為「忍」義而無「悔」義，應區分「懺摩」與「悔罪」（說罪），質疑「懺悔」一詞漢譯的不當。如其所譯《根本說一切有部毗奈耶》卷15小字注說：「言懺摩者，此方正譯當乞容恕、容忍，首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩。無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那(āpatti-deśanā)，阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。」⁴他指出「懺摩」相當於向他人道歉的用語，「說罪」才帶有發露悔過的意義。當代學者有支持此說者，並考察漢譯經典與律典中的「懺悔」用詞，發現其原語多與「說罪」、「發露」(āpatti prati-deśanā; deśanā等)有關。⁵「懺摩」字面或無「悔」義，然而，整個說罪以求容恕的過程其實已延伸出悔過意涵，將詞語個別獨立於其具體脈絡來解讀則意義易流於褊狹。⁶

過通悔罪以消釋懊悔，最初目的在於滌除這種干擾禪修的心理因子。《別譯雜阿含經》151經說生起五蓋(貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑)之心有礙禪定，其中「掉悔」一項，使人「於諸法相不能分明」，是「散亂因」。⁷「掉悔」(梵語 *auddhatya-kaukr̥tya*)包含「掉」(躁動)與「悔」(追悔)兩種擾動心緒。《大智度論》卷17解釋「禪波羅蜜」部份，舉出修禪的前方便是「卻五事(五塵)、除五法(五蓋)、行五行」，說明悔罪的意義與態度是：「不應作而作，應作而不作，悔惱火所燒，後世墮惡道。若人罪能悔，已悔則放捨，如是心安樂，不應常念著。」⁸悔過能使心靈回復寧靜安樂，不再為罪惡情結所牽絆。智顛《摩訶止觀》卷8又引伸其

義：「心中憂悔懊結繞心，則成悔蓋，蓋覆禪定，不得開發。若人懺悔改往，自責其心，而生憂悔。若人禪定，知過而已，不應想著，非但悔故而得免脫，當修禪定清淨之法。那得將悔縈心妨於大事！故云：悔已莫復憂，不應常念著。」實行懺悔並非一直在心中剋責已罪，如此將持續生起憂悔，反而妨礙禪修；應在誠心悔過之後，即將罪惡感放下，以利禪定推進。以上承繼初期佛教以來的懺悔方式只將悔過作為禪定的前方便，非已整合到三昧行法當中。

懺悔行法在初期大乘時期有了轉變性發展，成為在十方佛前禮拜懺悔的新形式，祈望滅除深重業障以追求早日成佛的理想。平川彰主張受家菩薩行影響，在初期大乘佛教，重視作為修行法的「懺悔」。將「懺悔」視為一種行法，在部派佛教可能尚未形成，他認為是大乘的獨自法門。懺悔並與隨喜、勸請結合為一組「三品」(triskandhaka)實踐，由懺悔過去罪業以令心靈潔淨，其次勸請諸佛說法，隨喜於他人善事，並將這些修行所獲功德迴向一切眾生。⁹靜谷正雄視《三品經》為大乘「先行經典」，本經已不存，現存講述三品行的經典有推定西晉竺法護所譯的《舍利弗悔過經》，及異譯本《菩薩藏經》(梁·僧伽婆羅譯)、《大乘三聚懺悔經》(隋·闍那崛多共笈多譯)。《舍利弗悔過經》是較早期形式，為追求佛道而於晝夜六時禮拜十方諸佛施行悔過，由於經中尚未見到如後幾本的「理懺」觀念，推定成立於《小品般若經》以前。此經以追求佛道者應如何懺悔前世惡業作為提問而帶出，講述菩薩行者欲不墮惡道、欲得阿羅漢道、辟支佛道、欲知未來事者，都應懺悔而不覆藏。其次，對一切眾生與聖者所做善行都隨喜，以及勸請諸佛久住世間說法。《舍利弗悔過經》具特殊地位，是其後悔過法的原點，衍生長期、豐富的懺悔發展史。¹⁰印順法師強調《三品經》以懺悔實踐為中心，由念佛禮佛而懺除業障，代表

⁴ 見《大正藏》冊23，頁706上。

⁵ 參見平川彰：〈懺悔と kṣama——大乘經典と戒律の對比〉，《淨土思想と大乘戒》(東京：春秋社，1990年)，頁431-453。

⁶ 中村元即認為「懺摩」(kṣama)蘊含悔義。參見氏著：《大乘佛教の思想》(東京：春秋社，1995年)，頁387-396。

⁷ 參見《大正藏》冊2，頁430下-431上。

⁸ 參見《大正藏》冊25，頁184下。

⁹ 參見平川彰：《初期大乘佛教の研究II》(東京：春秋社，1990年)，頁114-116。

¹⁰ 參見靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》(京都：百花苑，1974年)，頁118-149。

原始重信的法門。懺悔本要在佛前及（聖）僧前舉行，但佛已進入涅槃，加上某些不滿僧制者不能滿足於「四部眾」中舉行，在業力極重，可懺悔而需懺悔的要求下，依十方諸佛現在的信仰，使懺悔展開新的方式。¹¹相較之前的僧團中或佛塔前懺悔，此期已發展為十方佛前懺悔；律制的懺悔只能去除「戒罪」而不及「性罪」，¹²大乘懺悔則主張可除滅一切業障，以尋求菩薩道業的進展。對於以成佛為理想的菩薩行者，若感覺佛道高遠難企，又覺己身業障深重，重信仰的懺悔法門不失為實踐上的有力支撐，但也容易淪為一種追逐現世安樂的通俗行法，後世即在推進修行與世俗功利這兩種基本趣向上展開，再融攝其他的實踐方法，形成許多側重懺悔實踐的經典。

魏晉南北朝時期多部懺悔經典相繼漢譯出來，除了前述《三品經》系的幾部經典，還包括《文殊悔過經》（西晉·竺法護譯）、《虛空藏菩薩經》（姚秦·佛陀耶舍譯）、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》（東晉·竺難提譯）、《觀普賢菩薩行法經》（劉宋·曇摩密多譯）、《大方等陀羅尼經》（北涼·法眾譯）、《金光明經》（陳·真諦譯）、《佛名經》（元魏·菩提流支譯）、《大通方廣經》（失譯）等，這些經典為漢地佛教徒修習懺悔法門提供義理和方法上的依據，促成南北朝時禮懺文化的興盛。智顛制作方等、法華、請觀音、金光明四種懺法，並在止觀著述中多處對懺悔意義提出精深論述，拓展與深化懺悔法門的功績可說無人出於其右。智顛所制懺法各有其經典依據，若將懺本與經典內容進行對比，得以知悉哪些儀式與修行方法為參考經典所述，哪些部份為另有所本，此點容後再論。這些經典都富含懺悔觀念與行法指導，是何人先發現它們的實踐價值？或許智顛之前已有人依用這些經典實行懺悔，但是否

做了體系化與禪觀化的轉向？這也是探索天台懺法淵源的重要工作，不可因智顛之前曾有人依用這些經典修懺，即視他們是天台懺法的先驅者，還要設法考察他們的實踐內容，看是否具備指引天台懺法發展方向的特殊性格。不過，這是項艱難的任務，因佛教史籍的相關記載多為片言隻語，筆者只能勉力為之，拼湊出一個雖模糊但較可辨識的面貌。

關於佛教懺法在魏晉南北朝的實施情形，首先檢視梁代慧皎(497-554)所撰《高僧傳》的有關記述。漢地出家僧人修懺多為除去修道障礙，如卷2〈曇無讖傳〉載沙門道進向曇無讖求受菩薩戒，後者要求他悔過七日七夜，第八日前往求受時曇無讖卻大怒，道進想是自己業障未消，一邊禪修一面懺悔，努力三年，終在定中感得釋迦佛為他授戒。¹³又如卷12〈釋法進傳〉載其弟子僧遵「善《十誦律》，蔬食節行，誦《法華》、《勝鬘》、《金剛波若》。又篤厲門人常懺悔為業。」¹⁴同卷〈釋慧進傳〉說他「蔬食素衣，誓誦《法華》，用心勞苦，執卷輒病，迺發願，願造《法華》百部以悔先障。」¹⁵卷13載帛法橋「少樂轉讀而乏聲，每以不暢為慨，於是絕粒懺悔七日七夕，稽首觀音，以祈現報。」¹⁶上述四例的懺悔目的，第一例為求戒，第二例應為修行，第三、四例為求順利誦經；懺悔的方法，第一例與坐禪並行，第二例應配合誦經，第三例為造經，第四例配合向觀音菩薩祈求。又如「唱導篇」末「論」中說到在齋集之時，唱導師應對出家五眾「切語無常，苦陳懺悔。」¹⁷另有兩例是為了彌補殺業，卷12〈釋法宗傳〉載其少好田獵，後悔悟出家行頭陀乞食，禮誦《法華》、《維摩》二經以懺悔先罪；¹⁸卷16〈釋慧達傳〉亦載其少好遊獵，三十一歲暫死還蘇，見地獄景象，於是出家到吳郡阿育王塔禮拜以懺悔罪過，一生精勤福業，以禮懺為先。¹⁹懺悔為了治病禳災者有三例，卷1〈康僧會傳〉載吳主孫

¹¹ 參見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981年），頁570-576。

¹² 戒律脈絡下的懺悔無法懺除「性罪」（本質上的罪惡），性罪仍須按業償報；所能消除者是「戒罪」（違犯戒律之過），掃除戒行上的污點，以求改往修來，增進善法。參見釋聖嚴：《戒律學綱要》（法鼓全集第3冊，台北：法鼓文化事業有限公司，1999年），頁267。

¹³ 參見《大正藏》冊50，頁336下。

¹⁴ 參見《大正藏》冊50，頁404中。

¹⁵ 參見《大正藏》冊50，頁407下。

¹⁶ 參見《大正藏》冊50，頁413中。

¹⁷ 參見《大正藏》冊50，頁417下。

¹⁸ 參見《大正藏》冊50，頁407上。

¹⁹ 參見《大正藏》冊50，頁409中。

皓曾以尿澆灌佛像而生怪病，後在殿上設置佛像，燒香懺悔，自陳罪狀，痛苦稍止；最後向康僧會求受五戒，病患十日始得痊癒。²⁰卷11〈竺曇猶傳〉記載晉太元中有妖星，皇帝下令各地有德沙門行齋戒懺悔攘災。²¹卷13〈釋曇宗傳〉記載他曾為宋孝武帝唱導行菩薩五法，禮竟，皇帝笑問說：「朕有何罪，而為懺悔？」²²後面這兩例是集眾為國主修懺的法會形式。

梁代僧祐(445-518)所輯《弘明集》載錄至南北朝齊梁為止許多重要佛教論述，零星見到有關懺悔的指導。卷3收錄〈宗居士炳答何承天書難白黑論〉說：「內懷虔仰，故禮拜悔罪。」²³強調禮拜悔罪是出於對諸佛的誠摯仰望之情。卷12〈桓玄與王令書論道人應敬王事〉說：「沙門之敬，豈皆略形存心？懺悔禮拜，亦篤於事。」²⁴說明出家僧人不單存有內心的虔敬，還重視禮拜懺悔等事行。卷7收錄惠通〈駁顧道士夷夏論〉言及佛教僧人「煙香夕臺，韻法晨宮，禮拜懺悔，祈請無輟，上逮歷劫親屬，下至一切蒼生，若斯孝慈之弘大，非愚瞽之測也。」²⁵晨昏禮拜懺悔，不但是自身的修持，還涵蘊廣大孝慈之心，將功德迴向累劫親屬及一切眾生。卷1《牟子理惑論》說：「持五戒者，一月六齋，齋之日專心一意，悔過自新。」²⁶指點要在每月六齋日虔心懺悔罪過。另卷12收錄郗嘉賓所撰《奉法要》言及每次「禮拜懺悔」都要至心歸命佛、十二部經、比丘僧三寶，歸依三世十方佛、法、僧，並慈念一切眾生，祈願他們全獲得度脫。又言凡遇齋日除了持守八關齋戒外，應當「洗心念道，歸命三尊，悔過自責，行四等心。」²⁷這已見後世懺法在禮懺時歸依三寶的行事，透過三寶神力的介入，而達成懺悔滅罪的目的。從以上這些例子，可窺見禮拜懺悔的修行方法已然通行，結合歸依、禮敬和祈請三寶的儀式，重視誠心悔過，以

求止惡修善，並包含將功德迴向歷代親屬與一切眾生的觀念。

唐代道宣(596-667)所輯《廣弘明集》卷28「悔罪篇」收有梁簡文帝〈謝敕為建涅槃懺啟〉、〈六根懺悔文〉、〈悔高慢文〉、沈約〈懺悔文〉、江總〈群臣請隋陳武帝懺文〉、梁高祖〈摩訶波若懺文〉、梁武帝〈金剛波若懺文〉、陳宣帝〈勝天王般若懺文〉、陳文帝〈妙法蓮華經懺文〉、〈金光明懺文〉、〈大通方廣懺文〉、〈虛空藏菩薩懺文〉、〈方等陀羅尼齋懺文〉、〈藥師齋懺文〉、〈娑羅齋懺文〉、〈無礙會捨身懺文〉等多篇禮懺文。其中題名含有經典名稱的懺文，是集眾誦經的法會啟建文，除了表達藉此消災祈福的意旨，較多篇幅是在陳述經典要義及祈願諸佛聖者護佑一切眾生修學佛法、皆入佛道的理想。²⁸然而，藉由集體誦經禮懺以消災祈福應是啟建法會的主要目的，精進修學與深入佛道等大抵是修辭性的場面話。舉例言之，〈金光明懺文〉說：「今謹於某處建若干僧如千日金光明懺，見前大眾至心敬禮釋迦如來、四佛世尊、金光明經、信相菩薩，願諸菩薩久住世間，諸天善神不離土境，方便利益，增廣福田，映慈悲雲，開智慧日，作眼目道，為衣止所，成就菩提之道場，安住不動之境國。稽首敬禮常住三寶。」²⁹說到祈請三寶和善神護佑國境百姓，並多言開啟眾生智慧。又如〈大通方廣懺文〉言：「弟子用慈悲之心，修平等之業，常以萬邦有罪，責自一人；四生未安，理為重任。所以薰修在己，日仄忘勞，精進為心，夜分未息，菩薩行處皆願受持，諸佛法門悉令如說。欲使普天率土，無復怖畏之塵；蠕動蜎飛，永得歸依之地。今謹依經教於某處建如千僧如千日行方廣懺悔，讀誦百遍，右遶七匝，塗香末香，盡莊嚴之相，正念正觀，罄精懇之心。見前大眾至心敬禮本師釋迦如來，禮方廣經中所說三寶名字，願諸佛菩薩尋聲訃響，放淨光明，照諸暗濁，施清涼水，滅茲渴愛，登六度舟，入三昧海，總萬有而會真如，齊三界而登實法。稽首敬禮常住三寶。」³⁰祈求國泰民安始為禮懺法會的重心，但多數

²⁰ 參見《大正藏》冊50，頁326上。

²¹ 參見《大正藏》冊50，頁396中。

²² 參見《大正藏》冊50，頁416上。

²³ 參見《大正藏》冊52，頁18中。

²⁴ 參見《大正藏》冊52，頁81上。

²⁵ 參見《大正藏》冊52，頁46上。

²⁶ 參見《大正藏》冊52，頁2上。

²⁷ 參見《大正藏》冊52，頁86上、中。

²⁸ 參見《大正藏》冊52，頁330下-335上。

²⁹ 參見《大正藏》冊52，頁333中-下。

³⁰ 參見《大正藏》冊52，頁333下。關於《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的詳細內容，可參考周伯勳：〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成

文字極力表陳皇帝欲自行菩薩道，及祈請諸佛菩薩加持大眾學法成就。從禮懺文中也能略知法會儀節，包括請佛、誦經、念咒、禮拜、懺悔、供養、繞旋、歸依等行法。

前述這些懺悔文，較具個人修懺意義者如梁簡文帝〈六根懺悔文〉，這是依據《法華經·法師功德品》³¹內容的懺悔法，參與禮懺的成員期望憑藉誠心懺悔六根過惡的功德，能以六根了知清淨廣大境界，發起修行，以期最終「祛累斯盡，心當恬怡，洞照無生，一切眾罪悉滅俗門，三界異途歸之真域。」³²沈約〈懺悔文〉懺悔過去以來所造種種罪惡，特別詳於殺生、偷盜的惡行，並表白罪由心生，若能了悟空性真諦，即罪無所依，消散無遺，發心「於十方三世諸佛前、見在眾僧大眾前，誓心剋已，追自悔責，收遜前愆，洗濯念慮，校身諸失，歸命天尊」，祈請三寶證成，使自己不遇惡緣，於大乘道不復退轉。³³另外，《廣弘明集》卷 27 摘錄南齊竟陵文宣王蕭子良所撰《淨住子行法》，分三十一門論說佛道修行要旨，於「開物歸信門第二」言及必須洗滌內心煩惱，消除過去業障，始能明白觀想釋迦如來、珍寶剎土，歸信佛法，進而照見法身而無障礙。「滌除三業門第三」述說身口意三業為禍患之首，列舉種種具體的惡行，要真心誠意來進行懺悔。「修理六根門第四」講述依六根因緣而造作惡行，輪轉六道，甚為可恥，必須守護六根，達到六根清淨。「剋責身心門第六」反省身口意所造惡業，深自剋責，自勉改往修來。「檢覆三業門第七」是對三業的自我詳細檢核，了解自己的行為表現狀況。³⁴這部著作對懺悔的意義和功用、三業與六根過犯的檢省與懺悔，給出詳實說明，是了解南北朝懺悔觀念的重要現存資料。

就上述文獻的內容，可見到南北朝懺悔修行既有個人懺悔除障的修持方法，也發展出集體禮懺法會的形式。個人修持側重誠心悔過以消除業

障，企望修行順利推進；法會禮懺包含了歸依、禮拜、諷誦、懺悔、繞旋等重要程序，但無法明白見到懺法與禪觀的整合。智顛制作四種懺儀之際，在他以前及同時代的僧人之間已流行依據這四部經典的禮懺活動。例如，《佛祖統紀》卷 51 載梁武帝「集沙門行方等懺、法華懺、金光明懺」。³⁵這是法會集體禮誦的形式。北周僧人釋慧命，《續高僧傳》本傳說他「學無常師，專行《方等》、《普賢》等懺。」³⁶普賢懺應根據《觀普賢菩薩行法經》（或《法華經》末的〈普賢菩薩勸發品〉），這也是智顛編制《法華三昧懺儀》的主要依經。周隋僧人釋法純「行方等懺法，四十五年常處淨場，宗經檢失，除食便利，餘無闕廢。」³⁷他長期利用方等懺法來檢省自身的過失。《高僧傳·釋玄高傳》載北魏太子拓跋晃受人讒言而為父親拓跋燾所疑，玄高教他「作金光明齋，七日懇懺」，結果其父夢見先祖質問，而消釋嫌隙。³⁸釋普明為南朝僧人，曾拜智顛為師，《續高僧傳》本傳說他：「專求禪法，兼行方等、般舟、觀音懺悔。……於陶侃瑞像閣內，行觀音懺法。」³⁹依經修懺可說是當時佛教圈中之有年的修持方法，但根據零星的資料難以得知較具體的實踐內容。關於智顛的修學歷程，《隋天台智者大師別傳》言：「（智顛）投湘州果願寺沙門法緒而出家焉。緒授以十戒，導以律儀，仍攝以北度，詣慧曠律師，兼通方等，故北面事焉。後詣大賢山，誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，歷涉二旬，三部究竟。進修方等懺，心淨行勤，勝相現前，見道場廣博，妙飾莊嚴，而諸經像縱橫紛雜，身在高座，足躡繩床，口誦《法華》，手正經像，是後心神融淨，……常樂禪悅，怏怏江東無足可問。」⁴⁰他在師從慧思以前曾參學慧曠，除後者的律學造詣外，「方等」也是學習重點，這與他後來制作方等懺或有關聯。智顛修習方等懺法而獲得特殊宗教經驗，並與諸經

佛經》的考察》，《臺大佛學研究》第 10 期（2009 年 12 月），頁 1-32。

³¹ 參見《大正藏》冊 9，頁 47 下 -50 中。

³² 全篇懺文內容參見《大正藏》冊 52，頁 330 下 -331 中。

³³ 全文內容參見《大正藏》冊 52，頁 331 中 - 下。

³⁴ 參見《大正藏》冊 52，頁 306 上 -310 上。

³⁵ 參見《大正藏》冊 49，頁 450 下。

³⁶ 參見《大正藏》冊 50，頁 561 上。

³⁷ 《續高僧傳·釋法純傳》，見《大正藏》冊 50，頁 575 中。

³⁸ 參見《大正藏》冊 50，頁 397 下。

³⁹ 參見《大正藏》冊 50，頁 586 上。

⁴⁰ 參見《大正藏》冊 50，頁 191 下。

妙義、禪定喜悅互相融通，由此推知懺法與禪定的結合有源自其自身的修學體驗。

將懺悔實踐結合到三昧行法之中，智顛的師尊南岳慧思（515~577）的啟發應是個關鍵。智顛如此注重懺悔法門並制作數部懺法，在探討其懺悔思想的淵源時，首先聯想到慧思在懺悔觀與實踐面會給予智顛何種引導。《摩訶止觀》卷1說：「智者師事南岳，南岳德行不可思議，十年專誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證大小法門，朗然洞發。」《續高僧傳·釋慧思傳》言：「（慧思）臨將終時，……告眾人曰：若有十人不惜身命，常修《法華》、《般舟》念佛三昧、方等懺悔、常坐苦行者，隨有所須，吾自供給，必相利益。如無此人，吾當遠去。」⁴¹慧思可能實踐方等懺法，且與誦經、禪坐等並行。筆者曾致力慧思著作中懺悔論述的考察，在所獲有限資料中，發現慧思將懺悔視為主要菩薩行法之一，與發菩提心、大悲心、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等修行德目並列，修習懺悔的功德，同於誦念《摩訶般若》，可除滅障道重罪，推進菩薩修學體驗。再者，懺悔行法更重要的意義，是與禪觀進行連結，淨治心地而發起禪定與神通，獲取廣度眾生的超凡能力。此外，慧思著作中已見實相懺悔的雛形，論說觀心實相以破除一切業障的觀修進路，以般若空觀為本，觀身和心、罪與不罪本來空寂，觀心性不生不滅，從而消解一切業障，最後也將觀修成果導向禪定與神通的發起，成就自在無礙的高深菩薩精神境界。⁴²慧思重視禪定與空觀，其著述中雖未見到集中論述懺悔的部份，但可推知其片斷的懺悔觀點事實上從屬於禪觀思想。在懺悔與禪觀結合這個方向，慧思與智顛可說理念一致，但智顛給與懺悔實踐更大的權重，且組織成一套嚴整的修習程序，應該尚有其他參考資源或個人的學法創獲。總而言之，據現存資料觀看，慧思懺悔觀念對智顛的影響，主要應是在實踐方向的貞定這個面向。

⁴¹ 參見《大正藏》冊50，頁563下。

⁴² 參見拙著：〈南岳慧思的懺悔思想〉，《揭諦學刊》第22期（2012年1月），頁129-166。

參、天台懺法的創新整合模式

智顛所制懺法各有其主要依經，〈方等懺法〉或《方等三昧行法》據《大方等陀羅尼經》（下簡稱《方等經》）；「法華三昧行法」多參用《觀普賢菩薩行法經》（下簡稱《普賢觀經》）；〈請觀世音懺法〉依《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》（下簡稱《請觀音經》）；〈金光明懺法〉本於《金光明經》。這些懺法在《摩訶止觀》是置放在「四種三昧」，⁴³已成為禪觀修習方法，非僅止於通過懺悔除罪以便進趣深層修法的方便層次。如果將各部懺法與所依經典的內容進行比較，考察智顛如何整合與充實懺悔程序，並關注未見於依經中的精深實踐指導，將有助於了解智顛懺法的創新面向。由於〈請觀世音懺法〉與〈金光明懺法〉目前僅見《國清百錄》卷1所錄簡略儀文，難做深度解析，故下文討論以另兩種懺法為本，如此實已足夠呈現智顛制懺在方法整合與精神意趣上的創新。

一、方等懺法的整合模式

《摩訶止觀》卷3之「方等三昧」及《國清百錄》卷1所收〈方等懺法〉，在禮懺儀式外，亦有較精深的修懺義理表達；單行本《方等三昧行法》更分六門對修懺的準備條件、調適方法、注意事項、業相辨識等做細部指導，頗能顯示智顛所制懺法的深刻意涵。懺法所依的《方等經》旨在透過念誦陀羅尼章句與靜坐思惟空性實法以除滅五逆重罪及違犯重戒之罪。經中〈初分〉言及儀式梗概：「七日長齋，日三時洗浴，著淨潔衣，座佛形像，作五色蓋，誦此章句百二十遍，遶百二十匝。如是作已，卻坐思惟。思惟訖已，復更誦此章句。如是七日。……要用月八日、十五日行此法。」⁴⁴包括潔淨身心與布置道場的準備工作，位於核心的懺罪行法是繞旋、誦咒

⁴³ 依懺法修行時的活動方式，法華懺法與方等懺法屬「半行半坐三昧」，請觀音懺法、金光明懺法屬「非行非坐三昧」。參見《摩訶止觀》卷3，《大正藏》冊46，頁13上-15中。智顛雖未明言金光明懺屬於何種三昧，但言及「諸經行法上三不攝者，即屬隨自意也」，不屬於常行、常坐、半行半坐三種行法者，統歸入非行非坐三昧。

⁴⁴ 參見《大正藏》冊21，頁645中-下。

和禪坐。此品還列示應受的二十四重戒內容。卷2〈授記分〉言及若遭遇魔來破壞，變現恐怖危難，應誦陀羅尼章句，口稱南無釋迦牟尼佛及文殊師利等十法王子名號。魔離去後，應用香華供養上述佛菩薩，以香泥塗於室內，綵畫他們的形像，同聲讚歎他們。又指導念誦此陀羅尼章句時應前往道場，穿著三衣，持守戒行，不著五欲，一心專注。修行此經若感得諸佛現前，當滅九十二億生死之罪。見到現前諸佛，更行懺悔，以香華幡蓋等供養，即見十方妙樂世界。所見神秘境相，萬不可對人說出，否則不僅無法得福，甚且蒙受種種苦難。⁴⁵ 卷3〈夢行分〉提到欲修此經須先感得「十二夢王」之任一夢的瑞相，始可受持七日行法。修七日行法，應於初日分前往道場，燒香供養此經，至心念誦，感得華聚菩薩、觀世音菩薩前來道場，讚歎道場行者，並實現行者的祈願，這是首日行法。第二日感得釋迦佛與大眾示現，讚歎行者，為他們說法。第三日至第六日，分別有不同佛菩薩示現，令行者發菩提心、了達諸法性、了了聞佛說法而憶念不忘、離三惡道而救攝眾生；第七日在道場至心禮敬此經，「莫作餘念，但當至心諦聽諦受，莫念妻子、象馬、七珍，莫以妄想亂其善心，令一生空過無所得也，唐喪其功不離諸惡」，感得十方諸佛與大眾處於虛空，示現清淨世界，文殊師利為行者說法並予加持，使他們見到自身坐在虛空及觀見諸佛淨國，發起菩提心而不退轉。⁴⁶ 卷4〈護戒分〉述說犯重戒者若能在空靜室莊嚴道場，至心反覆念誦此經，請一通律比丘為證，在佛像前自陳罪惡，若能於夢中感得瑞相，表示已回復清淨。⁴⁷ 此經另一個不可忽略的面向，是多處見到「中道空義」的對話，指導諸法實相的觀照，此點對方等懺法的修學內涵影響頗巨。

智顛依《方等經》所制行法在《摩訶止觀》歸為「半行半坐三昧」，以七日為期，人數不超過十人，儀節儼然：先求夢王；次莊嚴道場，請二十四尊像，設饌供養；備新淨衣，七日長齋，三時洗浴；於一個月的八

日或十五日建首，初日供僧，請一明律法師，受二十四戒及陀羅尼咒，並向律師說罪。初日三遍召請三寶、十佛、方等經、十法王子；召請竟，燒香運念三業供養；供養後，禮拜先前所請三寶；禮拜竟，以至誠心痛泣陳罪懺悔；其後，起立繞旋一百二十周，一周念咒一遍；繞旋念咒竟，禮拜十佛、方等經、十法王子；然後，回到原位禪坐思惟；禪坐以後，更起立繞旋念咒，之後繞旋和坐禪交替運作。七日間的行法大抵如此。⁴⁸ 原本散落經中的修持方法，智顛將其抽繹出來，並充實儀節，整合編制為一套可供數人同時操作的懺悔儀法。八日、十五日是一月六齋日中的二日，具神聖時間的意義；設置佛像，莊飾道場，召請三寶，以使空間聖化；行者長齋、洗浴、穿著淨衣，在於保持身心淨潔。於此神聖的時間與空間當中，禮拜三寶，請其作證與加持，然後行者以至誠心痛切悔罪，其後繞旋念咒，依憑三寶與咒語的威神力介入，是罪業得以滅除的關鍵所在。最重要的是導入禪坐，將禮懺活動轉化為三昧行法，在側重身業（身開遮）與口業（口說默）指導之後，智顛用「意止觀」一項帶出禪坐思惟的內容，徵引《方等經》論說空性實相觀法：

經令思惟，思惟摩訶袒持陀羅尼，翻為大祕要遮惡持善，祕要祇是實相中道正空。經言：吾從真實中來，真實者寂滅相，寂滅相者無有所求，求者亦空，得者著者、實者來者、語者問者悉空，寂滅涅槃亦復皆空，一切虛空分界亦復皆空。（其一）無所求中，吾故求之。如是空空真實之法，當於何求？六波羅蜜中求。（其二）此與《大品》十八空同；《大經》迦毘羅城空、如來空、大涅槃空，更無有異。以此空慧歷一切事無不成觀。⁴⁹

⁴⁵ 參見《大正藏》冊21，頁650中-下。

⁴⁶ 參見《大正藏》冊21，頁652上-653下。

⁴⁷ 參見《大正藏》冊21，頁656中-657中。

⁴⁸ 參見《大正藏》冊46，頁13上-中。

⁴⁹ 參見《大正藏》冊46，頁13中-下。

原經文見《方等經·初分》⁵⁰，智顛的創意是將中道實相空義視為該經陀羅尼所蘊的真理意涵，為此種陀羅尼誦念修持賦與開啟實相智慧的價值。在這段引文之後，於空性觀照的基礎上，智顛更論說思惟「方等」的歷事成觀之法：

方等者，或言廣平；今言方者，法也。般若有四種方法，謂四門入清涼池，即方也；所契之理平等大慧，即等也。令求夢王，即二觀前方便也。道場，即清淨境界也，治五住隸，顯實相米，亦是定慧用莊嚴法身也。香塗者，即無上尸羅也。五色蓋者，觀五陰免子縛，起大慈悲覆法界也。圓壇者，即實相不動地也。……⁵¹

智顛將「方等」理解為以般若法門契入智慧平等，在道場無論見到何種事物，都將其與實相義進行連結，以專注於最高真理的領悟。這種空性實相觀照將懺悔行法引入無生理懺的層次，當行者體得空性實相而不執取一切法時，罪業亦喪失其感果、障道的作用。智顛說：

今咒此因緣，即是咒於三道而論懺悔，事懺懺苦道、業道，理懺懺煩惱道。⁵²

將念咒繞旋一百二十周連繫到十二因緣（依《菩薩瓔珞本業經》言十二因緣有十種⁵³），十二因緣可歸納為苦、業、煩惱三道，事懺（事行的懺法）可懺除苦道和業道，理懺（觀理的懺法）用於懺除煩惱道，煩惱須用空性智慧加以消融轉化，以開顯菩提覺證。智顛所制整個懺法儀法次第井然，

事懺與理懺兼備，由易操作的事懺攝受心思及消除業障，導入深層的理懺實相觀法，轉煩惱為菩提。

對比於《摩訶止觀》對「方等三昧」的精要論述，《國清百錄》的〈方等懺法〉已構成一個懺本形式，分成勸修、方便、方法、逆順心、表法五個部份。「勸修」引述《方等經》文句，說明修行此懺的意義與功德，以發起並堅定修懺決心。「方便」說明感得十二夢王、備辦供具、嚴淨道場、請律師受戒文和咒語、厭離五欲、斷絕俗務、發起修行志願等前行準備。「方法」講明啟建日期、設像供養、三時洗浴、著新淨衣，及詳列請佛、懺悔、發願、繞旋念咒、禪坐思惟等道場修行儀法。「順逆心」較為特殊，未見於《方等經》，是天台懺法的獨特觀修方法，觀察違於涅槃，順於生死，以致惡心轉增，無惡不造的十個歷程；以及欲修習懺悔，修善改惡，違於生死，順向涅槃的十個歷程。順生死十心的次序為：(1)無明所覆，觸境生著。(2)內心起惑，外為惡友所迷，耽溺非法，惡心轉熾。(3)內外因緣具備，自破己善，亦破他善，於諸善事無隨喜心。(4)既不修善，唯惡是從，放縱三業，無惡不作。(5)所造惡事雖未廣，而惡心充滿，欲奪一切樂，與一切苦。(6)惡念相續，晝夜不斷，心純念惡，無一刻暫停。(7)隱覆罪過，內懷姦詐，外現賢善。(8)邪見執常，增上作罪，不畏惡道。(9)粗暴殘酷，無慚愧心，了不差恥。(10)否定因果，不信善惡，斷諸善法，成一闡提。反之，翻轉此造惡流轉歷程的逆生死十心如下：(1)正信因果，善惡果報不失；信為入道初門，翻破不信闡提心。(2)當慚愧悔過，翻破無慚黑法。(3)怖畏無常，一息不還，隨業流轉，唯憑福善為險道資糧，翻破執常見不畏惡道。(4)發露懺悔，罪即消滅，翻破覆藏。(5)斷相續心，畢竟捨惡，果決雄猛，翻破相續。(6)發菩提心，普與一切樂，願救一切苦，翻破遍惡心。(7)修功補過，勤策三業，精進不休，翻破三業無事作惡。(8)守護正法，不令外道惡魔毀壞佛法，誓欲顯揚，翻破滅一切善事。(9)念十方佛無量功德、神通智慧，願加護我，翻破念惡友心。(10)觀罪性空，罪從心生，心亦不可得，罪福無主，非內非外，還源返本，畢竟清淨。是

⁵⁰ 參見《大正藏》冊 21，頁 645 上。

⁵¹ 參見《大正藏》冊 46，頁 13 下。

⁵² 參見《大正藏》冊 46，頁 13 下。

⁵³ 參見《菩薩瓔珞本業經》卷 1，見《大正藏》冊 24，頁 1015 上。

為觀罪性空，翻破無明顛倒執著。⁵⁴由此順逆十心的漸次觀照，悔悟自身的煩惱和惡業，翻轉為智慧與修善，提升懺悔實踐的義理思惟層次。《摩訶止觀》卷7將順逆十心視為四種三昧的共通方法，觀順流十心而了知自身過失，而由觀逆流十心加以對治，並給出各心意義的明晰解說。⁵⁵第五項「表法」，類通前述《摩訶止觀》「方等三昧」的「歷事成觀」，賦予道場各事物顯示實相真理的價值，其最後是坐禪思惟罪性本空的無生理懺觀法：

思惟一念之心，不從意根生，非外塵合生，非離生；又非前念生故生，亦非前念滅故生，亦非前念生滅合共生，亦非前念非生非滅生；又非生生，亦非不生，亦非生不生共生，亦非不生不生，畢竟無一念，不知從何生，但有生名字。名字非內、外、中間，名無名故。觀心既爾，從心所生，一切諸法亦復如是。觀一切法悉與修多羅合，如是觀時，何者是我？我作何事？何者是罪？何者是福？以觀力故，豁然開悟，空慧明徹。⁵⁶

此處利用中觀「四句否定」的遮詮表述，指引心念與罪性本空的禪觀思惟，以將懺悔實踐導向智慧開發，從根本上解決罪障的問題。罪由生心，觀心本不生，則罪性自空，但有假名，一切諸法全是如此。這種包含懺悔的修行方法體系之所以歸為三昧行法，是因從懺悔儀式引入，逐步深化，由事懺而銜接理懺，最終達致中道空慧的體悟，遠超過懺悔除罪作為深層修法之方便法門的一般意義。

《方等三昧行法》則分成具六緣、識遮障、禁法、內律要訣、修行、

受戒六部份⁵⁷，非依儀節順序講述懺法的修行次第，而是舉出懺法中重要事項做細節指導，不為懺本形式，較像是修習方等懺法的詳細說明手冊。「具六緣」包括法緣（經中咒語）、善知識緣、前方便緣（誦咒通利、感得夢王）、辦衣緣、行法緣（啟建日、人數、道場等規定）、供養緣等內外條件。「識遮障」包括洗浴、飲食、行道、坐禪四方面如何調適順暢的方法，以免防礙修道。「禁法」是已發誓願修懺故不宜中途停止；發殷重心受戒及發露懺悔；見善惡業相與十法王子等不宜向他人說起等三項告誡。另「禁法」第三項中詳列「總相業現」（關涉到三寶、師僧、父母、國王四恩的業相）及「內律要訣」詳列「別相業現」（關涉到五篇戒律、十惡、十善的細部業相），舉出修懺過程因心念澄淨可能見到的各種吉凶境相，據以判斷是過去何種惡業相的現起，或是何種持戒或修定的善業相的顯示，還是關係到何種惡業的滅除徵象。《方等經》雖可見到感得十二夢王、夢見佛菩薩示現說法或手摩其頂等瑞相，未有如智顛所述的細部善惡業相，這些可能出自他個人的研經所得和創獲，如《方等三昧行法》說：「如是等相現時，師自當別，不可文載。問曰：用三寶物，花聚所不攝，云何現耶？答曰：經雖不說，因行道心淨故現。」⁵⁸種種業相難以道盡，智顛指示可於見異相時靈活判斷。有人引述「方等經」問到盜用三寶物連可救濟五逆四重罪的花聚菩薩都無法救護，⁵⁹如何可能顯現業滅相這個問題，智顛回答說經典縱未言及，但修懺心淨時即會顯現。智顛又說：「十惡、十善及障道法，亦不可計，行者爾時自以智力斟酌，或他為決疑，莫見一相應生邪見。何以故？相相不同，隱顯輕重有異，心若明了，如鏡淨好醜自現。」⁶⁰足見這些業相論述中包含智顛個人的經驗累積，這是非常重要的補充，因為修懺過程中難免出現一些特殊境界，要知如何判斷其隱含意義，始能做出適切的回應。

⁵⁴ 參見《大正藏》冊46，頁796中-798中。

⁵⁵ 《摩訶止觀》言：「若欲懺悔二世重障，行四種三昧者，當識順流十心明知過失，當運逆流十心以為對治，此二十心通為諸懺之本。」其後是各心內容的解說。參見《大正藏》冊46，頁39下-40中。

⁵⁶ 參見《大正藏》冊46，頁798中-下。

⁵⁷ 這部典籍內容見《大正藏》冊46，頁943上-949上。第六項「受戒」內容缺略。

⁵⁸ 見《大正藏》冊46，頁946下。

⁵⁹ 《諸經要集》卷14言：「又依《方等經》云：花聚菩薩云：五逆四重我亦能救，盜僧物者我不能救。」（《大正藏》冊54，頁130上）

⁶⁰ 參見《大正藏》冊46，頁948下。

二、法華懺法的整合模式

前項對方等懺儀內容的討論，有助於了解智顛所制懺法的整體儀法梗概，但不同懺法會根據所依經典而有所調整。例如，各本所請三寶名稱依經典內容而異；「法華三昧行法」特列「六根懺悔」項目；「具楊枝淨水」為〈請觀世音懺法〉所獨有；「雜盤食灑諸方」是〈金光明懺法〉的獨特項目；再者，各本對誦咒、誦經、禪坐有不同的規定。此處再透過《摩訶止觀》卷3「法華三昧行法」與別行本《法華三昧懺儀》的討論，再增進對天台懺法整合特色的理解。

《摩訶止觀》所載「法華三昧行法」的禮懺程序如下：一、嚴淨道場；二、淨身；三、三業供養；四、請佛；五、禮佛；六、六根懺悔；七、遶旋；八、誦經；九、坐禪；十、證相。然未見各項目內容的說解，僅於其後「意止觀」部份引《普賢觀經》略說觀普賢菩薩之法。⁶¹另存別行本《法華三昧懺儀》，有對各項儀節內容的具體說明，成為了解此懺法的重要依據。⁶²別行本在十個儀節之前再加勸修、前方便、修行一心精進方法（正式修懺前做好一心精進的心理準備）三項；其次，在請佛與禮佛之間插入讚歎的儀禮；又於六根懺悔後面補上勸請、隨喜、迴向、發願四法而成「五悔」法門；於坐禪一項則明白標示「坐禪實相正觀方法」。這部懺法的特點之一是「六根懺悔」，依《普賢觀經》舉示六根所犯罪業，企望通過懺悔使六根所起一切重罪能夠畢盡清淨。在「遶旋」（行道）一項，先稱念三寶，然後一心誦念《法華經》，依藉經力以獲得滅罪和三昧的效應。誦經方法載於「誦經」（重明誦經方法）項下，有具足誦（誦念全經）與不具足誦（只誦念一品或一卷等）兩種，方法重點在於：

今為行三昧故，當誦〈安樂行〉一品，極令通利。若旋遶時，

誦此品若一遍、二、三遍，隨意多少；若兼誦《法華》餘品亦得，但不得誦餘經典籍。夫誦經之法，當使文句分明，音聲辯了，不寬不急，繫緣經中文句，如對文不異，不得謬誤。當次靜心了音聲性，如空谷嚮，雖不得音聲，而心歷歷照諸句義，言詞辯了。運此法音充滿法界，供養三寶，普施眾生令入大乘一實境界。⁶³

修學法華三昧最重要的一品是〈安樂行品〉，這源自慧思的觀點，他在《法華經安樂行義》將此品判為定心修習的「無相行」，而將經末〈普賢菩薩勸法品〉判為散心修習的「有相行」。⁶⁴智顛同意此種區分，於是主要依《普賢觀經》再結合《法華經》等制定法華懺法，⁶⁵但認為〈安樂行品〉與《普賢觀經》有相輔相成的作用，後經亦具有由事懺通向理懺的實踐指導。⁶⁶因此，在《法華三昧懺儀》中繞旋誦經與坐禪互相輪替，即使誦經修懺仍不可廢棄四時坐禪，除非是平日不習禪坐，才得通融專行誦經懺悔。

關於禪坐的觀想內容，《摩訶止觀》的「法華三昧行法」言及「歷文觀觀」的方法，即依《普賢觀經》文句觀想普賢菩薩示現之法，以及指點觀想境界中各個事物的法義蘊含：

言六牙白象者，是菩薩無漏六神通；牙有利用，如通之捷疾；象有大力，表法身荷負；無漏無染，稱之為白。頭上三人，

⁶³ 參見《大正藏》冊46，頁953下-954上。

⁶⁴ 參見《大正藏》冊46，頁700上-中。

⁶⁵ 參見拙著：〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》第9期（2009年12月），頁105-148。

⁶⁶ 智顛《摩訶止觀》卷3言：「《普賢觀》云：專誦大乘，不入三昧；日夜六時懺六根罪。〈安樂行品〉云：於諸法無所行，亦不行、不分別。二經本為相成，豈可執文拒競？蓋乃為緣前後互出，非碩異也。〈安樂行品〉護持、讀誦、解說、深心禮拜等，豈非事耶？《觀經》明無相懺悔，我心自空，罪福無主，慧日能消除，豈非理耶？南岳師云有相安樂行、無相安樂行，豈非就事理得如是名？持是行人涉事修六根懺，為悟入弄引，故名有相；若直觀一切法空為方便者，故言無相，妙證之時，悉皆兩捨。若得此意，於二經無疑。」（《大正藏》冊46，頁14上）

⁶¹ 參見《大正藏》冊46，頁14上-中。

⁶² 懺本見《大正藏》冊46，頁949中-955下。此本可能經宋代遵式（964~1032）的修訂，懺本前有遵式所撰〈法華三昧懺儀勘定元本序〉。

一持金剛杵，一持金剛輪，一持如意珠，表三智居無漏頂（云云）。杵擬象能行，表慧導行；輪轉表出假；如意表中。……示喜見身者，是普現色身三昧也，隨所宜樂而為現之，未必純作白玉之像。語言陀羅尼者，即是慈熏口說種種法也，皆法華三昧之異名。得此意，於象身上自在作法門也。⁶⁷

原本在《普賢觀經》所述觀想內容只如圖像式描繪，智顛為其充實所象徵的法相意涵，類同於前述〈方等懺法〉的「表法」進路。依此，在觀想普賢菩薩示現的莊嚴場景之際，將其迴轉到《法華經》的佛法領解，強化菩薩行的精神。《法華三昧懺儀》將「坐禪」項更名為「明坐禪實相正觀方法」，聚焦於空性實相懺悔：

欽念正觀，破壞罪業。云何明正觀？如菩薩法不斷結使，不住使海，觀一切法空如實相，是名正觀。云何名觀一切法空？行者當諦觀現在一念妄心隨所緣境，……如是等種種因緣中求心畢竟不可得，……既不得所觀，亦不存能觀，不取不捨，不倚不著，一切念想不起，心常寂然，亦不住寂然，……是名觀心無心、法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜，作是懺悔名大懺悔，名莊嚴懺悔，名無罪相懺悔，名破壞心識懺悔。行此懺悔，心如流水，不住法中。所以者何？一切妄想顛倒所作罪福諸法皆從心起，離心之外則無罪福及一切法。若觀心無心，則罪福無主；知罪福性空，則一切諸法皆空。如是觀時，能破一切生死顛倒、三毒妄想、極重惡業，亦無所破，身心清淨，念念之中照了諸法，不受不著細微陰界。以是因緣，得與三昧相應；三昧力故，即見普賢及十方佛摩頂說法，一切法門悉現一念心中，非一非異，無有障闕。……是名行者觀心實相懺悔，六根不斷

五欲，得淨諸根，見障外事。廣說如《法華經》、《普賢觀經》中所明。⁶⁸

在《普賢觀經》中進行深切懺悔並觀想普賢菩薩與諸佛如來以感得其示現加持，是懺悔滅罪的重點方法，層層深化，及至最後始帶出此種無罪相懺悔。⁶⁹《法華三昧懺儀》此處翻轉這個次序，以觀心非心、罪福無主的「觀心實相懺悔」為首，由「不斷結使，不住使海」的散心狀態進入，思惟空性實相，淨除煩惱與業障，以與三昧相應，通過三昧力而見普賢菩薩與十方諸佛摩頂說法，而得通達一切法門。換言之，《普賢觀經》是由懺悔而見普賢示現的進路逐步進趣觀心實相懺悔，他力加持的意味較濃；《法華三昧懺儀》由實相正觀以淨化煩惱業障，進入三昧，得見普賢與諸佛為行者說法，側重自力開發智慧與三昧。

《法華三昧懺儀》的末項是「略明修證相」，類似《方等三昧行法》之「業相現」的作用，但有別於《方等三昧行法》善惡業相兼舉，此處「證相」所列示者都是靈瑞好相，指向修懺過程的正面成果。懺本說：「修三昧時於三七日中間，或滿三七日已，有三種行者證相不同，今當略分別之。」證相歸類為「下根證相」的「戒根清淨」、「中根證相」的「定根清淨」、「上根證相」的「慧根清淨」，每種證相再分上中下三品，共有九品。這些都是行者過去世曾經修習戒定慧的善根累積，而於今生精進懺悔時現起的吉祥徵兆。⁷⁰行者可據此作為參照對修懺實踐中所感得的境相進行判斷和領會，並注意與相似的魔相加以鑑別，以避免受到誤導，如懺本中說：「是三種正相中或有魔事相似，若證此法應善分別，不得即生等心也。」⁷¹當然，可能因過去所造罪惡過重，修懺過程中現起恐怖境界，懺本強調應用正確方法加強懺悔力度，終至使惡相隱沒而發起證相。這種

⁶⁸ 參見《大正藏》冊 46，頁 954 上 - 中。

⁶⁹ 參見《大正藏》冊 9，頁 392 下 - 393 上。

⁷⁰ 參見拙著：〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉。

⁷¹ 參見《大正藏》冊 46，頁 955 中。

⁶⁷ 參見《大正藏》冊 46，頁 14 上 - 中。

意義只見於「下根行者證相」末尾的簡短一段話：「若罪重難滅而能用心，苦到懺悔不止，或時見諸罪相，所謂見無頭手，及深坑濁水、猛火臭穢，種種諸惡境界，見已心生恐畏，當重懺悔，懺悔不止，於後亦得戒清淨也。」⁷² 可以說懺本將罪惡業相的顯現略而不談，以專注於善好境相的條列舉示，代表某種程度的罪業懺除的印證方法，《釋禪波羅蜜次第法門》卷3稱此為「觀相懺悔行法」，並論說其義如下：「行人依諸經中懺悔方法專心用意，於靜心中見種種諸相，如菩薩戒中所說若懺十重，要須見好相乃滅相者，佛來摩頂，見光華種種瑞相已，罪即得滅。若不見相，雖懺無益。諸大乘方等陀羅尼行法中，多有此觀相懺法。……若相現時，良師乃識，事須面決，非可文載。」⁷³ 足證這種證相內容是智顛廣泛收羅佛教經典及其個人經驗領會所得。

智顛所制懺法有其經典依據，整合了禮懺儀式與禪觀方法，使其懺法超越了傳統禮懺法門作為禪修之前方便的功用，本身即是三昧行法。這種整合形式的優點，是保留了可按部就班進行的儀式程序，由容易操作的方法進入，引介佛菩薩與經典的神聖力量，虔心發露悔過，誦念經文和陀羅尼，令心專精與業障減除，進而觀想諸佛聖者與實相理境，達致高層的三昧與智慧體驗。這種懺法結合了禮佛、懺悔、誦念、經行、禪坐等多樣法門，比起單純的禪坐修法，可適用於更大範圍的學佛群眾，依據個人修學根機而於不同方法的運用汲取相應的體驗。

肆、結論

大乘佛教的懺悔法門本來具有深層菩薩行法之前方便的意義，在十方諸佛聖者前發露懺悔與念佛誦經，憑藉佛力和經力滅除罪障，以求深化菩薩道的實踐。在一些懺悔經典中，已大幅傾向消災解厄的世俗利益追逐，

菩薩行理念變成陪襯地位。受懺悔經典相續譯出的影響，東晉南北朝時期漢地佛教圈開始實行禮懺，史籍記載中多見為現世需求而修，且已發展成僧人集體誦念為國主禮懺的法會形式，但也不乏個人為消除佛法修學障礙而從事懺悔實踐的範例，或為求受戒律，或為誦經通利，或為修行精進；修持方法包括深切懺悔、造經誦經、配合禪坐等。南齊蕭子良所撰《淨住子行法》是包含系統懺悔論述的現存佛教著作，論說必須滌除煩惱與業障，始能於如來和淨土觀想得力，淨信佛法，進求照見法身而無礙；並列舉三業六根所造種種惡業，敘說應痛加懺悔，改往修來，增長善法。這是智顛之前禮懺活動的大致情形，未見懺法與禪觀的積極結合。

智顛投入南嶽慧思門下之前，曾參學慧曠律師，慧曠兼通方等法門，智顛鑽研法華三經，並進修方等懺，後來見到勝相現前，道場清淨，於禪定與《法華》的體驗有大幅進展。智顛師尊慧思十年專誦經典、七年修習方等，可禪坐九十天，證得大小法門，是解行兼備的高蹈禪者。慧思重視般若空義與法華圓頓結合的禪觀進路，在其撰述中懺悔是菩薩主要行法之一，可除滅障道重罪，發起禪定與神通，獲取超凡弘大的度眾能力。慧思著作中並且見到觀心實相以破除罪業的精要論述，觀照身心與罪性本來空寂，徹底取消業障，引發定慧與神通，成就自在無礙的菩薩境界。於禮懺通行的佛教文化語境，智顛在慧曠與慧思的指導之下，將懺法與禪觀做了更緊密的結合，並納入禮懺的宗教儀式，又採《方等經》以外的經典為依經制作多種懺儀，使得懺法獲得創新形式的轉化，深度與廣度都得到拓展。

智顛所制懺法以懺悔經典為藍本，配合他自身的修學經驗，充實與重整禮懺儀法，導入禪觀的修習方法，進行具有創新意義的整合。其懺法特色歸結為以下幾點：(一) 昇華懺法為三昧行法。懺悔不再只定位為禪觀的前方便，已成整體三昧行法的重要一環，由一心懺悔而除滅業障、專精心思，引發禪定與智慧的深層體驗。(二) 事懺為基入實相理懺。由事行懺悔的具體操作方法通向較難掌握的觀心實相懺悔，銜接啟悟智慧的止觀實踐。(三) 多元實踐的方法整合。齋戒身心、歸依三寶、供養三寶、禮

⁷² 參見《大正藏》冊46，頁954下。

⁷³ 參見《大正藏》冊46，頁485下-486上。

佛念佛、發露悔過、誦經念咒、觀像禪思、實相理懺，共成一套懺悔禪觀法門，對治種種修學過程的障礙。(四)最佳效驗的條件設定。道場的莊嚴、時間的取擇、成員的精選、衣食的備辦、身心的調適、儀禮的井然、眾法的相成，使懺悔行者在各種條件和合的情況下專志投入禮懺修習。(五)修懺經驗的詳實指導。智顛的懺法與止觀撰述對各個禮懺儀節的修持方法與注意事項都提供明晰解說，其中富含他個人的實踐經驗；其後的天台學人繼續為懺儀撰寫輔助儀，尤其給出觀心的細部指點。基於以上五項特色，天台懺法所適應的行者根機範圍較寬，置身於良好的修持環境與條件，藉由同參道友的互相砥礪，運用多元整合的禮懺與禪觀法門，順利獲取深層的宗教體驗。

智顛所制懺法可通用於出家與在家的行者，具有由淺入深的懺悔禪觀次第，頗能助益佛法實踐。如何超越編制當時的背景條件及較為高標的效驗設定，因應現代工商社會的生活形態而加以調節適應，讓更多佛教行者得以參與其中而獲得修學利益，是思考天台懺法之現代實踐價值的一個重要課題。本文在理解天台懺法的精深實踐內涵之後，期望能效法其創新統合精神，探索其可行的當代實踐模式，由於篇幅所限，留待另文做後續研究。

參考文獻：

一、古代典籍：

- 後秦·鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
 姚秦涼州沙門竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊 24
 (劉)宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9。
 北涼·法眾譯：《大方等陀羅尼經》，《大正藏》冊 21。
 梁·釋僧祐撰：《弘明集》，《大正藏》冊 52。
 梁·釋慧皎撰：《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
 隋·智顛說、法慎記、灌頂再治：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。
 隋·智顛撰：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46。
 隋·智顛說、灌頂記：《方等三昧行法》，《大正藏》冊 46。
 隋·智顛說、灌頂記：《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39。
 隋·智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
 隋·灌頂纂：《國清百錄》，《大正藏》冊 46。
 隋·灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》冊 50。
 唐·道宣撰：《廣弘明集》，《大正藏》冊 52。
 唐·道宣撰：《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。
 唐·道世集：《諸經要集》，《大正藏》冊 54。

二、現代著作：

- 印順(1981)：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
 印順(1933)：《華雨集》，第 4 冊，台北：正聞出版社。
 周伯戡(2009 年 12 月)：〈中國中世紀在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，《台大佛學研究》第 18 期，頁 1-32。

- 黃國清 (2009 年 12 月)：〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》第 9 期，頁 105-148。
- 黃國清 (2012 年 1 月)：〈南岳慧思的懺悔思想〉，《揭諦學刊》第 22 期，頁 129-166。
- 釋聖嚴 (1999)：《戒律學綱要》，法鼓全集第 3 冊，台北：法鼓文化事業有限公司。
- 中村元 (1995)：《大乘佛教の思想》，東京：春秋社。
- 平川彰 (1990)：《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社。
- 平川彰 (1990)：《初期大乘佛教の研究 II》，東京：春秋社。
- 塩入良道 (1963)：〈中国仏教儀礼における懺悔の受容過程〉，《印度學佛教學研究》11，2：353-358。
- 塩入良道 (1976)：〈法華懺法と止觀〉，關口真大編：《止觀の研究》，東京：岩波書店，頁 307-335。
- 靜谷正雄 (1974)：《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百花苑。

A Study on the Creative Integration Model of the Tiantai Repentance Rituals

Kuo-ching Huang

Abstract

In this article, I will focus on explaining the repentance rituals according to Zhiyi (智顛), in order to broaden and deepen our knowledge of the tradition of the Mahāyāna practices in repentance, and to highlight the religious value of those practices. The fundamental purpose of Mahāyāna practices in repentance is to release or liberate ourselves from karma-effects resulting from our 'wrong doings'; yet, it also implies a tendency for pursuing worldly benefits. During the Southern and Northern Dynasties, practices of repentance had become popular, yet no case has been found where repentance ritual and meditation were combined in that period. When Zhiyi studied under Huiguang (慧曠) and Huisi (慧思), he experienced and achieved a deep understanding of the religious sense of practicing repentance. Later, he integrated the methods of practicing repentance and meditation to create an advanced model of Buddhist practice. The characteristics of Tiantai repentance rituals embrace the subsequent practices: (1) applying the repentance rituals to the methods of meditation, (2) proceeding to repentance in terms of true principle (理懺) from repentance based on rituals (事懺), (3) integrating a variety of methods to cope with different obstacles, (4) setting standards to engender the best result in practicing Buddhist cultivation, (5) presenting a detailed guidance based on personal religious experiences. This kind of creative integration-model is provided with the practice-scheme of a "low to high order of

repentance-meditation,” which has evidently enriched the long tradition of Buddhist cultivation.

Keywords: Tiantai repentance ritual, Zhiyi, repentance practice, meditation

天台的圓頓教觀與生活的中道實踐

尤惠貞

南華大學哲學與生命教育學系副教授

摘要：

本文嘗試立基于天台圓頓教觀之理解與詮釋，更進一步省思生活中具體實踐天台教觀之可能途徑為何？所可能達至之效能如何？本文論述之方式與進路，由生活的中道實踐之義理依據切入，綜述天台圓頓教觀之義涵；其次，則是面對圓頓教觀之生活實踐場域，亦即立基于對天台教觀之義理的理解與掌握，進而對應生活中的諸多情境省思圓頓教觀具體落實之可能。再者，由如此的論述與探究，更進而藉由歷緣對境中道實踐之實作規畫與實例論析，希冀能具體地彰顯圓頓教觀與中道實踐相即不二之圓教特質與精神。

關鍵詞：

天台宗、智顛、圓頓教觀、中道實踐、一念三千、一心三觀

收稿：2012.10.25 接受刊登：2013.01.24

壹、本文關懷的議題與論述之進路

筆者多年來的研究大都環繞天台教理及其實踐觀行用心，¹且因開設天台教觀相關課程，在教學的過程中，經常有選修課程的同學問及：是否在日常生活的每一當下都要一心三觀？天台之圓頓教觀真的可以在生活中具體實踐嗎？這些問題不但促使筆者更深入地探究天台教理及其實踐觀行，同時也不斷地令筆者明了並進而肯定：面對真實生命的每一當下如實觀照、如實應對，生命方能契入中道實相而圓滿自在。因此，本文嘗試立基於這些年有關天圓頓教觀之理解與詮釋，更進一步省思生活中如何具體實踐天台教觀？自他具體而圓滿之修證的可能途徑為何？所可能達至之效能又如何？此所以本文之標題訂為：天台的圓頓教觀與生活的中道實踐。

所以稱天台教觀于生活中的實踐為「中道實踐」，乃因天台圓頓教觀之究竟圓滿乃是證悟中道實相之不思議境，亦即不偏空假，不離空假之中道圓融三諦境界。智顛于《妙法蓮華經玄義》卷3有云：「若欲顯智要須

觀成，汎論觀智俱通因果，別則觀因智果；例如佛性通於因果，別則因名佛性，果名涅槃。今就別義以觀為因，成於智果。如瓔珞云：從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀為方便道，得入中道第一義諦觀。今用從假入空觀為因，得成於果，名一切智。用從空入假觀為因，得成道種智果。用中觀為因，得成一切種智果也。」²又，《摩訶止觀》卷3亦有云：「觀有三種：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。」³由此可見天台智顛所倡說之圓教修證觀行必須與中道實相契合不二，亦即生活中的實踐不離中道實相。

本文論述之方式與進路，由生活的中道實踐之義理依據切入，如此可以將天台圓頓教觀之義涵作一綜述；其次，則是面對圓頓教觀之生活實踐場域，亦即立基於對天台教觀之義理的理解與掌握，進而對應生活中的諸多情境省思圓頓教觀具體落實之可能。再者，由如此的論述與探究，更進而藉由歷緣對境中道實踐之實作規畫與實例論析，希冀能具體地彰顯天台的圓頓教觀與生活的中道實踐相即不二之圓教特質與精神。

¹ 如〈從天台智顛的圓頓止觀看病裡乾坤〉一文所嘗試者乃是：「從天台智顛融攝藏、通、別等大小乘佛教所開展的圓教思想，以及念念如實觀空觀假觀中之圓頓止觀法門，來探討其對於日常生活中的現實問題，諸如煩惱、病患等之觀解態度與因應之道。」（見尤惠貞，〈從天台智顛的圓頓止觀看病裡乾坤〉，《揭諦》第三期（2001年5月），頁3-4。或者「企圖論述智顛所開展的天台圓教義理，不但是有關諸法存在實相的闡釋，同時依其所強調的觀心法門乃至圓頓止觀，其實是直就生命當下之如實觀照，此二者是相互關涉，如交響樂章之相互協奏與合鳴。…天台智顛自身所行觀法與其具體關展出的圓教實相哲學，二者在具體生命中所可能呈現之相輔相成與彼此輝映和諧，猶如交響曲所彰顯之相互作用與合鳴效果；而藉由對此二者之交替影響作用的理解，或可掌握真實生命不斷轉化與圓融修證之可能途徑。」（見尤惠貞，〈天台智顛的佛教哲學與生命實踐——實相哲學與圓頓止觀的交響〉，《普門學報》第52期（2009年7月），頁376-397。或：「從天台教觀的思想進路，尤其是天台教觀所倡說的動中歷事修證的實踐工夫，具體論證天台圓教之義理與觀行對於日常生活確實蘊含了教化與實證之特質，從中或可尋繹出作為現代社會中間佛教實際修證之參考與依循，以展現佛敎人間化的具體修證法門。」、「『就生命自身為一有限的存在，無可避免地會經歷生老病死之過程；而在生老病死流轉當中，面對疾病與生死無常，何以有人能泰然處之？有人卻引生一些身心問題，甚而生起種種煩惱與痛苦？』這些省思不斷地出現在筆者相關的論文中，主要的關懷在於，探究如何正視生命存在的意義，如何適切地對應各種問題，乃至內在於佛教的經論義理之中如何得以尋繹出可能離苦得樂之道。」（見尤惠貞，〈從天台教觀的進路論人間佛教的修證〉，輯入《當代儒學叢刊》26：《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》（2010年12月），台北：中央研究院中國文哲研究所。）

² 見CBETA, T33, no. 1716, p. 714, b2-10。又云：「如來非苦非集，非滅非道非諦是實，虛空非苦非諦是實。非苦者，非虛妄生死；非諦者，非二乘涅槃；是實者，即是實相中道佛性也。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 711, c23-26）另，《法界次第初門》卷3：「依了義經者，謂諸大乘方等十二部經中，皆明中道佛性，實相如如之理。若依此教，而修諸波羅蜜，萬行功德，則心與中道相應，能見佛性如來藏理。」見CBETA, T46, no. 1925, p. 688, a12-16。在《三觀義》卷1中智者之詮釋為：「次釋中道觀者，中以不二為義，道以能通為目，照一實諦，虛通無滯，是中道觀也。故云：是二觀為方便道，因是二觀得入中道。雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海。此三通名觀者，觀以觀穿為義，亦是觀達為能。觀穿者，即是觀穿見思、塵沙、無明之惑，故名觀穿也。觀達者，達三諦之理。是以涅槃經云：即以利鏝斷之，磐石、沙、鹵，直過無礙，徹至金剛。磐石者，見思惑也；沙者，塵沙無知惑也；鹵者，即是無明住地惑也；徹過者，觀穿之義；至金剛者，即達中道佛性理也。問曰：三觀俱照二諦，有何等殊？答曰：前觀雖照二諦，破用不等；次第二觀亦照二諦，破用平等，既不見中道，但是異時平等也。第三觀者得見中道，雙照二諦，即是一時平等也。」（CBETA, X55, no. 909, p. 670, a4-16 // Z 2:4, p. 38, c13-d7 // R99, p. 76, a13-b7）

³ 見CBETA, T46, no. 1911, p. 24, b5-8。

貳、生活中道實踐之圓頓教觀依據

智顛于《摩訶止觀》中解釋何謂「圓頓止觀」⁴時，曾云：「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。」⁵此即意謂面對緣生緣滅之諸法，一念相應所呈現之境，若不落有無、斷常等心意識之分別造作，則一切境界皆是中道實相。然則，何以吾人能在每一境界中皆為真實而合於中道，關鍵在於吾人能將心繫於法界，亦即面對當下之情境，念念如法思惟觀察，所謂安住於法界而如實觀照，故一色一香皆能如其所如地顯現而無所偏差，此時心念所止息與所觀照者皆為諸法之中道實相。而「法界」所指為何？吾人之心念何以能繫緣法界，而念念如法思惟？依智顛之說明，在於吾人一念心雖常時流轉于無明之中，然無明本無自性，亦即無明無有住性，因此，一但吾人依憑于清淨戒德與種種具體修證行法（如具足二十五方便以及常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種三昧行法等⁶），念念當體皆如實明白無明之無住而不執著，迷染心念當下即刻轉為明白；若能時時清淨，念念分明，則心念對應每一境界時，即是直接面對每一法之空如法性而如實呈現，故所見皆為諸法實相所具現之法界。

上述引文中圓頓教觀所緣之「實相」，依《妙法蓮華經》，乃是諸佛所成就之第一希有難解之法，唯佛與佛乃究竟證知，其具體所指的是諸法之「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」，⁷若能念念如實體證諸法如實顯現之相、所具之性質、…以至於其因緣果報，乃至如實明白不論諸法之相或其果報等，皆是緣起無自性，皆是不偏常斷之中道實相所以具現之當體，因此，

皆是一體平等、無有差別。究竟諸法實相而達至一切法即空即假即中平等無差，自能覺了「無明塵勞即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世間」，⁸此亦可說是「煩惱即菩提，生死即涅槃」⁹。如此證顯之境界乃是「純一實相，實相外更無別法」¹⁰之法界，亦是「一色一香無非中道」之法界。

智顛所言之如實觀照自心¹¹乃至一切諸法實相，實是具體生命面對自我存在的真實修證過程；而其中亦透顯了智顛的一念三千¹²思想與一心三

⁸ 參看《摩訶止觀·卷一上》，《大正藏》冊 46，頁 1 下。

⁹ 宋代四明知禮于《十不二門指要鈔》中特別強調：「若不立陰等為境，妙觀就何處用？妙境于何處顯？故知若離三道，即無三德。如煩惱即菩提，生死即涅槃。《（法華）玄（義）文》略列十乘，皆約此立。又，《止觀大意》以此二句為發心立行之體格，豈有圓頓更過于此？」見《大正藏》冊 46，頁 706 下 -7 上。

¹⁰ 參看《摩訶止觀·卷一上》，《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹¹ 智顛直取凡夫當下一念之心而不取五品教乘作為觀照之初始，並強調：「今但明凡心一念即皆具十法界，一一界悉有煩惱性相、惡業性相、苦道性相。若有無明煩惱性相，即是智慧觀照性相，何者？以迷明故起無明，若解無明即是於明。大經云：『無明轉即變為明。』淨名云：『無明即是明。』當知不離無明而有於明，如冰是水，如是是冰。又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。如竹中有火性相，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。夫有心者，皆有三道性相，即是三軌性相，故淨名云：『煩惱之儔為如來種』，此之謂也。」見《大正藏》冊 33，頁 743 下 -4 上。《大正藏》冊 46，頁 954 上。

¹² 智顛認為諸法存在的實相乃是：眾生的每一心念皆具十法界（即指地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛十種存在樣態與境界），而每一法界又互具十法界而成百法界。又此十法界中的任一法界皆具足各自之「十如是」，所謂如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，亦即就十種範疇來論調諸法的普遍性相與形式概念，亦即諸佛對於諸法存在的相狀、特性、體質、功能、構造作用、主要條件、輔助條件、直接後果、間接後果，皆如實觀解，乃至從一切存在之相狀以至於果報皆知其歸趣于究竟平等（一切法皆空無自性、一切法皆假名施設、一切法皆中道實相）由此而開展為百界千如之存在。而十法界中的每一存在皆各自展現其不同的三種世間（指五陰、眾生與國土所形成的三種存在狀態。）因此百界千如與三種世間之融合即開展為三千種可能存在狀態的世間。簡言之，每一心念所趣之不同境界，即顯現為十法界之差異與相互含具；各界存在之不同性質即是十如是之具體內容與特殊義涵；三世間之範域與和合，展現生命存在之種種不同型態。而如此所形構成的三千世間法皆有可能發自吾人當下一念心的起動與歸趣。此即智顛所強調的：「若無心而已，介爾有心，即具三千。」參看《摩訶止觀·卷第五上》，《大正藏》冊 46，頁 54 上。此一念心與即具的三千法之關係，不可說是一心在前，一切法在後；亦不可說一切法在前，一心在後。因為若從一心生一切

⁴ 所謂「圓頓止觀」乃天台智顛晚年所說《摩訶止觀》中之修證觀行，其主要之思想特色在於其乃是相應於法華一乘圓教之義理而說；換言之，圓頓止觀即是令《法華經》中所宣說之唯一佛乘圓滿頓顯之究竟觀行。

⁵ 參看 CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c23。

⁶ 可參看《摩訶止觀》卷二與卷四之相關說明。

⁷ 參看 CBETA, T09, no. 262, p. 5, c10-c13。

觀¹³修行之間的彼此關涉。智顛所說的止與觀，可說是將禪修實踐中應止於何處、應觀照何者，更就現實生命之深層與微細處，具體而圓融地闡釋。然則如何能圓觀一念所起諸境界？智顛闡釋如何圓觀當下一念心所呈現之境界，強調應直就根、境、識相互依待所起現之當下如實觀照，其文有云：

次根塵相對，一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相；非三而三，三而不三；非合非散，而合而散，非非合非非散；不可一異而一異。譬如明鏡，明喻即空，像喻即假，鏡喻即中。不合不散，合散宛然。不一二三，二三無妨。此一念心不縱不橫，不可思議。非但己爾，佛及眾生亦復如是。……當知一切法即佛法，如來法界故。¹⁴

智顛對於如何修圓頓止觀之具體闡釋，大略可依其行法與特質區分為「坐中修」（靜態之修練）與「歷緣對境修」（動態之修練），兩者皆依十種觀法¹⁵觀陰入界、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、

法者，此即是縱。若心含一切法者，此即是橫。縱亦不可、橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言。」參看《摩訶止觀·卷第五上》，《大正藏》冊 46，頁 54 上。

¹³ 所謂一心三觀指從假入空觀、從空出假觀，與中道實相觀。智顛于《摩訶止觀·卷六下》有云：「若無生門千萬重疊，祇是無明一念因緣所生法，即空即假即中不思議三諦。一心三觀一切種智，佛眼等法耳。……雖種種說，祇一心三觀。故無橫無豎，但一心修止觀。……祇約無明一念心，此心具三諦。體達一觀，此觀具三觀。……如是觀者，則是眾生開佛知見。」參看《大正藏》冊 46，頁 84 中-85 上。

¹⁴ 參看《大正藏》冊 46，頁 8 下-9 上。

¹⁵ 唐天台祖師湛然于《止觀大意》中曾言：「凡有所起，但以寂照而止觀之。令等法界一相無相，無不用十乘觀法。」見《大正藏》冊 46，頁 461 下。

二乘與菩薩十境，簡言之，智顛乃是依據十種觀法以觀照身心具體存在所可能產生的種種情況，亦即一、念念當體皆觀陰界入心為圓融三諦之不思議境；二、促發真正菩提心，以任運拔苦、自然與樂；三、善巧止觀令心安住；四、依諸種法門遍破一切法執；五、檢視得失以識于圓融諦理是通是塞；六、抉擇修證道品、精進實踐；七、藉道對治以增強止觀明照之力量；八、同時須確知修證位次，以避免「未證謂證、未得謂得」之蔽病；九、同時須順逆堪忍、安然不動；十、如是乃能究竟無法愛而妙覺朗然。¹⁶

十法中之第一觀法為「觀心是不思議境」，可說是從理上令一切眾生明了若如實圓觀心念所起一切法，則法法皆是不思議法，諸境皆成不思議境。然不思議境界要能如實成就，必須確實發上求無量法門，下化一切眾生之慈悲弘誓，亦即須發能真正自度度他之菩提心；並且具體實踐圓頓止觀之種種行法，所謂「須行填願」，如此，心安住於空如法性，具體生命之「如理作意」方有實質之意義。至於破法遍、識通塞乃至於能安忍、無法愛，則是強調在實際止觀修證中，對應所可能出現之身心障礙與蔽病，如煩惱、病患乃至於諸知見等分別境界，所依循的對治法門以及必須不斷超越的種種執著與境界。又，若以善巧安心為例，其具體之止觀行法乃是「善以止觀安於法性」，何以能安於法性呢？此即必須覺了「無明痴惑本是法性，以痴迷故法性變作無明，起諸顛倒善不善等。」亦即須于念念中，當下體證種種顛倒無有自性，當體即是空如法性，因此無明顛倒與空如法性實是不一不異，亦即以止觀安於世諦，並觀達世諦即是不可思議境。依此圓頓止觀以照察現實生命，「雖顛倒起滅如旋火輪」，但卻「不信顛倒起滅，唯信此心但是法性。」此種修證乃是「祇指妄想悉是法性，以法性繫法性，以法性念法性，常是法性無不法性時。」同時「觀察無明之心，上等法性，本來皆空；下等一切妄想善惡，皆如虛空無二無別」。若能如此，則能止息一切生滅流轉，如實觀照法界朗然，而臻至法界俱寂、咸皆

¹⁶ 智顛相關之說明，可參看《摩訶止觀》卷五至卷十之「正修止觀」文；又梁肅之《天台止觀統例》中有云：「十境者，發動之機、立觀之諦也。十乘者，妙用所修、發行之門也。止於正觀而終於見境者，義備故也。」見《大正藏》冊 46，頁 474 中。

大明之圓融不思議境。如此修證之止觀乃是于任一事行中皆能體達「止祇是智、智祇是止；不動止祇是不動智，不動智祇是不動止。」因此，止觀雖二而不二、不二而二，因為「不動智照於法性即是觀智得安，亦是止安；不動於法性相應，即是止安，亦是觀安。」¹⁷綜而言之，天台圓頓止觀之修證乃是「若離三諦無安心處，若離止觀無安心法。」¹⁸

綜攝而言，智顛的「圓頓止觀」，主要是透過「十法」以觀照「十境」，亦即藉由觀照諸法為不可思議境等具體止觀法門，詳實地觀解現實存在者之身心以及所可能引生之種種執障與蔽病（如煩惱與病患等），以達至如實圓觀一切、圓滿建立一切之圓融無礙境界。如此，則所觀之境界即「陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間，純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。」¹⁹此不但是直就每一心念之當體而修正修觀，同時其所止所觀乃即是一念即具三千，所謂「祇心是一切法，祇一切法是心」之不可思議境。如此觀行所頓顯的乃是諸法中道實相之清淨法界，法法如實故法性寂然；朗然明白故寂而常照。

參、圓頓教觀中道實踐的生活場域

智顛在闡釋如何正修正觀時，主要是依據十種觀法以觀照身心具體存在²⁰所可能產生的種種情況，智顛曾謂：「欲作大禪師，破大

煩惱，顯無量善法，益無量緣，當學十法止觀，洞達意趣；於六緣、六受，行用相應。煩惱卒起，即便有觀，觀過惑表，勇健難事，解髻得珠。……觀行若明，能歷緣對境，觸處得用。」²¹修證止觀，必反觀自心，所謂「坐中正念思惟一切諸法真實之相，所謂善不善無記法，內外根塵妄識，一切有漏煩惱法，三界有為生死因果法，皆因心有。」而此即如《十地經》所說的：「三界無別有，唯是一心作。知心無性，則諸法不實，心無染著則一切生死業行止息。」²²智顛對於當下一念心之觀照，曾建議行者當諦觀：「現在一念妄心隨所緣境，如此之心為因心故心？為不因心故心？為亦因心亦不因心故心？為非因心非不因心故心？為在三世？為在內外兩中間？有何足跡？在何方所？如是等種種因緣中求心畢竟不可得。心如夢幻不實，寂然如虛空，無名無相不可分別。」智顛認為經由如此層層深入之如實觀照，行者將體悟：「尚不見心是生死，豈見心是涅槃？既不得所觀，亦不存能觀；不取不捨不倚不著，一切念想不起，心常寂然，亦不住寂然。言語道斷不可宣說。雖不得心非心相，而了了通達一切心非心法。一切皆如幻化，是名觀心無心、法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜。」依智顛之見解，若能如是觀照與證悟，則身心之整體心行猶如進行大懺悔²³，而且「行此懺悔，心如流水，不住法中。」²⁴

由世間凡夫眾生悟入究竟圓滿之佛境界的具體實踐過程，智顛則是以「六即佛」²⁵理論以闡釋不同根性與境界之止觀修證內容與行法。就眾生

第三篇從科學、醫學以及心理學等方面詳細論證「身心是一體的兩面」，可資參考。這些論述很明顯的都是立基於「身心一如」或「身心整體」的觀點而發。本文此處所言之身心具體存在，所指的即是「身心一如」或「身心整體」的觀點，相關論述可參看尤惠貞，〈從天台智顛的圓頓止觀看病裡乾坤〉，《揭諦》第三期（2001年5月），頁6。

²¹ 參看《摩訶止觀·卷七下》，《大正藏》冊46，頁101下。

²² 參看《大正藏》冊46，頁465中。

²³ 又名大懺悔、莊嚴懺悔、無罪相懺悔、破壞心識懺悔，參看《大正藏》冊46，頁954上。

²⁴ 《大正藏》冊46，頁954上。

²⁵ 智顛就「六即佛」以說明圓頓止觀之具體修證內容與行法，亦即由理即佛、

¹⁷ 參看《摩訶止觀·卷第五上》，《大正藏》冊46，頁56中-下。

¹⁸ 參看 CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c23。

¹⁹ 參看《大正藏》冊46，頁1下-2上。

²⁰ 美國著名的電視記者比爾·莫怡斯透過與醫學、心理學、心理治療、身心醫學、靜坐、氣功、太極拳與中醫等不同領域的學者專家之訪談，呈現了一種理念：「我們的健康、疾病，與我們的身體、我們的思考、意象、感覺，以及人際間的關愛、撫慰、碰觸、工作、信仰、宗教、生活方式、家庭，以及社區都是息息相關的。」參看比爾·莫怡斯著，彭淮棟譯，《身心桃花源——當洋醫生遇見赤腳仙》，導讀。此書

皆具足成佛的可能性，與佛無二而言，則在理上，一切眾生的心念皆即具了知法性空如、寂然不動之智慧，只是尚不自知，故智者闡釋「理即佛」有云：「理即者，一念心即如來藏理，如故即空，藏故即假，理故即中。三智一心中具不可思議，……。三諦一諦非三非一，一色一香一切法，一切心亦復如是，是名理即是菩提心，亦是理即止觀」，此時之止觀修證指的乃是眾生在理上的「即寂名止，即照名觀。」

眾生若能在理上明瞭自身與佛無二無別，進一步之禪修則是確實斷除向外攀緣之心而安住於空如法性以修「名字即」觀照，因為「理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法。如牛羊眼不解方隅。或從經卷聞上所說一實菩提，於名字中通達解了，知一切法皆是佛法，是為名字即菩提，亦是名字止觀。若未聞時，處處馳求，既得聞已，攀覓心息名止，但信法性不信其諸名為觀。」

既開始修觀，身心即須專注於諸法如實空性之觀行，如此方能止息一切餘想，故智者解「觀行即是者」為「若但聞名口說，如蟲食木，偶得成字，是蟲不知，是字非字，既不通達，寧是菩提？必須心觀明了，理慧相應，所行如所言，所言如所行。」修證觀行時，「恆作此想名觀，餘想息名止。」

經由持續地止息虛妄心念，而且心念恆常觀照明了，則能進入「相似即」之境界，因為「以其逾觀逾明，逾止逾寂，如勤射鄰的名相似觀慧。一切世間治生產業不相違背。所有思想籌量皆是先佛經中所說，如六根清淨中說，圓伏無明名止，似中道慧名觀。」

順此觀行，再接再勵，則自然能漸趣入與佛差似之境界，此即所謂「分真即佛」。此修證境界「因相似觀力入銅輪位，初破無明見佛性，開寶藏顯真如，名發心住。乃至等覺，無明微薄，智慧轉著，如從初日至十四日，月光垂圓，闇垂盡。」

名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分真即佛，最終至究竟即佛。相關文獻請參看《摩訶止觀·卷第一下》，《大正藏》冊46，頁10中-下。

由此若再往生命的更內、更深處觀照、轉進提昇，則終至妙覺果位，此時乃是「智光圓滿，不可復增，名菩提果。大涅槃斷，更無可斷，名果果。」此妙境界乃是「等覺不通，唯佛能通」，所謂「過茶無道可說，故名究竟菩提，亦名究竟止觀。」

綜上所述，智顓有關「六即佛」之實際修證觀行，乃是相應法華開權顯實、會三歸一之圓教修證觀行而言，因為眾生于理上若能明瞭藉由一心三觀以觀照一念即具三千法為不思議境，以及實踐無作四諦，而當體即與佛無二無別，此即「理即佛」之境界。若能依此理而圓伏五住煩惱而達名凡位，即已進入聞解之位，亦是「名字即佛」。若能依聞解更進而實踐圓教觀行，能斷見惑顯真理證位不退，如此則達五品內位，而成就「觀行即佛」。順此禪修觀行更進而斷思惑以斷盡三界苦集；亦斷界內、外塵沙惑盡而得與佛相似即，此屬圓教初信以至於十信之修證階段。又依於十信而能更歷十住、十行、十迴向以至於十地之等覺，則屬圓教之分證即佛的修證次第，以其于修證中一層層地如實觀照諸法而斷除無明。若斷盡微細無明、究竟明白，則涅槃寂滅而為究竟即佛之境界。²⁶

依上文所述，智顓強調必依一心三觀以觀照一念即具三千法即空即假即中，如此方能悟入佛之知見而究盡諸法實相，由之即顯生活中之存在歷程與止觀禪修相互依待。智顓將止觀分為相待止觀與絕待止觀，以對應思議斷與不思議斷²⁷，亦即依三止三觀之相待對治，所彰顯之禪修工夫乃是有所止、有所觀之斷除；智顓所說之圓頓止觀，可說是立基於其餘諸教所說之止觀，更進而以絕待止觀以消融含攝，故為不思議斷。此圓頓觀行，

²⁶ 所謂一心三觀指從假入空觀、從空出假觀，與中道實相觀。智顓于《摩訶止觀·卷六下》有云：「若無生門千萬重疊，祇是無明一念因緣所生法，即空即假即中不思議三諦。一心三觀一切種智，佛眼等法耳。……雖種種說，祇一心三觀。故無橫無豎，但一心修止觀。……祇約無明一念心，此心具三諦。體達一觀，此觀具三觀。……如是觀者，則是眾生開佛知見。」參看《大正藏》冊46，頁84中-85上。

²⁷ 智顓依《維摩詰經》之偈頌：「佛為增上慢人，說斷淫怒癡名為解脫。無增上慢者，淫怒癡性即是解脫。」進一步詮釋不斷斷之特殊義涵為：「若不思議觀內，不見有煩惱可斷；煩惱性不障菩提，菩提不障煩惱。煩惱即菩提，菩提即煩惱。」參看《四念處·卷第四》，《大正藏》冊46，頁574上。

分別而言有三止（體真止、方便隨緣止、息二邊分別止）與三觀（從假入空二諦觀、從空入假平等觀、以前二觀為方便，雙照二諦之中道第一義諦觀），然究實而言則是圓觀因緣所生法即空即假即中，故三即是一、一即是三。而依圓頓止觀之絕待相即，則修證歷程乃是不止而止與不斷而斷，終極而言，智顛乃是以圓頓止觀之不思議斷作為生命修證之實踐法門的具體方法，此即本文所稱之生活的中道實踐。

本文所欲強調者乃是：生活的過程即是實踐圓頓教觀的場域，每一實存個體每一念不落入二元對立、虛妄分別，即有可能漸漸悟入佛之知見而照顯諸法實相，因為智顛倡言即于每一念而圓頓止觀，自能體悟「一色一香，無非中道」；依此則世間生產及一切事行，如家庭生活、親子關係，乃至社會事業等，皆是如實修證圓頓止觀之道場，若能充其極而圓證，則亦可得言「柴米油鹽醬醋茶，一事一物皆中道」。如此之心意識運行乃是隨自意三昧或覺意三昧之境界。智顛于《摩訶止觀》卷2有云：

四非行非坐三昧者，上一向用行坐，此既異上，為成四句故名非行非坐。實通行坐及一切事，而南岳師呼為隨自意，意起即修三昧。大品稱覺意三昧，意之趣向皆覺識明了。雖復三名實是一法，今依經釋名，覺者照了也，意者心數也，三昧如前釋。行者心數起時反照觀察，不見動轉根原終末，來處去處，故名覺意。諸數無量，何故對意論覺？窮諸法源皆由意造，故以意為言端。對境覺知異乎木石名為心，次心籌量名為意，了了別知名為識。如是分別墮心想見倒中，豈名為覺？覺者，了知心中非有意亦非不有意，心中非有識亦非不有識；意中非有心亦非不有心，意中非有識亦非不有識；識中非有意亦非不有意，識中非有心亦非不有心。心意識非一故立三名，非三故說一性。若知名非名則性亦非性，非名故不三，非性故不一；非三故不散，非一故不合。不合故不空不散故不有，非有故不常非空故不斷。若不見常斷，終不見一異。若觀意者則攝心識，一切法亦爾。

若破意無明，則壞餘使皆去，故諸法雖多但舉意以明三昧。觀則調直，故言覺意三昧也。隨自意、非行非坐，準此可解。」²⁸

當然于理上之明白覺了，若無具體事行之修證，則只是說食數寶，終究無實益。例如智者于《摩訶止觀》中即藉四運²⁹推檢每一當下根境識和合所起之種種境界，以具體彰顯解行並重、教觀雙運之心要，其文有云：

因緣和合生眼識，眼識因緣生意識，意識生時即能分別。依意識則有眼識，眼識能見，見已生貪；貪染於色，毀所受戒，此是地獄四運。意實愛色，覆諱言不，此鬼道四運。於色生著而計我我所，畜生四運。我色、他色，我勝、他劣，阿脩羅四運。他惠我色不與不取，於此色上起仁、讓、貞、信、明等五戒十善，人天四運。觀四運心，心相生滅，心心不住，心心三受，心心不自在，心心屬因緣，二乘四運。觀已四運過患如此，觀他四運亦復如是，即起慈悲而行六度。所以者何？六受之塵，性相如此；無量劫來，頑愚保著而不能捨，捨不能亡。今觀塵非塵，於塵無受；觀根非根，於已無著。觀人叵得，亦無受者，三事皆空名檀波羅蜜。《金剛般若》云：若住色聲、香、味、觸、法布施，是名住相布施。如人入闇，則無所見。不住聲、味布施，是無相布施。如人有目，日光明照，見種種色。直言不見相，略猶難解。今不見色有相、無相，亦有無相、非有無相。若處處著相，引之令得出；不起六十二見，乃名無相檀到於彼岸，一切法趣檀成摩訶衍，是菩薩四運。又觀四運與虛空等即常，不受四運即樂，不為四運起業即我，四運不能染即淨，是佛法

²⁸ 參見 CBETA, T46, no. 1911, p. 14, b26-c20。

²⁹ 《摩訶止觀》卷2：「初明四運者，夫心識無形不可見。約四相分別，謂未念、欲、念念、念已。未念名心未起，欲念名心欲起，念名正緣境住，念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 15, b20-24)

四運。如是四運雖空，空中具見種種四運，乃至遍見恒沙佛法成摩訶衍，是為假名四運。若空不應具十法界，法界從因緣生，體復非有；非有故空，非空故有，不得空有雙照空有，三諦宛然，備佛知見。於四運心具足明了，觀聲香味觸法五受四運心，圓覺三諦不可思議亦復如是。」³⁰

由上文所述，可見十法界眾生之心意識流轉各各不同，若能熟悉進而具體明了十法界眾生四運推檢之特質，則較能明了並掌握自身心意識之所趨，並進而仿效諸佛菩薩之四運，乃至如佛一般於四運心具足明了，終至究竟證悟圓融三諦不思議境界。

肆、歷緣對境中道實踐之實作規畫

筆者向來在研究與教學上所關懷者，皆側重於思考如何立基於對佛教義理之理解，進而能落實於真實生命之行、住、坐、臥；加上任職於哲學與生命教育學系，因此，更加關心如何透過更多元的管道，更生活化的方式，乃至從佛教經典所蘊含的生命教育義涵，將傳統佛教經典的義理與智慧進行現代詮釋，令一般的社會大眾，即使非佛教徒，亦能藉由理解佛教經典的義理與精神，乃至在生活中具體實踐而有所助益與受用。以下例舉所規畫之服務學習課程³¹為例，以具體論析在研讀《妙法蓮華經》與天台教觀相關之義理、觀行的同時，如何側重從生活日用乃至生命教育的面向規畫一些相關之實作活動，如安排至佛教道場實地服務與學習，乃至實地參訪具有慈悲願行之企業家，並依之以分析所可能呈現之學習成效，以及理論與實踐相結合之可能性。

³⁰ 《摩訶止觀》卷2：(CBETA, T46, no. 1911, p. 15, c27-p. 16, b1)

³¹ 目前有許多關於學習成效的研究顯示，若安排學生在專業學習的過程中，同時進行田野調查、實務操作或服務學習，重視人際互動與溝通，亦即以解決問題為導向的課程，不但較受學生歡迎，同時也最能讓學生產生自信與解決能力。

一、「天台哲學生命教育專題研究」

課程目標：探討《妙法蓮華經》與天台思想對於具體生命所能提供的實質助益。教學設計主要包含闡釋法華經教、天台思想與生命教育之可能關涉，以及天台思想之重要哲學義涵的闡釋。課程進行之方式，除了概述生命教育內涵及所關懷的議題，另一方面則是簡要介紹天台宗思想史作為本課程的思想背景，再具體闡釋《妙法蓮華經》以及天台智顛所建構之圓頓教觀思想的義理內涵；參考文獻主要是以《妙法蓮華經》及天台智顛之《法華玄義》與《摩訶止觀》為選讀之原典文本，再輔之以現代學者相關的研究成果，帶引參與本課程的同學具體探討天台哲學思想所可能蘊含的生命教育義涵。

課程內容：本課程之主軸乃是依所安排之進度及所研讀之文獻，並依文獻解讀與義詮釋並重的原則，引導選課同學對於《妙法蓮華經》所強調之唯一佛乘之教義，以及天台宗所開展之實相哲學義涵能有較普遍而客觀的認識。

教學策略：規畫並安排兩次戶外教學活動，即一、至嘉義縣水上妙蓮禪寺佛教道場服務學習，讓同學有機會實際體驗佛教寺院所呈現的修行道場之特色，協助整理佛寺之圖書以及與佛教信徒直接接觸所可能提供之服務與所可能學習之處；二、至民雄康揚股份有限公司（生產各式各樣的電動輪椅與電動車）進行企業參訪與座談，實際參訪結合宗教慈悲情操與企業利益所呈現之民間企業有何特色？了解其創業理念與顧客便利，乃至社會公益之間有何具體關連？又安排與企業主和員工座談所可能激發之學習效應等。

進行反思：經由兩次服務學習之進行，目的在於讓參與本課程之同學有機會關懷與重視佛教義理之理解與生活實踐之相互結合，並進而省思檢討此種服務學習體驗對於實存個體之生命所可能產

生之啟發與轉化作用。具體反思的方法：請同學確實省思在服務大眾之後，以及實際參訪結合宗教慈悲情操與企業利益所呈現之民間企業的過程中，如何結合並具體落實天台的教理與觀行，乃至大乘菩薩的慈悲喜捨與信解行證。

具體成效：「天台哲學生命教育專題研究」為 100 學年度下學期所開設之課程，依上述之課程設計與實際進行之過程而觀，個人之教學心得大致有下列幾點：

1. 選修本課程之同學，大部分為在國中小任教之教師，亦有對生命教育抱持相當重視及關懷之心態來進修學習者，素質相當齊整與優良；不但學習意願高、反省能力強，而且對於生命教育乃至生命轉化皆非常關懷。因此，對於課堂上指定的相關參考文獻之研讀與討論，皆相當投入，彼此的互動非常良好。
2. 安排至水上妙蓮禪寺的服務學習，讓選修本課程之同學有機會以體驗佛教寺院及其所提供之宗教功能；利用已身對於天台佛教義理與修證之理解與掌握，直接參與協助妙蓮禪寺整理圖書的工作，在服務過程中以具體領會所可能提供之服務與所可能學習之處，同時也提供合作機構可資利用的支援。同時也讓修課同學與妙蓮禪寺的僧俗二眾進行座談與相互觀摩、學習。依進行服務學習當天之整體情況而言，對於所服務之合作機構，應該有發揮人力支援之效能。整體而言，藉由本課程可以教導同學認識大乘佛教《妙法蓮華經》的教義思想，以及天台宗的哲學義理與實踐觀行；同時配合本課程所設計至佛教道場之服務學習活動，一方面對佛教寺院與其所提供之宗教功能有所體認，另一方面在協助整理佛寺之圖書的過程中，有機會與佛教經藏相照面，提供同學接觸乃至翻閱、讀誦之機緣。
3. 安排至民雄康揚股份有限公司進行企業參訪，此企業研發並

生產身障者之交通輔具，其中所生產之電動輪椅不但滿足國內外市場之需求，同時亦提供許多行動不方便者行的便利及安全保障。讓同學有機會參訪結合宗教慈悲情操與企業利益所呈現之民間企業之特色，同時也讓企業主和員工有機會與選課同學進行面對面的座談，彼此互動的過程亦有可能激發企業主和員工之學習效應。結合法華經教之理解與生命探索乃至解脫證悟之參訪與實作，讓同學有機會學習與體會具有慈悲、愛心之企業公司所展現之宗教與人文、社會的關懷；可以引導學生學習與體會多元的生命存在情況與可能面對之問題，並由之思索具體解決的方法。從企業主所具有的慈悲與智慧，為身障者用心研發既合適又安全的輔具，或可激發參訪的學生將《妙法蓮華經》中所強調應如佛般如實見一切存在事物之如實相、性…，佛以種種善巧方便，乃至與觀音菩薩之普門示現、隨所樂意而度化之慈悲精神相對照。

4. 整體而言，本課程的服務學習，除了佛教專業知識的傳授外，同時相當程度地達至知行合一、解行並重之教學目標與成效。而藉由如此的服務學習，不但與鄰近佛教寺院與信眾團體有所接觸，同時亦促進與學校與鄰近企業團體之間的認識與互動，也有機會提升業界對本校辦學理念與特色之肯定，如此可以具體呈現南華大學對於服務學習的重視，以及所展現的公益特質。

二、「天台教理思想的身心觀解」

課程目標：古今中外，不論是高度發展的國家，或是開發中國家與落後地區，現實生活中的身心存在總不免有煩惱、病患以及生死等諸問題，即使是醫學科技非常發達的國家亦無能避免而必須面對。依現代醫學與心理治療等方面而觀，皆強調必須重

視整體身心之健全，方能有健康而整全的人生。身心靈全人健康模式的概念認為人的生命是由身體、心理和精神靈性三部份構成；並相信人的身、心、靈三方面互為影響。在身心靈全人健康模式中，強調促進身體、心理和精神健康的全人照顧，讓人有更好的抗壓能力，有更多的平和、感恩，活得更積極以及和諧一致。基於如此的認知，本課程之目標希望能將自身之專業研究與身心靈健康之促進作實質的結合，亦即從天台教理思想中尋繹出有關身心存在之觀解，並進而探究身心靈健康所以可能的理論依據。

課程內容：本課程之主軸結構與進行方式，一方面研讀天台教理與身心存在相關之原典、文獻與現代學者之詮釋，以期理解與掌握天台教理思想關於身心存在的觀解；同時亦藉由有關身心整體治療之研究成果，以與天台宗之核心思想如一念三千、一心三觀、圓融三諦乃至藉由十種觀法對於身心所可能起現之種種境界之觀照等相互對照，以探討天台教理思想對於現代社會中對的身心問題所可能提供的參考之道與解決方法。課程的進度大致環繞著下列諸議題：認識「身」、「心」、「心身症」與常見的心身症；身心是一體的兩面——身心整體與健康；身心整體治療的心源；身心整體治療實際案例探究；天台教理思想與身心整體存在的可能交涉；天台教理對於心之詮釋——觀心法門；天台教理對於身之詮釋——觀陰界入；天台教理對於身之詮釋——觀病患境；天台教理的實相觀；天台教理的實相觀與身心存在之關涉；天台圓教入實觀中的身心觀解；天台教理對於身心整體存在觀解所具之意義與影響。

教學策略：

1. 安排與身心觀解相關之實作，每週上課一開始靜坐十五至二十分，具體練習天台四運推檢之觀心法門；

2. 安排至附近佛教禪修道場（甲仙蘭若講堂、水上妙蓮禪寺）學習靜坐與禪觀，讓同學實際體會禪修過程中之身心感受，並學習如實安住與觀照所起之境界；另讓同學有機會與信徒座談互動，直接體會課堂中所學習之佛教義理能發揮那些服務效能。
3. 安排至三義中華佛教藝品館參訪學習，因企業主為虔誠之佛教信徒，且公司主要是提供佛像雕刻等藝術品之展示與流通，同學在參訪過程中，不但可以在現場欣賞佛像雕刻之莊嚴與佛教相關藝術品之殊勝，同時也可以與現場參觀之佛教信徒有近距離之互動，有機會在現實社會中具體學習活菩薩的慈悲喜捨與信解行證。

進行反思：

1. 服務學習活動之後，安排時間進行心得交流與反思。
2. 請同學確實省思在靜坐禪修的過程中自身之身心存在狀態，以及在服務大眾的過程中，如何能具體落實天台的教理與觀行，乃至大乘菩薩的慈悲喜捨與信解行證。

預期成效：

1. 對修課學生而言：
 - (1) 可以藉由本課程，引導同學認識大乘佛教天台教理思想對於身心的觀解，並配合本課程每週上課固定之靜坐練習，可以讓同學了解天台之身心觀及其與天台教觀禪修之關聯；
 - (2) 藉由本課程所設計之服務學習活動，安排至甲仙蘭若講堂與水上妙蓮禪寺實地學習禪修靜坐與提供服務學習，一方面對佛教寺院與其所提供之宗教功能有所體認，也可以在禪修道場進行靜坐之實作學習，同時也可以直接與佛教道場之僧眾與信徒面對面接觸，相互交流以具體領會所可能提供之服務與所可能學習之處。

- (3) 安排至三義中華藝品館參訪，不但可以在現場欣賞佛像雕刻之莊嚴與佛教相關藝術品之殊勝，同時也讓同學有機會學習與體會具有慈悲、愛心之企業公司所展現之宗教與人文、社會的關懷。

2. 對合作機構而言：

- (1) 安排機會讓選修本課程之同學，利用已身對於天台教理思想理解與對身心觀解修證之掌握，參訪水上妙蓮禪寺、甲仙蘭若講堂，不但可以在禪修道場進行靜坐之實作學習，同時也可以直接與佛教道場之僧眾與信徒面對面接觸，相互交流以具體領會所可能提供之服務與所可能學習之處，同時也提供合作機構可資利用的支援，如協助整理禪修道場與藏書，與信眾座談。
- (2) 藉由至三義中華佛教藝品館參訪，讓同學有機會參訪結合宗教慈悲情操與企業利益所呈現之民間企業之特色，同時也讓企業主和員工有機會與選課同學進行面對面的座談，彼此互動的過程亦有可能激發企業主和員工之學習效應等實際體驗。

伍、圓頓教觀與中道實踐相即不二

天台智者大師之思想向來被譽為具有「教觀雙美」之特色，其觀行實踐法門倡言止觀必須雙運，方能究竟證悟不思議圓融三諦之境界，依此而顯「止即是觀、觀即是止」之圓頓止觀于實際修證之重要性。而其圓頓止觀所以得以具體實踐之義理根據，則是強調須依一心三觀如實照察當下一念心即具十法界三千法而為不思議境，而正因為必須即于當下每一念心所圓具之三千法以具體觀照，所以圓頓止觀即具生活實踐性；而也因為圓頓止觀之具體可行（如依十法以觀十境等），所以在生活中落實中道實相之實踐，以圓滿證悟一念三千當體為圓融三諦之不思議境成為可能。

智顛所建構之天台圓頓教觀，其終極目標在於藉由「一心三觀」之圓滿頓悟觀行，悟入佛究竟諸法實相之知見，同時亦具體證成《華嚴經》所彰顯的：「心佛與眾生，是三無差別」的圓融無礙境界。因此，所謂生活中的中道實踐，實即是如實明了在依理實踐圓頓止觀的過程中，每一實存個體之身心存在皆有可能產生變化，則一般所謂的煩惱、病患乃至生死等存在感受與反應，亦將隨之而有所轉變，此即天台教義理中，所以不斷出現「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」等等詭辭之故。³²主觀身心之確實安頓與客觀義理是否具體實現有密切的關係；身心存在的每一當下是否念念分明、通體透明，取決乎完全的如理作意，以令生命能有真實轉化而至於自在圓滿。生命是活潑而生動的，每一當下之身、口、意，是無明沈迷或是清明覺照？是生死流轉或是涅槃清涼？就現實生命而言，從客觀的義理到主觀的修證之間，是否真能合一不二？其首要條件在於眾生是否願意下功夫確實理解經典教理之義涵與修證之具體方法；其次則是要能念念分明，必須知之而行，行之以知；依教起觀，由觀證教。知教行觀在動態的辯證歷程中永無懈怠，方有可能令一切心念與行事止于至善，得究竟解脫自在。就在每一存在者不斷地觀照自心，不斷地開顯顯妙的當下，既是圓頓教觀發用證成的當體，亦是生命實踐圓滿自在的時節。由此即顯示「歷緣對境中道實踐之實作規畫」的意義，以及此實作在教學規畫所可能發揮之輔助效能，乃至參與此實作者在學習過程中所可能獲得之啟發與助益。

天台的獨特修證法門在於立基于《妙法蓮華經》所彰顯的：一切眾生

³² 灌頂之《觀心論疏》有云：「『問觀自生心，云何圓教乘，不破壞法界，住三德涅槃。』此一偈明圓教。何者？經云：生死即涅槃，煩惱即菩提者，三觀圓觀一念生死之心，即是中道涅槃，煩惱之心即是中道菩提。經云：菩薩未成佛，菩提為煩惱；菩薩成佛時，煩惱即菩提。故知迷心為煩惱生死，悟心即菩提涅槃。是則菩提煩惱更無二法，如寒結水為冰，暖即融冰為水，名殊而體一也，亦何妨名異而體同？故經云：有身為種，無明有愛為種，貪癡為種，四顛倒為種等，乃至一切皆是佛種，是則煩惱惡法既是佛種，善無記法理應是也。斯則一切無非佛法，一色一香無非中道。經云：不壞於身而隨一相，即是苦道法身德也。不滅癡愛起於明脫，即煩惱道般若德也。以五逆相即是解脫，即是業道解脫德也。是則經明不壞生死三道，即是三德秘密大般涅槃。」參見《大正藏》冊 46，頁 599 中。

皆可依佛之開示而悟入真實而究竟解脫境界；而其所以能證成的關鍵在於依循種種善巧方便之開發決了、開權顯實的精神，將當下一念心所生起之種種可思可議的差異境界，藉由如實觀照的圓頓教觀，當體轉化為不思議絕待之境界，使得自我之身心存在趣極於與佛無二無別之究極圓妙。亦即藉由天台圓頓教觀如實悟入佛之知見，以了悟無明痴惑即是法性，一切法皆是中道實相妙法，如此方能如實觀照生命自身所面對的種種境界，不趨亦不避、不取亦不捨，學習讓自己安住而又如實了解諸法實相，才能令生命自在無礙。簡言之，必須在日常生活的行住坐臥中，具體踐行天台圓教不斷斷之修證，即在對應任何情境的當下，不排除客觀存在的任一事物，只轉化主觀心念對於任何事物、情境之執著與障弊。如此方能明了生命的陷落與飛揚乃一體兩面，因為煩惱即菩提、生死即涅槃；生命中出現的任何事物皆是令吾人體證真理的方便法門。³³此或即是智者大師強調：「夫道絕二途，畢竟者常樂。法唯一味，寂滅者歸真。」³⁴所欲彰顯之諦義與精神所在。

綜攝而言，天台智顛所開顯的圓頓教觀與生活中的行住坐臥之間實存在著相輔相成的內在關聯，因為佛教的義理詮釋若不兼顧世間日用之具體實踐，則易流於玄妙高深而抽象的理解；而生活中的中道實踐，若無圓頓教觀之義理觀行之依憑，則有可能落入盲修瞎練或未證調證、未得調得之情境而不自知。天台智顛依自身所行觀法所推擴關展出的圓頓教觀與中道實相之修證實踐，二者在具體生命中所可能呈現之相輔相成與彼此輝映和諧，猶如交響曲所彰顯之相互作用與合鳴效果；而藉由對此二者之交替影響作用的理解，或可掌握真實生命不斷轉化與圓融修證之可能途徑。因

為理解與掌握中道實相與圓頓止觀交響之意義與作用，有助於吾人理解智顛依觀照當下一念即具三千即空即假即中以彰顯諸法實相之圓頓教觀的義蘊，亦即對於智顛依無明癡惑即空如法性，以顯但除其病而不除其法之不斷斷修證法門有所理解；同時，依智顛之圓頓教觀如實實踐，則可漸趣經教義理與生活禪修實踐相即不二之身心安樂行。³⁵

³³ 具體實踐天台智者大師所提倡之圓頓教觀，不僅可以彰顯佛教究竟圓融無礙與圓滿自在的精神，同時也體現了日常生活中的每一當下，同時即是禪修證悟之具體實踐。智者于《觀心論》中曾強調「若為方便破魔怨，貪愛魔怨是佛母。」並將此種當體轉化之境界以詩偈表抒為：「團團明月無增減，凡情顛倒見盈虧；縱復迴光照西域，於其更理未曾移。巧用巧妙巧度物，不作怨家不作佛；法身巧用妙難思，借問定從何處出？」參看《大正藏》冊 46，頁 587 中。

³⁴ 見《大正藏》冊 46，頁 721 上。

³⁵ 參見尤惠貞：〈天臺智顛的佛教哲學與生命實踐——實相哲學與圓頓止觀的交響〉，《普門學報》第 52 期（2009 年 7 月），頁 376-397。筆者個人近幾年有關天台哲學與身心存在乃至生死議題相關涉之研究，或亦可視為依循經教的義理詮釋與止觀的禪修實踐為相即不二的主旋律，所應和的些許協奏。

參考文獻

- 姚秦、鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 姚秦、鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
- 隋、智顛，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- 隋、智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- 隋、智顛，《四念處》，《大正藏》冊 46。
- 隋、智顛，《觀心論》，《大正藏》冊 46。
- 隋、智顛，《法界次第初門》，《大正藏》冊 46。
- 隋、智顛，《三觀義》卷 1，CBETA, X55。
- 隋、智顛，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46。
- 隋、灌頂，《觀心論疏》，《大正藏》冊 46。
- 唐、湛然，《止觀大意》，《大正藏》冊 46。
- 宋、知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46。
- 梁肅，《天台止觀統例》，《大正藏》冊 46。
- 比爾·莫怡斯著，彭淮棟譯，《身心桃花源——當洋醫生遇見赤腳仙》。
- 尤惠貞(2001年5月)，〈從天台智顛的圓頓止觀看病裡乾坤〉，《揭諦》3：頁 1-37。
- (2009年7月)，〈天台智顛的佛教哲學與生命實踐——實相哲學與圓頓止觀的交響〉，《普門學報》52，頁 376-397。
- (2010年12月)，〈從天台教觀的進路論人間佛教的修證〉，輯入《當代儒學叢刊》26：《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所，頁 147-169。

The “Yuandun jiaoguan” of Tiantai-Buddhism and the “Middle-Way-Practice” in Daily-Life.

Huey-jen Yu

Abstract

In this paper, I try to discuss and examine the potential and possibility of our practicing the “perfect teaching” in daily life according to the views of Chinese Tiantai-Buddhism (“Yuandun jiaoguan”). The approach used in this paper addresses the fundamental doctrine of the “middle way” practices in our daily life, to highlight the sense of the “perfect teaching” in Tiantai-Buddhism. I will discuss the possible application of Tiantai-practices in concrete daily live situations, highlighting the practical sense of the “middle way” as the essential of the Tiantai-teaching.

Keywords: Tiantai Buddhism, Zhiyi, Yuandun jiaoguan, practice of the middle way, three thousand worlds in one thought, one mind and three aspects of knowledge

《法華五百問論》在日流傳史

釋真定

圓光佛學研究所 專任教授

摘要：

天台中興之祖湛然(711～782)《法華五百問論》(以下略稱《問論》)，是為對破法相宗窺基(632～682)《法華玄贊》所撰作。玄奘新譯所帶來天台教相之衝擊，以及解明天台教學對新譯思想之受容，《問論》是唯一不可欠之重要資料。就時代意義而言，《問論》正是反應著舊譯與新譯衝擊之重要著作，亦是解明法相與天台兩教學差異之要書。

《問論》佚於會昌五年(845)之廢佛事件，其得以流傳至今，全賴日僧保存。本文分六章呈現傳入日本的史實，以及在日保存狀況。除了運用中日相關史料，以版本調查之實況重現歷史真相，是為本文最大特色。本文以版本演進，鋪陳在日流傳經過，並歸結出《問論》在日兩次之盛傳期。此書的傳入，圓載(?～838～?)功不可沒，此後雖曾有圓珍(814～891)《決疑法華提釋》，但已不見傳本。本純(1702～1769)對《問論》詳核諸本施予相關注解，留下《問論》唯一注解書——《五百問論箋註》，必須置予應有之歷史定位。

關鍵詞：

湛然、圓載、圓珍、本純、問論、箋註

收稿：2012.10.11 接受刊登：2013.01.24

壹、導論

《法華五百問論》(以下略稱《問論》)為唐代天台僧湛然(711～782)，對破法相宗窺基(632～682)《法華玄贊》(以下略稱《玄贊》)之著作。法相教學是智顛(538～597)、灌頂(561～632)入寂後所成之宗派。該宗大成者窺基(632～682)入寂後的二十九年，湛然(711～782)才誕生。因此，從天台教學的立場，最先關注窺基法相教學的便是湛然。

湛然在世的時代不僅是中國佛教之黃金時期，也是中國佛教思想史上一大變革期和轉換期。所謂的變革，其要因之一，便是玄奘三藏(600～664)所傳來的新譯經論對佛教思想所帶來的影響。以此為嚆矢，使得南北朝時期的十三宗，到了盛唐時期融合成八宗，使諸宗派進入新的統合。對湛然而言，一方面繼承天台教學之祖說，一方面又面臨玄奘所帶來新譯思想之衝擊。新譯經典未見於智顛時代，因此，湛然如何受容？此正是被揚譽為天台中興教祖的湛然，無法漠視也是必須解決的課題。此亦是唐代天台學的特質之一。

一、《問論》研究小史

《問論》研究小史：

《問論》在中國不僅不見收錄於大藏經、經錄，亦不見後世諸師引用，亦不見任何注釋書，亦不見正式及詳細之記載。僅在《釋門正統》、《佛祖統紀》的「諦觀傳」中提及諦觀協助尋找會昌廢佛所遺失之天台典籍中出現了「五百門」之相關記載¹。因此，在中國之文獻記載僅此一例，可以說是幾近全無之狀態，在日本則自傳入的會昌三年(883)一直流傳至今。

¹ 《佛祖統紀》卷十：「唐末教籍流散海外，今不復存。於是吳越王遣使致書，以五十種寶往高麗求之，其國令諦觀來奉教乘。而《智論疏》、《仁王疏》、《華嚴骨目》、《五百門》等，禁不令傳。」《大正藏》冊49，頁206上。
《釋門正統》同文記載於《卍續藏》冊131，頁125。

在進入本文主題以前，以下先行介紹近代相關研究。

首先對《問論》展開基礎研究的有日比宣正所撰之《唐代天台學序說》²。此書是乃繼佐藤哲英《天台大師の研究》³一書，以調查書誌學為研究模式所展開智顛著作文獻之考察。日比氏之撰作是乃承繼佐藤氏之研究方法所展開湛然著作之考察成果。是中第三篇的第二章設立〈法華五百問論〉一章專文探討，揭示《問論》相關基礎文獻，是為本論近代最初之研究。繼之1984年，林田正見〈『五百問論』における一、二の考察〉⁴一文，提示了圓珍(814～891)《法華論記》以及貞舜(1334～1422)《宗要柏原案立》中對《問論》之引用。

承繼以上諸氏研究成果，筆者於2000年於日本駒澤大學，相繼發表〈湛然撰『法華五百問論』成立の諸問題〉一文，進行對《問論》成立的問題作更進一步的考察。2003年以〈『法華五百問論』を介して見た湛然教学の研究〉一文，發表博士論文調查成果報告。並於2007年以《湛然『法華五百問論』の研究》為書名，交附東京山喜房佛書林出版。今重拾博論考察期間在日所得諸傳本，進行全面核校完成了《問論》定本，並進行注釋所成《法華五百問論校釋》一書，2012年由上海古籍出版社出版。也使失逸於中國一千二百年之本論重新以現代版本之面貌重回中國本土。本人忝幸承此事業，甚幸！甚幸矣！

二、《問論》在日真偽說始末

有關《問論》是否為湛然真撰的問題，首先見載於〈台宗問目二十七條〉。事由日僧源信(942～1017)於其弟子寂昭入宋之際(咸平六年

² 日比宣正：《唐代天台學序說》(山喜房佛書林，1966年)。
繼此書之後，同氏於1972年，發表〈法華五百問論の研究〉一文，僅簡文概括，未見重要發揮。

收錄於坂本幸男編：《法華經の中國的展開》(平樂寺書店，1972年)。

³ 佐藤哲英：《天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究——》(京都：百華苑，1961年)。

⁴ 林田正見：〈『五百問論』における一、二の考察〉，《天台學報》第27期(1984年)。

[1003])，作問二十七條委付寂昭，向四明知禮(960～1028)請求答釋⁵。此二十七條問，反應當時日本天台宗對天台教門議論的諸問題。其中第二十七問，問及有關《問論》的真偽性，此正是真偽說之嚆矢。源信感於《問論》內容訛謬太多，若為湛然大師之撰，內容不可能有不能貫通的情形，因而尋求知禮為其解惑。面對此一問題的知禮，以「宋地闕本」回應而無法解開源信的疑團⁶。

產生《問論》偽撰說的主要原因，可歸納為三點：(一)、備忘錄之撰述性質，故不為天台後世僧所重，(二)、中國史料之闕如，(三)、未見載於遺唐僧最澄與圓珍之將來錄。⁷

除了上述因素以外，作為保存書籍重要手段的大藏經、章疏目錄未見記載等，則是《問論》在中國長期消失的另一遠因。但關鍵性地，無法改變以上諸狀況的致命性之史實，則是發生於唐武宗會昌五年(845)的廢佛事件⁸。從《問論》完成的乾元～上元年間(758～762)至會昌五年(845)廢佛事件為止，只相隔約八十餘年的歲月。換言之，《問論》在中國成立後的不久便完全消失。

以致於後世遵式、宗鑑、志磐，對窺基《玄贊》毫不留情地批判下⁹，但對於湛然曾經對《玄贊》抱持種種疑問而撰作的《問論》，未曾提及隻字片語。很顯然地，宋天台僧對《問論》可能是毫不知情。因此知

禮回答源信第二十七問時，很有可能是首次知道《問論》的存在。這種情形，與其在中國迅速消失不無關係。

會昌廢佛雖是《問論》在中國消失的主要關鍵，然其未受後世天台僧重視的理由，是乃其相關思想——唯識，不為後世天台僧所重，也是本論在中國消失的一大遠因。

這種情形相當反應當時中國南地佛教界普遍現象，具體的實例，另可從源信〈台宗問目二十七條〉的第二十二問窺知消息。此中源信問及有關婆娑論新舊兩譯的問題，四明知禮卻以「婆沙新舊未暇檢¹⁰」作答。由此可知源信與知禮兩者，對法相學關心程度的相違。

有關南北佛教差異的現象，入宋僧成尋(1011～1081)《參天台五台山記》記載有關南北兩地唯識學隆盛對比的實例。書卷六記載了北方多學慈恩宗¹¹。同書卷七，成尋亦記載了北地無天台僧人的蹤跡，北地高僧中屬華嚴宗、律宗、慈恩宗者多¹²。

成尋入宋時代，正當遼、宋對峙期間由於戰略的需要，對於書籍的互通有非常嚴苛的禁令。故政治要素、政治策略阻隔文物與思想的交流，間接深化南北地域的隔差，使得身處南方的天台僧未予與關注與法相教學關係甚深之《問論》，亦為本論在中國消失的另一遠因。

三、《玄贊》天台批判說始末

日本學者布施浩岳在《玄贊》解題中，提出「窺基對天台有濃厚的對抗意識¹³」，是為近世《玄贊》天台批判說之發端。繼之安藤俊雄雖已見

⁵ 《四明教行錄》：「皇宋咸平六年(1003)癸卯歲，日本國僧(寂照)等齋到。彼國天台源信禪師於天台教門，致相違問目二十七條。四明傳教沙門(知禮)憑教略答。」《大正藏》冊46，頁885中。

⁶ 〈台宗問目二十七條〉收錄於《四明教行錄》，是中第二十七問之問答內容如次記云：「二十七問：《五百問論》題下，云妙樂大師造。疑者云：『此論似多訛謬』。且舉一二，如…若是大師所製，不可不通。答：此論宋地闕本，茲不得而評論矣。」《大正藏》冊46，頁889下。

⁷ 研究成果，詳見拙論：〈『法華五百問論』を介して見た湛然教學の研究〉，《駒澤大學院佛教學研究會年報》第36號(2003年)，及前揭拙著第二部第二章，頁80-90。

⁸ 詳考見拙著：《湛然『法華五百問論』の研究》，(山喜房佛書林，2007年)。頁84-85

⁹ 《釋門正統》：「《玄贊》之作遽以口耳所傳，與靈山親承受者，抗衡對壘，多見其不知量矣。是以傳而不習，君子耻之。恐後學以一生目大德，撰慈恩載記。」《卍續藏》冊130，頁914。

¹⁰ 《四明教行錄》《大正藏》冊46，頁889上。

¹¹ 《參天台五台山記》卷六，大宋熙寧六年(1073)二月二十八日的條下記云：「地比[考地或此字]多學慈恩宗」《大日本佛教全書》冊115，頁128。

¹² 《參天台五台山記》卷七，大宋熙寧六年(1073)三月三日條下，「諸大乘師當時名僧等也，以筆言問答諸宗人人也，華嚴宗二人師号昔年有智人也，法相宗人人亦(考：亦諸本作且)以高僧等也。北地無天台宗人，律宗理性宗多多也。」《大日本佛教全書》冊115，頁132。

¹³ 布施浩岳：〈妙法蓮華經玄贊解題〉，《國譯一切經》經疏部四，(1937年)。

端倪而道：「《玄贊》書中對天台學說的批判，並不是非常露骨。¹⁴」但最後仍繼續支持對抗天台說。其原因在於二氏都是基於天台實相學與法相唯識學根本立場相違為前提，從教義的理解上所作的判斷。然此等論斷，確實是太過於牽強附會。

早在 1929 年，島地大等就已提出「在慈恩眼中恐怕從未有天台法華教學¹⁵」之論見，方不失正鵠。筆者通過全面性精讀《玄贊》的結果，亦可斷定窺基幾乎無視於天台教學的存在。

最後，在日本學界為《玄贊》天台對抗說，劃下休止符的是末光愛正。其透過詳細文獻比對，反對前述布施氏的論點，並認為《玄贊》對天台的對抗意識非常薄弱。《玄贊》中僅出現一次「顛師云」，也是援用吉藏的《法華義疏》，並提出其之批判對象正是吉藏¹⁶。繼末光氏之說，三論權威學者平井俊榮，再經比對研究也再證實《玄贊》中多處依用《法華義疏》的事實¹⁷。

據筆者的研究調查，《玄贊》的批判天台說，當可溯源至慈雲遵式（964～1032）。事由緣起於丞相王欽若向遵式請問天台與法相兩教學的優劣性，遵式以「次別引慈恩基法師正破天台一義，還用天台被破之文，與彼並決是非故須別引。¹⁸」回應王欽若的請益。此文正是《玄贊》對抗天台說之真正肇端。然而遵式所說「慈恩基法師正破天台一義」，正是窺基援自吉藏《法華義疏》引《大智度論》之文，而在《問論》卷上 27 問，湛然便已明白地說到：「此是龍樹菩薩釋《小品》佛住之文，…見古人引，便謂古釋，望風斥聖，其過不輕。」此中「見古人引，便謂古釋」更詰斥其引吉藏文卻未經詳核便謂為吉藏之說，反應了湛然對窺基治學疏漏的批

判。

引發上述議論與天台對抗說的種種臆測，主要因素在於《玄贊》引用前人著作，卻未說明出處。《玄贊》中雖廣泛引用經典，但除了窺基自己撰述的《上生疏》、《無垢稱經疏》以外，從未出示任何一部中國撰述的注釋書。從其引用而言，中國撰述只能看到吉藏的《法華義疏》但卻未示出處，書中以「古說」、「彼說」、「古德」、「古解」、「古有解云」暗指吉藏。故其受吉藏影響相當深刻是無庸置疑的。

事實上，《玄贊》與吉藏《法華義疏》的引用關係，以及書中直接承襲吉藏之說，最早發現此一情形的便是湛然。有關這一點，湛然在《問論》中嚴厲斥責，如卷上 19 問：「述而不作信而好古，又有明稽古者可憑。何以依嘉祥而隱其名？」在卷上 28 問，也說到：「所用嘉祥，何惜少許言及疏主？」湛然已一語道破《玄贊》引用吉藏卻未說明的事實。上說諸等紛紜，除了引發吾人文獻比對研究之深省，亦更突顯湛然《問論》在唐代法華學研究上的重要性。

貳、《問論》在中國佛教思想史上之位置

第一、《問論》是天台法相兩教學差異的解明要書。

第二、總結唐以前有關唯識之見解。

第三、一乘三乘之紛爭史之總結。

第四、為兩宗所依龐大經典群，提示要點及整理方向。

《問論》提供了以上諸問題之相違點、相關見解，提供學人問題之所在，是為解明以上諸點之關鍵書。《問論》思想的解明，亦有助於解明天台與法相兩宗在法華思想上之差異。

然而此書在中國自湛然歿後完全散逸，無人問津，但在日本卻有兩次的盛弘期。因此本文《法華五百問論》在日流傳史，以及注釋書之介紹。

¹⁴ 詳考見拙著：《湛然『法華五百問論』の研究》，（山喜房佛書林，2007年），頁84-85。

¹⁵ 島地大等：《天台教學史》（初版，1929年），明治書院；複刻版，1976年，中山書房；1987年再由中村元等編：《現代佛教名著全集》收錄，隆文館出版。

¹⁶ 末光愛正：〈『法華玄贊』と『法華義疏』〉頁31-38有詳細比對，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》第17號（1986年）。

¹⁷ 平井俊榮：《法華玄論の註釋的研究》（春秋社，1987年）頁113-114。

¹⁸ 《天竺別集》卷三〈答王丞相（欽若）問天台教書〉，《卍續藏》冊101，頁297。

參、《問論》特色與撰述型態

本論著作背景，事緣於乾元至上元年間（758～762）由為講述《法華文句記》（以下稱《文句記》）所撰作。對湛然而言，《玄贊》是當時法華注釋書的最新研究成果，由於《文句記》撰作上的需要，關注與參考《玄贊》是非常必要之事。因而將其發現之問題依序地寫下備忘錄。由於是簡易的備忘錄，故嚴格而言，《問論》不能算是一本注釋書，因為書中雖有設問，但未必有解答，且大致都是簡略的文章。這種敘述形態也是湛然其他著作所未見。

全書採問答形式，逐次問難《玄贊》。每一問題均以「問」「答」「今謂」鋪陳。此中之「問」是湛然對贊文提出疑問之設問。「答」是贊文對此一問題的見解。「今謂」則是湛然以天台學的立場提出贊文見解上的問題所在。

故之，「問」與「答」皆為《玄贊》的引文，也是窺基以法相宗的立場詮釋《法華經》。當然也是湛然視為問題點之所在，也是欲論破之關鍵點。文章表現的樣式，大致上以此基本型態展開每一條問題。書中，另亦有以「又問」、「今問」、「今亦問」、「今復問」、「今還問言」提出湛然之見。但主要以「今謂」展開湛然的評論，是為基本型態。

因此，所有的問條均依《玄贊》文章順序，逐次立問。簡單問條的情況，僅一問、一答、一今謂。也有於「今謂」陳述見解後，又以「又曰」、「又云」再次出示《玄贊》的解釋，接著再以「今謂」提出見解。如卷中14問一問之中，即出現「今謂」十四次。

然，問題是，《問論》所引贊文省略過多，所以，只看《問論》將無法知其問意。因此，贊文必須合併對讀，方能全盤掌握《問論》所問之焦點。

肆、《問論》在日流傳史

本論在中國既已散逸於會昌廢佛，那麼，其如何傳入日本以及流傳的史實考證，是為證明本論真偽性之關鍵。以下，本文從圓載的傳寫、章疏目錄、日本典籍中有關《問論》的引用或注釋書，以及現存版本實況，全盤了解其在日流傳史。

一、圓載的傳寫與傳入日本之經過

使本論留存於世並留傳於日本，圓載¹⁹的傳寫與傳入實功不可沒，稱得上是圓載的最大功績，絕無過言。有關圓載傳寫的經過，東大寺所藏《問論》古寫本卷上有圓載的書記。

開成四年六月，於大唐台州國清寺日本新堂書寫此本。會昌三年三月三日，付僧仁好等，送上日本國延曆寺徒衆大德三綱宿德耳。圓載記上。²⁰

如上所述，圓載於開成四年（839）六月，在國清寺日本新堂書寫本論，於會昌三年（843）三月三日，託付從僧仁好歸朝，送至日本天台總本山延曆寺。

圓載與圓仁（794～864）一同入唐的記事，記載於圓仁《入唐求法巡禮行記》（以下稱《巡禮記》）²¹與《天台霞標》²²。根據《巡禮記》的記載，二人於承和五年（開成三年）六月自太宰府出發，七月二日到達揚子江揚

¹⁹ 有關圓載的記載，參佐伯有清：《悲運の遣唐僧一圓載の数奇な生涯一》（吉川弘文館，1999年）。

²⁰ 「圓載記上」四字，唯東本與卍續本有之，餘本皆缺。《五百問論》《卍續藏》，冊100，頁802。

²¹ 圓仁於開成三年（838）入唐，大中元年（847）歸朝，在唐十年，歷經會昌廢佛，所著《入唐求法巡禮記》四卷，為記載我國唐代佛教之重要史料。

²² 《天台霞標》初編卷之三，頁69，《大日本佛教全書》冊125。

州海陵泉²³。另，《宋高僧傳》卷三十廣修(771～843)傳下亦有圓載於開成三年(838)向廣修請法記事²⁴。因此，圓載於開成三年(838)入唐的史實是明確而無庸置疑。

《天台霞標》初編卷之三〈圓載傳〉下，記載圓載掛塔於天台山期間曾抄寫諸多經論，此多數的文獻中包含《問論》應當可以確信²⁵。

另，相當於中國正史的日本官撰國史《續日本後紀》²⁶中，亦記載圓載弟子仁好等人歸朝的記事。也就是承和十年(會昌三年)十二月九日²⁷，明確記載著圓載弟子仁好、順昌到達長門的記事。還有根據《巡禮記》卷四記載²⁸，圓載令弟子仁好等兩僧歸朝日本，會昌三年九月自楚州出發。此與上述東大寺本的圓載書記所載，於會昌三年三月三日準備將本論送至延曆寺而託付仁好，時間點上完全符合。故圓載傳入本論之史料記載完整，完全無齟齬之處，是為本論流傳史之有力證據。

二、在日章疏目錄之記載

《問論》佚於會昌五年(845)之廢佛事件，書名記載僅見於日本章疏

目錄，(最早見於延喜14年(914)玄日《天台宗章疏》)。本書由日僧圓載於會昌三年(843)託付日僧仁好攜入日本以來，直到卍續藏經(1912)的公刊問世為止，此書鮮為國人所知。然而，我唐湛然的《問論》卻在日本有過二次的盛傳期，其一是平安時代圓珍、源信 其二是江戶時代本純、癡空、光謙。

日本章疏目錄中記載《問論》者，共計有十二筆，依年代順列示如次。玄日(914撰)《天台宗章疏》、空慧(925撰)《山王院藏》、永超(1094撰)《東域傳燈目錄》、未詳撰者(1175~1180撰)《古聖教目錄》、未詳撰者(平安末期撰)《一切經論律章疏集(傳錄)并私記卷上》²⁹、未詳撰者(1237~1272推定)《大唐国法華宗章疏錄》、未詳撰者(1548~1667以前)《諸師製作目錄》、未詳撰者(1548~1667)《釋教諸師製作目錄》、公海(1654撰)《山門藏本目錄》、鳳潭(1654~1738撰)《扶桑藏外現存目錄》、謙順(1790撰)《諸宗章疏錄》、興隆(1796撰)《佛典疏鈔目錄》。³⁰

章疏目錄的實際收錄，除了明確掌握《問論》在日本的流行實態，同實可知其受日本天台宗各大寺所重，以及自傳入以來，傳承至今之過程。

三、日本典籍中引用《問論》或注釋書

《問論》既然在日本，除了天台比叡山的收藏以外，能由其他巨大寺院收藏，長時期在日本廣泛地流傳，本論應當對日本有相當的影響，而此等影響，應當反應於對本論的引用或注釋書的撰作上。

引用《五百問論》相關著作與注書：

書名	撰者	備考
《法華論記》	圓珍(814～891)	引用/撰述年代854～859

²³ 《巡禮記》卷第四，頁170，《大日本佛教全書》冊113。

²⁴ 《宋高僧傳》云：「開成三年日本國僧圓載來躬請法」。(《大正藏》冊50，頁895上)。

²⁵ 《天台霞標》初編卷之三記云：「抄寫所缺經論」。《大日本佛教全書》冊125，頁68。又，《巡禮記》卷第一，記載開成四年(839)三月四日圓載向天台山出發。所以，圓載於開成四年(839)六月於國清寺書寫此書，時間點上全無齟齬。(《大日本佛教全書》冊113，頁190)。

又，《巡禮記》卷第二，「開成五年(840)四月二十三日」條下記載日本國僧一人當時正住在國清寺。(《大日本佛教全書》冊113，頁227)。

另，考核圓載傳寫經典者，可參堀池春峰：《南都佛教史の研究》下〈諸寺篇〉，(法藏館，1982年)，頁304。

²⁶ 《續日本後紀》是乃繼《日本書紀》、《續日本紀》、《日本後紀》的第四官撰國史，記載仁明天皇天長十年(833)至嘉祥三年(850)，一代十七年的歷史。編撰於齊衡二年(855)，完成於貞觀十一年(896)。

²⁷ 《續日本後紀》卷十三記云：「入唐留學天台宗僧圓載之弟子仁好，順昌，與新羅人張公靖等二十六人，來著於長門國。」，《國史大系》(吉川弘文館，1971年)，頁163。

²⁸ 《巡禮記》卷第四，頁263，《大日本佛教全書》冊113。

「(會昌三年)十二月得楚州新羅譯語鄧慎言書云，天台山留學圓載闍梨偈，進表遣弟子僧兩人，令歸日本國。其弟子等，來到慎言處覓船。慎言與排比一隻船，差人發送訖。今年九月發去者。」

²⁹ 落合俊典：〈『古聖教目錄』(擬題)〉頁231-232參照。牧田諦亮監・落合俊典編：《中國・日本經典章疏目錄》七寺古逸經典研究叢書，第六卷，(大東出版社，1998年)。(以下略稱七寺古逸經典)。

宮崎健司：〈『一切經論律章疏集(傳錄)并私記』卷上解題〉頁318參照。收錄於七寺古逸經典，第六卷。

³⁰ 詳細所藏資料見拙著第二部第二章，頁92-97。

《決疑法華提釋》	圓珍	注釋書，但現已不存。
《一乘要法》	源信 (942 ~ 1017)	引用 / 撰述年代十一世紀初
《宗要柏原案立》	貞舜 (1334~1422)	引用 / 撰述年代 1394 ~
《法華五百問論箋註》	本純 (1702~1769)	注釋書 / 刊本獨自流通
《法華五百問論雜套》	本純	注釋書 / 福田藏，天王寺內，已故福田堯穎大僧正藏本。
《文句記講錄》	光謙 (1652~1739)	引用 / 收錄於《天台大師全集》
《法華文句記講義》	癡空 (1780~1862)	引用 / 收錄於《天台大師全集》

(一)、第一期盛弘期——平安時代

1. 圓珍與《問論》

圓珍仁壽三年〔唐大中七年(853)〕入唐，天安二年〔唐大中十三年(859)〕自台州出發歸國。前後在唐六年，曾二度往還天台山，在天台國清寺駐留長達三年二個月。

(1) 圓珍撰《法華論記》之引文保留《問論》最古原貌

最早對本論的引用，出自圓珍的《法華論記》。書中引用《問論》共計二十六筆³¹，以下僅舉卷中 2 問以為例。是中多處引用字例，唯見東大寺本與《法華論記》，可知《法華論記》保留《問論》最古形態³²。《法華論記》分三期進行撰作，第一次撰作是其在唐的大中八年(854)於越州開元寺所進行。四年後大中十二年(858)於駐留天台山期間再次進行修治，但未完成³³。而當時《問論》在中國已散逸，故圓珍《法華論記》中之《問論》引文，當是大中十三年(859)歸朝後進行第三次修治時所添加。本文僅舉卷中 2 問對照表一例，示之如次。

《法華論記》引《問論》卷中 2 問與諸本比對表：

《法華論記》頁 195 上	《問論》東本	《問論》諸本
今謂：《論》文且暫約別，別為對治。須曉其旨，不可迷趣。何者？本為三乘設火宅譬（中略），專為求小果。名有定人，即以化城權赴其計。先大後小，故云無定。若其作差別消者，亦不《論》文，一雨之意。至城必進，名為定人。故知《論》文不遮定往。繫後不知，後還能發，故名無定。始行之輩，求弘經益名集功德，不肯服藥，見父不覲，名不集功德。故知不可生於別見。	今謂：《論》文且暫約別，別為對治。須曉其旨，不可迷趣。何者？本為三乘設火宅譬（中略），專為求小果。名有定人，即以化城權赴其計。先大後小，故云無定。若其作差別消者，亦不《論》文，一雨之意。至城必進，名為定人，故知《論》文不遮定性。繫後不知，後還能發，故名無定。始行人，皆求弘經益名集功德，不肯服藥，見父不覲，名不集功德。故知不可生於別見。	今謂：《論》文先暫約別，別為對治。須曉其旨，不可迷旨。何者？本為三乘說火宅譬（中略），專為求小異。名有定人，即以化城權赴其計。先大後小，故云無定。若其作差別消者，亦不《論》文，一雨之意。至城必進，名為定人，故知《論》文不遮定性。繫後不知，後還能發，故名無定。始行之輩，求弘經益名集功德，不肯服藥，見父不覲，名不集功德。故知不可生於別見。

³¹ 詳參拙著：《湛然『法華五百問論』の研究》（山喜房佛書林，2007年），頁109。

³² 詳參拙稿：〈問論版本考記〉，附錄於《法華五百問論校釋》（上海古籍出版社，2012年）。

³³ 《法華論記》後記：「年譜云：齋衡元年甲戌〔大中八年〕師四十一歲七月，至越州開元寺，勸《法華論記》。天安二年戊寅〔大中十二年〕師四十五歲，正月九日在天台再勸法華論記，而修治未了。」《大日本佛教全書》冊25，頁330。另尊通（～1492～）編：《智證大師年譜》收錄於《智證大師全集》第四。

《法華論記》引文與東本同者：

「先」字，唯東本與《法華論記》同作「且」。

「旨」字，唯東本與《法華論記》同作「趣」。

「說」字，唯東本與《法華論記》同作「設」。

「異」字，唯東本與《法華論記》同作「果」。

《法華論記》引文與東本異者：

「之輩」二字，唯東本作「人」。諸本與《法華論記》皆作「之輩」。

「求」字前，唯東本衍一「皆」字，諸本與《法華論記》皆缺。

就年代而言，東大寺本傳寫於文永九年（1272），圓珍所見本當比東本更古。因此，《法華論記》所呈現的應為最古本型態，是毋庸置疑的。

(2) 圓珍的藏書目錄《山王院藏》珍藏著《問論》

雖然現存最古傳本為上記之東大寺本，但是在文永九年（1272）以前的日本，應當存在著相當的傳本。諸如上記圓珍對《問論》的引用，想必圓珍曾經收藏《問論》，自然可以推想。而圓珍在世時之藏書目錄《山王院藏》，確實記載著《問論》。圓珍自天安三年（貞觀元年859）歸朝以後，至入滅的寬平三年（891）的期間幾乎長期住錫於山王院，因此而有「山王院大師」之稱號。《山王院藏》是圓珍滅後三十五年的延長三年（925），由圓珍門弟空慧所製作的目錄。依佐藤氏之研究論考，《山王院藏》之藏書，是為圓珍個人研究上必要之參考書，所以既是圓珍私人藏書，亦同時是擔當了早期比叡山的圖書館之功能³⁴。因此《山王院藏》是窺知圓珍在世當時所藏典籍全貌的重要文獻。《山王院藏》記云：「決疑三帙 又云五百問論³⁵」可知《問論》受圓珍所珍藏，是完全可以確信。

³⁴ 佐藤哲英：〈山王院藏書目錄に就いて—延長三年筆青蓮院藏本解説—〉，《叡山學報》第13輯（1937年），頁20。

³⁵ 《山王院藏》收錄於《昭和法寶總目錄》冊3，頁771下。

(3) 最早之《問論》注釋書——《決疑法華提釋》

收錄日本天台宗師撰作的《山家祖德撰述篇目集》卷上記云：「決疑法華提釋」，以及《諸宗章疏錄》第二記云：「決疑法華提釋一卷」³⁶。二書明確記載圓珍撰《決疑法華提釋》一卷。圓珍此撰已不存世，其之內容無法精查。但，《山王院藏》稱本論為「決疑」（參前引記），圓珍《法華論記》中，亦以「決疑」稱引《問論》內容³⁷。故由其書名來看，當知是為《問論》的注釋書無疑。

2. 源信、貞舜與《問論》

前述《問論》真偽說的發端者源信（942～1017）所撰《一乘要決》，此書被視為是日本三一權實論諍劃上休止符之代表作。此中，引《問論》破斥《玄贊》時，以「五百問論難意亦同³⁸」示之。

繼之，關東天台後嗣貞舜（1334～1422）對《問論》亦多有引用，值得吾人留意。其所編纂《宗要柏原案立》六卷，類聚天台宗學的相關論題，以問答體釋明。書中再次提起源信對《問論》的疑問點³⁹。但此書對《問論》採取意引用，不似圓珍採全文引用⁴⁰。

(二)、第二期盛弘期——江戶時代

1. 守篤本純與現存唯一《問論》注解書《五百問論箋註》

³⁶ 《山家祖德撰述篇目集》卷上，《大日本佛教全書》冊2，頁10。

《諸宗章疏錄》第二，《大日本佛教全書》冊1，頁141。

³⁷ 《法華論記》中記云：「決疑曰」（頁195上）「具如決疑」（頁199下），均為引用《五百問論》之所說。（《智証大師全集》第一所収）。

另《五百問論》，又稱五百問論、五百門論、釋疑，此等名稱見於東大寺古寫本。詳考見拙著頁107-108。

³⁸ 《一乘要決》卷上，頁8，《大日本佛教全書》冊32。

³⁹ 《宗要柏原按立》：「次起信論事，惠心遭唐疑問也。唐土人師，恐是別教教道義也云云。」《大正藏》冊74，頁490中。

⁴⁰ 引用出處，卷第四「三藏不退」（《大正藏》冊74，頁501中）、卷第五「法華小益」（同書，頁522中）、卷第五「三周證入」（同書，頁532中）、卷第五「別教二乘」（同書，頁534下）、卷第六「人天小善」（同書，頁553下）。

到了江戶時代，有守篤本純(1702～1769)對《問論》詳考與注釋，製作了《五百問論箋註》與《五百問論雜套》。

本純，字守篤，號菴園。二十二歲登比叡山，三十二歲時師事靈空光謙修學教觀。著作達二百餘部，現存僅數十部。本純著書多以籤錄、雜套為名⁴¹。

《五百問論箋註》，亦為現存《問論》唯一的注解書，由筆者於京都大學圖書館所尋得的江戶時代刊本，對於研究日本江戶時代有關天台與法相的研究動向，具非常之參考價值。

有關本純著書，《四明餘霞》⁴²記載守篤傳與其著書，此中記有《五百問論箋註》三卷。又，《日本天台宗典目錄》⁴³本純守篤撰的項下，記有《法華五百問論箋註》三卷，與《法華五百問論雜套》一卷。渋谷亮泰氏於昭和年間調查全日本天台宗古剎天台典籍的重要成果《天台書籍綜合目錄》，亦記載了守篤本純撰《箋註五百問論》(以下稱《箋註》)三卷，另有撰者不詳《五百問論雜套》三卷，福田藏本⁴⁴。

慈周〈重刻五百問論序〉，敘述重刻的由來，知本純校訂《問論》而撰《五百問論箋註》的經過。

山門碩匠有守篤和尚，恒腕惜不置。乃據昔人所考覈及《玄贊》等，默索精思嚴訂其謬，疑者不敢輒改，別為《箋註》三卷。⁴⁵

由此可知，《問論》舊刻錯誤甚多，本純則依據先學的考覈，再與《玄贊》詳以對照，儘可能地加以訂正，製成《五百問論箋註》。現在已續藏

經所收的《問論》各段頭注中的疑考或訂正，大多是根據本純《五百問論箋註》的考證。使《問論》一掃舊來諸傳本的訛誤，使之成為更利於研讀的文本。對於寫本中由於傳抄所造成的寫誤、難辨字、衍字、衍文等，本純確實盡致了極大的貢獻。本純可謂為研究《問論》首屈一指的人物，實無過言。

以下將從《箋註》撰作目的與特徵，審視此一時期所關注之問題所在。是中所關注者，為本論之間條數、主辨誤字並核校諸傳本。又，《箋註》引寶地房證真作為考証對象，表示鎌倉時代的證真亦關注《問論》。本文歸納為四項，依序說明如次。

(1) 問條數幾條的問題

《箋註》卷上第一頁，本純於開卷題下自述云：

言五百者，蓋取滿數也。依三卷題下所注，已得三百七十條。如《目連問律事經》，但有三百六十問答，而題以五百問，豈得非依半千滿數乎！又題下結數，據大段主客相酬者，若並數難辭帶問，或撝云今問，上卷得一百七十八問，三卷通計，數過五百耳。一百一十問，檢文大段有一百二十問。註疑誤。

筆者前研究中按湛然回應贊文之用語「今謂」數計之，凡有七百一十七條，然今經校釋過程，重新全面再核校的結果，得知更多「今謂」之脫缺。是則如本純所述「數過五百耳」。

寬政七年(1795)本純弟子昌宗將《問論》與《箋註》合刊。《箋註》凡例記云：「格上私記條數，以便搜求。⁴⁶」知已續藏所收錄之《問論》本中之頭註中之問條數，是昌宗於刊行《箋註》之際所附加。

可知有關問條數，繼昌宗合刊《五百問論箋註》再重新計算的結果，

⁴¹ 上杉文秀：《日本天台史》，(破塵閣書房，1935年)，頁719。

⁴² △△生撰「守篤和尚と其著書」，《四明餘霞》第二百號，(1904年)。

⁴³ 山口光圓・古川英俊・中村孝順編輯：《日本天台宗典目錄》(比叡山專修院出版部，1941年)。

⁴⁴ 渋谷亮泰編：《昭和現存天台書籍綜合目錄》增補版，(法藏館，1978年)，頁19。

⁴⁵ 《已續藏》冊100，頁666。

⁴⁶ 《五百問論》，《已續藏》冊100，頁667。

卷上的問條數為「一百二十三問」，又與上引本純所計算的「一百二十問」有所不同。

從東本以來，《問論》各卷內題下，均總舉當卷問條數。各卷所計是為「上卷 111 問、中卷 135 問、下卷 125 問」，合計共計 371 問。但是卍續藏的註，是為上卷 123 問、中卷 142 問、下卷 133 問，則實際問數合計共有 398 問。針對此一問數形成的理由，昌宗於凡例中如是記云：

格上私記條數，以便搜求。然不與本論題下條數同者，意古來傳寫經多手，致此離合耳。今且據現本。⁴⁷

昌宗認為自古以來，由於《問論》幾經多次的傳寫，而造成問條數的不吻合，並從其「今且據現本」，推知現收錄於卍續藏之版本，或已非為湛然撰《問論》當初之原貌。

又，昌宗在《箋註》跋文中記云「毘陵造論問難之，凡五百條。」表示昌宗認為問題數當如其題名「五百條」才是妥當。

然而，依《問論》的撰述構成，全同《玄贊》之順序依序論破而次第設問。但是經筆者全文比對二書，實際上，《問論》對《玄贊》完全不設問之處亦不少，因此，到底是湛然本來就未設問？還是傳本流傳中散逸了一部分？或者是大問將近五百條，而僅取整數記之？或者如昌宗所以為的在傳抄中所造成之誤？而本純於開場白即道「言五百者，蓋取滿數也。」方不失正鵠。

(2) 主辨誤字

本純《箋註》中之注釋文，校刊諸版本異字所佔篇幅最多，本純門弟宗昌在《箋註》凡例中亦說道：「先師校本主辨誤字」，知誤字的審定是為本純《箋註》之首要撰作核心。

⁴⁷《五百問論》，《卍續藏》冊 100，頁 667。

宗昌在《箋註》凡例中云：「本論所牒《玄贊》，則有現本可對校。其他率推徵文理，究其所必當然，而後從之。其難決者，且存舊不敢擅改換焉。」宗昌又云：「此論專對破慈恩《玄贊》，本邦上代性相相拒。若《守護章》、《法華秀句》、《一乘要決》等，蓋皆其流亞。諸祖未必閱此論，而暗相發明者多。今宗學者，最所宜講究，但恨舊本烏焉剩脫，義路茅塞。先師患之，殫力訂正，稍覺披豁。⁴⁸」案昌宗之意，最澄的《守護章》、《法華秀句》與源信《一乘要決》是一乘三乘論爭的主要著作，但可惜的是最澄與源信並未閱讀此論。並同時提醒學人此書是一乘三乘之爭的重要論書。亦說明了本純乃鑑於《問論》諸本嚴重脫文，致使文義不通，經本純竭力改正，才使《問論》稍能疏通。

(3) 廣覈諸本

從本純注中所述，知本純重新校訂《問論》當時，不僅覈校諸種《玄贊》、《問論》的相關刊本，其中亦有二書的寫本。本純《箋註》注中提及寫本共計二十二處，其中《玄贊》寫本十七處、《問論》寫本五處，茲分述如次。

a. 有關《玄贊》寫本

除了致力於誤字的勘定，本純並對《問論》、《玄贊》當時所存諸種寫本、刊本，亦儘可能地網羅，並進行全面性的審定。而本純《箋註》之撰作特徵之一，便是與《玄贊》作了詳細比對，將《問論》中之《玄贊》引文，作了很多誤字的修訂、缺字的補足等。

本純箋本中記稱「古寫本」、「仙波寫本」、「贊寫本」者，均指《玄贊》。單稱「寫本」者，指《玄贊》、《問論》二書之一，須依文脈判定。

其中稱「古寫本」有二處，均指《玄贊》，並從《問論》引文見出《玄贊》古本型態，知現行《玄贊》版本是為經修治的再治本。作為復原《玄

⁴⁸《五百問論》卷上，《卍續藏》冊 100，頁 667 下。

贊》古本原貌者，《問論》應是重要考核與參考對象。另，寫本貫以「古」字僅此二筆，表本純所見《玄贊》寫本中是為最古，可知。

又，「仙波寫本」⁴⁹共計出現三處，依本純注釋文脈知為《玄贊》寫本。是中《問論》之引文，均較接近於《玄贊》古寫本與仙波寫本。另，「贊寫本」、「寫本」此等稱記，計有十二處。

以上，無獨有偶地，無論是《玄贊》也好，《問論》也好，二者古本系列所用字例皆同。《玄贊》古寫本與《問論》最古本的東本同，並與現行《玄贊》用字例不同，可窺知《玄贊》版本幾經修改。而東本所保留的用字，仍可見出《玄贊》古本原型。⁵⁰

b. 有關《問論》「寫本」

箋本文中雖單稱「寫本」，但依其文脈知非指前述《玄贊》寫本，而指《問論》共計五點，以及稱記「台麓寫本」、「光山寫本」各一處。值得注意的是，本純所見的「台麓寫本」作「族」，正與東本同。東本本抄自叡山本，知「台麓寫本」或可推定類同東本系列，但本純只提及一次，故無法完全證明。另，「光山寫本」，當指日光山輪王寺。日光山藏書由「日光文庫」收藏，長沢規矩也編輯《日光山「天海藏」主要古書解題》中未見光山寫本。根據筆者實地調查所得現存十種版本，僅得東大寺寫本與叡山文庫寫本二點。但從本純所提及的寫本，知本純在世的江戶時代可能仍有其他系統寫本存在的事實。

(4) 引寶地房證真

本純《箋註》多次提到寶地房證真(1124～1208)，並引證真《三大部私記》，但是否與《問論》直接相關，尚須經文獻比對方能進一步解明。本文檢考本純《箋註》提及「寶地」，以及《三大部私記》者，統計如次：

《箋註》	問條	引文內容
卷上	第十問	《妙玄私記》(十八紙)引《十二遊經》云九年。
	第十一問	《法華玄私記》第十(三十四紙)料簡深密三時，正約藏、通、別三教以為三時；或可三乘為三時等，具如彼記。
	第四十五問	(1)寶地(三本九紙)引此文無「已」字。 (2)寶地釋云：意云若序正異者不違論文，故云妨不也。
	第五十四問	(1)若依寶地(三本十七)所引作「海來」謂此文意，但難「偏驚有緣」而不破「唯在此界」。 (2)寶地謂為六處恐過穿鑿，況龍女無垢世界六動呼為「海來」，事何疎遠大通六動。
	第五十五問	如《止觀》第七寶地記辨。
	第五十九問	(1)「沒」光山本作「投」，合寶地所引但贊作「沒」，今且依舊本。 (2)寶地記(三本二十四紙)、《大論》第七其有四義。問：《五百問》中破慈恩第二義，今何用之？
	第一百十四問	(1)寶地作「亂」，或可作「紛亂」。 (2)「仍」一本無。今依光山《玄義私記》(第三、四十)引此文亦有「仍」字。
	第一百十八問	寶地(第一卷六十二)云：出《娑沙論》。
	第一百二十二問	寶地(四末之四十七)云：總舉千數，故云五佛實是四也。

⁴⁹「仙波」當指仙波無量壽寺，為天台宗名古刹，位於埼玉縣川越市，現名喜多院。此寺由日本天台宗延曆寺第三代座主圓仁，於天長三年(830)創建。鎌倉時代元久年間(1204～6)遭兵火一度廢絕，此後長達一世紀餘的荒廢。直到永仁四年(1296)尊海的努力，得予重建再興。並於正安三年(1301)後伏見天皇下敕，此寺成為關東天台的總本山。後江戶時代再遇川越大火，寺中建物多被燒失。後，獲德川家康知遇的天海(1536～1643)入寺，天正十六年(1588)寺名改稱喜多院。

⁵⁰詳文比對考證，詳參拙稿：〈問論版本考記〉，附錄於《法華五百問論校釋》(上海古籍出版社，2012年)。

卷下	第六十三問	寶地未檢。
	第七十一問	寶地記(九四)云：積此日月以為劫故。先列五種，非謂夜等即為劫也。
	第一百十三問	寶地記(十二、十三)云：文列十一，總云十耳。
	第一百三十問	寶地記(十、末十八)云：準今偏圓相對義者，以圓地藏對偏菩薩耳。

上記總檢出「寶地」共計 14 件，「《三大部私記》」計 3 件。但其之說相，除了上述卷上 54 問、卷上 114 問，明顯是為《問論》相關文述。或是為引《玄贊》文，如卷上 59 問；餘者，或為本純僅做參考之用呢？是否直接與《問論》相關？尚須細考《三大部私記》之全文，方可作進一步論斷。但從《箋註》上記，吾人可知平安時代以後至江戶以前，關注《問論》的人物，尚有鎌倉時代的寶地證真。此是為未來研究課題之一。

2. 慧澄癡空、靈空光謙與《問論》

另外，江戶時代天台學僧，除了本純以外，癡空(1780 ~ 1862) 注釋湛然《文句記》所撰成的《文句記講義》，提及「慈恩」約七十三處，《玄贊》書名約出現一百三十一處，《問論》書名出現八處⁵¹。可見癡空十分了知三書之撰作關係，注述湛然《文句記》咨詢舊章之際亦同時不忘考覈三書。另有靈空光謙(1652 ~ 1739) 於注釋《文句記講錄》之際，亦隨文出示《玄贊》與《問論》典據出處。但僅示出處而無文，純屬備忘式的記錄而已。

⁵¹ 日比宣正：《唐代天台學序說》，頁 303。

伍、在日現存版本

傳本的流傳與版本的開雕、印行，是為書籍保存的重要手段。筆者實地考查的結果，現存《問論》版本計有十種本得到確認。詳細依年代順序說明如次。①東大寺藏古寫本，東大寺圖書館，(以下略稱東本)。②真如藏書本，木活字版，叡山文庫。③天海藏書古寫本，叡山文庫。④西教寺內所藏舜興藏本，木活字版，正教藏文庫。⑤日光文庫藏本。⑥龍谷大學藏本。⑦大正大學藏本。⑧立正大學藏本。⑨《五百問論箋註》，以下略稱箋本。另，大谷大、京都大、大正大、叡山文庫各有所藏。⑩《大日本續藏經》(以下稱卍本)。⁵²

綜上所考，雖得十種版本，按其版面行數、字數等推考，其系統可歸納為六種，以下保留上述序號製以簡表將六種系統歸納如次。

現存《問論》版本所藏處與版本系列一覽表

系列	序號	所藏處	年代	寫/刊本	備註
(一)	①	東大寺	文永九年(1272)	古寫本	
(二)	②	叡山文庫	寬永十二年(1635)	木活字版	一紙十一行，一行二十字
	④	西教寺	慶安四年(1651)	木活字版	一紙十一行，一行二十字
	⑤	日光文庫		木活字版	

⁵² 詳細所藏資料見拙著第二部第二章，頁 100-103。

(三)	⑥	龍谷大學	刊記年代未詳	整版	一紙十一行，一行二十字
	⑦	大正大學	刊記年代未詳	整版	一紙十一行，一行二十字
	⑧	立正大學	刊記年代未詳	整版	一紙十一行，一行二十字
(四)	③	叡山文庫	慶長十二年 (1607~1642)	古寫本	
(五)	⑨	箋本	寬政七年(1795)	刊本	有問條數
(六)	⑩	卍本	1905 ~ 1912	大藏經	有問條數

陸、《問論》版本之演進

以下，茲以前文「在日現存版本」中所歸結出六種系統之版本，審視《問論》版本演進情形。

首先，從第一類東本古寫本至第二類型木活字版之變遷，主要專為文字語句之暢達所進行的改訂，可見其修訂目的是為裨益研讀所作，此是《問論》版本最初階段的演進特徵。

第二類、第三類型版的共同特徵，每頁 11 行、每行 20 字，版式全同，故其缺衍亦大致全同。第三類型本見有「國譯」，也就是加入日式漢文，「國譯」類同我國「句讀」，此可視為第三類型版本改進的貢獻，亦為第二階段的演進特徵。此類型版與東本較之，已作部分修訂，不管是文字上，或依其年代而言，算是比較接近東本。故本純稱此一時期的版本為「舊本」。根據筆者的考察，此一系列的版本雖作了修訂，但誤字仍甚多，非為善本。因此而致使本純有重新核訂製作新本的必要。

第四類是以第二類、第三類為範本之傳寫本，故在諸傳本中未居重要

位置。

第五類型版——《箋註》的印行，在《問論》文本進展上是為一大轉型，並為《問論》文本作了大幅度的改革與新的嘗試。本純在世當時所流行上述等《問論》諸種版本，因諸多脫文、脫字，本純對誤字加以修正、考訂疑義，撰成箋本。

箋本所作諸多改進中，本文檢出五項是為《問論》版本中首見之嘗試，(1)每問加上問條數，(2)首次戡定誤字，(3)校勘《問論》諸種刊本、寫本，(4)核對《玄贊》諸刊本與寫本，(5)賦予註記。箋本的製作與刊行實功不可沒，而本純的勳勞足令後人佩仰。

繼箋本後第六類型本——卍本，從其後記錄有昌宗跋記，揭示了此本乃以箋本為底本所製成。又，卍本《問論》卷下，錄有東大寺本宗性的後記，是其他上述諸本所無。故其之對校本，應當是東大寺所藏之宗性古寫本。

根據筆者的比對得知卍續《問論》本的頭註，記有三種型態。第一，擷取箋本中本純所述要點，以省略形態作為頭註。第二，頭註記：「乘古作教」，「古」字，是指東大寺藏本。第三，頭註中的斜體「卍」字，是卍續本刊行之際所進行的訂正或註記。

參考文獻：

一、典籍：

- 《法華五百問論》，《卍續藏》冊 100。
 《法華玄贊》，《大正藏》冊 34。
 《五百問論箋註》，日本京都大學藏本。
 《法華五百問論》，宗性古寫本，日本奈良東大寺圖書館所藏。
 《法華五百問論》刊本：正教藏文庫（滋賀縣大津市西教寺內）舜興藏本、大正大學藏本藤田宗繼板行。
 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
 《釋門正統》，《卍續藏》冊 131。
 《四明教行錄》，《大正藏》冊 46。
 《台宗問目二十七條》收錄於《四明教行錄》，《大正藏》冊 46。
 《參天台五台山記》，《大日本佛教全書》冊 115。
 《天竺別集》，《卍續藏》冊 101。
 《入唐求法巡禮記》，《大日本佛教全書》冊 113。
 《天台霞標》，《大日本佛教全書》冊 125。
 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50。
 《續日本後紀》，《國史大系》（吉川弘文館，1971 年）。
 《法華論記》，《大日本佛教全書》冊 25。
 《智證大師年譜》，《智證大師全集》冊 4。
 《山王院藏》，《昭和法寶總目錄》冊 3。
 《山家祖德撰述篇目集》，《大日本佛教全書》冊 2。
 《諸宗章疏錄》，《大日本佛教全書》冊 1。
 《一乘要決》，《大日本佛教全書》冊 32。
 《宗要柏原按立》，《大正藏》冊 74。

二、著書：

- 日比宣正 (1966)：《唐代天台學序說》，山喜房佛書林。
 佐藤哲英 (1961)：《天台大師の研究——智顓の著作に関する基礎的研究——》（京都：百華苑，。
 吳鴻燕 (釋真定) (2007)：《湛然『法華五百問論』の研究》（東京：山喜房佛書林，。
 釋真定 (2012)：《法華五百問論校釋》（上海古籍出版社，。
 安藤俊雄 (1953)：《天台性具思想論》，（法藏館，。
 島地大等 (1929)：《天台教學史》（明治書院，。
 平井俊榮 (1987)：《法華玄論の註釋的研究》（春秋社，。
 佐伯有清 (1999)：《悲運の遣唐僧—圓載の数奇な生涯—》（吉川弘文館，。
 堀池春峰 (1982)：《南都佛教史の研究》下〈諸寺篇〉，（法藏館，。
 上杉文秀 (1935)：《日本天台史》，（破塵閣書房，。
 山口光圓・古川英俊・中村孝順編輯 (1941)：《日本天台宗典目錄》（比叡山專修院出版部，。
 渋谷亮泰編 (1978)：《昭和現存天台書籍綜合目錄》，（法藏館，。

三、單篇論文：

- 日比宣正 (1972)：〈法華五百問論の研究〉收錄於坂本幸男編：《法華經の中國的展開》（平樂寺書店，。
 林田正見 (1984)：〈『五百問論』における一、二の考察〉，《天台學報》第 27。
 吳鴻燕 (釋真定) (2000)：〈湛然撰『法華五百問論』成立の諸問題〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 31 號。
 吳鴻燕 (釋真定) (2003)：〈『法華五百問論』を介して見た湛然教學の研究〉，《駒澤大學大學院佛教學研究会年報》第 36 號。

- 布施浩岳 (1937)：〈妙法蓮華經玄贊解題〉，《國譯一切經》經疏部四，。
- 末光愛正 (1986)：〈『法華玄贊』と『法華義疏』〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》第 17 號。
- 落合俊典 (1998)：〈『古聖教目錄』（擬題）〉收錄於牧田諦亮監・落合俊典編：《中国・日本經典章疏目錄》七寺古逸經典研究叢書，第六卷，（大東出版社，。
- 宮崎健司：〈『一切經論律章疏集（傳錄）并私記』卷上解題〉收錄於七寺古逸經典，第六卷。
- 佐藤哲英 (1937)：〈山王院藏書目錄に就いて—延長三年筆青蓮院藏本解説—〉，《叡山學報》第 13 輯，。
- △△生撰 (1904) 〈守篤和尚と其著書〉，《四明餘霞》第二百號，。

The History of Transmission of the *Fahua wubai wen lun* in Japan

Shih Zhen Ding

Abstract

The prominent *Fahua wubai wen lun* 法華五百問論 (hereafter *Wen lun*) composed by Tiantai patriarch Zhanran 湛然 (711-782) was written as a criticism against the *Fahua Xuanzan* 法華玄贊 by Kuiji 窺基 (632-682) of the Faxiang school. The *Wen lun* is an indispensable and important source for our understanding the impact and challenge of Xuanzang's new translations for the Tiantai teaching in the Tang Dynasty. In terms of its temporal significance, the *Wen lun* is an important work which responds to the conflict between the old and new translations. It is also a critical text which highlights the differences between Faxiang and Tiantai doctrines.

The *Wen lun* was lost in the Buddhist repression of 845, though it was transmitted in its entirety up until the present day via Japanese monks. The present essay is divided into six chapters which present the historical facts behind its transmission into Japan as well as the state of its preservation in Japan. The present essay will survey various editions of the *Wen lun* in addition to utilizing the relevant Chinese and Japanese historical materials. The evolution of those editions will be elaborated in the context of the Japanese transmission of the text which concludes with two periods of circulation of the text in Japan. Enzai 圓載 (?-838-?) contributed to the transmission of the text. Later although there was Enchin's 圓珍 (814-891) *Ketsugi hoke teishaku* 決疑法華提釋, it is no longer extant. The detailed investigations of the *Wen lun* by Honjun 本純 (1702-1769) offers a relevant commentary which is the only one still extant

–the *Gohyaku mon ron senchu* 五百問論箋註, which must be placed in its proper historical position.

Keywords: Zhanran, Enzai, Honjun, Wen Lun, Senchu

天台智顛對三觀思想的展開和三諦思想的關

係

Robert F. Rhodes

日本大谷大學 教授

摘要：

本論文是在考察天台智顛的三觀思想的展開。Paul Swanson 在 *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (1989) 中認為：智顛的三諦思想是在他之前從二諦思想發展來的。但是，在這裡所討論的三諦思想是來自《瓔珞經》，有關三觀思想則是從天台智顛自己的思索中所產生的。總之，天台智顛在初期的《次第禪門》中，對三觀思想並不怎麼所重視，只論述凡夫、外道對生死的執著，二乘對涅槃的執著；只有菩薩由於不執著兩極端，對諸法實相的認識，又能實踐濟度眾生的事業。其次，在《六妙法門》中論述：採用《瓔珞經》的「從假入空」和「從空入假」的概念，三乘（聲聞、緣覺、菩薩）共同實踐從假入空觀；菩薩又能修從空入假觀。又在《天台小止觀》中，不僅論述了「從假入空」、「從空入假」，還採納了「中道第一義觀」，把三觀對應三智和三惑。於是最後，在晚年的《法華玄義》等中，對三觀·三智·三惑再增加三諦展開論述。以上可以認為天台智顛的三諦思想是天台智顛對三觀的深刻思索所產生的。

關鍵詞：

三觀、三諦、《次第禪門》、《六妙法門》、《天台小止觀》

收稿：2012.10.12 刊登證明：2013.04.07

The Development of Zhiyi's Theory of the Three Contemplations and its Relation to the Three Truths Theory

Robert F. Rhodes
Otani University, Professor

Abstract

This paper explores the development of Zhiyi's understanding of the three contemplations. Paul Swanson, in his *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (1989) understood Zhiyi's three truths theory as developing out of earlier Chinese speculations on the two truths theory. However, I argue Zhiyi came to formulate his three truths theory through his sustained reflections on the three contemplations deriving from the *Yingluojing*. In other words, in his early *Cidi chanmen*, Zhiyi argued that, whereas common beings and non-Buddhist are attached to birth-and-death and the practitioners of the two vehicles are attached to extinction in nirvāṇa, bodhisattvas are free from attachment to either extreme. In the *Liumiao famen*, he further develops this scheme by arguing that all the practitioners of the three vehicles (śrāvakas, pratyekabuddhas and bodhisattvas) practice the "contemplation for entering emptiness from provisional existence," only bodhisattvas practice the "contemplation for exiting provisional existence from emptiness." Then, in the *Xiao zhiguan*, he creates an elaborate typology of the three contemplations, in which the three contemplations are conjoined with three forms of wisdom and three forms of delusions. Finally, in the *Mohe*

zhiguan, Zhiyi adds the three truths to this threefold triadic scheme. Hence it is apparent that Zhiyi's theory of the three truths developed out of his sustained reflections on the three contemplations.

Keywords: three contemplations, three truths, *Cidi chanmen*, *Liumiao famen*, *Xiao zhiguan*

I. Introduction

Hearing the name Zhiyi 智顓 (538-597), the de facto founder of the Tiantai 天台 school, we immediately think of his well-known doctrines such as the “perfect and interfused three truths” (*yuanrong sandi* 圓融三諦) and “three thousand in one instant of mind” (*yanian sanqian* 一念三千). Although these doctrines unquestionably represent the acme of his thought, it must be recognized that they appear quite late in his intellectual career. They are the hard-won results of several decades of intense and sustained reflection on the nature of reality and the proper practice for attaining insight into it. For this reason, if one wishes to understand Zhiyi’s Buddhist philosophy as a whole, it is necessary to consider the development of his thought from his earliest treatises to that of his so-called “three major works” (*Fahua wenju* 法華文句, *Fahua hsuanyi* 法華玄義 and *Mohe zhiguan* 摩訶止觀) as well as the commentaries on the *Vimalakīrti Sūtra* he composed at the end of his life.

As one step in such an endeavor, in this paper, I will consider the development of Zhiyi’s interpretation of the three contemplations (*sanguan* 三觀) and its influence on the formation of his distinctive theory of the three truths (*sandi* 三諦). The latter theory, which holds a central place in the teachings of the Tiantai school, maintains that reality can be understood in terms of the three truths of emptiness (*kong* 空), provisional existence (*jia* 假) and the middle (*zhong* 中). In his *Buddhism in China: A Historical Survey*, Kenneth Ch’en explains the three truths as follows.

All things have no independent reality of their own; therefore they are said to be empty. This emptiness is sometimes called the truth of breaking through subjective illusions. The emptiness of the dharmas does not mean nothingness, however; if it were nothingness, how could

it break illusions? Though a thing is empty, it does enjoy temporary existence as phenomenon. This is called the truth of temporary existence or the truth of establishment, since it establishes the dharma temporarily, where they can be reached by the senses. The synthesis of emptiness and phenomenal existence, of universality and particularity, is called the truth of the mean or middle. In other words the fact that every dharma is empty and temporary at the same time constitutes the middle truth. This middle does not mean something between the two; it is over and above the other two.¹

As the quotation above indicates, emptiness refers to the notion that no dharma has substantial existence (in Buddhist technical terminology, that they are devoid of self-nature or *svabhāva*) inasmuch as they arise through dependent origination (*pratītya-samutpāda*) or the confluence and interaction of various causes and conditions. At the risk of oversimplifying, it may be suggested that this notion of emptiness has a negative trajectory, since the point that is emphasized here is that, since everything is empty and unreal, we should refrain from being attached to them. Because attachments are the root source of suffering and transmigration, the doctrine of emptiness has a definite spiritual aim: to liberate us from attachment, and hence from the cycle of transmigration, by showing us that everything is ultimately empty.

However, Zhiyi develops this notion in a more positive direction using the notion of the three truths. Following the Mādhyamika position, he recognizes that all dharmas are empty (the truth of emptiness), but argues that this is only a partial and initial insight into reality or, in his words, the true mark of the dharmas (*zhufa shixiang* 諸法實相). Since, from another perspective, dharmas

¹ Ch'en 1964, 311

do arise through dependent origination, this means, to use Ch'en words cited above, that they enjoy temporary existence as phenomenon. This is the truth of provisional existence (in Ch'en words, the truth of temporary existence or the truth of establishment). Thirdly, the truth of the middle refers to the fact that, because they arise through dependent origination, dharmas are both empty and provisionally real at the same time. And finally, when dharmas are perceived as being simultaneously empty, provisionally real and the middle (*jikoung jijia jizhong* 即空即假即中), one attains the highest level of insight, which Zhiyi calls "perfect and interfused three truths."

As Neal Donner and Daniel Stevenson have pointed out in their introduction to the English translation of the Great Calming and Contemplation (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀). Zhiyi's mature work on meditation,² the soteriological significance of the three truths become apparent when they are seen as being imbedded in a series of related doctrinal triads: the three contemplations, three forms of wisdom (*sanzhi* 三智) and three forms of delusion (*sanhuo* 三惑). In other words, it is said that:

- (1) at the initial stage, the practitioner attains insight into the truth of emptiness through the contemplation for entering emptiness from provisional existence (*cóng jiámíng rù kōng* 從假名入空), gains omniscience (*sarvajñatā; yiqiezhì* 一切智) and removes the delusions of intellectual views and emotive attachments (*jiānsi huò* 見思惑);
- (2) at the next stage, he or she gains insight into the truth of provisional existence through the contemplation for entering provisional existence from emptiness (*cóng kōng rù jiámíng* 從空入假名), gains knowledge of the modes of the path (*mārgajñatā, dào zhōngzhì* 道種智) and removes the

² Donner and Stevenson 1993, 9-10.

- delusion that obscures multiplicity (*chensha huò* 塵沙惑); and
- (3) at the final stage, the practitioner gains insight into the truth of the middle through the contemplation of the middle, gains knowledge of all modes (*sarvākarajñatā; yiqie zhōngzhì* 一切種智) and removes the delusion of root ignorance (*wumíng huò* 無明惑).

As this shows, insight into the three truths is considered to arise from different stages of contemplation, resulting in the attainment of successively deeper levels of wisdom removing deeper levels of delusions. As noted above, at the highest level of insight, this process occurs simultaneously and instantaneously (i. e., in one instant of thought [*yixin* 一心]).

As observed above, scholars on Tiantai Buddhism have frequently treated Zhiyi's three truths theory as an extension of the earlier Mādhyamika philosophy of emptiness. To be more specific, they have sought to analyze the development of the three truths theory in light of earlier Chinese speculations on the theory of the two truths, a major issue in Mādhyamika Buddhism. This is the approach taken by, for example, Paul Swanson's important study, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*.³ There is, of course, no question that Zhiyi's three truths theory extends and deepens earlier Chinese reflections of the two truths. However, in this paper, I will take a different approach and consider four of Zhiyi's writings chronologically, to see how this monk gradually developed his mature formulation of the three truths over time. The texts that will be taken up in the pages below are as follows:

- (1) *Graduated Dharma-gates Explicating the Perfection of Meditation (Shi chan boluomi zidi famen* 釋禪波羅蜜次第法門), traditionally known as

³ Swanson 1989.

the *Graduated Meditation Gates* (*Cidi chanmen* 次第禪門), the longest (12 fascicles) and most important of Zhiyi's early texts (I will refer to this text below as the "*Meditation Gates*.")

- (2) *Six Sublime Dharma Gates* (*Liumiao famen* 六妙法門), a brief work on the ānāpāna breathing exercise written most likely after the *Meditation Gates*.
- (3) *Essential Dharma for Practicing the Sitting Meditation of Calming and Contemplation* (*Xiuxi zhiguan tzuochan fayao* 修習止觀坐禪法要), traditionally called the *Shorter Calming and Contemplation* (*Xiao zhiguan* 小止觀), a short but famous work on meditation dating from Zhiyi's middle years.
- (4) *Great Calming and Contemplation*, Zhiyi's mature work on meditation, delivered as a lecture during the summer retreat (*xiaanju* 夏安居) at the Yuquan Temple 玉泉寺 in 594. It was taken down and later revised into its present form by Zhiyi's disciple Guanding 灌頂 (561-632).

Through an analysis of the texts cited above, it becomes apparent that Zhiyi did not arrive at his three truths theory solely, or even primarily, through an investigation of the two truths doctrine. Rather, the three truths theory developed out of his reflections on the three contemplations appearing in the *Yingluojing* 纓絡經 (full title, *Pusa yingluo benye jing* 菩薩纓絡本業經), a Chinese apocryphal sūtra dated to the second half of the fifth century. Throughout his life, Zhiyi was deeply interested in proper method of conducting bodhisattva practice, and it was in this context that he appropriated the three contemplation theory. In the *Meditation Gates*, Zhiyi discusses how bodhisattvas, although they gain insight into emptiness, refrain from entering nirvāṇa and remain in the world out of their compassion to work for the liberation of all beings. Subsequently, in the *Six Sublime Dharma Gates*, Zhiyi develops his understanding of bodhisattva practice a step further by using on

the notions of "entering emptiness from provisional existence" and "entering provisional existence from emptiness," the first two of the three contemplations found in the *Yingluojing*. Slightly later, in the *Shorter Calming and Contemplation*, he adopts the theory of the three contemplations to formulate the system of doctrinal triads mentioned above by Donner and Stevenson. However, in this text, Zhiyi has yet to develop the theory of the three truths. It is only in the *Great Calming and Contemplation* and other works from his final phase of his life, that Zhiyi came to espouse the full-fledged theory of the three truths.⁴

II. Zhiyi's View of the Bodhisattva Practice as found in the Meditation Gates

The *Meditation Gates* is a systematic and comprehensive outline of the various kinds of meditative practices described in Buddhist texts.⁵ It dates to the period between 568 to 575 (when Zhiyi was between 31 and 38 years old), when he was residing at the Wagan Temple 瓦官寺 in Jinling 金陵, the capital of the Chen 陳 Dynasty. Earlier, he had studied under Huisi 慧思 (515-577) and had had an enlightenment experience at Mt. Dasu 大蘇山. Subsequently Zhiyi left his master to preach in the capital. The *Meditation Gates* was originally delivered as a lecture at this temple and was taken down by Fashen 法慎 of Dazhuangyansi 大莊嚴寺. Later it was revised and compiled into its present form by Guanding when he was staying on Mt. Tiantai.⁶

⁴ A detailed review of the theory of "three contemplation in one mind" is found in Lin 2012. Important earlier studies in Japanese on Zhiyi's appropriation of the three contemplations theory and its relationship to his theory of the three truths, see Satō 1964, 683-768, Nitta 1981 and Oka 2000.

⁵ Basic information concerning the compilation of the *Meditation Gates* is found in Satō 1961, 103-27.

⁶ At the beginning of the *Meditation Gates*, it is stated that this text was "expounded by the Great Master Tiantai Zhizhe 天台智者大師 of the Sui (Dynasty), recorded by disciple Fashen and revised by disciple Guanding." A note inserted immediately after these lines

A. The Structure of the Meditation Gates

The Meditation Gates is divided into ten chapters.⁷ This treatise begins with five short introductory chapters reviewing the significance of meditation in Mahāyāna Buddhism and providing a brief outline of the various meditations subsequently taken up in the text. These five chapters comprises the first fascicle of the text (T 46, 475c-483c). Next, the sixth chapter takes up the “expedients” (*fangbian* 方便), or preconditions and auxiliary practices without which no meditation can be undertaken effectively (T 46, 483c-508a). These expedient are divided into two groups: the “inner expedients” and “outer expedients.” The former refer to the practical and psychological preconditions necessary for practicing meditation, while the latter refer to various auxiliary

states that the text was revised on Mt. Tiantai by collating it with other versions of the lecture copied by fellow disciples. See T 46, 475c. Satō assumes that this note was written by Fashen (Sato 1961, 109) but it is more natural to attribute it to Guanding who is given as the person who revised the text.

⁷ The ten chapters of the Meditation Gates are as follows:

- (1) Outline of the Cultivation of the Perfection of Meditation (Xiu chanboluomi daiyi 修禪波羅蜜大意)
- (2) Explication of the Name of the Perfection of Meditation (Shi chanboluomi ming 釋禪波羅蜜名)
- (3) Clarification of the Gates of Perfection of Meditation (Ming chanboluomi men 明禪波羅蜜門)
- (4) Explication of the Order of the Perfection of Meditation (Bian chanboluomi quanzi 辨禪波羅蜜詮次)
- (5) Selection of the Dharma and Mind of the Perfection of Meditation (Jian chanboluomi faxin 簡禪波羅蜜法心)
- (6) Discrimination of the Preliminary Expedients for the Perfection of Wisdom (Fenbie chanboluomi qianfangbian 分別禪波羅蜜前方便)
- (7) Explication of the Cultivation and Realization of the Perfection of Meditation (Shi chanboluomixiuzheng 釋禪波羅蜜修証)
- (8) Revelation of the Fruits of the Perfection of Meditation (Xianshi chanboluomi guobao 顯示禪波羅蜜果報)
- (9) Arousing the Teachings from the Perfection of Meditation (Zong chanboluomi qijiao 從禪波羅蜜起教)
- (10) Reaching the Goal of the Perfection of Meditation (Jiehui chanboluomi guiqiu 結會禪波羅蜜歸趣)

practices to be undertaken in conjunction with the meditation.

With all this preliminary discussions, Zhiyi finally turns to the main topic of this work in the seventh chapter: a detailed analysis of the various types of meditations found in Buddhist texts (T 46, 524a-548c). He divides these meditation into four groups: (1) worldly meditation (*shijian chan* 世間禪), (2) meditations which are both worldly and trans-worldly (*yi shijian yi chushijian chan* 亦世間亦出世間禪), (3) trans-worldly meditations (*chushijian chan* 出世間禪), and (4) meditations which are neither worldly nor trans-worldly (*fei shijian fei chishijian chan* 非世間非出世間禪). For Zhiyi, the first, the worldly meditation, represent the lowest form of meditation, as they are practiced to gain worldly goals, such as supernatural powers, longevity and rebirth in the more pleasant realm of heavenly beings. In contrast, the final meditation that is neither worldly nor transworldly is the highest, since they are undertaken to achieve insight into absolute emptiness, which is beyond all dualistic categories including the categories of “worldly” and “trans-worldly”.

For some reason, the *Meditation Gates* ends abruptly at the end of the section treating the trans-worldly meditations and does not deal with the final “neither worldly nor trans-worldly meditations.” Hence the last portion of chapter seven, as well as the final three chapters, is missing from the text. The reason for this is a mystery, especially since at the beginning of the *Meditation Gates*, Zhiyi provides the titles of all ten chapters, and explains how these ten chapters are related to each other (T 46, 475c-6a). Interestingly, the same situation can also be observed in the *Great Calming and Contemplation*, Zhiyi's mature work on meditation. This text is also missing its final sections. Various theories have been suggested to explain this anomaly, including the argument that Zhiyi did not have enough time to finish the entire course of the lecture, or that, since the latter portions of the texts treat extremely profound levels of attainment, Zhiyi felt obliged to refrain from discussing them. However, the

truth of the matter remains uncertain.

Be that as it may, in the *Meditation Gates*, Zhiyi emphasizes that bodhisattvas must strive to gain insight into absolute emptiness (or, in his words, the “true mark of dharmas”), which is beyond all dualism. To underscore this point, he constructs a rhetoric of bodhisattva practice, in which he contrasts the bodhisattvas with (1) ordinary beings and non-Buddhist ascetics who he claims are deeply attached to continued existence within the cycle of birth-and-death (the realm of transmigration), on the one hand, and (2) practitioners of the “two vehicles” (śrāvakas and pratyekabuddhas) who he claims are attached to the goal of nihilistic extinction in nirvāṇa, on the other. (Schematically, this means that the former are attached to being, while the latter are attached to non-being.) However, through their insight into emptiness, bodhisattvas correctly perceive the middle way between these two extremes, enabling them to function freely within the realm of birth-and-death to work for the liberation of all beings. In Zhiyi’s view, it is only such bodhisattva practice that can be regarded as the genuine Buddhist practice.

B. Goal of Buddhist Meditation according to the *Meditation Gates*

Zhiyi begins the *Meditation Gates* by arguing that meditation is not just one of many forms of Buddhist practice, but that it is, quite simply, the supreme Buddhist practice, encompassing within itself Buddhism in its entirety. He states,

All things in the perfect sublime dharma-realm, whether it be the (Buddhist) teachings or practices, whether it be the principle or the particular, all causes, fruits and ranks, beginning from (the rank of) common beings and culminating in (the rank of) ultimate sagehood, are

totally found within (meditation). (T 46, 475c)

Thus meditation, in Zhiyi’s view, is identical with Buddhism itself.

Moreover, Zhiyi maintains that, in this treatise, he is concerned specifically with elucidating the “perfection” of meditation, i. e., meditation as seen as a form of Mahāyāna bodhisattva practice, undertaken on the basis of insight into emptiness (T 46, 477b-c). Indeed, the underlying theme of the entire *Meditation Gates* is how to gain correct insight into emptiness through the practice of meditation, and how to use that insight in order to undertake bodhisattva practices for leading all beings to enlightenment.⁸ Hence, Zhiyi emphasizes that, before embarking on the practice of meditation, it is necessary to arouse a

⁸ In order to highlight the way in which the meditations are to be practiced by bodhisattvas, Zhiyi contrasts the bodhisattva’s correct attitude with which he or she undertakes meditation with ten incorrect motives for practicing meditation by non-bodhisattva practitioners and declares how such wrongly motivated meditation will result in rebirth into unsatisfactory realms of existence. He explains,

- (1) People who practice meditation in order to acquire benefits for themselves fall into the world of hell dwellers.
- (2) People who practice meditation in order to acquire fame fall into the world of demons.
- (3) People who practice meditation in order to acquire followers and disciples fall into the world of animals.
- (4) People who practice meditation out of jealousy and the wish to become better than others fall into the world of fighting spirits (*asura*).
- (5) People who practice meditation out of fear of being reborn in the evil realms and in order to eradicate the effects of evil karma fall into the world of humans.
- (6) People who practice meditation in order to achieve a virtuous mind and attain peace and bliss fall into the world of heavenly beings of the Six Desires.
- (7) People who practice meditation in order to acquire unobstructed power fall into the world of demons (*māra*).
- (8) People who practice meditation in order to acquire sharp minds fall into the world of non-Buddhists.
- (9) People who practice meditation in order to be born in Brahma’s heaven fall into the world heavenly beings of the realms of form and formlessness.
- (10) People who practice meditation in order to free themselves from old age, illness and death and to attain nirvāṇa quickly fall into the world of the practitioners of the two vehicles. See T 46, 476a-b.

mind of great compassion and set forth the bodhisattva vows, the vow to ferry over to nirvāṇa all sentient beings suffering in the cycle of transmigration. As a representative example of the bodhisattva vows to be enunciate at this time, Zhiyi gives the following, the famous four extensive vows:

- (1) Sentient beings, limitless in number, I vow to ferry over.
- (2) Defilements (*kleśa*) which are numberless, I vow to extinguish.
- (3) Dharma-gates without end (in number), I vow to comprehend.
- (4) The supreme buddha-way, I vow to actualize. (T 46, 476b)

The first of the four vows expresses the bodhisattva's resolve to ferry all beings over to nirvāṇa, while the next three vows express the bodhisattva's resolve to eradicate his or her own defilements, to study the Buddhist teachings and to attain enlightenment. In traditional Buddhist terminology, the first concerns the others-benefiting aspect of bodhisattva practice, while the latter three concern its self-benefiting aspect. These four vows express succinctly the goal of bodhisattva practice: to lead all beings, along with oneself, to buddhahood. Moreover, once the goal of one's practice is firmly set by proclaiming these vows, the bodhisattva must next undertake various practices to realize those goals. It is at this point that the practice of meditation becomes important, since by practicing these various meditations, one can gain the various skills and abilities required to lead beings effectively and skillfully to nirvāṇa, such as the six supernatural powers and the four eloquences: the ability to understanding the language in which the dharma is expressed, the ability to understanding the meaning of the dharma, the ability to understand dialects and eloquence in speech (T 46, 476c). Thus, in Zhiyi's view, the cultivation of meditation is a crucial component of the bodhisattva's practice of leading all beings to enlightenment.

C. Meditation and Bodhisattva Practice in the *Meditation Gates*

In order to effectively undertake the bodhisattva practices for leading deluded beings to nirvāṇa, Zhiyi further argues that it is first necessary to gain insight into the true mark of dharmas through the correct contemplation of the middle way (*zhongdao zhengguan* 中道正觀, T 46, 476b).⁹ In other words, the bodhisattva's practice must be undertaken on the basis of insight into emptiness. What, then, are the characteristics of such insight and how should one engage in meditation in order to achieve it?

This question is answered in the fifth chapter of the *Meditation Gates*, entitled "Selection of the Dharma and Mind of the Perfection of Meditation," discussing the mental attitudes with which practitioners approach meditation. Here Zhiyi once again employs a fourfold typology and classifies these mental attitudes into the following categories: (1) defiled, (2) undefiled, (3) both defiled and undefiled and (4) neither defiled nor undefiled. According to Zhiyi, some practitioners, specifically ordinary beings and non-Buddhist practitioners of meditation, engage in meditation with impure (defiled) motives and mental attitudes. Such practitioners are incapable of transcending the cycle of birth-and-death through their practices. Others, specifically practitioners of the two vehicles, engage in meditation with undefiled mental attitudes. Through their practices, they aim to thoroughly eliminate all the defilements binding them to the cycle of birth-and-death and to achieve complete extinction, both physical and mental, in nirvāṇa (*huishen miezhi* 灰身滅智). Third, some people embark on meditation with a mental attitude that is both defiled and undefiled. Such

⁹ Oka argues that the term "correct contemplation of the middle way" (*zhongdao zhengguan* 中道正觀) derives from "contemplation of the supreme truth of the middle way" (*zhongdao diyiyiguan* 中道第一義觀), the name given to the third of the three contemplations in the *Yingluojing* (T 24, 1014b). See Oka 2000, pp. 58-59.

people are ambivalent about what they wish to achieve through meditation. Sometimes they actively seek the pleasures and powers that results from meditation, while at other times, they seek to free themselves from the cycle of birth and death through their practice. Because their goals are not firmly fixed, their practices are also unstable.

Zhiyi contends that none of these three types of practices represent the highest form of Buddhist meditation. In all the cases above, the practitioners are attached to the fruits of their meditations. For example, ordinary people and non-Buddhist ascetics are attached to the pleasures and powers they hope to gain from their meditation, such as supernatural powers, longevity and rebirth in higher states of existence. In contrast, practitioners of the two vehicles are attached to achieving extinction in a nihilistic nirvāṇa where they can be free from all suffering and attain absolute peace and bliss. Both, according to Zhiyi, are incorrect attitudes with which to undertake meditation. In Zhiyi's view, the correct attitude is that displayed by bodhisattvas who engage in meditation with a mental attitude that is "neither defiled nor undefiled." Through their practice, they achieve insight into emptiness, which is beyond all dualistic categories, including those of "defiled" and "undefiled". Hence, they are able to free themselves from attachments, both from worldly achievements as well as extinction in nirvāṇa.

Zhiyi explains this in greater detail by examining how bodhisattvas practice meditation at the time they arouse the desire to practice meditation, while practicing meditation, when achieving the insight associated with that meditation, and upon coming out of meditation (T 46, 482a-b).

(1) When bodhisattvas arouse the desire to practice meditation and embark on the path of Buddhist practice, they resolve to undertake meditation, neither to gain rebirth into a higher, more blissful realm (such as those of heavenly

- beings) nor to gain extinction in nirvāṇa. In other words, they resolve to practice meditation without falling into either of these two extremes.
- (2) When actually conducting mediation, bodhisattvas abide neither in the uncreated realm (nirvāṇa) nor in the created realm (the realm of birth-and-death).
- (3) When they achieve the insight associated with the meditation, bodhisattvas attain the wisdom of the patience of the non-arising of dharmas; at this point, they are neither attached to birth-and-death nor are stained by the desire to gain extinction in nirvāṇa.
- (4) After arising from meditation, the bodhisattvas are free from all attachment to the two extremes of existence and non-existence (i. e., birth-and-death and nirvāṇic extinction, respectively).

In this way, Zhiyi stresses that bodhisattvas who undertake their practices on the basis of their insight into emptiness are free from all attachment, most notably attachment to the dualistic categories of birth-and-death and nirvāṇa. Moreover, it is important to note that this argument is developed by contrasting the bodhisattvas with ordinary beings and non-Buddhist ascetics, on the one hand, and to the practitioners of the two vehicles, on the other. Zhiyi contends that ordinary beings and non-Buddhist ascetics are attached to worldly benefits gained through meditation and are consequently incapable of escaping from the cycle of transmigration. Similarly, the practitioners of the two vehicles are attached to the goal of attaining absolute peace and bliss in nirvāṇa and are consequently led to seek total nirvāṇic extinction. In contrast, claims Zhiyi, bodhisattvas are free from attachment to both birth-and-death and nirvāṇa because they realize that these two categories are both equally empty. To be more specific, because they realize that all things in the world are empty, they are free from ensnarement in the cycle of transmigration, and because they

realize that nirvāṇa too is empty, they feel no need to gain extinction in nirvāṇa, and are consequently able to remain in his world (without, however, being attached to it) in order to work for the liberation of all beings. This ability to sport freely in the world to work for the welfare of all beings, according to Zhiyi, provides the genuine ground for conducting bodhisattva practices.

It may be added in passing that this idea is already found in *Vimalakīrti Sūtra*, especially in the following words from in the “Chapter on Mañjuśrī’s Consolation of the Invalid.”

To separate oneself from these dualities: this is the bodhisattva practice. To reside within birth-and-death without being defiled by it and to abide in nirvāṇa without being eternally extinguished: this is the bodhisattva’s practice. To reject the practices of ordinary beings and to reject the practices of the wise sages (arhats): this is the bodhisattva’s practice. (T 14, 545b)

Here the sūtra stresses that bodhisattvas are beyond all dualities, such as those of birth-and-death and nirvāṇa. Significantly, the sūtra expresses this notion in a more positive way in the passage above, where it makes the paradoxical statement that bodhisattvas “reside within birth-and-death without being defiled by it” and “abide in nirvāṇa without being eternally extinguished.” Moreover, although the sūtra does not say so explicitly, from the last line in the quotation above, it may be surmised that those who are attached to birth-and-death are ordinary beings, while those who seek to attain complete nirvāṇic extinction are arhats (or the practitioners of the śrāvaka vehicle).

III. The Three Contemplations in the *Meditation Gates*

It is important to note here that, although Zhiyi does not develop a full-

fledged theory of the three contemplations in the *Meditation Gates*, they are already mentioned—albeit only in passing—in this text. Hence, it is necessary to discuss this passage briefly next.

A. The Three Contemplations in the *Yingluojing*

As mentioned above, the three contemplations are found in the *Yingluojing*. A major portion of this sūtra is taken up with a detailed description of the stages of bodhisattva practice, consisting of the forty-two stages divided into ten abodes (*shizhu* 十住), ten practices (*shixing* 十行), ten merit-transferences (*shihuixiang* 十廻向), ten stages (*shidi* 十地), stage equal to enlightenment (*denghue* 等覺¹⁰) and stage of sublime awakening (*miaojué* 妙覺). It is in this context that the sūtra refers to the concept of the three contemplations. According to the sūtra, over the course of practicing the ten merit-transferences, bodhisattvas realize the supreme truth of the middle way (*zhongdao diyiyidi* 中道第一義諦) and gain insight into the non-duality of dharmas. However, the sūtra continues, the supreme truth of the middle way perceived while practicing the ten merit-transferences is only an analogue of the supreme truth and is not the genuine supreme truth. Genuine insight into the supreme truth of the middle way, the sūtra concludes, is gained only after entering the ten stages by undertaking the three contemplations.

The names given to the three contemplations in the sūtra (which, it must be noted, differ from the names by which Zhiyi calls them) are (1) contemplation of the two truths for entering emptiness from provisional names (*cong jiaming ru kong erdiguan* 從假名入空二諦觀), (2) contemplation of equality for entering provisional names from emptiness (*cong kong ru jiaming*

¹⁰ *Denghue* is the name traditionally given to this stage. The sūtra itself refers to this forty-first stage as the stage of the “mind entering the dharma-realm” (*rufajixin* 入法界心). See T 24, 1015b.

pingdengguan 從空入假名平等觀), and (3) the contemplation of the supreme truth of the middle way (*zhongdao diyiyiguan* 中道第一義觀). Among these three contemplations, the first two are preliminary practices for achieving the third contemplation. Once the bodhisattva has achieved the third contemplation, he or she is able to simultaneously contemplate both the absolute truth of emptiness and the conventional truth of provisional names, without, however, being attached to either the emptiness or provisional existence of dharmas (T 24, 1014b).

As this shows, the *Yingluojing* holds that the three contemplations can only be practiced by accomplished bodhisattvas who have ascended to the rarefied level of the ten stages. Through these contemplations, the bodhisattva gains a level of insight in which he or she is able to perceive simultaneously the emptiness and the provisional existence of all dharmas. This insight, which the sūtra calls the contemplation of the supreme truth of the middle way, is introduced to explain how bodhisattvas can work for the welfare of all beings even while perceiving the emptiness of all dharmas (including sentient beings). According to the sūtra, accomplished bodhisattvas perceive that sentient beings are not simply empty, but that they actually do exist on the provisional level and really undergo suffering in the cycle of birth-and-death. It is for this reason that the bodhisattvas constantly strive to lead (the ultimately empty but provisionally real) sentient beings out of the painful cycle of transmigration.

B. The Six Sublime Gates and the Three Contemplations in the *Meditation Gates*

There are only scattered references to the three contemplations in the *Meditation Gates*.¹¹ In one passage, Zhiyi uses the term “the common

¹¹ On the three contemplation in the *Meditation Gates*, see Oka 2000, pp. 56-63.

contemplation for entering emptiness from provisional existence” (*congjia rukongguan tongguan* 從假入空觀通觀) to characterize the practice undertaken by bodhisattvas. Although this is a clear reference to the first of the three contemplations, here he only mentions this particular contemplation and fails to refer to the other two contemplations. Moreover he only mentions this term in passing and does not elaborate on what he means by it.¹² More important is another lengthier passage that refers to all of the three contemplations. The passage in question is found at the beginning of the seventh fascicle, in a section dealing with the “six sublime gates” (T 46, 574b-5b), a type of meditation that Zhiyi classifies as “both defiled and undefiled.” The six sublime gates refer to the *ānāpāna* breath-counting exercise, a form of Buddhist meditation in which the practitioner concentrates the mind on his or her breathing. In the *Meditation Gates*, Zhiyi follows such texts as the *Anpan shouyijing* 大安般守意經 (*Sūtra on the Mindfulness of Breathing*) and divides the *ānāpāna* meditation into the following six stages.

- (1) Counting (*shu* 數). At this stage, practitioners regulate their respiration, and concentrates on counting their breath. As a result, they reach a point where they can count their breath from one to ten naturally, without conscious effort.
- (2) Following (*sui* 隨). After the practitioners are able to count their breath without conscious effort, they next focus their attention on the breath being inhaled and exhaled. As a result, they become aware of the length of each

¹² T 46, 480c. This practice is called “common” because this contemplation can be undertaken by the practitioners of the Two Vehicles as well as bodhisattvas. Oka (following Satō 1961, 723) also argues that the phrase “simultaneous contemplation of the two truths” (*shuangguan erdi* 雙觀二諦, T 46, 498c) used to describe bodhisattva practice in the *Meditation Gates* derives from the phrase “simultaneous illumination of the two truths” (*shuangzhao erdi* 雙照二諦) in the *Yingluojing* (T 24, 1014b). See Oka 2000, pp. 58-59.

breath as well as the breath spreading through the body. Then the practitioners' mind is stilled and they enter a state of *samādhi* (meditative absorption).

- (3) Calming (*zhi* 止). After the practitioners' mind has been stilled, they next focus their attention on one fixed point. Through the stages above, the practitioners' mind had become still and they had attained *samādhi*. However, at this point, they realize that, even though they have attained a state of mental peace and joy, it is not sufficient to gain release from the cycle of birth-and-death. Having realized this, they then move on to the next stage.
- (4) Contemplating (*guan* 觀). While still in *samādhi*, practitioners again contemplate each breath as it is inhaled and exhaled. Through this contemplation, they realize that, not only their breath, but their mind and selves are impermanent and non-substantial (i. e., empty), because they are constructed from the five aggregates. At this point, the practitioner realizes the four bases of mindfulness (*smṛti-upasthāna*: the realization that [1] the body is impure, [2] perceptions are painful, [3] the mind is impermanent and [4] dharmas are without self) and eliminates the four mistaken views ([1] to mistakenly perceive what is impermanent to be permanent, [2] to mistakenly perceive what is painful to be blissful, [3] to mistakenly perceive what is without self to possess a self, and [4] to mistakenly perceive what is impure to be pure).
- (5) Returning (*xuan* 還). Next, practitioners turn their attention back to their own mind, which is the source of all delusion. In contemplates the mind itself, practitioners realizes that it too is empty.
- (6) Purifying (*jing* 淨). Upon realizing that both objects of contemplation and the mind which contemplates are non-substantial, all deluded thoughts and mistaken discrimination cease and practitioners gains undefiled wisdom.

The section dealing with the six sublime gates in the *Meditation Gates* is rather brief, taking up less than a page and a half in the Taishō Tripiṭaka edition of this text. It is divided into three parts: (1) explication of the term “six sublime gates,” (2) explanation of the order of the six sublime gates, and (3) discussion of how each of the six gates are practiced and the attainments gained at each stage. Satō Tetsuei has pointed out that the third part (with the exception of the lines quoted below) is virtually identical to the second chapter of the *Six Sublime Dharma Gates*, entitled “The Order in which the Six Dharma Gates Arise” (T 46, 549c-50b).¹³ Unfortunately, it is difficult to determine the relationship between these two nearly-identical passages. Since there is an allusion to the *Meditation Gates* in the *Six Sublime Dharma Gates*,¹⁴ it may be said that the latter text was composed after the former. For this reason, it would appear natural to assume that the passage in the *Meditation Gates* was incorporated into the *Six Sublime Dharma Gates*. However, inasmuch as the *Meditation Gates* was revised at a later date,¹⁵ it is equally possible that the *Meditation Gates*' passage was edited into its present form by consulting the *Six Sublime Dharma Gates*.¹⁶

Be that as it may, the three contemplations appear in an enigmatic passage found at the end of the third part of the *Meditation Gates*' discussion of the six sublime gates. In this passage, the latter three stages of the six sublime gates—

¹³ This is pointed out in Satō 1961, 165.

¹⁴ A passage in the *Six Sublime Dharma Gates* states, “As for its meaning, it is discussed extensively in the (section on) ‘the realization of the wholesome and evil natures’ in the ‘inner expedients’ (chapters) of the *Sitting Meditation* (*Zuochan* 坐禪).” See T 46, 554c. Satō believes that *Sitting Meditation* refers to the *Meditation Gates*. See Satō 1961, 170.

¹⁵ In a note found at the beginning of the *Meditation Gates*, it is stated that this text was revised on Mt. Tiantai using copies of the lecture taken down by several different people. See T 46, 475c. This passage is discussed in Sato 1961, 107-109.

¹⁶ Satō 1961, 165.

contemplation, returning and purifying—are matched with four different sets of doctrinal triads: the three types of emptiness, three types of *samādhi*, the triad of inner, outer and neither inner nor outer, and the three contemplations. The entire passage (which, as noted above, is not found in the *Six Sublime Dharma Gates*), reads as follows:

Next, because (the practitioner) contemplates the emptiness of sentient beings, it is called “contemplation.” Because they contemplate the emptiness of real dharmas, it is called “returning.” Because they contemplate that (both sentient beings and dharmas) are equally empty, it is called “purity.”

Next, because it corresponds to the emptiness *samādhi*, it is called “contemplating.” Because it corresponds to the markless *samādhi*, it is called “returning.” Because it corresponds to the uncreated *samādhi*, it is called “purity.”

Next, all contemplation of outer objects is called “contemplation.” All contemplation of inner objects is called “returning.” All contemplation of objects that are neither inner nor outer is called “purity.”...

Next, (because) the bodhisattva (undertakes) “contemplation for entering emptiness from provisional existence” (*congjiā rukongguan* 從假入空觀) it is called “contemplation.” Because (the bodhisattva undertakes) “contemplation for entering provisional existence from emptiness” (*congkong rijiaguan* 從空入假觀) it is called “returning.” Because (the bodhisattva undertakes) “contemplation of emptiness and provisional existence in one mind” (*kongjiā yixinguan* 空假一心觀) it is called “purifying.” If it is possible to undertake (the six sublime gates) in this way, it should be known that the six sublime gates

is a Mahāyāna (practice). (T 46, 524b)

Here, Zhiyi takes up four sets of doctrinal triads and identifies them with the last three of the six *ānāpāna* stages: contemplation, returning and purifying. In other words, in this passage contemplation (the fourth of the six *ānāpāna* stages) is said to correspond to (1) emptiness of sentient beings, (2) emptiness *samādhi*, (3) contemplation of outer objects, and (4) contemplation for entering emptiness from provisional existence. Similarly, returning (the fifth of the six *ānāpāna* stages) is said to correspond to (1) emptiness of real dharmas, (2) markless *samādhi*, (3) contemplation of inner objects and (4) contemplation for entering provisional existence from emptiness. Finally, purifying (the final *ānāpāna* stage) is said to correspond to (1) emptiness of sentient beings and dharmas, (2) uncreated *samādhi*, (3) contemplation of objects that are neither inner nor outer and (4) contemplation of emptiness and provisional existence in one mind. This may be diagrammed as follows:

- (1)contemplation = emptiness of sentient beings = emptiness *samādhi* =
 contemplation of outer objects = contemplation for entering emptiness from
 provisional existence
- (2)returning = emptiness of real dharmas = markless *samādhi* = contemplation
 of inner objects = contemplation for entering provisional existence from
 emptiness
- (3)purifying = emptiness of sentient beings and dharmas = uncreated *samādhi*
 = contemplation of objects that are neither inner nor outer = contemplation
 of emptiness and provisional existence in one mind

This is an enigmatic passage, and it is difficult to understand why it is possible to identify contemplation, returning and purifying with the four doctrinal triads

above. Unfortunately, Zhiyi does not give any further explanation of what he means by this passage.

Leaving aside the first three doctrinal triads, let us focus on the explanation of the three contemplations found here. First, it must be noticed that the names given to the three contemplations in the quotation above differ from those used in the *Yingluojing*. It has already been noted that, in the sūtra, they are called (1) contemplation of the two truths for entering emptiness from provisional names, (2) contemplation of equality for entering provisional names from emptiness and (3) the contemplation of the supreme truth of the middle way. In contrast, the names of the first two contemplations in the quotation above have been shortened to “contemplation for entering emptiness from provisional existence” and “contemplation for entering provisional existence from emptiness,” while that of the third contemplation is radically changed from “contemplation of the supreme truth of the middle way” to “contemplation of emptiness and provisional existence in one mind.”

Be that as it may, the important point is that, in the passage quoted above, the final three stages of the six sublime gates—contemplation, returning and purifying—are said to correspond to the three contemplations. Here Zhiyi seems to be suggesting that at the contemplation stage of the *ānāpāna* meditation, the practitioner undertakes the contemplation for entering emptiness from provisional existence and attains insight into emptiness. Likewise, when the practitioner reaches the stage of returning, he or she undertakes the contemplation for entering provisional existence from emptiness and “returns” to the realm of provisional existence. Finally, when the practitioner reaches the final stage of purifying, he or she undertakes the contemplation of emptiness and provisional existence in one mind and is able to perceive both emptiness and provisional existence simultaneously (i. e., in one mind).

But this interpretation seems to be Zhiyi’s own distinctive, not to say

idiosyncratic, interpretation, having no basis in the *ānāpāna* meditation practice itself. Since at the stage of contemplation, the practitioner contemplates one’s breadth in order to realize, among other things, that all dharmas are devoid of self (as noted above, at the stage of contemplation, the practitioner realizes the four bases of mindfulness, the last of which is that all dharmas are devoid of self), it may be possible to say that, at this stage, the practitioner undertakes the contemplation for entering emptiness from provisional existence and gains insight into emptiness. However, it is hard to justify why the stage of returning should correspond to contemplation for entering provisional existence from emptiness. As noted above, at this stage, the practitioner turns back (i. e., “returns”) his or her attention from outer objects and focuses on contemplating the emptiness of the mind. It does not refer to “returning” from emptiness to the provisional existence of dharmas. Presumably, Zhiyi is here interpreting the term “returning” in a different sense, i. e., not as turning one’s attention back to one’s own mind, but as turning back to the realm of provisional existence from the realm of emptiness. (That this indeed seems to be the case can be inferred from a similar but more detailed explanation found in the *Six Sublime Dharma Gates*, which will be considered at greater length below.) Finally, it is also difficult to see in what way the stage of purifying, i. e., the stage in which one realizes the emptiness and non-substantiality of both the contemplating mind and contemplated objects, corresponds to the third contemplation, i. e., the insight that all dharmas are simultaneously empty and provisionally real. Once again, the notion of “purifying” is being given a new interpretation here.

In any case, it must be said that the discussion of the three contemplations in the passage above is something of an anomaly in the *Meditation Gates*. For one thing, the passage here appears rather abruptly in the text, with no obvious connection with the preceding discussion of the six stages of the *ānāpāna* practice. More significantly, although Zhiyi continually emphasizes

the importance of gaining insight into emptiness and freeing oneself from attachment to both birth-and-death and nirvāṇa in the *Meditation Gates*, only rarely does he refer to the notion that bodhisattvas must “return” to the realm of provisional existence from emptiness. Indeed, as Oka Sumiaki has pointed out, the passage cited above is the only place in the *Meditation Gates* where the term “entering provisional existence from emptiness” is mentioned. Neither this term nor the notion of the bodhisattva “returning” to the realm of provisional existence can be found elsewhere in this text.¹⁷ For this reason, the above passage, which emphasizes the bodhisattva’s return to the world of provisional existence after they have gained insight into emptiness, must be judged somewhat inconsistent with the rest of the *Meditation Gates*. Hence, even though the three contemplations are mentioned in the *Meditation Gates*, it could be said that they play no significant role in Zhiyi’s understanding of Buddhist practice at this point in his career.

IV. Three Contemplations in the *Six Sublime Dharma Gates*

As stated above, in the *Meditation Gates*, Zhiyi emphasized that the bodhisattva’s practice is based on their insight into the non-duality of birth-and-death and nirvāṇa. A new stage in Zhiyi’s thought becomes apparent in the *Six Sublime Dharma Gates*, where he introduces the notions of “entering emptiness from provisional existence” and “entering provisional existence from emptiness” to reformulate the rhetoric of bodhisattva practice. The *Six Sublime Dharma Gates* is a detailed manual on the *ānāpāna* meditation exercise.¹⁸ Though relatively short (it takes up just eight pages in the Taishō edition of the

¹⁷ Oka 2000, 61.

¹⁸ Detailed information about this text and its background is found in Satō 1961, 151-72 and Apple 2003. A helpful annotated Japanese translation is Ōno and Itō 2004.

Buddhist Tripiṭaka [T 46, 549a-555c]), it is a very dense and complex work. According to Guanding’s preface to the *Great Calming and Insight*, the *Six Sublime Dharma Gates* was composed by Zhiyi at the request of Mao Xi 毛喜 (516-587), an influential figure at the Chen court (T 46, 3a). There is some question as to when the *Six Sublime Dharma Gates* was written. Since the words, “Master Tiantai (i. e., Zhiyi) produced the *Dharma Gates* in abbreviated form at the Waguan Temple in the capital (Jinling),” are found at the beginning of this text, the *Six Sublime Dharma Gates*, like the *Meditation Gates* above, has traditionally been dated to the period of Zhiyi’s stay in Jinling, that is to say between 568 and 575 (T 46, 549a). However, Satō has suggested that it should be dated later, to the period when Zhiyi was residing on Mt. Tiantai, i. e., between 575 and 585.¹⁹ In any case, since, as noted above, the *Six Sublime Dharma Gates* refers to the *Meditation Gates*, it appears that the latter text predates the former.

A. *Ānāpāna* Meditation Exercise and Bodhisattva Practice in the *Six Sublime Dharma Gates*

The *Six Sublime Dharma Gates* provides a multifaceted analysis of the *ānāpāna* meditation in ten chapters. As noted above, Zhiyi follows the *Anbo shouyijing* and divides the *ānāpāna* meditation into six stages—counting, following, calming, contemplating, returning and purifying—each of which represents a successively deeper level of proficiency (T 46, 549c-550b). According to Guanding, this text is the representative work on the “variable” (*buding* 不定) style of meditation. In his preface to the *Great Calming and Contemplation*, Guanding states, “Zhiyi transmitted Huisi’s three kinds of calming and contemplation: (1) gradual and sequential

¹⁹ Satō 1961, 155-56.

(calming and contemplation [*cidi zhiguan* 次第止觀]), (2) variable (calming and contemplation [*buding zhiguan* 不定止觀]) and (3) perfect and sudden (calming and contemplation [*yuandun zhiguan* 圓頓止觀]).²⁰ According to this, there are three ways of conducting meditation: the gradual and sequential way, the variable way and the perfect and sudden way. The *Meditation Gates* is considered to be the representative text describing the first approach, the *Six Sublime Dharma Gates* the representative text of the second approach, and the *Great Calming and Contemplation* the representative text of the third approach. In undertaking mediation using the “gradual and sequential” approach, the practitioner starts from simple types of meditation and gradually proceeds to the more profound meditations, gaining deeper and deeper insights as he or she proceeds. On the other hand, those taking the “perfect and sudden” approach jumps right into the most profound type of meditation in order to attain the most profound insights. In contrast, the variable approach refers to the situation wherein practitioners practice the meditations out of order.²¹

Actually, the first two approaches to meditation are both described in the *Six Sublime Dharma Gates*. In the second chapter, “The Way in which the Six Sublime Gates Arise Sequentially,” Zhiyi states that the six stages of the *ānāpāna* meditation arise sequentially, one after the other, and likens them to the rungs on a ladder leading to enlightenment (T 46, 549c). This would correspond to the “gradual and sequential” approach. Likewise, in the eighth chapter, “Six Sublime Gates of Mind Contemplation,” it is stated that, when practitioners of highest abilities (*dagenxing xingen* 大根性行人) practice the six sublime gates, they immediately realize that all dharmas arise from the mind without having to deepen their insight gradually, one step at a time (T 46, 553c).

²⁰ Donner and Stevenson 1993, 108; the original passage is found at T 46, 1c.

²¹ For a detailed analysis of the variable meditation as found in the *Six Sublime Dharma Gates*, see Apple 2003, 40-47.

This would correspond to the “perfect and sudden” approach.

However, in the third chapter, entitled “How the Six Sublime Gates (Arise) in Accordance with What is Most Appropriate,” Zhiyi argues that, if any one of the six stages of the *ānāpāna* exercise is most appropriate in deepening one's meditation, it is possible to practice these stages out of order, and concentrate on the one that helps one advance along the Buddhist path most effectively (T 46, 550c-551a). Moreover, in the tenth chapter “Marks of Realization of the Six Sublime Gates,” Zhiyi explains that a practitioner sometimes gains an insight that differs from what is usually associated with the stage of *ānāpāna* meditation that he or she is undertaking. For example, a practitioner may sometimes gain the insight associated with “following,” the second stage of the *ānāpāna* exercise, while practicing “counting,” the first of the six stages. Likewise, they may gain the insight associated with “purifying,” the sixth and final stage of the *ānāpāna* exercise, while practicing “counting.” In such ways, it is possible to gain the insight associated with all of the six stages while practicing any one of the six stages (T 46, 554b-c). These methods for practicing the *ānāpāna* exercise correspond to Guanding's variable approach to meditation.

Be that as it may, in the sixth chapter, entitled “Common and Separate Six Sublime Gates,” Zhiyi argues that this breath-counting *ānāpāna* meditation can be conducted by various types of practitioners, including ordinary beings, non-Buddhist ascetics, practitioners of the two vehicles and bodhisattvas. (This fourfold classification of practitioners of meditation was already found in the *Meditation Gates*.) However, he also maintains that, because they differ in their ability to gain insight into the truth, the fruits they gain through their meditations are different. For example, since ordinary dull-witted people undertake this exercise to gain various types of worldly pleasures and bliss, their practice can only be characterized as “demonic practice” (*moye* 魔業).

In contrast, non-Buddhist ascetics, although they are sharp-witted, mistakenly perceive their breath to be real entities (i. e., they fail to see that they are empty) and give rise to false views concerning the nature of their breath. Thus, even though they undertake the breath-counting meditation, neither of these two types of practitioners can escape from the cycle of transmigration through their practice.

When śrāvakas undertake this meditation, they seek to free themselves quickly from transmigration and enter nirvāṇa. Through their meditation, they gain insight into the Four Noble Truths: that suffering arises from various causes and conditions (Truth of Suffering); that suffering arise because people mistakenly apprehend what is ultimately unreal to be real (Truth of Arising); that suffering is ultimately unborn (Truth of Cessation); and that by viewing suffering with correct wisdom, it is possible to attain the truth (Truth of the Way). Likewise, through this practice, pratyekabuddhas gain insight into the twelvefold chain of dependent origination. To be more specific, they realize that all things which arise through the twelvefold chain of dependent origination are devoid of substantiality. Through this insight, they eradicate all attachments and attain nirvāṇa.

On the other hand, bodhisattvas practice the breath-counting exercise in order to gain “omniscience, buddha wisdom, natural wisdom (*ziranzhi* 自然智), wisdom gained without a teacher (*wushizhi* 無師智) and the tathāgata’s power of knowledge and insight (*rulai zhijian* 如來知見) and fearlessness, because they feel sorrow for innumerable sentient beings (suffering within the cycle of rebirth) and wish to make them gain peace and happiness” (T 46, 552b-c) and to attain the knowledge of all modes. Moreover, it is also said that they apprehend the emptiness of all dharmas and realize the identity of birth-and-death and nirvāṇa. As a result, the bodhisattvas

do not reside in birth-and-death and (for this reason) are free from bondage to the twenty-five kinds of existence. They do not realize nirvāṇa and thus do not fall into the stages of śrāvakas and pratyekabuddhas. With great wisdom of equality, and without the mind to grasp or cast away (objects), they enter the middle way of breathing. This is called perceiving buddha-nature, attaining the patience of non-arising (of dharmas) and abiding in great nirvāṇa which is eternal, blissful, (characterized by) self and pure. (T 46, 552c)

Using a rhetoric identical to that found in the *Meditation Gates*, Zhiyi states that, by realizing the emptiness and non-substantiality of dharmas, bodhisattvas are liberated from all attachments, including attachments to nirvāṇa as well as to birth-and-death.

In this way, it is argued that, although the four kinds of practitioners above undertake the same breath-counting exercise, the results they attain are different. Moreover, in the following rather lengthy chapter (chapter seven, “The Revolving Six Sublime Gates”) Zhiyi contrasts the bodhisattva’s practice with those of the practitioners of the two vehicles in order to highlight the distinctive character of the former. It is in this context that Zhiyi introduces the concepts of “contemplation for entering emptiness from provisional existence” and “contemplation for entering provisional existence from emptiness,” the first two of the three contemplations found in the *Yingluojing*.

To be more specific, Zhiyi states that the practitioners of all the three vehicles—śrāvakas, pratyekabuddhas as well as bodhisattvas—practice the “contemplation for entering emptiness from provisional existence.” As a result, they gain insight into emptiness and the non-substantiality of dharmas and, as a result, attain the wisdom eye (*huiyan* 慧眼 = insight into emptiness) and achieve omniscience. As noted above, these bodhisattvas are characterized

by their total lack of attachment, both to continued existence within the realm of birth-and-death as well as to the opposite extreme of extinction in nirvāṇa. However, Zhiyi further argues, bodhisattvas must continue one step further to attain a distinct type of insight, one not accessible to the śrāvakas and pratyakabuddhas. Zhiyi calls this bodhisattva's distinctive insight the "contemplation for entering provisional existence from emptiness," the second of the *Yingluojing*'s three contemplations. Moreover, this insight is said to be accompanied by the attainment of dharma eye (*fayan* 法眼 = insight into provisional existence) and knowledge of the modes of the path. Through this contemplation, bodhisattvas realize that, although dharmas are indeed empty and non-substantial in the ultimate sense, they (i. e., dharmas) do actually exist in the provisional sense. It is because of this special insight that bodhisattvas realize sentient beings, though empty in the ultimate sense, do exist and suffer in the realm of transmigration. Hence, with the attainment of this insight, bodhisattvas are compelled to arouse the vows to save all beings and re-enter the world of provisional existence in order to work for the welfare of all creatures. Hence, Zhiyi contends, the practice of the "contemplation for entering provisional existence from emptiness" provides the grounds for the bodhisattva practice aiming at the salvation of all beings.

B. The Three Contemplations and Mind Contemplation in the *Six Sublime Dharma Gates*

Before closing this section, it is necessary to consider an interesting passage in the eighth chapter entitled "Six Sublime Gates of Mind Contemplation," in which the last three stages of the six sublime gates are correlated to the three contemplations (T 46, 553c-4a). As noted above, in this chapter, Zhiyi argues that practitioners of the highest abilities realize that all dharmas arise from their minds when undertaking the six stages of the

ānāpāna exercise. For example, when they undertake the practice of "counting," these practitioners realize that all things arise from the mind. At the stage of "following," they realize that all dharmas obey the dictates of the mind, just as all attendants follow the instructions of the king. At the next stage of "cessation," the practitioners realize that, once the mind is stilled, all dharmas also become quiescent. Then, at the following stage of "contemplating," the practitioners realize the emptiness of the mind and that, inasmuch as the mind is empty, all things too are empty. As Zhiyi explains,

Next, when the practitioners contemplate their minds, they comprehend that the nature of the mind is empty like the sky, that it is nameless and markless, and that it is beyond all verbal expression. Opening up their store of ignorance, (the practitioners) perceive the true nature (of dharmas) and attain the wisdom of non-attachment concerning all dharmas. You should know that this mental state is the gate of contemplation. (T 46, 554a)

In other words, at the stage of contemplation, practitioners of the highest abilities gain insight into emptiness and are thereby freed from all attachments.

Zhiyi next explains the insight gained at the stage of returning as follows.

Next, when the practitioners contemplate their minds, inasmuch as they have already not apprehend the mind that is contemplated, they neither apprehend the knowledge that contemplates. At that time, the mind is like the sky and there is nothing that one can rely upon. Although, with sublime wisdom that is free from attachments, they do not perceive any dharmas, they return and discern all dharmas,

discriminating and revealing them. They enter the various dharma realms without distortion. They universally manifest their physical forms, disclosing their forms in the nine paths, enter the treasury of supernatural powers, acquire the various good roots (leading to enlightenment) and adorn the path of the buddhas. You should know that this mental state is the gate of returning. (T 46, 554a)

Here Zhiyi argues that, at the stage of returning, practitioners “return” from the realm of emptiness to the world of provisional existence wherein they “discern all dharmas.” That is to say, although these practitioners have gained insight into emptiness at the previous stage of contemplation, they are not content to remain in the nihilistic realm of emptiness. This is because they recognize that all things, though ultimately empty, do actually exist in the provisional sense. Hence they discern and apprehend, accurately and without distortion, the provisional existence of all dharmas and return to the world to work for the liberation of sentient beings. Zhiyi maintains that such practitioners are highly advanced bodhisattvas, capable of using their supernatural powers to manifest themselves throughout the universe to work for the welfare of all beings. By carrying out such practices, these bodhisattvas garner the merit that leads them to attain complete buddhahood.²²

Finally, the stage of purifying is explained as follows

When practitioners contemplate their minds, even though they apprehend neither the mind nor the various dharmas, they unerringly discriminate all dharmas. Although they discriminate all dharmas,

²² This is only natural since, as noted above, the *Yingluojing* maintains that the contemplation for entering provisional existence from emptiness can be practiced only by bodhisattvas of the ten stages.

they are not attached to any dharmas. They accomplish all dharmas yet are not stained by all dharmas.... You should know that this mental state (is gained through) the gate of purifying. (T 46, 554a)

At this final stage, it is stated that the practitioner apprehend the emptiness of all dharmas but simultaneously recognizes their provisional existence, without, however, being attached to them.

As Ikeda Sōjo has noted, although there is no explicit reference to the three contemplations in the passages above, they are clearly presupposed.²³ That is to say, at the stage of contemplation, the practitioner realizes emptiness and is freed from all attachments. At the stage of returning, the practitioner “returns” to the world of provisional existence and works for the liberation of all beings. Finally, at the stage of purifying, the practitioner recognizes provisional existence of dharmas, without, however, being attached to them. As noted above, in the *Meditation Gates*, Zhiyi had already identified these final three stages of the six sublime gates—contemplation, returning and purifying—with the three contemplations, without, however, developing this idea at any length. Although the discussion here is much more detailed than that found in the *Meditation Gates*, it is still not clear why the act of “returning” to contemplate one’s mind would lead to the apprehension of the provisional existence of dharmas. From the quotation above, one is tempted to conclude that Zhiyi is simply punning on the word “return,” making it mean both “return one’s attention to the mind” and “return to the world of provisional existence from emptiness.” However, as we have seen above, in an earlier section of the *Six Sublime Dharma Gates*, Zhiyi highlights the notion of “returning from emptiness to provisional existence” to distinguish the bodhisattva’s practice

²³ Ikeda 1976, 152.

from that of the śrāvakas and pratyekabuddhas. Hence, it is not unnatural that he came to correlate the last three sublime gates with the three contemplations, in order to show that, in the case of the practitioners of the highest abilities, the deepening of proficiency in the *ānāpāna* exercise would lead to a corresponding deepening of insight into the nature of bodhisattva practice.

In any case, it may be said in the *Six Sublime Dharma Gates*, Zhiyi contrasts the bodhisattva practice with those of three other groups of people: ordinary people, non-Buddhists and practitioners of the two vehicles (śrāvakas and pratyekabuddhas). This structure is identical to that found in the *Meditation Gates* above. However, in the *Six Sublime Dharma Gates*, he develops a new way of explaining the relationship between bodhisattvas and the practitioners of the two vehicles, using the concepts of the “contemplation for entering emptiness from provisional existence” and “contemplation for entering provisional existence from emptiness” taken from the *Yingluojing*. Moreover, the former contemplation is said to result in the acquisition of the wisdom eye and omniscience, while the latter is said to result in the acquisition of the dharma eye and knowledge of the modes of the path. It may also be added that, in the *Meditation Gates*, Zhiyi emphasized the superiority of the bodhisattva over the practitioners of the two vehicles, giving as his reason the fact that the latter are still deeply attached to nirvāṇic extinction, whereas bodhisattvas are free from all dualistic attachments. However, in the *Six Sublime Dharma Gates*, he argues that, although the practitioners of the three vehicles (śrāvakas, pratyekabuddhas and bodhisattva) identically attain insight into emptiness, bodhisattvas refuse to remain in emptiness but “return to the world” to work for the liberation of all beings. In other words, while Zhiyi stressed the point that bodhisattvas are beyond dualistic attachments in the *Meditation Gates*, in the *Six Sublime Dharma Gates*, he emphasizes the process whereby bodhisattvas first enter emptiness and then re-enters the sphere of provisional existence to

conduct their bodhisattva practice.

V. Systematization of the Three Contemplations Theory in the *Shorter Calming and Contemplation*

The various discussions concerning bodhisattva practice and its relationship to the three contemplations found in Zhiyi's earlier works is finally systematized in his *Shorter Calming and Contemplation*, a brief treatise on meditation. Although the date of its composition is unknown, Satō has argued that it was composed after Zhiyi left Jinling and took up residence on Mt. Tiantai. Since Zhiyi stayed on Mt. Tiantai between 575 and 585, this would date this work to this period.²⁴ The *Shorter Calming and Contemplation* has been called a summary of the earlier *Meditation Gates*. Apparently Zhiyi felt the need for a practical guide to meditation to instruct his growing number of disciples, and ordered Jingbian 淨辨 to compile a summary of the earlier text. Working from these notes, Zhiyi produced the *Shorter Calming and Contemplation*.²⁵

Zhiyi's explanation of the three contemplations is found in the final chapter, “Realizing the Fruits (of Buddhahood),” where it is used to describe the highest insight of Buddhism. After presenting a detailed outline of the method for practicing meditation in the main body of the treatise, Zhiyi argues here that there are three distinct levels of insight that can be attained through meditation. At the first level, the practitioner realizes the emptiness of all dharmas. This level of insight is achieved through the practice of the contemplation for entering emptiness from provisional existence. At this level of insight, which is also called “contemplation of the two truths” (*erdiguan* 二諦觀), practitioners gain the wisdom eye and omniscience.

²⁴ Satō 1961, 260-61.

²⁵ Satō 1961, 261-63.

However, Zhiyi continues, if practitioners remain attached to this contemplation, they cannot get beyond a destructive nihilism and will fall into the ranks of *śrāvakas* and *pratyekabuddhas*. They must, therefore, move on to the second level of insight, gained by undertaking the contemplation entering provisional existence from emptiness, through which they perceive the provisional existence of *dharma*s. This contemplation is also called “contemplation of equality” (*pingdengguan* 平等觀). Zhiyi explains,

(*Dharma*s) can be likened to mirages or things created through magic. Although they do not have a fixed reality, they have marks which can be seen, heard, perceived and known, etc. They are distinct from one another and are not the same. (T 46, 472b-c)

According to Zhiyi, the practitioner who attains this contemplation gains the *dharma* eye and acquires knowledge of the modes of the way.

However, Zhiyi further argues that both of these contemplations are “expedient gates of contemplation” (*fangbian guanmen* 方便觀門) and not the correct contemplation (*zhongguan* 正觀). The correct contemplation, he argues, is the “supreme contemplation of the middle way” (*zhongdao diyiiguan* 中道第一義觀), which perceives both the emptiness and the provisional existence of *dharma*s without, however, being attached to either aspect. Zhiyi further states that, through this contemplation, the practitioner attains the *buddha* eye and knowledge of all modes. By actualizing this contemplation, the practitioner clearly perceives the *buddha*-nature, works to lead all beings to enlightenment and attains *buddhahood*. In other words, this is the insight of the *buddhas*, the acquisition which leads one to become a *buddha*.

In this way, Zhiyi appropriates the three contemplations and presents them as three successive stages in the deepening of a *bodhisattva*'s insight. Unlike

the earlier texts, he makes no reference here to other types of practitioners (ordinary people, non-Buddhist ascetics, practitioners of the two vehicles). His primary concern is to describe the process whereby the *bodhisattva* deepens his or her insight and achieves the *buddha*'s wisdom.

Be that as it may, we find here fully articulated for the first time, the conceptual framework within which the three truths are imbedded in the *Great Calming and Contemplation*. That is to say, here we see articulated the soteriological scheme in which the three contemplations are linked with their respective levels of insight (the “eyes”) and wisdom (the “knowledges”). From here it is only one short step to formulating the three truths as the objects (*jing* 境, *viśaya*) for each of the three contemplations.

VI. The Three Truths and the Three Contemplations in the *Great Calming and Contemplation*

The Tiantai doctrine of the three truths appears fully articulated in Zhiyi's mature works from his fifties. These works include the *Great Calming and Contemplation*, based on a lecture given by Zhiyi in 593 (when he was 56 years old) and the *Profound Meaning of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma* (*Miaofa lianhuajing xuanyi* 妙法蓮華經玄義, commonly called *Fahua xuanyi*), based on a lecture he gave the following years (594, at the age of 57).²⁶ Although the three truths appear throughout these two texts, perhaps the most systematic analysis is found in the section treating the notion of “calming and contemplation” found in the *Great Calming and Contemplation*. Here, Zhiyi argues that, by practicing the three contemplations, it is possible to remove three

²⁶ Incidentally, it may be mentioned that these two texts, along with the *Phrases of the Sūtra of the Lotus Blossom of the Wonderful Dharma* [*Miaofa lianhua jing wenju* 妙法蓮華經文句] based on Zhiyi's lecture in 587, when he was 50 years old, were elevated to the status of the “Three Great Texts of Tiantai Buddhism” by the school's sixth patriarch Zhanran 湛然 [711-782] and have been accorded special status ever since.

types of delusions (delusions of intellectual views and emotive attachments, delusion that obscures multiplicity, and delusion of root ignorance) and attain the three “eyes” (wisdom eye, dharma eye and buddha eye) and “knowledges” (omniscience, knowledge of the modes of the way, and knowledge of all modes), and this, in turn, enables the practitioner to perceive the three truths. He says,

As for the three contemplations: if (the practitioner’s contemplation) for entering emptiness from provisional existence corresponds to the wisdom of emptiness, then he or she destroys the delusions of intellectual views and emotive attachments and achieves omniscience. The knowledge can then attain the substance, which is the substance of the absolute (truth, i. e., the truth of emptiness). If (the practitioner’s contemplation) for entering provisional existence from emptiness is able to distinguish various dharma-gates concerning medicine (for deluded beings) and illness (i. e., delusions that beings have), they destroy the (delusion of) nescience (*wuzhi* 無知 i. e., delusion that obscures multiplicity) and achieves knowledge of the modes of the way. The knowledge can then attain the substance, which is the substance of the conventional (truth, i. e., the truth of provisional existence). If both of the two extremes are set aside, this is the expedient for entering the middle. The practitioner destroys the (delusion of root) ignorance and achieves the knowledge of all modes. The knowledge can then attain the substance, which is the substance of the middle way. (T 46, 25c- 26a)

In this way, in the *Great Calming and Contemplation*, the three truths are found imbedded in the soteriological scheme consisting of a series of triads: the three truths, three contemplations, three knowledges and three delusions.

The explanation here is quite similar with that of the Shorter *Calming and Contemplation* above, with the exception that the three contemplations are correlated to the three truths for the first time. As this shows, Zhiyi most likely appropriated the notion of the three truths into the series of doctrinal triads employed in the *Shorter Calming and Contemplation* to characterize the highest attainment of the bodhisattvas.

VII. Conclusion

As a way of concluding this paper, let me recapitulate the argument I have presented in the pages above. In brief, I suggested that Zhiyi’s three truths theory grew out of his life-long interest in the proper method of undertaking bodhisattva practice. This focus on the bodhisattva practice already forms a central theme in one of his early works, the *Meditation Gates*. In this treatise, Zhiyi develops an analysis of the bodhisattva practice in which the bodhisattva is contrasted, on the one hand, to ordinary beings and non-Buddhist practitioners characterized by their attachment to worldly achievements in the realm of birth-and-death and, on the other hand, to practitioners of the two vehicles characterized by their attachment to extinction in nirvāṇa. Unlike them, bodhisattvas, thanks to their insight into the true mark of dharmas (i. e. emptiness), are free from attachment to both the extremes of birth-and-death and nirvāṇa, enabling them to work freely in the world for the liberation of all beings.

In the *Six Sublime Dharma Gates*, Zhiyi expands on this understanding of bodhisattva practice using the notions of “contemplation for entering emptiness from provisional existence” and “contemplation for entering provisional existence from emptiness,” the first two of the three contemplations of the *Yingluojing*. In other words, he argues that, although the practitioners of all the three vehicles gain insight into emptiness by practicing the contemplation for

entering emptiness from provisional existence, only bodhisattvas who advance onward to practice the contemplation for entering provisional existence from emptiness are able to sport freely in this world to work for the welfare of all beings. As in the *Meditation Gates*, Zhiyi contends that bodhisattvas are characterized by their freedom from attachment to the dualistic extremes of birth-and-death and nirvāṇa, but expresses it more dynamically using the notions of “entering emptiness from provisional existence” and “entering provisional existence from emptiness.” Zhiyi further contends that former contemplation results in the attainment of the wisdom eye and omniscience, while the latter contemplation is accompanied by the attainment of the dharma eye and knowledge of the modes of the path.

A full-fledged theory of the three contemplations appears for the first time in Zhiyi’s well-known *Shorter Calming and Contemplation*. In this treatise, Zhiyi correlates the contemplation for entering emptiness from provisional existence with the wisdom eye and omniscience, the contemplation entering provisional existence from emptiness with the dharma eye and knowledge of the modes of the way, and the supreme contemplation of the middle way with the buddha eye and knowledge of all modes. Finally, the development of Zhiyi’s thought comes to maturity in the *Great Calming and Contemplation*, where the three contemplations, three eyes and three wisdoms are correlated to the three truths, respectively. To conclude, it may be said that Zhiyi’s theory of the three truths theory lies at the end of his life-long reflection on the bodhisattva path of the three contemplations.

Abbreviation

- T. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭 eds. 1924-1934. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經. 85 vols. Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai.

References

- Apple, Arai Shinobu. (2003). “The Value of Simple Practice: A Study on Tiantai Zhiyi’s *Liumiao famen*.” Unpublished PhD dissertation, University of Wisconsin-Madison.
- . 2003. “Tendai *Rokumyō hōmon* ni mirareru Bukkyō Chūgoku-ka no ichi yōsō: 5, 6 seiki wo chushin ni shita shin-daijō bosatsu no bunmyaku kara 天台『六妙法門』にみられる仏教中国化の一樣相—5、6世紀を中心にした新大乘菩薩仏教の文脈から,” *Tōyō tetsugaku kenkyūsho kiyō* 東洋哲学研究所紀要 19: 37-58.
- Ch’en, Kenneth(1964). *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton University Press.
- Donner, Neil and Daniel Stevenson.(1993). *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i’s Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ikeda Shūjo 池田宗讓 . (1976). “Tendai shoki no sankan shisō 天台初期の三觀思想.” *Tendai gakuhō* 19: 150-153.
- Lin Zhiqin 林志欽 (2012). “Tiantaizong yixin sanguan famen zhi chuanglizhe tanjiu 天台宗一心三觀法門之創立者探究.” *Wen yu zhe* 文與哲 21: 149-204.
- Nitta, Masa’aki 新田雅章 . (1981). *Tendai jissō-ron no kenkyū* 天台実相論の

研究 . Kyoto: Heirakuji shoten.

Oka Sumiaki 阿純章 . (2000). "Tendai Chigi ni okeru santai shisō no keisei ni tsuite 天台智顛における三觀思想の形成について ." *Tōyō no shisō to shūkyō* 東洋の思想と宗教 17: 56-78.

Ōno Hideto 大野栄人 and Itō Kōju 伊藤光寿 . (2004). *Tendai Rokumyō hōmon no kenkyū* 天台六妙法門の研究 .Tokyo: Sankobō busshorin.

Satō Tetsuei 佐藤哲英 . (1964). *Tendai daishi no kenkyū* 天台大師の研究 . Kyoto: Hyakkaen.

Swanson, Paul. (1989). *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* Berkeley: Asian Humanities Press.

漢傳佛教哲學矛盾與歧義之實用義

Hans-Rudolf Kantor

華梵大學東方人文思想研究所副教授

摘要：

本篇論文針對在漢傳佛教中觀學傳統所傳承之文本中的語文策略進行分析，且由此進而解釋中國大乘佛學救度學所涵蓋的哲學含義。本篇探討的佛學原典範圍，包含《中論》、《大智度論》、《肇論》、《華嚴法界玄鏡》、《妙法蓮華經玄義》等著作所使用以弔詭表述為主的語文策略相關的經文在內。

本篇出發點，就是美國藏傳佛教學者 Jay Garfield 及英國邏輯學者 Graham Priest 以龍樹「第一義諦」視為「真實矛盾」(true contradiction) 的詮釋。第一段主要是筆者對此的批判；第二段解釋上述漢傳佛教經典以歧義用語 (ambiguous use of language) 為語文策略的救度學特色及其哲學含義。

關鍵詞：

矛盾，歧義，真空，假名，虛假性，虛無，虛妄顛倒，中道，語文策略，救度學

收稿：2012.10.12 接受刊登：2013.01.28

Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy

Hans-Rudolf Kantor

Huafan University, Adjunct Professor

Abstract

The following analyzes the linguistic strategy and rhetorical function of contradiction and ambiguity in Chinese Buddhist texts. These are compositional patterns designed to enhance and promote the soteriological intention of Mahayana Buddhism, which essentially aims at our detachment from falseness. Mahayana “emptiness” (*śūnyatā*) implies that attachments are not only obscured but also produced by conventional linguistic habits. Consequently, the verbal realization of this insight must – as the Chinese Buddhist thinker Seng Zhao (384-414) states – defy the conventions of a univocal form of articulation. The implicit ambiguity of Buddhist texts means they should not be understood as a manifestation of apodictic statements, for it rather functions in a practical way to undermine the reader’s potential to become attached. Chinese Mahayana traditions, then, consider linguistic expression in an ambivalent way: on the one hand as a source of unwholesome attachments, on the other as a precondition for detachment.

This paper discusses two major issues regarding ambiguity as a compositional feature of Chinese Madhyamaka, Tiantai, and Huayan texts. First, the compositional ambiguity not only corresponds to but enhances the soteriological intention implied by the meanings of liberation and emptiness. Second, it often can be seen to arise from the classical Chinese language

itself – more precisely from the indeterminacy of Chinese characters’ word class and their resultant semantic ambiguity. Here I will discuss three selections from texts ascribed to Seng Zhao (374-414), Zhiyi (538-597) and Dushun (557-640) which exemplify ambiguity as a compositional feature. While Seng Zhao’s and Zhiyi’s texts deal with the relationship between the two truths – the conventional and ultimate truth – the passage from the text ascribed to Dushun expounds the relationship between distinctive form and emptiness.

Keywords: contradiction, ambiguity, falseness, truth, Seng Zhao, Tiantai, Huayan

I . Introduction

Western studies dealing with Buddhist philosophy often relate the preference for contradictory language in Mahayana scriptures to the limits of linguistic expression. Yasuo Deguchi, Jay Garfield, and Graham Priest (=DGP), for example, claimed that Nāgārjuna, though not freely asserting contradictions, endorses a certain type of contradiction which could be characterized as a “contradiction at the limits of thought” and which would also conform to dialetheism.¹ “Dialetheism” is a neologism which is based on Greek roots combining the meaning of “two” and “truth,” one invented by the Logician Graham Priest in the 80s. Viewed from the dialetheist standpoint, certain contradictions occurring in various philosophical contexts are not marks of irrationality but consequences of rationality itself; they represent coherent and intelligible views. In other words there are “true contradictions” that are meant to be taken literally, accepted as being unambiguous; however, this does not apply to other types of contradictions indicating inconsistency and defying rationality. True contradictions can be found in Western as well as Mahayana Buddhist thinking; though set within different contexts they are analogous.

Still, Garfield argues that Nāgārjuna points to a paradox as yet unknown in the West, disclosing a new insight into ontology and into “our cognitive access to the world.”² According to this interpretation, Nāgārjuna detected a “limit

contradiction” involving the connection between ontological and semantic issues. The dialetheist doctrine which, according to Garfield, implies this type of contradiction is Nāgārjuna’s teaching about the conventional and ultimate truths (*satya*). Garfield points out that the Sanskrit word *satya in paramārtha-satya* and *samvṛti-satya* could mean “reality” as well as “truth,” and that we therefore have Nāgārjuna’s view of the two realities on one level and, on another level, the two truths about it. Garfield stresses that Nāgārjuna does not endorse contradictions in terms of the conventional truth, but rather regards them as indicating inconsistencies on this level, defying rationality. However, in the realm of ultimate truth there are true contradictions or “limit contradictions” which are not inconsistent and conform to rationality. On this level the most important limit contradiction is closely bound up with the teaching of *śūnyatā* (emptiness), based on which Nāgārjuna presents his contradictory but consistent view of ultimate reality, a view expressing ultimate truth.

Insight into emptiness, then, unfolds the contradictory structure of ultimate truth. On the one hand everything is empty; therefore there is no ultimate reality and no ultimate truth.³ On the other hand, DGP claim that the *Mūlamādhyamaka-Kārikā* is full of ultimate truths; it makes positive statements about the nature of ultimate reality, because emptiness which ultimately denies the nature of ultimate reality must (ultimately) refer back to the nature of ultimate reality. “That there is no ultimate reality is itself a truth about ultimate reality, and is therefore an ultimate truth! This is Nāgārjuna’s first limit contradiction.”⁴ Perhaps the “ultimate” contradiction, it also means that “the ultimate truth is that there is no ultimate truth.”⁵ This contradictory structure of

¹ Jay L. Garfield, *Empty Words – Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*; New York: Oxford University Press 2002; pp. 86-109. Also, Yasuo Deguchi, Jay L. Garfield, Graham Priest (=DGP), *The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism*; in: “*Philosophy East and West*” Vol. 58 No 3, ed. R. Ames, University of Hawai’i Press pp. 395-402, (2008). G. Priest, ‘The Truth(s) about the Two Truths’, (with T.Tilemans and M. Siderits) to appear in the Cowherds (eds.), *Moonshadows*, Oxford University Press (2010). G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, (1995); 2nd edition, Oxford University Press, (2002).

² (Garfield 2002: 96); (DGP 2008: 395-402).

³ “There is no such thing as the ultimate nature of reality. That is what it is for all phenomena to be empty.” (DGP 2008: 395-402).

⁴ (DGP 2008: 395-402).

⁵ (DGP 2008: 395-402).

ultimate truth is then based on an insight into emptiness which also implies that ultimate truth is conventional truth. Garfield specifies this contradiction as a paradox of expressibility, as it succeeds in expressing the inexpressible.

As an example of Nāgārjuna's ultimate truths based on his insight into emptiness, Garfield quotes a famous phrase from the *Mūlamādhyamaka-Kārikā*: "Something that is not dependently arisen, such a thing does not exist. Therefore a non-empty thing does not exist."⁶ In speaking of this non-existence of a "non-empty thing" Nāgārjuna also seems to state a positive view of ultimate truth, one which he expresses in the central verse (*MMK* XXIV: 18): "Whatever is dependently co-arisen, that is explained to be emptiness. That, being a dependent designation, is itself the middle way."⁷ In order to demonstrate that the contradictory structure is undeniable and necessarily points to the ultimate truth, Garfield confutes that reading which tries to interpret Nāgārjuna's viewpoint as non-contradictory by referring his statements to the level of the conventional or by understanding them as mere speech acts.

Moreover, the contradictory structure of ultimate truth seems to point back to the contradictory nature of ultimate reality, since the emptiness that ultimately nullifies an intrinsic nature of "things dependently co-arising" becomes itself the ultimate nature of these things. In this sense the contradictory structure seems to have an ontological implication: any being's nature is an emptiness that denies the possibility of (or sense in) having a nature. DGP say: "To be *is* to be empty. That is what it is to be. It is no accidental property; it is

⁶ The Chinese translation by Kumārajīva differs a little bit: "There is nothing which is not based on conditioned co-arising. Therefore, there is no non-empty thing." This only means that all things are ultimately empty, unreal, not really or intrinsically existent, or that they only conventionally exist as such things in a certain context of conditioned co-arising. See the *Zhong Lun*, T30, no. 1564, p. 18, c8.

⁷ (Garfield 2002: 98), (DGP 2008: 395-402).

something's nature – though, being empty, it has no nature."⁸ The ontological implication of ultimate truth based on the meaning of emptiness is the "contradictory nature of ultimate reality."

DGP further state that their reading of Nāgārjuna in terms of the contradictory structure of emptiness and ultimate truth is compatible with the prevailing viewpoints in the Tibetan Madhyamaka tradition. Their observation that Nāgārjuna's notion of emptiness involves contradiction is also in harmony with standpoints generally shared in the Chinese tradition shaped by thinkers such as Seng Zhao, Zhiyi, Zhanran, Jizang, Dushun, Fazang, and Chengguan – the protagonists of the Chinese Tiantai, Sanlun, and Huayan schools. The *Zhong Lun*, which is the Chinese title of Nāgārjuna's *Mūlamādhyamaka-Kārikā* translated by Kumārajīva (334–413), is one of the most influential scriptures in Chinese Tiantai, Sanlun and Huayan Buddhism. However, based on the Chinese understanding of "emptiness" and "the ultimate" in the *Zhong Lun*, it would be impossible to sustain DGP's thesis about the "contradictory nature of reality" and their claim regarding the ontological implications of this limit contradiction.

The Chinese Buddhist texts dealing with emptiness and the two truths may involve ontological speculations about semantic issues, but only within a context subject to and limited by the soteriological goal of detachment and liberation. A definite assertion about ultimate reality in terms of its contradictory nature might have been considered inconsistent with this soteriological goal, that is, with the soteriological connotations of detachment as emptiness.⁹ Salvation in Buddhism means liberation from suffering and the origin or roots

⁸ (DGP 2008: 395-402).

⁹ I would not agree with DGP's statement in *The Way of Dialecticist* that the soteriological meaning just refers to a psychological condition, as liberation and detachment does not only concern a single practitioner; it rather affects the entire existential habitat of this practitioner in the same way that it affects himself.

of it; these roots are attachments; there are different levels of attachments: secondary attachments such as desire, passions, preferences, aversions, etc. However, the primary or fundamental ones are those which are called “inversions” (顛倒)¹⁰ and concern false reifications (unreal constructions) of our linguistic expressions as real things. Such inversions are unwholesome as long as they are not identified as inversions or unreal constructions. The eradication of the roots of suffering or “wholesome path” means becoming radically aware of these inversions and their illusoriness at the very moment they emerge.

However, the tricky point here is that this awareness cannot be really referred to by means of linguistic expression, though it must be evoked through linguistic expression. The discourse about “emptiness” reveals the built-in contradictoriness of this form of expression and realizes its inevitable falseness. Consequently, these Chinese Buddhists do not talk about emptiness in terms of the true nature of reality or as meaning “non-being” or “nothingness”; they only talk about the expression (of) “emptiness” in order to induce an awareness of falseness on the linguistic level. The Chinese Buddhists believe that, once this inexpressible awareness penetrates our linguistic habits, it may have a soteriological (wholesome) effect – once our primary attachments, once the nature of these attachments is revealed to us we need no longer suffer. This is the “radical” way of salvation since its goal is liberation from the roots (*radix* means “root”) of suffering. The soteriological goal of detachment and liberation, according to many Chinese thinkers’ understanding of ultimate truth, could be called the “wisdom of emptiness” and is a particular focus of Seng

¹⁰ The Chinese *diandao* (顛倒) seems to be the equivalent of the Sanskrit *viparyāsa*, which also means “to turn upside down” and “perversion.” The *Zhong Lun* explains: “Inversion (顛倒) means to grasp permanence where is impermanence.” T30, no. 1564, p. 31, c10-11”

Zhao’s “*Treatise on Prajñā as Non-Knowledge*” (般若無知論). The wisdom of emptiness or *Prajñā* as non-knowledge thus specifies the soteriological functioning of ultimate truth.

Therefore, unlike the famous Indian Madhyāmika Candrakīrti (600–c. 650) or Bhavyaviveka (500–c. 578), Chinese Buddhists seldom specify the meaning of “conventional truth” in detail; instead they take for granted its implications of concealing, illusion and unreality and focus on an exposition of its relationship with the ultimate truth. The context in which either one of the two truths is discussed always embraces their mutuality, their inter-relationship, and the linguistic tool utilized in these discussions is often a “contradictory language”. However, this contradictory language may not really represent contradictions, for it often indicates the ambivalent position towards linguistic expression which Chinese Buddhist authors deliberately maintain in order to fully develop the soteriological connotations of emptiness. Insight into the contradictory structure of the expression “emptiness” reveals not the ontological nature of ultimate reality but the soteriological bipolarity or ambiguity of falseness that is intimately bound up with linguistic expression. For language as a source of falseness always implies the potential of both the wholesome and the unwholesome. Falseness arising from reification in linguistic reference misleads in the direction of unwholesome attachments to the unreal entailing suffering; conversely, the awareness that falseness is always present in suffering points to the instructive or wholesome side of falseness.

The contradictory structure of emptiness is thus expected to induce both insight into the inescapable quality of a falseness that is rooted in linguistic expression and the awareness that this falseness is potentially bipolar. Based on this insight, Chinese Buddhist authors utilize linguistic expression in an ambivalent way. On the one hand, linguistic expression is a source of unwholesome attachments to falseness and illusoriness, attachments that

imply a lack of awareness of this falseness since it is being regarded as real; on the other hand, linguistic expression is a pedagogic means of initiating the proper conditions for a wholesome detachment from this illusoriness, where detachment implies an awareness of illusoriness, a seeing that illusions are really illusions. The point is then that Chinese Buddhist authors indicated their ambivalent position towards language by means of just such an ambiguity. In other words, Chinese Buddhist texts expounding both the relevance of emptiness and the soteriological meaning of ultimate truth utilize ambiguity in order to hint at the bipolarity of the falseness emerging with each act of linguistic expression. Ambiguity is a compositional and rhetorical strategy and as such serves as a hermeneutic key, one which the text itself provides to make possible access to its soteriological function on the Buddhist path of detachment and liberation. Consequently, the rhetorical strategy of ambiguity in these texts is also a strategy for revealing the wisdom of the ultimate.

The argument of this paper is then not simply that the expression “emptiness” is devoid of contradictory features while Madhyamaka texts are full of ambiguity. It is rather that the rhetorical strategy of these contradictions and ambiguities has a soteriological function, one closely tied to the awareness of emptiness and the bipolarity of falseness, for the ambiguity of the rhetoric itself reveals the soteriological goal of liberation and detachment. To show this it will be necessary first to reconstruct the understanding of emptiness and the two truths shared very generally by the thinkers in this Chinese tradition, which means specifying the type of contradiction that Chinese discussions about emptiness and the two truths reveal or “unfold”—for it is through such unfolding that they bring about an awareness of the basic falseness in all linguistic expression. Secondly it will be necessary to demonstrate the extent to which such awareness really functions as an ambiguous rhetoric which itself utilizes the linguistic peculiarities of the Chinese language; this strategy

of ambiguity will be exemplified through a close reading of specific passages selected from texts attributed to Seng Zhao, Zhiyi, Dushun and Chengguan.

II . Contradiction and the Awareness of Falseness

The 24th chapter of the *Zhong Lun* points out that the teaching of the “fourfold truth” – the epitome of the soteriological meaning of the Buddha-dharma – must be based on the correct understanding of emptiness.¹¹ Otherwise, liberation from suffering by means of cultivation and transformation would not be conceivable. The agent and the object in/of this transformation are parts of our existence, and this transformation is possible because no part of our existence abides independently and unchangeably in itself: thus (the) transformation in/of our existence requires both (the) impermanence and interdependence of all of its parts.

The *Zhong Lun* argues that impermanence and interdependence refer back to emptiness; hence, the Buddhist path of transformation expressed by the fourfold truth must be based on this understanding of emptiness. Impermanence or unceasing change in our existence implies that there is nothing in our existential habitat which sustains a sense of stasis or abidingness to which we could point. The interdependence of all parts of our existence similarly means that these parts are devoid of any specifiable self-sustaining reality. The absence of a core self-sustaining reality in our existential habitat or world is called emptiness, and such an absence means the absence of marks which may indicate real things. Conversely, any part of our world to which we may point by means of linguistic expressions must involve falseness. Falseness originates from reification based on linguistic reference to a world which is unceasingly changing and devoid of abiding characteristics. Hence, this linguistic reference

¹¹ See the *Zhong Lun*, T30, no. 1564, p. 32, b13-21.

leads to inversions by inverting the non-abidingness of our existential habitat, turning it into a false abidingness.¹²

In particular, Kumārajīva's disciple Seng Zhao points out that, as long as we presume that existing things conform to linguistic expression(s), we are unaware of these inversions on the level of linguistic convention. Yet we must make this presumption, since the way we think about and refer to our everyday world is shaped by linguistic expression. Seng Zhao says: "Searching for things by means of names, shows that things lack a reality conforming to names. Searching for names based on things, shows that names lack a function to grasp things. Things lack reality which would enable them to be in conformity with names; hence, they are not even things. Names lack the function which would enable them to grasp [real] things; hence, they are not even names. Therefore, names are not in conformity with real things; and real things are not in conformity with names."¹³ Following this argument, there is hardly much space left for a discourse expanding on the nature of ultimate reality. Chinese Mahayana Buddhists generally claim that linguistic reference, by implying the existence of a world of namable things, just generates attachments to the unreal. On the level of our conventional existence, by creating these inversions linguistic reference must constantly conceal the fact that they are nothing but inversions. When we perform or utter a certain act of linguistic reference, we cannot be aware of this inversion in the very moment we perform it. This inversion even evades us in the very moment we attempt to point to it, because when we affirm the falseness implicit in any linguistic expression we do so by means of a linguistic expression which again involves falseness. This

means that inversions linguistically referred to are not really inversions due to the falseness that is inseparable from linguistic reference. The *Zhong Lun* elaborating on the "four inversions" hints at this paradox when it concludes that inversions are not inversions.¹⁴ No act of linguistic reference to our existential world can escape this blind spot, one which seems to be a fundamental aspect of our existence.

All this becomes particularly obvious if we investigate the meaning of the expression "emptiness." This expression is self-referential and involves falseness; thus, it may awaken our awareness concerning the inevitability of inversions. Such awareness prevents us from falling prey to attachments that entail unwholesome consequences for our existence. The expression "emptiness" thus does not signify a univocal meaning; instead, it performs the function of a linguistic device by means of which an awareness of falseness may be induced on the level of linguistic expression. This operation is a "contradiction in performance" for it causes a linguistic expression to reveal directly a (its) falseness which otherwise would be concealed through linguistic reference. The following is a brief exposition of the inevitable and immediate "contradiction in performance" of the expression "emptiness."

Emptiness, like anything else, is inseparable from a falseness rooted in linguistic expression, yet emptiness is a special case inasmuch as it extends to itself as "emptiness of emptiness," revealing its falseness. The *Zhong Lun* says: "If there is a non-empty dharma, then there is a dharma of emptiness too. But in fact, no dharma is non-empty; then how is it possible that there is a dharma of emptiness? The Great Sages pronounced the dharma of emptiness, in order to depart from delusive views. However, if there is again the view of emptiness,

¹² The *Zhong Lun* states: "Inversion means clinging to permanence in the impermanent realm." T30, no. 1564, p. 31, c10-11.

¹³ See Seng Zhao, Zhao Lun – Buzhenkong Lun; 《肇論》「夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也。名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在？」(T45, no. 1858, p. 152, c20-23).

¹⁴ 《中論》「有倒不生倒，無倒不生倒，倒者不生倒，不倒亦不生，若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？」(T30, no. 1564, p. 31, c29-p. 32, a3)

all the Buddhas' efforts of transformation would prove to be inefficient."¹⁵ Something distinctively qualified or characterized as emptiness contradicts the true sense of emptiness, as emptiness implies the lack or voidness of characteristics. Even if we consider a non-characteristic as a characteristic of emptiness, it would not be empty (emptiness). When we linguistically point to emptiness and, thereby, cannot but presume that it has some characteristic, we must contradict its meaning, which could be called as "contradiction in performance." The *Zhong Lun* therefore says that emptiness is inexpressible.

The *Zhong Lun* also explains that "emptiness" is merely a provisional/false designation (*jiaming* 假名), which is like any other expression ultimately false. If instead we called it non-emptiness, this provisional designation would also be ultimately false, its meaning just as inexpressible. The *Zhong Lun* says: "Emptiness is inexpressible, non-emptiness is inexpressible too; both the combination of the two and the position beyond their combination are also inexpressible, it is only expressed by means of provisional designations."¹⁶ Since the true sense of "emptiness" defies verbalization, the only way to indicate it is to provisionally utilize designations within a limited context and thus make obvious their ultimate falseness. If we use the expression "emptiness" in a certain limited context, then we must modify it into "non-emptiness" at the next "level" in order to indicate that none of these terms is ultimately true or can be correctly used. However, only the expression "emptiness" and its contradiction can lead us to the insight that *all* linguistic expression consists of provisional designations which must ultimately imply falseness. The Chinese *jiaming* translated as "provisional/false designation" is used for the Sanskrit

prajñapti, which means "dependent designation." However, the Chinese *jiaming* (假名) is ambiguous, as it combines the meanings of borrowing, dependent, provisional, and also false, or untrue; a provisional designation is false since there is no real thing ultimately conforming to it. In particular, the Chinese Tiantai and Sanlun thinkers utilized this fruitful ambiguity of (the) *jiaming*.

Again, the difference between the expression "emptiness" and other provisional designations is that emptiness directly reveals its falseness via contradiction in performance, whereas linguistic expression in the context of conventional existence conceals its falseness. In order to expose linguistic expressions as provisional designations and to indicate their falseness, it is necessary to hint at the meaning of emptiness linguistically, though it ultimately involves falseness. However, compared to that falseness, which is concealed and thus entails unwholesome attachments, this falseness is not harmful but wholesome, since it reveals itself and awakes our awareness of the falseness in linguistic expression. The difference between the conventional and the ultimate truth could be characterized as that between falseness concealed and falseness revealed. In this sense, the two truths do not represent a metaphysical or ontological implication; the difference between conventional and ultimate truths implies an epistemological difference.

The awareness of falseness on the linguistic level that is brought about through linguistic expression requires the differentiation between the two truths on the one hand and the suspension of their difference on the other side to avoid reifications. This shows that we must rely on the conventional when we disclose the ultimate. The *Zhong Lun* says: "All the Buddhas pronounced the dharma to sentient beings based on the two truths. First, by means of the conventional truth, second the ultimate truth. If one does not understand how to differentiate between the two truths, one does not understand the real meaning of the deep

¹⁵ See the *Zhong Lun* 《中論》「若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？」(T30, no. 1564, p. 18, c7-8).

¹⁶ See the *Zhong Lun*, 《中論》「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」(T30, no. 1564, p. 30, b22-23).

Buddha-dharma.”¹⁷ In other words, “Without relying on the conventional truth, we cannot achieve the ultimate truth. Without achieving the ultimate truth, we cannot achieve nirvana.”¹⁸

The two truths therefore unfold the soteriological relevance of the expression “emptiness” as a linguistic device by means of which awareness of falseness on the linguistic level can be fully realized. The Chinese Sanlun master Jizang (549–623) also explains that the conventional and the ultimate are provisional designations mutually depending and thus pointing to falseness rather than to the true principle.¹⁹ This doctrine finally implies an ambivalent attitude toward linguistic expression. Seng Zhao expresses this ambivalence in this way: “Talking about the ultimate defies the conventional; following the conventional violates the ultimate.”²⁰ The wholesome mode of linguistic expression which corresponds to the ultimate and realizes falseness must defy the univocal mode of linguistic expression on the conventional level, which in turn entails the unwholesome and violates the ultimate inasmuch as it conceals falseness. Consequently, ambiguity becomes an obvious mark of the language of Seng Zhao, and of many other Buddhist thinkers, which expands on the Buddhist meaning of the ultimate. If we do not hint at emptiness or the ultimate, then we do not realize that inversions are just inversions and, consequently, we cannot disclose the Buddhist path of transformation. Yet the only ways we can hint at emptiness are through linguistic expression or silence, and neither of these conforms to the inexpressibility of its true sense. As silence would only

¹⁷ See the *Zhong Lun*, (T30, no. 1564, p. 32, c16-19).

¹⁸ See the *Zhong Lun*, (T30, no. 1564, p. 33, a2-7).

¹⁹ See Jizang’s *Dasheng Xuanlun*, (*Profound Treatise on the Great Vehicle*), 《大乘玄論》「二諦者，蓋是言教之通詮，相待之假稱，虛寂之妙實，窮中道之極號。明如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦，故二諦唯是教門，不關境理。」(T45, no. 1853, p. 15, a14-17)

²⁰ See the *Zhao Lun – Wubuqian Lun*, 《肇論》「夫談真則逆俗，順俗則違真。」(T45, no. 1858, p. 151, a15-16).

represent a modification of linguistic expression signifying emptiness, it would not be essentially different from linguistic expression.²¹ This also demonstrates that we cannot but linguistically disclose our existential habitat, and consequently our relationship to it must inescapably involve falseness. Without this experience of contradiction on the linguistic level, we would not be able to realize the inevitable falseness of our relationship to our world. This is the soteriological relevance of the contradiction in expressions like “emptiness” and “ultimate truth” which disclose or announce their own falseness.

The Chinese “*zhendi*,” “*shengyidi*,” or “*diyiyidi*” correspond to the Sanskrit “*paramārtha-satya*” and literally means “examination of truth,” “examination of the superior meaning,” or “examination of the first meaning,” which reveals the epistemological understanding of this term. Hence, these terms do not refer to “ultimate reality” or “nature of reality” in a metaphysical sense. Insights based on this sense of the ultimate imply that in terms of our existence, reality and illusoriness are indivisible and inseparable; hence the ultimate seems to now be interpreted as the highest skill in realizing or achieving an adjustable wisdom, one which would avoid the commitment to any ultimate assertion about reality. Various Chinese thinkers of different periods agree with this insight; Seng Zhao quoting a Sutra, for example, says: “All dharmas are false/provisional signs and unreal. It is like a person who is magically conjured, and this does not mean that the magically conjured person is not there; it only means that this person who is magically conjured is not a real person.”²² It is all about dealing with falseness or illusion, or perhaps virtuality in a soteriological and epistemological sense, but not with reality

²¹ This at least is the viewpoint of Zhiyi, who says that silence equals articulation.

²² See the *Zhao Lun – Buzhenkong Lun*, 《肇論》「諸法假號不真；譬如幻化人，非無幻化人；幻化人，非真人也。」(T45, no. 1858, p. 152, c19-20).

in a metaphysical meaning. Seng Zhao's illustrating quotation explains the ambiguous title of his treatise "*Buzhen Kong*" (不真空), which means both "emptiness of the unreal" and "unreal emptiness." The first meaning, "emptiness of the unreal," denies the existence of real things to which we could point by means of linguistic expressions, whereas the second implies that this applies also to the expression "emptiness" itself, denying both nothingness and any real thing corresponding to this expression. "Emptiness of the unreal" and "unreal emptiness" must therefore imply each other. The ambiguous Chinese term "*buzhen kong*" expresses this mutual implication best.

The Huayan master Chengguan goes one step further and explains that Seng Zhao's "unreal emptiness" just means "real emptiness," itself inseparable from "illusory existence." He says: "Illusory existence is existence without the characteristic [or quality] of existence; real/true emptiness is emptiness without the characteristic of emptiness. Because this emptiness lacks the characteristic of emptiness, it is called unreal/untrue emptiness [implying the emptiness of the unreal]. Because this existence lacks the characteristic of existence, it is called unreal [=illusory] existence."²³ Chengguan's point that real/true emptiness is inseparable from illusory existence refers back to the *Heart Sutra*, as well as to a verse in the *Zhong Lun* that states: "Based on the [true] sense of emptiness, all dharmas [rooted in conditioned co-arising] can be completely unfolded."²⁴ Thus the Chinese Huayan school tends to interpret emptiness in this verse as a kind of transcendental condition that makes illusory existence

on the conventional level possible. For example, our common experience that, according to changing circumstances, one could be either a father, or a son, or a teacher, or a student, or a husband, or a brother is only possible due to one's essential or "real emptiness" (i.e. one is ultimately none of these). However, the manifestation of this emptiness is then again inseparable from such illusoriness on the conventional level. On this interpretation, emptiness appears to be a kind of transcendental ground for alternation or change on the illusory level of conventional existence, whereas this illusory level seems to be a kind of inverse mode manifesting emptiness.

Similarly, one can only follow the Buddhist path of transformation, requiring as it does constant adjustment to changing circumstances and conditions, if one becomes empty. Again, emptiness implies that truth and illusoriness are inseparable, yet they must be constantly distinguished according to the two truths. Chinese thinkers tried to illustrate this with the example of a period of sleep during which everything we perceive consists of unreal dreams, even though the fact of dreaming is real. Awareness evoked through insight into an emptiness that is inseparable or virtually indistinguishable from inversion and falseness is like being aware (on a meta-level) that we are dreaming while we dream. Even the ultimate achievement of the Buddhist path is closely bound up with illusoriness, as is clearly stated by the Tiantai master Zhiyi: "Once the practitioner performing the practice of tranquility and bliss falls asleep and dreams, he finds himself involved in the entire process from the first moment of aspiration until he becomes the Buddha sitting under the Bodhi-tree, turning the dharma-wheel, in order to save sentient beings and cause them to enter nirvana; and then, while he is wide awake, he realizes that this is/was only one single instant of dreaming."²⁵ What we perceive in our dreams is after all

²³ See Chengguan's commentary on the Huayan Sutra (80 fascicles) 《大方廣佛華嚴經疏》「幻有即是不有有；真空即是不空空。不空空故，名不真空。不有有故，名非實有。」(T35, no. 1735, p. 604, c2-3). Chengguan's viewpoint does not differ from that of Fazang, who utilizes the same terminology and arguments; however, the way Chengguan unfolds this argument is more concise.

²⁴ See the *Zhong Lun* 《中論》「以有空義故，一切法得成。」(T30, no. 1564, p. 33, a22).

²⁵ See Zhiyi's *Mohe zhiguan* (*The Great Calming and Contemplation*); T 46, no. 1912, p. 54c19-22.

unreal, though the fact of our dreaming is undeniably real; however, when we take our awareness of this (of the fact that we were dreaming) as an epistemic-propositional reference to our existence we still do not get beyond the sphere of unreality. The contradiction of performance that emerges in the self-reference of emptiness thus evokes the awareness of this inseparability of illusoriness and truth, and this also implies the inseparability of the expressible and inexpressible.

The soteriological relevance of this contradiction and that inseparability consists in disclosing the positive value of falseness as an expedient means. On the level of linguistic expression, this contradiction enables us to be aware of the inevitable falseness of linguistic expression, the inescapable involvement of our existence in illusoriness and, furthermore, its fundamental ambiguity. Such awareness is the “value-experience” that falseness may be positive, as long as it is not mistaken as a reality but understood as inverse instructiveness. The Lotus Sutra so highly esteemed by the Chinese Tiantai and Sanlun schools already contains such an evaluation of positive falseness. Its simile of the magically conjured city as well as all the other similes, including that of the three carriages, suggests that the transmission and teaching of the dharma must involve falseness. In the *Sutra of the Immeasurable Meanings* the Buddha pronounces that his apparition does not really embody the true Buddha, since his teaching is “like the empty fist playfully alluring an infant, in order to attract sentient beings to salvation.”²⁶ Other Mahayana sutras also manifest similar tendencies, for instance the *Vimalakīrti-nidēśa-sūtra*, which states that delusions are wisdom.

In particular, the Chinese Tiantai school elaborates on the soteriological

relevance of falseness and establishes its own view of inverse instructiveness as found in statements such as “suffering is bliss,” “evil is good,” or “ignorance is dharma-nature.” The crucial Tiantai doctrine of the “threefold contemplation,” based on the concept of the two truths and the middle way, expresses most directly the ambiguity of falseness. The first mode of this threefold contemplation focuses on emptiness and sees (realizes) the inevitable falseness involved in the relationship between ourselves and our existential habitat. It terminates all reifications arising from our linguistic references; this is called “entering emptiness from the false/ provisional” (*cong jia ru kong* 從假入空). Since this one-sided nullifying of all linguistic expressions even obstructs the explication of the Buddha-dharma, the second mode sees or detects the soteriological relevance and instructiveness of a falseness completely transparent; this is called “entering the false provisional from emptiness” (*cong kong ru jia* 從空入假). This mode of contemplation is associated with the Bodhisattva-vehicle. Though it is the same falseness contemplated in the two modes, falseness concealed is considered unwholesome, whereas falseness revealed is of soteriological value, as it could be utilized in a wholesome way.

Yet this ultimately soteriological strategy in certain ways depends on, or functions as an ambiguity characteristic of the Chinese language and in effect “exploited” by Mahayana texts. In this sense it is both a textual-linguistic strategy which “uses” the ambiguities readily at hand and a meta-linguistic strategy which reveals or unfolds the *limits* of language and textuality. Therefore in the following sections this strategy that works *via* textual-linguistic ambiguity will be analyzed through a discussion of examples of such ambiguity in texts attributed to Seng Zhao, Zhiyi and Dushun.

²⁶ See the *Wuliang Jing* 《無量義經》「如來亦云，空拳誑小兒，以此度眾生。」(T09, no. 276, p. 384, a17-18) and the *Mohe zhiguan* 《摩訶止觀》「空拳誑小兒誘度於一切。」(T46, no. 1911, p. 55, a7-8).

III . Ontological Indeterminacy and Ambiguity in the *Zhao Lun*²⁷

Ambiguity in treatises composed by the influential Kumārajīva disciple Seng Zhao can hardly be ignored. P. Swanson's study is the first of Western academic works which explicitly hints at this peculiar feature of the *Zhao Lun*. However, Swanson seems to regard the ambiguity in Seng Zhao's appropriation of the two truths as a lack of clarity which has caused confusion in later Chinese Buddhist debates expanding on this subject. In his treatise *Buzhen Kong*, Seng Zhao resorts to the Daoist antonyms "you" and "wu" to discuss the relationship between the two truths. Swanson points to the ambiguous character of these Daoist terms in the *Zhao Lun*, and translates them as "existence and non-being" on the one hand, "being and non-existence" on the other hand. He also states that Zhiyi's conception of the threefold truth in Tiantai Buddhism tries to clarify such vagueness by means of replacing these antonyms with the Chinese Buddhist terms "jia and kong," which he translates as "conventional existence and emptiness" and which also correlate with the meaning of the two truths in Zhiyi's Tiantai teaching.²⁸

Swanson accurately describes the ambiguity in Seng Zhao's appropriation of the two truths. However, his conclusion that Seng Zhao's ambiguous interpretation of the "you-wu" antonyms represents a vague and immature understanding of the two truths, one which has caused confusion and has finally been replaced by the Tiantai concept of the threefold truth, is questionable. Many influential Buddhist thinkers, including Zhiyi, Jizang, Fazang and

Chengguan, adopt and develop Seng Zhao's interpretation of this polarity, emphasizing its necessarily ambiguous character. It therefore seems that Seng Zhao's interpretation has contributed to a more differentiated understanding of emptiness and the two truths in the Chinese traditions of the Tiantai, Sanlun and Huayan schools.

The ambiguous title *Buzhen Kong* – "emptiness of the unreal" but also "unreal emptiness" – as well as the entire exposition of Seng Zhao's treatise suggest that the sage or enlightened person dwells in an existential habitat that is illusory, just like that of any other sentient being. Since the enlightened one is constantly aware of this, he is not affected by it. Instead he is highly skilled in utilizing this illusoriness to respond to and transform other deluded beings striving for Buddhist salvation. For all sentient beings including the Buddha, the illusoriness of their world consists in a multitude of distinct yet impermanent forms arising and perishing. Both birth – the image of arising or the beginning of our existence – and death – the image of perishing or the cessation of our existence, are illusions; in virtue of these illusions we must experience our existence as impermanent and thus as sorrowful, though the discontinuity of our existence would also be an illusory viewpoint defying the insight into emptiness. The impermanence of all things in sentient beings' worlds does not imply the discontinuity of their existence,²⁹ for these things do not really exist as "things": they are rather illusory apparitions unceasingly changing into other illusions.³⁰ On the one hand, there is the impermanence of unreal apparitions which we cannot escape; on the other hand, there is the continuity of our existence devoid of any mark of beginning and ceasing but consisting of

²⁷ This section will be also published in the article *Textual Pragmatics in Early Chinese Madhyamaka Texts*, forthcoming in *Philosophy East and West*; vol. 68 No 3, (2015).

²⁸ The subsequent discussion refers to the Chinese "jia" 假 through the previous term "false/provisional" instead of using Swanson's translation "conventional existence."

²⁹ See the initial phrase of the first chapter of the *Zhong Lun*, which explains that "neither arising nor perishing, neither permanence nor discontinuity" is a necessary feature of things based on conditioned co-arising; T30, no. 1564, p. 1, b1

³⁰ Look at the Chinese Buddhist expression of "huanhua" 幻化, which refers to the level of conventional existence and which is a compound of the characters for illusion and change.

this unceasing flux of unreal apparitions.³¹ The enlightened one, realizing this, continually adjusts himself and responds to this unceasing change of unreal apparitions. Seng Zhao says: “The sage utilizes all kinds of change without changing; he undergoes uncountable delusions and constantly passes through unaffected.”³² Again, while the impermanence and illusoriness of our existence cannot be denied, neither can its (apparent) continuity.

As the Buddhist path to liberation or salvation involves a process of cultivation and transformation, Chinese Buddhist thinkers often stress the soteriological implications of this polarity of impermanence and continuity: “in spite of emptiness there is no discontinuity; in spite of continuity there is no permanence; neither harmful nor blissful acting disappears completely.”³³ In Chinese Buddhism there is also a tendency to explain the complementary relationship between the two truths by means of this polarity. For example, Jizang points out that “based on the conventional we realize continuity; based on the ultimate we realize impermanence.”³⁴ Insight into the continuity of our existence appeals to the conventional, which involves unreal constructions and false reifications. Therefore, at the same time, this insight must be balanced by the insight into the impermanent and illusory side of our existence based on realizing the emptiness of the ultimate. This complementary view also applies

³¹ The “eight negations” corresponding to the emptiness of everything based on dependent co-arising make up the initial verse of the first chapter in the *Mūlamādhyamaka-Kārikā* (according to the Kumārajīva translation) and express this thought: “neither arising nor perishing, neither permanence nor discontinuity, neither unity nor separation, neither coming nor leaving;” T 30, p. 30, a1.

³² See the *Zhao Lun* 《肇論》「聖人乘千化而不變。履萬惑而常通者。」(T45, no. 1858, p. 153, a1-2).

³³ This is a quotation from the *Dazhidu Lun*, which can be also found in the Kumārajīva translation of the *Mūlamādhyamaka-Kārikā* and is frequently quoted by Zhiyi, Jizang, Fazang, Chengguan and other masters (T 25, no. 1509, p. 64, c9-10).

³⁴ See Jizang’s *Sanlun xuanyi* (*The Profound Meaning of the Three Treatises*) 《三論玄義》「以有世諦，是故不斷。以第一義，是故不常。」(T45, no. 1852, p. 11, c13-14).

to the reverse: realizing the emptiness of the ultimate must be complemented by realizing the continuity of our existence, which realization is based on the conventional. Insight into a continuity indistinguishable from the falseness of the conventional and insight into an impermanence indistinguishable from the emptiness of the ultimate must complement each other. This complementary relationship between the two truths also shows that truth and falseness cannot ultimately be differentiated.

Seng Zhao thus endorses the insight that truth and falseness are ultimately indistinguishable. He also stresses that this non-differentiation becomes evident if we scrutinize the complementary relationship between the two truths. In a way that is analogous to Jizang’s exposition expanding on the polarity and mutuality between impermanence and continuity, Seng Zhao appeals to the Daoist and Xuanxue “*you-wu*” binary – translated as existent and non-existent – to hint at the complementary relationship between the two truths. However, unlike Jizang, Seng Zhao deliberately lays out the ambiguous meaning of this binary in order to point to the non-difference of truth and illusion – which I have described elsewhere as ontological indeterminacy.

Seng Zhao says: “Truly corresponding to things and passing through smoothly means that none of these things appears to be obstructive. Neither going beyond conventional falseness nor beyond ultimate truth implies that things’ nature does not change. Their nature does not change because there is [illusory] existence, though nothing [really] exists. None of these things appears to be obstructive because nothing [really] exists, though there is [illusory] existence. As nothing [really] exists, though there is [illusory] existence it is called not existent. As there is [illusory] existence, though nothing [really] exists it is called not non-existent. This does not mean that there are no things, but rather that things are not real things. If things are not real things, what could be referred to as a thing? [...] Therefore, the *Sutra of the Shining Wisdom* says:

‘Ultimate truth means non-achievement; whereas conventional truth implies achievements. Achievements are the false signs of non-achievement; whereas non-achievement is the true name of achievements.’ The true name does not imply existence in spite of this truth; whereas the false signs do not imply non-existence in spite of this falseness. Therefore, the truth we talk about does not [really] exist, whereas the falseness we talk about is not non-existent. The two as cases we talk about are not the same, though the two as principles are not different. Therefore, the *Sutra of the Great Wisdom* says: ‘Is there a difference between the ultimate and the conventional truth? No, there is no difference.’ This Sutra only distinguishes between the ultimate elaborating on what is not existent and the conventional expanding on what is not non-existent. How is it possible that this duality of truth can be projected upon [real] things? However, it is coherent to consider all things as not existent, as well as it is coherent to consider them as not non-existent. As it is coherent to consider things as not existent, we can say that they do not [really] exist, though they [illusorily] exist. As it is coherent to consider things as not non-existent, we can say that they are not [completely] non-existent, though they do not exist. Though they do not exist, they are not [completely] non-existent; this does not mean that ‘not existing’ amounts to nothingness. Though they [illusorily] exist, they do not [really] exist; this does not mean that such existence amounts to real existence. Their existence is not real, and their non-existence is not devoid of traces. However, existence and non-existence are opposite designations, though they implications must converge. ... If we scrutinize this linguistic exposition about existence and non-existence, how is it possible that this is only a contradictory speech? ... The speech about existence just refers to false/provisional existence to elucidate that it is not [completely] non-existent; we utilize the [expression] non-existence to point out that it is not [real] existence. Though we deal with a

single subject matter, we indicate it with two designations.”³⁵

The Chinese character “you” generally means both being-present and existing as well as having. Seng Zhao understands existing as being-present. However, this involves an ambiguity for it can mean both existing in terms of being-present as illusion and existing in terms of being-present as something real. Hence, “you” could mean both “really existent” and “illusorily existing.” The expression “illusory existence” implies the presence of unreal things, which, again, means that these things do not really exist. However, the expression “illusory existence” does not really represent a contradiction, since illusory views about our existence may affect or even shape this existence and thus it cannot be denied that they may be an effective part of it. Again, the linguistic designation of anything as a distinctive “thing” in our existential habitat is considered as false reification, inversion, or unreal construction; such a thing is not really but illusorily existent or present. In order to indicate this thing as an illusory form of existence we must deny the “you,” changing it into its opposite form “wu” – non-existence – which again could mean both “not [really] existing” and “[completely] non-existent.” Things linguistically referred to are false reifications or unreal constructions and thus are not really existent, though their mode of illusory presence cannot be denied in the sense of being

³⁵ See the *Zhao Lun – Buzhenkoang Lun* 《肇論》「誠以即物順通，故物莫之逆。即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有。物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有。雖無而有，所謂非無。如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故於何而可物？…故放光云：第一真諦，無成無得。世俗諦故，便有成有得。夫有得即是無得之偽號。無得即是有得之真名。真名故，雖真而非有。偽號故，雖偽而非無。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云：真諦俗諦謂有異耶？答曰無異也。此經直辯真諦以明非有，俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉？然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有。有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛。雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡。然則有無稱異，其致一也。…尋此有無之言，豈直反論而已哉。若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。言有，是為假有以明非無。借無以辨非有。此事一稱二。」(T45, no. 1858, p. 152, b3-c14).

“completely non-existent.” The affirmative “*you*” – “[illusorily] existing” – and the negative “*wu*” – “not [really] existing” – contain the same implication, they are mutually inclusive. Therefore, Seng Zhao combines the two opposite expressions and states that this is not a real contradiction.

Of course, it is also possible to take the Chinese “*you-wu*” as mutually exclusive opposites: being “really existent” and “completely non-existent.”³⁶ However, the two terms are not “really” total opposites but correlative opposites like high – low, visible – hidden, right – left, here – there etc., for each term depends for its meaning on its opposite, its own negation: “up” only has a meaning in relation to “down,” etc. That is, without its opposite neither term or idea can be taken as independently real; due to their interdependence, they become in effect unreal constructions, and you-wu is the “type” of all such relative-opposite constructions. The section following the previous quotation from the *Zhao Lun* explicitly discusses this. “Therefore, the *Zhong Lun* explains: No ‘here and there’ inheres in things; however, only humans hold that here is [really] here, and there is [really] there. But from the standpoint of there, here is there, and there is here. ‘Here and there’ cannot be determined just by one single name, whereas the deluded person believes in their apodictic certainty. Though ‘here and there’ do not originally exist, from the outset the deluded view is not non-existent. Realizing that ‘here and there’ do not exist,

³⁶ Swanson tries to point to this ambiguity through his translation “conventional existence/non-being” which corresponds to my “illusorily existing/not really existing,” and his “being/annihilation” corresponding to my “really existent/completely non-existent.” Swanson’s translation recognizes this ambiguous structure; however, he does not explicitly explain that, for Seng Zhao, so-called “conventional existence” means illusion or falseness, and that this ambiguity is necessary for pointing to the indifference of truth and illusion. Swanson writes: “This vague and imprecise use of *you* and *wu*, and the habit of discussing the two truths in this context, was a bad habit which afflicted the Chinese discussion of this issue for centuries.” See P. Swanson, *Foundations of T’ien-t’ai Philosophy – The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture 1989; p. 35.

what kind of thing could else exist? Therefore, we know all things are unreal and always false/provisional signs.”³⁷ As the conventional understanding of this polarity as “really existent” and “completely non-existent” is as unreal as “here and there,” we ultimately see the emptiness of the two opposites, which Seng Zhao expresses as “neither existent nor non-existent” and alternatively expounds as the “middle way.”³⁸ The negation of “existent” means emptiness and the negation of “non-existent” means “emptiness of emptiness;” combined together, the two accomplish the ultimate meaning of emptiness. Again, Seng Zhao immediately adds the explanation that this does not nullify all things; it just expresses an ontological indeterminacy or ambiguity, implying that the real and the false sides of our existence are ultimately indistinguishable.

There are of course other possibilities in Chinese language for univocally expressing “illusory existence”; for example, the Chinese “*jiayou*” – false/provisional existence, “*huanyou*” – illusory existence, or “*siyou*” – seeming to exist. However, “illusory existence” sounds as paradoxical as “existent yet non-existent” or “existence without the mark of existence.”³⁹ Seng Zhao utilizes the paradoxical mode of linguistic articulation to point out that the ontological indeterminacy of something which is not really but only illusorily present still implies a *type* of existence, one which is devoid of a core sustaining reality, and hence one which cannot be linguistically referred to without involving falseness. Neither the univocal expression “existence” nor its opposite “non-existence”

³⁷ See the *Zhao Lun* 《肇論》「故中觀云：物無彼此，而人以此為此，以彼為彼。彼亦以此為彼，以彼為此。此彼莫定乎一名。而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知萬物非真，假號久矣。」(T45, no. 1858, p. 152, c23-28).

³⁸ See the *Zhao Lun* 《肇論》「中論云：諸法不有不無者，第一真諦也。」(T45, no. 1858, p. 152, a29-b1).

³⁹ See Zhiyi’s *Mohe zhiguan* T 46, p. 55, a24, Chengguan’s commentary on the *Huayan Sutra* 《大方廣佛華嚴經疏》(T35, no. 1735, p. 604, c3), and/or Jizang’s commentary on the *Lotus Sutra* 《法華玄論》(T34, no. 1720, p. 448, b22-c1).

would be an appropriate term for this, since they are unreal constructions on the conventional level. The type of existence Seng Zhao talks about can neither be exclusively affirmed nor exclusively denied by means of univocal expressions; thus he chooses the paradoxical mode of articulation which, eventually, does not really represent a contradiction but is rather an ambiguous type of linguistic expression that may best expose this ontological indeterminacy.

Other Chinese Buddhist masters following Madhyamaka viewpoints generally adopt the ambiguous rhetoric unfolded in Seng Zhao's exposition of the ontological indeterminacy of things based on dependent co-arising. The most prominent among these masters are Zhiyi, Jizang, Fazang, and Chengguan. They not only adopt this ambiguous rhetoric but also continue to develop it.⁴⁰ The Tiantai and Sanlun schools distinguish between different levels of emptiness, and Tiantai concepts such as the dharma-realm, the threefold truth and the threefold contemplation are construed in a way which not only justifies but also requires an ambiguous strategy for their linguistic exposition.⁴¹ Both Zhiyi, the famous Tiantai master, and Chengguan, the fourth Huayan patriarch in the later Tang-dynasty, discuss emptiness and existence in the same ambiguous way we have seen in Seng Zhao's exposition of existence and non-existence. Chengguan most explicitly points to this ambiguity in his commentaries on the *Huayan Sutra* (*Garland Sutra*): "Emptiness and existence respectively imply two meanings: the two meanings of emptiness are discussed in terms of 'emptiness' and 'non-emptiness'; the two meanings of existence are

⁴⁰ See for example Zhiyi's 《妙法蓮華經玄義》 (T33, no. 1716, p. 682, c2-9); 《摩訶止觀》 (T46, no. 1911, p. 55, c11-13); Jizang's 《大乘玄論》 (T45, no. 1853, p. 18, c17-26), 《二諦義》 (T45, no. 1854, p. 83, b18-20), (T45, no. 1854, p. 110, c1-2); Fazang's 《華嚴遊心法界記》 (T45, no. 1877, p. 647, c14-18); Chengguan's 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 (T36, no. 1736, p. 544, a3-12).

⁴¹ See the *Mohe zhiguan* T 46, no. 1911, p. 54, c18-23 and the *Fahua xuanyi* T33, no. 1716, p. 682, c2-9.

discussed in terms of 'existence' and 'non-existence.' Emptiness is discussed in terms of emptiness, because emptiness nullifies existence. Referred to as non-emptiness, it implies that there is no mark of emptiness; hence, it does not defy existence. Existence is discussed in terms of existence, since existence nullifies emptiness. Referred to as non-existence, it implies detachment from the mark of existence; hence, it does not defy emptiness."⁴²

The relationship between emptiness and existence discussed by Chengguan is similar to Seng Zhao's exposition of non-existence and existence. On the one hand, emptiness and existence contradict each other; on the other hand, they also include each other. Each side overstates what the opposite side fails to accentuate, as long as both sides are considered as univocal expressions. However, utilized as opposite expressions mutually nullifying yet exclusively referring to each other, they perform the functions of mutual restriction and complementation. In this regard, their mutuality is like that of emptiness and the false/provisional in Zhiyi's concept of the threefold contemplation. Their restrictive function of mutual nullification is linguistically indicated by means of mutual negation as in the threefold contemplation of Zhiyi, such that the entire relationship of mutual nullification equally restricting both sides in this opposition is in the position of the middle. Consequently Chengguan says: "The meaning of the middle way is neither that of emptiness nor existence."⁴³ However, in the Tiantai teaching of Zhiyi the ultimate step consists in realizing that the two sides are inseparable and equally relevant, since mutual restriction again implies mutual complementation. The ultimate meaning of the *middle*,

⁴² See Chengguan's commentary on the text ascribed to Dushun, the *Huayan fajie xuanjing* 《華嚴法界玄鏡》「空有各有二義。空二義者，謂空非空。有二義者，謂有非有。空中言空者，以空必盡有故。言非空者亦無空相故，又不礙有故。有中言有者，有必盡空故。非有者有相離故，又不礙空故。」 (T45, no. 1883, p. 675, a5-9).

⁴³ See Chengguan's commentary on the *Huayan Sutra* 《大方廣佛華嚴經疏》「非空非有是中道義」 (T35, no. 1735, p. 604, c3-4)

here, is just this reciprocity between emptiness and the provisional. Emptiness, the provisional and the middle not only include but also embody each other; this is called the threefold contemplation. The threefold truth embracing the conventional, ultimate and primary truth of the middle way correlates with this threefold contemplation.

Furthermore, Zhiyi resorts to the indeterminacy of word class of Chinese characters to linguistically “realize” or “embody” this threefold meaning of each of the three expressions, whereas Huayan-masters appeal to the semantic ambiguity of Chinese characters to exemplify the bipolar falseness in linguistic expressions. The subsequent section of this paper will explore a selection from a text ascribed to the Huayan-master Dushun, while the final section introduces an example from one of Zhiyi’s commentaries to the *Lotus Sutra*.

IV . Linguistic Strategies Based on Semantic Ambiguity in the Huayan School

Chengguan’s short edition of the *Huayan fajie xuanjing* (*The Profound Mirror of the Dharma-realm in the Garland Sutra*)⁴⁴ discusses three major levels of contemplation: the “contemplation of real emptiness,” “contemplation of the non-obstruction between principle and things,” and “contemplation of the universal interpenetration and inclusion.” The section in question is the first level, “contemplation of real emptiness.” This level, again, is subdivided into four sections discussed according to ten standpoints. The first two sections, “contemplation focusing on distinctive form reverting to emptiness” and “contemplation elucidating emptiness as indivisible from distinctive form,” discuss four standpoints, whereas the third and the fourth sections express

⁴⁴ See the English translation of R.M. Gimello, *Chih-Yen (602-668) and the Foundations of Hua-Yen Buddhism*, Ph.D. dissertation, Columbia University 1976. pp. 443-540.

one standpoint. Only the text of the first two sections is ambiguous. Since the second section is the reversal of the first, I will only discuss the four standpoints in the “contemplation focusing on distinctive form reverting to emptiness.” The starting point is a famous passage from a text known as the *Heart Sutra* stating that distinctive form is not different from emptiness and that emptiness is not different from distinctive form.⁴⁵ The focus of the section discussed below is the ambiguous relationship between emptiness and distinctive form. “Real emptiness,” according to Huayan-masters, must be expounded within the context of this ambiguous relationship.

1.) “Distinctive form is not emptiness, since it is emptiness. Why is it so?”

As distinctive form is not emptiness in the sense of discontinuity, it is not emptiness. However, what distinctive form embodies is real emptiness. Therefore, we say that it is emptiness. Just because it is real emptiness, it is not emptiness in the sense of discontinuity. Therefore, we can say that, since it is emptiness, it is not emptiness.”⁴⁶

This first passage criticizes the division between distinctive form and emptiness and suggests their indivisibility. It deals with two different meanings of emptiness – “real emptiness” and “emptiness in the sense of discontinuity.” Emptiness in the first part of the initial phrase means “emptiness in the sense of discontinuity,” whereas emptiness in the second part of the initial phrase

⁴⁵ The *Heart Sutra* is a brief excerpt from a section in the *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra* 《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受想行識不異空，空不異受想行識。受想行識即是空，空即是受想行識。」(T05, no. 220, p. 22, b3-5).

⁴⁶ See the *Huayan fajie xuanjing* 《華嚴法界玄鏡》「一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空故，不是空也。以色舉體是真空也，故云以即空故。良由即是真空，故非斷空也。是故言由是空故，不是空也」(T45, no. 1883, p. 673, a10-13).

implies “real emptiness.” The initial phrase is not really contradictory but ambiguous. The two meanings of emptiness exclude each other like “real existence” and “illusory existence.” Chengguan’s commentary explains that, according to the *Zhong Lun*, the notions of continuity and emptiness must imply each other; otherwise cultivation based on the Buddhist path would not entail transformation. Continuity without emptiness would condemn sentient beings to abide permanently in the state of the unenlightened; whereas “emptiness in the sense of discontinuity” seems to suggest a misunderstanding of the concept of “real emptiness,” because emptiness excluding continuity in effect “terminates,” obstructing transformation. Distinctive form is synonymous with “illusory existence,” which is empty of any core that can sustain reality and therefore embodies an emptiness that implies continuity. According to this viewpoint, emptiness implying continuity and illusory existence are inseparable.

In one of his commentaries on the *Huayan Sutra*, Chengguan elucidates the ambiguous relationship between real emptiness and illusory existence. “If we expound emptiness and existence, we receive two meanings of [for] each. First, real emptiness must nullify illusory existence; otherwise it would not be real emptiness. Second, real emptiness must accomplish illusory existence; otherwise, once again, it would not be real emptiness. Illusory existence also contains two meanings. First, illusory existence must conceal real emptiness, as emptiness is invisible and existence is visible. Second, illusory existence does not obstruct real emptiness, as illusory existence nullifies itself, and thus causes real emptiness to become visible.”⁴⁷ According to Chengguan’s viewpoint, change as we experience it in our existence must involve both illusory existence

⁴⁷ See Chengguan’s commentary on the *Huayan Sutra* 《大方廣佛華嚴經疏》「又開此空有。各有二義。一真空必盡幻有，以若不盡幻有非真空故。二真空必成幻有，以若礙幻有非真空故。二幻有二義者，一幻有必覆真空，以空隱有現故。二幻有必不礙真空，以幻有必自盡令真空徹現故。」(T35, no. 1735, p. 604, c4-9)

and emptiness in an indivisible manner; for example the color of tea, analogous to distinctive form, may change from green to yellow due to the brightness of light, which means that this tea does not really have any definite color; the absence of color in tea exemplifies its emptiness. However, this only becomes evident if tea changes its color due to the brightness of light; conversely, tea can change its color only if it is itself colorless; this may illustrate the inseparability of emptiness and distinctive form. However, this inseparability of distinctive form and emptiness cannot be misinterpreted in terms of “identity.” The subsequent passage criticizes a concept of “indivisibility,” interpreting it in terms of “identity.”

2.) “Distinctive form is not emptiness, since it is emptiness. Why is it so?

As the marks of blue and yellow color are not [identical with] the principle of real emptiness itself, we say that they are not emptiness. However, blue or yellow are devoid of any core that sustains reality, which implies that they are nothing but emptiness; therefore, we say that they are emptiness. Just because emptiness, which means absence of any reality-sustaining core of blue and yellow, is not blue and yellow itself, we say that they are not emptiness.”⁴⁸

This second passage criticizes a mistaken concept concerning the inseparability of emptiness and distinctive form, and stresses the necessity of

⁴⁸ See the *Huayan fajie xuanjing* 《華嚴法界玄鏡》「觀曰。二色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。然青黃無體，莫不皆空，故云即空。良以青黃無體之空非即青黃，故云不即空也。」(T45, no. 1883, p. 673, b26-29). Gimello translates the initial phrase of the two passages: “Forms are not identical with emptiness, because they are identical with emptiness.” (Gimello 1976: 461). I think that the English “identical” not only does not fit but even contradicts the meaning of the Chinese “*ji*” for reasons I expound in the main text.

distinguishing between the two. The intention now seems to be the opposite of that of the preceding passage, which criticizes the separation between the two, though the initial phrases in the two passages are identical. Again, the text unfolds ambiguity on two levels. Since the first two passages have opposite intentions, though their initial phrases are identical, the repetitively used phrase “distinctive form is not emptiness, since it is emptiness” is ambiguous in two regards. First, compared to the previous passage, emptiness in the second passage is utilized in a univocal sense; however, the Chinese character “*ji*” corresponding to the English copula “is” is ambiguous, as it could be understood as either “inseparable from” or “identical with.” There is no real contradiction in this initial phrase of the two passages: in the first case, its paradoxical affect is based on the ambiguity of emptiness, and in the second case it is based on the ambiguity of the Chinese character “*ji*” which originally means “to come close to” or “to approach” but here is understood as both “inseparable from” and “identical with.” In both cases the text exploits the semantic ambiguity of Chinese characters.

Second, this initial phrase as a whole is ambiguous due to the different readings of the two cases; the first reading could be restated as “distinctive form is not emptiness [in the sense of discontinuity], since it is [real] emptiness [implying continuity],” while the second reading implies the meaning that “distinctive form is not [identical] with real emptiness, since it is [only inseparable] from real emptiness.” Illusoriness consists of unreal marks or distinctive forms mistakenly assumed to indicate a reality-sustaining core in existing things. Compared to these distinctive forms, emptiness devoid of any mark and any distinctive characteristic cannot be illusory but must be real; therefore it is necessary to distinguish between real emptiness and false/distinctive forms; we cannot say that the two are identical. However, the first passage suggests that illusory forms are not beyond emptiness, nor is

emptiness beyond illusory form, since the illusoriness of such distinctive forms points back to their emptiness, and their emptiness becomes evident *via* this illusoriness; for this reason, we also cannot deny their indivisibility. From this standpoint it looks like they are not identical just because of their inseparability. The third passage criticizes a viewpoint which assumes that both identity and difference must be correct or “true” at the same time.

3.) “Distinctive form is not emptiness, since it is emptiness. Why is it so?”

As there is no distinctive form in emptiness, it is not emptiness. Since all types of distinctive form are collectively devoid of any reality-sustaining core, they are emptiness. This is because all types of distinctive form collectively revert to emptiness, which clearly can have no distinctive form. Therefore, as distinctive form is emptiness, distinctive form is not emptiness. This concludes the three passages criticizing deluded viewpoints.”⁴⁹

Again, the initial phrase in this third passage is the same as the initial phrase in the preceding two passages, though all three cases represent different meanings. The initial phrase in the first passage critiques the inseparability of distinctive form and emptiness; in the second passage, it critiques the identity of the two; and in the third passage, it critiques the assumption that distinctive form and real emptiness are both identical and different at the same time. In other words, here the initial phrase expresses that non-identity of the two simultaneously implies their non-difference. The subsequent two phrases in this third passage expound first their non-identity and then their non-difference: emptiness is devoid of distinctive form, thus they are non-identical; distinctive

⁴⁹ See the *Huayan fajie xuanjing* 《華嚴法界玄鏡》「三色不即空，以即空故。何以故？以空中無色，故不即空。會色無體，故是即空。良由會色歸空，空中必無有色。是故由色空，故色非空也。上三句以法揀情訖。」(T45, no. 1883, p. 673, c18-21).

form is devoid of a core that can sustain reality, thus they are non-different. The fourth and fifth phrases summarize or conclude by saying that their non-difference must imply non-identity and *vice versa*. Again, this does not imply a real contradiction, since the text does not state that there is an identity between the two which, at the same time, is their difference. This passage just refutes the assumption that their relationship must be ultimately contradictory.

The first part of this discussion of contemplating “real emptiness” suggests that such contemplation must primarily take the relationship between emptiness and distinctive form into account, and that this relationship must be necessarily ambiguous. Consequently, the exposition of this relationship also cannot consist of univocal assertions. Rather, such an exposition must embrace both the inseparability of and the distinction between emptiness and distinctive form and the hint that indivisibility/ inseparability include distinction and *vice versa*. It must also point out that neither identity, nor the relationship of difference, nor that of both identity and difference expresses the correct understanding of “real emptiness.” Chengguan explains that the preceding three passages just criticize mistaken viewpoints about emptiness, whereas the fourth passage directly manifests its meaning. The initial phrase in the fourth passage – “distinctive form is emptiness” – is exactly the same as the previously mentioned phrase in the *Heart Sutra* which contains again the Chinese character “*ji*.” In this context, the ambiguous character “*ji*” encompasses all the preceding meanings of “inseparable,” “non-identical,” and “neither identical nor different.” The ambiguous usage of the initial phrase in the first three passages, which expound the contemplation of real emptiness, implies that such an exposition of emptiness must also reveal its meaning on the level of performance; otherwise, the understanding of emptiness will fall prey to attachments to identity, or difference, or both identity and difference, all of which contradict the soteriological implications of emptiness.

The manifestation of real emptiness relies, then, on distinctive forms which are ultimately unreal, whereas all distinctive forms subjected to unceasing change are based on emptiness. The exposition of the contemplation of “real emptiness” necessarily involves an illusory distinctiveness (distinguishability): emptiness and distinct (distinctive) form are themselves both distinct and indistinguishable. The level of this exposition itself consists of illusory distinctiveness, which essentially is nothing but emptiness. This has to be shown, which means that the subject matter of this exposition has become its own performance. The performance of “contemplating real emptiness” must, therefore, find the appropriate linguistic means, one which simultaneously exposes (1) the distinction between forms and emptiness, (2) their inseparability, and (3) the mutual inclusion of their distinction and inseparability. The repeated initial phrase in these three passages which apparently can express this indivisibility, distinction and mutual inclusion linguistically – at least in Chinese – realizes this simultaneity by means of ambiguity. Consequently, the only linguistic means appropriate to the accomplishment of a contemplation of emptiness, and ultimately to the achievement of non-attachment or salvation, is an ambiguity which realizes or performs the conformity between the meaning and the exposition of emptiness. The linguistic strategy of ambiguity, ultimately a soteriological strategy utilized in this exposition, is closely bound up with the semantic ambiguity of Chinese characters.

V . Linguistic Strategies Based on Syntactic Ambiguity in the Tiantai School

Zhiyi’s Tiantai-teaching utilizes a very similar linguistic strategy based on syntactic ambiguity to display the simultaneity of the three links in the concept of the threefold contemplation. As previously expounded, the three links of the threefold contemplation are emptiness, the false/provisional and the middle.

However, Zhiyi emphasizes that there is also the progressive concept of three contemplations, which must be distinguished from the threefold contemplation realizing the simultaneity of the three links. According to the progressive concept, the first step—“empty contemplation”—negates and nullifies unreal existence, pointing to the domain of the “inexpressible,” whereas the second step—“false/provisional contemplation”—exposes and reifies any part of our existential habitat which is wholesome. The third step in contemplation, which goes beyond both the emptiness that exclusively nullifies existence and the provisional that exclusively reifies “false names,” is called “contemplation of the middle way.” Its focus is called the “real mark,” because it lies beyond the false mutual exclusivity of nullifying emptiness and the reifying provisional. Furthermore, this step also triggers the transition from the progressive mode of contemplation into that of simultaneity: this is referred to as the “threefold contemplation within/*qua*/of one instant of mental activity.” The middle discloses the insight that the two opposite poles of emptiness and the provisional are inseparable and equally relevant, since they both restrict and complement each other. In this contemplation, the middle realizes that it is itself this reciprocal relationship which constitutes both emptiness and the provisional as opposite modes which nevertheless include each other. This means that each of the three – emptiness, the provisional, and the middle – simultaneously embody each other. Emptiness embodies this threefold structure of emptiness/the provisional/the middle as much as do the provisional or the middle.⁵⁰

The provisional that performs the function of exposing and reifying must linguistically realize this threefold embodiment which also includes an emptiness pointing to the domain of the inexpressible. The provisional

accomplishing this would overcome the opposition between the expressible and inexpressible, as it realizes that both the expressible and the inexpressible are nothing but false/provisional designations which are yet necessary. Zhiyi describes this in statements such as “articulation equals non-articulation, non-articulation equals articulation.”⁵¹

Again, it is the linguistic device of ambiguity which fulfills the exposing role of a “provisional” that simultaneously embodies the meaning of emptiness, the provisional, and the middle. Zhiyi applies an ambiguous “reading in three turns” to a crucial passage from the *Lotus Sutra*, in order to exemplify the way in which the provisional unfolds its threefold meaning. Tiantai Buddhists refer to the passage in question as “ten types of the suchlike” which embrace all dharmas and expose the “real mark of all dharmas.” Zhiyi suggests that this passage, which enumerates those “ten types of the suchlike” and thereby explicates the real mark’s implication of the provisional, must manifest the meanings of emptiness, the provisional and the middle at the same time, because each of these three links unfolds the simultaneity of all of them. In order to demonstrate that this passage could be ambiguously read according to the threefold meaning, he diversifies the syntactical structure of this passage three times by exploiting the absence of flexions and the indeterminacy of the word class of Chinese characters. Tiantai Buddhists call this “reading in three turns.” Zhiyi also applies this ambiguous “reading in three terms” to other crucial Tiantai doctrinal terms. Zhiyi’s disciple Guanding who recorded his master’s lectures and interpretative commentaries on the Lotus-sutra explains the ambiguous “reading in three terms.”

“The *Lotus Sutra* introduces ten [categories] of dharmas to subsume all

⁵⁰ The same can be applied to the conventional, the ultimate and the middle of the threefold truth.

⁵¹ See Zhiyi’s *Mohe zhiguan (Great Calming and Contemplation)* (T46, no. 1911, p. 3, b2-4),(T46, no. 1911, p. 55, a19-21),(T46, no. 1911, p. 55, a23-24),(T46, no. 1911, p. 54, c8-9),

dharmas; [the ten categories] are called: ‘such marks of likeness between all dharmas, such natures of their likeness, such embodiments of their likeness, such forces of their likeness, such constructions of their likeness, such causes of their likeness, such conditions of their likeness, such fruits of their likeness, such retributions of their likeness, such equality between the root and the end of their likeness.’⁵² When Master Husi from Nanyue read this passage, he called it the ‘ten forms of likeness.’ However, the Tiantai-master Zhiyi says: ‘The reading of this passage based on its meaning altogether implies three turns.’ The first is called: likeness of such marks (一云：是相之如), likeness of such natures, up to likeness of such retributions, etc. The second is called: such marks of likeness (二云：如之是相), such natures of likeness, up to such retributions of likeness. The third is called: suchness of mark-likeness (三云：相如之是), suchness of nature-likeness, up to suchness of retribution-likeness. If all of them are called ‘likeness,’ their designation ‘likeness’ does not change; this corresponds to the meaning of emptiness. If we understand them as ‘such marks of likeness,’ ‘such natures of likeness’ etc, we point to the marks, the nature of emptiness; names differing from the beginning to the end are assigned, this corresponds to the meaning of the provisional. If we understand them as ‘suchness of mark-likeness’ etc, then likeness consists of the suchness of the middle way and the real mark. The three distinguished turns are easy to understand; hence, we explain them in terms of emptiness, the provisional,

⁵² Only the Kumārajīva edition of the *Lotus Sutra* contains this passage. It could also be translated as, “What Buddhas achieve, is the dharma that is rare and hard to understand. Only among Buddhas it is possible to ultimately exhaust the real mark(s) of all dharmas, which means that all dharmas are such like these marks, such like these natures, such like these embodiments, such like these forces, such like these causes, such like these conditions, such like these fruits, such like these retributions, such like this ultimate equality between root and end [of these ten marks].” 《妙法蓮華經》「佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，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。」(T09, no. 262, p. 5, c10-13).

and the middle. Spoken in terms of the accomplished meaning, emptiness, the provisional and the middle are indivisible. If we explain emptiness with regard to likeness, emptiness of one thing equals emptiness of everything. If we point to likeness explaining marks, one kind of provisional equals all kinds of provisional. If we discuss the middle with regard to suchness, one type of middle equals all types of middle. They are neither one, nor two, nor three, yet they are one, as well as two and three.”⁵³

Each link in/of the “ten types of the suchlike” consists of a compound of three characters. Two of them mean “like” and “such,” whereas the third character specifies the meaning of this compound. The two characters for “like” and “such” always precede and follow one specifying character. The whole sequence of “ten types of suchlike” can be syntactically diversified because of two peculiar features of Chinese characters – the absence of flections and the indeterminacy of the word class. Consequently, there are three alternative ways to read each of the ten compounds at the same time, as for example “likeness of such marks,” “such marks of likeness,” “suchness of mark-likeness.” The Chinese character for “likeness” refers to emptiness which makes all things alike; the specifying character points to the provisional that exposes distinctions between all things; the character for “suchness” represents the middle that combines the “likeness” of all things with their respective specifications. Each compound which consists of these three characters, and which represents

⁵³ See Zhiyi’s commentary on the *Lotus Sutra*, called Fahua xuanyi (*The Profound Meaning of the Lotus Sutra*); 智顓《妙法蓮華經玄義》「今經用十法攝一切法，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。南岳師讀此文，皆云如故呼為十如也。天台師云：依義讀文凡有三轉。一云：是相如，是性如，乃至是報如。二云：如是相，如是性，乃至如是報。三云：相如是，性如是，乃至報如是。若皆稱如者，如名不異即空義也。若作如是相，如是性者，點空相性名字施設遷迤不同，即假義也。若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。分別令易解故，明空假中。得意為言，空即假中。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。」(T33, no. 1716, p. 693, b9-26).

one of the ten links explicating the real mark, exemplifies the three meanings simultaneously based on this “reading in three turns.”

This is not just meaningless word play. The “ten types of the suchlike” explicate the “real mark of all dharmas,” which in turn must imply the three mutually-including meanings of emptiness, the provisional and the middle. Its implication of the exposing and reifying provisional serves to explicate and diversify this real mark into ten different categories on the linguistic level. These categories, again, must exemplify the threefold structure of the real mark on this level of provisional designation, in order to prove that they really conform to the sense or meaning of the real mark. The real mark cannot be manifested through only one of these three readings separated from the other two, as this would contradict its threefold meaning. Only a linguistic form which simultaneously combines all three readings into one, without completely nullifying the differences between and among the three, would conform to this meaning of the real mark. This linguistic form would simultaneously exemplify both the differences among the three readings and their oneness. In other words such a linguistic form must be ambiguous, as it simultaneously expresses likeness, specification and suchness within one compound. Any univocal understanding according to one of the three alternatives would be a one-sided attachment and thus contradict the meaning of the real mark. This ambiguous linguistic form, however, goes beyond the opposition between expression and inexpressibility, since the level of the provisional is proved to embody the three mutually-including meanings of emptiness, the provisional and the middle as an implication of the real mark. The ambiguous “reading in three turns” thus provides a linguistic device which in itself implies or shows that, on the linguistic level, the inexpressible ultimate and the expressible conventional must mutually imply each other.

The threefold truth makes use of a structural pattern which elsewhere I

have called one of inverse instruction. Suffering and delusions are regarded as the inverse mode(s) of wisdom, just as wisdom is the transformed mode of delusions. The unwholesome side of our existence necessarily embodies the wholesome and thus serves as a form of “inverse instruction.” The negative experience of the unwholesome points to the wholesome and thus embodies “positive instruction.” However, the transformation into the wholesome does not really depart from its inverse mode. These positive and negative sides are as indivisible as emptiness and the provisional. The positive instruction *via* negative experience is referred to by means of paradoxical articulations such as “sorrow is bliss,” “evil is good,” “delusions are wisdom.” The false side which is indivisible from the true side of any part of our existential habitat is not purely negative, provided we are not attached to the falseness of the provisional and recognize the provisional’s value of inverse instruction. Zhiyi’s concept of “liberation” (解脫), called “severing without severing” (斷而不斷), hints at this ambiguity of falseness: the unwholesome effect of falseness – attachments to false names – must be “severed,” but that does not include severing falseness, which can be also wholesome. The soteriological meaning of Tiantai concepts like the threefold truth and the threefold contemplation suggests that these insights are indispensable on the Buddhist path to liberation. Furthermore, these insights must involve the linguistic level of our existence and, therefore, also the reading and understanding of the Buddhist Sutras and scriptures. However, in order to overcome unwholesome attachments, this reading and understanding can only use methods such as that of the ambiguous “reading in three turns.”

VI, Conclusion

The bipolarity which Chinese Mahayana Buddhists associate with falseness rooted in linguistic expression shapes their ambivalent position towards language. This position particularly prevails among Chinese

Buddhists and is often denoted by means of ambiguous language. Ambiguity is a compositional feature frequently utilized in Chinese Mahayana texts and indicates that these texts should not be understood as manifestos filled with apodictic statements. Ambiguity as a compositional feature not only enhances the soteriological intention of emptiness but also exemplifies or embodies emptiness as an indispensable practice on the level of verbal articulation. This practical issue of ambiguity is a “distinctive mark” of Chinese Tiantai and Huayan texts performing emptiness as a linguistic strategy. An “empty” text is devoid of apodictic statements, ultimate judgments or any assertions giving rise to attachments; in this way it could even be considered, as the Tiantai master Zhiyi says, not to be a “text.” Such a text’s ambiguity conforms to the emptiness signified by or through the modifiable provisional. Zhiyi explains his understanding of a Buddhist text: “If we regard texts as harmful, we should realize that texts [Buddhist scriptures] are not texts. Understanding a [certain] text means its being neither text nor non-text anymore. Being able to achieve all the different types of understanding only through one single text, this is the very meaning here.”⁵⁴

That is, once a certain Buddhist text is understood properly it is not exclusively a [“distinctive”] text any more. Properly understood, it must embrace and embody the manifold meanings of all the other Buddhist texts – the text itself is seen as an ambiguous medium, and this applies also to our existence which must be similarly understood as such type of “ambiguous text.” The Tiantai practice of transformation implies that once a certain text has fulfilled its provisional purpose, it should be abandoned as this particular text. Only based on its emptiness, it may integrate even those doctrines of diverse Buddhist texts which ostensibly contradict each other. This understanding of

Buddhist texts corresponds to the Tiantai and Huayan concept of the “perfect teaching”—the result of doxographical speculations in the Chinese tradition—which teaching embraces and integrates the complex diversity of Buddhist doctrines from various scriptures.

If we regard the provisional constructions of a “distinctive text” as apodictic statements or exclusive judgments, we just fall prey to attachments again. Thus the compositional features of a Buddhist text should be such that the reader – whom the author and editor addresses as a potential practitioner – does not again become liable to attachments. For this purpose the text must defy the conventional norms of a univocal mode of expression, and may become ambiguous.

⁵⁴ See the *Mohe zhiguan* T 46, no. 1912, p..3b2-9.

Reference

- 《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》 T05, no. 220,
《無量義經》 T09, no. 276
《中論》 T30, no. 1564
《妙法蓮華經玄義》 T33, no. 1716,
《法華玄義》 T33, no. 1716
《法華玄論》 T34, no. 1720,
《大方廣佛華嚴經疏》 T35, no. 1735,
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 T36, no. 1736,
《三論玄義》 T45, no. 1852,
《大乘玄論》 T45, no. 1853,
《二諦義》 T45, no. 1854,
《肇論》 T45, no. 1858
《華嚴遊心法界記》 T45, no. 1877,
《華嚴法界玄鏡》 T45, no. 1883,
《摩訶止觀》 T46, no. 1911
Paul Swanson, 1989. "Foundations of T'ien-t'ai Philosophy – The Flowering of
the Two Truths Theory in Chinese Buddhism"; Nagoya: Nanzan Institute
for Religion and Culture
Graham Priest, 1995, "Beyond the Limits of Thought", Cambridge University
, 2002, 2nd edition, Oxford University
Jay. L. Garfield,
2002, "Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation"; New York:
Oxford University
, 2010, "The Truth(s) about the Two Truths", (with T. Tilemans and M.
Siderits) the Cowherds (eds.), Moonshadows, Oxford University
, 2008, 'The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism'; in:

"Philosophy East and West" Vol. 58 No 3, ed. R. Ames, University of
Hawai'i Press, pp. 395-402,

不矛盾律是否規定存有論命題：天台佛學知識論中之矛盾說

Brook Ziporyn

芝加哥大學

國立新加坡大學教授

摘要：

本文的問題起源於，要如何理解在大乘佛教文獻中經常看到的詭詞或自相矛盾的論述，也企圖回應近來如 Graham Priest, Jay Garfield 和 Yasuo Deguchi，根據 Priest「平行協調邏輯」的說法，主張至少有部份的詭詞不只具有方便或第二諦之地位，而被用作以達成第一諦教學的和救度學的目的，而應更確切地說，它們自身即具有充分絕對的真理之地位，是關於世界的真正事實的正確描述。

筆者所要論證的是，根據特別充滿此種弔詭命題的天台宗的教義，上述三位作者對於此問題的提法，根本上是錯誤並會產生誤導的效果。就某個意義而言，我們甚至可以說不是有些詭詞，而是所有的命題皆必須包含自相矛盾的一面，從天台的角度來看的「真實」，「真實」的命題即指由此命題矛盾而導向此命題的自我超越的清楚含義，那也就是說，不僅是部分而是所有的命題皆為矛盾，而藉由自相矛盾而引導出自我超越，以自我指涉之「筏」喻的類似結構，形構了所有佛教的教理。但這明顯的是一種徹底的實踐性的真理觀，而非是任何一種邏輯實證論的或符應論的真理觀。所謂的真理並非是關於這世界之事物的狀態之唯一準確描述，真理在此並沒有本體論上的義涵。本文考察同時具有佛教思想與中國固有哲學傳統之天台認識論的觀念，並且通過此一道路顯示在這些思考中所呈現關於不矛盾律的先驗性格（依康德的含義），它們可以是個循環，但並不支持任何型的本體論。

關鍵詞：

天台、矛盾、弔詭、邏輯、筏喻

What Does the Law of Non-Contradiction Tell Us, If Anything? Paradox, Parameterization and Truth in Tiantai Buddhism

Brook Ziporyn

University of Chicago

National University of Singapore, Professor

Abstract

This paper takes up the question of how to understand the paradoxical or self-contradictory statements often found in Mahayana Buddhist literature, partially as a response to recent works by Graham Priest, Jay Garfield and Yasuo Deguchi which assert, on the basis of Priest's work on "paraconsistent logic," that at least some of these paradoxes be taken not as merely heuristic or conventional truths, used for pedagogical and soteriological purposes, but rather are full-fledged absolute truths, in the sense of accurate descriptions of real facts about the world. I argue, on the basis of the doctrinal resources of Tiantai Buddhism, where these paradoxes are if anything more than central than in the Mahayana as a whole, that this way of addressing the problem is fundamentally wrong-headed and misleading. In one sense, we may say that not only some, but indeed *all*, paradoxical statements are, from a Tiantai perspective "true"—but true here in the distinctive sense of leading precisely to self-contradiction and thus to self-overcoming: all statements (not just some) are contradictions, and by contradicting themselves they lead beyond themselves, in a structure analogous to the self-referential "raft" parable that frames all Buddhist doctrine. This is, however, obviously

a thoroughly pragmatic notion of truth, rather than a logical realist or correspondence notion of truth. These truths do not describe states of affairs about the world; they have no ontological referent. The paper examines the sources of these Tiantai epistemological ideas in both Buddhist thought and indigenous Chinese philosophical traditions, and along the way show how these considerations reveal the purely transcendental character (in Kant's sense) of the Law of Non-Contradiction itself, which can be shown to be circular and to have no bearing of any kind on ontology.

Keywords: Tiantai Buddhism, Law of Non-Contradiction, Paradox, Upaya, Logic, Parable of the Raft

The Law of Non-Contradiction (henceforth LNC) has long seemed to many philosophers an unavoidable starting point for all philosophical inquiry, and when explicitly formulated, even one of the few literally indubitable or a priori truths upon which all rational people can agree. A bit of a splash has been made in recent years, however, by philosophers like Graham Priest who have called into question the applicability of LNC for all truth claims.¹ Priest has also turned his attention to Buddhist thought in this connection, and has collaborated with Buddhist scholars Jay Garfield and Yasuo Deguchi to address the question of construing the very common occurrence of seemingly paradoxical propositions in Mahayana Buddhist literature. This is the question at issue, for example, in Deguchi, Garfield and Priest's stimulating essay, "The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism" and other works in this series. Several suggestions are made. These paradoxical assertions in Buddhist texts might be meant only as *upāyas*—"skillful means"—which are not themselves ultimately true, but serve a therapeutic function of undermining an attachment to non-contradictory conventional truths, or to the law of non-contradiction as the canon of conventional truth, mistakenly taken to be a privileged disclosure of ontological information. Another suggestion is that these statements are themselves meant to be taken as true, but true in a sense that is rationally incomprehensible, beyond conceptualization, thus tending toward a form of irrationalist mysticism. These seem to be the default interpretive stances of Indo-Tibetan Buddhist traditions, based on their understanding of the Madhyamika "Two Truths" doctrine, which draws a sharp line between Conventional Truth (usually covering ordinary speech as well as technical Buddhist doctrines) and Ultimate Truth (which is in some sense strictly beyond speech and thought).

¹ See Graham Priest, "What's So Bad About Contradictions," in Graham Priest, J.C. Beall, Bradley Armour-Garb, editors, *The Law of Non-Contradiction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 23-40.

On this reading, all verbal propositions fall at best into Conventional Truth; no such propositions, contradictory or otherwise, are Ultimately True. Deguchi, Garfield and Priest (henceforth DGP), in contrast, argue that at least some of the contradictions in Mahayana literature are neither mere metaphors nor mere therapeutic devices, nor again a way of expressing a rejection of rationality, asserting instead that this subset of the contradictory statements are meant to be 1) rationally comprehensible and 2) descriptions of facts, and thus true statements. Not all, but some: specifically, what are known as the self-inclusion paradoxes that deal with self-referential totalities, which are, as Priest has argued, paradoxical but nonetheless logically permissible: the essence of all things is essencelessness; the only truth is that there is no truth; it is accurate to describe reality as beyond description, and so on. But this does not apply to all paradoxes in the literature; some are indeed mere heuristics, upayas, metaphors—namely, any statements that do not directly involve these highest totalities or universals. “The nature of all things is to be devoid of any nature”—that is rationally comprehensible, logically consistent and literally true; derivatively, “a cup is not a cup” (the true essence of this cup is essencelessness, hence the lack of cup-essence, hence what it actually “is,” its true essence, is completely non-cup) is also literally true. But this is as far as the implications go; the spread of paradoxicality does not extend beyond this relatively small number of propositions. Hence, statements like “a cup is an elephant” is, at best, merely conventionally true—which for DGP, as for the Indo-Tibetan traditions generally, means, in the final analysis, not actually true.

This is a step in the right direction if we are to overcome the limits of Indo-Tibetan Buddhist thought, which tend to mirror the assumptions of traditional Indo-European logics, and take seriously the challenges posed by Chinese Buddhism, in particular the Tiantai Buddhist view, in which such statements as “a cup is an elephant” are also claimed to be rationally comprehensible, logi-

cally consistent and literally true. For Tiantai, there is no need to divide the contradictory claims into the different categories of 1) therapeutically refutable conventional truths, 2) non-literal metaphors, and 3) rationally and literally true. Rather, these three modalities *converge* in an interesting and fruitful way if we invoke a specifically Tiantai understanding of the roles of upāya in Buddhism and the possible definitions of “truth,” one which, in sharp contrast to the Indo-Tibetan sources of DGP’s Buddhological stance, develops out of the very specific Chinese approach to these questions found in Tiantai and rooted in earlier Chinese traditions. This will, however, require an expansion of the implications of the DGP claims to which DGP themselves are perhaps not friendly, and which cast new light on the question of meaning and application of the LNC. I believe these expanded implications are desirable both ethically and philosophically, and will also enable us to answer the question of how *reductio ad absurdum* arguments can be understood as having any force in spite of the acceptance of self-contradiction as a characteristic of true statements, which self-confessedly remains an unresolved problem point for DGP.

I .Chinese Background of the Tiantai Position

Traditional Indo-Tibetan Buddhist Madhyamika holds to a “Two Truths” theory, sharply separating “Conventional Truth” from “Ultimate Truth.” Conventional Truth consists of 1) ordinary speech and logic as it is practiced consistently within a speech community (for example, the commonsensical ideas of “cause” and “effect,” of “self” and “other,” of “good” and “bad” and so on); 2) early Buddhist doctrine and terminology (for example, the doctrines of non-self, impermanence, suffering, Nirvana, the Four Noble Truths, etc.); and 3) the *rejection* of that very early Buddhist doctrine and terminology in later Buddhist doctrine and terminology (for example, the declaration that because of Empti-

ness, there is no non-self or self, no impermanence, no suffering, no Nirvana, no Four Noble Truths). Ultimate Truth would be, not these statements of the third component of Conventional Truth, but their transconceptual correlative or real referent: some sort of experience of actual liberation, which transcends the applicability even of these statements; the statements are mere means to get beyond themselves. Note that this makes for a very limited range of conventional truth: it allows for a few contradictions among levels, but each level is itself strictly self-consistent. Also, some views are excluded: ordinary speech, when consistent, is permitted, but metaphysical theories are not even included as Conventional Truths; they are just plain errors. The same goes for eccentric, idiolectic speech, poetry, paradoxes, mad ravings and so on: all excluded. “Heat causes water to boil,” “I have desires which cause suffering” and “I don’t exist, so I have no desires” “There are no desires and no end to desire” are all conventionally true. Ultimate truth is some kind of realization of the last proposition, to which that proposition is stipulatively non-adequate. But “God causes there to be natural laws” “energy is the absolute substance of all things,” “the world is eternal,” “the world is non-eternal” have no status as either conventional or ultimate truths, and the same is true of provocative poetic statements like “this cup is a mercenary elephant that sings of love and sorrow.”

The Tiantai position is unorthodox in Buddhism, proposing a “Three Truths” position unknown in India and Tibet. It is a uniquely Chinese contribution to Buddhist epistemology and metaphysics. A version of the self-inclusion paradoxes had already been raised by the Daoist writer Zhuangzi, as follows:

There is a beginning. There is a not-yet-beginning-to-be-a-beginning. There is a not-yet-beginning-to-not-yet-begin-to-be-a-beginning. There is existence. There is non-existence. There is a not-yet-beginning-to-be-non-existence. There is a not-yet-beginning-to-not-yet-begin-to-be-non-existence. Suddenly there is non-existence. But I do not-yet know whether “the existence of non-

existence” is ultimately existence or non-existence. Now I have said something. But I do not-yet know: has what I have said really said anything? Or has it not really said anything? Nothing in the world is larger than the tip of a hair in autumn, and Mt. Tai is small. No one lives longer than a dead child, and old Pengzu died an early death. Heaven and earth are born together with me, and the ten thousand things and I are one. But if we are all one, can there be any words? But since I have already declared that we are “one,” can there be no words? The one and the word are already two, the two and the original unnamed one are three.²Note that Zhuangzi moves directly from the paradoxes of totality and self-inclusion (concerning “existence” and “speech” generally) directly to the “anything goes” unraveling of *all* propositions (the old man is young, the tip of a hair is large, the mountain is small, and all things are born together with me). If the whole is paradoxical, all its parts are seen to be paradoxical. The premise here seems to be a kind of holism that presupposes from the beginning that the identities of individual things is wholly dependent on their context, as Zhuangzi argues earlier in this same chapter, and thus ultimate on “the whole.” If the

² See Ziporyn, trans, *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries* (Hackett, 2009), p. 15, where we see Zhuangzi proceed directly from the paradoxes of being-and-non-being (and of beginning and not-yet-beginning, of saying and not-saying, of being-similar and being-dissimilar—analogue of the DGP self-reference and self-inclusion paradoxes) to these paradoxes concerning individual finite propositions: “Nothing in the world is larger than the tip of a hair in autumn, and Mt. Tai is small. No one lives longer than a dead child, and old Pengzu died an early death. Heaven and earth are born together with me, and the ten thousand things and I are one.” For an analysis of the argument underlying this progression in Zhuangzi’s thought, see my “Zhuangzi as Philosopher,” at <http://www.hackettpublishing.com/zhuangziphil>. This move is partially motivated by Zhuangzi’s perspectivism, which strongly inclines toward relativism. It is reasonable to assume that the Tiantai concern with upāya as a central concern in epistemology, with the relation between various points of view, as having something to do with this precedent—as well as with the Confucian tradition of “teaching according to capacity” 因材施教 as an essential characteristic of the sage, often exemplified in the *Analects* by Confucius himself, rooted in an ontology that sees intersubjectivesociality as the paradigmatic and always ultimate category of philosophical theory.

whole is unmoored, every individual component is likewise unmoored. If Being as a whole and stateability as such are incapable of non-paradoxical articulation, the same must apply to every individual proposition about any being and any predicate.

It is also important to note that the textual tradition from which Tiantai derives its understanding of Nāgārjuna's thought differs decisively from the Indian and Tibetan traditions due primarily to the existence in Chinese of the *Dazhidulun*, a text attributed to Nāgārjuna (although most likely written in Chinese by its ostensible translator, Kumarajiva), which was regarded as offering the most extensive and authoritative interpretive lens through which to interpret Nāgārjuna's treatment of topics treated more cursorily in the MMK. Of particular interest for us is the relation between the Two Truths, which bears directly on how we are to interpret key MMK texts like 23:6, indicating that though both self and non-self are preached but the Buddha—on one reading the former is Conventional Truth and the latter is Ultimate Truth, and these remain unambiguously separate and hierarchically valued. The DZDL approaches these issues rather differently. Most simply stated, it sets the stage for the collapse of Conventional Truths into the rubric of upāya, which is one of the key moves of the Tiantai tradition. One of the key procedures by which this is done is found in the DZDL's doctrine of the Four Siddhantas.³We should not here that the sec-

³ See T25.59b17-61b18. The four siddhantas (literally, “tenets” or “doctrines” with an implication of something firmly established or held to; roughly, “established authorized teachings”) are 1) the Worldly Siddhanta, which corresponds directly to the category of “Conventional Truth” on a non-Upayicized understanding of that doctrine: it is the Buddha's teaching in terms generally accepted by the world; 2) The Individually-adapted Siddhanta, which means that the Buddha may preach things that conform to the preconceptions of a particular sentient being, no matter how misguided, but that conform neither to the first Siddhanta (ordinary Conventional Truth) nor to Ultimate Truth; 3) the Counteractive Siddhanta, which takes the particular beliefs of either the world in general or of some individual subset of sentient beings, even if only a single one, and rather than speaking in terms of these preconceptions, instead speaks in a way designed specifically to undermine and refute them; 4) the Supreme Meaning Siddhanta, which corresponds

ond and third Siddhantas already take the step of completely relativizing Conventional Truths: there is no single univocal internally consistent set of Conventional Truths spoken by the Buddha, but rather an unlimited array of situational possibilities that may count as “appropriate speech,” i.e., soteriologically useful, liberative speech. If someone believes the world is made of bleu cheese or was created by God, the Buddha may preach to him in those terms, accepting the premise of a bleu-cheese-composed or God-created world, according to the Second Siddhanta, or in a polemically anti-bleu-cheese or anti-God way according to the Third. The authorized conventional truths preached by a Buddha may thus contradict one another; the contradiction is not only between Conventional Truth and Ultimate Truth, but necessarily exists among Conventional Truths—i.e., in this conception, upāyas—themselves. The second thing to note here is that the Fourth Siddhanta is still a Siddhanta, i.e., is included unproblematically among the rhetorical strategies of a Buddha's preaching: “Ultimate Truth,” including the preaching of Emptiness and so on, is also a pragmatic soteriological device. The upshot of this approach to the Two Truths is well-expressed in the second chapter of the “Sutra of Infinite Meanings” (無量義經 *wuliangyijing*) another Chinese forgery unknown in India or Tibet, but often quoted by Zhiyi and traditionally read as the “opening sutra” for the *Lotus Sutra* in many Tiantai and Tendai inspired traditions:

“The dispositions and desires of various sentient beings are innumerable, and thus the modes of preaching of the Dharma are also innumerable. Because the modes of preaching of the Dharma are innumerable, its meanings are also innumerable. These innumerable meanings are generated by a single dharma. That dharma is simply freedom from [any single fixed] attribute. Such freedom

to the preaching of Ultimate Truth on a Two Truths scheme: the preaching of non-self, emptiness, and so on.

from fixed attribute enables every attribute without exception to be attributed [i.e., manifests as every manifestation]. Being predicable neither by attributes nor by the exclusion of attributes [i.e., neither manifesting nor not-manifesting], this is called the Real Attribute.”⁴

Any single dharma has all these infinite contrasting meanings: these alternate meanings are meanings *of the same thing*. The Sutra later states this emphatically in the paradigmatic case of words and meanings: “The words used are identical, but the meanings differ [in the ears of different listeners.]” 文辭是一，而義差異。⁵ Any one word means many contrary things. One must note also that there are only meanings in contexts—specifically, in intersubjective contexts. There are only truths where there are meanings, and there are only meanings where there are sentient beings. Since sentient beings differ in innumerable ways, meanings and truths will also differ in innumerable ways. But all these meanings are the meaning of attributelessness—all these meanings are what “attributeless” *really* means—for that is the only kind of meaning there is, the only kind of meaning that means anything. “Meanings” here is interchangeable with “essences”: what a thing is, in the absence of a definite essence, is just what it “means,” to someone, in some context: what it “is” is no more than what anyone thinks it is, or can think it is, whatever attributes can be attributed to it, however fleetingly or unjustifiably. Put otherwise, the essence of any thing is to be essenceless—which means also to have infinite contradictory essences.⁶

⁴ 性無量故，說法無量；說法無量，義亦無量。無量義者，從一法生；其一法者，即無相也。如是無相，無相不相，不相無相，名為實相。T9.385c-386-a.

⁵ T9.386b.

⁶ It will be noted here that the Tiantai writers thus do not recognize a difference between what Westerhoff has called “essence- svabhāva” and “substance-s svabhāva”—which is perhaps not surprising, given the lack of a substance ontology in pre-Buddhist China against which to argue. (See Jan Westerhoff, Nāgārjuna’s *Mādhyamaka: A Philosophical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009)). On the Tiantai view, the rejection of substance- svabhāva entails the rejection of essence- svabhāva, as we shall see.

II .In Purely Buddhist Terms

The Tiantai view, in contrast, is that the concept “Emptiness” is an upāya, but, in contrast, that emptiness itself—Ultimate Truth beyond any (*single exclusive*) view—consists of nothing but upāya: ultimate truth, the Nirvana of which we are saying “Yay!,” is the production of limitless differing upāyas, of limitless conventional truths, of limitless salvifically attachment-destroying self-destructive propositions. Nirvana itself has infinite meanings, infinite identities. That is, to describe reality as empty is an upāyic, provisional way of speaking. But what emptiness really is is just the constant illimitable production of upāyas, and to see all propositions, all *facts*, as upāyic. To see them as upāyic means to seem them as self-transcending pragmatic devices which are true in one sense and false in another. This production of upāyas qua upāyas entails also the skill in using them for the purpose of liberating sentient beings from suffering, which is the sole criterion of their value—i.e., of their truth-value. The traditional Tiantai name for this situation is *The Three Truths*. Emptiness and provisional positing (Ultimate and Conventional Truth, 空 *kong* and 假 *jia*) are “identical,” and this identity between them is what the Third Truth, the Mean (中 *zhong*), is. But this “identicalness,” as we shall see, is not identicalness to the exclusion of difference, but rather is instantiated precisely in the mutual exclusion of provisional and ultimate. Before explicating that crucial point, however, we must first note the way in which Conventional and Ultimate are here viewed as intersubsumptive, each instantiating the other: on the one hand, “Emptiness” is a merely provisional truth, since it is, like every other determinate view, a concept, a word, something which succeeds in having an effect and thus necessarily negates other things, which is thus finite and thus conditional, and hence only locally coherent. Hence Emptiness is Conventional, 空 *kong* is 假 *jia*. But *jia* is also *kong*: that means, *not only* that all provisional

posits are themselves empty, but *also* that what provisional positing per se is is what emptiness is per se: that what emptiness really is is to provisionally posit. For an entity to be empty then means not only for it to have no essence or fixed identity, but also for it to produce (Separate Teaching, 別教 *biejiao*), and further indeed to always already have (Integrated Teaching, 圓教 *yuanjiao*), infinite essences and identities. This last point brings us to Tiantai's "Third Truth": the Mean (中 *zhong*).

Tiantai makes a distinction between two versions of the Mean: the Exclusive Mean (但中 *danzhong*) and the Non-Exclusive Mean (不但中 *budan-zhong*). The former seems to be well exemplified by DGP's understanding of the Nagarjunian assertion that "the object of these two modes of apprehension is the same: emptiness, which is identical with dependent origination – the ultimate truth, which is in turn identical with the conventional truth properly understood." (p. 10) Only the conventional truth "properly understood" is identical with the ultimate truth apprehended in yogic perception. In Tiantai terms, this is the view of the Separate Teaching (別教 *biejiao*): the Mean is the identity between Conventional and Ultimate Truth "correctly understood," while each of these views separately is a one-sided apprehension of that same ultimate truth. They are two ways of expressing the same thing, but it is only their identity that fully expresses this *tertium quid*, which is neither Conventional Truth nor Ultimate Truth separately, but is both of them when they are referred to this "object" of the two modes of apprehension which is the same. It is the object of this perception that is the same, not the two modes of apprehension themselves. In the view of the Integrated Teaching, any of the three modes is itself the whole truth, and each *separately* accounts for all of reality. All things are provisional positing, including Emptiness and the Mean. All things are Emptiness, including provisional positing and the Mean. All things are the Mean, included in Emptiness and Provisional Positing. All propositions are reducible to conventional

truths. All propositions are reducible to Emptiness. All are reducible to the identity between the two, which is itself the only "object" apprehended in these two alternate ways.

Why do we need the Third Truth at all? Isn't the Emptiness of Emptiness enough? The Tiantai answer is no. In the Tiantai "Three Truths" theory, in contrast to the Two Truths model, instead of concluding that every particular view and proposition and thing is ultimately false, we conclude that all is, ultimately, true, but in a very specific sense. Tiantai abolishes the Mādhyamaka hierarchy between the Two Truths, as well as the category of plain falsehood. Each possible view is a truth, and in each case in the three distinct senses specified by the Three Truths.

The Tiantai approach adds two new ideas to the traditional Two Truths: 1) the idea of a third thing which is neither one extreme nor the other, neither an affirmation nor a negation of how things appear within a particular conventional framework, or which is both simultaneously: a "neither/nor" or "both/and" judgment on what had previously been opposed as conventional and ultimate truth (and thus as means and ends) in the previous levels. This is the Third Truth, which in Tiantai is called "The Mean" (or "Middle" or "Center"). And 2) the idea that somehow this implies that "all possible phenomena are derivable from it, converge into and are always discoverable within" something: this something into which all things converge is at first this "Mean" alone, but finally, in the seventh level, as in the mature Tiantai Three Truth theory, in *all three* of the other determinations, and indeed in all determinations without exception. This is the derivation of the idea of mutual penetration and interfusion, the idea that all possible entities interpenetrate, that is so distinctive to the Tiantai school.⁷ What is crucial here, in the Tiantai sense, is that provisionally posited

⁷ A superficially similar idea of interpenetration is developed in the Huayan school, but on different premises and with different consequences.

(*jia*), the characteristic of “Conventional Truth,” thus has to be understood in several different senses. As Siming Zhili puts it, there is the “provisional positing” of conditional arising (緣生之假 *yuansheng zhi jia*), characteristic of the Tripitaka and Common teachings; this is standard mereological reductionism of early Buddhism and its refinements and further reversals and entailments in Indo-Tibetan Mādhyamaka. Then there is the provisional positing of “establishing” (建立之假 *jianli zhi jia*), which refers to the Separate Teaching, encompassing both the positive creation of upāyas by Bodhisattvas, as well as the type of claim found in MMK 24:20 that without Emptiness, nothing could exist; and finally there is “the wondrous provisional positing,” “the provisional positing identical to inherent entailment” (妙假，具即是假，*miaojia, ju jishi jia*) of the Integrated Teaching.⁸ This asserts the inextricability from any truth, fact, appearance—ultimate or provisional—of any other truth, fact, appearance, opinion: all are absolute truths in the precise sense of *juedai* 絕待 given by Zhiyi in the *Fahuaxuanyi*:⁹ they are instantiated everywhere, even in their own negation, in whatever is excluded by the contrast by means of which they are determinate at all. As Zhili says, 須即陰說具三千方為妙假: “We need to be able to speak of all Three Thousand as inherently entailed in the aggregates themselves before we can call it the Wondrous Provisional Positing.”¹⁰

The Mean is said to denote “the identity” between Conventional Truth and Ultimate Truth—the idea that they are synonyms, that “Conventional” and

⁸ T46.836a

⁹ T33.696b-697c

¹⁰ T46.836a. Note that “the Three Thousand” means not only a single univocal set of facts, but all views and opinions, all “misconceptions,” all perspectives on the world. See the explanation of the “three worlds” 三世間 from the DZDL that go into this equation: we have both “sentient beings” and “the five aggregates,” counted *twice*: once as “real” (實) and once as provisional (假): both the “true” mereological reductionist view of sentient beings as the five aggregates and the “false” conventional view of them as sentient beings are counted among the Three Thousand that must be inherently entailed in each moment of experience.

“Empty” are alternate words for one and the same meaning. But this is a peculiar type of “sameness,” and we cannot understand in what sense this sameness implies “all possible entities are derivable from, converge into and are findable in” the Mean, the second of the new ideas in Tiantai Three Truths theory, unless we understand in just what sense these two are “the same.” This peculiar mode of sameness is explained in the Tiantai doctrine of “opening the provisional to reveal the real” (開權顯實 *kaiquan xianshi*). This is a way of further specifying the relation between Conventional and Ultimate Truth, illustrating the way in which the two extremes are not only synonymous, but also irrevocably opposed, and indeed identical only by means of their opposition. Provisional truth is the antecedent, the premise, and indeed in a distinctive sense the *cause* of ultimate truth, but only because it is the strict exclusion of ultimate truth.

The clearest way to explain this structure is to compare it to the contrasting relation between the set up and the punch line of a joke. To use a suitably silly example:

Setup: It takes money to make money.

Punchline: Because you have to copy it really exactly.

Let’s talk about that structure. When I said, ‘it takes money to make money,’ it seemed as if, and it was likely to be interpreted as, a serious remark, a real piece of information, perhaps about investment strategies or the like. It had the quality of seriousness, of factuality, of non-ironic information. There is nothing funny about that statement. But, when the punch line comes, retrospectively, that set up is funny. That set up is funny because it has been recontextualized by the pun on the word “make,” which is made to have more than one identity when put into a new context.

The interesting thing here, most closely relevant to relation of identity

between Conventional and Ultimate in the Tiantai Three Truths, is that it is precisely by *not* being funny that the setup was funny. In other words, if it were already funny, if you didn't take it seriously for at least a moment, the contrast between the two different meanings of this thing could never have clashed in the way that is necessary to make the laughter, to create the actual effect of humorousness. We have a setup which is serious and a punch line which is funny, but when you look back at the setup from the vantage point of having heard the punchline, *that setup is also funny*. After all, we don't say that just the punch line is funny. We say the whole joke is funny. The set up is funny, however, in the very strange mode of "not being funny yet." It is only funny because it wasn't funny. This is the sense in which the Third Truth, the Mean, reveals the "identity" between Provisional Positing and Emptiness. Provisional Positing is Emptiness only inasmuch as it is the very opposite of Emptiness, the temporary exclusion of Emptiness. It is by being Non-Empty (i.e., something in particular) that it is Emptiness (i.e., devoid of any unambiguous or unconditionally definite essence). Its Emptiness is present as Provisional Positing, and as any particular provisional posit, just as Humor is present in the deadpan setup as seriousness. This same form of "identity"—really neither identity nor difference, or both identity and difference—then applies at the meta-level between the Mean itself and the other Two Truths: they "are" the Mean precisely because they are not the Mean, because they are the two opposed extremes.

What is important here is to preserve *both* the contrast between the two *and* their ultimate identity in sharing the quality of humorousness that belongs to every atom of the joke considered as a whole, once the punch line has been revealed. The setup is serious, while the punchline is funny. The funniness of the punchline depends on the seriousness of the setup, and on the contrast and difference between the two. However, once the punchline has occurred, it is also the case that the setup is, retrospectively, funny. This also means that the

original contrast between the two is both preserved and annulled: neither funniness nor seriousness means the same thing after the punchline dawns, for their original meanings depended on the mutually exclusive nature of their defining contrast. Is the setup serious or funny? It is both: it is funny *as* serious, and serious *as* funny. Is the punchline serious or funny? It is both, but in an interestingly different way. It is obviously funny, but is it also serious? Yes. Why? Because now that the setup has occurred, both "funny" and "serious" have a different meaning. Originally, we thought that "funny" meant "what I laugh when I hear" or something like that, and "serious" meant "what gives me non-funny information" or something similar. But now we see that "funny" can also mean, "What I take to be serious, what I am *not* laughing about, what I am earnestly considering, or crying over, or bewailing even." But this means also that "serious" means "what can turn out to be either funny or serious." So both "funny" and "serious" now both mean "funny-and-serious, what can appear as both funny and serious." Each is now a center that subsumes of the other; they are intersubsumptive. As a consequence, the old pragmatic standard of truth is applied more liberally here: all claims, statements and positions are true in the sense that all *can*, if properly recontextualized, lead to liberation—which is to say, to their own self-overcoming. Conversely, none will lead to liberation if not properly contextualized.

All three of the Truths thus really refer to the same fact: conditionality itself, dependent co-arising, *pratītyasamutpāda*. Provisional Positing (*jia*) means *pratītyasamutpāda*: it means that the conditions must always be not only distinct from the conditioned, but heterogeneous among themselves, and hence no cause acting alone can produce an effect, and hence no entity has any definite essence: it is not thus and so solely due to itself, but only thus and so with the help of certain other, but not all other, entities. It has a definite character only within some arbitrarily limited horizon of relevance. Whatever it appears to be

is posited only provisionally, and since this applies to any essence-candidate, all determinations are only provisional posits, indicating no essences. Whatever is so is so merely “in a manner of speaking.” All claims are implicitly parameterized.¹¹ The LNC is one way of describing this fact, which is the only real information it gives in the absence of a *svabhāva* ontology: any putative fact is true only in some but never in all manners of speaking; it is thus not unconditional, it is therefore not omnipresent and eternal, and there are other possible determinations that will necessarily somewhere and sometime undermine this coherence (which the LNC thus simply designates as belonging not to this entity but to other entities).

Emptiness (*kong*) also means *pratītyasamutpāda*: it means that every local coherence is globally incoherent, that it is thus and so in some manners of speaking but not in others. There are always further parameters. If all parameters (senses, respects, times) were taken into account at once, and all applications and aspects brought to bear, the original coherence would vanish into ambiguity. The *denial* of the LNC is a way of expressing this fact, which is the only real information it gives: this coherence is not unconditional, it always necessarily arises with other contrary coherences that exclude and negate it, which thus belong as much or as little to its alleged essence as anything that may be claimed to be constitutively internal to it.

The Mean (*zhong*) also means *pratītyasamutpāda*: it means that Provisional Positioning and Emptiness are alternate statements of the same fact, which is *pratītyasamutpāda*, which at once both affirms and denies the LNC.

¹¹ This means that every coherence is a local coherence: it remains coherent as such and suchonly within a limited horizon of relevance (i.e., taking into account some but not all of the possible manners of speaking, which are by definition not limitable to any finite set). That is, its legibility depends on the fixing of a certain scale, frame or focal orientation; its identity as this precise thing depends phenomenally on restricting the ways in which it is viewed, or the number of other factors which are viewed in tandem with it.

The Non-exclusive Mean (*budanzhong*) also means *pratītyasamutpāda*: the arising of any coherence is the arising of every other coherence, as any attempt to limit it to a finite set of determinations will fail: any totality, if determinate, will imply a further totality beyond it. Any coherence plus its constitutive context is a new X, which requires, and thus in the same way again “is,” a further context, and so ad infinitum. Every globally incoherent local coherence subsumes all other local coherences—which in turn subsume it, for the same reason. Every subsuming is an intersubsumption. Each entity is readable as every other entity, as part of every other entity, and as the whole that subsumes all other entities as its parts. Each entity is identifiable, ontologically ambiguous, and all-pervaded as all-pervading.

III .In Purely Logical Terms

DGP take a small number of Mahayana scriptural claims of this kind—i.e., that “the essence of all phenomena is essencelessness” and its parallel avatars, such as, “the ultimate truth is that there is no truth” and “the statement that ‘reality is beyond all statements’ is a true statement about reality”—to be both logically coherent and literally true. Other, more local, paradoxes, on the other hand, which are also quite common in the literature, they take to be Conventional Truths of the more traditional “Two Truths” kind: *upayas*, skillful means with a purely heuristic purpose, but not literally true. So for traditional Indo-Tibetan Mahayana, there are no literal truths that can be stated, but both “this cup is a cup” and “this cup is not a cup” would be conventional truths, appropriate for different soteriological contexts. “This cup is an elephant,” like “this cup is created as part of God’s plan,” would both be simple falsehoods. For DGP, in contrast, “this cup is a cup” is a conventional truth, while “this cup is not a cup” is an ultimately true paradox (the essence of a cup has the essence is essencelessness, and hence it is in essence not a cup), but “this cup is an elephant” is

not a truth, though it might be a useful upaya in some contexts.

In contrast, Tiantai, following the Chinese traditions outlined above, claims that contextualism, plus the holism thus entailed, plus the self-inclusion total-ity paradoxes, equals infinite meanings for every meaning-candidate, infinite essences for every essence-candidate. Since “infinite” here will entail both of any pair of opposites, the results of this will fly in the face of the Law of Non-Contradiction (LNC) generally. Ironically enough, the latter point is one of the few things all the parties to this dispute can agree upon, and it is something most thinkers outside Buddhist ways of thinking would perhaps find horrifying: we all agree that the LNC is not a uniquely privileged model for ontology. For the traditional Indo-Tibetan reading of the Two Truths, the LNC gives no true ontological information at all, as there is no true ontological information to give. For DGP, this means that the LNC applies unqualifiedly only to Conventional Truth, which, for them, is ontologically irrelevant: only Ultimate Truth is, for them, “real” truth. For Tiantai, the LNC gives no ontological information except that expressed in Spinoza’s dictum: Determination is negation. It means simply that *whatever is determinate is also conditional*—basic Buddhism, in other words. Put otherwise, the LNC, in the absence of a svabhāva ontology, means only that *for any condition that can be imagined, there is necessarily some other condition that is capable of excluding (negating, destroying) it, by definition*. And this, lo and behold, says exactly the same thing that the denial of the LNC says: anything determinate necessarily entails its own negation, which is as inseparable from and constitutive of its being-what-it-is as anything else attributed to its essence. Here we have the shortest version to the Tiantai Three Truths: the LNC (X is X) and the anti-LNC (X is non- X) turn out to be synonyms. Provisional Positing (假 *jia*) is precisely Emptiness (空 *kong*), and this identity between them is the Mean (中 *zhong*). All are simply ways of re-describing the simple fact of conditionality, impermanence, non-self: dependent

co-arising (pratītyasamutpāda).

This has large implications for our understanding of LNC. The Law of Non-Contradiction is given by Aristotle in three forms, according to the accepted doxa: the ontological form, the logical form, and the psychological form. The “ontological version” (Metaphysics IV 3 1005b19–23) concerns what predicates can belong to the same subject. “The same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect.” The logical version (Metaphysics IV 3 1011b13–14) concerns two contradictory propositions: they cannot both be true at once. The psychological version (Metaphysics IV 3 1005b23–25) concerns two beliefs: one cannot believe both two contradictory claims at once. The latter two versions are dependent on the first version; if the first version were false, the other two would also be false.

But we should see an enormous red flag in Aristotle’s formulation of the first version: it is the words translated “at the same time” and “in the same respect.” With these words, the entire principle is exposed as a world-historical instance of gerrymandering hand-waving.

What is a “respect”? A “respect in which something is asserted” is, perhaps, a set of relations, or a context, specifying the items that are to be considered of relevance in this instance, abstracting one aspect or part of the item in question and addressing that alone, in separation from the other aspects or parts of that very same thing. How do we determinate which relations and how many of them get to count as a single “respect”? Answer: only those relations and contexts which render a non-contradictory set of predicates count as a single respect. Therefore, “in the same respect” is a circular condition. I allow only as much into a “respect” as can turn out to be non-contradictory. Whatever leads to a contradiction I simply relegate to another “respect.” The same can be said, *mutatis mutandis*, for what it means to say something is true “in one sense” and untrue “in another sense,” or even, more searchingly, is true “at one time”

and is untrue “at another time.” How long is one “time”? Unless moments are dimensionless simples, which I take to be impossible, the duration of a “time” must be variable, and the same problems about their definition applies: however much time can include a set of events that are non-contradictory in whatever sense is under examination will be what counts as a single time in that case. The Law of Non-Contradiction is true only in the same way that the “law” that there are 12 inches to a foot is true. Whatever exceeds 12 inches is considered part of the next foot. Metaphysicians are badly mistaken when they think that it tells us something deep about reality; we should be no more amazed to find it always true than we are amazed to find that, no matter where we might search throughout the cosmos, however many billions of light-years away, we always find that every foot of space has exactly 12 inches in it, no more and no less. It tells me nothing about the world, other than the conditionality of anything determinate (i.e., that there are always more inches than 12 available for counting). The Law of Non-Contradiction does not tell me that the world, or any actual entity in the world, or any truth about the world, is non-contradictory. It just tells me that wherever I can describe two contrary characteristics as coexistent in some composite, I will describe that coexistence as a non-contradictory complexity of a single entity, and whenever the elements in a composite entity fail to coexist, due to a conflict between them, I will simply define the elements as no longer belonging to a single entity. Since all Mahayana Buddhists agree that there are no simples, and that “entities” are not a natural kind, that the boundaries that serve to determine what counts as “this entity” as opposed to “that entity” are not final ontological facts about the world that can only be correctly identified in one way, the LNC must be seen to be strictly circular for these Buddhists. Whatever exists is composite—i.e., in some sense or other contradictory, both “this” and “something other than this.” The sense in which it is not contradictory is a description of the coexistence of these differences

and the (not uniquely warranted) judgment that these are in fact a single entity rather than two or more entities.

Is it an accident that a single proposition allows of many “respects”? That thing can be described in more ways than one? That propositions admit of more than one “sense” in which they can be understood? Or is it a constitutive condition of meaning that there is always *more than one* respect? To establish the latter, which is the Tiantai claim, we need to show that the presence of any single respect necessarily implies the presence of another respect—that seeing something in a particular way entails the ability to also see it in *other* ways, that viewing something within some given set of parameters necessarily implies the possibility of other, excluded, parameters, that one context always implies other contexts. And this can be established, I claim, purely on the basis of considering what constitutes a respect—namely, a context. To specify a respect or sense in which something is meant is to allow some among all possible contextualizing factors to enter the consideration of this thing, to serve as the relevant context, while excluding others. Hence it necessarily comes with the simultaneous presence of other alternate contexts. Even “the whole” is a *selective* context to the extent that it is meaningful at all, i.e., to the extent that it excludes something, that it specifies something. To say that “I view this in relation to the whole universe” is to neglect to view it in the way it might appear in light of the changed priorities and effectivities that all the items in its local context would bring to it, even if those same items, otherwise contextualized, would also appear in the larger context of the whole. Further, the whole is itself unstable, unspecifiable in non-paradoxical terms, as the DGP paradoxes establish. In Tiantai terms, this is argued in the following way: identities must be specifiable to be meaningful. To be specifiable is to be contrasted to something, to be the case sometimes and in some case but not in all. Determination is negation; to be determinate is to be non-all. The all, therefore, cannot be determinate—even as “the all.” If

the largest context is thus incapable of maintaining any single identity which is true *simpliciter* rather than “in some contexts, in some sense,” then the same will be true for every other proposition. Every claim implies a relation to the whole, to the unconditional, but the unconditional is definitionally devoid of any fixed identity. That is, we cannot say, in Kantian fashion, claim that “We can say nothing about the unconditional, or about the universe as such, but we can at least say that heat causes water to boil—i.e., make local claims about conditional facts.” “Heat causes water to boil” actually entails the claim that “the universe is such that heat causes water to boil.” If no fact can be established about the universe, in the sense of the whole beyond which nothing exists and thus as the unconditional, we cannot say “the universe is such that heat causes water to boil,” and thus cannot say “heat causes water to boil” as if it were *simpliciter* truth. It is true, but it, like every other possible proposition, is only true “in some sense, in some respects.”

The other argument used by Aristotle and his admirers is an even more disgraceful bit of desperate hand-waving. It is admitted to be undemonstrable, because circular: any attempt to demonstrate it assumes it in advance. But then, lo and behold, this circularity, which in all other cases is used as an argument *against* the validity of a claim, is used as an argument for its absolute certainty. First there is some name-calling and threats against those who deny it: they are uneducated, they are fools, they are not worth our time. Then there is the suggestion that it is an axiom which must be accepted on faith, like the axioms of mathematics—you can’t prove everything, gosh! For it is claimed that the law of non-contradiction is assumed in argument, and that no discussion can proceed without assuming it. This may be true. But it amounts to no more than saying that when certain north American contractors buy and sell lumber by the foot, they are also assuming 12 inches to the foot, and otherwise no business could be done. Other people talk differently at other times—poets, madmen,

non-logicians—and their talk proceeds and has effects in the world just as much as do the discussions of those who, temporarily and in some contexts, decide to adhere to the law of non-contradiction.

Sometimes it is argued that for someone to argue for a position at all, and therefore to be involved in the conversation, presupposes that he believes there is a difference between his opponent accepting his view and not accepting it. This objection is addressed by point 3 above, to be further explained below.

Sometimes it is claimed that the behavior of people proves that they do accept the law of non-contradiction. The care I take when I cross the street seems to mean that I accept that there is a real difference between being hit by a car and not being hit by a car. But this is not denied by the denier of the law of non-contradiction. All that is denied is that this cannot coexist with a simultaneous belief that there is no relevant difference between the two. If I want X and also don’t want X, my behavior may sometimes, under some conditions (random or non-random) display my desire for X. The claim is simply that this is not the whole story about what I desire. It is far from implausible to say, for example, that I both desire to die and desire to avoid death. This is where the metaphysical version of the LNC comes in: its defender will say “I desire to die in one respect—or at some times—and I desire not to die in other respects, or at other times.” So again, the psychological version of the LNC depends on the ontological version, and its feasibility depends entirely on what is defined as a “respect” and as a “time.” I claim that these are defined with reference to contradiction itself, and so the entire principle collapses into meaningless gerymandering. This of course rests on the claim that any other attempt to specify what constitutes a “time” and a “respect” in isolation of an explicit appeal to non-contradictoriness will, when closely examined, reveal that it presupposes a prior acceptance of non-contradiction in the definitions of each proposed criterion—something I can only assert but not exhaustively demonstrate in the limited space allotted here.

In Buddhist terms, we may say simply that “respects” or “senses” or “contexts” do not have self-natures. Or, if DGP prefer, their self-nature, like anything else, is to have no-self nature. They have no single unambiguous, true-in-all-context boundaries that define contexts as having just this set of characteristics and no others. We may see here why it is that Buddhist thinkers in particular have an insight into the non-ultimacy of the LNC: the LNC is entirely dependent on how we define a “thing,” where we draw the boundaries between “this” and “something else,” how much of the total swath of experience is separated off as one thing as opposed to another. That is, we usually define “this thing” as simply “as many bits of information as can be experienced consistently and as not contradicting each other; where the contradictions start, we ipso facto consider a new thing to have begun.” “Same thing” in Aristotle’s definition is as problematic as “same respect” and “same time,” and for the same¹² reason. “Real entity” and “LNC” are two alternate descriptions of the same idea: a real entity is just defined as whatever accords with the LNC. The Buddhist rejection of any fixed and unambiguous boundaries for any single entity entails also a rejection of the LNC. Contexts must themselves be contextualized to be the contexts they are. Contextual accounts of truths necessitate holism, and holism has no non-arbitrary stopping point. The most comprehensive holism is self-undermining, as the self-reference and self-inclusion paradoxes show. Conventional truth cannot be kept safe from the ravages of contradictory Ultimate Truth. The contexts which warrant conventional truths are infected by the contradiction that affects the universal Ultimate Truths. But not to worry: all this means is that there are infinite conventional truths, and infinite paradoxes, and infinite ultimate truths.

My claim is that parameterization is intrinsic to the simple act of mak-

ing two statements, even two non-contradictory statements, about “the same” thing. To play with a very old Chinese example, if I have a white horse before me, and I say “it is white” and also “it is a horse,” the sense in which it is white is not the sense in which it is a horse. What makes it true that it is white is not what makes it true that it is a horse. In one sense it is a horse, in one sense it is white. Horse is the answer to one kind of question about it, while white is the answer to another. It is in the context of someone’s concern with color that it is correctly (usefully, successfully) called white. It is in the context of someone’s concern with animal taxonomy (say) that it is correctly (usefully, successfully) called horse.

So it cannot be that “there is an absolute truth, and there is no absolute truth” are meant “in the same way,” for no two statements can ever be meant in “the same” way, if “same” is meant to signify something radically distinct from “different.” The point is that a statement always brings with it its own way of being true, its own parameters, and parameterizing is literally unavoidable. So the issue is not whether or not the paradoxes are parameterized, but *in what way* they are so, and with what consequences. The issue is not what is true or what is false—the answer to that is thoroughly trivial: everything is true and everything is false. The meaningful question, on the contrary, is always: *in what sense (in what respects) true, in what sense false?*

What prevents logical chaos, and the arbitrary changing of reference, is purely *pragmatic* and *social*. It would be trivially true to say: in a sense, it is raining in Singapore right now, and in a sense it is not. (In some locales within what is conventionally designated as “Singapore” rain is falling, in some it is not—an email from someone in a non-raining part saying “It is not raining here in Singapore today [as opposed to yesterday]” would be valid.) It is only slightly less trivial to say, in the traditional Buddhist sense, that in one sense, *there is no rain falling anywhere* in Singapore, and in another sense, this is not true (i.e.,

¹² And this applies to this “same” as well. See point 5 above.

in a sense there is *no such thing* as rain: in the Buddhist “no-essence” sense). In this same sense, there is or is not such a self-identical thing as “Singapore”: the space designated on the map is called, conventionally, Singapore, but in another sense this is just a name, all that is there is really soil and buildings and people and molecules and energy, etc. However, our soteriologically conditioned social and pragmatic concerns allow us to apply the appropriate context for any particular speech act. No logical armageddon ensues. What constitutes linguistic competence here is not always using these terms in the same sense, but being able to switch seamlessly from one context, and one sense, to another. What Tiantai adds to this rather trivial set of considerations is that the same can apply to other metaphorical applications, providing other senses that are equally valid, and for exactly the same reason: it is not just that X exists in one sense and does not exist in another sense, but that X is in a sense an example of Y and Z and G and L. Singapore is Sparta. The DMV in Cleveland Ohio is Singapore. Perhaps Singapore is, in some linguistic/social/soteriological contexts, Athens, or the dog-park, or Michael Jackson, or a new kind of fat-free yogurt. Use your imagination.

Even the DGP paradoxes are, thus, parameterized; the issue is whether the parameters are 1) ultimately separable and 2) hierarchical. Tiantai says no to both. “In one sense” there is an essence, “in another sense” there is no essence, and so *mutatis mutandis*. But the Tiantai view may be restated as the claim that reality itself is parameterized. The attempt to separate these parameters into neat and perfectly determinate, self-contained units, with no overlap, is primal ignorance: the attempt to provide a self-nature, which is to provide unequivocal definiteness, the being of X as opposed to non-X, which requires a coherent account of what a boundary is, which is, according to the Tiantai understanding of Nāgārjuna, impossible. And that means that the available contexts, and the available respects in which valid descriptions of any given item can be made,

cannot be non-arbitrarily limited. Because there are unlimited senses in which something can be so, there are unlimited truths. Because these sense are inseparable, however, each truth leads beyond itself to other truths—and this, on the Tiantai view, is what alone makes any of them qualify as a “truth.”

We may conclude from this that the question “what is true and what is false” is a not very interesting and not very important question. Instead of asking of any given proposition, “Is it true or false?” we stipulate as a trivial matter of course that it is both true and false, neither true nor false—every proposition is in some sense true and in some sense false, in some contexts true and in some contexts false, under some parameters true and under some parameters false. These are rhetorical matters having to do with how we wish to, and can get others to agree to, describe other descriptions. But this gets us nowhere interesting and is of little significance. Rather, the question we should be asking is, “*In what way* is it true and in what way is it false? In what contexts true and in what contexts false? To what speakers true and to what speakers false? In how many contexts true and in how many contexts false? How often true and how often false? With what algorithm of probability true and with what algorithm of probability false? When true and when false? To what degree true and to what degree false? To what end true and to what end false?” For Tiantai holds, like Hegel, that anything that exists in any sense (i.e., anything that is at all available for discussion, even for the question about whether or not it exists) is ipso facto self-contradictory, and is inherently always in the process of destroying itself from within. Unlike Hegel, however, the Tiantai does not hold that this disqualifies it from being real or from being true. On the contrary, Tiantai asserts that this is precisely what makes it real and true. Hegel still holds to the LNC conception of what something would have to be like to be true: it would have to be non-self-contradictory and non-self-destructive. Tiantai rejects this claim, on the basis of the its understanding of upaya and the Three Truths.

It is important to note here that this means that Tiantai rejects the bivalence of truth not only about external facts in the world, but also about one's own beliefs, and indeed rejects the very claim that there is a simple, consistent, univocal fact-of-the-matter about one's own beliefs. One's own thoughts are no more transparent to oneself nor ontologically unambiguous than anything else; there is always more to them than one can see at any one time.¹³ To put this in Buddhist terms: DGP accepts, with Nagarjuna, that "there is not the slightest difference between samsara and Nirvana" (MMK 25:19-20). They interpret this to mean that what is regarded as samsara when viewed causally is identical to what is viewed, non-causally, as Nirvana (MMK 25:9). The VSP accepts this claim, but along with the Nagarjuna of the Sinitic traditions (Nagarjuna as the author not only of the MMK but also putatively of the *Dazhidulun* 大智度論) and the Tiantai tradition, that the same applies also to these views themselves: not only is there no difference between Nirvana and Samsara, there is also no difference between delusion and enlightenment (*klesa* and *bodhi*) and between karma and liberation. Tiantai rejects the dualism not only concerning the referent of the Two Truths, but also concerning the senses in which they are true; samsara and nirvana are not just two "different" views of "the same" thing. According to Tiantai, this neat division of same and difference falls with the same blow as all self-nature views. The non-duality applies to the ways-of-viewing as well as to that-which-is-viewed. To make sense of this, the Tiantai tradition adopts an interpretation of the *Saddharmapundarikasutra* (*The Lotus Sutra*) that rejects the self-nature not only of things but also of views of things, whereby, for example, on holding the beliefs of a Śrāvaka is also, unbeknownst to him-

¹³ Indeed, the VSP is tempted to speculate that the whole idea that one "believes either X or non-X," simpliciter, is an distant cultural consequence of a demand that one identify one self as either a believer or non-believer in a particular doctrine, with eternal consequences, and with it a notion of the soul or mind as a completely consistent single entity which is either in or out.

self, equally validly describable as holding the beliefs of a bodhisattva or indeed the non-beliefs of a Buddha.¹⁴ This bears directly also on the interpretation of MMK 23:6 (the Buddha preaches both Self and non-Self) and MMK 18.8 ("Everything is real, everything is unreal, everything is both real and unreal, everything is neither real nor unreal—thus do the Buddhas teach.") For Indo-Tibetan Buddhists, these passages would lend themselves to one of two explanations: 1) they describe Ultimate Truth (which is that rare real-contradiction, and which is the only real truth properly speaking, i.e., in the fully minimalist sense of truth *simpliciter*), or 2) they are neatly parameterized descriptions of the Two Truths concerning the mechanics of teaching, which Indo-Tibetan Buddhism regards as a matter completely separable from the question of truth, whereby "Everything is unreal" and "non-self" are Ultimate Truth (i.e., the contradictory claim that the reality of everything is their unreality, their nature of naturelessness) while the other statements describe Conventional Truths used in pedagogy. For Tiantai, on the contrary, these are descriptions of Ultimate Truth which is also Conventional Truth: the Three Truths. To say "Everything is real" on this reading entails that every possible proposition is true, including such things as "a square circle is mamboing through Toledo" and "all penguins are humming nuances" and so on. The traditional Indo-Tibetan reading seems to restrict the sense of the "everything" in this context to "what really exists" or "what is possible," which is, on the Tiantai view, circular. It amounts to saying "everything that is real is both real and not real, and neither, etc.—as for the stuff that is not real, we have nothing to say about it, and of these four (real, not real, both, neither) it doesn't get to be real, both and neither: it is just not real." The Tiantai

¹⁴ In addition, the VSP holds, incidentally, that Dogen's theory of time as expressed in his *Uji* and elsewhere is an alternate expression of this Tiantai doctrine, designed to account for the non-duality of truth and falsity, delusion and enlightenment, in terms of the mutual inclusion of the times in which these apparently mutually-exclusive mental events occur.

reading is that the “everything” here can only non-circularly mean “anything at all that might be adduced for consideration by any sentient being as a candidate for either reality or non-reality.”

And so we may say that Tiantai accepts a contextualist view of truth, but adds to this a rejection of the possibility of bivalent truths about what constitutes a “context.” Contexts too are devoid of intrinsic nature. It is incoherent to speak of any statement belonging simply to one set of contexts and not others. Contextualism entails holism, because each context must itself be contextualized before it can be assigned the character of being “this context and no other.” This means that it is impossible to non-arbitrarily limit the horizon of relevant contexts pertaining to any candidate for a truth claim. All statements are in all contexts. All contexts can themselves be recontextualized into other contexts, thus changing the manner in which they are able to disambiguate that which they contextualize. In the simplest instance, this can be thought of temporally, as it is in the original *Lotus Sutra* elaborations from which the Tiantai position is partially derived: the identity of A in context C is changed when C is itself retrospectively recontextualized by E. The lines dividing contexts are not natural kinds “existing” simpliciter in the world.

Tiantai thus claims that all beliefs, including its own, are never true simpliciter, but are always true in a certain sense, which is the only sense in which anything is ever coherently true. In response to the question, “Ok, so there are no non-parameterized truths simpliciter, truth is pragmatic, truth is expressivist, truth is self-cancelling—is *that* true?” the VSP answers, “Yes, but. It is true, but not simpliciter, it is pragmatically true, it is true in a sense, it is true under certain parameters, it is true in that it expresses a viewpoint, it is true in that it is self canceling.” The questioning might continue: “Is it true that there is a viewpoint it expresses? Is it true that it self-cancels? Is it true that expression takes place? Is it true that there are parameters?” Tiantai will again answer, “Yes,

but...” Tiantai holds that it is “yes, but...” all the way down. Indeed, it is quite all right to say that there is an absolute truth (the “yes” part), and Tiantai even holds that this is inescapable as the framework for any specific statement. But there is always also a “but...” part. The Tiantai position, expressed so much more elegantly in the Three Truths, has always been that *every* statement is at once an absolute truth simpliciter, and that every statement is not an absolute truth, *and* that these are in fact merely alternate ways of stating the same fact.

Tiantai thus vehemently denies that its position leads to “epistemological anarchism,” with which it has sometimes been charged. Propositions are still true or false unproblematically with respect to any alleged particular contexts, i.e., to the extent that the presuppositions of the framing of the question can seem for awhile to be itself contextualized by certain shared assumptions. It’s just that “the extent to which” this is true is always limited and revisable; indeed, this revisability is entailed in the very act of contextualizing.

IV .What is truth?

The way in which these factors result in the Tiantai redefinition of truth can be found already in the basic proto-upāya doctrine of early Buddhism, e.g., in the parable of the raft and the parable of the arrow, we have a strictly delimited sense of what it will mean to call statements true within the context of Buddhist doctrine. Buddhism is, in this vision, a thousand per cent *pragmatic* in its approach to truth. The question of what kinds of statements may count as *legitimate* is the only standard of truth in this Buddhism, and this is thoroughly determined by the overriding soteriological aims of the entire Buddhist tradition. Every statement and every practice are justified *solely* in terms of their utility for the goal of *diminishing suffering*. That means that both Buddhist epistemology and Buddhist ethics are thoroughgoingly pragmatic: what is *true* is what is conducive to ending suffering, and what is *good* is action that is conducive

to ending suffering. In Pali Buddhism, we may conceive these along the lines delineated in the parable of the raft: what helps one get across is good, is useful, is valid, is to be clung to for the duration of one's journey. What is on the other shore is neither true nor untrue, neither good nor bad; all such terms pertain only to the intermediate realm of what is relevant for the goal of ending suffering—and of course this means mainly Buddhist doctrines and practices. This is the realm where it is meaningful to speak of good and bad or true and false, and in which one is pragmatically faced with a choice between them. True is different from false, as clinging to the raft is different from sinking. But this has nothing to do with contradiction; it has to do with utility in the goal of ending suffering, which is accomplished by ending attachment to desire and definitive views about reality.¹⁵

When this model develops in the hands of Nāgārjuna to the full-fledged Two Truths model, we have the same structure expanded and articulated with greater precision. Here too “conduciveness to ending suffering” is the *sole* criterion for “truth.” But in Conventional Truth, Nāgārjuna includes two things: ordinary speech (I, you, cause, effect, world, time, entities, etc.) and specifically Buddhist doctrines (Four Noble Truths, no-self, nirvana, suffering, dependent co-arising, etc.). The criterion for including both of these under the heading of “truth” is exactly the same: *not* that they correspond to an external reality or can be consistently unpacked without self-contradiction, but that speaking and acting in accordance with them is conducive to the ending of suffering. Without

¹⁵ It should be noted as well that the endeavor to end suffering is itself something one may choose to embark upon or not; Buddhism is good and true only to the extent that the liberation from suffering is one's goal. It may be that all goals can be (not “must be”) reduced to this goal—all human activity can be seen (not “must be seen”) as various attempts to reduce suffering in one way or another. But this is different from asserting that something that is useful for this goal is true or good outside of the context of having adopted this goal explicitly.

ordinary language, it is impossible to give instructions on how to end suffering, to point out the problem of suffering, to point out the doctrines and practices of Buddhism, even those that contradict them.

Then there is ultimate truth. Ultimate truth cannot be spoken or conceptualized, but can only be experienced: it is the end of suffering itself, liberation of mind, rather than any cognitive information about the world. Liberation of mind is not allegiance to any picture of how the world is. In fact, it is described only negatively, precisely as the lack of any identifiable predicates. The possibility of a definitive right view about reality, the bare “being so” of any state of affairs, falls with the belief in self-nature. For “being-so” would have to be something that is warranted by the state of affairs itself, acting as a single cause, and this is just what the denial of self-nature, of a definite essence, denies. The state of affairs would be the cause, the fact that the state of affairs is thus and so, is unambiguously one way or another, would be the effect—a one to one causality that is definitely excluded by all Buddhist theory from the Abidhamma on. “This cup is red” means “this cup alone is the cause of the redness attributed to the cup.” Essence is single-handed-causality. Emptiness of essence really means simply *ontological ambiguity*: not the usual epistemological ambiguity, where we assume that *in itself* each thing is simply what it is, but our perception of it is vague or admits of multiple readings; rather, *ontological ambiguity*, where any possible something is in and of itself incapable of simply being one way or another to the exclusion of other ways, where to be is to be ambiguous. Definitive views about reality—that any given thing simply *is* one way or another, is this or that, in isolation from a relation to other things—are shown to be incoherent, and actually meaningless. We are told not to “cling to” the view of Emptiness, that to regard Emptiness as a view describing how things really are is worse than self-views as vast as Mt. Sumeru (as the *Vimalakirti-nirdesa Sutra* says). Those who cling to the view of Emptiness are declared

incurable (MMK 13:8). Emptiness is the ultimate truth, but understood in terms of the DZDL, “emptiness” is only the highest (i.e., most powerfully effective) conventional truth. Emptiness is itself not a description of any facts, and regarded as a description it is merely a conventional truth. Ultimate truth is neither “emptiness” nor “not-emptiness.” These are, as they say, mere “concepts.” But a concept of a certain type (a “true” one) is precisely what we normally call a truth: a proposition about what predicates *actually, unambiguously, in all contexts, from all perspectives*, apply to a particular entity: the essence or marks of that thing, which it alone, simply by being what it is, makes so. This is what “objective” means: that things are so *on their own*, without the participation of some other, some observer, some perspective. To regard the cup as red, or as empty, is clinging, is delusion. Redness is something that emerges momentarily through the cooperation of the cup and my cognitive apparatus. Emptiness, as a concept, is also something that emerges momentarily through the cooperation of the world and my cognitive apparatus. To regard reality as contradictory, or non-contradictory, is delusion. Clinging to emptiness, *attachment* to emptiness means no more and no less than *regarding emptiness as objectively true*. “Clinging” and “regarding something to be objectively [i.e., more than pragmatically] true” are synonyms. There is of course an obvious self-contradiction here, the usual relativism paradox: is it *true* that there is no truth? The answer is: it is true only in the way in which truth is defined in Buddhism: saying so is conducive for the liberation from suffering of living beings. Contradiction is no objection to this kind of truth.¹⁶

This gives us a crucial further criterion for conventional truth. Conventional truth is what is conducive to the end of suffering. The end of suffering is the

end of all statements and views. So conventional truth is precisely *those views that are conducive to ending all views*. Like the raft, they are self-transcending, and *this alone* is the criterion of what makes any statement *count* as a truth at all. If it did *not* contradict itself, it would not be a truth. That is, if, when taken literally and fully unpacked, it allowed one to continue to cling to it as a consistent statement about how the world really is, it would *ipso facto not* be a truth—i.e., a conventional truth, a statement or belief that leads to its own overcoming. And conventional truth is the only kind of truth that is describable or speakable *at all*. Hence: *only* those statements and beliefs which lead to their own self-cancellation are true. *Only* self-contradictions are true.

Note that here too not all statements are yet included in conventional truth. What is excluded is cosmological theories, statements meant to be taken *literally* about how the world is, how the world began, what the world is made of. These are not conventional truths, much less ultimate truths, because they do *not* lead to their own self-overcoming, they do not encode their own demise. They claim to be literal representations of how the world really is, without qualification. Precisely because they do *not* contradict themselves, they cannot be truths.

Tiantai Buddhism takes its clue from Nāgārjuna, but as read through the lens of the upāya theory of the *Lotus Sutra*. This changes things decisively, and in ways that are quite relevant to our current discussion. Simply stated, if we assume this Nāgārjunian model of truth, the distinction between the *three* categories of Nāgārjuna’s Two Truth system fall apart. Again, those three are: 1) *just plain false* statements, like the metaphysical and religious theories of non-Buddhists, absolutist claims of science, etc.—all theory, in short; 2) untheorized common sensical everyday language, which says I and you and cause and effect but without claiming a theory or systematic objective worldview to unpack them consistently, fuzzy around the edges; and 3) Buddhist rhetoric. The criteri-

¹⁶ Another contradiction: is it *always* true that this way of talking and viewing is conducive to ending suffering? This is where, as we shall see shortly, Tiantai provides a further insight.

on of truth, recall, was “what is conducive to liberation from suffering”—which means, what will, if given full play, contradict and cancel itself, serving as a vehicle by which to pass beyond itself, like a raft. So 2 and 3 are both truths (Conventional Truth), while 1 is just false. Ultimate Truth, on the other hand, *is* the end of suffering, and thus also given, honorifically as it were, the name of truth, though it has no propositional content. So it stands for Nāgārjuna. In Tiantai, however, this same criterion is now applied across the boards. Category 1 also *can* serve as a raft—and in fact, all purported metaphysical systems, while claiming to arrive at a consistent, non-self-contradictory complete objective view of the universe, can *all* be shown to fail *in their own terms*: they can be shown to contradict themselves when taken absolutely seriously and when their key theoretical terms are absolutized. Tiantai theory uses the Nāgārjunian method to perform these *reductio-ad-adsurdums* on all existing theories. But these are not to show that they are false; this is precisely what shows that they are *true*! For “true,” as we’ve seen, means simply, “capable of leading beyond itself, capable of destroying itself, conducive to the move beyond all clinging to fixed views, conducive to ending suffering.” When a metaphysical view is shown to involve contradictions, it is shown to be a conventional truth rather than a mere falsehood: it serves as a raft to the abandoning of views. Furthermore, categories 2 and 3 are also not *always* effective as rafts. There are infinite sentient beings with infinite differing needs, and in some circumstances one view will work (i.e., will bring about both its own cancellation and the elimination of all other views) while in other circumstances others will work. Even “ordinary speech” and “Emptiness” are not *always* true (for true means only “conductive to....”). All three categories *can* serve as rafts leading beyond themselves, while none of them *always* does so. So the Buddha preaches self and non-self, not because one is conventional and the other is ultimate truth: *both* are conventional truths, meaning both can, in given circumstances, lead to the

dropping of both views. Neither is intrinsically more true than the other (for to be “intrinsically” anything would be to have a self-nature). Hence we have the other enormous change in Tiantai: ultimate truth is no longer “beyond” conventional truth, no longer a “higher” truth. They are equal, and in fact the very idea of “ultimate truth” is itself a conventional truth. However, they are not only equal. The most radical Tiantai move is that conventional and ultimate truth are *identical*. They have *exactly the same content*. Whatever is conventional truth is also ultimate truth, and vice versa. And this is the only kind of truth there is.

This point is illustrated nicely in the Tiantai interpretation of the story of the lost son from the Lotus Sutra (chapter 4).¹⁷ The key point to note here, in the context of our present discussion, is, as Zhiyi points out, that the status of the “skillful means” is configured here very differently than it is in the Two Truths schema of Emptiness theory, the “raft” model, where the means are transcended and discarded once the goal is reached. The resources of the estate are what the father uses as a skillful means to draw his son to the final recognition of his own

¹⁷ In this story, Sariputra compares himself, and the other Śrāvakas, to a son who, while still a youth, had been separated from his father, went off on his own, became lost. The father searches all over for him, but finally gives up in despair; he can find him nowhere. Instead he settles in a certain town and becomes very rich. Meanwhile the son has to fend for himself, and lives hand to mouth in extreme poverty, taking whatever odd jobs come his way. In his wanderings, quite by chance, he eventually comes to the gate of his father’s opulent mansion. He is greatly intimidated by the splendor of this palatial estate, seeing nothing there that seems remotely relatable to his own condition; this is someone as different from himself as imaginable, someone with who he has nothing at all in common. Indeed, he fears this must be a king of some sort, a person of great authority and might who will force him into military service or corvee labor if he doesn’t flee as quickly as possible. The father, instantly recognizing this broken impoverished man at the gate as his own long lost son, is overjoyed. He sends his servants to apprehend him—but the son is terrified, and falls into a faint. Realizing that his son has forgotten his own identity and is in no condition to take in the news, he devises a “skillful means”: the son is allowed to return to the poor part of town, and two ragged looking messengers are sent, pretending to be looking randomly for cheap day laborers, paid at the minimum wage. This the son can accept; it accords with his own concept of himself and his worth. He takes the job, and works shoveling out manure for 20 years. For Zhiyi’s interpretation, see *Fahuawenju*, especially T34.279c, and *passim*.

status, to his final enlightenment—the servants, the buildings, the treasury. But these are not abandoned when the son finally does come into his inheritance. On the contrary, these *are* the inheritance! This means that what one is enlightened to when one is enlightened is not the dropping away of all skillful means, the letting go of the raft, the transcendence of all determinate phenomenal concepts, ideas, practices, forms. Rather, these things are the very content of enlightenment. Enlightenment is not the renunciation of skillful means. Enlightenment is the mastery of all skillful means, the integration of skillful means, the more thorough possession of them rather than the discarding or elimination of them. Conventional truth is not what you renounce when you reach Ultimate Truth, as in the parable of the raft and the Two Truths theory. The Other Shore to which the raft rafts us, allowing us to renounce the raft, turns out to be another raft, which rafts us to an infinity of other rafts—and we ourselves, who are rafting on these rafts, are like all other entities only raft-rafting rafts. Conventional Truth is what you *get* when you reach Ultimate Truth. The content of the two is the same. Ultimate Truth is simply a name for the totality of conventional truths, and the virtuosic mastery of being able to move from one conventional truth to another unobstructedly, as the situation demands, the comprehension of the way they fit together or can function together, or the way in which they are each, as it were, “versions” of each other. Ultimate truth is the non-obstruction between conventional truths, the fact that they all interpenetrate, that in their non-absoluteness each is simply a different way of saying what the others say. Ultimate truth is the free flow of conventional truths, their copresence in spite of their apparent oppositeness (e.g., you are a poor worker, you are a rich son).

Like Zhuangzi, from which I have argued this view partially derives, the Tiantai position involves a radical multiperspectivism. It denies the implied goal of both Indo-Tibetan Buddhism dogmatics and all of Indo-European philosophy: to get everyone to agree about what is right and what is good. The Tiantai

view, like that of the second chapter of the *Zhuangzi* and indeed like the second chapter of the *Laozi* (“When all the world sees the good as the good....”) is that this unanimity about values and truths would be a disaster. The deflationary attitude toward truth, which in some ways stands so close to the epistemological expressivism of the Tiantai view, actually serves to take truth entirely off the table as a topic of debate and therefore enforces a dogmatic conformity. DGP, like all arguments for univocal truth in ethics or metaphysics, seem to want standardization. Tiantai stands in fervent opposition to this program.

Does this lead to “epistemological anarchism,” or “logical armageddon,” the explosion of truths? Not at all. The controls are exactly the same as they are in the more monolithic contextualism of pre-Tiantai Conventional Truth. $2+2=4$ is true in certain contexts (probably 99.9999 per cent of all possible contexts), in that it is useful in communicating, and in making calculations for building stuff in some precincts of the universe at least, which are crucial for communicating liberating attachment-neutralizers. Its truth is dependent upon prior acceptance by large communities of sentient beings with whom one wishes to communicate, and with those “beings” sentient and insentient in that precinct of the universe that behave accordingly. The only difference is that we do not assume that all sentient beings think in the same ways, or share in the same convictions and desires, nor do we see any reason for imposing a normative value on which particular kinds of conventions they use, since these are conventions are themselves all non-ultimate truths and justified solely in terms of their shared efficacy within communities. If there are subcultures that for whatever reason see $2+2=5$, rather than just saying they are insane or trying to first convince them that $2+2=4$, a good bodhisattva will find a way in which it can be construed as provisionally true (=attachment-undermining) and to communicate liberating truths in terms of the premise that $2+2=5$ (including, of course, showing the senses in which that claim is false, just as they would for

2+2=4). There is no reason to assume in advance whether there do or do not exist such weird communities. The only other difference is the way in which these alternate systems of conventional truth, alternate “respects” or “senses” in which something might be asserted, are related. They are fuzzy edged, a complete separation between them cannot be coherently constructed any more than can any other two putatively separate entities, they are inseparable from one another, they collapse into one another, they entail and reduce to one another, they are aspects of the Truth of the Mean, which is simply the free and unobstructed convertibility between all possible conventional truths.

Another problem which DGP themselves point out is that the use of *reductio ad absurdum* arguments ceases to make sense on their account. On the Tiantai account, however, they make perfect sense: an opponent’s view that is shown, via a *reductio* argument, to self-destruct on its own premises is being shown to be a good raft: this is exactly what it’s supposed to do. It is a conventional truth which leads beyond itself by destroying itself: this is precisely what makes it an ultimate truth, and also an instantiation of the Mean, the Absolute. Its refutation is a way of showing that it too is an *upāya*, and hence is the ultimate truth. To refute it is to set it to work as an attachment-underminer, continuing the process it has laudably started and allowing it to go on to do all the truth-work of which it is capable.

For Tiantai, “conventional truth” means “anything that *can* be conducive to the elimination of suffering—which is clinging, attachment, desire and fixed views of objectivity.” Not “will” or “must,” but “can.” For no idea, not even “Emptiness,” *always* conduces thereto. It is situational, and this is the *sole* criterion and meaning of truth. Now given this definition, anything and everything is a conventional truth: anything *can*, under the right conditions, dislodge an attachment and lead to reduced suffering. Nothing always does so, but everything without exception, in the right context, can do so. Everything without excep-

tion is therefore a conventional truth. But conventional truth, as we just saw, is in Tiantai not merely a means to ultimate truth, but is ultimate truth itself. Ultimate truth is just the coexistence and maximally skillful application of any and all conventional truths. Since everything is conventional truth, everything is ultimate truth. But they are ultimate truth because of their interpenetration and mutual non-obstruction, because what would be mutually exclusive if taken as “truths” in the sense of “corresponding to how things really are, simpliciter, independently of any other factors including experiencers of them as such” are now seen to be true in the sense of “conducive to liberation from suffering sometimes.” This renders their coexistence not only possible, but *necessary* for ultimate truth. Ultimate truth is the copresence of what would, on the naïve realist “objective” definition of truth, be contradictory (self/nonself, son/worker, suffering/bliss, permanence/impermanence, samsara/nirvana, etc.), the *interchangeability* of the two apparently contradictory forms of conventional truth.

I conclude then that the question about whether the contradictory statements in Mahayana literature are meant to be true statements or are meant merely as therapeutic *upāya* to undermine attachments while making no claims about reality is, from a Tiantai point of view, infelicitously constructed. For these two alternatives are synonymous. Truth *means* nothing but “undermining attachments,” and conventional truths *are* ultimate truths. Put otherwise, therapeutic measures are our only descriptions of “how the world is.” For truth in Tiantai is always truth about delusion, for it is only delusion that provides *any* determinate content to experience. Enlightened experience (“truth”) is *also* full of content and differentiations, but only because it builds upon and reconfigures a priorly existing delusion and delusion-derived determinacies and differentiations, which are its sole raw material—*not* some reality-as-it-is untouched by any (deluded) consciousness. And of course this point is encoded emphatically in the main textbook slogans of Tiantai tradition: the Three Truths and inherent

entailment (or The Three Thousand as Each Moment of Experience 一念三千) The Three Truths are provisional positing, emptiness and the mean (空假中). Provisional positing is conventional truth. It means that any determinate thing is determinate, is what it is, only locally, only due to its particular causal antecedents, constituent parts and conceptual context. It is *locally coherent*. Emptiness is the lack of any self-warranted determinacy; nothing is what it is just because it is what it is, not just its becoming so but also the fact that it is presently so is so only in dependence on its cooperation with at least one “other” thing—again, causal antecedents, constituent parts and conceptual context. But if we examine the boundary between “it” and “these others” that make it so, we find them to be incoherent as long as we assume that this “it” simply is what it is to the exclusion of the not-it. This being the case, it is neither it nor not it, nor anything else—it is *ontologically ambiguous*. It is, in fact, globally incoherent: when all factors are taken into account, its original identity vanishes. It is obvious, however, that these two *apparently opposed and contradictory claims* (X is coherent as X, X is not coherent as X) are not two separate facts about X, but are just two alternate ways of stating *one and the same fact*: the dependent co-arisen nature of its Xness, its identity-derived-from-relation. As mentioned earlier, this is also the only ontological information given by the LNC: that whatever is determinate is ipso facto finite, can be destroyed, is conditional. This is what it is to be coherent at all. The LNC is, properly understood, another way of saying that all things that exist are necessarily self-contradictory! This is both its (local) coherence and (global) incoherence. Any (local) coherence, examined closely, turns out to be (globally) incoherent. Hence all conventional truths turn out to be ultimate truths, leading beyond themselves. But the Mean, the third truth, is precisely the intersubsumption of these two truths, their synonymy. And *that* is the truth about things: that for any X to exist *simply means* for its Xness to be another word for its nonXness. Not only are contradictions possible in real-

ity. They are the *sole mark* of reality. Whatever is is its own self-contradiction, and this alone makes it *real—not* merely conventionally real, but intrinsically and absolutely real: the absolute, the Mean. As Zhiyi says, “Each and every scent and sight is none other than the Middle Way (the Mean) itself.”¹⁸ That is, each and every particular thing, because it is its own contradiction, is absolutely real, is the absolute itself, which transcends all finite categories and is therefore *unconditional*, presented under any and all conditions, even the condition of its own absence, like space. This is what all Three Thousand possible states are always present, inherently entailed, in any moment of experience (一念三千 *yiniansanqian*). Each of them is absolute, each of them is unconditional, each of them pervades all times and places, like space. Because it is self-contradictory, it is unconditional, and cannot be eradicated from reality no matter what happens. For this reason, it is permanent, cannot be lost, cannot be undermined by the presence of anything alien to it, cannot be dislodged by any event or thing, cannot cease to be what it is. For this reason, each and every entity is absolute truth, is nirvana, is the end of suffering.

The Tiantai view then is not mere dialetheism, “the view that some contradictions are true,” as Deguchi, Garfield and Priest put it. It claims that *all* statements, claims, experiences and entities are (implicitly) contradictions, and that *therefore* they are *all true*.

¹⁸ T46.6b.

References

- Lawson-Tancred, H., translator. 1998. *Aristotle's Metaphysics*. London: Penguin.
- Priest, Graham. 1987. *In Contradiction, A Study of the Transconsistent* (Dordrecht: Martin Nijhoff Publishers).
- Priest, Graham. 2000. "Could Everything Be True?" *Australasian Journal of Philosophy*, 78 (2):189 – 195 (2000).
- Priest, Graham. 2007. "What's So Bad About Contradictions," in Graham Priest, J.C. Beall, Bradley Armour-Garb, editors, *The Law of Non-Contradiction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 23-
- Priest, Graham, and Jay Garfield, Yasuo Deguchi. 2008. "The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism," *Philosophy East and West* vol. 58, no.3, 2008.
- Reeves, Gene, translator. 2008. *The Lotus Sutra*. Boston: Wisdom.
- Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku, et al. 1924-1934. *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經, ("The Chinese Buddhist Canon") ("T"), 100 volumes, Tokyo: Taisho Issaikyo Kankokai.
- Ziporyn, Brook, translator. 2009. *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis: Hackett.

論《摩訶止觀、破法遍》之「一念心」 —以「無生門破法」之從假入空破法遍為主

張麗卿

華梵大學東方人文思想研究所博士生

摘要：

《摩訶止觀》是天台宗有關「止觀」的重要著述，一般學者注重其「一念三千」的研究，然而《摩訶止觀、破法遍》則是依無生法遍破一切諸惑，以眾生「一念心」為基底的討論，這引發了筆者對於〈破法遍〉之關注。「一念心」依〈破法遍〉界定為：以凡夫眾生而言，是顛倒與執著的妄心。研究目的如下：(1) 闡明破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言之見是觀心法的重要基礎。(2) 呈現破除「一念心」執著之實踐思維。討論結果得知，《摩訶止觀、破法遍》破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言見之執著，漸次斷除一切諸惑，發起正智慧，是為從假入空觀之觀心實踐。又破除「一念心」的執著，得以從假入空，使得「一念心」具有淨化的可能性，此「一念心」的淨化作用不僅僅是實踐觀心的重要思維，也是觀心實踐之基礎。〈破法遍〉破除「一念心」的執著，呈現了「一念心」的淨化之動力特質——由破除「一念心」執著而至體悟無生之理。

關鍵詞：

摩訶止觀、破法遍、一念心、觀心法、無生法

收稿：2012.09.29 接受刊登：2013.02.28

壹、前言

《摩訶止觀》為天台宗智顛所講（西元 594），由門人灌頂紀錄，原來名《圓頓止觀》後來改稱《摩訶止觀》，共有十卷；是天台止觀法門的主要著述，也是天台三大部之一。《妙法蓮華經玄義》又稱《法華玄義》論述到修觀有十：不思議境、發真正心者、安心者、破法遍者、識通塞者等等。¹得知智顛說《法華玄義》時已經重視這十種觀心法門，而在《摩訶止觀》卷第五（上），則更詳細介紹正修止觀，立觀心十法門，有：（一）觀不思議境、（二）真正發菩提心、（三）善巧安心止觀、（四）破法遍、（五）識通塞…（十）離愛法等等，又稱為十乘觀法。

十乘觀法其中第四為明破法遍，《法華玄義》指出：「雖復能破亦无所破，何者？生死即涅槃故無所破也」。²若以「生死即涅槃」之理則無所破，但是又為什麼說「破法遍」呢？文中提到：「法性清淨，不合不散；言語道斷，心行處滅。非破非不破，何故言破？但眾生多顛倒，少不顛倒；破顛倒令不顛倒，故言破法遍耳」。³破法遍主要在於破除（眾生）心對於諸法的顛倒、執著；也是依無生教門用從假入空、從空入假、中道第一義諦三觀的智慧，遍破一切諸惑。如此「一念心」依〈破法遍〉界定為：以凡夫眾生而言，是顛倒與執著的妄心。〈破法遍〉依無生教門遍破一切諸惑，以眾生「一念心」生起為基底的討論，這引發了筆者對於〈破法遍〉之關注。

對於《摩訶止觀》「一念心」的探討，一般研究者大部分集中在「一念三千」，例如：古天英撰之《智顛「摩訶止觀」之研究》以智顛所說漸次止觀，討論圓頓止觀、一念三千等觀心問題。⁴又趙東明《天台智顛《摩

訶止觀》「一念三千」說研究》指出：此「一念心」與「三千法」的關係是超乎言語思維所能說明的境界，「一念三千」是諸法互融互即的「性具實相」論；是通向解脫之路的止觀觀行法在言語說明上的方便，而非定執之言語。⁵顯然偏重《摩訶止觀》「一念三千」不思議境的面向。

另外陳堅所撰〈論智顛的「一念心」〉主要討論「一念心」的外延內涵不思議性，以及「一念心」在天台宗歷史發展的嬗變，其中推論智顛的「一念心」為可善、可惡、可真、可妄的「識陰心」，認為此「識陰心」也是智顛觀心法門的所觀之境或所觀的對象；又從體、相、用上，來討論智顛的「一念心」即是「一念三千」，「一念心」是即空、即假、即中「三諦圓融」，「一念心」是不思議境等。⁶此文中雖然界定智顛的「一念心」為可善、可惡、可真、可妄的「識陰心」，但卻是以前「一念心」為不思議境作為主要的闡明。對於「一念心」為可善、可惡、可真、可妄的「識陰心」，是如何以觀心法實踐、是如何轉化或淨化成為「一念三千」的不思議境？在〈論智顛的「一念心」〉並沒有深入討論，本文認為《摩訶止觀、破法遍》破除「一念心」的執著，是「識陰心」如何轉化或淨化的重要關鍵，也是觀心法實踐的重要基礎。

〈破法遍〉「一念心」從假入空的觀法與「一念三千」觀不思議境不相同，義理闡明的立場也各異。若以凡夫或是鈍根者而言，沒有破「一念心」的顛倒與執著；受制於假相的束縛，尚未從假入空觀，通常是無法入觀不思議境，因此破除「一念心」的顛倒與執著，則成為觀心法的重要基礎。又實踐觀心法之前，或是實踐觀心法的同時，都很需要理論性的認知作為基礎，由於這樣的理由，本文認為有需要對於〈破法遍〉「一念心」的破除執著之認知做一些詳細探討，然而為了詳實論述破除「一念心」執著之基本實踐思維，所以著重以「無生門破法」之從假入空破法遍為主要

¹ 智者大師說：《妙法蓮華經玄義》卷第九上，《大正藏》冊 33，頁 789 下-790 中。

² 智者大師說：《妙法蓮華經玄義》卷第九上，《大正藏》冊 33，頁 790 上。

³ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 59 中

⁴ 古天英撰：《智顛「摩訶止觀」之研究》（中國文化大學哲學研究所碩士論文，1989），摘要。（在此以紙本論文《智顛「摩訶止觀」之研究》為主，而不採用台灣博碩士論文知識加值系統之《智顛「摩訶止觀」之研究》標題。

⁵ 趙東明撰：《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》（國立臺灣大學哲學研究所，碩士論文，2001），摘要。

⁶ 陳堅撰：〈論智顛的「一念心」〉，《中華佛學研究》第九期（2006 年），頁 127-149。

核心。其中研究目的為：(1) 闡明破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言之見是觀心法的重要基礎。(2) 呈現破除「一念心」執著之觀心實踐思維。

貳、有關〈破法遍〉「一念心」

〈破法遍〉破法所依的法門以無生門為主，《摩訶止觀》指出：「無生門能通止觀，…止觀是行，無生門是教，依教修行，通至無生法忍，因位具足。淨名三十二菩薩，各說入不二門，皆是菩薩從門入位，而無生為首」。⁷ 運用「無生門」之教理——諸法無生、無性，以這樣的認知、覺知，來破除執著。《小品般若波羅蜜經》提到：「諸法無生，所言無生，樂說亦無生，如是樂說」。⁸ 又「我不欲令無生法有所得。何以故？無生法不可得故」。⁹ 說明了諸法無生，無生法不可得，如此得知諸法不可得，這是大乘般若的重要思想之一。《摩訶止觀、破法遍》以無生門為理論之基礎，正與般若思想相一致。

有關〈破法遍〉的內容「無生門破法」：以無生門，豎破諸法。其中有三部份：(一)從假入空破法遍，(二)從空入假破法遍，(三)兩觀為方便，得入中道第一義諦破法遍。破除「一念心」執著主要在從假入空破法遍中討論。此中詳述了破除「一念心」執著的義理認知和實踐。

一、「一念心」

以凡夫眾生而言，「一念心」是顛倒與執著的妄心。首先〈破法遍〉說明了見惑之生起、見惑之種類，以及見惑之「假」等，再者強調以「一念心」為對象之空觀，亦即從見假入空。何以重視「一念心」之空觀呢？前述「眾生多顛倒，少不顛倒；破顛倒令不顛倒，故言破法遍耳」，主要

也是破除見惑。而在《金剛三昧經》也提到：

「佛言：『一念心動，五陰俱生。五陰生中，具五十惡』。無住菩薩言：『遠行遍計，遊歷十方，一念心生，具五十惡，云何令彼眾生無生一念？』佛言：『令彼眾生安坐心神，住金剛地，靜念無起，心常安泰，即無一念』」。¹⁰

上述說明一念心動，五陰（色、受、想、行、識）俱生，各種的見解也生起來了，因為眾生的顛倒與執著，而生起見惑，從此見惑又讓眾生衍生更多的顛倒、執著。《金剛三昧經》以住金剛地，而靜念無起，而〈破法遍〉則以「一念心」為討論對象，推求「一念心」之假相，依無生門破法而達到從假入空之觀法，因此破除「一念心」執著成為從假入空破法的基礎，也與從假入空的觀法有密切之關係。

二、「一念心」之因成假、相續假、相待假

有關三假——因成假、相續假、相待假。〈破法遍〉提到：「見惑非但隨緣得名，亦當體受稱，稱之為假。假者，虛妄顛倒，名之假耳。…依於佛法復有十六假。一一如前說，又於一一假中，復有三假為：因成假、相續假、相待假」。¹¹ 指出每一個「見解」、每一個「法」都具備有三假。又「當知三假之名，大小通用，…所謂三藏四門生四見，見見有三假、六十二見、百八煩惱等。通教…別教…圓教四門生四見，見見具三假、六十二見、百八煩惱等。如來教門示人無諍法，實語是虛語，生語見故；故於四門十六門，起見、起假」。¹² 這讓我們得知不論是大乘、小乘，或是所謂的藏、通、別、圓四教，所產生名言之概念，生見、起假，都是虛妄無實，而具備了三假。

⁷ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 59 下。

⁸ 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷第一，《大正藏》冊 8，頁 539 下。

⁹ 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷第一，《大正藏》冊 8，頁 539 下。

¹⁰ 失譯人名：《金剛三昧經》序品第一，《大正藏》冊 9，頁 369 上。

¹¹ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 63 上。

¹² 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 63 中。

一般而言，法塵對意根，則生起一念心，《摩訶止觀》提到：

「法塵對意根，生一念心起，即因成假；前念後念，次第不斷，即相續假；待餘無心，知有此心，即相待假。上因成約外塵內根，相續但約內根。相待豎待滅無之無，又橫待三無為之無心也」。¹³

任何法塵對意根，心識所起的作用，即生起一念心，這就是因成假；心識前念、後念流轉，次第不間斷，就是相續假；由這心生而知道有無心，亦即這心生而相待於無心，就是相待假。單單由「一念心」就呈現了因成假、相續假、相待假，何況是由「一念心」所產生之各種見惑。

若以人身之正報為例來看，先世的行業，託附父母而生得此身（精子和卵子的結合而成胎），此是因成假；從胎相延續，經過出生、小孩、大人，直到老人，這可說是相續假，又以此身相待於未來之狀況或沒有此身，即是相待假。由此得知因成假、相續假、相待假之三假，相續流轉變化，沒有真實不變的。由「一念心」到見、思惑，以至於人身之業緣流轉等等，形成了密集複雜的網絡。接著將以「一念心」之單四見，亦即執有、執無、執亦有亦無、執非有非無，以及三假，來討論「一念心」之真實義。

參、破除「一念心」之有、無、亦有亦無、非有非無

依《摩訶止觀、破法遍》之教門而解說：對利根者而言，若是「一念心」起，便於單四見——有、無、亦有亦無、非有非無，以能觀之心觀照「一念心」生起，清清楚楚了知因成假、相續假、相待假流轉變化，虛妄無實；其他八十八使（身、邊、見、戒、邪、貪、嗔、癡等）乃至複四見（有有、有無、無有、無無、亦有亦無有、亦有亦無無、非有非無有、非有非無無

）、具足四見、無言見、絕言，也都是假有，沒有真實性，無所依、無可得。體為性空，相為假有，性相雙寂，畢竟清淨。

依《摩訶止觀、破法遍》之觀門而解說：觀無明即法性，不二不異。因為法性本來清淨，不起不滅；無明惑心是緣起性空，亦是清淨。「一念心」有起、有滅，心之起滅亦是緣起性空；能觀、所觀，猶如虛空。如此觀時，畢竟清淨，即是為從假入空觀。〈破法遍〉提到體悟假入空的止觀義：「諸見輪息，一受不退，永寂然，名為『止』。達見無性，性空、相空，名為『觀』」。¹⁴ 因此推求和觀照「一念心」性空、相空，得以止息諸見，能觀、所觀無所著，即是止觀之實踐。

對鈍根者而言，若無法由「一念心」生起，了知此心是三假，虛妄無實，體為性空，相為假有，性相雙寂；更不能觀無明即法性。那麼「一念心」生即為有見，更有了八十八使等生起。一有了「有」見，也就容易流落於執有、執無、執亦有亦無、執非有非無。然而《中論》說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生」。¹⁵ 〈破法遍〉以破自他性——自生、他生、共生、無因生之面向，來推求「一念心」之有、無、亦有亦無、非有非無等之真實義。

一、破「一念心」之「有」見

「一念心」，一念心生起即具三假：因成假、相續假、相待假。〈破法遍〉以不自生、不他生、不共生、不無因生等四句，來探求「一念心」之三假。首先檢視一念心生之因成假，觀此一念心生是自生？是他生？是共生？是無因生？(1) 因為一念心生非從根生心，非從識生心，非從識心生，故推求一念心生非是自生，亦即破一念心生之自生性。(2) 因為一念心生非從塵生，非從塵性生，故推求一念心生非是他生，亦即破一念心生之他生性。(3) 因為一念心生非從根、塵合而生，非從根、塵合性而生，

¹⁴ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 63 下。

¹⁵ 龍樹菩薩造、青目釋、鳩摩羅什譯：《中論》觀因緣品第一，《大正藏》冊 30，頁 2 中。

¹³ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 63 上。

故推求一念心生非是共生，亦即破一念心生之共生性。(4) 因為一念心生非從根、塵離而生，非從根、塵離性而生，故推求一念心生非是無因生，亦即破一念心生之無因生。

推求得知一念心生「有」見的因成假，非從四句生，但有名字，雖稱為心生，但是不在內根、不在外塵，亦不是根塵合生，也不是自有之無因生。此名字也找不到可依據的，而且連不住之名都不可得。也就是一念心生、心生之性都不可得，並且一念心生所起之名字也無可住。以世俗諦的立場，找不到一念心生之性，故說世諦破性，即是性空。以真諦的立場，連名字也找不到可依據的，故說真諦破假，即是相空。性、相俱空，是為從假入空觀。

如果破「一念心」因成假，而尚未悟無生之門，那麼前念、後念，次第不斷，即轉入相續假。次者檢視一念心生之相續假。此相續之念，是當前念滅，後念生？是前念不滅，後念生？是前念亦滅亦不滅，後念生？是前念非滅非不滅，後念生？〈破法遍〉指出，(1) 若前念不滅，後念生，那麼念自生念，兩生相並而無能生、所生。若前念有生性，生於後念，那麼性存在？還是不存在？存在則非性（念自生念），如果不存在則不生，亦即破一念心生相續假之自生性。(2) 若前念滅，後念生，那麼非自生而是他生性嗎？如果是有生而生後念，則不成立前念滅而生後念；如果前念滅而由無生起，無何能生？若滅本身有生性，也不成立，如此破一念心生相續假之他生性。(3) 若前念亦滅亦不滅，後念生，不滅合滅能生，是相違，所以不是共生。若滅不滅中有生性者，則有斷常之過失，亦即破一念心生相續假之共生性。(4) 若前念非滅非不滅，而後念心生，存在非滅非不滅，那麼沒有所謂的無因；不存在非滅非不滅，則無因不能生。再者假若無因有生性，那麼性即因，何來無因。若無因無生性，無不能生，如此破一念心生相續假之無因生。如是四句推求「一念心生」相續假，不可得，亦即相續假非自生性、非他生性、非共生性、非無因生性，連名字也找不到可依據的。相續假無性可住、可得，即是世諦破性，稱為性空；相續假無

名可住，即是真諦破假，稱為相空。性相俱空，是為從假入空觀。¹⁶

上述破一念心生之因成假與相續假，如果還無法入無生之門，那麼仍然計著「有生心相待於無心」。此相待於無心仍是起惑（執著有個無生心），稱為相待假。由此檢視一念心生之相待假——無生心。此無生心，是待無生心生？是待有生心生？還是待亦生亦無生而生心？還是待非生非不生而生心？《摩訶止觀、破法遍》提到，(1) 相待假之心生，若待無生而生心，存在此無生？不存在此無生？因為有生待有即是自生，則不成立無生；又無生而生心，以無望於有，即是他生，非是待無生而生心；又若無生而有生性，則不可以說是性，是故不成立待無生而生心。(2) 相待假之心生，若待生而生心，生還待生，就好像長相待長，失去相待性。如果待生之無生，而有心生，也好像生有心生，而且無生又有心生，則兩相矛盾。（待無生、待有生都不成立，則待亦生亦無生也不成立）。(3) 相待假之心生，若待非生非不生，而有心生，因為從因緣上不可得，何況是無因緣，所以存在非生非無生，就沒有所謂的心生。(4) 相待假之心生，若無因，那麼是存在？還是不存在？如果有，則違背無生；如果無，則無生無（不合道理）。如果說有性，那性是存在？或是不存在？如果性有，則非相待而生；如果性無，則不能心生。

如是待無、待有、待非生非不生、待無因推求相待假之心生——「有生心相待於無心」，此心不可得，亦即不應起執著，不應誤以為相待假之心生——「有生心相待於無心」為實有的概念，雖有名字，但是沒有相待性之心生；再者相待假心生之名字，不在內根、不在外塵，亦不是根塵合生，也不是自有之無因生。心生無所有，沒有與之對應的。推求「有生心相待於無心」之性，不可得，即是世諦破性，稱為性空；求相待假心生之名，也不可得，即是真諦破假，稱為相空。此性相中，求五陰、十二入、十八界不可得，即是法空。性相中，求人我、知見不可得，是名眾生空。乃至作十八空亦空，是名從假以入空觀。¹⁷ 這一念心生之因成假、相

¹⁶ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 64 中 - 下。

¹⁷ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 65 上 - 中。

續假、相待假皆不可得，此是破一念心生之「有」見。

二、破「一念心」之「無」、「亦有亦無」、「非有非無」、乃至絕言之見

如果有修行之人用止觀，破「一念心」「有」見之因成假、相續假、相待假，謂性相不可得。如此泯然入定，不見內根、外塵，也沒有前念、後念相續，以及生心相待於無生心。豁然身心無著，一切清淨。便發起無心——「無」之觀，而誤以為得無生止觀。這樣已是執「無」，而起見著，並且執著於空想——空（無）的概念，將「空」實體化；誤認「空」為實有。那麼此空的概念、見解，與心相應，就產生「無」之見，也有了「無」見之三假——因成假、相續假、相待假。¹⁸

如前論述〈破法遍〉以不自生、不他生、不共生、不無因生等四句，來探求「一念心」之「亦有亦無」、「非有非無」見，以及「一念心」之複四見、具足四見、絕言等，其三假皆不可得，性相俱空，如此破「一念心」之「無」見。又以不自生、不他生、不共生、不無因生等四句，來探求「一念心」的「亦有亦無」、「非有非無」見之三假，乃至「一念心生」之複四見、具足四見、絕言之見，得知「一念心」「無」見之因成假、相續假、相待假皆不可得，性相俱空，如此破「一念心生」之「亦有亦無」、「非有非無」見，以及破「一念心」之複四見、具足四見、絕言。

「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言之見，皆具備三假，既然是假有、假相，一一皆不可得、沒有實性，即是性空。但有名字，名字即空，稱之相空。如此性相俱空。上述雖然層層的推求，不似大乘般若之直觀，但是主要目的在於層層的破除「一念心」的執著。因此由「一念心生」之檢視，破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、絕言之見，也去除所有心念之執著。去除一切見惑與執心，則入於無生之門。

肆、破除「一念心」執著之觀心實踐思維

若是上根的人，聞觀於生，而了知「生即無生」，破「生與無生」的執著而得悟。若是中根的人，雖有執著，但執輕，能伏見惑成方便道，稱之善有漏五陰。若是下根的人，執著重，還懷有取著的心，聞破心生之不可得，卻誤認為無生是實有，更起無生之見惑。如果是這樣那又需要總破之。所謂總破，深知識無生、識生都不可得；生與無生不可得，需要廣破無生之見。然而無生之理，不是分辨、理解之心所能知。凡夫迷情者、很容易捨棄有見——有心生，卻又執取無生之見。真正不應生起虛妄的執著，亦即不產生「生與無生」之見，稱之總破。¹⁹

外道觀空與佛法觀空有所不同。外道觀空，偏愛著觀空智慧，將「空」實體化，誤以為入空即是涅槃。殊不知有能觀者，便有能觀與所觀之對立，有能觀者便有了身見，有身見即有利鈍八十八使等，如此而輾轉生死。主要是由於對空的實體化，而障真失道。這是外道觀空。²⁰

佛法觀空，佛弟子觀無生，如果引發空心、空想，空心生時就知道是偏愛，而有愛法的執著。此愛法即是無明，由無明而能生我見、八十八使等。最後能不執著空心、「無」見之三假之惑，才能悟真無生。²¹乃至亦有亦無、非有非無見破者，一切諸惑亦悉斷壞，發正智慧，是名從假入空，見第一義。

〈破法遍〉整體而言，若是利根之人，「一念心」生起即知其三假，用止觀破之，不入單見、不入複見、不入具足見、不入絕言，常寂常照，破性、破相，體證無生之理。若是鈍根之人，「一念心」知其三假，用止觀隨逐破之，破單見，若入複見破複見，若入具足見，則破具足見，若入絕言，則破絕言，如此如此「一念心」之見惑，一一斷伏，發正智慧，是名從假入空觀，見第一義。〈破法遍〉破法之次序，概要整理如下：

¹⁹ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 65 中。

²⁰ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 65 中 - 下。

²¹ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 65 下。

¹⁸ 智者大師說、灌頂記：《摩訶止觀》卷第五（下），《大正藏》冊 46，頁 65 中。

〈破法遍〉→

(一)無生門破法、(二)約餘門明破法、(三)橫豎一心明止觀

| ↑ (見無生之理，理既不生，理亦不滅，為不生不滅之無生忍)

1、從假入空破法遍、2、從空入假破法遍、3、入中道第一義諦破法遍。

| ↑ (諸見輪息，體悟無生、無性，性相俱空)

(1)從見假入空、(2)從思假入空、(3)四門料簡

| ↑ (破一切見，入空觀)

A、明見假、 B、明空觀

| ↑ (破「一念心」複四見、具足四見、絕言見，性相俱空)

(A)單四見、(B)複四見(C)具足四見(D)絕言見

| ↑ (破「一念心」單四見，性相俱空)

一一見皆具因成假、相續假、相待假

↑ (破「一念心」三假，性相俱空)

我們知道在凡夫階位，或是下根的人，因為「一念心」的執著與顛倒，為煩惱所縛，懷有取著的心，即是「識陰心」的作用。而將「一念心」的虛妄和假有誤認為真實的情況下，根本說不上展現「一念三千」的不思議境界。如前所討論「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言之見，皆具備三假，由四句推求，皆不可得、沒有實性，如果能漸次觀照「一念心」，破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言見之執著，漸次伏見惑，直至性相具空，一切諸惑都斷除，發起正智慧，即是名從假入空，並且逐次從空入假，入於即空、即假、即中之一心三觀，成為「一念心」之淨化。當提到「無明即法性，不二不異」，此「一念心」似乎沒有所謂的淨化，但是「一念心」執著之時，法性的清淨無從顯露，因而有「顯」與「不顯」的微妙現象，這也是何以眾生是眾生，而不是佛。這種淨化作用與凡夫隨心、隨境的流轉不一樣，它是一種能觀之心對於所觀心境的觀照，因此《摩訶止觀、破法遍》破除「一念心」的執著，是「一念心」之淨化現象，對於在凡夫階位，或是下根者而言，這樣的觀心法是重

要的實踐思維，也是止觀的實踐基礎。如此《摩訶止觀、破法遍》破除「一念心」之執著，呈現了「一念心」所具有的淨化作用之動力學特質——由「一念心」執著而至體悟「一念心」無生之理。

伍、結論

《摩訶止觀、破法遍》以無生門為基礎，此正與般若思想相一致之理論認知，進行探求「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、絕言之見，由一一見皆具備三假——因成假、相續假、相待假，又以《中論》之不自生、不他生、不共生、不無因生等四句來推求，破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言之見，觀照「一念心」之單四見、複見、具足見、絕言，皆不可得、沒有實性，即是性空；但有名字，找不到可依據的，即是相空，正顯現了性相俱空。如此呈現了〈破法遍〉「一念心」破除一切見惑與執心認知，進而實踐「一念心」之觀照，得以體現無生門的重要義理。

就〈破法遍〉之觀門而言，「一念心」之止觀實踐：若是利根之人，以能觀之心，觀照「一念心」生起，清清楚楚了知因成假、相續假、相待假流轉變化，虛妄無實，以止觀破之，不入單四見、不入複四見、不入具足四見、不入絕言見，常寂常照，破性、破相，見無生之理。若是鈍根之人，以能觀之心，觀照「一念心」生起，用止觀隨逐破因成假、破相續假、破相待假，隨逐破單四見；若入複四見，則破複四見；若入具足四見，則破具足四見；若入絕言見，則破絕言見，如此「一念心」之見惑，一一斷伏，是為從假入空觀。

〈破法遍〉所舉之破除「一念心」之執著，首先注重無生的教門之探究，再者重視「一念心」之止觀實踐。「一念心」有起、有滅，心之起滅亦是緣起性空；能觀、所觀，猶如虛空。由無生的觀門而導入無生之觀慧，入於無生之智門，如此不僅僅強調了諸法的無生之理，與般若之諸法無生相互回應，也以此作為根本達到破除「一念心」的執著，呈現了〈破法遍〉

之無生門破法的特色。

上述之討論得知，《摩訶止觀、破法遍》「一念心」不可得、沒有實性，由止觀的實踐，破除「一念心」有、無、亦有亦無、非有非無、乃至絕言見之執著，漸次斷除一切諸惑，發起正智慧，得以從假入空，如是「一念心」因為破除執著而有了淨化作用。《摩訶止觀、破法遍》破除「一念心」的執著，對於在凡夫或是鈍根者而言，即是「一念心」之淨化現象，是實踐觀心的重要基礎。同時破除「一念心」之執著，也呈現了「一念心」的淨化之動態性——由「一念心」執著而至體悟無生之理。這種淨化的動力特質為凡夫眾生或是鈍根的人，找到了觀照「一念心」的有效助力（或實踐依據），也成為《摩訶止觀、破法遍》極為重要的特性。

參考資料

一、藏經典籍

- 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷第一，《大正藏》冊 8。
 失譯人名，《金剛三昧經》，《大正藏》冊 9。
 龍樹菩薩造、青目釋、鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。
 智者大師說：《妙法蓮華經玄義》卷第九上，《大正藏》冊 33。
 智者大師說、灌頂記，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
 湛然述：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。

二、學位論文

- 古天英(1989)。《智顓「摩訶止觀」之研究》。台北：中國文化大學哲學研究所碩士論文。
 郭秀年(2009)。《智顓《摩訶止觀》「不思議境」思想》。台北：華梵大學東方人文思想研究所，碩士論文。
 趙東明(2001)，《天台智顓《摩訶止觀》「一念三千」說研究》。台北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文。

三、期刊論文

- 郭朝順(2004)。〈天台智顓「觀心法門」的詮釋學意涵〉，《華梵人文學報》，第三期：35-74。
 陳堅(2006)。〈論智顓的「一念心」〉，《中華佛學研究》，第九期：127-149。
 魏德東(1998)。〈論智顓的“一念”思想〉，《宗教哲學》，第四卷，第二期：165-172。

**Purifying “One-moment-Thought”
according to the Chapter *Pofa bian* in the
*Moho zhiguan***

Chang Li-ching

Abstract

Pofa bian (*Deconstructing Dharmas Universally*) is the title of a crucial chapter in Zhiyi’s major work on contemplation, called *Mohe zhiguan* (*Great Calming and Contemplation*). This paper expounds the first stage of Zhiyi’s complex teaching of contemplation and purifying mental awareness from falseness, called “entering emptiness from falseness.” The essential term in this section is “non-arising,” and Zhiyi teaches that our full understanding of its sense entails the effect of purifying our mental awareness. This paper analyzes the deconstructive function of this mode of contemplation, unfolding Zhiyi’s interpretation of “non-arising.”

Keywords: *Moho zhiguan*, *Pofa bian*, one-moment-thought, mind contemplation, non-arising

《華梵人文學報》：天台學專刊 稿件情形
Paper Received and Rejected

期數	來稿件數	刊登件數 (內稿 / 外稿)	退稿比率	外稿比率
天台學專刊	17	14 (2/15)	18%	88%

《華梵人文學報》投稿規則

2013 / 4 / 更新

投稿規則

- 壹、本學報主要接受中英文論著，本刊歡迎大專院校教師及博士候選人（請檢附證明）投稿，請以繁體字、橫排方式書寫，將投稿論文電子檔 (*.doc 或 *.docx) email 至本刊編輯部信箱：j_human@cc.hfu.edu.tw
- 貳、本刊對來稿先做初審。稿件請設定 A4 紙張，由左而右橫打繕打，內文體例請參閱本刊「撰稿凡例」。各類文稿以不超過二萬字為宜。
- 參、本刊稿件分成兩類：學術性論文及書評（闡述部分佔篇幅 70% 以上，加上小評論）。請作者自行將所撰稿納入上述分項之一項。
- 肆、文稿格式須包含「篇名」，「作者姓名」，「關鍵詞」，以及「論文提要」（三百至五百字）；以上各項均須中、英文兼具。所有文章皆須匿名審查，故在提要、正文與附註中，請勿出現可察知作者身分之相關資料。
- 伍、每篇來稿均經本刊編輯部商請最少兩位學者專家評審，審查通過後始予刊登。來稿無論採用與否，審查後皆即行通知；若未能採用，原稿恕不退還，作者如需退稿，請提前告知。
- 陸、經決定採用之稿件，本刊有權潤飾文字及更改格式。若有其他方面之修改需求，請作者依編輯委員會之建議處理。稿件刊登後，謹致贈作者當期刊物三本，恕不另致稿酬。
- 柒、刊登之著作，文責由作者自負。已發表或已投遞他處之稿件，勿再投寄本刊。

Style Guide and Information for Authors

All contributions should be addressed to the Executive Editor in Chief, No. 1, Huafan Rd., Shintin Hsiang, Taipei Hsien, 22301 Taiwan, Republic of China; or to the following e-mail account: j_human@cc.hfu.edu.tw

Preparation of Manuscripts

1. Manuscripts should be typed double spaced on standard paper, one side only, leaving generous margins on all sides. All pages are to be numbered consecutively.
2. Notes, references, tables, and figures should be neatly presented on separate sheets of paper.
3. Authors are requested to double-check all names, dates, titles, and quotations for accuracy.
4. An abstract of no more than 250 words in English as well as 3-5 keywords should be sent along with the manuscript.
5. The first page should be a title page containing the name(s) of the author(s), affiliation(s), mailing address, e-mail address and phone/fax number(s).

Language of Publication

1. The language of publication may be either Chinese or English.
2. If the manuscript is in English, quotations from other languages should be given in English translations. All original sources of the quotations are to be indicated.
3. In transliterating Chinese characters, where well-established forms do not exist, authors are advised to follow the Wade-Giles system.

Format of Notes and References

1. Authors are advised to consult current issues of the quarterly for format samples.
2. Notes should be numbered consecutively. Authors are requested to make sure that all notes correspond with the number in the text.
3. References should be arranged alphabetically by author and, within author, by year of publication.

Manuscript Processing

1. Authors are requested not to reveal their identities in the text, so that the manuscripts can be reviewed anonymously. To preserve the anonymity of authors in the review process, authors are advised to prepare manuscripts that contain no identifying information such as names, affiliations, acknowledgments, personal references, etc. All identifying materials are to be placed on a separate page preceding the text.
2. Except in rare cases, the review process will be completed within two months. Authors will be notified of the result of the review.
3. Manuscripts accepted are subject to stylistic editing. It is also the author's responsibility to revise their manuscripts according to the suggestions of the editorial board.
4. If time permits, galley proofs will be sent to authors for correction. They must be returned within one week.
5. It is assumed that a manuscript submitted to the journal has not been previously published and is not under consideration elsewhere. The journal does not pay contributors. Authors will receive, free of charge, twenty offprints of their articles and three copies of the issue in which their articles appear.

主 編／郭朝順

編輯委員／杜保瑞 林正弘 林義正 林鎮國 梁耀南 許宗興 莊兵

張旺山 劉婉俐 冀劍制 羅宗濤 (依姓氏筆劃排序)

執行編輯／呂健吉

助理編輯／陳美吟

華梵大學《華梵人文學報》，創刊於中華民國九十二年，由華梵大學文學院出版。刊載文學、史學、哲學、佛學等方面之學術論述、學術討論等各類文稿。

來稿及來函請寄：j_human@cc.hfu.edu.tw

定價：國內新台幣三百元；國外定價美金十元（包含水運郵費）。

國內讀者如欲訂購或訂閱本刊，請將書款或訂購費用郵寄到 22301 新北市石碇區華梵路一號，「華梵大學東方人文思想研究所」，並請註明華梵人文學報 - 天台學專刊

聯絡電話：(02)2663-2102#4901 / #4991

傳真：(02)2663-1119

© 中華民國一百二年 本刊版權屬於華梵大學文學院

Editor / Kuo Chao-Shun

Editorial Board / Du Bao-Rui, Lin Zheng-Hong, Lin Yi-Zheng, Lin Zhen-Guo,

Liang Yao-Nan, Xu Zong-xing, Zhuang Bing, Zhang Wang-Shan,

Liu Wan-Li, Ji Jian-Zhi, Luo Zong-Tao

Executive Editor / Lu Chan-Ji

Assistant Editor / Chen Mei-Yin

Founded in 2003, Huafan Journal of Humanities is Published annually by the College of Liberal Arts, Huafan University, The journal is devoted to the publication of scholarly papers from a wide variety of perspectives on literature, historical science, philosophy, Buddhism.

E-mail address: j_human@cc.hfu.edu.tw

Subscription rates:

NT\$300/single copy, ;US\$10/single copy, (surface mail)

Telephone:886-2-2663-2102#4991

Fax:886-2-2663-1119

Printed in the Republic of China

Copyright©2012 by the College of Liberal Arts, Huafan University



