

天臺圓教的義理詮釋 與觀點建立之省思

尤惠貞*

摘要

本文之核心議題在於思考有關天臺圓教之義理詮釋與觀點建立等問題，嘗試對於不同的文獻解讀與義理詮釋，以及不同的立場與觀點作一清晰的釐清，並由之找出彼此對話與互動的空間，以達至學術交流之實質義涵。本文之進行，主要是以〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉一文為例，藉由對於與天臺圓教相關聯之重要議題進行思辨與論證，以探討現代天臺學者有關山家、山外論評之研究與詮釋，對於天臺學之發展所可能顯示之歷史意義，以及由之而起之爭議所可能產生的影響。終極而言，本文之目的乃是朝向義理詮釋能符合思想發展的內在脈絡與反應外在因素，而所抉擇之修證法門皆能趣於圓滿融通地實踐之目標前進；如此，方能充分彰顯天臺圓教作為實存個體得以臻至解脫自在之真實依憑。

關鍵詞：天臺圓教、山家、山外、精簡別圓

* 南華大學哲學研究所副教授

The Theoretical Interpretation and the Perspective Construction on the Perfect Teaching of T'ien-t'ai Buddhism ——A Critical Review

Huey-jen You

Abstract

In this paper, the author tries to develop some critical arguments on the theoretical interpretations and the perspective construction on the perfect teaching of T'ien-t'ai Buddhism. By distinguishing different interpretations of the related texts and their perspectives, the author generates an interpretative and interactive field in order to let different academic arguments communicate to each other. "From the perspective of the contemplation of the mind on the disputes between the mountain school(山家) and the branch (山外) of the T'ien-t'ai School" as a case study, the author does some investigations on the studies and interpretations about the mountain school and the branch of the T'ien-t'ai School among modern Tien-tai scholars. At the end, the author tries to discuss the historical significances and their impacts generated from these disputes.

Keywords: the perfect teaching of T'ien-t'ai Buddhism, the mountain school, the branch of the T'ien-t'ai School

天臺圓教的義理詮釋 與觀點建立之省思*

尤惠貞

一、反省批判與思想對話的空間

從開始研讀天臺宗歷代祖師相關之文獻，以及閱讀近人之研究成果，不時發現古今天臺學者對於知禮之精簡別圓以及對於山外派之批判，有著極端不同的詮釋與論斷，¹因此引發筆者思考有關天臺觀點的建立以及圓頓教觀之詮釋等問題。這其中實關聯著研究某一學術領域的學者，如何解讀、詮釋相關文獻，依何判準以評斷一個思想體系在歷史發展或思想演變中所佔的份位、所可能具有的價值與影響等等問題。在思索與反省此等問題的過程中，回歸義理系統本身乃是理解與詮釋所必要的依

* 本文初稿〈天臺圓教的義理詮釋與觀點建立——試論〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉〉，乃作者參加 2001/09/28 華梵大學所主辦「第四屆天臺宗學術研討會」之宣讀論文，會後經修改增補而成本文，謹此誌之。

¹ 綜觀天臺學的研究，有主張天臺智者大師所開創之天臺宗思想為深富哲學思辨與實踐觀行之偉大工作，同時亦認為由於湛然與知禮之善紹，於是具體地開展了天臺性具圓教；亦有反覆論述與辨析天臺與華嚴二宗之思想要義與特質，而最終則以華嚴之直由一念靈知以頓悟己心即佛心為直截與通透；然亦有些學者認為天臺思想的特色在於緣起中道實相論，而唐宋的天臺學幾乎不具備天臺智者所強調之即空即假即中之辯證張力，而是以「具」為天臺思想的特色，因此不但天臺思想有了轉向，同時也導致天臺思想把握之紛歧與宋代山家、山外之論爭，並由之主張「回歸智者」。相關之論述可參看拙文〈天臺宗智者大師的實踐哲學與批判精神〉，見《天臺哲學與佛教實踐》，25-6，嘉義：南華大學，1999。

憑，²而尋繹彼此之間相互對話的可能空間，對於一個思想或宗派的傳衍與開展，或能有較客觀而普遍的掌握。

陳英善先生所著《天臺性具思想》一書，其中之第三章：〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉³一文，主要即是處理宋代山家、山外之論爭的問題。從此文之論述與評析，可以清楚地看出陳氏之詮釋預設與論證邏輯，與向來之天臺學研究有些差距。然而從學術研究的立場而言，依共同的文本出發，而有不同的觀點與詮釋，若能對於不同的立場與觀點作一清晰的釐清，彼此之間才有對話與互動的空間，也唯有如此方顯學術交流之實質義涵。因此本文即以〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉為例，嘗試作一些反省與探討，⁴以期能促進天臺學之研究之間能有所對話。當然終極而言，則是朝向義理詮釋能符合思想發展的內在脈絡與反應外在因素，而所抉擇之修證法門皆能趣於圓滿融通地實踐之目標前進；如此，方能充分彰顯天臺圓教作為實存個體得以臻至解脫自在之真實依憑。

二、從解讀山家山外的文獻談起

² 拙文〈天臺學之傳衍與開展－從智顛之圓頓止觀到湛然之性具圓教〉，對此觀點有所發揮，此文主要是依「性具」一詞出現之字源的釐清，以及性具思想之具體義涵的詮釋，以探討如何能較客觀地掌握天臺學各階段之特色，並尋繹出天臺學傳衍與開展之歷史脈絡。請參見《宗教藝術、傳播與媒介》論文集，頁 73-120，嘉義：南華大學宗教文化中心主編，2001。

³ 請參見陳英善著，《天臺性具思想》，75-118，臺北：東大出版社，1997。

⁴ 所以依此文作反省與探討，僅是以此文為一例證，以具體反省與檢討其中所關聯之天臺學之義理詮釋與修證法門等諸多問題，亦即藉此以探討有關天臺宗之文獻解讀、義理詮釋，乃至實踐觀行之抉擇等不同觀點的問題。

唐代天臺宗祖師荆溪湛然在其所著之《法華玄義釋籤》中，曾特別針對天臺開宗祖師智顛，在《妙法蓮華經玄義》中所闡釋之「跡門十妙」，依「結成權實」⁵而綜攝為《十不二門》⁶；而宋代四明知禮則更依此釋籤文而進一步科判、詳釋而成《十不二門指要鈔》⁷。根據知禮之同門師兄遵式所作〈指要鈔序〉之說明⁸，知禮所以作《十不二門指要鈔》實有其思想背景與義理發展之必要性；同時亦是探究宋代有關天臺學諸多不同詮釋的重要依據。此種見解亦可于〈重刻四明十義書序〉中得到印證，其文有云：「昔者慈光恩師兼講華嚴，不深本教，濫用他宗，輒定一念為真，從是今宗境觀大壞亂矣。遂使圓談法性錯為直顯心性，而廢《光明玄》之廣本也。……當今之時，苟欲曉天臺荆溪之宗教，必須依憑四明指南；欲解四明之文，先當精《十義》、《指要》兩訓。不精於斯，今宗觀道，明者不也。」⁹因此內在於天臺學之歷代發展與研究成果而言，一般認為：《十不二門指要鈔》與《四明十義書》之主要目的除了詳細闡釋智者與荆溪所說之思想要義外，更重要的是要彰顯荆溪

⁵ 所謂結成權實，乃是智者大師依憑「為實施權、開權顯實、廢權立實」之原則，以詮釋權實之相互依待與辯證關係。

⁶ 所謂「十不二門」，指的是色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業、權實與受潤十種不二法門，詳細內容可參看《大正藏》46，703上。

⁷ 參看《大正藏》46，705上-720上。

⁸ 遵式之〈指要鈔序〉有云：「釋籤十不二門者，今昔講流以為一難文也。或多註釋各陳異端，熟不自謂握靈蛇之珠，揮彌天之筆，豈思夫一家教觀？殊不知其啓發之所，公覽之再歎，豈但釋文未允奈何，委亂大綱，山隕角崩，良用悲痛。將欲正學捨我其誰？遂而正析斯文，旁援顯據，綽有餘刃，兼整大途，教門權實，今時同昧者於茲判矣，別理隨緣其類。觀道所託，連代共迷者，於茲見矣，《指要鈔》所以其立也。」見《大正藏》46，705上。

⁹ 見《大正藏》46，831上-下。

精簡別圓之義理根據與獨特精神。¹⁰

然而，陳英善先生于《天臺性具思想》一書中之詮釋觀點，顯然與上述見解大異其趣；其詮釋預設與主要見解，大體可依其導論之開宗明義所說者作為代表：

唐宋天臺學，基本上是從體、理、性等來切入，直接論述理體、心性之特質，即是以「具」為其特色，而形成體具、理具、性具、心具、色具等諸觀念，以「具」凸顯其自宗之特色，尤其以性惡將性具思想發展至極點，以顯示自宗與他宗所不共者，在於性具惡（即性惡），性具九法界，而他宗所言只有性具佛界，不言性具九界，由此而判他宗「即」義不成，是緣理斷九，故非圓教。¹¹

依此，陳氏因而推論出「天臺智者的思想，至唐宋時期已轉型，轉向以『具』來論述理體心性。」¹²至於陳氏論析山家、山外論爭之主要觀點，在於認為：「山家山外之論爭，是由『觀心』這問題所引發，且其論爭之核心問題亦在『觀心』上，其他問題幾乎皆圍繞著『觀心』而來。」¹³

綜觀陳氏〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉一文所採取的論述方式及分析結構，大致可略述如下：首先分別對於山家與

¹⁰ 依牟宗三先生之見解，知禮之《十不二門指要鈔》所詳說而表示精簡者，「大體是對山外諸家之混于華嚴宗而發。而最令致混者尤在「一念」之一語。」參看《佛性與般若》下冊，764。

¹¹ 見《天臺性具思想·導論》，1。

¹² 同上揭書。

¹³ 同上揭書，75。

山外之義理與立場加以分析，亦即依山家、山外各自對心的解說、如何觀心與各自所持之理論依據作說明；其次則分析知禮對於山外的批評觀點，主要分為(一)對山外派的心提出批評；(二)對山外派釋「心佛眾生三無差別」之批評；(三)對山外派觀心的批評。接著陳氏提出對知禮批評之評析，依(一)評析知禮的基本預設；(二)評析知禮的觀法；(三)評析知禮對山外之批評三方面來加以說明。最後則是「就湛然與智者看山家、山外之論爭」，亦即企圖從湛然與智者之思想理路，以析論山家、山外所以引發爭議的可能根源，並推論知禮並無足以證成其乃天臺本宗之代表的充分理據。

首先，陳氏對於山家之解讀，認為知禮所說之心，具備事理兩重涵義，即心具備理具與事造之涵義。不但心，佛與眾生亦皆具理具事造雙重涵義，如此方得順理而解《華嚴經》所說之「心佛及眾生，是三無差別」。其次，對於山家之觀心法門則是從所觀境與觀法上作論述。陳氏先對於知禮「兩重能所觀」作一論析，認為「知禮將觀法分為內觀與外觀，而內觀外觀又各有唯識觀與實相觀，如此再配兩重能所¹⁴來觀之，方是理觀。」

¹⁴ 同上揭書，82；相對於陳氏之見解，若依牟先生之疏解，「知禮似是視一般言之的陰界入為所破之淳樸的陰界入，而以圓教不思議的陰界入（諦境與觀境合一）為能觀能破之陰界入，故言雙重能所。」因為牟先生認為：「在圓教中，陰界入境即不思議境。」、「一念三千即不思議境，妙境，寧有淳樸之陰界入以為此不思議諦境與觀智所破耶？」故實只有一重能所，無需立兩重能所。亦即「『一念三千』之妙境不是只就淳樸的陰界入施以妙觀所能顯也。若明其來歷，只合說它是由相應《法華》開權顯，開決了八識以及真心，在『三道即三德』下，在『不斷斷』中而始可能者。妙觀妙境不離陰界入，因一念三千即妙境也，觀此不思議境即妙觀也。」相關析論，請參看《佛性與般若》，768-773。因此，若依陳氏之分解，則正好易落入將理事與能所二分，並以一念妄心陰界入為只是所觀所破之境，如此一念心則無法當體即是不思議妙境。

¹⁵最後陳氏說明知禮所以成其為山家之代表人物之理論依據為「性具」，因為陳氏認為：「依知禮的看法，圓教教理須談『性具』（理具），否則隨緣與不隨緣皆屬別教義，且認為天臺與別家之不同，在於性具惡，即理毒性惡。」¹⁶對於知禮所依之理論根據，陳氏之評斷乃是：「知禮如此為了凸顯自家圓義，特別強調性具性惡，故以『具』、『性惡』解釋理毒，而可能成為「毒義雖成，消義全闕」之情形。」¹⁷

至于陳氏對於山外之解讀可簡要歸為：

（一）、陳氏引「色心不二門」解湛然之重視「一念」、「心性」，¹⁸並由之推論「在在顯示湛然以性以理來闡述十妙之道理，尤其扣緊一念心性來發揮。因此，山外也自然順此一念心性來闡述之。」¹⁹同時舉源清之《示珠指》為例以論證其「一一諸法當體真如」之所以成立之思想依憑。源清于《示珠指》有云：

夫十法界者，全即一念。非謂前後相生，非謂色含內外，一一諸法當體真如，豈是能知所知？知性即體，一切法趣色，是趣不過，色即法界，法界唯心。一切法趣香，

¹⁵見《天臺性具思想》，86。

¹⁶同上揭書，86。

¹⁷同上揭書，88。

¹⁸陳氏所引湛然〈色心二門〉之原文為：「總在一念，別分色心。……既知別已，攝別入總。一切諸法無非心性。一性無性，三千宛然。當知心之色心，即心名變。變名為造，造謂體用。是則非色非心，而色而心，唯色唯心，良由於此。」非色非心即是變造之體，而色而心即變造所顯之用。參見《大正藏》46，703上。

¹⁹見《天臺性具思想》，90。

乃至相性體力作因緣果報本末究竟等，皆即法界，一一法界，法即一念真如妙體。²⁰

又源清解「總在一念」文，有云：「總者，一念也。一性即一念也，一念靈知性體常寂。……今指一念知性本來清淨不生不滅，是真無性，……」²¹可見源清之解一念，偏重於視一念為靈知性體，而且是清淨不生不滅的。

（二）、宗昱解湛然所說之「心之色心」第一個心字為「實相真心」，以及智圓在《金剛鐔顯性錄》特別指出心是剎那妄心，同時亦即是佛性妙理。²²

基于上述對於山外派思想之理解，陳氏因而推論：「因此，可看出山外不論源清或宗昱其對《十不二門》之「總」、「一念」的解釋，基本上是就一念之性體來加以解釋，如源清之一念靈知性體，或宗昱之實相真心。」²³亦即認為「山外或雜山外派的心，基本上，是依湛然而強調理的融通性，有的著重一念之理而論，有的雖亦著重理，然仍扣緊一念心之事（剎那心）而論。但無論如何對理的重視是一致的。」²⁴

緣于陳氏對於山外重理及一念靈知真心之肯定，因此，雖然陳氏同時也指出知禮所要批判的，即是針對山外以一念靈知

²⁰ 同上揭書，91。

²¹ 同上揭書，103。

²² 同上揭書，92。

²³ 同上揭書，105。

²⁴ 同上揭書，94；然而此中牽涉到對「理」之理解與詮釋如何的問題，因而是否能如此單純地以「對於理之重視」而簡化歸約山外派與湛然之立場為一致？

真性或實相真心來解釋「一念」，然對於知禮之精簡別圓的詮釋立場完全不贊同，並強調：

知禮如此理解山外，乃至唯「心」才是理，基本上可說是對山外之誤解，山外以「心」來說明理，或特就心來顯理，可說依湛然理路而來，以及順湛然所要強調的而來。而知禮對山外之理解，可說是種偏解及過度之推演所致。而知禮對山外之批評，亦是無效的。²⁵

三、義理詮釋與觀點爭議之間

陳氏〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉一文的分析結構以及論述方式，筆者抱持相當肯定與贊同的態度，尤其是對於山家、山外各自之論理給予理論根據之探討與說明，以及強調回歸智者與湛然之文獻以說明山家、山外論爭之可能的思想淵源，皆足見陳氏之重視思想發展的內在關聯與外在因素。然而對於陳文所預設的詮釋立場與一些詮釋觀點，乃至有些推論，則希望藉由本文作一些反省與討論，同時也希望就教於方家，以作為更進一步研究之資糧。

陳氏認為山外派「對心之闡述，集中在心性上」，可能是因為山外派所著重的乃是湛然在《十不二門》與《金剛鐸》皆在一念心或心性之關係上發揮，而且因此推論「唯心與心性」

²⁵ 同上揭書，111。

乃湛然所欲強調者。²⁶然而從陳氏之解湛然所說《十不二門》為的是直申「一理」時，有將「法體」與「一理」實體化之傾向，才會推論出「湛然撰《十不二門》之用意，在於法體、一理，以此來顯示不二，即一理乃不二之基礎。」²⁷事實上，依湛然之解十妙，一一皆顯不二，故以十不二門以收攝十妙。不二即是一，由不二所顯之理，即是一理，故「一理」不是不二之形上基礎，因為一理即不二，不二即一理。又湛然提出「攝十妙為觀法體」，乃是強調智者所說十妙為觀法之體（指所觀照之實質內涵），亦即依十妙之所以為妙作如實觀照，而非肯定十妙為所觀之形上「法體」。陳氏反復強調山外派諸人乃是依理具作為理論之基礎，而此理具又源自于湛然。²⁸然從其解讀湛然，乃至山家、山外諸相關文獻，似乎對於理具之「理」究竟何所指，並未作明確的交待，亦即對於「中道實相理」與「真如理」未作清晰之判別，因此認為湛然之言「理具」，與山外之「佛性妙理」或「真如理」有理論發展之必然關聯。

設若湛然所言之理為真如理，而且是因為受唐代所盛行之華嚴宗思想的影響，而強調理具、性具乃至體具等，則何以湛然之著作，隨處精簡別圓以批判偏指真心之教義與修證？而且從湛然精簡別圓之相關文獻觀之，其雖言「不變隨緣，隨緣不變」，然其特別強調的是「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心」²⁹，此中即可看出湛然對於心、性關係之詮釋實有別於別教之教

²⁶ 同上揭書，90。

²⁷ 同上揭書，90。

²⁸ 同上揭書，100。

²⁹ 參看湛然所述之《止觀大意》，《大正藏》46，460中。

理：諸法唯隨緣而有因果生滅，然不變者乃是諸法之性恒空如無自性；而諸法不變之空如法性必隨緣而即于當下一念心而變造一切諸法。又若立基于湛然如此之解心性，則對於知禮在《十不二門指要鈔》中，所以特別強調：「心性二字不異而異，既言不變隨緣名心，即理之事也。隨緣不變名性，即事之理也。今欲於事顯理，故雙舉之。例此合云：不變隨緣名佛，隨緣不變名性，生性亦然！」³⁰應知三法俱事俱理，不同他解。心則約理為通，生佛約事為別，此乃他家解心佛眾生之義。〔依此可明顯看出知禮對於山外解心法為不變之真如理，生佛則屬隨緣邊事的觀點提出批判〕不深本教，濫用他宗，妨害既多，旨趣安在？」³¹應該不難尋繹出二者之間存有義理順承的關聯與思想傳衍的脈絡。

依上述之論析觀之，湛然雖倡言「一家所立不思議境，于一念中，理具三千。」³²然其所言之理乃中道實相理，因其明言「而此三千，性是中理」³³。不當有無，有無自爾。」³⁴因為一念心即具之三千法即空即假即中皆實相故。如此言實相，則「實相法爾具足諸法」；而如此言性，則「諸法法爾性本無生」。雖一言及心念或心性，必言一念三千，然三千之法，實是「有而不有」。空如法性與三千法「共而不雜，離亦不分。雖一一

³⁰ 依此體例而詳言之，即：不變隨緣名心，隨緣不變名性；不變隨緣名佛，隨緣不變名性；不變隨緣名生，隨緣不變名性。如此解心、佛與眾生，則三法俱事俱理，真正無差別。

³¹ 《大正藏》46，709下-710上。

³² 《金剛錍》，《大正藏》46，785中-下。

³³ 此處所言「中理」，乃是指一念三千即空即假即中之中道實相之理。

³⁴ 同註 32。

遍，亦無所在。」³⁵因此，對於心、性、理等文字之解讀，實需扣緊相關之思想脈絡以釐清，否則易順著所預設之立場，輕易滑落以至於過度推論。

又陳氏認為湛然于《十不二門》中之「色心不二門」對於「總在一念，別分色心」之「一念」並沒有作明確的界說，因而一念可能即是事，也可能是理。因而推論山外派之源清等主張唯真心之立場較接近湛然之思想。然而如果湛然所謂「一期縱橫，不出一念。三千世間即空假中」乃是總攝智者所說依一心三止三觀，以圓頓觀照一念三千即空即假即中而成圓融三諦之義，亦即順承智者于《妙法蓮華經玄義》約五重〔即：釋名、辨體、明宗、論用、判教相〕闡釋「觀心開合」時所說的「心是諸法本，心即是總也〔綜合而言，心為諸法生起與還滅之根本〕。別說〔分別解析〕有三種心：煩惱心是三支；苦果心是七支；業心是二支〔此為分別釋心之名〕。苦心即法身是心體；煩惱心即般若是心宗；業心即解脫是心用，即開心為三也。分別十二因緣心生，即有六道差降。分別心滅，即有四聖高下，是為教相兼於開合也。」³⁶則吾人解讀知禮精簡湛然所說「一期縱橫，不出一念。」中之「一念」時，較能掌握其所以特別強調「一念」為「趣學根塵和合一刹那心」，而且此一念，「若

³⁵ 同上揭書，785下。

³⁶ 參看《大正藏》33，685下。此處所提出之論述，目的在於說明荆溪詮釋智者「一念三千」之思想實有所本而通順，而知禮又能闡發觀一念陰妄心之具體涵義，以彰顯智者觀一念即具三千成不思議境之義旨，則論靜之起因或在於山外諸家依「靈知真心」或「真性」解此一念，而非因荆溪或知禮之特重「一念」。

陰若惑，若善若惡，皆具三千，皆即三諦，乃十妙之大體。」³⁷之立意。因此，知禮所以提出圓教之具體修證，必須順此剎那陰妄之一念心以圓頓觀照一切法，亦即「須指三道即三德，故于陰等觀不思議境。」³⁸可說是順此詮釋觀點之必然發展。依此等相關之文獻解讀，則顯然湛然所說一念，不必然與山外之唯真心立場較接近。更何況湛然于《金剛錍》明言：「云遍者，以由煩惱心遍，云佛性遍。故知不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍故。唯心之言，豈唯真心？子尚不知煩惱心遍，安能了知生死色遍？色何以遍？色即心故。何者？依報共造，正報別造，豈信共遍，不信別遍耶？能造所造，既是唯心，心體不可局方所故，所以十方佛土皆有眾生理性心種。」³⁹此正足以作為湛然反對將一念心性解作真心之依據。

陳氏論析知禮在〈釋《請觀音玄疏》中消伏三用〉之「即理性之毒」的詮釋時，推論出：知禮是以『具』來凸顯『即』義，而且陳氏認為知禮「在『即』字大做文章，恐非《請觀音玄疏》之義，並于其文章之註 36，說明知禮解「法界無礙，無染而染，即理性之毒」為「法界無礙，無染而染，曰即理性之毒」，此乃是為了凸顯「即理性之毒」的「即」。⁴⁰陳氏更進而指出知禮以「具」來凸顯「即」義所可能之缺失為：「知禮如此為了凸顯自家圓義，特別強調性具性惡，故以『具』、『性

³⁷ 《大正藏》，707 上。。

³⁸ 同上揭書，707 中。

³⁹ 參看《大正藏》46，783 中；亦可參看《心體與性體》第一冊附錄：〈佛家體用義之衡定〉，627 頁之疏解。

⁴⁰ 《天臺性具思想》，88。

惡』解釋理毒，而可能成爲『毒義雖成，消義全闕』之情形。」並強調：「知禮之如此強調『即』，無非爲『具』鋪路，其重點乃在於『具』與『性惡』之開顯。」⁴¹然而對於何以會「毒義雖成，消義全闕」則並未加以闡釋。又陳氏評斷知禮之強調「即」與「具」，乃至「性惡」，在天臺思想發展的脈絡上，只是知禮一己之偏見；面對如此的評論，吾人必須思考：其果然如此乎？抑或是陳氏之過度推論？因爲直就知禮之文獻觀之，似乎陳氏並未注意知禮闡釋毒害與理性相即之思想，實與智者所強調之「無明癡惑即是法性」具同樣的義涵。知禮主張：「即理之談，難得其意，須以具不具簡，方見即不即殊。何者？若所迷法不具三障，染故有於三障，縱說一性隨緣，亦乃感染自住，毒害有作，以反本時，三障須破，即義不成，不名即理性之毒，屬前別教等，名爲行毒也。若所迷法界本具三障，染故現於三障，此則感染依他，毒害無作，以復本時，染毒宛然，方成即義，是故名爲即理性之毒，的屬圓教也。」⁴²而智者于《摩訶止觀》解「善巧安心」法門時有云：「無明癡惑本是法性。以癡迷故法性變作無明，起諸顛倒善不善等。如寒來結水變作堅冰。又如眠來變心有種種夢。今當體諸顛倒即是法性，不一不異。雖顛倒起滅如旋火輪，不信顛倒起滅，唯信此心但是法性。體其實不起滅，妄謂起滅。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。體達既成，不得妄想，亦不得法性。還源返本，法界俱寂，是名爲止。觀者觀察無明

⁴¹ 同上註。

⁴² 原文請見《大正藏》46，872中-下。

之心上等於法性，本來皆空；下等一切妄想善惡，皆如虛空，無二無別。」⁴³依此可知智者所說之無明癡惑空無自性，本即是法性，實與知禮強調毒害染惑皆依他無自性與理性相即之思想相一致，而且也可看出智者所說之法性並非指真如本性，亦非本覺之性。

又，湛然對於上述所引智者解「善巧安心」一段文字之詮釋，可見諸於《止觀義例》所自設之問答，其第九問有云：「安心初云：但信法性，不信其諸。為唯法性無復其諸。若都無者，現見諸法。復云：法性具一切法。」針對此等疑問，湛然回答：「以眾生久劫但著諸法不信法性，破昔計故約對治說，令於諸法純見法性。若見法性，即見法性純是諸法，是諸法性本無名字，約破、立說名性名法。」⁴⁴依此可看出湛然所以強調「法性具一切法」者，在於突顯依空如法性以破除眾生對於一切法之妄執。亦即為了破（執）而說（一切法空無自）性；而欲正面說明（立）一切法的存在時，則言（一念心即具三千）法。此即表示當言心具一切法時，乃是法性無住處，法性即無明；而言性具一切法時，則是無明無住處，無明即法性。⁴⁵由此可知天台圓教所說之「性」並非單指諸法空無自性之理，而是即于一切法而顯之畢竟空如性與中道實相理，故此空如法性不

⁴³ 《大正藏》46，56中。

⁴⁴ 參見《大正藏》46，452上。

⁴⁵ 荆溪于《法華玄義釋籤》中有云：「理事中云：『從無住本立一切法』者，無明為一切法作本。無明即〔是〕法性，無明復以法性為，本當知諸法亦以法性為本。法性即〔于〕無明，法性復以無明為本。法性即無明，法性無住處；無明即法性，無明無住處。無明法性雖皆無住，而與一切法為，本故云『從無住本立一切法』。」見《大正藏》33，920上-中。

離于一切法而即具一切法，此即為「性具圓教」之圓談法性。

順上述所論，則依本文上述第二節所引源清《示珠指》之文觀之，其對「一念」之詮釋乃是：十界法全即一念，「一一諸法當體即是真如」，亦即每一法皆即一念真如妙體。⁴⁶又源清解「總在一念」文，有云：「總者，一念也。一性即一念也，一念靈知性體常寂。……今指一念知性本來清淨不生不滅，是真無性，……」⁴⁷如此解一念為靈知或清淨不生滅，皆有推論過快之嫌，因為觀諸相關文獻，湛然並未有此聯想，亦即並未強調一念為真如妙體（即便智者亦未如此言），而湛然雖強調「一切諸法無非心性」，看似肯定唯心，然緊接著即強調「一性無性，三千宛然」，此即隨說隨破，表示一念心性即是空如性，故雖言心性，卻強調其為一性無性。既然一念心性終極而言是空如無性，就不必然如源清所推論之一念為真如妙體，當然也不必然導至湛然以一念靈知心性，或以真如理來闡述十妙之道理。

又宗昱解湛然所說之「心之色心」第一個心字為「實相真心」，以及智圓在《金剛鉅顯性錄》特別指出心是剎那妄心，同時亦即是佛性妙理。然湛然並未特立佛性妙理為一切法之本，就其文獻而言應是依諸法空如無性之中道實相理以言諸法實相，因此，依圓頓止觀如實修證，剎那妄心是無明亦是空如實相，此即湛然所常言之「無明即法性，法性即無明。」

至於智圓在《金剛鉅顯性錄》有云：「須知一家所立心性，

⁴⁶ 《天臺性具思想》，91。

⁴⁷ 同上揭書，103。

即妄而真，若解若觀，其理咸爾，偏真尙失，偏妄可知。……是以無常即常，妄即真故，二法一揆，方離偏指之失。親見學斯宗者，不了此旨，乃云今家偏指妄心爲境，未得言真，遂偏立妄心爲解行事理之要，不知即妄而真，方爲要也。」⁴⁸此明顯是在批判知禮之妄心觀有所偏失，然而觀諸知禮所以強調妄心，實是爲了凸顯所觀之境爲眾生當下一念剎那妄心，此剎那心雖是陰妄心，然一但依圓頓教觀而修，如實觀照妄心全體是空如而成清淨法，則成不思議境，此不但符合智者從一念三千即空即假即中而成圓融三諦不思議境之修證，也不失即妄而真之義涵。簡言之，知禮所強調者在於凸顯所觀境爲剎那陰妄心，而非如智圓從修證功夫上強調「即妄而真」。又知禮于《十不二門指要鈔》解「總在一念，別分色心」時，表示：

雙標「總在一念，別分色心」者，若論諸法互攝，隨舉一法，皆得爲總，即「三無差別」也。今爲易成觀故，故指一念心法爲總。然此總別不可分對理事。應知理具三千，事用三千，各有總別。此兩相即，方稱妙境。……性具諸法，總別相收。緣起諸去，總別亦爾。非謂約事論別，以理爲總。又復應知，若事若理，皆以事中「一念」爲總。以眾生在事，未悟理故；以依陰心顯妙理故。⁴⁹

由此可見知禮雖強調從眾生所迷之事境以修觀，然理事本不

⁴⁸ 同上揭書，99。

⁴⁹ 《大正藏》46，708中-下。

二，故不可以理爲總，而以事爲別，如此即使知禮強調依陰妄心爲所觀境以顯妙理，亦非只偏於事而不即于理。而且知禮重視觀一念妄心，從眾生迷中事境以觀解其爲不思議而即于妙理，正好可避免理事二分、佛界與九界相隔之弊，此亦是知禮強調必須當體全是之殊義，⁵⁰如何反批評其觀心法門爲杜絕修行人之入路？⁵¹

四、義理詮釋與宗派傳衍的關聯

陳氏批評湛然與知禮之強調「具」的思想爲轉向與一己之見，如果吾人從另一可能的詮釋立場切入，亦即發現智者、湛然與知禮之相關文獻，皆對於具的思想有所強調，此是否意味著三者之間對於「具」之重視有些內在的關聯性，而其所以如此的強調，是否表示「具」的思想正是天臺判釋圓教之所以爲圓之判準？智者大師非常重視「觀心」法門，並以之判釋不同教相之差別，嘗謂：「今但論即心行用，識一切教門皆從初心觀行而起。四教既攝一切經教，若一念觀心分明，能分別一念

⁵⁰ 吳文斌于〈知禮與指要鈔〉一文中亦曾表示：天臺之所謂理事，乃係在一念三千之觀境下相即的理事，不可套用華嚴之唯真心的思路，而轉成理總事別之理事。……知禮之對理事相即之各種形式的考察，實可作其精簡別圓過程內之核心項目，如《指要鈔》云：「當宗學者，因此語故，迷名失旨；用彼格此，陷墜本宗。良由不窮『即』字之義故也。應知今家明『即』，永異諸師。以非二物相合，及非背面翻轉，直須當體全是，故不須斷除及翻轉也。」見《獅子吼》25：4，29，75/05。

⁵¹ 陳氏認爲知禮主張理事二分之事觀，而且批評知禮「幾乎到了非『事』不可的地步，唯事才有修觀可言」，因此推論知禮觀法乃是杜絕初心人入路。相關論述，請參看《天臺性具思想》，116。

無明因緣所生之心，四辨歷然，則一切經教大意皆約觀心通達。」⁵²事實上，智者于《妙法蓮華經玄義·卷二上》說明眾生法、佛法與心法三法皆為妙法時，由其對於「心法」之詮釋，亦可以看出其重視眾生當下一念心可以通徹凡聖之特性。智者有云：「廣釋心法者，前所明法（指眾生法與佛法），豈得異心？但眾生法太廣，佛法太高，於初學為難。然心佛及眾生是三無差別者，但自觀己心則為易。《涅槃》云：『一切眾生具足三定者，謂佛性也。』能觀心性，名為上定。上能兼下，即攝得眾生法也。」⁵³又特別依《華嚴經》所說的：「遊心法界如虛空，則知諸佛之境界。」以詮釋一念心若能即空即假即中，則能達至諸佛圓融不思議境。⁵⁴智者于《摩訶止觀》解「觀心為不思議

⁵² 約觀心明四教之具體內容，具如《四教義·卷第十二》所說：「一、約觀心明三藏教相者，即是觀一念因緣所生之心生滅相，析假入空，約此觀門，起一切三藏教也。……二、約觀心明通教者，觀心因緣所生一切法，心空則一切空，是為體假入空，一切通教所明行位因果皆從此起。三、約觀心明別教者，觀心因緣所生假名，具足一切恒沙佛法，依無明阿黎耶識，分別無量四諦，一切別教所明行位因果皆從此起。四、約觀心明圓教者，觀心因緣所生具足一切十法界，無所積聚，不縱不橫，不思議中道二諦之理，一切圓教所明因果皆從此起，如輪王頂上明珠。是則四教皆從一念無明心起，即是破微塵出三千大千世界經卷之義。」見《大正藏》46，767下-8上。

⁵³ 參看《大正藏》33，696上。又湛然《釋籤》解眾生之心性為「應了此性具足佛法及眾生法，雖復具足，心性冥妙，不一不多。以心性觀，則似可見；若以眾生及佛而為觀者，則似如不逮。若以心性觀彼界如，界如皆空，常具諸法，非空非具，而空而具。雙遮雙照，非遮非照，亦祇是一念心性而已。」見《大正藏》33，844上。

⁵⁴ 因為「法界即中也。虛空即空也。心佛即假也。三種具即佛境界也。是為觀心，仍具佛法。又遊心法界者，觀根塵相對，一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界，即具百界千法。於一念中，悉皆備足。此心幻師，於一日夜，常造種種眾生、種種五陰、種種國土，所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土。行人當自選擇何道可從。又如虛空者，觀心自生，心不須藉緣，藉緣有心，心無生力。心無生力，緣亦無生。心緣各無，合云何有？合尚叵得，離則不生。尚無一生，況有百界千法耶？以心空故，從心所生，一切皆空，此

境」文，亦明顯地強調當下一念心所具之境不離十互具、百界千如之三千法，而且正是因為圓觀「祇心是一切法，一切法是心」，一心即具之三千法方成其為不可思境。又，智者于《四念處·卷四》闡釋圓教四念處之特色時，明言圓教之所以為圓教，在於是否能觀照一念心圓滿具足一切法。智者特別強調「具」、「不具」為分判別圓之重要依據：「具不具者，若只作一法，不作一切法者，此是別意。若一法一切法趣一切，是趣不過。趣尚不可得，況有趣非趣。趣一即法性，法性即法界，無一法出法界外。若有一法過涅槃者，我亦說如幻如化。故知一法具一切法，即圓意也。」⁵⁵此處所謂「一法具一切法」之「一法」即指「趣一即法性」之法性，而既無一法出法界（空如法性之法界）外，故即是「法性具足一切法」，亦即是「性具一切法」之義。如此說性具，乃是圓談法性具足一切法，亦即是圓具一切法。⁵⁶依此，可見內在於智者之圓教觀行中，實不離一切法之空如法性而觀照一念心即具一切法，智者文獻中明白顯示其之重視與強調一念心即具的思想，亦即以「具不具」作為分判別圓之重要判準。

空亦空，。若空非空，點空設假，假亦非假。無假無空，畢竟清淨。又佛境界者，上等佛法，下等眾生法。又心法者，心佛及眾生，是三無差別，是名心法也。」見《大正藏》33，696上-中。

⁵⁵ 《大正藏》46，574上。

⁵⁶ 牟先生曾表示：「性者法性也。『法性無住，法性即無明』，即是一切法。『法性即無明』就是心，心就是一切法。直接地說是一念心具；從勝從主說是「性具」，法不出如，皆以空為性故。……「具」字以「即」字來規定。法性即于一切法即是具備著一切法，此即『一切法趣法性，是趣不過』之義。凡言『一切法趣某某』即表示『圓具』義。性具之具是圓具。」參看《佛性與般若》，733。

又智者本身處處強調一念心即具三千，並詳細說明依圓頓止觀之十法以觀陰界入等十境，令一念心中所具之一切法皆即空即假即中而成爲圓融三諦之不可思議境，如此之心具三千，就眾生仍爲迷染之存在而言，所謂的圓融三諦不思境皆是理具於一念心，而非已然實現。亦即依中道實相理而言，眾生心與佛皆具足十法界三千法。因此，湛然所以重視一念三千，乃至於理具、性具，實不必待他宗之言理、體或性，方才特別強調。而前文已論及智者于《四念處》中明示「具、不具」乃分判別圓之重要判準，可見湛然之重視「具」的思想有其義理根據。因此，湛然所以如此強調理具或性具，不必即視爲天臺思想的轉向，以其可以是理上之必然。⁵⁷

再者，觀諸湛然之文獻，湛然重視「具」之思想比比皆是。其《止觀輔行傳弘決》中有云「問：一心既具，但觀於心，何須觀具？答：一家觀門，永異諸說，該攝一切十方三世，若凡塵一切因果者，良由觀具。具即是假，假即空中。理性雖具，若不觀之，但言觀心，則不稱理，小乘奚嘗不觀心邪？但迷一心具諸法耳。」⁵⁸所謂「具即是假，假即空中」指的是一念心所具足的一切法，是即于空如法性、中道實相理而存在的假名施設法。能如此觀照一切法，方是不離諸法空如性而稱於中道實

⁵⁷拙文〈天臺學之傳衍與開展－從智顛之圓頓止觀到湛然之性具圓教〉，曾言及：「綜觀陳英善對於荆溪湛然性具、理具思想之批判，可以發現其重視唐代華嚴及禪等思潮對於湛然之影響，並推論湛然所詮釋之天臺教學實已偏離了智者之思想。然而時代思潮固然可能對當代之思想家有所影響，然亦可能刺激其有所反省與因應，並進而更能把握其所宗之教義的特質所在。」見《宗教藝術、傳播與媒介》，頁98。

⁵⁸參看《大正藏》46，289下。

相理，而如此言一念心即具三千法，亦等於是諸法空如性、中道實相理即于三千法而具備一切法之意。依上述所論，可見並非發展至知禮之時，方藉「具」以凸顯天臺宗自家之特色。更何況設若智者思想中並未特別重視「具」的思想，則即使湛然與知禮特別強調「具」的思想，又如何能說其為具有凸顯「自家」之特色的詮釋，因為除非先承認智者所開創之天臺圓教中已蘊含強調「具」之思想，方能說「具」的思想是自家的思想特色。

可見荆溪湛然與四明知禮由一念心即具三千法，進而強調性具與理具，乃至變造等義，實是呼應智者圓頓止觀一念心即假即空即中之「連三即」下的詮釋結果。換言之，若依圓觀一念心以論修證，智者、湛然與知禮三者對於一念心之詮釋，乃至依之而開展出來的修證法門的確具有內在的關聯性，則理論上至少可以合理的推論出三者之間具有義理傳承上的關聯。至於其間之思想傳衍與開展情形，或可歸約為「義理相順承，偏重有差別」，而不必然如陳氏所論斷的皆屬「轉向」或「一己之見」。

五、圓教的義理詮釋與觀點建立

陳氏對山家山外之分析、論述皆頗詳實，所依之詮釋結構亦相當清楚，足見陳氏對天臺學所下之功夫；然此中關聯著解讀文獻與詮釋義理之問題，因為很明顯地，陳氏全書實預設一立場，即認為湛然強調理具，乃是受唐代華嚴宗之影響，而山

外之強調一念靈知性理，則是順湛然之理路而自然提出，反而是知禮對山外之批判，實是對湛然與山外之誤解。陳氏經過對於山家與山外相關文獻之分析與詮釋之後，並與湛然和智者之思想作一對照比較，得出的結論是：

若就湛然思想內在理路來看，湛然思想之理論基礎在於理具，顯示事之背後之理，為其思想核心所在，且將一切法歸諸於理來加以論述融合，如〈十不二門〉基本上透過一理不二來顯示本跡十門之妙，又如《金剛錍》的無情佛性說可說是理具思想之運用發揮。

山家山外皆標立順著湛然理路而來，大量引用湛然論著觀點為依據，尤其是山家派更是如此，引經據論來抨擊山外之非，乃至引用天臺智者論著觀點。

若從湛然的思想來看，吾人會發現山外派的論點反而會較接近湛然的思想，或說山外派著重於理來論述心是順著湛然思想理路而來，直就理來論述，直就理來入觀，反而比較合湛然理具思想。⁵⁹

若由智者思想來看，湛然的理具思想基本上已失去了諸法（或理事）辯證的張力，山家山外的思想主要又依據於湛然的理具思想而來（且山家思想與湛然又有許多差異），由此來看山家山外的思想與智者的思想似乎並沒有什麼關聯性。因此，吾人要論斷誰代

⁵⁹ 《天臺性具思想》，117。

表天臺本宗，似乎是一種無多大意義的論題。⁶⁰

其次陳氏解釋何以歷史上會出現山家山外長達四十多年的論爭，認為（一）其主要在於雙方基本立場不同所致；（二）雙方皆引用湛然或智者的論著來支持自己各家的論點，此只是借用而已，以達到如何來論破對方，實際上與湛然思想並沒有必然之關係，甚至與智者的思想差距更遠。⁶¹然而此處吾人似可進一步思考，雙方皆借用智者與湛然之論著，然其中是否可能關聯著何者借用得當，何者解讀與詮釋得當等問題；⁶²又若「雙方之借用實際上與湛然思想並沒有必然之關係，甚至與智者的思想差距更遠」之見解成立，則與陳氏認為山家山外之諍根源於湛然之理具思想，是否存有內在矛盾性？亦即陳氏一方面認為山外派順著湛然之理具，自然可以順理成章地提出一念靈知性理或佛性妙理之見解，但另一方面又認為山外派與湛然之思想並沒有必然的關係，此兩種論點基本上存在著相當的內在矛盾性。

陳氏于〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉一文，最後之結

⁶⁰ 同上揭書，118；然依此推論，若論斷誰代表天臺本宗，是一種無多大意義的論題則必延申一問題，則陳氏依何可論斷其所謂的「緣起中道實相論」能代表智者之原義？而又如何得以評斷湛然之言理具，乃至知禮之言理具事造與性惡等思想為轉向與歧出？

⁶¹ 同上揭書，118。

⁶² 因為扣緊天臺學之發展而言，自智者開始判釋四教，並依十義（融不融、即不即、佛智非佛智、次第不次第、斷斷與不斷斷、實位非實位、果縱果不縱、圓詮不圓詮、約問答、約譬喻）以分判別圓之差異，乃至於荆溪之精簡別圓，對於圓教之所以為圓的義理分際與判準皆有具體的闡釋；因此，山家與山外之借用相關文獻，應可回到義理內涵與思想脈絡中，以判斷其是否為相應的援引或不相干之借用。

論爲：

在山家山外的論爭，從前文之種種分析論述，吾人得知知禮對山外派所作的種種批評，此只不過是知禮以其「一己之見」的預設來支撐其強詞奪理的論證而已，也就是說其預設並無普遍必然可言，而其論證也不過是自說自話，無說服力可言。⁶³

回歸智者與湛然之思想以探討山家山外之論爭，自有其意義，然此中牽涉到解讀文獻時之不同預設，故所推論出來的結果，可能有相當的差異。順上述之論析，陳氏如此的詮釋立場，所要面對的問題有（一）如何證成其之解讀湛然理具思想與山外之主張一念靈知心性之真如理爲同一脈絡之思惟？（二）如果唐宋時之湛然與知禮並未如實善紹智者之圓頓教觀，則應如何解釋歷史發展過程中，何以一般皆視湛然與知禮乃傳承智者天臺圓教思想之代表性人物？亦即應如何解釋其所以如此流傳之原因？（三）如果山外唯真心之詮釋較近於湛然，則自智者爲始即強調之精簡別圓之詮釋立場，是否有其意義？而發展至唐宋階段之天臺學豈不與華嚴宗之思想融合爲一？那麼天臺宗

⁶³ 見《天臺性具思想》，118；然若吾人從專研天臺學的慧岳法師之觀點，則所得之詮釋結果顯然很不同，慧岳法師曾表示：「宋代初期的天臺宗徒，自重獲教典後，即盡心力於理論研究，另一面的實踐修持，也是極致的成就，如他們若無實踐的自內證智力，四十餘年的論爭，豈能維持？且所謂趙宋天臺之登峰造極的美譽，從那裡來？！宋代之天臺宗高僧中，具超然的卓識，且能妙證一心三觀、圓融三諦而深入自內證的超級高僧，當推知禮大師，他的一生，嚴肅身心，非常即寫，爲弘揚天臺教觀而盡心力，……。」請參看慧

所以爲天臺宗之宗旨從何而顯？依於天臺宗教義所開展之圓頓修證法門又依何得以彰顯與證成？綜攝言之，當吾人回歸歷史文獻時，必須面對何以史料中出現湛然之精簡別圓與知禮之中興天臺？又何以將湛然與知禮視爲傳承天臺宗思想之重要人物？若二者向來皆被視爲傳承天臺思想的代表，則宗派傳衍的過程中，彼此的思想之間必然存有一內在的關聯性；若斷然判之爲完全轉向、歧出乃至誤解，則後世所謂天臺學之詮釋與傳衍，亦皆有可能落入自說自話或一己之見的情境。依陳氏上述之結論觀之（尤其是引文中以黑體字表示者），顯示出很強烈的價值評斷意味；若如此的評斷成立，則吾人理論上可以推論出，宋代的知禮對於天臺學之傳衍與開展無任何價值與意義可言。然而若從歷來傳揚或介紹天臺宗思想的文獻來看，不可否認地，四明知禮向來被尊爲復興天臺思想之代表人物；而且直至當代，不論中日天臺學之研究，仍然不能忽視知禮之思想。⁶⁴ 如果知禮只是自說自話，何以眾多研究天臺學之學者皆視而不見？因此，陳氏之推論，是否有抹煞思想發展所以出現，可能存在的內在關聯性？然而若陳氏之預設不成立，亦即湛然之理具乃本於智者之言一念即具與十妙所顯不二之理，則湛然天臺學詮釋與山外實有很大之差異。如此回歸天臺學之思想發展與文獻內容，或能較順理解讀湛然所以要精簡別圓，而知禮不但

岳法師著，《知禮》，220-1。

⁶⁴ 蔡惠明于〈中興天臺的知禮大師〉一文，特別引述胡昉在〈明州延慶寺傳天臺教觀故法智大師塔銘並序〉中稱讚知禮大師爲：「古師所未論，今學所未詳者，師必炳然而記釋之；往哲所難履，來裔所難繼者，師必確然而進趨之。」並認爲此正足以表明知禮大師乃是天臺宗之「繼往開來者」，見《內明》199：33-34，77/10。

讚歎湛然精簡別圓之功，同時堅持立足天臺圓教之義理上批判山外之必要性。⁶⁵

因此，對於不同的觀點與詮釋，如果不斷然視其為絕對真理或一己之見，而是先置其於相關之思想脈絡中，不但對其作一客觀的理解，並且念茲在茲地思索其內在於一義理系統所佔之分位，與可能具有之意義、價值等問題，則此等義理詮釋之不同面貌與特殊義涵，或有可能充分地揭露與顯示。

究竟山家、山外論爭之史料有何歷史意義？面對此段天臺學發展史上的公案，吾人應如何對應？依個人之淺見：釐清知禮與山外有關天臺學之不同觀點與義理詮釋，並非想不斷地回到山家、山外論爭之戰場，而是藉由核心觀點之釐清，以及義理詮釋之闡明，以期能具體地抉擇出確實代表天臺學之圓教義理與修證法門，以落實到實存生命的每一當下，如實地觀照與修證，真正印證圓頓教觀之不思議境。智者之判釋四教乃至湛溪與知禮之精簡別圓，其作用在於令修行者明白教相之差異以及行法有別，而非彼此互較高低；確實明白教相之差異與修證法門之不同，才能真正層層提升、當體轉化。若回歸天臺學行者自身之修證而言，應如實觀照自身當下所解義理與所行觀法究竟屬四教中何種教相，有何限制，如何可以藉由相應之觀行，隨時轉化以臻至圓融無礙、圓滿無盡之不思議境，而非定限于

⁶⁵牟宗三先生于《佛性與般若》有關天臺教理部分，明白表示欲了解天臺宗之教觀，必扣緊智者大師、荆溪湛然與四明知禮之著作，方能有較具體的掌握；雖然牟先生在疏解知禮的一些文獻中，指出知禮有時亦不免太簡、或不甚諦當，不過大體上亦不違背智者與荆溪之意。亦即依牟宗三先生對於天臺學之詮釋與批判，知禮大體上可稱善紹智者與湛然之思想，唯有些分疏與詮釋稍顯繁複迂曲。參看《佛性與般若》下冊，第三章：「十不二門指要鈔」之精簡。

某一情境而不自覺。如此觀解天臺圓教義理之詮釋與實踐觀行之抉擇，或有可能真正與《妙法蓮華經》所說之「開權顯實」精神相應合，而真正趣入諸法實相，與一切眾生一起登法界，究竟證成佛道，得大自在真解脫。

文末，藉由源清與知禮對於「一念」的詮釋文獻，讓吾人再次仔細思考所謂山家、山外所代表之義涵為何？其與天臺圓教的義理詮釋與觀點建立，究竟存有何種關聯？而對於吾人之生命如何達至圓融無礙、圓滿無盡之具體修證又有何意義或啟發？本文之反省與探討亦在此暫告一段落。

源清之《十不二門示珠指》有云：

夫十法界者，全即一念。非謂前後相生，非謂色含內外，一一諸法當體真如，豈是能知所知？知性即體，一切法趣色，是趣不過，色即法界，法界唯心。一切法趣香，乃至相、性、體、力、作、因、緣、果報、本末究竟等，皆即法界，一一法界，法即一念真如妙體。

而知禮于《十不二門指要鈔》則云：

有人解今「一念」云是真性，恐未稱文旨。何者？若論真性，諸法皆是，何獨一念？又，諸文多云：「觀于已心」。豈可真理有于已他？

更有人全不許立陰界入等為所觀境，唯云「不思議境」。

此之二師灼然違教。且《摩訶止觀》先於六章廣示妙解，豈不論諸法本真，皆不思議？然欲立行造修，須揀入理之門，起觀之處。故於三科揀卻界入，復於五陰又除前四，的取識陰。《輔行》又揀「能招報心」及以「發得」，屬於下境。此是去丈就尺，去尺就寸，如灸得穴也。乃依此心觀不思議，顯三千法；乃至貪瞋等心，及諸根塵，皆云：觀陰入界及下九境。文中揀判毫末不差，豈是直云「真性」及「不思議」？……

又，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。《玄》文（《妙法蓮華經玄義》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？若如二師所立，合云「菩提即菩提，涅槃即涅槃」也。⁶⁶

⁶⁶ 《十二門指要鈔》，《大正藏》46，706中-7上。

後記：謝謝兩位校外評審委員之意見與指正，除了相關之修訂與補充之外，以下謹就幾點作些說明：

1. **論文省思之對象**：本文之題目訂為「天臺圓教的義理解釋與觀點建立之省思」，主要是藉由〈從觀心評天臺山家山外之論爭〉一文為例，對於天臺圓教之不同的義理解釋與建立圓教之相關觀點作一些省察思考，亦即省思如何詮釋天臺圓教，以及有那些觀點乃是建立天臺教所必需等相關議題，而非只是對於「觀點建立」之省思。至於所省思之相關議題與具體內容，則蘊含在論文之各節中，亦即本論文藉由文獻解讀、義理解釋、觀點爭議乃至宗派傳衍等不同面向所論述者。
2. **關於結語之形式**：本文原初之動機，在於省思相關之詮釋與觀點，以期對爭議性之歷史公案作一釐清，乃至於還原其本來面目；也希冀讀者經由相關文獻的解讀，能省思天臺圓教之義理解釋問題，並且對於建立天臺圓教之觀點能有較具體的掌握。此所以本論文之第五節以「圓教的義理解釋與觀點建立」來綜攝，而非以傳統之「結論」表述之。又文末更以山外之源清與山家之知禮各自對於「一念」的詮釋，呈現為開放式的對比例證，以作為省察與思考之對境代表，目的即在於將解讀與分判之權責交還予對此議題有興趣之讀者，乃至實踐天臺圓頓教觀之行者，以其對於吾人抉擇生命如何達至圓融無礙、圓滿無盡之具體修證有密切的關聯之故。

參考書目與資料

- 隋、智顛，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》三三，編號一七一六。
- ，《摩訶止觀》，《大正藏》四六，編號一九一一。
- ，《四念處》，《大正藏》四六，編號一九一八。
- ，《觀心論》，《大正藏》四六，編號一九二〇。
- ，《四教義》，《大正藏》四六，編號一九二九。
- 唐·湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》三三，編號一七一七。
- ，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》四六，編號一九一二。
- ，《止觀義例》，《大正藏》四六，編號一九一三。
- ，《止觀大意》，《大正藏》四六，編號一九一四。
- ，《始終心要》，唐、湛然，《大正藏》四六，頁四七三。
- ，《十不二門》，《大正藏》四六，編號一九二七。
- ，《金剛錍》，《大正藏》四六，編號一九三二。
- 宋、知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》四六，編號一九二八。
- ，《法智遺編觀心二百問》，《大正藏》四六，編號一九三五。
- ，《四明十義書》，《大正藏》四六，編號一九三六。
- 宋、源清，《十不二門示珠指》，卍續 100。
- 宋、宗昱，《註法華本跡十不二門》，卍續 100。
- 宋、智圓，《金剛錍顯性錄》，卍續 100。

- 牟宗三，《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1997。
- 賴永海，《湛然》，臺北：東大，1993。
- 王志遠，《宋初天臺佛學窺豹》，北京：中國建設出版社，1989。
- 曾其海，《天臺佛學》，上海：學林出版社，1999。
- 釋慧嶽編著，《天臺教學史》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1989。
- ，《摩訶止觀輔行傳弘決》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1978。
- ，《法華玄義釋籤》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1990。
- ，《知禮》，臺北：東大，1995。
- 陳英善，《天臺緣起中道實相論》，臺北：東初，1995。
- ，《天臺性具思想》，臺北：東大出版社，1997。
- 田村芳朗著，釋慧嶽譯，《天臺思想》，臺北：華宇出版社，1998。
- 安藤俊雄著，釋演培譯，《天臺性具思想論》，臺北：慧日講堂出版，1967。
- 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天臺學一根本思想及其開展》，臺北：慧炬出版社 1998。
- 蔡惠明，〈中興天臺的知禮大師〉，《內明》199：33-35，77/10。
- 吳文斌，〈知禮與指要鈔〉，《獅子吼》25：4，26-29，75/05。
- 何國詮，〈天臺宗山家山外異說之研究〉，《鵝湖》133：35-50，75/07。
- 尤惠貞，《天臺宗性具圓教之研究》，臺北：文津，1993。
- ，〈天臺宗智者大師的實踐哲學與批判精神〉，《天臺哲

學與宗教實踐》，頁 1-33，嘉義：南華，1999。

——，〈天臺學之傳衍與開展－從智顛之圓頓止觀到湛然之性具圓教〉，《宗教藝術、傳播與媒介》論文集，頁 73-120，嘉義：南華大學宗教中心，2001。