

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士學位論文

以「從無住本立一切法」為中心
的天台宗論題研究

“All Dharms are set up owing to the [root of]
non-abidingness” according to the Tiantai Interpretation



指導教授：康 特

研 究 生：楊 健 生

中 華 民 國 100 年 7 月

以「從無住本立一切法」為中心
的天台宗論題研究

“All Dharmas are set up owing to the [root of] non-abidingness”
according to the Tiantai Interpretation

研 究 生：楊健生 Student：Yang, Chien-Sheng

指導教授：康 特 Advisor：H.-R. Kantor

華 梵 大 學
東方人文思想研究所
碩士論文

Thesis submitted to Department of Asian Humanities
of the Huafan University
in partial fulfillment of the requirement for
the degree of Master of Arts

July 2011

Shiding Dist, New Taipei City , Taiwan, Republic of China

中華民國 100 年 7 月

摘 要

《維摩詰所說經》「從無住本立一切法」一語，自古以來各宗派間均對此語有所發揮，留下文獻可供後人研究者，天台宗、華嚴宗、唯識宗、三論宗、禪宗皆有之，其中以天台宗所留下的文獻最為豐富。近代學者間，師法天台宗之學者眾多，而以當代新儒家大師牟宗三先生為翹楚，其有專書《佛性與般若》直就天台宗判教理論來評述「佛教式存有論」。於此，學者間有贊同者，亦有反對此一看法者。

本論文先不從牟宗三先生之佛教存有論立場出發，而是將問題點還原到天台宗本身的立場去做研究，就智顗、湛然、知禮，三位祖師所留下來的文獻，做一分析比較，藉以釐清三位祖師之間，對於此語的基本觀點與看法，以及論述其中思想上的嬗變。如此求出天台宗一家的基本立場，然後嘗試比較牟氏在《佛性與般若》(下冊)所論述之觀點。

其次，針對「無住本」之「本」(mūla)字，在梵文的語意上含有「源頭、根源」的意思，在本文中也一併從梵文本的經文出發，探討其在梵文上的翻譯與意義。然後再比較近代學者間所贊同，亦或反對的「存有學」的觀點與看法，嘗試從純粹的天台宗立場去做一比較，特別是針對「一切法」的議題去做討論。另外，關於此語所延伸出來的天台宗本身的觀點，如「即、具、變、造、除」等用字與判教上所代表之涵義，也一併作出研究與討論。

關鍵詞：從無住本立一切法、無住、無住本、天台宗、本、即、具、存有論

Abstract

The *Vimalakirti Sutra* says, “All Dharmas are set up owing to the [root of] non-abidingness”. Many schools of Buddhism in ancient China, including Tiantai, Huayen, Yogacara, Sanlun, and Chan, interpret this term differently. And the interpretation of Tiantai School is the most profound and seems to be most abundant in the existing written material. Many modern scholars in oriental or Buddhist studies appreciate the works of Tiantai School, and among these scholars, Mou Zongsan, the leading modern Neo-Confucian philosopher, is the most famous one. His representative work in Buddhist studies, *Buddha-Nature and Prajna*, systematically examined the Buddha’s teachings in doctrinal classification according to the philosophy of Tiantai Buddhism, and concluded it as a kind of Buddhist ontology. Does Buddhism have any ontological elements? There are different views on this question of Buddhist ontology.

First of all, we do not approach the thesis from Mou’s conception of Buddhist ontology. By comparing and analyzing the similarities and differences among the related works of the Tiantai’s masters, i.e. Zhiyi, Zhanran, and Zhili, we try to go back to the original starting point or common ground of Tiantai Buddhism on this subject. Then, we will compare it to Mou’s viewpoint within the second volume of *Buddha-Nature and Prajna*.

Secondly, the Sanskrit word of “root” of “All Dharmas are set up owing to the [root of] non-abidingness” is (mūla). Its original meaning means “origin, root.” We will be back to the Sanskrit text of *Vimalakirti Sutra* to examine the translation and the related Sanskrit meaning of this word. From the Tiantai’s viewpoint, the paper compares the different opinions of contemporary academics on the subject of Buddhist ontology, especially focused on the idea of “All Dharmas”. Furthermore, the Tiantai’s masters come across this term from *Vimalakirti Sutra* and interpret it creatively. Strictly speaking, Tiantai’s masters develop their own ideas through the interpretation and classification of the Buddhist scripture, and use these ideas to give new meanings to some daily Chinese words, for example, identify (with), embrace, change, make, clear etc. All these are to be discussed in the paper.

Key words: All Dharmas are set up owing to the [root of] non-abidingness, non-abidingness, the [root of] non-abidingness, Tiantai School, root, identify (with), embrace, ontology.

目 錄

摘要.....	I
Abstract.....	II
目錄.....	III
圖表目錄.....	VI
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	2
第三節 近代學者研究成果.....	2
第四節 問題所在的探討.....	4
第五節 各章節結構.....	4
第二章 智顗對「從無住本立一切法」的解釋分析.....	7
第一節 「從無住本立一切法」的翻譯與解釋.....	8
第二節 「從無住本立一切法」的涵義探討.....	12
第三節 智顗對「從無住本立一切法」的主要解釋分析.....	14
1. 別教以前，有本的立場.....	14
2. 圓教無本的立場.....	18
第四節 智顗其他著作中的解釋.....	23
1. 《法華玄義》、《法華文句》及《觀音玄義》之本迹義.....	24
2. 《玄疏》、《文疏》中之本迹義.....	26
3. 本與一切法.....	30
第三章 湛然對「從無住本立一切法」的理解.....	35
第一節 《法華玄義釋籤》的理解.....	35
1. 諸法以無明為本.....	37
2. 「性」即是「本」所蘊含的「兩重本迹」.....	39
3. 法性本與無明本.....	42
4. 法性與無明的關連性.....	43
5. 湛然創見的進一步分析.....	48
第二節 《法華文句記》的理解.....	51
1. 別教但理隨緣立一切法與緣理斷九.....	51

2. 湛然的重要創見.....	52
3. 性德與本有三道.....	54
4. 四重立一切法.....	57
第四章 知禮對「從無住本立一切法」的發展.....	63
第一節 《十不二門指要鈔》對「從無住本立一切法」的解釋與發展.....	63
1. 「一性」與「四重立一切法」.....	63
2. 理事兩重三千與兩重總別(體用).....	65
3. 別圓隨緣義的分判及發展.....	69
4. 「即」字的涵義區別.....	73
第二節 《觀音玄義記》的解釋與發展.....	76
第三節 《金光明經拾遺記》的解釋與發展.....	77
1. 起教與立行.....	77
2. 順逆兩番生起.....	80
第五章 天台思想發展綜述與比較.....	85
第一節 天台宗對「從無住本立一切法」之一家看法.....	85
1. 縱論：智顗、湛然、知禮三者個別的發揮與補充.....	85
2. 橫論：「從無住本立一切法」貫穿三者所顯出之台宗特色.....	92
第二節 與牟宗三《佛性與般若》看法之比較.....	96
第三節 與其他學者說法之比較.....	103
1. 安藤俊雄.....	103
2. 尤惠貞.....	106
第六章 天台宗與存有論立場之比較.....	109
第一節 存有論的兩造說法.....	109
1. 贊成存有論的一方：牟宗三、尤惠貞、賴賢宗.....	109
2. 反對存有論的一方：吳汝鈞、康特漢斯、陳英善.....	113
第二節 天台宗有本與無本的立場.....	116
第三節 兩者之間的比較.....	117
第七章 結論.....	121
第一節 研究發現.....	121
1. 綜論.....	121

2. 各章重點.....	122
第二節 研究限制與未來展望.....	128
參考書目	131

圖表目錄

圖表一：湛然「有本、無本說」	48
圖表二：湛然「無明、法性立一切法」-1	50
圖表三：湛然「無明、法性立一切法」-2	56
圖表四：知禮「理事總別兩重三千」	68
圖表五：知禮「染淨隨緣義」	76
圖表六：知禮「無明、法性立一切法」-3	80
圖表七：知禮「無明、法性立一切法」-4	82
圖表八：智顗、湛然、知禮論點比較表	86
圖表九：智顗、湛然、宗密「體相用比喻」表	94

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

「從無住本立一切法」是智顗在晚年時期所重視的一個論題，這可以從開皇十三年所講的《法華玄義》(以下簡稱《玄義》)，開皇十四年的《摩訶止觀》(以下簡稱《止觀》)中看到其對《維摩詰所說經》(以下簡稱《維摩結經》)的引用次數增加，並且在《法華玄義》以此句做為本迹、實相的解釋看出，智顗漸漸的將目光焦點轉移到《維摩結經》上。同時又因楊廣之請，親撰《維摩經玄疏》及《維摩經文疏》，其中不乏論述此句與無始無明間的關係。

就此，對整個天台宗來說，在各個不同的時期，有其思想脈絡的開展，本文將針對智顗、湛然、知禮等三位天台宗祖師對於此句的解釋與看法，作出比較與研究。特別是三位大師在思想上，前後觀點之不同處做一分析比較。藉此來確定天台宗一家對「從無住本立一切法」的基本看法為何。

然就無住本之「本」字，在梵文的使用意義上，有著根源、源頭之義，這是否意味著此「本」的確就是代表「一切法」、亦或是「萬法」皆有一個不變的、共同的根源呢？這是本文想要探究的地方。於此，也有學者認為這樣的說法，與哲學上「存有學」有著某種程度上的類似性，甚至有學者直接稱呼此為「佛教式的存有學」，藉以與哲學存有學作區別。

學者中特別關注此話題者，首推近代新儒家大師牟宗三先生，牟氏即從天台宗判教之立場切入，不僅分判佛教內部各宗派之間的義理高下，也用來分判儒家與哲學派別。幾乎可說牟氏學說之建立，與此大有關聯性。因此，筆者也打算探究牟氏對此句之看法，與天台宗祖師之看法是否有同異之處？差別在哪裡？

針對存有論，學者間也提出了不同的看法。有贊成者，認為佛教式的存有論補充了西方哲學存有論之不足，開啓了存有論新的研究方向；亦有反對者，認為佛教所關注的問題，與存有論所關注的問題不同，不應完全混為一談。因此有必要針對這個議題再加以討論與探究。

就上述的問題來說，引起筆者想要更進一步地去研究這些問題，筆者以為有必要重新地加以審視，究竟天台宗所談的「從無住本立一切法」，與哲學上存有論所談萬法的根源問題，應如何地予以定位？這是本文所要處理的主要問題。其次，筆者認為，也有必要探討天台宗智顗、湛然、知禮三位祖師間，針對此句的解釋，是否有著思想上的轉變？前後的關聯性為何？這也是本文的重點所在。

第二節 研究範圍與方法

「從無住本立一切法」這是佛教中各宗派幾乎都會提到的一句話。而此句所蘊含的義理，則又因為各宗派之間思想體系與解釋系統的不同，而有著不同的理解與看法。天台宗、華嚴宗、唯識宗、三論宗、禪宗等，皆有解釋此句的文獻，收藏在大藏經裡。然而各宗派的解釋中，又以天台宗特別關注此句的解釋，將其與《法華經》的「開權顯實」、「本迹思想」做一連結式的解釋，形成最多討論文獻的宗派。

因此，筆者以為，應先就此宗之所言予以探究，求出天台宗一家對此句之看法為主。另外，就哲學存有學上的「萬法根源」問題，也應一併比較之，嘗試釐清「本」與「存有論」之間的觀點。所以，本文主要是針對「從無住本立一切法」這句話作為討論研究之對象，其中以天台宗之主要論述為主，探討智顗、湛然、知禮三位天台宗祖師對於此句之解釋，以及三者間思想上的演變。對於其中不同之處，提出筆者的研究成果。

另外，關於哲學上存有論的問題，則主要以近代學者之研究，當作參考文獻，站在學術巨人的肩膀上，來探究存有論觀點與佛教天台宗觀點之同異處。而不打算一併討論哲學存有學源流之演變，與其所探討問題之嬗變，以其已經超出筆者所能負荷之範圍，故只能先將此一問題與介紹留待未來處理。

針對本文，筆者所採用之研究方法，主要是文獻語意的分析比較，以及義理上之解釋意涵的探討。或可說是受到吳汝鈞先生之影響，所以筆者基本上是採取文獻與哲學雙軌的角度，去討論這個議題所呈現出來的價值與問題。同時重新站在佛教的角度，來探究是否能與哲學存有學觀點作出比較。同樣地，本文中運用了部分詮釋學的觀點，針對文本作出符合於現代的重新詮釋，與提出新的分析角度跟成果。同時也運用了部分的思想史的方法，論述天台宗三位祖師之間的前後思想上之嬗變。

第三節 近代學者研究成果

近代將佛教天台宗哲學化，並予以定位為「佛教式的存有論」，首推新儒家大師牟宗三先生，其有專書特別專章討論「從無住本立一切法」。並且牟氏認為天台宗所謂的「佛性思想」乃是保住了「一切法根源之所在」，亦即以「佛性」作為「萬法根源」，此與西方哲學「存有論」有著異曲同工之妙。因此提出其所

謂的「有執的存有論」與「無執的存有論」，兩層存有論之說。

另外，牟氏也藉由天台宗的判教理論，來批判西方哲學存有學的理論與地位；同時也評判儒家學說的理論與地位。其中牟氏此方面的代表作，首推《佛性與般若》一書，在《下冊》的第二章，專門討論此句在天台宗所表現出來的特殊觀點。因此，筆者在本文的第五章以及第六章，特別針對牟氏的觀點提出研究與討論。

同時，繼承牟氏的尤惠貞也對此句有所發揮，但卻似乎角度與牟氏不盡相同。在其所著的《天台宗性具圓教之研究》亦有一篇專門討論本句之文，主要是從實踐的立場出發，討論「一念三千」、「一念無明法性心」與本句的關係性。並且尤氏認為這正是從「緣起性空」的觀解，進一步地往「一念無明法性心具足一切法」推進。此亦即是從般若作用式地具足一切法，發展到一念心存有論地具足一切法。因此，尤氏認為「從無住本立一切法」與「一念無明法性心生一切法」為同義語。這部分，筆者將在第五章一並討論之。

安藤俊雄在其《天台性具思想論》中，則認為天台宗在此處運用了「辯證法」的技巧，巧妙地將法性與無明依辯證法的方式予以把握，因此安藤氏稱其為「天台辯證法」。而其重點即在於法性與無明是處於「敵對的相即」與「包越作用」上，進而形成天台圓融的理論，故其認為此「天台辯證法」即是圓教圓融之基礎所在。關於此點，筆者也將在第五章一起討論。

另外是有關於天台宗是否有觸及「存有論」的問題，學者間均有不同的看法，其中有贊成者，亦有反對者。贊成一方的學者主要有牟宗三、尤惠貞、賴賢宗等人；反對一方的則有吳汝鈞、康特漢斯、陳英善等人。以贊成的一方來說，均認為天台宗所提出的「具足諸法」、「無住本」、「一念三千」剛好觸及到「存有論」的思想，並且可以補充存有論之不足。

反對的一方則認為，天台宗並未因此三點觸及存有學，因為這並不是天台宗提出這三點的本意。況且就此三點本身來說，比較偏向於實踐的層面，有著某種「價值引導」的作用在。進一步來說，天台宗也沒有直接地如西方哲學一般來正面思考存有學的問題，亦無直接證據可說，因此不能說天台宗有觸及存有。

而陳英善則是從佛教基本的「緣起性空」立場，直接予以駁斥。陳氏認為若將天台宗思想視為存有論，則是明顯地違反了「緣起性空」、「無自性」的基本教義，成了「有自性」的「第一因」，而將「佛性」給「自性化」、「實體化」了，這顯然是與佛教乃至天台宗思想完全相反的立場，因此不可說為「存有論」。

有關天台思想是否有觸及「存有論」的討論，筆者將於下文第六章再來分析探究之。以上簡單的大略介紹一下，近代學者們所研究與探討的範圍及研究成果，由於涉及的學者文章眾多，故此處就不列出學者文章的出處，而在第五、第六章文中，再將出處列出。

第四節 問題所在的探討

誠如上述所言，天台宗思想所涉及與涵蓋的議題相當的廣泛，因此必須縮小研究的範圍，以筆者學力所能及者來進行研究探討。就牟宗三所提出的天台宗特色來看，主要有「具足諸法」、「無住本」、「一念三千」這三點。而筆者將專注於「無住本」這點進行探討，主要是不同於牟氏預設存有學的立場來討論此一議題，故先單純地探討天台宗一家，本身對於「從無住本立一切法」這句話的解釋與發揮。

進而探討智顗、湛然、知禮等三位天台宗祖師，各自對此句的解釋為何？前後祖師之間是否有著必然的關聯性在？而此嬗變的演進為何？藉此先求出天台宗一家本身對此句的看法，來避掉所謂的「預設立場」的做法。順便也探究一下，天台宗思想的主要論點為何？此句話在天台宗本身的地位如何？產生了何種的影響力？

其次，針對近代學者間對於此句的解釋與看法，究竟提出了哪些可供參究的觀點？有無借鏡之處？亦或是有無缺失之處？則在下文中均舉出學者間的主要觀點來進行比較與討論。而針對有學者認為此「本」有觸及「存有學」的問題，也一併在此進行分析研究與探討。「無住本」之「本」是否可視為是「存有學」的一種？這是必須去正視的問題。以上幾點，即是本文所提出的問題，以及待解決的問題，以下將一一剖析之。

第五節 各章節結構

第一章緒論中，主要是探討筆者研究此題目之動機與目的，依筆者所能負荷的研究範圍，著手進行分析探討。特別是近代學者們之間的觀點，以及學者們所研究的成果，先進行概略式地介紹。而筆者所採取的研究方法，則以文獻與哲學思想雙軌並進為主，一方面探究文獻本身的意涵，另一方面進一步討論其所代表的哲學上意義。藉此提出本文所要探討的問題之所在。

第二章筆者先從梵文經文出發，探討文獻翻譯上的問題。進而提出就文獻翻譯上所呈現出的問題，再進一步直接就天台宗祖師智顗本身，如何解釋「從無住本立一切法」，以及探討從天台著名的判教立場，如何看待此句，以便先求出智顗本身的觀點與看法。特別是針對智顗親筆著述的《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》，比起後世所稱的《天台三大部》，更能夠貼近智顗的原意。

第三章則直接從湛然對智顗的理解開始，主要是就《法華玄義釋籤》與《法華文句記》兩部文中，對於「從無住本立一切法」湛然的解釋，和其所延伸出來，關於無明與法性之間關係性的討論，以及湛然自己的創見，如「理事兩重本迹」「理事兩重三千」、「四重立一切法」等等。另外，也同時參考《摩訶止觀輔行傳弘決》中，湛然所論述探討「無明與法性」關聯的文章。

第四章從知禮在《十不二門指要鈔》中，對湛然《十不二門》的解釋，特別是在討論有關「從無住本立一切法」的部分詳加辨析。主要探討「理事兩重三千」、「即、具、變、造、除」等用字差異，以及判教上之不同處。其次，則探討有《天台五小部》之稱的《觀音玄義記》、《金光明經玄義拾遺記》中，有關「從無住本立一切法」的文章，特別是在「順、逆兩番生起一切法」的部分。

第五章則是從天台宗一家，針對「從無住本立一切法」的縱論及橫論兩分面去做解析。縱論的立場，討論智顗、湛然、知禮三位祖師間，思想上角度的轉變，以及解釋的發揮、創見，前後的嬗變等。橫論的立場，則以本句貫穿三位祖師之言，特別是在無明與法性「同體依即」之「即」義的發揮上，充分地表現出天台圓教圓融相即的特色。藉由確定天台宗對此句的基本看法後，比較牟宗三、尤惠貞、安藤俊雄三位學者的看法。

第六章基於上述確立之天台宗看法後，將其與近代學者間所論之「佛教式存有論」做一比較。先論述贊同「佛教式存有論」之一方的看法，以及反對此說一方的論點，然後比較筆者所探究出來天台宗的觀點，特別是在「存有論式地具足一切法」做一比較。同時提出筆者本身的觀點與看法。

第七章結論，總結本文所發現的研究成果，主要在於天台宗一家對「從無住本立一切法」的觀點之確立，以及天台宗一直以來所強調圓融之「即」義的確定。其次比較近代學者間，對於此句的看法與詮釋，以及對於「無住本」之「本」與「存有論」之間的兩造說法之比較，並做一總結，同時提出筆者自己的看法。另外，對於本文的研究限制與未來的展望，也提出筆者自身的看法。

第二章 智顗對「從無住本立一切法」的解釋分析

「從無住本立一切法」這個議題，最早於台灣學術界關注它的是牟宗三，於其《佛性與般若》(下冊)一書中，有專門的一個章節去介紹它，唯牟宗三是立足於存有論的立場來探究般若與佛性之間的關係，以及討論其在天台宗圓教的判教立場下，作為一切法存在所產生的必然論證過程。筆者卻認為如此說法有待商榷之處。

首先，牟宗三先論述鳩摩羅什、僧肇、僧叡、道生等解釋，並判定其為剋就「緣起性空」來說的，屬於「形式的解釋」；而智顗則將此吸納於《法華》開權顯實發迹顯本後之「不斷斷」中，在三道即三德下論之，故不同於《中論》「以有空義故，一切法得成」之義。如此之「從無住本立一切法」，除了有實相般若之作用式圓具一切法之外，還含有一對於一切法有一根源的解釋之存有論式圓具一切法。¹

筆者認為牟氏有企圖在佛教中找尋存有論的證據，故作此說，以便與西方存有論哲學進行比較，等於是有了了一個先入為主的預設立場，在此立場下推論於佛教，乃至天台宗。筆者較不能認同如此直接將佛教及天台宗所論的「佛性」，直接賦予「佛教式存有論」的說法，並將之與西方的存有論做一比較的方式，這樣不僅對天台宗祖師的論點有失公允，對佛教無疑也有失公正。畢竟在當時的佛教與天台宗，皆不論及類似存有學所思考的問題，唯一有可能近似於存有論的問題便是「佛性」，以眾生皆有佛性，是故成佛亦有其可能性了，但卻未必是必然性，以其不決定故，這便不同於存有論的論述與立場。

其次，牟氏分析「從無住本立一切法」的方式，是就個別的經典解釋貫穿智顗、湛然、知禮三人，並以後者作為前者的解說，藉以論證其佛教式存有論。筆者則以為如此方式雖然可能可以得到天台宗一家的大略看法，但卻未必能看出三人之間的論述差異之處，所以筆者認為應該是先就智顗、湛然、知禮三人個別的解釋論述起，找出所有關於此句的解釋，先分析出各自的看法，然後再做一思想嬗變的剖析，如此才算是較為完整的理解出天台宗對此一句的看法。是故筆者想先回歸到佛教以及天台宗的基本立場，研究分析其所提出的目的，以及其所欲解決的問題後，再來探討有關存有學上的問題。

就「從無住本立一切法」在佛教的立場上來說，其所代表的意涵，從早期的翻譯及理解上做一分析研究，其中包含有漢譯的三個譯本，以及梵文的版本，先從文字表面所傳達的意涵分析研究起，藉以確認其基本所要表達的立場及問題。

¹ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p. 679。

其次，就智顗的解釋釐出其看法，以及所發揮的部分和所解決的問題。關於這點，筆者以為必須先從智顗晚期親筆為晉王楊廣所撰之《維摩經玄疏》及《維摩經文疏》分析起，因為這是最能表達出智顗本身對此一句看法的原始資料，較之其後由門人灌頂所整理的天台三大部，要更為明確地表示出智顗本身的理解及看法，同時也更貼近原作者的本意。其後，再就灌頂所整理出來的智顗著作中，相關於此句的解釋做一研究分析。

第一節 「從無住本立一切法」的翻譯與解釋

要探討「從無住本立一切法」這句話，首先我們就《維摩詰所說經》(以下簡稱為《維摩經》)的各個翻譯本來作討論，其次再討論天台宗以外的各家解釋。根據僧肇〈維摩詰所說經序〉的記載，自從後秦·姚興弘始八年(406)鳩摩羅什於長安大寺重譯此經之後，隋、唐以來，講習此經者，大都依據鳩摩羅什的譯本。所以筆者先以鳩摩羅什譯本為主，用以比較其他的譯本，以及目前最新所發行校勘過的梵文本，先做一比對，然後再來討論。

鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》〈觀眾生品〉文中，文殊師利問、維摩詰答：

善不善孰為本？身為本。

身孰為本？欲貪為本。

欲貪孰為本？虛妄分別為本。

虛妄分別孰為本？顛倒想為本。

顛倒想孰為本？無住為本。

無住孰為本？無住則無本。

文殊師利！從無住本立一切法。²

問答中明顯的指出一切法的建立是由於有「無住」，並且以無住作為生起的原因。³然而「無住」是什麼意思呢？「本」可以當作生起的原因來解釋嗎？「一切法」的內容又是什麼呢？「從」、「立」又是什麼意思呢？其他的翻譯文本中，有別的解釋嗎？這段問答在全經中又是扮演著何種的腳色呢？

按照鳩摩羅什的解釋，此處的「無住」為：

法無自性，緣感而起。當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。……

² 見鳩摩羅什，《維摩詰所說經》卷2〈7 觀眾生品〉，CBETA, T14, p. 547, c16-22。

³ 見釋竺摩著，《維摩經講話》，p.279-282。

非有無而為有無之本。無住，則窮其原，更無所出，故曰無本。⁴

也就是無所住的意思。這樣的說法，可說是般若系的說法，一切都是以「緣起性空」當作第一義諦，只有「緣起」可以代表「無所住」，並且以此作為其發源的根本，所以稱其為「無住本」。但是這樣的「本」在未發之前是找不到出處的，所以又稱其為「無本」。而所立的一切法則說：

無本而為物之本，故言立一切法也。⁵

正因如此，所以才說安立一切的名言之說法。僧肇的解釋亦同於羅什：

一切法從眾緣會而成。體緣未會，則法無寄。無寄，則無住。無住則無法。以無法為本，故能立一切法也。⁶

但在此處多了一層中文式的解釋，也就是「以無法為本」這樣的說法。此說則明顯的承認了有一個根本的存在，而這樣的存在就是「無法」，這就將原來「無本」的意思，過度的解釋成為了「有本」了，並以此本作為一切法的根源。這似乎是犯了將其「實體化」的毛病，但可能是為了解說的方便，所以才如此說的。

根據現代學者 E. Lamotte 的研究顯示：漢譯本共有八種，現存三種；西藏譯本有二(一說三)種，完整的只有一種；粟特文及于闐文殘片各一種。目前所見較為完整的譯本則漢譯本中有三；藏譯本一。⁷並且根據 E. Lamotte 的比對各版本的同異作了一份表，大致上來說，完整的三個漢譯本與藏譯本幾乎一致，僅在第一章開頭處第二小節只存在於藏譯本中，而漢譯本則無。但這並不影響筆者的研究，故不討論之。而梵文的現存較完整的文本，則有 2006 年由日本大正大學出版會所校刊的《梵文維摩經》一本⁸。這裡提供了我們進行研究的依據，接著我們先來比較一下梵文本及三種漢譯本的這段文字，以及討論其中內容。

首先，梵文本的經文以及翻譯如下：

āha kuśalasyākuśalasya ca kiṃ mūlam |
āha satkāyo mūlam |

⁴ 見僧肇，《注維摩詰經》卷 6〈7 觀眾生品〉，CBETA, T38, p. 386, c1-5。此處是僧肇引用鳩摩羅什的解釋。

⁵ 同上。

⁶ 見僧肇，《注維摩詰經》卷 6〈7 觀眾生品〉，CBETA, T38, p. 386, c9-12。

⁷ 見 E. Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，p.2-37。

⁸ 此譯本為 1999 年 7 月發現於西藏布達拉宮之梵文手抄本，後經日本大正大學於 2006 年校勘後發行。筆者認為此版本較新，可信度較高，故採用此版本經文。

āha satkāyasya ca punaḥ kim mūlam |
āha satkāyasyêcchālobhau mūlam |
āha icchālobhayoḥ kim mūlam |
āha icchālobhayor abhūtaparikalpo mūlam |
āha abhūtaparikalpasya kim mūlam |
āha abhūtaparikalpasya viparyastā samjñā mūlam |
āha viparyastāyāḥ samjñāḥ kim mūlam |
āha viparyastāyāḥ samjñā apratiṣṭhā mūlam |
āha apratiṣṭhāyāḥ kim mūlam |
āha yan mañjuśrīḥ apratiṣṭhānam tasya kim mūlam bhaviṣyati |
iti hy apratiṣṭhānamūlapratiṣṭhitāḥ sarvadharmāḥ |⁹

筆者譯梵文如下：

言(問)：善的和不善的，誰爲其根本？

言(答)：身爲其根本。

言(問)：存在者之身和餘者(指與身相關的見解)，誰爲其根本？

言(答)：存在者之身，欲貪爲其根本。

言(問)：欲貪，誰爲其根本？

言(答)：欲貪，[以]虛妄分別爲其根本。

言(問)：虛妄分別，誰爲其根本？

言(答)：虛妄分別，[以]顛倒想爲其根本。

言(問)：顛倒想，誰爲其根本？

言(答)：顛倒想，[以]無住爲其根本。

言(問)：無住(者)，誰爲其根本？

言(答)：文殊師利！凡無住者，誰將爲其根本(指沒有任何東西將成爲其根本之意)。¹⁰

以上，由此無住本無住故建立一切法。

從梵文本較鳩摩羅什譯本在第二問句「身孰爲本」中多出了「餘者」的附帶問題，這顯示羅什本並沒有將其區分出來，而代以「身」這個總稱統指了一切的相關問題，這是比較特別的，除非羅什所依的梵文本中沒有此句。

另外，早於鳩摩羅什的支謙的譯本則譯爲：「

又問：善不善孰爲本？曰：善不善身爲本。

又問：身孰爲本？曰：欲貪爲本。

⁹ 見大正大學出版會，《梵文維摩經》，p.68。

¹⁰ 此處的關鍵梵語「從無住本立一切法」的中譯，筆者較傾向於玄奘的譯法。

又問：欲貪孰為本？曰：不誠之雜為本。

又問：不誠之雜孰為本？曰：不住為本。

如是仁者！不住之本，無所為本。

從不住本立一切法。」¹¹

很明顯的是支謙的版本少了「虛妄分別」、「顛倒想」兩句問答，取而代之的是「不誠之雜」的問答，這是否意味著有另一個梵文的文本呢？而「不誠之雜」又指的是什麼呢？根據 E. Lamotte 的研究指出，所謂的「不誠之雜」指的是「虛妄分別」，有時在支謙的譯本當中也譯作「勞塵」。¹²那麼此處可以確定的是少了一段關於「顛倒想」的問答了。至於是否有另一個梵文文本的存在，因涉及文獻考古問題，故此處不論。比較梵文本也同於羅什的譯本，在第二問句中，也沒有提到「餘者」的問題。

其次，在較晚的玄奘的譯本中，則譯為：

又問：善不善法孰為本？曰：以身為本。

又問：身孰為本？曰：欲貪為本。

又問：欲貪孰為本？曰：虛妄分別為本。

又問：虛妄分別孰為本？曰：倒想為本。

又問：倒想孰為本？曰：無住為本。

妙吉祥言：如是無住孰為其本？

無垢稱言：斯問非理！所以者何？夫無住者，即無其本，亦無所住。

由無其本，無所住故，即能建立一切諸法。」¹³

玄奘的翻譯大致上與鳩摩羅什譯本相同，但在最後的回答中，則多了「斯問非理」的斥責，以及對關鍵的梵文複合詞做了拆解式的翻譯，這又不同於羅什及支謙的翻譯。這有點近似現代的白話文一般，所表達的意思明顯確定了、也固定了許多，比較不像前兩譯的涵義有可討論的模糊地帶，尤其是特別的強調「無其本」、「無所住」這兩個等同的立場上面。比較玄奘所譯的最後兩句，若是所依的梵文本與上梵文本同的話，則很明顯的「無所住」的意思是玄奘自己的演繹；若是不同的梵文本，則從支謙至玄奘即代表著經文本身的不斷擴充及演化了。但是比對羅什的解釋時，則可發現「無所住」是含藏在經文中的解釋，也就是說文字表面上並沒有呈現出這樣的字，但在文意上卻有著這樣的意思。首先大致上處理了一下文獻上的解釋，接著筆者據此提出問題。

¹¹ 見支謙，《佛說維摩詰經》卷2〈7 觀人物品〉，CBETA, T14, p. 528, b18-22。

¹² 見 E. Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，p.7。

¹³ 見玄奘，《說無垢稱經》卷4〈7 觀有情品〉，CBETA, T14, p. 573, b14-22。

第二節 「從無住本立一切法」的涵義探討

問題所在

「從無住本立一切法」這句話出自於《維摩詰所說經》〈觀眾生品〉，原本是描述維摩詰居士生病了，佛欲請弟子去探病，問了許多弟子都不堪此任，轉而去問在座的各大菩薩，何人堪任，最後由智慧第一的文殊師利菩薩領軍，帶著一群人浩浩蕩蕩的去探病，於是展開了一番妙問與妙答。問答中討論到善的與不善的以何爲根本時，最後導出以無住爲本的結論。而文殊師利再追問無住以何爲其根本，此時維摩詰答以「無住則無本」，且再次強調「從無住本立一切法」。探究其本源，梵文如下：

iti hy apratiṣṭhānamūlapraṭiṣṭhitāḥ sarvadharmāḥ |¹⁴

iti 代表以上所言；hi 這個字代表「由」或「從」的意思。sarvadharmāḥ 則以主詞的型態表示「一切法」。此處需要討論的是梵文當中複合詞所代表的意思爲何？從梵文的語意當中，可以將這個複合辭拆解爲三個字，分別是：

apraṭiṣṭhāna-mūla- praṭiṣṭhitāḥ。字義上先簡單的解釋一下，第一個 apraṭiṣṭhāna 字是 a-praṭiṣṭhāna，a 表示「無」或「沒有」的意思；而 praṭiṣṭhāna 則有「穩固的住處」之意；合起來的解釋是：沒有固定的立場或沒有決定的理由。第二個字 mūla 有「根源」、「基礎」的意思。而第三個 praṭiṣṭhitāḥ，則是當作形容詞用，有「建立」的意思。三個字合起來當作有財釋¹⁵去形容「一切法」。

就文法上來分析，此「一切法」是指具有 apraṭiṣṭhāna-mūla- praṭiṣṭhitāḥ 的特色的一切法。而 apraṭiṣṭhāna-mūla 與 praṭiṣṭhitāḥ 的關係，也是複合詞有財釋的關係，apraṭiṣṭhāna-mūla 當作形容詞來形容 praṭiṣṭhitāḥ。亦即此「建立」是指具有 apraṭiṣṭhāna -mūla 特色的建立。「無住」一詞與「本」同樣也是有財釋的關係，即此「本」是指具有無住這樣特色之「本」。因此，這句複合詞完整的翻譯即爲：「由此無住本無住故建立一切法」。亦可拆開做兩句解釋，即：「由此無住本無住故，建立一切法」。故筆者以爲，此梵文本可能比較接近於玄奘翻譯時所持的梵文版本，或許不同於支謙及鳩摩羅什譯時的版本。但因涉及文獻、考古的問題，牽涉過鉅，暫不處理。

接著我們再與現存的三個譯本的翻譯作比較：

¹⁴ 參閱《梵文維摩經》，p.68。

¹⁵ 有財釋(bahu-vrīhi)爲梵文解析複合詞的文法之一，即在梵文中，兩個以上的詞組合成爲一個複合詞，所合成的結果，主要用來當作形容詞使用。

姚秦·鳩摩羅什譯為：「從無住本立一切法。」¹⁶

吳·支謙譯為：「從不住本立一切法。」¹⁷

唐·玄奘譯為：「由無其本無所住故，即能建立一切諸法。」¹⁸

姑且不論三個譯本所持的梵文版本有否不同，從中文的立場來說，此三個翻譯在語意上並沒有太大的不同之處。支謙與鳩摩羅什的譯法，可說較為簡略，而玄奘則較為詳細¹⁹。主要的說明都在於「一切法」之建立或安立，是以「無住」作為其根本。先就 *mūla* 在字典當中的解釋，由原來是指各式各樣植物的根部，引申為源頭之意；或是作為基礎、領域之意²⁰。但是「本」這個字在中文的涵義中，除了有上述涵義外，另有「主體」與「執掌、統轄」之意²¹。若是將領域的意思配比為執掌、統轄，那麼另一個「主體」的意思就難以解釋了。若是同意它也存在有這樣的意思，則在此處即引發了一個與哲學有關的問題——就是 *mūla* (根本)這個字能不能夠將它視為「存在」²²的同義詞？若是可以，則成了有存有論²³上的意思；若是不可，則又是表達出什麼涵義呢？這是筆者想要探討的問題之一。

其次，從梵文的上下文來看，從維摩詰與文殊的問答開始，一直到無住則無本為止，這些問答的本身正是代表著「從無住本立一切法」當中所立的一切法之展現；也就是說，一切法是依著「無住」這樣子的土地所發展出來的，此中以「無住」作為出發點，便能展開、建立一切諸法。針對這句話的解釋，筆者發現，在中國佛教中以天台宗最為關心此一話題，天台宗歷代的祖師皆以此為重點，環繞著此一話題去做詮釋；雖然三論宗與禪宗亦有所論，但就所留下來可見的文獻而論，仍以天台宗所談論的較為豐富，所以筆者打算就天台宗最為主要的智顗、湛然、知禮三位祖師的觀點出發，試圖探究「從無住本立一切法」在可得言說的範圍下，所表達出來的義涵。並且討論一下這樣的詮釋是否有超出文意的問題。

第三，在確定了天台宗對「從無住本立一切法」的詮釋之後，還有必要再探

¹⁶ 《維摩詰所說經》卷2〈7 觀眾生品〉，CBETA, T14, p. 547, c22。

¹⁷ 《佛說維摩詰經》卷2〈7 觀人物品〉，CBETA, T14, p. 528, b22。

¹⁸ 《說無垢稱經》卷4〈7 觀有情品〉，CBETA, T14, p. 573, b21-22。

¹⁹ 此處也可說前兩譯翻譯的比較模糊，不若玄奘精確。

²⁰ Root, MW. P.826b。

²¹ 《漢語大辭典》電子版，「本」條。

²² 筆者此處所謂的「存在」，為西方哲學中泛指在世界上的一切物質現象與精神現象而言，同時也包括對「無」的否定之義。也有的學者譯為：存有、是。見《中國大百科全書智慧藏》電子版，「存在」條。

²³ 又名「本體論」。筆者此處所謂的「存有論」，則是指西方哲學中所謂的存在及其本質和規律的學說，並不包含東方哲學的定義在內。也有的學者譯為：本體論、存在論、萬有論、是論。見《中國大百科全書智慧藏》電子版，「本體論」條。但就筆者的立場則認為以「存有論」一詞來翻譯較佳，故下文皆以「存有論」來表示之。

究這樣的詮釋之於天台宗究竟佔著何等的重要地位，為什麼會顯現出此種現象？是否有其特殊的意圖？

最後筆者則試圖將天台宗的詮釋與存有論的詮釋作一概要式的比較，嘗試釐清兩種說法的同異之處。

如此，我們可以說大致上處理了文獻部分，以及文意部分表面上所代表的意思，並且提出相關的問題，接著就來處理天台宗智顗的看法。

第三節 智顗對「從無住本立一切法」的主要解釋分析

針對「從無住本立一切法」一句，筆者打算先將此區分為三個階段來分析出智顗的看法，第一、是從「本」來分析智顗的看法，故先就《維摩經玄疏》與《維摩經文疏》中有關「本」的文章分析起，先得出智顗對「本」的看法；第二、則就智顗透過《妙法蓮華經》「本迹」的立場，進一步來看智顗所謂的「本」；第三、前已論「本」，次應論「一切法」，故從《金光明玄義》中去分析智顗對「本」與「一切法」之間關係性的觀點。如此便能得出智顗對此句的解釋與基本看法。

1. 別教以前，有本的立場

想要得到智顗的看法，筆者以為應先從智顗親筆所撰的《維摩經玄疏》(以下簡稱《玄疏》)²⁴與《維摩經文疏》(以下簡稱《文疏》)分析起，並以此作為研究的起點，嘗試找出天台宗對此句話所做出的解釋以及嬗變，然後整理出一宗之基本看法。

《玄疏》與《文疏》依據近代日本學者佐藤哲英之研究發現，《玄疏》前後共有三次呈獻給晉王楊廣，其中第一次獻上本依先後順序有《四悉檀義》、《三觀義》及《四教義》等三個部份，共計十卷。而《四悉檀義》早已佚失，現僅存《四教義》及《三觀義》；第二次獻上本則於第三次獻上本時，楊廣依智顗的請求而燒毀了，故現今不存；第三次獻上本即是現存之《玄疏》與《文疏》，且《玄疏》是依第一次獻本改治成六卷本。而《文疏》共二十八卷，前二十五卷為智顗口述，門人筆錄而成，但僅述至第八品〈佛道品〉就示寂了；後六品共三卷則為灌頂所

²⁴ 此說在學界有不同的看法，此處筆者所依循的是佐藤哲英在《天台大師之研究》一書的研究成果，其結論第十二點為：「現行的三大部(指天台三大部—法華玄義、法華文句、摩訶止觀)非智顗講說時之原貌，經過灌頂再三的修治。相較之下，此維摩疏或是智顗親撰，或是準親撰……」見《天台大師之研究》，p. 545-p. 546。

補之文，非智顗所述。²⁵因此筆者在選擇引文時，主要是以《玄疏》、《文疏》為主，以其為智顗最後審定之文；另在《玄、文疏》所刪去的部份，有相關於本句者，則參考《三觀義》及《四教義》，以作為補充說明。

首先，應當先檢視智顗親筆所寫的《玄疏》當中的說法，搜尋《玄疏》第一筆出現「從無住本立一切法」之文如下：

三、明中道第一義觀者，即為三意：一、明所觀境；二、明修觀心；三、明證成。一、明所觀境者，前二觀是方便，雖有照二諦之智，未破無明，不見中道。真俗別照，即是智障。故《攝大乘論》云：「智障甚盲闇，謂真俗分別。」智障者，依阿黎耶識。識即是無明住地。無明住地即是生死根本。故此《經》云：「從無住本立一切法。」無住本者，即是無始無明，更無別惑所依住也。²⁶

智顗此處所說的「從無住本立一切法」，主要是在作為中道第一義觀中，所觀境的引證說明，但是此處必須注意一點，那就是本段文在全篇文章中的位置。此處所說的「中道第一義諦觀」只是次第三觀中的中道觀，而非是一心三觀中的中道觀，這點是必須先說明的，後文詳述。引文中的解釋為將「無住本」直接解釋做「無始無明」，再也沒有其他的理由可以作為其所依住的解釋了。這裡「無始無明」是所斷的煩惱惑，所用的觀察方法為中道第一義觀，然而若是以為有所斷的話，這還只是到了等覺的位次而已，若是無所斷的話，才是妙覺的位次。如其在《四教義》中所說：

六、明等覺地者，觀達無始無明源本，……是名有所斷者，名有上士也。
七、明妙覺地者，究竟解脫無上佛地。故言無所斷者，名無上士。此即是三德不縱不橫，究竟後心，大涅槃也。²⁷

那麼，智顗所說的「無始無明」指的是什麼呢？「無所斷」又指的是什麼呢？先看一下「無所斷」，在《四教義》的兩段問答中有提到：

問曰：為定用金剛智斷無明？為用妙覺智斷無明耶？答曰：《涅槃經》云：「有所斷者，名有上士；無所斷者，名無上士。」問曰：《勝鬘經》云：「無明住地其力最大，佛菩提智之所能斷。」答曰：若用別教[>接]通，十地等覺即是佛菩提智。所以者何？《涅槃經》云：「九住菩薩名為聞見，十住菩薩名為眼見。」雖見佛性而不了了，以無礙道與惑共住，故不了了。諸佛

²⁵ 同上，p. 507-p. 546。

²⁶ 見智顗，《維摩經玄疏》卷2，CBETA, T38, p. 528, a24-b2。

²⁷ 見智顗，《四教義》卷11，CBETA, T46, p. 764, a5-11。

如來了了見者，即真解脫。肅然累外，故了了也。若別教明義，從初歡喜地，即用佛菩提智，斷初品無明，乃至等覺後心，方乃斷盡。若圓教明義，即是初發心住，得用佛菩提智，斷初品無明，乃至等覺後心，方斷盡也。²⁸

其中，有所斷與無所斷指的都是「無明」，就其根源來說，也就是指「無始無明」，這是引自《涅槃經》²⁹經文，在《勝鬘經》³⁰中則稱為「無明住地」；而斷不斷的問題在此有了初步的原因，就是「以無礙道與惑共住，故不了了」，也就是還以為有個與無礙道不同性質的惑存在，還有著虛妄分別的緣故，所以這是別接通的說法，還不是圓教的說法。而別教則是以為還有惑可斷，這也還是顛倒想的一種，所以也還不是圓教的境界。圓教則是在初住位時，就以佛的菩提智斷無明，一直要到等覺位之後才能夠斷盡。而所謂的「斷盡」，其實指的是不再有煩惱困惑了，所以到了妙覺位時，就再也沒有所應斷者，故說「無所斷」才是無上士。此處別、圓之分別在於前者是「即用」而後者是「得用」，也就是說別教還是以除妄歸真為目的；而圓教卻是以證理為目的，故在用字語氣上有所不同。因此，筆者認為這並不是用哪一種智來斷惑的問題，而是有沒有智慧去明瞭的問題。

另外，在此處可知所謂的「無住本」有根源的概念，似乎是來自「無明住地」的概念。我們先檢視一下兩個概念的梵文。無住本的梵文是 *apraṭiṣṭhānamūla*，其意為無住的根源、根本；而無明住地的梵文是 *avidyāvāśabhūmi*，其意為無明居住的地方。拆解無住本的梵文為 *a-pra-tiṣṭhāna-mūla*，*a* 代表反面、相反的意思；*pra* 是向前、向上之意；*tiṣṭhāna* 的字根是 $\sqrt{\text{sthā}}$ ，意思是站立、住；*mūla* 就是根本、根源之意。整個複合字用現代白話文來說，意思是沒有在其上、可供住立的根源或根本；用文言文來說，就翻譯作「無住本」。拆解另一個無明住地的梵文為 *avidya-āvāsa-bhūmi*，*avidya* 就譯作無明；*āvāsa* 是家、住處、居住的地方的意思；*bhūmi* 則是土地的意思。整個複合字用現代白話文來說，意思是無明的家、住所，就在那片土地上；用文言文來說，就翻譯作「無明住地」。

很明顯地，智顗並沒有從梵文原意的角度去說，而是借用了當時所流行的「本迹」的詮釋方式，將其等同視之（見下節說明）。因此筆者大膽推論，除了《涅槃經》與《勝鬘經》之外，智顗明顯地是受到《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）

²⁸ 見智顗，《四教義》卷 10，CBETA, T46, p. 759, c20-p. 760, a4。另在《維摩經玄疏》卷 3 則作：「若用別接通，十地等覺即是佛菩提智。」CBETA, T38, p. 540, a19。筆者認為用「接」這個字，這樣的說法才符合文義。

²⁹ 全稱為《大般涅槃經》，又作《大涅槃經》、《涅槃經》、《大經》。有南北兩本，北本為北涼曇無讖譯；南本由曇無讖譯出後，經慧嚴、慧觀、謝靈運等人，對照法顯所譯之六卷泥洹經，增加品數，重修而成二十五品三十六卷。天台宗著書講解多以南本為主。故本文中均簡稱《涅槃經》，並以南本為主。

³⁰ 全稱為《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》。又稱《師子吼經》、《勝鬘師子吼經》、《師子吼方廣經》、《勝鬘大方便廣經》。本文中均簡稱為《勝鬘經》。

〈藥草喻品〉的影響，經中描述諸藥草樹木皆依一地成長，而將此一地之喻合於無明住地之「地」與無住本之「本」字上。並且，對於「地」的解釋，智顗也作多種不同的解釋，這可說是智顗立於判教的立場下，所作出的分判。下文將針對與本文有關之智顗對「地」解釋作分析。

從上面的分析我們可以說：所謂的「本」的意思，原來是指根源、根本。但在此處其實就是「地」的意思，特別是將兩個概念等同齊視之時。若是不將兩個概念等同起來，則其解釋也就會有不同了。但這在天台宗智顗卻在解釋上創立了層次上的不同的詮釋系統，如上引文中所出現的別接通教、別教、圓教等的解釋。也就是說，相同的一句經文可以分做不同的層次去解釋它，它會呈現出不同的陳述方式，以及不同的意義，以因應不同根器的眾生。

此處筆者當然不是處理天台智顗的四教學說，因為這樣的書籍、論文非常的多，所以不再覆述。筆者的目標還是鎖定在天台智顗的解釋上。就文字上來說，前文《玄疏》中所明的是指中道第一義諦觀的所觀境，從原文的上下文來說，此處所說明的是別教次第三觀中第三觀之所觀境，而非圓教不次第三觀(又稱為一心三觀)的所觀境。一心三觀的所觀境在《玄疏》文中，則是指：

今明此一心三觀亦為三意……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。³¹

而在第二段《四教義》引文中解釋無明就分做了三個層次，分別是別(教)接通(教)、別教、圓教等。比較兩段文可知，若是僅將「無住本」直接對應成為「無明住地」，但這還只是別教層次的說法而已，還沒達到圓教的究竟之說。而在《玄疏》的另一文則是將其當作是通教的說法，如：

次釋觀眾生品者，即是正用初觀釋也。³²

此處的「初觀」指的是「從假入空觀」，而正好是通教的觀法。也就是說，智顗綜觀整部《維摩經》，以整體的立場就觀法來說，〈觀眾生品〉主要的說法是在強調「從假入空觀」，若是對照上文《四教義》的引文來說，則其中就含有別(教)接通(教)、別教、圓教等。這透露出了一個訊息，能夠對治無明的最低要求是通教的「從假入空觀」；而真正能對治無始無明的則是圓教的「一心三觀」，故上文中說「諸佛如來了了見」。

以上可知智顗由「從無住本立一切法」這句話的解釋開始，先推論「無住本」

³¹ 見智顗，《維摩經玄疏》卷2，CBETA, T38, p. 528, c22-26。

³² 見智顗，《維摩經玄疏》卷2，CBETA, T38, p. 532, a15。

為「無始無明」，其後由「無始無明」推到「無所斷」，再由「無所斷」推論出「應根器之不同，而有不同的說法」，然而上述引文皆未能直接的從圓教之立場，給出正面的論述，且有著偏向「有本」、對著別教以前根器眾生的說法在，是故筆者大膽推論：智顗至此以前的論述均屬於別教以前「有本」的立場。

2. 圓教無本的立場

那麼究竟是有本呢？還是無本呢？從上引《玄疏》文，明顯地是指「有本」的立場上來看，而「無住本」就是「無始無明」，以其作為一切法的源頭、根源。若是從「無本」的立場來看時，又會是什麼樣的看法呢？先看《維摩經文疏》的一段文：

問：無住即是無始無明者，何故名無始？答曰：前身見、欲貪等，皆有所依而起，起則有始。此無所依，既無依起，亦名無始處，故言無始無明，即是無住也。此有二解，亦言無住、亦言有住；亦言無本、亦言有本。何故？爾若檢覓五住煩惱之本，前來身見等，皆約煩惱為本，故有始、有住。今既無明之外無復煩惱，無煩惱可為無明之本，故言無本，故無始、無住，故《經》言：無住則無本。無復煩惱為無明本也。

問曰：無明依法性而起，即是從法性始，何得言無始？答曰：若無明依法性而起，亦是有始者，法性非煩惱、不可得，指法性為煩惱本，故言無住則無本也。若依法性立一切法者，無明不出法性，法性即為無明本，此則以法性為本。今經檢覓煩惱本，法性非煩惱，故言無住無本。既無[有]本，不得自住，依佗(他)住。若說自住，望法性為佗(他)，亦應得說是依佗(他)住也。說自住即別教意；依佗(他)住即圓教意。³³

這裡提出了兩個問題，第一個問題在問：為何無明要說它是無始的？答中以若是有所依而生起者，則為有始；而此處的無明卻是無所依起的，所以說它是「無始處」(沒有開始的地方)，故稱它為「無始無明」，也就代表「無住」的意思。接著又說這有兩方面的解釋，一是從「有本」、「有住」的立場來說；另一是從「無本」、「無住」的立場來說。先解釋「無本」的立場，身見等都是煩惱作為依起的根本，所以說它是有本的；而無明則沒有其他的煩惱可供作為其根本，所以說它是無本的。既然無本，也就無始、無住了。接著解釋「有本」的立場，這就進

³³ 見智顗，《維摩經文疏》卷 23，CBETA, X18, p. 651, c16-p. 652, a7。此處不引用《維摩經略疏》(以下簡稱《略疏》)之文，而引用《文疏》文，是因為有學者(例如：賴賢宗)《略疏》的作者是湛然，雖然湛然是依智顗所著的《文疏》(又稱《廣疏》)所作的刪節本，而將功歸屬於湛然，故稱為其所著。但筆者認為若是比較兩者，則不難發現《略疏》之文幾乎都是《文疏》之文，根本可說算不上是湛然所作。況且經過整理之後的《略疏》反而可能會出現文義不比原文清楚的地方，所以還不如引用原文來的可靠些，且更能夠突顯出這是智顗的原意。

入到第二個問答，提問者認為無明的根源是法性，如此一來，法性就成為無明的根本了，怎麼可以說是無本呢？答中先作假設性的立論，如果無明是依靠法性而生起的，那麼就是有開始可說；但是法性並不是煩惱，法性是不可得的，若是如此說法性是無明的根源的話，等於是說無明沒有根本一樣，所以才說它為「無住」、「無本」，以上是就「無明」的面向去說「立一切法」，也就是以無明為一切法作本之意，這也可以稱作「無明無住立一切法」。

如果說依靠法性建立一切法的話，那麼無明也不可能超越法性所生起的一切法的範疇，如此或許可說法性是無明的根源、根本。這也許就是提問者所謂的無明以法性為本的認定吧。但就經文本來說，法性本身的性質並不是煩惱，所以說它是無住、無本的。既然說無本，也就不能說它是依靠自身而生起，而應說它是依靠他者而生起的。但如果說是依靠自身而生起(依自住)，那相對於法性來說，自身也成為「他」了，那就應該說是依靠他者而生起(依他住)。那麼這裡就可以當作是一個分判的標準，若是將它說成是依自住的話，那是別教的說法；若是將它說成是依他住的話，那才是圓教的說法。此處不依牟宗三所論，牟氏所論之「依自住、依他住」是為藉由「從無住本立一切法」一句，導出「無明即法性」、「法性即無明」之「同體依即」的關係性，以證明其所論之「不斷斷」式地圓具一切法，從而證明其所謂之「佛教式存有論」³⁴。筆者則認為此處智顗並非此意，而是單純的就經文「無本」之立場，去論法性與無明之間的關連性，藉以分判出圓教與別教之差異，也可說是點出別圓兩教立一切法之差別所在。然其重點還是在論「有本」、「無本」、「有始」、「無始」，而非論述「圓具一切法」，故此處筆者不再討論牟氏對此的看法。

從上分析可知，基本上就智顗的立場來說，還是忠於經文的立場來作解釋，以「無本」為主；若是硬要說它是「有本」的話，似乎也不無不可，那它的根源就成了「法性」了。但法性並不屬於煩惱的一種，也不可得，所以才說它是無本的。換句話說，這是依照聽法者的程度不同而產生的不同說法。因此，也可以將其當作是一種分判的標準來看。

另外，在此兩段問答之前，《文疏》還有一段解釋的文，也同樣是在討論「本」的問題，值得我們來參考，如下：

此無住無明以何為本也？若無本而有？上來諸惑皆應無本而有也。次、淨名答：無住則無本者，正言：無明依法性，法性即是無明，無明、法性，無二無別，豈得性還依性？當知無明無本，故十住菩薩見終，不見其始；諸佛如來方乃見終見始。若觀眾生入空，至無住，此則徹底窮源，至中道極理。既言無住無本，即是眾生如虛空之佛性也。上來明三諦皆空。又淨

³⁴ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p. 692 – p. 702。

名云：從無住本立一切法者，即是若世間一切法、出世間一切法、有為一切法、無為一切法，皆從無住本而立。所以然者，若迷無住，是則三界六道紛然而有，是為立世間一切法；若解此無住，即是無始無明，則返本還源，發真成聖，故有四種出世間聖法也。故知因無住本立一切法也。³⁵

這裡討論到：若是無始、無住的無明沒有根源卻能夠自然產生的話，那麼其他的煩惱也應該比照辦理，也應該說他們是自然產生的才對呀。但維摩詰卻回答：「無住則無本」，這又是怎麼一回事呢？智顗解釋道：正確來說，無明是依靠法性生起的，然而法性就是無明，無明與法性不能說它是兩個分別的個體，也不能直接的將其當作是一個東西，因為一切法都是緣起而有的，怎麼可以說它是自己依靠自己而生起的呢？所以應當要知道無明是無本的，若是能觀察眾生達到從假入空觀，進而觀察到無住的道理的話，那就是找到根源了，真實的了解了中道的道理。既然說「無住」、「無本」，那就是說眾緣和合生起的眾生，就如同虛空的佛性一般無二無別。因此可知，法性與無明有著相互依存、同體、即是關係在，然而這正是從空假中三諦皆空的立場來說的。所以說一切法都是以無住為其根源而建立起來的。若是不了解這樣的道理而產生迷惑，則就生起世間的一切法；若是能夠了解如此的無住就是無始無明的話，則能生起出世間的一切法。這就是維摩詰居士所答的「從無住本立一切法」，也可說是「因無住本立一切法」。

就智顗的立場來說，其實也無所謂的「有本」或者「無本」，因為那並不是真正的問題所在，只是順應眾生根器之說而已。真正要明白的是中道的道理，以空觀為基礎去徹底的明白無住的道理，那就真的是了解中道了。若是產生疑惑，則落入六道生起世間的一切法；若是能明瞭，則能生起四聖出世間的一切法。因此，這才是真正的答案。

兩段《文疏》引文可看出智顗基本上是以「無本」為基調去解釋，但也不排除用「有本」的方式去解釋。不論是否有本，其目的都是要能夠藉由空觀達到對中道、無住道理的徹底了解。然而又應該怎樣才算是達到上述的方法呢？這在《三觀義》中的一段文有提到：

二、修觀智者，若修此觀，還用前二觀為方便也。總前二觀，則雙亡雙照之方便也。雙亡方便者，初觀知俗非俗，即是俗空。次觀知真非真，即是真空。亡俗非俗，亡真非真，非俗非真，即是中道。因是二空觀入中道第一義諦。雖觀中道而不見者，皆是無明之所障也。當觀實相，修三三昧。《智度論》云：聲聞經中說三三昧，緣四諦十六行；摩訶衍明三三昧，但緣諸法實相。今初、修空三昧：觀此無明不自生，不從法性生也；不他生，非離法性外，別有依他之無明生；不共生，亦非法性共無明生；非無因緣生，

³⁵ 見智顗，《維摩經文疏》卷 23，CBETA, X18, p. 651, b20-c8。

非離法性、離無明而有生也。若四句檢無明本自不生，生源不可得，即是無始空，是名空三昧。空・無住之本、立一切法也。³⁶

《三觀義》是第一次呈給晉王楊廣的《玄疏》之一，³⁷引文中正好就是從空觀的立場去達到對中道第一義諦的理解，同樣也是無所得，生起的根源是不可得的，這也就是《大智度論》十八空文中的「無始空」，也可稱其為「空・無住之本、立一切法」。或許這也就是《中論》「以有空義故，一切法得成」³⁸的意思。其中要先達到空觀的方法是「四句推檢」，單就「無明」作為探究的對象，既不能說它是從法性所產生的；也不能說它是從另一個無明所生的；也不可以說它是因為法性與無明和合而生起的；也不能說它是毫無因緣，離開了法性與無明而有的；推究四句的結果得出一個結論，那就是「無明」其實是「無生」的，故說「本不自生」、「生源不可得」。

另從真、俗二諦的立場來看，亦皆是空、不可得，既不能說它是真諦，也不能將其歸類為俗諦，非真非俗的緣故，那不是中道還能是什麼呢？所以稱前兩觀為雙亡雙照的方便法門，但卻又因這樣子的方便，而得以進入中道第一義諦觀，去了解真正的道理，所以稱前兩觀為「方便」。當然，就此處的引文與上下文之間的關係，仍然是處於別教次第三觀中的中道第一義諦觀，而非一心三觀的觀法，可是在此處還有但書，那就是雖然開始知道中道觀的所觀境了，開始著手觀察，但卻沒有辦法真實的觀察到中道的道理，這原因就出在「無明」的身上。文中此時就說應當改變所觀境，改成去觀察「實相」，並改用「三三昧」的修法，這裏出現了一個問題，為何智顗要改轉修法？此外同樣在《三觀義》的另一段文中也同樣說修三三昧，而且前後文脈絡差距頗長，略舉如下：

二、明十法成大乘者。一、善識不思議境……十、順道法愛不生。若修此一心三觀，具此十法，是大乘從三界出，到薩婆若住也。（中略）六、明行三十七品者，即為二意：一者、用一心三觀，行三十七品；二者、修三三昧。³⁹

智顗在解釋《三觀義》時，大致分成七個部分來說明，此處是從智顗自己的科判中來說，是第四部份〈會乘義〉中文；然在此中又科分〈別相三智〉與〈一心三智〉，所舉出文為〈一心三智〉中文；而〈一心三智〉中的第二項就是「明十法成大乘」。其中在說明到「第六、三十七道品」的修行方法時，文勢一轉分

³⁶ 見智顗，《三觀義》卷1，CBETA, X55, p. 673, a7-19。

³⁷ 見《天台大師之研究》，p. 511-p. 514。文中談到《維摩經玄疏》第一次呈給楊廣共分為三個部分，分別依序是《四悉檀義》、《三觀義》、《四教義》。而《四悉檀義》早已佚失，現僅存《三觀義》與《四教義》。

³⁸ 見龍樹，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, p. 33, a22。

³⁹ 見智顗，《三觀義》卷2，CBETA, X55, p. 677, a18- p. 679, b19。

成了兩個部份，我們不禁要問，為何智顗要改變修行的法門？若是比較這兩段的引文，智顗應是有意說明別、圓兩教的不同之處。例如：別、圓兩教同樣都以觀中道之理為目標，而在態度上有所不同，如上文分別，是故形成了次第與不次第的區別；而此處又同樣的說三三昧，卻也是別、圓兩教的區別，這說明了於別教的修行觀法上，想要藉由次第的觀法去觀察中道之理，好像有點強人所難，原因是無明的勢力強大，障礙住了行者修行，所以必須轉變方法以及觀察的對象，在方法上轉成修三三昧、在所觀境上轉成觀察實相，而諸法實相則是如鳩摩羅什所譯的《法華經》中所說：

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。⁴⁰

但這又間接的表明了，在別教的認知模式下，中道與實相是不同的兩個層面，也就是達不到圓教的諸法圓融無礙的地步，以是故，單舉三三昧中的「空三昧」為代表，搭配「從無住本立一切法」之理，來說明修行中道第一義諦觀的另一種方法，並藉由「空」義來消除認知上的顛倒錯覺。而在圓教時，理應無此認知模式上的問題，怎麼又會有第二種修法的出現呢？且《三觀義》後文有說：

三昧一心發實智慧，如水澄清，珠相自現。若見佛性，即得涅槃。爾時三昧，名三解脫門，即是入不二法門，住不思議解脫也。是義已如前次第三觀分別，今不重明。⁴¹

這應是針對障重的修行人所說的。若是無此問題者，那麼在〈用一心三觀行三十七品〉時就應該要了了分明的觀到中道之理了，是故知道智顗在這裡還是有將同是圓教不同根器的修行者考慮進去。

至此，相對於別教「有本」之說而發展出圓教「無本」之說，則產生了「法性、無明為同體相依即是」的看法，並進一步探討出其「實踐」可能性的問題，也進一步分辨出圓教之中，亦有利根與鈍根在修行上所用法門的不同，利根者用一心三觀，行三十七道品；鈍根者則必須改轉法門，修三三昧。

綜上可知智顗在其《玄疏》及《文疏》等相關文中，對於「從無住本立一切法」的基本看法有以下幾點：

1. 「無住本」即是「無始無明」。若論此無明為「有所斷」者，則還屬於別教以前的說法；若「無所斷」才達到最究竟的目標。
2. 此句可應根器之不同而分別成通別圓等教理、教說。

⁴⁰ 見鳩摩羅什，《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉，CBETA, T09, p. 5, c11-13。

⁴¹ 見智顗，《三觀義》卷2，CBETA, X55, p. 680, b8-12。

3. 就「本」這一觀念來說，分析智顗的解釋可知：若以「有本、有住」來說，較偏在別教以前的說法；若以「無本、無住」立場，則為較偏向圓教的說法。
4. 法性與無明之間有著同體相互依存即是的关系。
5. 基於實踐的立場，則知最低必須具備通教的空觀基礎。
6. 就圓教實踐來說亦有利鈍根之別，若利根則用一心三觀；鈍根則用三三昧。
7. 智顗在《玄疏》文中提到此句時，大都依觀法修行的立場去說，並引之為論證；而《文疏》中則從法性與無明之間的關係，論述有本與無本兩個面向，此屬教理、教說的部份，故可依通別圓三教去做分判。

至於《玄疏》、《文疏》中提到有關「本迹」的相關段落，則因其為借用《法華經》中「本迹」概念所做的說明，故筆者將其併到下一節中一起對讀討論之。

第四節 智顗其他著作中的解釋

梵文 *mūla*，中譯為「本」，而此「本」與「本迹」之「本」有何關聯？最早使用「本迹」觀念者，為姚秦鳩摩羅什門下之僧肇、僧叡所提倡。如僧肇在《注維摩詰經》說：「本迹雖殊，而不思議一也」⁴²，僧叡則在解釋《法華經》〈寶塔品〉說：「本迹雖殊，不思議一」⁴³。但在智顗則將此概念轉為解釋《法華經》〈如來壽量品〉，如言：「非本無以垂迹，非迹無以顯本，本迹雖殊，不思議一也。」⁴⁴然而，為何智顗能將兩種不同概念的本混為一談呢？筆者以為近代學者郭朝順解釋的很好：

本迹釋是針對《法華經》之特色所開發的解釋方法。…本迹釋應是一種可以普遍運用在解釋諸經的方法，…本迹原指本體與跡影，是以本迹的範圍是可以涵蓋諸如：譬喻 / 所譬、現象 / 本體、世諦 / 真諦、相對 / 絕對等等對比的關係。⁴⁵

從僧肇、僧叡到智顗，可以明顯看出「本迹」之說在當時是非常普遍的一種解釋方法，這種解說方法也同樣被智顗運用在解釋「無住本」的這句話上。上文筆者已經從梵文來說明，無住本與無明住地在梵文上是不同的兩個字，兩個不同的概念，照理是不能直接等同視之的。但智顗巧妙地借助本迹的概念將其關聯起

⁴² 見僧肇，《注維摩詰經》卷1，CBETA, T38, p. 327, b4-5。

⁴³ 見《法華傳記》卷2〈僧叡傳〉：「七者、本迹無生轍。〈多寶品〉，謂多寶為本，釋迦為迹。古佛現全身，今佛示往因。本既不滅，迹豈有生？本迹雖殊，不思議一。」CBETA, T51, p. 55, c29-p. 56, a3。

⁴⁴ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷9，CBETA, T34, p. 129, b3-4。

⁴⁵ 見郭朝順，《天台智顗的詮釋理論》，p. 27。

來，同時在其他許多智顗的講說中也大量的運用此一方式。而此處則是將無住本之「本」與本迹之「本」作一連結，這算是智顗在解釋經文上的一大創舉。

上文筆者先討論智顗在《玄、文疏》中對「從無住本立一切法」句，有關「本」的問題，接下來筆者所引之文，主要分成三個部份，第一、先將同屬於《法華經》的智顗著作歸為一類，如《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》及《觀音玄義》，先求出智顗的看法；第二、比對《玄、文疏》所提到有關「本迹」概念的部份，藉以比較兩者；第三、有了上述的討論後，將其所得帶入到《金光明經玄義》去討論此「本」與「一切法」之間的關係。

1. 《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》及《觀音玄義》之本迹義

接著，我們再來檢視其他智顗有提到「從無住本立一切法」的文章，先舉《妙法蓮華經玄義》(以下簡稱《妙玄》)中相關的兩段文如下：

第二、約本明十妙者為二：先、釋本迹，二、明十妙。釋本迹為六：本者，理本即是實相，一究竟道；迹者，除諸法實相，其餘種種皆名為迹。……一、約理明本迹者。從無住本立一切法，無住之理，即是本時實相真諦也；一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗迹，尋於俗迹即顯真本。本迹雖殊，不思議一也。故文云：觀一切法空如實相，但以因緣有，從顛倒生(云云)。⁴⁶

《妙玄》卷七的這段引文主要是解釋《妙法蓮華經》經題「妙」字的其中一個涵意，以本迹做為解說的手法，先略說本迹，然後再詳釋本迹。我們現在將略說與詳釋的文字合併起來看，則不難發現所謂的「本」指的是「理」，而此「理」即是「實相」、「一究竟道」，也就是「無住之理」、「本來之時的實相真諦」。而「迹」則指「實相以外的餘者」，以及「一切法」或「本時森羅俗諦」。由此可知智顗在某些解說中，會將「無住」或「無住本」等同於「實相」、「真諦」這個說詞；而將「一切法」等同於「俗諦」的說法。

另一段《妙玄》之文：

第七、遍為一切法體者。《觀經》云：「毘盧遮那遍一切處，一切不出四諦。」《大經》云：「佛所不說如十方土，所說者如爪上土。迦葉云：已說是四諦，其未說者，應有五諦。佛言：無也。」但言是四諦有無量相耳。若然廣開，即成四種四諦，具如〈境妙〉中說。當知苦集，世間善惡因果；道滅，出

⁴⁶ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷7，CBETA, T33, p. 764, b10-24。

世一切因果；悉用實相為體。《淨名》曰：「從無住本立一切法。」此之謂乎！然所依之體，體妙無異；能依之法，法有麤妙。諸法相待分別可知；歷五味分別麤妙亦可知。開麤顯妙亦可知(云云)。略說經體竟。⁴⁷

《妙玄》卷九，此處是〈辨體章〉中之文，引用「從無住本立一切法」來證成經體為「實相」。此所依之體又包括了世出世間的一切能依之法，且就「體」而言，也就是指「無住」，是沒有粗妙差別的，唯所立的一切法則有粗妙之別。

接著我們參考《妙法蓮華經文句》(以下簡稱《文句》)：

二、生起者：從無住本立一切法。無住者，理也。一切法者，事也。⁴⁸

此處《文句》引用「從無住本立一切法」來說明權實法的生起。很明顯的以「無住」做為實相理體，所生起之「一切法」均為事用的方便法。

第二段《文句》之文：

地者，實相也。究竟非二故名「一」；其性廣博故名為「切」。寂而常照故名為「智」。無住之本立一切法故名為「地」。此圓教實說也。⁴⁹

此處逐字解釋「一切智地」，引用「從無住本立一切法」解釋「地」字，來說明圓教實相教育眾生的說法，以其能依實相之理生起一切教說故。

第三段《文句》之文：

一相即無住本立一切法。無住無相，即無差別也；立一切法，即有差別。差別如卉木；無差別如一地。地雖無差別，而能生桃梅卉木差別等異。桃李卉木雖差，而同是一堅相。若知地具桃李，即識實中有權，解無差別即是差別。若知桃李堅相，即識權中有實，解差別即是無差別。以是義故，以一相合上一地譬也。⁵⁰

此處是將「一地」的譬喻合到「一相」的法上，即以「無住」故無相可得，也就沒有差別相狀可言，此就理體上來說；但卻又能夠建立一切法，以「一切法」來說即有差別相狀可言，此就事相上而言。

⁴⁷ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷9，CBETA, T33, p. 794, a26-b7。

⁴⁸ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷3〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 37, c5-7。

⁴⁹ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 91, b16-19。

⁵⁰ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 94, a22-29。

其次在《觀音玄義》(以下簡稱《觀音玄》)中提到：

又，婆藪地獄人好高剛柔等義，雖在地獄，佛性之理究竟不失，故知地獄界即有佛性。佛相者，即是性德之相也。《淨名經》云：「一切眾生即菩提相。」聖人鑑之，冷然可別也。體者，即是地獄界心實相理也。力者，法性十力變通大用也。作者，從無住本立一切法。如：師子筋、師子乳也。⁵¹

此處說明：即便是身處地獄的眾生也同樣的具備十法界中的佛法界，以及其中的十如是。並引用「從無住本立一切法」來證明十如是中的「如是作」，表達出即便是地獄眾生也可能因此生起善法，超出地獄界。故說如獅子筋有強勁的力用；如獅子乳一般能壞諸乳。

從本迹的立場上來講，筆者簡單將智顗所表達的意思整理如下：

┌ 本：理、實相、一究竟道、無住之理、本時實相真諦 → 無住、無住本
└ 迹：事、一切法、(除了)實相之外的餘者、本時森羅俗諦 → 一切法

2. 《玄疏》、《文疏》中之本迹義

接著我們再將《玄疏》中還沒有討論到的部份提出來分析：

第二、明不思議本迹義者，略為五意：一、約理事明本迹；二、約理教明本迹；三、約理行明本迹；四、約體用明本迹；五、約權實明本迹。一、約理事明本迹者。此《經》云：「從無住本立一切法。」今明不思議理事為本迹者，「理」即不思議真諦之理為本；「事」即不思議俗諦之事為迹。由不思議真諦之理本，故有不思議俗諦之事迹；尋不思議俗諦之事迹，得不思議真諦之理本。是則本迹雖殊不思議一也。⁵²

按照前引《文句》的說法來看，則此處的「不思議真諦」也就是指「無住」之理，並以此理作為根本，生起「不思議俗諦」的「一切法」之事迹。筆者之所以將此段引文放在《文句》之後來做比較，主要是因為依照京戶慈光在《天台大師の生涯》一書所附之〈天台大師略年表〉中的記載，《維摩經玄疏》等系列的著作最早推論在 593 年，而在其前 585 年智顗出天台山後就已經講說過《文句》了，雖然《文句》是藉灌頂之手整理出來的，成書的年代也較晚，但可知其內容大致無誤，故可藉由《文句》的解釋脈絡來對比《維摩經玄疏》所表徵的涵義。

⁵¹ 見智顗，《觀音玄義》卷 2，CBETA, T34, p. 889, a11-17。

⁵² 見智顗，《維摩經玄疏》卷 4，CBETA, T38, p. 545, b18-27。

此說亦同於前引《妙玄》之文，其中只差在此處是說「不思議」，正如《玄疏》所說：「第一、正辨經體者。此經以不思議真性解脫為體也。」⁵³可知在論及一部經的經體與其本迹之間是有相當程度上的關連性。而《妙玄》則以「本時實相真諦」為其本，其經體如《妙玄》所說：「正顯體者：即一實相印也。」⁵⁴故知「實相」為《法華經》之體、之本。這是兩部經不同之處，故在論及本迹時也有不同的論說。

再比對《文疏》中還未討論的幾個段落：

約一法門歎者，大智即是本行也，依本起智，智即是行，故言大智本行。是以《法華》云：「諸法從本來，常自寂滅相，佛子行道已，來世得作佛。」此《經》亦云：「從無住本立一切法」。⁵⁵

此處引用「從無住本立一切法」說明依「無住本」起「一切法」的智慧行，並引《法華經》偈為證明，「一切法」的智慧行從本以來一直都是處於寂滅的相狀，正符合了「無住」的特性。

另兩段《文疏》之文：

問曰：若約眾生癡愛生，明淨名疾生久近者。癡愛無始，非久非近何得[以]此答文殊問也。答曰：眾生癡愛無始，非久非近，淨名無緣大悲亦爾，而得論久近者，約事亦得有此義也。所以然者，果地大悲，窮源寂照無疾，隨眾生所起癡病，同體大悲，因是而生，即是久近也。此《經》云：「從無住本立一切法」，無始無明起恒沙無知，界外四住、界內四倒，淨名窮緣起[之源]亦爾。若依理，果報土疾生為久，有餘土、同居[土]疾生漸近；依事，則同居土疾生為久，有餘土、果報土疾生漸近，如斷同居土癡愛，方有餘土癡愛生也。⁵⁶……因大悲起[而有實病也]，[故]從無住本立一切法，故[現]有三土疾，雖不與凡夫合，而能應同三土病故。⁵⁷

就「久、近」來說，其實提問者也就是在問「本、迹」的意思，故智顗回答亦與此相關。就「本」而言，實非久近；所論之久近，乃就「事迹」的層面去說，不論界外四住亦或界內四倒，都是從迹顯本的方便作用，故說「淨名窮緣起之源亦爾」，故知此處解「無住本」為無始無明，「一切法」為恒沙無知，藉以說明眾

⁵³ 見智顗，《維摩經玄疏》卷6，CBETA, T38, p. 554, c3-4。

⁵⁴ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷8，CBETA, T33, p. 779, c27。

⁵⁵ 見智顗，《維摩經文疏》卷3，CBETA, X18, p. 479, b22-c2。

⁵⁶ 見智顗，《維摩經文疏》卷20〈問疾品〉，CBETA, X18, p. 620, a7-17。此處依《維摩經略疏》增補漏字。

⁵⁷ 見智顗，《維摩經文疏》卷20〈問疾品〉，CBETA, X18, p. 624, b7-9。此處依《維摩經略疏》增補，以順文義。

生起感受報也是無始的，所居住的國土也因此而有所不同。也因此維摩詰居士示現無緣大悲的病相，而實際上來說也是隨著眾生有疾，故維摩詰居士亦有疾；隨眾生生果報中，維摩詰居士亦生果報中。但就維摩詰居士而言，因大悲而起示現三土有疾，同樣的也是「從無住本立一切法」的作用。

接著《文疏》進入到〈觀眾生品〉，也就是我們研究的重點，此處必須細細分析，文如下：

今用此六番問答，窮覈眾生之本源，遂徹至無住，成上觀眾生三諦也。所以然者？初問答明善不善，即是世諦眾生如幻，皆從身見生，未見真也。次三番問答，見真斷三界眾生生死，即是觀眾生見真諦，如第五大等，譬也。次兩番問答，正是觀眾生無明覆中道，名「無住本」，若見中道，即如無色界[色等]也。中道無明，是眾生源，解惑之本，故言「從無住本立一切法」也。⁵⁸

此處智顗分析經文中的六番問答，為觀察眾生達到直徹眾生本源，並且認為這是在說明三諦。首先第一問是成立假諦(世諦)；次三問是成立空諦(真諦)；後二問則成立中諦(中道第一義諦)。因此，「從無住本立一切法」有如十二因緣一般，即有流轉及還滅兩種情形，流轉則成就一切眾生；若還滅則成就三諦。其次在這段文章之後還有料簡問答，用以判別別接通教、別教以及圓教的五住煩惱。而所謂的五住煩惱則分別對應到六番問答，如見一切住地指的是眾生有身見，而此身見即對應第一番問答；欲愛住地指的是對欲界有所貪愛，故對應到第二番問答；色愛住地指的是對色界身心產生錯誤理解——虛妄分別，並引生貪愛，故對應到第三番問答；無色愛住地(有愛住地)指的是對無色界的心理狀態不能明瞭，進而產生錯誤的想法及貪愛，故對應到第四番問答；無明住地是指不能明白了解一切現象的事理，因此產生錯誤的執著貪愛，故對應到第五番問答。之所以稱為「住地」則是形容一切煩惱皆以此為住處，並以地來譬喻之。接續其後的料簡問答之文，由於段落太長，故略分三段，引《文疏》文如下：

問曰：若將別教接通，明五住義云何？答曰：若言四住是界內見思，兩輪無明是界外，由界外流來入界內，今反出，先斷身見，次除貪欲等，後斷無明，以歸無住本，此是將別接通意。⁵⁹

此就別教接通教來配比五住煩惱。前四問答代表三界以內的見思惑，而後兩番問答則表界外的無明惑，並由於皆有斷惑可言，以及觀察到眾生的源頭，故屬別接通教。

⁵⁸ 見智顗，《維摩經文疏》卷 23〈觀眾生品〉，CBETA, X18, p. 651, c8-16。

⁵⁹ 見智顗，《維摩經文疏》卷 23〈觀眾生品〉，CBETA, X18, p. 652, a7-11。

問曰：若作別教義云何？答曰：別教意不如此也。界內見思不名見一處，何以故？此四住是枝葉，非根本惑；如樹枝葉依樹不依地故。界內身見有種種不同，不同故，不名一處，亦非住地。今斷見思枝葉惑盡，計有涅槃，此是迷法身而起。若見真諦涅槃是一法，名見一處也。此見因無明起，故名住地，亦是身[見]義，此從法身起見也。若於變易依正五塵生欲貪，即欲愛住地也；若變易色心即是虛妄分別，即色愛住地；忘[亡]色觀心，猶見有心，即是顛倒想，此即有愛住地；此四依無住起，即無明住地。無明之外更無煩惱可依，故言無住也。

問曰：無住、有住有開合義不？答：合無明只是法性，法性無住，無明那得住？故言無住。若開法性出無明，無明依法性，亦得言有住。有住者，依法性住。法性非煩惱，即是無住。而約無明修無量四聖諦，論斷伏者，此是別教，就界外明五住義也。⁶⁰

第一問答就別教屬於界外來論五住的意思，所以就不能以界內的見思惑當作界外的前四住地，所以智顗一開頭就說「別教意不如此也」。此處所起的界外見思惑指的是依於變易生死而有身見為見惑，也就是界外的見一切住地；因而產生貪愛為思惑，也就是界外的欲愛、色愛、無色愛住地。此說是智顗的創見，比照界內來說明界外也同樣有五住煩惱。並且明確的指出此處的「無住」就是無明的代名詞。第二問答就無住來說，指的是無明即是法性，這是將無明與法性合在一起的立場做出的說明。若是將無明與法性分開來論，則無明就有住處了，其住處即是法性。但就法性本身而言，則法性並非煩惱，故也可說無明是無住處的。若有討論到斷煩惱或降伏住煩惱的說法，則此說屬於別教的範疇。

問曰：若圓教復云何分別五住耶？答曰：圓教明五住義則不如此。只界內身見等四住，有為緣集，亦是迷無住而起斷見入涅槃；所生身見等四住，亦是迷無住而起無為緣集。今觀界內四住亦徹至無住之本，界外亦徹至無住之本，故窮三諦眾生之源，以成上來觀眾生幻化不可得、第五大不可得、無色界色不可得，觀窮眾生入三諦也。⁶¹

此處問到圓教的五住要如何來配比，智顗首先否決掉別教的說法，也就是否定了只論界外的偏見，同時也否定了只論界內的偏見，故說前四住煩惱皆因無住而起，不論有為、無為皆然，即重點在於反向觀察此無住的煩惱時，皆可徹至其本源，同時了達界內外無住煩惱之本，就如同一切皆如幻不可得，並因此而證悟到三諦的道理。

⁶⁰ 見智顗，《維摩經文疏》卷 23〈觀眾生品〉，CBETA, X18, p. 652, a7-b2。

⁶¹ 見智顗，《維摩經文疏》卷 23〈觀眾生品〉，CBETA, X18, p. 652, b2-9。

《文疏》的這幾段文其主要目的在指出「眾生之本源」即是「無住」，亦即文中「中道無明是眾生源，解惑之本」，此就「本」而言；從「迹」來說，則應眾生根器之不同，而有別接通、別教、圓教之分別，也就是各個眾生之病不同，故所與之藥亦不同，由「應病與藥」表現出一切法的差別相狀，也以此展現出其本源為「無住」，而此無住即為「中道無明」。此解語似可作一整詞看待，亦可分作兩詞看待，即「中道」與「無明」。若是能夠理解、明瞭如此的道理，並以此為實踐準則時，則能窮眾生之源，這就是「本」；若是迷惑於此，則成就於六凡四聖紛然而起，此即為「迹」。這是智顗借用《法華經》中「本迹」的概念，來此經所做的發揮。若將「中道無明」作分詞來看時，則此處的「中道」有近似於「法性」之意，這即是下文我們要分析的主題。

3. 本與一切法

有了上述的分析理解後，再來看看《金光明經玄義》(以下簡稱《光明玄》)中的說法，則更容易明白智顗的看法。引文如下：

天台師尋其經意義則不然！何者？《經》言：「法性[無量]甚深，理無不統。」文稱經王，何所不攝。豈止於三三九法耶？！當知三字遍譬一切橫法門，乃稱法性無量之說；遍譬一切豎法門，乃稱法性甚深之旨。……且寄十種三法以為初門……諸三法無量，止取此十法，其意云何？此之十法該括始終，今作逆順兩番生起。初從無住本立一切法：夫三德者，名祕密藏。祕密藏顯，由於三寶。三寶由三涅槃，三涅槃由三身，三身由三大乘，三大乘由三菩提，三菩提由三般若，三般若由三佛性，三佛性由三識，三識由三道。此從法性立一切法也。

若從無明為本立一切法者：一切眾生無不具於十二因緣，三道迷惑，翻惑生解，即成三識。從識立因，即成三佛性。從因起智，即成三般若。從智起行，即成三菩提。從行進趣，即成三大乘。乘辦智德，即成三身。身辦斷德，即成三涅槃。涅槃辦恩德利物，即成三寶。究竟寂滅，入於三德，即成祕密藏也。是為逆順次第甚深無量義。⁶²

此處原本是灌頂所記智顗講說《光明玄》駁斥真諦的解說，故起首便說「天台師」。然重點在於依智顗的看法，法性是無量且甚深的，就橫的面向來說是無量；就豎的立場則為甚深。橫向雖然無量，但為了解說方便，就以十種三法作為代表；豎向雖然甚深，然以十種三法的次第來表示之，故有逆順的兩番次第。並引用「從無住本立一切法」為經證，說明橫豎之間的關連性。

⁶² 見智顗，《金光明經玄義》卷1，CBETA, T39, p. 2, b22-c16。

首先是逆推的次第說明十種三法皆為「從法性立一切法」，也就是始於三德，終至三道的順序，即「三德→三道」。從前文的分析可知智顗將「無住本」剖析成「法性」與「無明」兩個面向，故此處先論「法性」的面向，逆於法性而生起的一切法，其次第即為「三德→三道」，並將之稱為「逆生起」。其橫向面為十種三法代表無量的一切法；豎向面為逆於法性的次第生起，由此顯出以法性作為無住本的甚深。此中「從法性」即可解讀為「以法性為無住本」，是故因此而「建立一切法」。此時我們可以用一簡單的式子來表示：

「從法性立一切法」→逆生起→「三德→三道」→此以「法性」為本

接著說明「無明」順推面向的「從無明立一切法」，則始從三道，終於三德，其順序為「三道→三德」。這是藉由觀察眾生的無明作為起始點，故以三道為始，進而窮徹本源，達到三德的目標。藉由前文分析可知，這是就修行觀法來說的，其橫向面亦為十種三法以表無量的一切法；豎向面則依於無明順次第觀察生起的因緣，而返還於三德密藏，故稱其為「順生起」。其中「從無明」同樣的也可解讀為「以無明為無住本」，是故「建立一切法」。簡單做式子的表示：

「從無明立一切法」→順生起→「三道→三德」→此以「無明」為本

那麼，我們在這段文的分析中就得到了一個初步的看法，智顗就「有本」的立場配合《妙玄》類通十種三法之文，對《光明玄》的無量法採取了橫向的解釋，故有逆於法性所生起的一切法，與順於無明返源所生起的一切法。上述的兩個式子對後來的天台宗諸師有著極大的影響，後文述之。

其次，《光明玄》文中還有一段引用到「從無住本立一切法」的文，如下：

第五、當體得名者。有師云：真諦無名，世諦有名。寄名(而)名於無名，假俗而談真爾。《成(實)論》云：「無名相中，假名相說。」今反此義！俗本無名，隨真立名。何者？如劫初廓然，萬物無字，聖人仰則真法，俯立俗號。……《大(般涅槃)經》云：「世諦但有名，無實義；第一義諦，有名、有實義。」以此而推。真諦有名，更何所惑？龍樹四依菩薩，隨義理為立名字。「義」即第一義，「理」即如理也。《淨名》云：「從無住本立一切法。」經論咸然豈可不信。今言法性之法，可尊可貴，名法性為「金」；此法性寂而常照，名為「光」；此法性大悲，能多利益，名為「明」。即是金光明之法門也。⁶³

這段文字主要是解釋「金光明」三字的立名原則，引用《大經》及《淨名》來說

⁶³ 見智顗，《金光明經玄義》卷1，CBETA, T39, p. 6, b2-17。

明真實法有名有實，而非無名。但就此處引用「從無住本立一切法」則只取「法性」的面向做爲其「本」，也是「體」的意思，藉以證明「金光明」三字是依此而得名的，故首標說爲「當體得名」。

從《光明玄》的這兩段文可得出智顗對於「本」與「一切法」的看法，其關連性在於做爲「本」的「法性」與「無明」，一者是逆於本性而成立一切法；一是順觀無明返本還源而成立一切法。就論其實，筆者以爲皆是從修行實踐的立場出發所作之理論說明，如同「本迹」中應病與藥的立場。至此可說智顗對於「從無住本立一切法」作了詳盡的說明，基於其本身的立場而言，此「本」代表了對於中道、法性有正確的理解與描述，也對於無明有著正確的認知，故能就此無明當體爲明，產生發迹顯本的作用。而「一切法」，不論就「迹」而言，或是就「藥」來說，均有其所指涉的作用在，順逆兩翻生起都是法的功用，目的在於使修行人能夠徹法源底之理論說明，故知智顗引用「從無住本立一切法」主要還是偏向於理論敘述的部份，這點亦可從其著作中凡有引此句者，多屬「玄義」、「文句」類文章，幾乎不見於「止觀」類的文章得知。

行文至此，我們再回到最初的提問，從智顗引用此句發揮了什麼？解決何問題？其本身理解、看法爲何？基本上，筆者以爲：智顗借用《法華經》中「本迹」的概念，發揮了以「無住」或「無住本」爲本迹之「本」；而以「立一切法」爲本迹之「迹」。綜上二者，合用做爲實踐修行之理論依據，是故並不是單純的作爲理論之依據而已，也可說是以此句作爲教理與觀行之橋樑，使教觀不再是分離的兩個部份，猶如南北朝之分治所造成的「南義北禪」⁶⁴局面，達到義理與禪觀合一、理論與實踐相互輔助，解決了偏在一邊的缺失。至於其本身之理解與看法，大致整理如下：

1. 「無住本」即是「無始無明」。若論此無明爲「有所斷」者，則還屬於別教以前的說法；若「無所斷」才達到最究竟的目標。
2. 此句可應根器之不同而分別成通別圓等教理、教說。
3. 就「本」這一觀念來說，分析智顗的解釋可知：若以「有本、有住」來說，較偏在別教以前的說法；若以「無本、無住」立場，則爲較偏向圓教的說法。
4. 法性與無明之間有著同體相互依存即是的关系。
5. 基於實踐的立場，則知最低必須具備通教的空觀基礎。
6. 就圓教實踐來說亦有利鈍根之別，若利根則用一心三觀；鈍根則用三三昧。
7. 智顗在《玄疏》文中提到此句時，大都依觀法修行的立場去說，並引之爲論證；而《文疏》中則從法性與無明之間的關係，論述有本與無本兩個面向，此屬教理、教說的部份，故可依通別圓三教去做分判。
8. 就「本迹」而言：

⁶⁴ 見李四龍，《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，p. 32-p. 33。

┌ 本：理、實相、一究竟道、無住之理、本時實相真諦 → 無住、無住本
└ 迹：事、一切法、(除了)實相之外的餘者、本時森羅俗諦 → 一切法

9. 對智顗來說「從無住本立一切法」基本上是用於實修止觀法門時所必須有的基本認知，基於此認知則針對不同的根基眾生，可以容許不同的解說方式及修習止觀的方法，如通教、別接通教、別教、圓教等，但目的卻相同的指向證悟中道、實相、佛性。
10. 以上智顗有引用「從無住本立一切法」之處，幾乎都是在「玄義」及「文句」類的文章出現，而在「止觀」類的文章則幾乎沒有出現過。其主要意圖是屬於輔助修止觀的解說，方便讓修行止觀者容易藉此道理悟入中道實相。
11. 「無住本」依照經文來說，基本上是從「無明」的面向上去解釋，也是「無本」之意；若就實際而言論無明之本，則指向「法性」，此就「有本」而論。
12. 藉由對「從無住本立一切法」的這句話，觀察眾生直徹諸法本源，以達三昧中空觀的基本要求，進而達成一心三觀中的「空・無住本立一切法」。
13. 別圓兩教之區別在於：別教為「依自住」的說法；而圓教則是「依他住」。別教是指偏在界外一邊討論無明與法性之間的關連性；而圓教則縱觀界內外來說明無明與法性之關係。
14. 逆推(逆生起)十種三法「三德→三道」是「以法性為無住本」建「立一切法」；順推(順生起)十種三法「三道→三德」是「以無明為無住本」建「立一切法」。
15. 簡單的以式子來表示如下：
「從法性立一切法」→逆生起→「三德→三道」→此以「法性」為本
「從無明立一切法」→順生起→「三道→三德」→此以「無明」為本

第三章 湛然對「從無住本立一切法」的理解

湛然(711-782)，為唐朝中興天台宗之祖師，十八歲時外出遊玩訪道，二十二歲時接觸到天台宗教理後，便醉心於此，投於左溪玄朗門下學習，直至三十八歲才出家。754年玄朗圓寂，隔年(755)爆發安史之亂，此時湛然居於臨安。764年，五十五歲完成了對《維摩經文疏》28卷的削略，整理編成《維摩經略疏》一書，共十卷，大體上均為智顗之言，小部分文字為湛然補充。同年也完成了《法華玄義》的注釋書—《法華玄義釋籤》(以下簡稱《釋籤》)。隔年(765)，完成《摩訶止觀》的解釋書—《摩訶止觀輔行傳弘決》。而天台三大部注釋書中之《法華文句記》(以下簡稱《文句記》)一書，則為最晚撰成之著作，有說成書於774、775年間；有說最晚不超過777年。¹以上大略地將湛然以及與「從無住本立一切法」有關之著作、成書的年代簡單介紹了一下。其次，在筆者以此句為關鍵字，查詢湛然著作時，在除去《維摩經略疏》的資料後，只剩下《釋籤》有一處有談到，而《文句記》有三處有談到。

湛然在《釋籤》對本迹的解釋中，運用了無明與法性兩個面向來解釋之。而筆者在研究時則發現四個問題，第一、無明能否作為一切諸法之本呢？第二、「理性本迹」之「性」字，代表何意？第三、「本」所指的究竟是無明還是法性？第四、無明與法性有何關聯性？其中，在第二個問題研究時，又發現湛然獨創了「兩重本迹」之說，這些問題都將在此章作一探討。在分析討論完此四個問題後，筆者擬將此段所得之結果做進一步的闡述，且用圖表的方式詳細解說湛然的理解及創見，以冀得到湛然完整清晰的看法。

其次討論《文句記》中的兩處解釋，分別是〈釋序品〉有一處提到；〈釋藥草喻品〉有兩處。湛然在〈釋序品〉中，將其判成別教說法，以此則成但理隨緣式的「從無住本立一切法」，下文亦會分析。在〈釋藥草喻品〉中，湛然則做出「四重立一切法」的創見，借用「兩重本迹」的概念，來解釋無住本所立之一切法為何。以下筆者擬依照湛然成書之先後，來探討其對本句之理解。

第一節 《法華玄義釋籤》的理解

上一章已經討論過智顗的看法，其次，接著我們考察唐朝時代的天台宗祖師——湛然的看法，藉以比對是否有對「從無住本立一切法」的其他詮釋。首先從湛然所著的相關文獻分析起，先看《釋籤》中的解釋，引文如下：

¹ 見俞學明，《湛然研究》，附錄一，p. 317-p. 340。

初理事中，云：「從無住本立一切法」者，無明為一切法作本。無明即法性，無明復以法性為本，當知諸法亦以法性為本。法性即無明，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，而與一切諸法為本，故云：「從無住本立一切法。」無住之本既通，是故真諦指「理」也；一切諸法「事」也，即指三千為其森羅。言從本垂迹者，此「理性之本迹」。由此方有「外用本迹」。是故始從「理事」，終乎「已今」。²

這段文字原本是在解釋《妙玄》中本迹十妙的約理事明本迹，這在上一章中筆者已有引文。其中智顗的解釋是將「無住本」對應到「無住之理」、「實相」、「真諦」，以此說明所依之本為何，並將之對應到「本時」³這個概念上，也就是「理本」；接著又將「立一切法」對應到「森羅俗諦」，而同樣的也是對應到「本時」的這個觀念上，也就是「事迹」。然而反觀湛然在做這一段的解釋時，先順經文的解釋，將「無住本立一切法」對應到從無明的這一面向作為一切法之本，故云：「無明為一切法作本」。而接著直接進入到「無明」與「法性」兩者之間的關連性去做說明，先就「無明的面向」說無明即是法性，而無明又以法性為所依的根本，由此推知一切萬法也同樣的是以法性作為所依的根本；次就「法性的面向」來說，法性即是無明，法性同樣的也以無明作為其所依的根本。

至此出現了一個有趣的情形，若是依照前文所說，則此處應該可以補一句「當知諸法亦以無明為本」才算是完整的解釋完成，而偏偏就是少了這一句，似乎有些奇怪！這個問題先按下，下文討論之。接著湛然說到「法性即無明」正好顯出法性是無住處的特色；而「無明即法性」也同樣顯出無明也是有無住處的特性，是故得到一個結論：無明與法性都同樣是無住的，同樣的作為一切法的所依根本。既然兩者都是無住的，且其所依根本相通，所以將「無住」對應到「真諦」、「理」上；將「一切法」對應到「三千」、「事」上。由此可以得到第二個結論，即所說的「從本垂迹」指的是「理性的本迹」，也因此而有後面的五重本迹之談。然而此處又出現了第二個問題，就是理性本迹中的「性」字是何涵義？但在此處的解釋又引發了第三個問題，就是智顗並沒有從「無明的立場」或「法性的立場」去解釋「無住本」這句話，而是直就「本」的立場去說就是「無住之理」，那麼湛然又是據何言而分論的呢？同時，第四個問題是：「無明」與「法性」之間究竟有何關聯性在？以下就此四個問題做分析研究。

² 見湛然，《法華玄義釋籤》卷 15，CBETA, T33, p. 920, a24-b5。

³ 此處所謂之「本時」，筆者解釋為：本來的、原本的。「時」這個字是當副詞用，而非指名詞的時間，或動詞的發生時間。但也有學者提出其他看法，如康特，在其〈虛假當念之時間構造——以天台宗及華嚴宗為主〉文中，提到天台宗在救度義、修行功夫上所假立的時間觀。

1. 諸法以無明爲本

從法性的面向來說，是否能夠以「無明」爲本來建立一切法呢？這理應必須先界定一下「法性」究竟爲何？就一般的工具書的解釋，簡單的摘要《佛光大辭典》「法性」條：

指諸法之真實體性。亦即宇宙一切現象所具有之真實不變之本性。又作真如法性、真法性、真性。又為真如之異稱。法性乃萬法之本，故又作法本。

⁴

其次在丁福保的《佛學大辭典》「法性」條則有提到：小乘多不談此，大乘諸家則盛論之。摘要如下：

又名實相真如，法界，涅槃等，異名同體也。性之為言，體也、不改也，真如為萬法之體，在染、在淨、在有情數、在非情數，其性不改不變，故曰法性。…其論有四家之不同。…第四、天台智者家，謂法性固具染淨，謂之性善、性惡，因性具善惡，而生染淨之諸法也。⁵

從上述的解釋中不難發現所謂的「法性」，基本上指的是宇宙一切現象共通相同的法則，同時也是真實、不變的本有性質。有時也稱之為「體」，此體遍於一切法，無論是善法、惡法、有情法、無情法，沒有一法不具此一性質，故稱之為「法性」。而在天台宗則認為「法性」本身本來就具備有染淨諸法，並且稱這樣的本具染淨為「性善」與「性惡」；一切的染淨諸法也因此而生起。先不論工具書中的看法與結論是據何而言的，但在此處可知「體」所指的是萬法的主要性質與特性，而不論及是否能依此而建立萬法。然而筆者查詢相關資料時，並沒有發現天台宗智顗、湛然、知禮等有說過「生染淨」諸法的講法，因為天台宗基本上是依據龍樹「諸法無生」的立場來去看待一切諸法，故在講述上並不會使用「生」這個字眼才對；若論有「生起」的說法，則見於智顗《文句》之文，但彼處唯論「生起權實之法」，而非此處所言之「生染淨之法」，故知此處的工具書說法有待商榷。

那麼就智顗而言，什麼是法性的性質與特色？何者又為法性之本呢？先引《文疏》之文作為智顗的基本看法，如下：

《(維摩)經》言：「法無眾生，離眾生垢故。」此有四番，正明體法入眾生空，即是入中道佛性也。問曰：眾生空何得入佛性？答曰：《大品經》明一切法趣我見、人見等見，是趣不過。《大涅槃經》明眾生佛性不即六法，不

⁴ 見慈怡主編，《佛光大辭典》，電子第三版，p. 3358。「法性」條。

⁵ 見丁福保編，《佛學大辭典》，電子版，「法性」條。

離六法。是言何謂？此(《經》)明「六十二見是如來種。」今言法者，即無明心具一切諸法也。故此《經》下文言：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」也。《華嚴經》云：「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，無不由心造。」今約此以明一切法也。《經》言：「法無眾生，離眾生垢」者，今作三種解：一、約理性。二、約實慧。三、約方便慧。一、約理性解者：所言法者，即是心及一切法，即是法性。法性本來清淨，畢竟無所有，何處有眾生？若無眾生，那得有眾生垢，是則自性清淨心，不為煩惱所染，故名為離也。(下略)⁶

首先智顗判定從此處開始所講述的觀法爲「體法入空」觀，而其中代表「法」的是「眾生」；能達到體法入空觀即能達到見中道佛性，這也就呼應了《三觀義》中的「空・無住本立一切法」的講法，可知同樣是以空觀作爲最低要求，進而達到圓教中道第一義諦觀。而此處所說的「法」也就是「眾生法」，同時也是「無明心具一切諸法」，就理上來說也等同於「法性」。由此可知智顗應該是將「法性」說爲具一切諸法的「無明心」。而法性的性質與特色之一爲「本來清淨」、「畢竟無所有」。同於引文之下的段落則又有好幾處的解釋，同樣的也是將法性直接等同於「心及一切法」，然後再解釋法性的性質與特性，文繁不一一錄出，僅摘要其重點如下：

一、約理者：心及一切法，即是法性。……法性本來非我、非無我，是真無我義。……法性既非垢染。……法性本來無。……法性本來常寂。……法性無名，即不可說示，任運言語道斷也。……法性之理，本來無說，性離覺觀故也。……法性無形無質，無有相貌，不[可]分別，猶如虛空也。……法性本無愛見之戲論，法性畢竟空也。……法性本無我，何有所？即是自性離故。……法性之理本無分別性，非六識、七識、八識也。……即是絕待義也。……若法性無心分別，則一切有待皆是無待也。……法性本來非六因，故不在四緣也，亦可非十二因緣之流轉也。……法性即是如。……法性即是實際之異名。……法性無來無去，故無所住也。……法性本自不生，今則無滅也。……法性即是極理，豈有所歸？……法性者，常恒無變，故云不動也。(下略)⁷

從上引文可知智顗所述的「法性」其實就是對中道佛性的敘述，且基於「心佛眾生三無差別」的原則，在除去分別心之下，即是絕待義，也是究極之理。既然如此，則「法性」亦應是「無本」的；若是從有本的立場來說，則應該就是指具一切諸法的「無明心」了。接著來看湛然有無其他的理解，在《釋籤》卷2有一段問答則說：

⁶ 見智顗，《維摩經文疏》卷12〈弟子品〉，CBETA, X18, p. 547, b17-c6。

⁷ 見智顗，《維摩經文疏》卷12〈弟子品〉，CBETA, X18, p. 547, c23-p. 550, a14。

問：名既依理，理復依誰？答：理性無體，全依無明；無明無體，全依法性。理遍一切，而無所依，是則名之與體，互為因依，名即是體，文字解脫，色為法界等(云云)。⁸

很明顯的湛然不僅僅認為理性全依無明，更進一步指出「名(文字)」與理性這個體也是相互為因、為依，甚至擴大到整個「色」與法界同樣地與理性相互為依、為因。因此可知湛然是有其更進一步的理解智顗的意思。上文筆者提出的第一個問題是：應補一句「當知諸法亦以無明為本」才算是完整的解釋，然而在大正藏的校對本【甲】本中即有補充了一句，「一切諸法亦以無明為本」。從上述對智顗解說「法性」之文可知，湛然在整理《釋籤》時是依據《文疏》之言，來說明法性亦可以無明為本，而此「無明」具言應為「具一切法之無明心」。第一個問題算是解決了。

2. 「性」即是「本」所蘊含的「兩重本迹」

接著討論第二個問題，理性本迹中的「性」字是何涵義？這在智顗對理性的「性」字通常都是以代表實相之十如是中的「如是性」來解釋，如《文句》卷3〈釋方便品〉：「如是性，即是性德、智慧、第一義空也。」⁹從此文中也可得知此性也等同於性德等。除此之外，智顗也有將此「理性」直接類同三軌之文，如《妙玄》卷5：「三軌即三道，是為理性，行於非道通達佛道。」¹⁰此就文意來看，不只是代表三軌，同時還含有六即¹¹中的「理性即」的意味，另如《妙玄》卷6所說：「眾生理性與佛不殊，是故不異。而眾生隱，如來顯，是故不一。」¹²因此我們可以說智顗對理性的解釋大致上有此三類。須要注意的是：此時智顗並未將此「無住之理性」作分張的解釋。

次就湛然的說法來檢視之。在《釋籤》卷15的這段引文之前，湛然撰述了一有名的著作——即《十不二門》，此中多處舉出「理性」一詞，由於文繁故不一一舉出，筆者取其大意而言，則「理性」一詞多指「性德」，也就是眾生本具

⁸ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷2，CBETA, T33, p. 828, a1-5。

⁹ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷3〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 43, b28-29。

¹⁰ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, p. 744, b14-15。

¹¹ 六即為天台宗特有的說法，原本是依照圓教佛果位所作的解釋，目的為了讓初學者能夠建立成佛的信心，故說一切眾生都具備像佛一樣的佛性，皆可依此成佛，此即「理即佛」；另一方面又為了防止眾生因此不肯努力修行，故說還有「名字即佛」、「觀行即佛」、「相似即佛」、「分證即佛」以及「究竟即佛」等五個位次，一直要到最後才算是真正的成佛了，如此也可以防止一些小有證悟就不再繼續修行的眾生起增上慢心。詳見智顗，《摩訶止觀》卷1，CBETA, T46, p.10, b7-p.11, a13。

¹² 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷6，CBETA, T33, p. 747, b9-10。

的德性，此德性與諸佛無二無別，在聖不增在凡不減。有時也依照「六即」來判定，稱之為「理即」或「理性即」，茲舉一文：

四、因果不二門者。眾生心因，既具三軌，此因成果，名「三涅槃」。因果無殊，始終理一。……久研此因，因顯名「果」，祇緣因果理一。用此一理為因，理顯無復果名，豈可仍存因號？因果既泯，理性自亡。祇由亡智親疎，致使迷成厚薄。迷厚薄故，強分三惑，義開六即，名智淺深，……而空虛像實。像實故，稱理本有；空虛故，迷轉成性。是則不二而二，立因果殊；二而不二，始終體一。……所以三千在理，同名無明；三千果成，咸稱常樂；三千無改，無明即明；三身(千)並常，俱體俱用；此以修性不二門成。¹³

先簡單解釋上文。凡夫之心為修行起觀之因，也是起觀所依之體，此體本具三軌，若觀成則因熟為果，故名「三涅槃」。不論從因或果的立場來說，同樣都是本具三軌，始自因位、終於果位，所顯出的理都是一樣的，沒改變過。不斷觀修此因，至因熟發顯之時，則稱為果，這是因為因果所顯之理相同的緣故。然而此理顯時，則不需再賦予名稱，故說因果雙泯。同理可證，理性之名亦不復存，故說理性自亡。但就修行人所證悟之智慧與所迷之惑而言，則有親疏與厚薄之分，因此必須從六即佛的立場去判定高下。就理而言為本具，就惑則當體即空絕，故能轉迷惑為法性。從有因果之名的角度來說，是不二而二的；從理性來說，則同為一體，故是二而不二的。因此，具三千法之理體，處在因位時，由於未開顯的緣故，因此稱為無明；在果位時，既已開顯，則同名常樂；就體而言，未曾改變，不論你稱它為無明或明皆可，故說明即無明；無論理事體用，此三千法皆不變異；此因果不二門是藉由修性不二門所成就的。

就此文中即可分析出湛然對「理性之本迹」中的「理性」一詞的用法，幾乎就是等同於「理」、「理即」、「本具」、「本有」、「性」、「性德」等，所以才能稱呼為「本」。此亦是就「有本」的立場而言之，並非從「無本」的立場來說。若是從「無本」的立場，則如上述「因果既泯，理性自亡」，哪裡還可論說呢？故知此處就理性之有本來說，則此理此性必然地指向性德而言；相對於性德為本，則可按理推知修德¹⁴也就成為迹了。由上文，筆者將「性德」二字代換「理性」二字，則此句也可說成「性德之本迹」，那麼所謂的「性德之本迹」其中的「本」與「迹」又是各表何涵義呢？這可由《十不二門》〈修性不二門〉中的一段文來理解之：

¹³ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷14，CBETA, T33, p. 918, c22-p. 919, a9。

¹⁴ 筆者按：此修德即指透過修行而達到如同本具一樣的德性。由於是經由修行才能達到的德性，故稱之為「修德」。

三、脩(修)性不二門者。性德祇是界如一念，此內界如三法具足。……脩又二種，順脩、逆脩。順謂了性為行；逆謂背性成迷……又了順脩對性，有離、有合。離謂脩性各三，合謂脩二性一。脩二各三，共發性三。是則脩雖具九，九祇是三，為對性明脩，故合脩為二。……應知性指三障，是故具三；脩從性成，成三法爾。達無脩性，唯一妙乘，無所分別，法界洞朗。¹⁵

首先，先依文意略作解釋，所謂的「性德」只是指百界千如中的「一念」而言，此一念中即具足所有的「三種法」。¹⁶此中若單就修德來說，又分成順修與逆修兩種。若是能夠明瞭性德所具的涵義，則能成就順於性德之修行(順修)；若是不能明瞭，則成了違背性德的迷惑行(逆修)。然就性德與修德的本身來說，還可就離合的立場來做說明，則又可從各自分離的立場來說各各具備三法，也就是性德具備三法，修德也同樣的具備三法；或是從合在一起的立場來說，則修德則合為二法；性德就合為一法。(筆者按：此處舉例說明之。如就性德的立場來說即是真性軌，而又具備資成軌及觀照軌，此則為性德三法，故稱為「性三」。同樣的在修德的立場而言，則觀照軌同樣具備真性、資成；資成軌亦同具真性、觀照，是故修德中的二軌也同樣各成三法，成為「修二各三」。以上就「離」的立場來說，則性修加起來就有九法。若是從「合」的立場來說，則性德只取真性軌，修德只取觀照軌及資成軌，而不論各具三法，所以說「修二性一」。這在後來的天台諸師即稱此為「修性離合」或「九法論離」。)

因此修德中的二法各具三法，共同幫助顯發性德中的三法。從互具的立場來說，則修德本身也同樣的具備九法，(筆者按：此處所言修德本身亦具三法，此如三軌；而三法又各自互具，如三軌互具三軌，故成九法。)所以九法也只是三法，為了相對於性德而說將修德合起來論二法。末後說應當要知道此處的「性」，指的是類通十法中的三障而言，所以就「性具」的立場來論「三法」的，(筆者按：此處的文意應該是指——若是就三障來說具有三法的話，此是從「性具」的角度來論。)修德是因有性德而能成就的，所以同樣的也具備此三法。然而最終的目的是要達到連「修性」都無所得，只是「唯一妙乘」的示意而已，連有所分別的想法也不存，那麼所觀的法界就能一時明朗起來。

次就「性德之本迹」來說，從上文解說即可得知：若是從「本」的立場則指性德中的真性軌，此為豎論；或是類通十法中屬於真性軌的部份，如正因佛性，

¹⁵ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷14，CBETA, T33, p. 918, c8-22。

¹⁶ 筆者按文意來說，此處的「三法」即是指智顗在《妙法蓮華經玄義》〈三法妙〉文中的「三法」而言，也就是具體的代表說為「一切法」。此中又分豎通的三法：真性軌、觀照軌、資成軌；以及橫通的三法：十種三法，詳見《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T46, p. 741, b7-p. 746, a25。但若是就修行本身來說，則是可以特指三法為三因佛性，如智顗在《妙法蓮華經玄義》〈明宗章〉所言：「若取性德為初因者，彈指散華是緣因種；隨聞一句是了因種；凡有心者是正因種。此乃遠論性德三因種子，非是真實開發，故不取為因也。」，CBETA, T33, p. 796, a21-24。

此就橫論。若是就「迹」的立場，則指性德中的觀照軌及資成軌，此為豎論；或是類通十法中各自屬於這兩軌的諸法，此就橫論。但若就互具來說，則又各自相互的具備其他的二法，所以才稱此為圓教之談。從上述討論得知：湛然在對「無住之理性」(此即性德)採取了更進一步的分張式的解釋，將此理性分別對應成「本迹」，也就是指理性之中還可以再區分成屬於「本」的真性軌，及屬於「迹」的觀照軌和資成軌，如此便有了「兩重本迹」的概念。對照智顗在《妙玄》〈三法妙〉中所說：境智行妙之三軌為因，三法妙之三軌為果，且此果中三軌還可論其本末，則性德三軌為本；修德三軌則成其末。¹⁷故知智顗未將此性德更進一步解釋。然而若是將此處的本迹再對應到「理事」、「體用」這兩個概念上，則可說於「無住之理」亦有屬於「理、本、體」與「事、迹、用」的兩個面向。這算是湛然所發的創見。

綜合上述可得：此處所謂的「理性」即等同於「性德」，亦即是「本」，此本即相對於「修德」的「迹」來說的。若就凡夫來說，此性德隱而不顯，故說為「理具」、「理性即」；若就聖人來說，則此「性德」為由「修德」所顯發出來的。另就本迹來說，則可以三軌的方式，或是十種三法的方式，從縱橫兩個面向去表明「性德」與「修德」之間的關連性，並且湛然更進一步將性德作分張式的解說，再將性德區分為本迹兩個面向。如此湛然的理解可說是完全地承襲了智顗的說法並加以發揮，至此，第二個問題解決了。

3. 法性本與無明本

第三個問題是湛然為何要以無明及法性兩個面向去解釋無住本呢？因為就智顗的立場此「本」只是「無住之理」並無分論，故此處是否為湛然的進一步解釋呢？還是湛然是依據智顗某處的講法所做的延伸解釋？查詢智顗的所有著作有關於「法性」、「無明」及「無住」同時出現的文章後，只在一處發現有此類似的說法，上一章我們有引《文疏》的一段文，如下：

問曰：若作別教義云何？答曰：別教意不如此也。……問曰：無住、有住有開合義不？答：「合」，無明只是法性，法性無住，無明那得住？故言無住。若「開」法性出無明，無明依法性，亦得言有住。有住者，依法性住。法性非煩惱，即是無住。……此是別教，就界外明五住義也。

問曰：若圓教復云何分別五住耶？答曰：圓教明五住義則不如此。……今觀界內四住亦徹至無住之本，界外亦徹至無住之本，故窮三諦眾生之源，以成上來觀眾生幻化不可得、第五大不可得、無色界色不可得，觀窮眾生

¹⁷ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, p. 741, b28-c9。

入三諦也。¹⁸

從上文智顗的立場可以很清楚的看出，就別圓兩教「觀法的差異」所做出的問答說明，此中在別教的認知體系及說明系統下，由五住的視角才就「開合」的立場區分「無明」及「法性」，以及討論「有住」、「無住」的問題，而並不是就圓教來區分此事。而圓教的觀法則可說是藉由任一住煩惱皆可觀徹無住之本源，而非有界內外的區別，且此中所說的五住端就煩惱的面向去說，即是表以觀無明為主。很明顯的是從修行的立場所做的料簡，此若比照理事本迹體用，則是屬於事、迹、用的層面，而非理、本、體。可知智顗並沒有就本時的立場去作區分式的說明，那又是何言論而成為湛然之說呢？這個答案指向《光明玄》，如下：

今作逆順兩番生起。初、從無住本立一切法。夫三德者……三識由三道。此從法性立一切法也。若從無明為本立一切法者。一切眾生無不具於十二因緣，三道迷惑……究竟寂滅，入於三德，即成祕密藏也。是為逆順次第甚深無量義。¹⁹

此中若是類同《止觀》〈境妙〉中文，以思議境來說明不思議境的方式，則此處可說是藉由別教分張的方式去說明不分張的圓教。這可由上文的問答中得知，故這樣的問答說明給予了湛然發揮的空間，就以此模式進一步的去談本時的情況。如此一來，理本即是本時的實相，也就「有本的立場」分張的去說明此時的實相之意，是故無明與法性雖皆無住，而能為一切法作本。但若是圓教又該是如何的面貌呢？這似乎該討論「無明」與「法性」之間究竟是何關聯？至此第三個問題大體上算是解決了。

4. 法性與無明的關連性

接著就進入第四個問題，探討兩者之間的關連性。同樣我們也是先查詢智顗有無相關於這兩者的說明，然後再來討論湛然的說法。基本上智顗對於法性與無明兩者是從互相對待的立場去說的，如《止觀》卷3：

今別約諦理論相待。無明即法性，法性即無明。無明亦非止非不止，而喚無明為不止；法性亦非止非不止，而喚法性為止。此待無明之不止，喚法性而為止。如《經》（筆者按：此指《摩訶般若波羅蜜經》）：法性非生非滅，而言法性寂滅；法性非垢非淨，而言法性清淨。是為對不止而明止也。

¹⁸ 見智顗，《維摩經文疏》卷23〈觀眾生品〉，CBETA, X18, p. 652, a11-b9。

¹⁹ 見智顗，《金光明經玄義》卷1，CBETA, T39, p. 2, c3-16。

同卷下文亦云：

今別約諦理。無明即法性，法性即無明。無明非觀非不觀，而喚無明為不觀；法性亦非觀非不觀，而喚法性為觀。如《經》云：法性非明非闇，而喚法性為明；第一義空非智非愚，而喚第一義空為智，是為對不觀而明觀也，是故止觀各從三義得名。²¹

若是就別圓二教來區別，則從無明的角度去解說即成了別教的通途立場；而從法性的角度去解說即是圓教的立場。如《四教義》卷2：

若約無明恒沙四諦法事數論無量，即是別教所詮無量，非無作。若約法性明四諦無量，即是圓教所詮無量，無量即無作也。²²

但再詳究其中的差異時，則又說別教也有從法性生一切法的方便說法，如《止觀》卷3〈明止觀體相〉：

若圓望別，別教教道兩得，俱是思議。何以故？教門方便，或言無明生一切法；或言法性生一切法。²³

但這仍然是屬於可思議的範疇，個別的說其中一個生起一切法，仍為隔歷而並非圓教的不可思議。若是圓教方便說不思議境則如《止觀》卷5〈觀不思議境〉：

若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心，則有一切夢事。²⁴

又如《文疏》卷23：

說自住，即別教意；依佗(他)住，即圓教意。²⁵

以及《妙玄》卷5：

三、明圓位斷伏者。……無明是同體之惑，如水內乳，唯登住已去，菩薩

²⁰ 見智顗，《摩訶止觀》卷3，CBETA, T46, p. 21, b28-c5。

²¹ 見智顗，《摩訶止觀》卷3，CBETA, T46, p. 21, c16-21。

²² 見智顗，《四教義》卷2，CBETA, T46, p. 726, b20-23。

²³ 見智顗，《摩訶止觀》卷3，CBETA, T46, p. 29, b21-23。

²⁴ 見智顗，《摩訶止觀》卷5，CBETA, T46, p. 55, a24-26。

²⁵ 見智顗，《維摩經文疏》卷23，CBETA, X18, p. 652, a6-7。

鵝王，能啖無明乳，清法性水，從此已去乃判真因。²⁶

綜合此三段文，則知圓教無明與法性是同體，且為相互為依、互相效法而生起一切法。若是將《止觀》卷5〈破法遍〉：「觀無明即法性，不二不異。」²⁷此文再加上去一起解讀，則可說無明與法性是「同體依即」的關係，既不二也不異。綜上所述，則智顗的看法有三：

1. 約理而論，無明與法性為互相對待的關係；且就其狀態來假立名字。
2. 一般而言，從無明的立場去做論述，多為別教可思議的說法(筆者按：此似別入通教之立場，故為可思議)；而從法性的立場論述時，則多指圓教不思議的說法。
3. 無明與法性為「同體依即」的關係，並且均能生(立)一切法。

如此，我們可說是得到智顗對圓教無明與法性之間關連性的基本看法。

接著再就湛然的看法作一解析。先就《摩訶止觀輔行傳弘決》(以下簡稱《輔行》)卷3之文：「無明即法性，法性即無明，體同名異，相對立稱。」²⁸則湛然的看法與智顗相同，同樣的也認為法性與無明是同體的，並且依相對待的立場來說，而互相的給予了彼此的名字稱呼。另一段解釋《止觀》卷6〈破法遍·正修中觀〉之文則有著更進一步的說明，但我們先就《止觀》問答看起，如下：

問：無明即法性，法性即無明。無明破時，法性破不？法性顯時，無明顯不？答：然！理實無名，對無明稱法性。法性顯，則無明轉變為明；無明破，則無無明，對誰復論法性耶？

問：無明即法性，無復無明，與誰相即？答：如為不識冰人，指水是冰，指冰是水，但有名字，寧復有二物相即耶？如一珠向月生水，向日生火，不向則無水火。一物未曾二，而有水火之珠耳。²⁹

此處智顗認為無明與法性都只是名字上的稱呼不同而已，只就兩個相對的狀態而給予其名，並且有著同體的關係存在，這應是指作用或功能上的差異，而並非有實質上的差異。這一點從譬喻中就能夠很清楚的明白智顗的意思。兩者雖然相敵對³⁰(筆者按：如冰是硬的，而水是軟的，此處就硬與軟來說是相對的、敵

²⁶ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷5，CBETA, T33, p. 735, c23-p. 736, b7。

²⁷ 見智顗，《摩訶止觀》卷5，CBETA, T46, p. 63, c8。

²⁸ 見湛然，《摩訶止觀輔行傳弘決》卷3，CBETA, T46, p. 217, c24-25。筆者按：此書在大正藏中少去的「摩訶」兩字，並且在中土的天台宗諸師多簡稱為《輔行》；而在日本的天台宗諸師則習慣簡稱為《弘決》。

²⁹ 見智顗，《摩訶止觀》卷6，CBETA, T46, p. 82, c27-p. 83, a6。

³⁰ 此處「敵對」的觀念，主要還是由湛然第一個說出，見湛然，《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉：「言相對者，且從當體敵對相翻，即事理、因果、迷悟、縛脫等，始終理一，故名為性。」，

對的兩種狀態)，但也僅就任一方的強弱來說明為彰顯或是隱蔽。且此處為〈破法遍〉章，故無明是所破的對象，就中道觀的立場，是要破除對無明的執著顯出法性，最後連此「破除」也要遣除，如同幻病需要幻藥來醫治，病好了以後連藥也要捨棄，故此為約彼此相待而顯出絕待的解說法，且這裡智顗並沒有再去作分辨，是別教還是圓教的說法，但若是就無明與法性相即的立場來看，這是比較偏向圓教的說法，由於智顗並沒有明講，所以暫且不論。其次看湛然的解釋如下：

初問中，無明、法性，既其相即，法性即無明故，應當俱破；無明即法性故，應當俱顯。二法不二，故俱破顯；二法若二，為理不成。答意者：二法無體，但有假名；雖俱假名，必無並住。故法性顯，無明已傾；無明傾時，法性尚無，況復更立無明之名？故無破顯，而破而顯。

次問意者：如向所答，無明既其即是法性，但唯法性，何有無明？而前文云，二法相即；若相即者，何但無明即是法性，復有法性即是無明。

今文但舉一邊為問，故云「無復無明，與誰相即？」亦應更云「法性即無明，無復法性，與誰相即？」所以不論後一邊者，於迷示理，明理不二；是故相即，推不二理。一對即足，何須重並下一對耶？若示迷性，應存後對。

答中二喻。初喻意者，具用二對。無明如水，法性如水。「如為不識」一句，冠下兩句。為迷水者，指水為冰；為迷冰者，指冰為水。如迷法性，即指無明；如迷無明，即指法性。若失此意，俱迷二法。故知世人，非但不識即無明之法性，亦乃不識即法性之無明。猶如濕性，本無二名；假立二名，以示迷者。為計二名，不了無二；故以二法，更互相即。恐迷冰水，更引珠喻。珠非水火，遇緣故生；理性非二，從緣故說。³¹

此中湛然的解釋明顯的比智顗要多出一層涵義，先就無明與法性之關係說明，兩者都是「無體」的，此就「無住」的面向來說，故唯有假名；其次，兩者不可能同時存在，此意味著兩種狀態不可能並存；況且兩者之間本來是不存在著「破顯」的差異性，乃就言語的方便上論之。另就第二個提問進一步發揮，說出了「法性即是無明」一句，但智顗文中並不談此，說明理由是就「理」上來說是不二的，故可省略不談，而目的是讓迷惑者能藉由如此的「相即」推論到「不二」的道理，故能進一步的遍破一切法，於一切法明明了了不生執著；若是就「迷」的立場，則應該可以不必省略。可知此處湛然已將「迷悟」的觀念帶入解釋，且說一般人都俱迷兩者，更舉一譬，如「濕性」本無冰水兩個名稱，為了方便講解而假立兩名說明之，更指出兩者是不二相即的道理。後又更說一譬喻，指從因緣的差異上而論，有無明與法性兩者的差異現象。這裡湛然又更引申出「因緣」有

CBETA, T34, p. 292, c16-17。雖然智顗、灌頂等也有用過「敵對」這個詞，但主要是解釋淨穢二土之間的關係，而非如湛然直接的將「相對」解釋為「敵對」。以下將湛然所著的《法華文句記》簡稱為《文句記》。

³¹ 見湛然，《摩訶止觀輔行傳弘決》卷6，CBETA, T46, p. 352, b11-17。

差異，故造成無明與法性的差別狀況。綜上所述，則湛然的理解比智顗又多出了三點：

1. 無明與法性雖是假立的名字，但其狀態上卻是不可能並存的、互相敵對的關係，此就解說的方便上來講。
2. 兩者間存在著迷悟的差異性。
3. 此差異性的原因是「因緣」不同所造成的。

那麼湛然又是從何而有如此的發揮呢？答案就在智顗用以解釋《法華經》文的《文句》身上。在《法華經》〈方便品〉中有一偈為：「佛種從緣起，是故說一乘。」³²而《文句》卷4的解釋如下：

佛種從緣起者，中道無性，即是佛種。迷此理者，由無明為緣，則有眾生起；解此理者，由教行為緣，則有正覺起。欲起佛種，須一乘法，此即頌教一也。又、無性者，即正因佛性也。佛種從緣起者，即是緣了，以緣資了，正種得起，一起一切起，如此三性，名為一乘也。³³

此中智顗首先規定「中道」是無自性的，也因此無自性的緣故而能作為「佛種」。然而代表此理卻因迷悟而產生了兩種不同的結果，造成迷悟的原因是迷惑者以無明為緣；而解悟者則以一乘法行為緣。此無自性又可橫說類通於正因佛性；而表緣起的部份則指向緣因、了因二佛性。並以此三因佛性代表「一乘法」。

然而湛然卻將此說引進到解釋「本迹」文中作發揮，因此開啓了後代天台宗更進一步發揮的「理具三千」、「事造三千」之說。至於湛然如何解釋此段文，由於文章太長故不錄出，大概的重點是：

1. 若論實相無性，本自性相二空，則此從性德的立場來說；若由推敲、檢視一念心入於空者，則此屬修德。
2. 若論緣起則通於染淨；論理，則理非染淨，宛然而有緣起。
3. 就有本而論，則無性即是其本，也就是指性德；而緣起的部份則屬事相上而言，故屬修德。
4. 就眾生的立場來說，若隨無明染緣，則有九法界生起；若隨教行淨緣，則有佛法界生起。此亦可十法界展轉互論。
5. 一起一切起為一時俱起，由緣因資助了因，由了因顯發正因，就果論則修性合一，無復論分張。
6. 此中約一佛乘來說，故依此「教」說則能生起正「行」。

³² 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉，CBETA, T09, p. 9, b9。

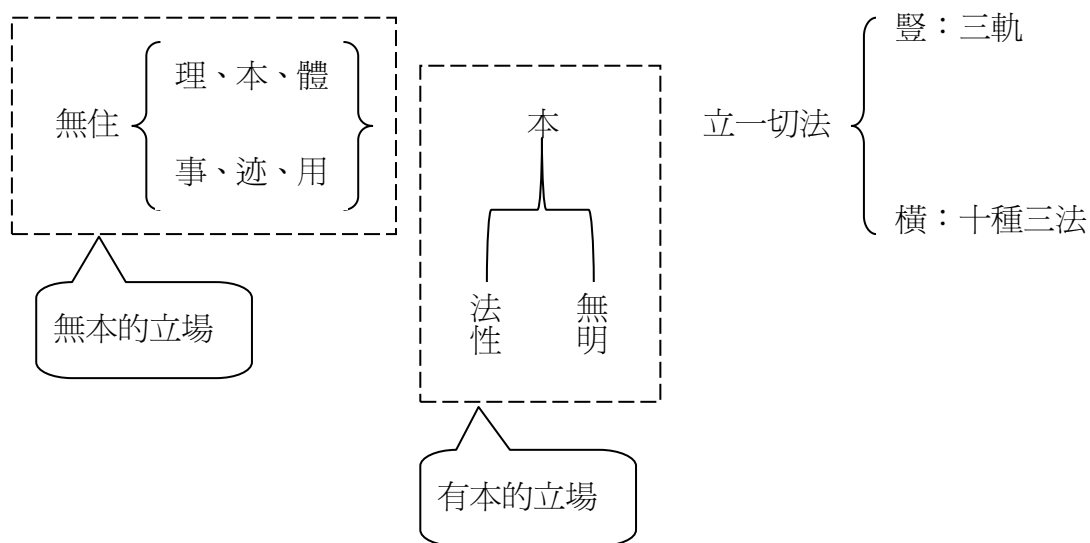
³³ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷4〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 58, a3-9。

7. 此中也有屬於「自行」與「化他」的兩個面向。

就眾生修行的立場上來說，則此屬自行；若就正覺的立場來說，則屬於化他的部份。請自行參考，詳見《文句記》。³⁴

5. 湛然創見的進一步分析

如此第四個問題也算是解決了。藉由上述的四個提問進一步的討論出，就「本迹」的說法上，湛然是基於智顗的講說而做出的理解發揮，除了智顗的基本看法外，更引申出「敵對」、「迷悟」、「因緣」等看法，這是在湛然以前的天台宗諸師所沒有談到的，可算是湛然自身的創見。至於為何湛然會做出如此地理解，是否與《大乘起信論》有關，則不屬於本文所要探討的問題，故略去不談，我們只是嘗試去尋找出湛然是否依循智顗解釋的證據，以及湛然自身的創見。行文至此，筆者以一簡單的圖表來綜合表示上述問題所得到的成果，如下圖表一：



此表中「無住」表示是以無本的面向為立場，代表著「本時實相真諦」，亦即湛然所認為的「性德」。此中又可再依性德三軌的立場來區分為兩組，也就是「理本體」表真性軌或正因佛性，及「事迹用」表觀照軌與資成軌或緣因、了因佛性。若是從「修德」的立場，代表著「本時森羅俗諦」，則屬有本的面向，亦即湛然解釋的從法性或無明所立的一切法，然而此時的「本」亦可用正因佛性、真性軌來表示；而「迹」則表緣、了二因性或是觀照軌、資成軌，也即是所立的一切法。並且湛然於此《釋籤》末後一段的解釋中提到：

³⁴ 見湛然，《法華文句記》卷5〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 246, b16-p. 247, a23。

言從本垂迹者，此「理性之本迹」。由此方有「外用本迹」。是故始從「理事」，終乎「已今」。³⁵

這裡所謂的「理性之本迹」即是直就「理性」開出「本迹」之說，如此則形成了「兩重的本迹」之說，此說並不見於智顗，乃屬湛然獨創之見。

討論完文獻字義上的問題之後，有必要再進一步解讀此文之意涵，筆者接著嘗試分析之。初言「從無住本立一切法」主要是在解釋從無明的立場作為出發點，而有後文的「無明為一切法作本」之言，故接著說「無明即法性，無明復以法性為本」，此處需注意的是「以法性為本」的這句話，從圓教為「依他住」的立場來說，則無明本身是以法性為住處，此說亦是從「有本」而言之，並非「無本」的角度去說的；且論「相即」並非「不相即」故知是圓教說法。其次說到「法性即無明，法性復以無明為本」，則此為就法性來說，類同於無明的方式，也同樣是「依他住」，從有本來說即以無明為其本。故知當說「無明即法性」時，此時的角度是從「無明」出發的，論其本則為「法性」，故能依法性而立一切法；同樣的，說到「法性即無明」時，則角度轉變為從「法性」為出發點，其本為「無明」，故依無明而立一切法。簡單的表示如下：

[無明為一切法作本]

從「無明」的角度出發→無明即法性→無明復以法性為本，立一切法

[法性為一切法作本]

從「法性」的角度出發→法性即無明→法性復以無明為本，立一切法
——第一式

接著湛然又說「法性即無明，法性無住處」，對照上式則知此時是以「法性」的層面來說的；「無明即法性，無明無住處」，同樣對照得知是以「無明」的面向去說。則我們將此式帶入到上式中，可以得到下式：

[無明為一切法作本]

「無明」角度→無明無住處→無明即法性→無明復以法性為(無住)本立一切法

[法性為一切法作本]

「法性」角度→法性無住處→法性即無明→法性復以無明為(無住)本立一切法
——第二式

³⁵ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷 15，CBETA, T33, p. 920, b3-5。

從第二式可知，真正從「法性」上立一切法的，是以「無明」的角度去說的，這是將法性當作「本」來說；相對從「無明」去立一切法，則是以「法性」的角度去說，並以無明為「本」，因為這才是符合圓教「依他住」的軌範。而此「本」，究極而論即是「無住」，故將「無住」加入表中，取代「無明無住處」與「法性無住處」兩句。那麼可以將第二式做如下的開展表示：

[無明為一切法作本]→無明的角度

無明無住→無明即法性→無明復以法性為(無住)本立一切法⇒從法性立一切法

[法性為一切法作本]→法性的角度

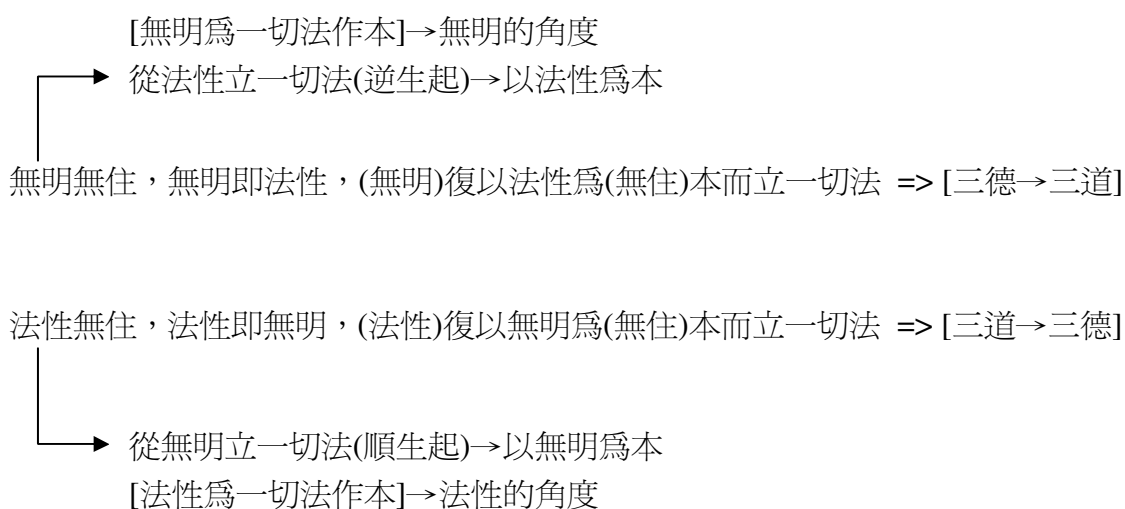
法性無住→法性即無明→法性復以無明為(無住)本立一切法⇒從無明立一切法

那麼「以法性為本」所立的「一切法」是從「無明」的角度來說的；「以無明為本」所立的「一切法」則從「法性」的角度而言之。此時我們將先前在智顗《光明玄》所得的結論再重新提出來看：

「從法性立一切法」→逆生起→「三德→三道」→此以「法性」為本

「從無明立一切法」→順生起→「三道→三德」→此以「無明」為本

湛然從「無明」的角度來說，是以「法性」為本，則此相似於智顗所說的「逆生起」；相對的從「法性」的角度來說，則以「無明」為本，相似於智顗所說的「順生起」。若是將此式帶入湛然上述開展的第二式，則我們可以更清楚的得到下面的圖表二：



如此一來，我們算是將智顗到湛然的講說演變，做了更進一步的分析，得到較完整清晰的看法。至此，我們已將湛然在《釋籤》中對「從無住本立一切法」的看法討論完畢，接著筆者要處理的是《文句記》中對此的解釋。

第二節 《法華文句記》的理解

1. 別教但理隨緣立一切法與緣理斷九

首先，我們先看湛然在《文句記》中有關「從無住本立一切法」的說法，在《文句記》卷1〈釋序品〉中說：

亦指但理，為九界覆而為所依。法界祇是法性，復是迷悟所依。於中亦應云：從無住本立一切法。無明覆理，能覆所覆，俱名無住。但即不即異，而分教殊。今背迷成悟，專緣理性，而破九界。³⁶

這段文原本是解釋智顗《文句》中「依於法界，行菩提行。」³⁷之文，而智顗又是借用梁·真諦三藏於承聖元年(西元552年)所譯出的七卷本《金光明經》³⁸中的句子，並約四教觀門去解釋「憍陳如」的涵義，此處正約別教觀門³⁹的修行而言。此中湛然將有「能依、所依」的法界解釋成別教的「但中之理」⁴⁰，此即是別教中被餘九法界所覆蓋的佛法界，也是餘九法界的所依⁴¹。而其實就究極的法界來說，就等同於法性，且別教又按照能依的迷悟來說，正好是迷悟之所依，比照上述《釋籤》中文，則對應到別教的「從無住本生一切法」。既然能立一切法，則可得知此處湛然有「但理隨緣立一切法」之意。能覆蓋中道之理的是無明，而無明無住處；所覆蓋的理正是法性，而法性也同樣是無住處，故云：「俱名無住」。此中的無明與法性為別教中所論的，並非圓教中所論。

而別圓兩教的差異就湛然的認定，則就差在「即」與「不即」這個點上。所以別教必須違背迷惑的一邊，去成就解悟的一邊，是故專門的以理性作為所緣，而破除餘九法界的無明，如此才能夠彰顯出佛法界的法性之理來，此即湛然之後

³⁶ 見湛然，《法華文句記》卷1〈釋序品〉，CBETA, T34, p. 171, a29-b4。

³⁷ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷1〈序品〉，CBETA, T34, p. 9, b17。

³⁸ 此真諦譯本現已不存單行本，其文現存於隋·寶貴於開皇十七年(西元597年)所合之《合部金光明經》中。見《合部金光明經》卷4〈9 依空滿願品〉，CBETA, T16, p. 380, b28。

³⁹ 此處指止觀中的「觀」而言，並以此為修行的法門，故稱為「觀門」。

⁴⁰ 此指天台宗化儀四教別教所論的中道之理。此理與空、假二諦理並不相融，且為有次第性之說法，故稱其為只說中道的「但中理」，有時亦簡稱為「但理」。

⁴¹ 指被依靠的部份。例如：植物依大地而得以生長。此時的植物為「能依」；而大地為「所依」。此處則指佛法界為「所依」；十法界中除去佛法界後的其餘九法界則為「能依」。

的天台宗學者所謂的「緣理斷九」。因此別教是「不即」於餘九法界；而圓教卻是「即」於餘九法界的。此中的「不即」正好顯示了別教隔歷不融的特色，無法就九法界中直接顯出佛法界，而必須在破除了九法界之後，才能夠顯出佛法界；若圓教則不如此，直接就九法界就能夠顯出佛法界來，而不需要破除之後才顯，所以才說圓教是圓融相即。如此可知此處《文句》及《文句記》皆是從別教的立場來講說，且湛然認爲此處智顗所說的也可以對應到「從無住本立一切法」這句話上，如此可說此話除了圓教的說法之外，同時也能做別教的講解，這即是後來知禮所說的「別理隨緣」之意。此說若在圓教，則成圓教隨緣之意。

2. 湛然的重要創見

其次在《文句記》卷7〈釋藥草喻品〉則有兩段相關「從無住本立一切法」的文字，由於文長，筆者將它分成兩個部份說明，先看第一段文的第一部分：

「究竟」等者，此明諸權皆歸實相。是故三教，教、智未會，不名爲一；又非明示此法從於「無住本」立，故不得云「究竟不二」。今言「不二」者，始終一也。「其性」等者，廣博之一，故名爲「切」。切字並通訓「眾」也。共顯不二，是一家之切，名「一切智」。⁴²

此文解釋智顗《文句》：

從其所說法下，約教述其顯實也。地者，實相也。究竟非二，故名一。其性廣博，故名爲切。⁴³

在這之前還有一文說明該段大意爲：

從於一切法下，約教明開權顯實；從如來觀知下，約智明開權顯實。由二教顯二智，由二智說二教，智教相成也。一切法者，謂七方便橫也；對一實爲豎也。⁴⁴

此處很明顯的是屬於「約教明開權顯實」之文，湛然先從「教說」的立場，解釋如來所說的一切法，在尚未開權顯實之前，由於教與智未能會合，所以並非「不二」，況且也沒明說這樣的「一切法」是從無住本所立，故也不能稱爲「究竟不二」。然此處所講的「不二」在開權顯實的情形下，則從始至終都是「一」

⁴² 見湛然，《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 289, c2-7。

⁴³ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 91, b16-18。

⁴⁴ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 91, b5-9。

的，且雖然為「一」，但又具有廣博的特性，所以也稱為「切」，而這樣的「切」其實是通於「眾」字的，也就是「多」的意思，這也可說是「一多相即不二」。約教論智、藉智說教共同顯出「不二」，如此才是天台宗所說的「切」，建立「一切智」之名。

第一段文的第二部份，則是解釋智顗《文句》接下來的文字：

寂而常照，故名為智。無住之本立一切法，故名為地。此圓教實說也。⁴⁵

《文句記》文如下：

寂而常照者，智所依地，能生諸智，故名「智地」，此從「境」說。若智即地，能所不二，故智亦得名「無住本」，故亦得名智為地，正顯能立，立亦生也。故此智地，能生諸法，故雙名智地為「無住本」⁴⁶

此處湛然將屬於法的「智」與屬於譬喻的「地」合起來論，且依「地」有能生的作用，故說能生「諸智」。並將兩者依「究竟不二」的立場來合稱為「智地」，規定其為從迹門十妙中的「境妙」之立場來說的。從上下文來看，則此「境」不是指別的諦理，在開權顯實之下就是指「實相」。且此「智地」等同於「實相」，故說其為能生、所生不二，所以也等同於「無住本」之意，為能立「一切法」之本。而此時所說的「立」字，則有通於「生」字的意涵，所以稱之。合兩段文齊看，此處的「從無住本立一切法」在開權顯實之下則同於「實相」，約境立名為「智地」，則能生起諸智，但此仍然是屬於「有差別之教說」的範疇，所以用「生起」來解釋。

第二段《文句記》卷7，出現「從無住本立一切法」的文，則代表著湛然獨創的見解，如下：

解脫下，廣釋相味，先相，次味。初釋相中，性德祇是本有三道。解脫相者，即於業道是解脫德。離相者，即於煩惱是般若德。寂滅相者，即於苦道是法身德。無生死等，寄修以釋，唯有下結，故云實相。

「一相」下，轉釋一相，即無住本立一切法，理則性德緣了，事則修得三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用。如是四重，並由迷中實相而立，此無住本，具如《釋籤》第七已釋，故無明、實相，俱名無住。今以無相對於差別，專指實相名無住本，無住即本，名無住本。隨緣不變，理在於斯！

⁴⁵ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 91, b18-19。

⁴⁶ 見湛然，《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 289, c7-11。

起住(信)二門義準可識。染淨二類具在十門。⁴⁷

先解釋本文，第一段文在解說智顗《文句》：

無差別者，謂一相一味。一相，合上一地也。解脫相者，無生死相。離相者，無涅槃相。滅相者，無相亦無相。唯有實相，故名一相。⁴⁸

此中智顗解釋如來說法是一相一味的，且從無差別的立場去講說。但湛然在解釋這一段文時，卻直接從「性德」的角度切入，直言為「本有三道」，並將其與「解脫相」、「離相」、「(寂)滅相」做匹配，就「三道即三德」的立場也給予適度的匹配，且此三相必須藉由「修行」的立場才能夠解釋。

下一段則解釋智顗《文句》：「一相，即無住本立一切法……」⁴⁹這段話，湛然做出了前所未有的四重解說，用以解釋「從無住本立一切法」，即「理則性德緣了，事則修得三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用」四重。並說如此之四重，皆因迷惑於中道實相而建立的；且在上述《釋籤》文中就已經解釋過了，所以不論是「無明」或是「實相」(筆者按：此處實相之意，幾乎可以用「法性」取代之)，都可立名為「無住」。現以「無相」敵對於「差別相」來說，則針對「實相」來講解「無住本」的涵義，故以「無住」作為其「本」。如此一來，即有「隨緣不變」的道理在其中，起住(信)及染淨的說法就可以依此而知。

這裡產生了二個問題需要討論，第一、為何湛然要直接從「性德」的角度去解釋「一相」為「本有三道」？第二、湛然從何觀點發明「四重」來解說「從無住本立一切法」的呢？這有必要另起一段詳細分析。

3. 性德與本有三道

先討論第一個問題。首先，智顗在解釋「一相」時，將其等同於「實相」，且在《文句》中說：

一相者，眾生之心，同一真如相，是一地也。……一相一味，眾生心性即

⁴⁷ 見湛然，《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 292, b5-17。此處發生了一個問題，即在中華佛教文獻編撰社的版本中，「起住」的「住」字為「信」字。然筆者查詢CBETA及《大正藏》原文皆作「住」字，而兩者都可以解釋得通，況且此為自古以來就存在的問題，並沒有明確的答案，且與本文所要討論的問題不同，故略去不談。若是依筆者之意，則以唐·道暹所著之《法華文句輔正記》中作「起住」二字為準，因為年代較相近。其餘有論及的著作皆晚於此，故不論之。

⁴⁸ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 94, a19-21。

⁴⁹ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 94, a22-29。

是性德，解脫、遠離、寂滅，三種之相。……此三相則以為境界，……故言究竟至於一切種智也。合草木差別譬……⁵⁰

則此「一相」確指為「眾生心」，同一個「真如相」即指為「一地」，故其「相」即是「地」。但從有差別的情況來說，則取「三相」為代表，作為教說的方便，並在開權顯實之下，能為「智」之所依生起一切智，則一切智即是差別意。而此眾生心性不是別的，即是「性德」，此是約人說教，即是差別意。

湛然在解釋時，則將此「三相」直接匹配「三德」，就本迹的立場，此從遠本來說的，且從由說起行論「修三」（筆者按：就上下文而言，此指修德之橫豎三法），此「修」則以「性三」（筆者按：就上下文而言，此指性德之橫豎三法）作為「諦理之境」，從因至果故能究竟至一切種智。⁵¹這是就眾生修行的立場有千差萬別來說的，從所聞教說產生理解開始，依解修行，證智達境皆不同故，所以是差別說。而《文句》後文舉無差別來說時，則很明顯只取三德中的「解脫德」這個面向去談此「一相」，因為此中的「解脫相」對應的是無生死、「離相」對應無涅槃、「滅相」對應雙非，則就生死與涅槃為一組，如說「生死即涅槃」，故知此為從「法身德」來說。

至於「一味」智顗則於《文句》說：

一味即是實教，……解脫者，無分段、變易二邊業縛，故名解脫相。離相者，得中道智慧。此慧能遠離二邊、無所著，故名離相。滅相者，二邊因滅，得有餘涅槃；二邊果滅，得無餘涅槃，故名滅相。句句例作差、無差別，義準一相可解。⁵²

此「一味」則為相對於「權教」的「實教」，則就「教」來說，此時的三相也有了不同的解釋面向。如解脫相為無業縛，離相為智慧，滅相滅二邊因果。（筆者按：此因果似指子果縛，滅二邊因果則為子果縛滅之意）如此就智顗來說，若論解脫德時，則為從修行的立場說，此約差別；若論三德時，則為就教說的立場而言之，此約無差別。則此三相一一皆有「差別」及「無差別」的兩個面向，如前「一相」所說。如此從開權顯實不二的立場上，且從眾生心性上來說，是無差別中的差別，以其未至究竟的一切種智的緣故；而就性德來說，則是差別中的無差別，因其始終如一故。這說明若是從「教」的立場來說，則似可與三軌、三道、三德、空假中等三法做連結，而「差別」就成了所立的一切法，「無差別」則為所依的「無住本」。

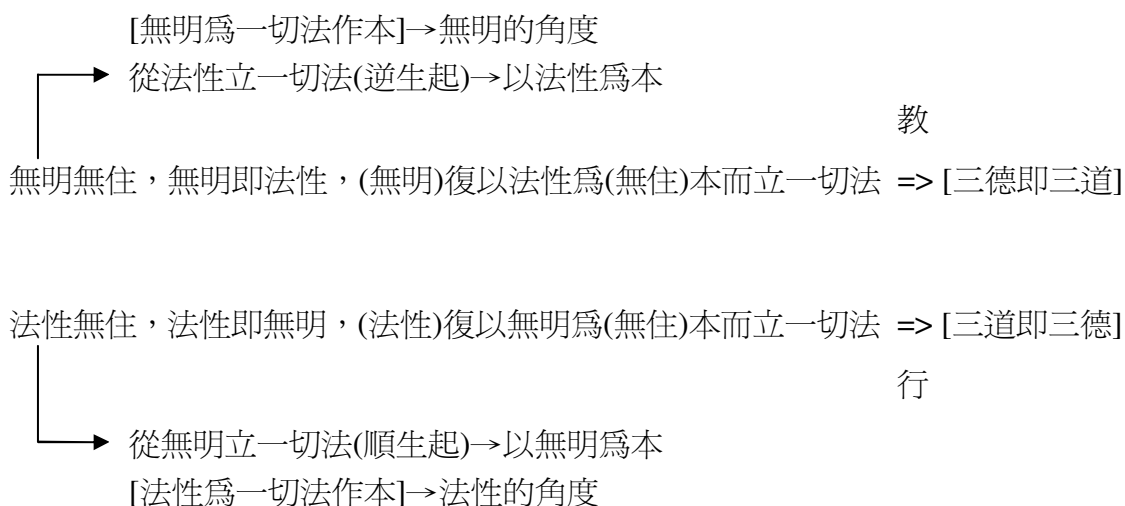
⁵⁰ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 94, a7-16。

⁵¹ 文繁不列，見湛然，《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 292, a23-b4。

⁵² 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 94, a29-b6。

湛然或許也是看到了這一點，故將此擴大解釋，將原本於差別中所論的性德與三德，帶入無差別中去解釋「一相」，並在「三德即三道」的模式下，轉入三道中作解釋，以解脫相對應業道、解脫德；離相對應煩惱道、般若德；寂滅相對應苦道、法身德。前一章筆者也有分析此文，智顗就理上來解釋「無差別」，且此無差別即等同於「無住」；而事相上「有差別」則等同於「一切法」。而從上文湛然於《釋籤》的解釋分析中可知，就「無住」來說可以從兩個面向來談，分別是「理本體」與「事迹用」，同時這也是就「性德之本迹」而談的，那麼此處無差別的「無住」則表示為「性德」，且就「本」來說即是「本有」；若就「迹」來說，則就成了「三道」，故湛然說其為「本有三道」。如此一來，則與智顗同樣是就「實相」的角度出發，而做出了不同的解釋，且此說法則有「理具」的味道在其中。

此中還有另一個隱而未顯的意思，「三德→三道」既為「本有」，則此「本有」即是「理具」，且此「理具」就是「即」義，則「三德→三道」即可改成「三德即三道」，故就上文所述，在「三德即三道」的立場來說，此為就「教說」而言之；另智顗在《妙玄》有三處說到：「三道即三德。」⁵³，故知「三道即三德」是就「修行」而言之，這是湛然就智顗所說的更進一步說明清楚。若以此觀點帶入到圖表二中，則知逆生起的「三德即三道」為「教」；而順生起的「三道即三德」為「行」。再將圖表二重新表示為圖表三，如下：



如此我們可說將第一個問題做了詳盡的分析解讀，得知湛然依於智顗的講說

⁵³ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷2：「若言無明三道即是三德，不須斷三德更求三德。」，CBETA, T33, p. 700, b13-14；卷3：「知十二支三道即是三德，豈可斷破三德更求三德，則壞諸法相。」，CBETA, T33, p. 711, b11-12；卷3：「三道不異三德，三德不異三道，亦於三道具一切佛法。何者？三道即三德。」，CBETA, T33, p. 711, b22-24。

做出更進一步的理解。綜上所述，湛然在「有本」的「從無住本立一切法」的解說中，順著智顗的說明，另從性德、修德的角度來理解智顗，並將「三德即三道」明確表示為「教說」；而「三道即三德」則表示為「修行」。至此，第一個問題就解決了。

4. 四重立一切法

其次，第二個問題是：湛然從何觀點發明「四重」來解說「從無住本立一切法」的呢？首先，先就此四重文字作一分析。「理則性德緣了，事則修得(德)三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用。」這裡有提到幾個重點：理事、性德修德(以下合稱為性修，或修性)、三因佛性、迷悟、因果(筆者按，此中三道似指因位而言，故對果為因)、流轉與勝用等。依照湛然的提示，此處的「理事」與《釋籤》討論「從無住本立一切法」的說法相同，由上文的討論可知，湛然是根據智顗的理事二分法去解釋此句話，但在湛然來說，則更進一步指出此「理性」亦可作本迹之分，而此理性又等同於「性德」，是故理性之本則指真性軌；而理性之迹則指觀照軌和資成軌。同此，相對於理之事則指「修德」而言，此中形成了兩重的本迹概念。

其次，三因佛性原是類通三軌中一環，湛然因何要特別的提出來放在此處呢？是否智顗有何說法提供了湛然作此延展的說法呢？智顗在《文句》解釋「佛種從緣起」這句時，則有提到「中道無性，即是佛種」，而所謂的「無性」即代表「佛種」，也就是「正因佛性」；此時的緣了二因即是「從緣起」之意。且迷此理者是因為無明作為緣的關係，是故生起「眾生」；相反的，若解此理，則以「教、行」作為緣，而生起「正覺」。⁵⁴以此則知湛然或許是看到這點，而將此觀念帶入到四重解釋「從無住本立一切法」中，其中智顗提到從「佛種」這個觀念上來說，則眾生與正覺同樣的都具備，此即「理具」，也可說是「理即」；但由於所緣之不同而產生結果的差異，這就有了「迷悟」的差別。同時也基於「緣」之影響，也使得結果不同。

就「緣」本身來說，可說是分成「染緣」及「淨緣」兩種，亦即「無明」及「教行」。而湛然在《文句記》的解釋中，則直接將此「佛種」解為「性家之種」，也等同於「性德」之意；而將「從緣起」解釋為「性家緣起」，藉以說明「生起」之意，是故此中則論染淨二緣，分論因果不同。且此「理」本無染淨之分，而卻又有「宛然」的緣起產生。⁵⁵那麼，此處能夠將兩者等同起來的關鍵詞語則是「實相」這個詞，因為兩文是各自從不同的兩個面向去談實相，這在智顗《文句》中

⁵⁴ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷4〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 58, a3-9。

⁵⁵ 見湛然，《法華文句記》卷5〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 246, b16-p. 247, a23。

並沒有將《妙玄》的理事本迹觀念帶入去講，而湛然則直接透過實相而將兩文等同起來，如此一來，就「種」的觀念來說，「三因佛性」就成了主要關鍵，此中染淨緣與迷悟，則是從因果來論的兩種不同結果的呈現形態。另外從此形態所呈現的作用面來說，則有了「流轉」與「勝用」兩種不同的差別。

其次，我們在第一個問題討論時智顗有說到「眾生心性即是性德」，這是從有差別、且為教說的立場來說的，然而筆者所關心的是此處的「性德」是約「眾生」的面向而言。就眾生來說，如此之「性德」應為本具之「性德」，也就是「理即佛」的意思，這在上文已有討論。若是從這個面向配合上述湛然的解釋來看，則可說很明顯的湛然是綜合了這幾種的說法，將智顗散在各處的實相之說做一統合，整理成四重解釋。如此，就教育眾生的角度上，除了「教說」之外，還需「修行」才能開顯此「實相」，故湛然說「寄修以釋」；就「理」本身來說，能顯出此「教、行」者，非屬淨緣中的「緣、了」二因不可；就「事」的立場來說，則共具此三軌的三因佛性，此亦是從「種」而論；若迷此，則產生流轉於三道九法界的結果；若悟此，則能生起教化眾生的「果中勝用」。

後文又說「今以無相對於差別」，則很明顯的是就根本上來說，這是無差別的；但就「眾生的立場」及「教行」的立場來說，則又有種種的差別。兩者並立來看時，則無差別指的是「實相」、「無住」，並以此為「本」而將有差別者統一在其中，故以此為「隨緣不變」的道理，就有差別來說是隨緣的部份；而就無差別來說，則為不變的面向，故說「理在於斯」。至此，從有本的立場去說的生「起」，以及有所「住」⁵⁶二門的意思就可以類推而知了，染淨兩類則可參考《十不二門》⁵⁷，茲就重點大致說明如下：

1. 即法性之無明，為染，能生起一切染法；即無明之法性，為淨，能遍應諸緣，此亦為生起一切淨法。
2. 從「緣」的立場舉一譬喻，無明喻為「濁水」，法性喻為「清水」，則水雖有清濁之分，而起波之作用與濕性都是相同的，此即「體用」相同也。
3. 從有「迷悟」的面向來說，此緣起就在一念之中，修行的重點也在此，若能一念三千，雙亡雙照迷悟、淨穢，則能遍應十方。

接著我們進一步分析解讀此中四重的涵義。先就四重來說，則此四句各自說明「從無住本立一切法」，第一句「理則性德緣了」，此中的「無住本」既然指「理」，那就只能是指「性德」，而又根據上文我們對《釋籤》的分析來說，則此「性德」

⁵⁶ 此中的「有所住」也是有所本之意，而此「本」不是別的，即指「無住」為其本，故以「無住本」為其所住。此說可見於唐·道暹，《法華經文句輔正記》卷7：「起住二門者，此用《華嚴經》意，成今淨緣生一切法，差無差也。從三昧起，即立一切法，住正受即無住本，唯在於淨，不通於染也。」，CBETA, X28, p. 743, c2-4。

⁵⁷ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷14，CBETA, T33, p. 919, a9-25。

又可分為「本迹」來說，進一步的指出其更深入的「本」。就眾生的立場，以及「種」的角度去說，此即是性德中的正因佛性；而就「迹」來說，則所立的「一切法」即指性德中的緣、了二因佛性，這是第一重的「從無住本立一切法」。

第二句「事則修德三因」，此時的「無住本」即是以前句之「理」作為其本，具體的說，則指「性德三因」為完整的「理本」；而所立之「一切法」即是修德中的三因佛性，此就事相上、眾生修行邊來說，也即是代表修德三軌而言，但此純就淨緣來說，故應屬於順道而修，並非逆道而行，此為第二重「從無住本立一切法」。

第三句「迷則三道流轉」，此時因為迷惑於「性德之理」，故知這裡的「無住本」還是指「性德三因」而言；但由於染緣的關係，則生起三道九法界的流轉生死之法，故此「一切法」為隨染的一切法，這是指逆於修行而言，這是第三重「從無住本立一切法」。

第四句「悟則果中勝用」，若是能夠理解了悟此「性德之理」，則順於淨緣生起修行的一切法，待自行功成則能生起一切化他之法，故知此時的「無住本」亦是「性德三因」；而「一切法」則指自行、化他兩種一切法，此即第四重的「從無住本立一切法」。

簡單整理上文四點如下：

1. 第一重(理)：有本的立場，正因佛性、真性軌為「本」；緣了二因佛性、觀照、資成二軌為所立之「一切法」。
2. 第二重(事)：屬(自行)順修行，「三道即三德」，性德三因為「本」；修德三因為所立之「一切法」。
3. 第三重(迷)：屬(自行)逆修行，「三德即三道」，性德三因為「本」；三道九法界為所立之「一切法」。
4. 第四重(悟)：屬(化他)教，「三德即三道」，性德三因為「本」；發起殊勝化他作用為所立之「一切法」。屬(自行)順修行，「三道即三德」，性德三因為「本」；發起殊勝自行作用為所立之「一切法」。

此處為湛然一貫的立場，巧妙的綜合統一了智顗散在各處對於「實相」，以及「從無住本立一切法」的說法，並從眾生修行及「種」的立場上指出成佛的可能性，並且歸結在具有迷悟的「一念」當中，至此則將智顗《妙玄》以及《止觀》的「教觀(行)」二門統合在一起，可見湛然主要是藉由「從無住本立一切法」作為整個天台宗教觀的橋樑，將此兩者統一在一「實相」之下。

若是將此四重無住本的概念帶入到圖表二中，則若迷此理可說是屬於「教法」

的部份，無明的角度，也就是「三德即三道」。此中由於無明無住，無明即法性的緣故，則無明復以法性作爲「無住本」，而能生起三道九法界流轉生死的「一切法」，此爲第三重的「從無住本立一切法」。

若是能夠了悟此理，此亦是屬「教法」部份，藉由無明的角度顯發出其「本」爲「法性」，則此本不是別的，即指「性德三因」爲其本，則順於此發起「修行」，轉無明的角度爲法性的角度，法性無住，法性即無明，此法性復以無明爲無住本而立一切法，此時則爲「三道即三德」，故所立之「一切法」屬於「修德三因」第二重所攝，所發起的殊勝作用，則爲第四重所攝。

其次，就有本的立場而言，此「理性之本迹」克就其本而論，則只能是性德中的真性軌；從種的觀念來說，則只能是正因佛性。且就迹論，則所立之一切法，即代表能夠顯發出正因佛性的緣了二因佛性了。此本不在別處，即是蘊含著無明與法性的「一念心」中。也可說此法性與無明爲性德正因佛性中本性就具備的，而此亦是從「有本」而論。若是從「無本」的立場來說，則無明與法性兩者具不可得，只能是純「理性」的「無住」而已，此即第一重的「從無住本立一切法」。如此，第二個問題可說是解決了。

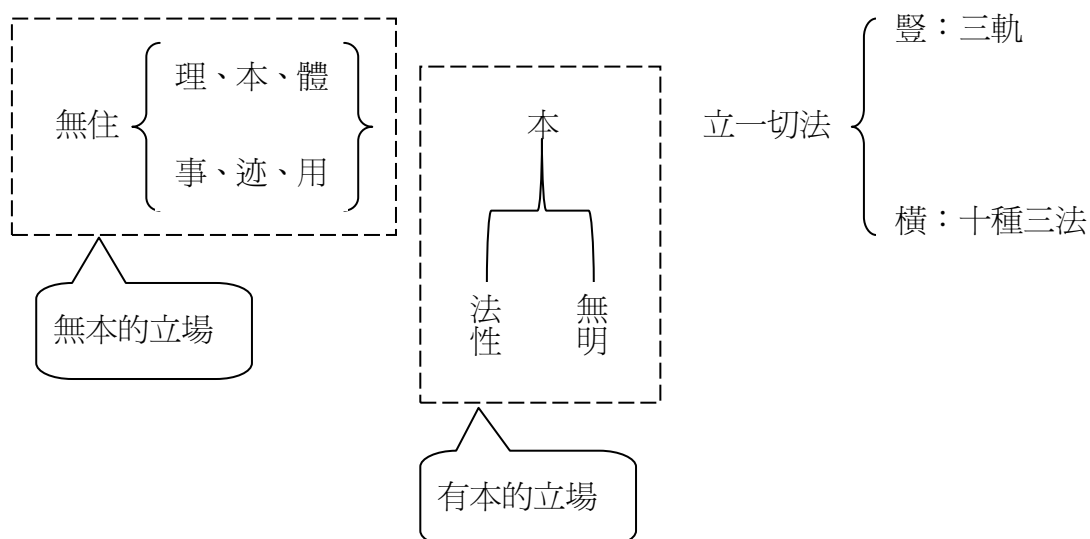
至於其他有關湛然的著作有提到「從無住本立一切法」者，則唯見於《維摩經略疏》，而《略疏》經筆者將之尋對《文疏》之文，可說是大同小異，並無太多不同之處，大致上的文意也與智顗《文疏》同。主要有討論到此句話者，我們在上一章智顗的解釋時，都已有提出來討論過了，所以此處就不再引用說明。另外，湛然還有一部《維摩經疏記》，文中並無特別論及本文主題，唯一有談到的是「說自住爲別教義；依他住爲圓教義」，並針對此話再進一步的解說，此並無對湛然整個看法有所增減。故筆者認爲僅討論至此，已算是將湛然對「從無住本立一切法」的完整理解，以及延續智顗的解釋，並做出綜合統一的創見，分析討論完畢。

本章成果總結，如下：

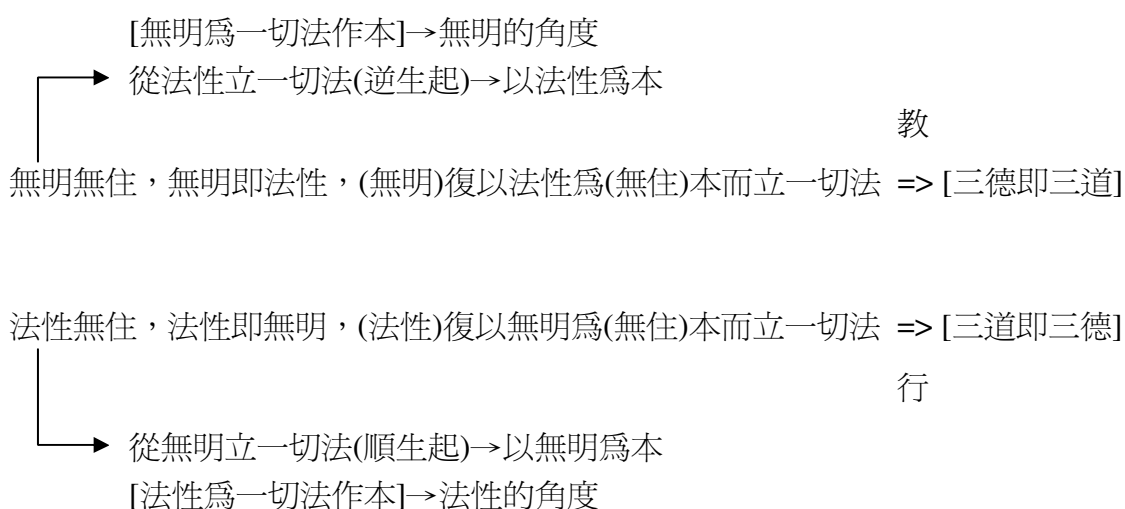
1. 法性亦可以無明爲本，此無明具言爲「具一切法之無明心」。因此應該要補一句「一切諸法亦以無明爲本」。
2. 湛然順著智顗的意思做出進一步的理解。就「理」「性」而言，亦可分張爲本迹兩個面向；同理可證，就「事」「修」而言，亦可做本迹之說，以「理」爲本，「事」爲迹。如此則有「兩重本迹」之意蘊含其中。
3. 法性與無明皆可爲本，此分張之說乃是藉由別教可思議的分張模式，去說明圓教不思議、不分張的模式。因此，無明與法性雖皆無住，而能爲一切法作

本。

4. 法性與無明之間的關連性，猶如幻藥與幻病之關係，即敵對又相即。約敵對而言，則兩者不能並存，如同明暗；約相即而言，則同屬一幻，無實可言。
5. 將法性配悟，無明配迷，中道之理若顯，則喻病癒，此則有迷悟之關係在。
6. 法性與無明為「同體依即」之關係，故破則俱破，顯則俱顯。
7. 就緣起而論，迷理者以無明為緣，起眾生界；悟理者以法性為緣，起教行等。
8. 圖表一：



9. 圖表三：



10. 「從無住本立一切法」若放在別教中作解釋時，則有「別理隨緣」之意。若放在圓教，則為圓教隨緣之意。
11. 若是強調「背迷成悟，專緣理性」破除九法界，以顯佛法界的話，此則成為

「緣理斷九」。

12. 湛然獨創以「理則性德緣了，事則修德三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用」之「四重立法」來解釋「從無住本立一切法」。
13. 湛然將「兩重本迹」的觀念帶入到「性德」之中，則「無住」即爲「本有」之「本」；「一切法」即爲「三道」之「迹」。
14. 「三德即三道」是約「教法」的立場而言；「三道即三德」是從「修行」的立場來說的。
15. 四重立法：
 - (1) 第一重(理)：有本的立場，正因佛性、真性軌爲「本」；緣了二因佛性、觀照、資成二軌爲所立之「一切法」。
 - (2) 第二重(事)：屬(自行)順修行，「三道即三德」，性德三因爲「本」；修德三因爲所立之「一切法」。
 - (3) 第三重(迷)：屬(自行)逆修行，「三德即三道」，性德三因爲「本」；三道九法界爲所立之「一切法」。
 - (4) 第四重(悟)：屬(化他)教，「三德即三道」，性德三因爲「本」；發起殊勝化他作用爲所立之「一切法」。屬(自行)順修行，「三道即三德」，性德三因爲「本」；發起殊勝自行作用爲所立之「一切法」。

第四章 知禮對「從無住本立一切法」的發展

從智顗特別關注《維摩詰經》開始，「從無住本立一切法」就成為佐證「本迹」之名句。至湛然則更加綜合統一智顗散在各處對此名句之解釋，而發明自身創見，此即「理則性德緣了」一文，四重立法將此名句解釋得更加清楚；《釋籤》中更論法性與無明兩者之關聯性，藉以發揮此句橫豎三法之意，可謂貢獻巨大。時降宋代，天台宗典籍因會昌法難多已散失，幸有吳越忠懿王錢俶遣使海東得以歸還，從而第二次的天台中興因此展開。其中又因《光明玄》廣略兩本之爭，引發台宗分裂成為山家、山外兩派，書信往返筆戰長達四十年，真理越辯越明，也因此造就了第二次的天台宗中興。¹其中討論激烈主題之一，即為對湛然《十不二門》的解釋，而筆者所關切的問題則是：知禮是從何角度去發揮其對湛然的解釋，在「從無住本立一切法」這個議題上。以下分為三個小節來討論。

第一節，先討論知禮對湛然所提出「一性」與「四重立一切法」的解釋；依此知禮將其延伸到理事兩個面向，並討論「兩重總別」與「兩重三千」的問題；然而，這又引伸出別圓教隨緣義的分判，以及天台宗所謂的「即」義的涵義。在下文中一一分析討論。

第二節，分析知禮在《觀音玄義記》中，對智顗《觀音玄義》佛法界「如是作」引用「從無住本立一切法」的解釋。

第三節，則討論知禮在《金光明經拾遺記》對「法性無住」生起一切「教法」，與「無明無住」生起一切「行」法的理由和看法；以及分析「順逆兩番生起」所代表的意含。

第一節 《十不二門指要鈔》對「從無住本立一切法」的解釋與發展

1. 「一性」與「四重立一切法」

首先，我們就《十不二門指要鈔》(以下簡稱《指要鈔》)相關的內容看起，如下：

「一性」等者，性雖是一，而無定一之性，故使三千色心，相相宛爾，此則從無住本立一切法，應知若理、若事，皆有此義。故〈第七記〉釋此文

¹ 張曼濤主編，《天台宗之判教與發展》，p. 228，《現代佛教學術叢刊》第56冊。

云：「理則性德緣了，事則修德三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用。」如此四重，並由迷中實相而立。今釋曰：迷中實相，即無住本，乃今文「一性」、「無性」也；上之四重，即立一切法，乃今文「三千宛然」也。第一重既以性德緣了為一切法，須以正因為無住本；餘之三重既將逆順二修為一切法，必以性德三因為無住本，此即理事兩重總別也。²

此處引文先舉出解釋的部份，後文再引問答料簡的部份。這裡是解釋湛然《十不二門》〈色心不二門〉中「一性、無性，三千宛然」這句話，從上下文來看，這在湛然來說，此〈色心不二門〉是從「境妙」的立場所建立出來的，所以在湛然解釋時，也是以境妙中的十如是境到無諦境來區分屬「色」與屬「心」的部份，但這是從個別的立場上去說。次從整體的立場去說，則一切法皆是「心性」的表現，這又是從「理境」上搭配修行來說的，唯在此須注意的是：相對於智顗解釋「一相一味」是從「相」上去講，湛然已將此不二之色心歸攝到「心性」上去談，於此應是因為《止觀》中「觀不思議境」揀別所觀境的「去尺就寸」文的影響，故知此處是以「修行」的角度去說的。

既然如此，知禮從中去探究其義時的解釋，就可能從中看出其不同於湛然解釋的發展痕跡。知禮在解讀時認為：此「心性」雖然是「同一性」的，但此「同一性之心性」卻是處於一種「不決定性」的狀態之下，正因此「不決定性」，使得具三千法的色心，表現出個別不同的差別相狀出來，如是正好可以用「從無住本立一切法」這句話所具的涵義來表示，並且不論是從「理」的角度來說，或是從「事」的角度來說，都是有這樣的一層涵義在。故知禮用湛然在《文句記》中「四重」的解釋，拿來此處做解讀。

這裡有所不同的是：湛然在《文句記》所談的「四重」主要是從「相」這個角度去說的；而知禮此處所解釋的內容卻是從「性」的角度去談，這是必須先說明的。就迷悟來說，則所對應的對象都是「中道實相」之理，所以現在以此「理」作為無住之「本」，如此在修行上的對境，就等同於此處所說的「一性」及「無性」之文；而所言之「四重」解釋，則正好對應於所立的「一切法」上，也就等同於今文的「三千宛然」一詞。如此一來，代表「無住本」的即是「性德」中的「正因佛性」，以及其餘三重順逆二修中的「性德三因」；而表示「一切法」的，則是「性德」中的「緣了二因佛性」，以及其餘三重順逆二修中的「修德三因」、「三道流轉」和「果中勝用」了。依知禮所言，這裡還可以分成「理事兩重總別」，此先按下，下文再述。

² 見知禮，《十不二門指要鈔》卷1，CBETA, T46, p. 710, a5-16。〈第七記〉，見湛然，《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉，CBETA, T34, p. 292, b10-12。

2. 理事兩重三千與兩重總別(體用)

筆者先分析解讀一下知禮在此處的解釋。從上一章對湛然的理解中有提到，若是講「三因佛性」，這是從「種」的面向去談的，這也是從「眾生」有成佛的可能性，藉由修行能滿足此「性」來說，就文意上來說是比較偏向於「事相」上去解釋，但可說還少了從「理」上去解釋的面向。現在知禮也看到這點，所以將此四重帶入到「理」上來談，且就「如是性」的角度去解釋本文的「一性、無性」，這是不同於湛然在《文句記》文中的立場，彼處所說的「無性」指的是無自性而言³，此處所謂的「一性」、「無性」則是對照境妙所談的「不思議境」來說，這應可說是「一諦」、「無諦」的表徵，也即是「無住本」，這比「無住」多了一個「本」字；而「宛然的三千」則可說是依於此而展開的「理事三千」的「一切法」。但在此處所謂的「理事三千」的概念，則僅有「理具三千」一詞見於湛然的文章當中，卻不見有「事造三千」或是「變造三千」一詞，就連「事造」或是「變造」也不見湛然說過，而在知禮《指要鈔》解釋〈色心不二門〉的下一段，即有解釋此理具、事造之三千，其文如下：

初言「心」者，趣舉剎那也。「之」者，語助也。「色心」者，性德三千也。圓家明性既非但理，乃具三千之性也，此性圓融遍入，同居剎那心中，此「心之色心」乃祇心是三千色心，如物之八相，更無前後，即同《止觀》心具之義，亦向心性之義。三千色心一不可改，故名爲「性」，此一句約理明總別，本具三千爲「別」，剎那一念爲「總」，以三千同一性故，故「總在一念」也。

「即心名變」等者，即上具三千之心，隨染淨緣，不變而變、非造而造，能成修中三千事相，變雖兼別、造雖通四，今即具心名「變」、此變名「造」，則唯屬圓不通三教。此二句則事中總別，變造三千爲「別」，剎那一念爲「總」，亦以三千同一性故，故咸趣一念也。

「造謂體用」者，指上變造即全體起用，故因前心具色心，隨緣變造，修中色心乃以性中三千爲體，修起三千爲用，則全理體起於事用，方是圓教隨緣之義。故《輔行》云：「心造有二種：一者約理，造即是具；二者約事，乃明三世凡聖變造。」即結云：「皆由理具方有事用。」⁴

此處是解釋湛然「當知心之色心，即心名變，變名爲造，造謂體用」⁵這句。就知禮而言，此「剎那之心」就是「具」一切法的「性德三千」，這才算是真正圓教所談的「性」的意思，而非如別教般的只論中道之理，且此「心具」亦即就是「心性」之意，並對此同一狀態的呈現，以含有不變的立場者，立名爲「性」，

³ 見第三章，第二節，第4點〈四重立一切法〉文。

⁴ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷1，CBETA, T46, p. 710, b3-21。

⁵ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷14，CBETA, T33, p. 918, b23-24。

這是從「理」上去談的「總別」之說。這裡的「總」即表示爲剎那的一念心；而「別」則是代表本具的性德三千。並就此性德三千與剎那一念心是「同一性」的緣故，所以舉「一念」作爲代表，此即是「理具三千」這個說法的由來。其中所引《止觀》之文，筆者以爲應該是指《摩訶止觀》卷5：

心亦如是具一切相。…不善觀者，不信心具一切相；當隨如實觀者，信心具一切相也。如是性者，性以據內。總有三義：一、不改名『性』。…又、性名『性分』，種類之義，分分不同，各各不可改。又、性是『實性』，實性即理性，極實無過，即佛性異名耳。不動性扶空，種性扶假，實性扶中。今明內性不可改…心亦如是，具一切五陰性。雖不可見，不得言無，以智眼觀具一切性。⁶

次一段說明，從「即心名變等者」開始，則是說明「事造三千」。開頭說就上述之「理具三千」的一念心，隨著染淨緣的不同，由原本不變的特性而起了變化，本來沒有創造的能力而能成就如此的創造，於是乎就成就了修行中的三千事相種種差異。而此「變」字，不單單是屬於圓教的特色，還可以兼論別教，也就是別教也可以談「變」。若是就「造」這個字來說，則可說是通於藏通別圓四教都有的。但現在所說的「變」，是就「具」而言的剎那一念心來說，則這樣「變」的涵義，只能是圓教所談的「變」，不能通於其餘的三教之說。如此一來，「即心名變，變名爲造」這兩句話則代表事相上的「總別」之意，以修行上有種種差異的「變造三千」爲「別」；而以能具的剎那一念心爲「總」。且如此的「事造三千」也同樣與「理具三千」一樣，也和剎那的一念心是「同一性」，所以都趨向於「一念心」。

而所謂的「造謂體用」，則指上述的「變造」是「全體起用」所產生出來的結果，此由「理具三千」所說的「色心」，隨著染淨緣的不同，而「變造」成就修行上「事造三千」的「色心」，同樣是使用「色心」一詞，卻依據兩種不同的立場而分成「理具之色心」（心具色心）與「事造之色心」（修中色心）。前者即稱爲「體」；後者則稱爲「用」，則所謂的「全體起用」之意，就表示「全理性之體而起修行上的事相之用」，這才是圓教所說的隨緣之意，所以《輔行》才會說：「心造有兩種：第一、從理上來講，此處所說的『造』其實就是『具』的意思；第二、從事相上來說，則三世凡聖的變造都是屬於此『心造』的範圍。」⁷因此湛然結

⁶ 見智顗，《摩訶止觀》卷5，CBETA, T46, p. 53, a18-b1。

⁷ 見湛然，《摩訶止觀輔行傳弘決》卷5，CBETA, T46, p. 293, a8-17。原文是：「言心造者，不出二意：一者、約理，造即是具；二者、約事，不出三世。三世又(分)三：一者、過造於現，過現造當。如無始來及以現在，乃至造於盡未來際一切諸業，不出十界、百界、千如、三千、世間。二者、現造於現，即是現在同業所感，逐境心變，名之爲造，以心有故一切皆有，以心空故一切皆空。如世一官，所見不同，是畏、是愛、是親、是冤。三者、聖人變化所造，亦令眾生變心所見。並由理具方有事用。」

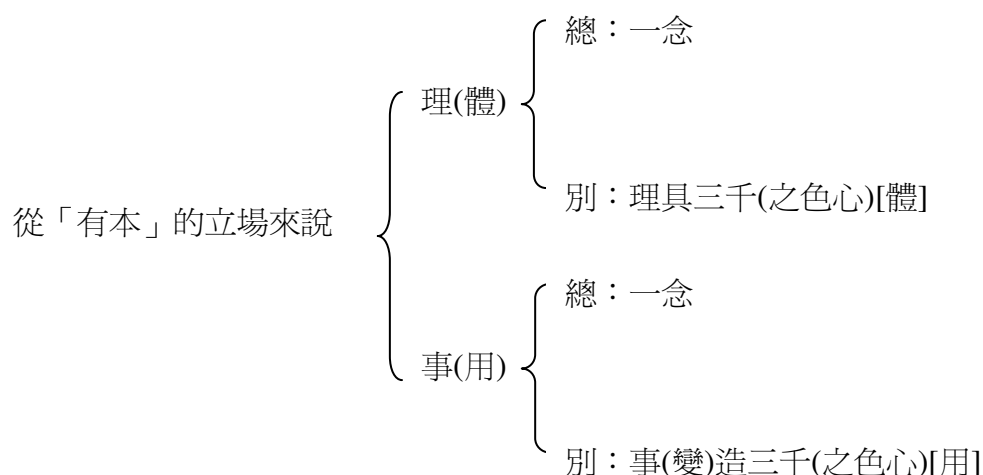
論說：「並由理具，方有事用。」⁸至此筆者略為解釋了知禮的意思，特別是知禮將湛然的「造」義，從三個意思重新歸類為兩個義理，也就是以「理事」兩個面向重新的分類。簡言之，即知禮稱其為「三世凡聖變造」。

然而，關於「心造一切法」與「隨緣義」兩者間相關經典的來龍去脈，此問題牽涉太廣，有說湛然是依《大乘起信論》「一心開二門」、「隨緣不變、不變隨緣」來談的。但就筆者所理解的湛然，則不如此。筆者以為，湛然是本著天台宗的教義，借用《起信論》的觀點與名詞，來談天台宗本身所論的圓教義理，這可從上述知禮所引用湛然在《輔行》「心造」之文，就可窺知一二。由於此問題過大，無法在此處詳加討論，筆者只能暫時擱置此題不論。⁹

接著就知禮的說法，則「理具事造三千」兩重三千之說是來自於湛然的看法，也從智顗「一相一味」的角度，轉變成湛然「一性」的角度，再從「一性」發展到「兩重三千」之說。如上文所說，湛然只有「理具三千」的明文，而無「事造三千」之詞，則首先提出「事造三千」者，則非知禮莫屬。然在《指要鈔》文中，則沒有如此之詞，而是用另一個同義詞「變造三千」來表示。順著上一章湛然對「無住」的理解，將「理事」等同於「體用」來說，如上一章之圖表一，此處知禮也同樣的將「理具三千」等同於「體」；將「事造三千」等同於「用」，如此便有兩重的「體用」之說。但這裡知禮所談的不是像湛然所說的「無住」，而是從「無住」的立場轉變為「無住本」的立場，亦即從「有本」的立場來說，而論有「理具之三千」與「事造之三千」，且此兩重三千有「同一性」的關係存在，所以才能說同屬「一念」。現將知禮所說的觀念整理成圖表四，如下：

⁸ 同上註。

⁹ 同註 7。筆者以為最少有兩點是不同的。其一，在《起信論》中，真如與萬法是不同體的，特別是針對無明所生起的萬法的部分來說，如論中以水、風為喻。這與天台性具的立場不同，天台的立場是「體同」而非「體別」，故隨緣當體即是不變，不變當體即是隨緣。其二，《起信論》中染淨、覺(悟)不覺(迷)是絕對的二分，彼此無法相容，心、性各別，故勢必要「除妄以歸真」(除去無明差別之後，方顯真如之無差別義)，此是別理隨緣之意。天台則不如此，心即性(不變)、性即心(隨緣)，心性體同，故為「即妄歸真」(妄之全體即是真如，非離妄，別有真如)方成圓教隨緣義。而此正是由除無明之後，所顯出的差別義，詳見下文及第五章分析。另可參考：俞學明，《湛然研究》，p.146-157。



如此我們對知禮的理事兩重總別，算是得到清楚的看法，接著將此看法帶入到上文的「一性等者」這段文中去看時，則不難發現知禮在此所解釋的「一性」，其實是從「有本」的立場去說，且此「性」即是「無住本」而非「無住」本身¹⁰，且所立的一切法則有理具事造兩重三千；同時，這樣的「一性」也具備有「一相一味」的特質，因為同屬於無住之「本」，則從「同體」的立場上而言，當然就是指「剎那的一念心」來說的。則此一念心相對理事來說較偏向於「事」的一方，而因圓教隨緣有「具」的涵義在，所以是以「即事顯理」的方式表達其「理」，也就是「中道實相之理」，亦即「性德」。但此「理」卻又是具有「不決定性」的性質，故也可等同於「無住」，所以也可以從「諦理」來談，或是從「無性」來說。此外，從上圖也可看出，就「體用」來說，同樣也具有兩重的涵義，或許我們可以說這也是「兩重體用」之說。而就有本來說，即有「一」性可言；若就無本來說，則成「無」性。如此可說知禮所談的「從無住本立一切法」要比智顗、湛然來的複雜，也更詳盡。

若是將此概念再帶入到「四重立一切法」中，則理體之一念即指性德中的正因佛性；理具三千即是性德中的緣了二因佛性；事用之一念即同於性德的三因佛性；而事造三千則指修德三因，且論迷悟及順逆二修。從迷的立場上來說，則爲三世的凡夫變造，此屬逆修；從悟的立場來說，則爲三世的聖人變造，此屬順修。並且就因爲圓教的「中道實相之理」有「具」這個特質在，所以能夠隨緣的生起「一切法」。

小結以上，就「具」與「造」兩個概念來說，則天台宗所謂的「具」，即指

¹⁰ 此處須參照第三章，第一節，第4點〈法性與無明的關連性〉，圖表一。湛然依智顗的說法，對「無住」與「本」之間，所做的分析。可知「無住」與「無住本」是分屬兩個不同的概念。

尚未隨緣之時，本自具足者，稱之。而「造」則指隨緣時，變化所生起者，稱之。此外，知禮另有「別理隨緣」¹¹之說，則知別教一概採取「有本」的立場，來說明隨緣所立的一切法，但此「本」並沒有像圓教一樣，有「具」這個特質，所以只能是別教的理論，而不能算是圓教，下文《指要鈔》討論到〈因果不二門〉時再來詳細分析。至於從有本的立場去會通湛然「無明即法性，法性即無明」之說，則在分析知禮《金光明經玄義拾遺記》(以下簡稱為《拾遺記》)時，再作詳論。

3. 別圓隨緣義的分判及發展

接著我們看知禮在《指要鈔》的〈因果不二門〉中，討論「從無住本立一切法」之文，但在此處所論述的是「別教」的「從無住本立一切法」，而非圓教的說法，文如下：

且如《記》文釋阿若文中云：「別教亦得云：從無住本立一切法。無明覆理，能覆所覆，俱名無住，但即不即異，而分教殊。」既許所覆無住，真如安不隨緣，隨緣仍未即者，為非理具隨緣故也。¹²

這裡所說的《記》指的是湛然所著的《文句記》，其〈釋序品〉中有談到別教也有「從無住本立一切法」的說法，這在上一章我們討論湛然《文句記》時也有引文解釋¹³，但在彼處所論的是別教與圓教的差異點，在於「即」還是「不即」上，若是「即」則為圓教的圓融之說；若是「不即」則屬於別教隔歷不融的說法。且湛然也認為別教也有類似於「從無住本立一切法」的說法，而別教的說法為：因為有無明覆蓋了真如之理的緣故，且能覆的無明與所覆的真如理皆具有「無住」的特性，因此無法以「無住」作為標準，來分別別圓二教，必須以「即」與「不即」這個特色，才能區分兩教的差異。所以湛然解釋時才會引用此句，且隱約的以不變、隨緣二義去解釋。

但在知禮則有進一步的發展，正式指出這在別教中恰好就是討論「不變、隨緣」兩者之間的關係，也就是「真如」是不變的，而有隨染淨緣的情況發生。然後知禮又據此「別教的隨緣義」發展出「圓教的隨緣義」，下文再討論。此處知禮引用湛然之文說明：既然湛然允許被覆蓋的「真如」是無住的，那麼這樣的「真如」哪裡能夠不隨緣呢？既然隨緣，而卻又不能夠達到「即」的標準，原因只能是「非理具」方式的隨緣義之故，不可能是其他的原因。則此處知禮將「即」的

¹¹ 「別理隨緣」可說是知禮對《起信論》是否可以判為圓教的抉擇說，相對於山外派認為應屬圓教，則知禮提出了他的看法，認為此說只能說它是別教的隨緣之說，而非圓教。詳見張曼濤主編，《天台宗之判教與發展》，p. 220-221，《現代佛教學術叢刊》第56冊。

¹² 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, c5-9。

¹³ 見第三章，第二節，第1點，〈別教但理隨緣〉文。

意思與「具」的意思等同起來，說「具」就代表說「即」的意思。

那麼什麼是別教的隨緣義呢？什麼又是圓教的隨緣義呢？先就知禮所說的別教隨緣義看起，如《指要鈔》〈因果不二門〉文：

他宗明一理隨緣作差別法，差別是無明之相，淳一是真如之相，隨緣時則有差別，不隨緣時則無差別，故知一性與無明合方有差別，正是合義，非體不二，以除無明無差別故。¹⁴

知禮所指的「他宗」，經現代學者研究結果皆認爲是指「華嚴宗」¹⁵，筆者亦贊同此說。華嚴宗所說的「隨緣義」出自於賢首法藏《大乘起信論義記》¹⁶，其中的「一理」指的即是「真如理」，且此理隨緣時能作種種差別之法，這樣的差別其實是「無明」所造成的相狀；而其中的「淳一」無差別的相狀，則爲「真如」，此因真如之定義就是「無差別」的緣故。所以當真如隨緣時，則產生種種的差別相狀；而當真如不隨緣時，則僅以本來的面目呈現出無差別的相狀。因此知禮認爲這種說法是將「一性」的真如與染緣的無明結合在一起，共同的產生作用，才有所謂的差別相狀的生起，這樣的說法正好是「合」的意思，而不是從真如與無明同一體性、不二的角度去說明，如此一來便需要去除染緣的無明，才能夠顯出「無差別」的真如。這就說明了真如與無明是個別有自己的體性，如此便是別教的隔歷不融的說法，所以只能稱其爲「別教的隨緣義」。同文的另一段則說：

驗他宗明「即」，「即」義不成，以彼佛果唯一真如，須破九界差別歸佛界一性故。¹⁷

知禮認爲：若是從「即」的角度來說，則華嚴宗所說的「即」的意思是不能夠成立的，因爲華嚴宗所說的佛果，只能是真如，不能是其他，如此便需要破除九法界的差別相狀，回歸到佛法界的「一性」真如上，這就不能夠算是「即」的意思了。就筆者的看法，則華嚴宗所說的「即」義帶有相對而論的角度，還有染淨之別，並非從同一體性、作用上去說的「即」義；若圓教則不如此，此如湛然在《釋籤》〈染淨不二門〉中所舉的例子，清水、濁水雖有染淨之分，然卻同樣具有「濕」的性質，同樣可以生起水波的作用。¹⁸故知禮判其爲別教的隨緣義，

¹⁴ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, b14-18。

¹⁵ 慧岳著，《知禮》，p. 150-151, p. 208；藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，電子版，「別理隨緣」條；慈怡主編，《佛光大辭典》，電子三版，p. 2800，「別理隨緣」條。

¹⁶ 見法藏，《大乘起信論義記》卷2：「一、約體絕相義，即真如門也。謂非染非淨，非生非滅，不動不轉，平等一味，性無差別，眾生即涅槃，不待滅也，凡夫彌勒同一際也。二、隨緣起滅義，即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨，染淨雖成，性恆不動。」，CBETA, T44, p. 251, b26-c2。

¹⁷ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, b20-22。

¹⁸ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷14：「濁水、清水，波濕無殊。」，CBETA, T33, p. 919, a9-25。

且「即」義不成。同文的第三段知禮則首次正式提出此說的名稱，如下：

荊谿云：「他家不明修性。」若以真如一理名性，隨緣差別為修，則荊谿出時甚有人說也。故知他宗極圓，祇云「性起」，不云「性具」，深可思量。又不談性具百界，但論變造諸法，何名無作邪？世人見予(余)立別教理有隨緣義，惑耳驚心，蓋由不能深究荊谿之意也。¹⁹

荊谿指的就是湛然，湛然在〈修性不二門〉中說「他家不明修性」，其意指：除了天台宗以外，其他的宗派幾乎不重視「修性」二德。知禮則借用此話來評判「隨緣說」，故說若是把「真如」此一理當作是「性德」；而將「隨緣」、「有差別」的情況當作是「修德」，則這樣的說法在湛然還活著時，也有很多人提出過此說。因此可得知華嚴宗所謂究極的圓教義，只是談到「真如之性隨緣而能生起萬法」，而不論「真如之性在不隨緣之時即具萬法」，故知禮認為這是有待商榷的。

況且也沒有談到「性具百界」²⁰的說法，只說「變造諸法」²¹，如此怎能說是「無作」呢？一般人看到知禮認為別教中也有隨緣義，都感到匪夷所思，這都是因為不夠深入探究湛然本意所造成的結果。自知禮以後的天台宗學者即稱此為「別理隨緣」，相對於此者，即為圓教隨緣之義。筆者探究知禮此說之由來，則從智顗解釋「一相一味」到〈藥草喻品〉譬喻所舉的「一地」，原本無差別的是「無住本」，有差別的是所立的「一切法」；而到湛然則隱約地將此等同於「隨緣、不變」二義，這在上文皆有述及；但在知禮則文鋒一轉，轉而論述起別圓二教之隨緣義，並認為天台宗所立的圓教必須是含有「即」與「具」兩義。接著我們來看同一段文中，圓教的隨緣之義，文如下：

今家明三千之體，隨緣起三千之用，不隨緣時三千宛爾，故差別法與體不二，以除無明有差別故。²²

知禮認為天台宗所說的性德三千之「體」，在隨緣時能生起三千之「用」，而在不隨緣時，則三千法是處於「宛然存在」的狀態下，若有似無的樣子²³，所以這樣子的差別法才能夠說是與其本體為不二的。此正是因為無明被除去了之後，

¹⁹ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, b28-c5。

²⁰ 指真如或性德本來具足三千法而言，此三千法即是由十法界互具十法界，即成百法界；每一法界又具備有十如是，則成為千如是；此百界千如按照依報、正報的區分，則有五陰世間、眾生世間、國土世間三種區別，則每一世間即有一百界千如，合三世間即成三千。這在天台宗來說，即為一專有名詞，稱為「一念三千」。

²¹ 所謂的「變造」即指上文中的「事造」而言；「諸法」則指上文中的「三千法」而言。

²² 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, b18-20。

²³ 就筆者的了解，若有因緣則能生起三千諸法，此時稱之為「有」；若無因緣則無三千諸法的生起，故稱之為「無」。不隨緣時，即是指三千法門的本身來論，既不能說是有，也不能說是無，則此三千法的狀態為「若有似無」的存在，故湛然稱之為「三千宛然」。

才能顯出來的差別相狀；不同於別教除去無明之後，只能顯出清淨的無差別相狀。²⁴就圓別二教同樣是除去無明，而爲何會有如此的差異存在呢？此處知禮所要表達的是：就別教來說，雖然同樣是除去無明，但此無明與真如非是同一體性，故無明除後只能夠顯出真如的體性，而此真如體性僅是「無差別」的相狀而已；圓教則不同，正因爲無明與真如是同一體性，因此雖除去無明，然所顯現的真如依舊是存在著「有差別」的相狀，此一相狀即爲性德本具之三千法，故說「有差別」。

由上可知，從別教的「除」義來說，會認爲無明與真如別體，故有無明可被除之，以此觀點則會導出所顯現的真如，只能是一個朗然獨耀的清淨真如，而無法含容其他的差別法於其中；圓教「除」義則不如此，正因爲無明與真如同體，故此「除」乃是不可思議之「除」，是「除病不除法」²⁵之「除」，在智顗《觀音玄義》即稱此爲「性善惡之法門」²⁶。因此筆者推論，圓教的「除」義，即是此種「法門」²⁷的意思，猶如「毒、藥」的雙重性，藥與毒是兩個不同的概念，一個就害人而論，一個就救人而論，是相敵對的兩個立場。但就其本身的立場來說，則既非毒，也非藥。純粹是就醫生與病人的立場，相應於能治好此病者稱之爲藥，若是過猶不及，則成爲毒。從「教法」的立場來說，也是如此，所以除去無明之後，正是顯出本具的法門，也就是「毒與藥的雙重性」，就此法門來說，即有種種差別之相，故說「有差別」。

另一段別圓二教隨緣義區分之文如下：

今家以「即」「離」分於圓別，不易研詳，應知不談理具、單說真如隨緣，仍是離義。²⁸

知禮認爲天台宗別圓二教的另一個差別點，在於所談論的是「體即」，亦或是「體離」，並依此標準分判別圓二教。而且認爲這是不容易詳細說明、研究的，故簡單的來說：若是不從「理具」的角度來談，只說「真如隨緣」這樣的道理時，則仍舊是屬於從「體離」的立場去說的「隨緣義」。而所謂的「體即」實際上就是「同一體」的意思；「體離」則指各自擁有各自不同之「體」的意思。換言之，則知禮的看法是：圓教所說明的隨緣義必定是同時具有「同體、即、具」的涵義在，才稱得上是圓教；反之，則只能算是別教。所以知禮才會結論說：「故知若

²⁴ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, c5-9。

²⁵ 見《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉：「但除其病，而不除法」，CBETA, T14, p. 545, a16-17。

²⁶ 見智顗，《觀音玄義》卷1：「性之善惡，但是善惡之法門。性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡；縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典坑儒，豈能令善惡斷盡耶！」，CBETA, T34, p. 882, c12-16。

²⁷ 此處所說的「法門」，其概念相當於現代所說的「方法」之意。

²⁸ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, b22-24。

不談體具者，隨緣與不隨緣皆屬別教。」²⁹如此，天台宗圓教的隨緣義就非常清楚明白了。故知別教也可以說「從無住本立一切法」，然此時之「無住本」唯指無差別的「真如」而言，且與依染淨緣所立的「一切法」是不同體性的。如此，別圓二教的隨緣義算是釐清了。

4. 「即」字的涵義區別

然而此處所謂的「具」與「即」又是何義呢？先就「具」來說，則在上述所提到過的文中，此「具」字只是「具備」、「具有」的意思，如「互具」即是指「相互的具有對方」之義；而「性具」則指「性德本身所具備者」，這在意思上不容易搞錯。但「即」字若是按照字面上的意思來說，則只有「合」在一起的意思，這就不是天台宗所謂「即」的涵義了，所以知禮在《指要鈔》十種不二門之文的前面問答中，就有詳細的說明，文如下：

應知今家明「即」永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善，故極頓者仍云：「本無惡，元是善」，既不能全惡是惡，故皆「即」義不成。³⁰

知禮認為天台宗所說的「即」字的意思，與其他宗派所說的不同，並舉出他宗所說的三種「即」的意思³¹，與天台「即」義做比較。這三種分別是：

1. 如同兩個不相同的東西「合」在一起，稱之為「即」。
2. 如同手心、手背，雖然有兩個面向，卻是同一體的，故稱為「即」。
3. 本來就沒有所謂的「惡」可言，本身就是「善」，故稱之為「即」。

但是以上三種都被知禮否決掉，認為這些都不是天台宗所說的「即」的意思。這裡不僅是二元論式的「即」義說法不成立，一元論式的「即」義也是不成立的，故言：「皆」即義不成。他所持的理由是：如第一項的「即」義，就好似茶杯與杯蓋合在一起，而說的相「即」；若是換成佛教的說法，如「煩惱即菩提」的「即」字，則成了指煩惱與菩提兩者是不同的個體，將其類似粘合的方式合在一起，強說是同一體的意思，所以如此之「即」的意義是不成立的。

²⁹ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2〈因果不二門〉，CBETA, T46, p. 715, c15-16。

³⁰ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷1，CBETA, T46, p. 707, a28-b4。

³¹ 筆者此處言三種「即」義，主要是參考可度，《十不二門指要鈔詳解》的觀點(CBETA, X56, p. 427, c15-p. 429, a4)，以及宗曉，《四明尊者教行錄》卷4：「誠非二法相合名即，故不可以斷證明之；亦非一法翻轉名即，故不可以迷悟示之；煩惱非定本無，菩提非定本有，故用煩惱即菩提等，絕其言詮，寂其思慮。」(CBETA, T46, p. 895, c23-27)。

第二項同樣以「煩惱即菩提」作代表來說，則煩惱與菩提猶如手心與手背的關係，雖然是同一體的，但卻是不同的兩個面向，故煩惱與菩提兩者並不能同時的成立，如：有煩惱時則菩提就不存在；有菩提時則煩惱就不存在，所以必須翻轉煩惱的一面，成爲菩提的一面，才是佛教修行的意義所在。故眾生在迷惑時，則全是煩惱的顯現；若能了悟，則全是菩提的顯現。而知禮認爲：所謂的「即」義，不應該是類似迷悟的兩面，因爲這就好比一張書籤的正反兩面一樣，兩個面向是不可能同時被看見的。³²

第三項的說法則認爲虛妄的煩惱是本來就不存在的；而真實的菩提則是本來就一直存在的。這就好比人們在沙漠中所看到的海市蜃樓一般，所謂的煩惱即此；但真實的城市其實還是存在的，好比菩提，這點是不容否認的，而「本無元是」之說即同於此。但知禮指出此說乃是華嚴宗五祖宗密在《禪源諸詮集都序》中自創的說法，因爲根據禪宗本身的記載，只說二祖慧可禮拜達摩，三拜之後站立在一旁，而沒有說此「本無元是」之言，況且如此描述唯有清淨純善的道理，近似別教所說的中道之理，又怎能是圓教所說的「即」義呢！³³

如此說來，則上述三種的「即」的意思都不是天台宗所謂的「即」，故皆「即」義不能成立！那麼天台的「即」義爲何呢？知禮認爲必須「當體全是」才是「即」的意思，理由是：煩惱、生死是屬於修惡的範疇，就其全體來說則應是屬於性惡的法門，既然它也是法門之一，則不應有所謂的斷除以及翻轉的問題才對，也不需要斷除及翻轉。且其他的宗派並不明白「性惡」這樣的觀念，所以必須斷惡爲善、翻惡爲善，講到最徹底則爲「本無惡，元是善」，這全是不了解「性惡」的緣故，既然不能全修惡之體即是性惡，全性惡之用爲修惡，則其所說的「即」義就都不能夠成立，因爲這不是天台宗所說的「即」的意思，後來的學者稱天台宗所謂的「即」義爲「當體全是」之「即」。

這裡出現了一個有趣的問題，就是知禮所謂的「當體全是」是什麼意思？筆者認爲就字面上的解釋應爲：「就其本身全體來說，全部都是如此」的意思。舉

³² 這裡的解釋是筆者自行揣測知禮的說法，因爲知禮並沒有對此做出明白的解釋，最接近的講法則是於知禮 64 歲(1023)時回答天童子凝禪師的話：「蓋智者立法華絕待十妙、止觀圓頓十乘，以煩惱即菩提，生死即涅槃二句之文，而爲剛(綱?)格，誠非二法(物?)相合名「即」，故不可以斷證明之；亦非一法翻轉名「即」，故不可以迷悟示之。煩惱非定本無，菩提非定本有，故用煩惱即菩提等，絕其言詮，寂其思慮，俾妙解圓明，妙行密契，妙理頓顯故也。」此見宗曉編，《四明尊者教行錄》卷 4，CBETA, T46, p. 895, c21-28。

³³ 原來的《指要鈔》此段文爲：「此乃又超得隨之說也，可師之見意縱階，此語且未圓。問：今明圓教，豈不論斷惑證理，及翻迷就悟耶？若論者，何異持育之解。答：祇如可師，豈不斷惑翻迷，豈亦同前二耶？故知，凡分漸頓，蓋論能斷能翻之所以爾。」後因四明太守出面協調子凝與知禮的諍論，而請知禮改爲語氣較爲和緩的今文，詳見宗曉編，《四明尊者教行錄》卷 4，CBETA, T46, p. 896, b28-c28。

例來說，如宋代可度(生卒年不詳?)所言：「煩惱當體全是菩提」³⁴，白話來說即是「就煩惱本身全體來說，全部都是菩提」之意。若依此，則同理可證，也可說「無明當體全是法性」，或簡稱為「無明即法性」；反之亦然，也可說「法性當體全是無明」，「法性即無明」。這裡的「當」字應為「就」的意思；「體」則指其本身而言；「全」則是完整、全部的意思；「是」則是繫辭「此」的意思。也就是說：「並沒有其他的了」，「其全體就是如此」的意思。

但從上文討論至此，筆者發現這是有個前提在的，那就是：基於「但除其病，不除其法」³⁵的前提下，才能夠談「當體全是之即」，也就是說必須先將「煩惱」與「菩提」兩者都認定其為「法門」的前提下，再來將兩種相互敵對的概念「相即」起來，如此才能論「即」；而不是將煩惱當作是「惡」，菩提當作是「善」來論兩者之間的關係，因為這是兩個「敵對」的概念，是不可能從一個相同平等的視角去等同起來的。這在安藤俊雄所著的《天台性具思想論》中，也有提及「敵對種」的概念。但安藤氏是將此視為一種「辯證法」，如文：

形成圓融理論的，是敵對的相即之辯證法。³⁶

且在「三法」的架構之下，所談論之思惟論理，如文：

三軌的儼然差別與圓融一體，為妙法自己展開不可缺的天然性德之二面的思惟，是『敵對的相即』之論理。³⁷

但筆者以為，這樣的說法看來還隔了一個「三法的架構」，而非就其「當體」來論。且將「敵對」視為「辯證法」，這也說的遠了點。還不如前文所舉的「毒藥雙重性」來說明「敵對的相即」來的貼切些。

然而這樣的前提還有另一個作用在，即此處是從眾生開始修行的角度去論述的，先決的認知是性善與性惡、修善與修惡，且此性修為同體不二，因此皆為法門，由此法門深入即能徹至眾生心之源頭，達到體察三千法的目標，且此因果體用也就是「即」「具」的意思，故知禮說：

四、明因果三千之體，俱能起用，則因中三千起於染用，果上三千起於淨用，此第四句明圓最顯。何者？夫體用之名，本相即之義，故凡言諸法即理者，全用即體，方可言即。³⁸

³⁴ 見可度，《十不二門指要鈔詳解》卷1：「煩惱當體全是菩提」，CBETA, X56, p. 427, c20-21。

³⁵ 同註24。

³⁶ 見安藤俊雄著，演培譯，《天台性具思想論》，p. 44。

³⁷ 同上註。

³⁸ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2，CBETA, T46, p. 715, b7-11。

如此圓教的「當體全是」之「即」的意思就清楚了。不過這裡還有一個問題，即此染淨二緣所指為何？據〈染淨不二門〉之文：

若識無始，即法性為無明，故可了今，無明為法性。法性之與無明，遍造諸法，名之為染；無明之與法性，遍應眾緣，號之為淨。濁水、清水，波濕無殊。³⁹

可知，此中有強弱的關係存在。若是無明強，則法性即為無明之助緣，成就一切染法；若法性強，則無明即為法性之助緣，成就一切淨法。如此可知，以無明的角度來說，無明既是染法之因，也是淨法之助緣；以法性的角度來說，法性既是淨法之因，也是染法之助緣。故知禮說：

荊谿既許隨緣之義，必許法性無明互為因緣。⁴⁰

這或許才是「同體依即」的真正理由。因此得知染淨緣指的是法性與無明，則天台宗所謂的隨緣義就非常清楚了。簡單表示如下圖表五：



第二節 《觀音玄義記》的解釋與發展

接著我們先看知禮在 62 歲(1021)時所著的《觀音玄義記》(以下簡稱《別行玄記》⁴¹)中有關「從無住本立一切法」之文，如下：

五、佛作。此云「從無住本立一切法」者，欲明順修是佛界作也。九界因果皆違本立，唯佛因果順本而作，以本覺性元離住著，即無住本；若不順本無住而作，則非佛界因緣果報。此是妙修，此修起時，豁然能絕七種方

³⁹ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷 14，CBETA, T33, p. 919, a9-13。

⁴⁰ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷 2，CBETA, T46, p. 716, b19-20。

⁴¹ 《觀音玄義》原本是智顗將《妙法蓮華經》中的〈普門品〉單獨抽出來，按照天台宗五重玄義所做的解釋，因為是個別發行的玄義，所以又稱為《別行玄》、《觀音玄》；而知禮所做的解釋，即稱之為《觀音玄義記》，簡稱為《別行玄記》。

便智行之作，故喻師子筋絃，彈絕百獸筋絃；師子之乳，點化百獸之乳。須知地獄之心，本具佛界修性之性，如《大本》中以相性體為佛性三，力作以去是佛界修，此之修性凡心皆具，得此作意，則了諸修皆順性起。⁴²

此是解釋智顗《觀音玄》「作者，從無住本立一切法，如師子筋、師子乳也。」⁴³這段文，知禮將其科判為「佛作」，這是指佛界十如是中的「如是作」，而所解釋的「從無住本立一切法」這句，知禮則認為此是從「順修」的立場去說明之，也就是將湛然在《文句記》「理則性德緣了」文中「順修」的概念帶入此中解釋，討論佛界的十如是，就上文分析可知：知禮認為既然是討論佛界的十如是，則必定是屬於「悟則果中勝用」的順修所攝，故其他的九法界皆逆於此，為逆修。佛界之因果都是順此無住之本所作的修行，並因此「本覺」之性質就是離開一切有所住的執著，即是「無住之本」；若是不順此無住而修，那就不是佛界所生起的因緣果報了。如此修才是不可思議的妙修行，此修行生起時，能在一時之間就將一切依權智所發起的修行給泯除掉，所以用獅子筋所作之絃與獅子之乳來譬喻之。

要知道就算是身處地獄的眾生之心，同樣地也是本來就具足佛界的性德，如同《妙玄》⁴⁴文中，以相性體配緣因、了因、正因等，即是三因佛性，從佛界如是力、如是作以下之文，則是說明佛界的修行，這樣的修德與性德，是連凡夫之心都本具的，若是能夠了解明白這層涵義，就能明瞭一切的修行，也同樣是順著本具之性德所生起的。此處知禮將智顗《妙玄》之文與本文合併在一起做解釋，既然談到佛界的作用，則必然是以性德的三因佛性為「無住本」，而生起一切順於性德之修行作用，即為所立之「一切法」。

第三節 《金光明經拾遺記》的解釋與發展

1. 起教與立行

接著我們來看知禮在 64 歲(1023)所著的《拾遺記》，其中所要探討的是：就知禮來說，無明與法性之間的關係為何？如何從有本之立場會通湛然之說？《拾遺記》在解釋《光明玄》「從無住本立一切法」順逆兩番生起文時，知禮先做科判，文如下：

⁴² 見知禮，《觀音玄義記》卷 4，CBETA, T34, , p. 915, c18-27。

⁴³ 見智顗，《觀音玄義》卷 2，CBETA, T34, p. 889, a16-17。

⁴⁴ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 2，CBETA, T33, p. 695, a4-17。

初、約施教逆推，理顯由事。二、約立行順修，即妄歸真。此二生起，初、從法性無住本立一切教法。二、從無明無住本立一切行法。⁴⁵

首先知禮的看法與湛然相同，也同樣認爲此逆生起爲從「教說」的角度出發，而此教說的主要目的是：藉由事相顯出中道實相之理；其次依順生起的修行目的爲：就此妄心、妄境全體，藉由修行體察回歸至真如性德。則此「教說」用佛教式的講法即爲「教法」；此「修行」即爲「行法」。這兩種生起則分別是：

逆生起：從法性無住本立一切(教)法 → 施教逆推，理顯由事

順生起：從無明無住本立一切(行)法 → 立行順修，即妄歸真

接著有人提了個問題問知禮，如下：

問：法性無住立於教法，依何文說？答：此文〈當體章〉明諸聖人，依真立名，乃引《淨名》：「從無住本立一切法。」既引此證，依真立名，豈非法性無住，故立一切教耶！然若具論「從無住本立一切法」，不出四重。如《妙樂》⁴⁶云：「理則性德緣了，事則修德三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用。如是四重，並由迷中實相而立。」(上皆彼文)今之初番，是彼第四，果中勝用；今之後番，是彼第二，修德三因。⁴⁷

提問者認爲法性無住所說的是「建立教說之法」，這是前所未聞的，故請知禮舉出出處。而知禮回答：即在此《光明玄》之〈當體章〉⁴⁸文中說明一切聖人，皆依此真如性德而建立其名稱，故引用「從無住本立一切法」作爲經證，既然如此說，應可知此即「法性無住」之義，一切教法皆從此出。

但筆者認爲知禮此處的回答顯得有些迂迴，這就不如我們在上一章討論湛然《文句記》文時，所做的分析說明，較此引《光明玄》文要來得直接了當些。因爲比較《拾遺記》的回答，很明顯是綜合了湛然在《文句記》與《釋籤》的解釋，將其代入此文中做回答，故反問提問者：「豈非法性無住？」若是光看原文，則會覺得知禮的回答好像跳的太快了，爲什麼知禮不是回答「豈非無明無住？」而

⁴⁵ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷2，CBETA, T39, p. 19, a8-11。

⁴⁶ 《妙樂》即指湛然所著之《妙法蓮華經文句記》，此因湛然曾住錫常州妙樂寺講演《法華經》，有妙樂大師之稱，故稱其所著之《文句記》爲《妙樂》、《妙樂記》。如唐·道暹所著之《法華經文句輔正記》即稱其爲《輔妙樂記》，見CBETA, X28, p. 633, b17。而最先將《法華文句記》專門簡稱爲《妙樂》者，筆者以爲應是知禮。因爲在知禮的著作中，凡稱《妙樂》者皆非指妙樂大師(湛然)，而是指《法華文句記》。但本文中則不用《妙樂》，而採《文句記》稱之。

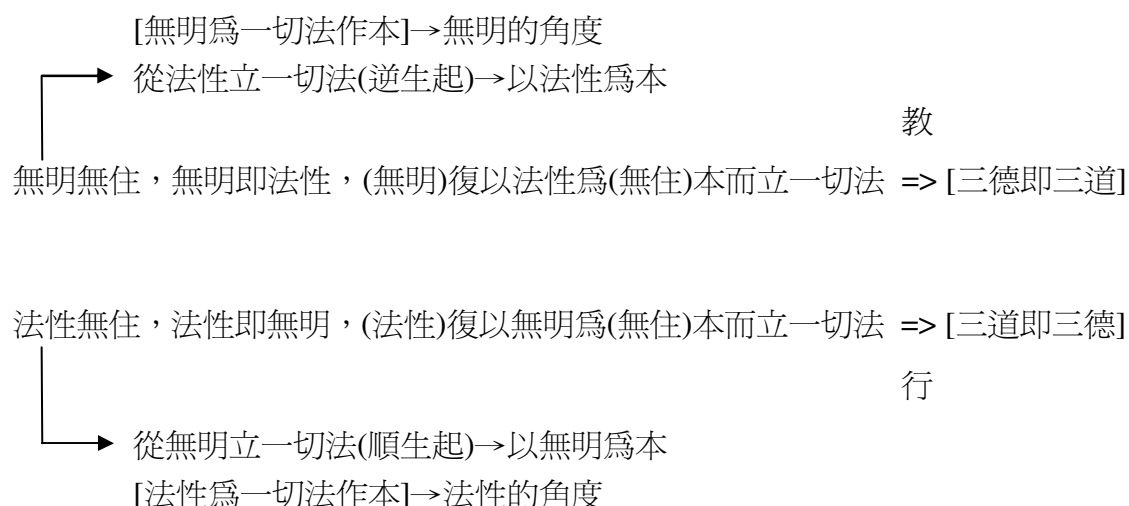
⁴⁷ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷2，CBETA, T39, p. 19, a11-19。

⁴⁸ 此處所言之〈當體章〉指的是智顗《金光明經玄義》釋名中的一段文，該文講到「當體得名」的解釋時，引用《淨名經》「從無住本立一切法」作爲經證。此處知禮略解此義，《拾遺記》下文再談。此文見智顗，《金光明經玄義》卷1，CBETA, T39, p. 6, b2-19。

是回答「法性」呢？

因為引「從無住本立一切法」有無明與法性這兩個面向，為何「教法」就是指「法性」？「行法」則指「無明」？故知知禮此處所說有點跳太快，不若上一章對湛然《文句記》的討論，比較清楚得知智顗在解釋該文時，就已經是站在「教法」的立場去做說明，此「教法」即指「法性為無住本而立一切法」；而湛然則進一步指出「行法」的立場，且此「行法」即是「無明為無住本而立一切法」⁴⁹。

但由於知禮在此處將「法性為無住本」直接簡稱為「法性無住」；將「無明為無住本」簡稱為「無明無住」，則很容易跟湛然《釋籤》中的「法性即無明，法性無住處；無明即法性，無明無住處」這句話搞混，以為知禮所說的「法性無住」就是湛然所說的「法性無住處」，無明亦然。若是搞錯了，則教法與行法就剛好相反了，我們可以比對一下上一章的圖表三：



因此得知知禮此處所說的「法性無住」，指的是逆生起之「從法性無住本立一切教法」，即圖表三中的「無明無住」這一行；「無明無住」指的是順生起之「從無明無住本立一切行法」，即圖表三中的「法性無住」這一行。而知禮接下去說：若是完整的解釋「從無住本立一切法」這句話的涵義，則不出湛然《妙樂》⁵⁰所說的「四重立法」，這在上一章我們也有說到，唯湛然並沒有規定此四重立法與圖表三的確切的配比，而知禮則進一步明確的指出，「無明無住列」為湛然所說的「果中勝用」；「法性無住列」為湛然所說的「修德三因」。知禮的意思是：從三德即三道的逆生起既然是「教法」，則堪能說此種教法者必定是佛，而居佛果位之說法者必須逆於三德，才能夠隨緣生起一切教法，此正是依於法性無住本所立，且以法性為淨因，無明為淨緣，性德三因為本，亦是以法性為本，從有本的

⁴⁹ 見第三章，第二節，第三點，p.53，圖表三。

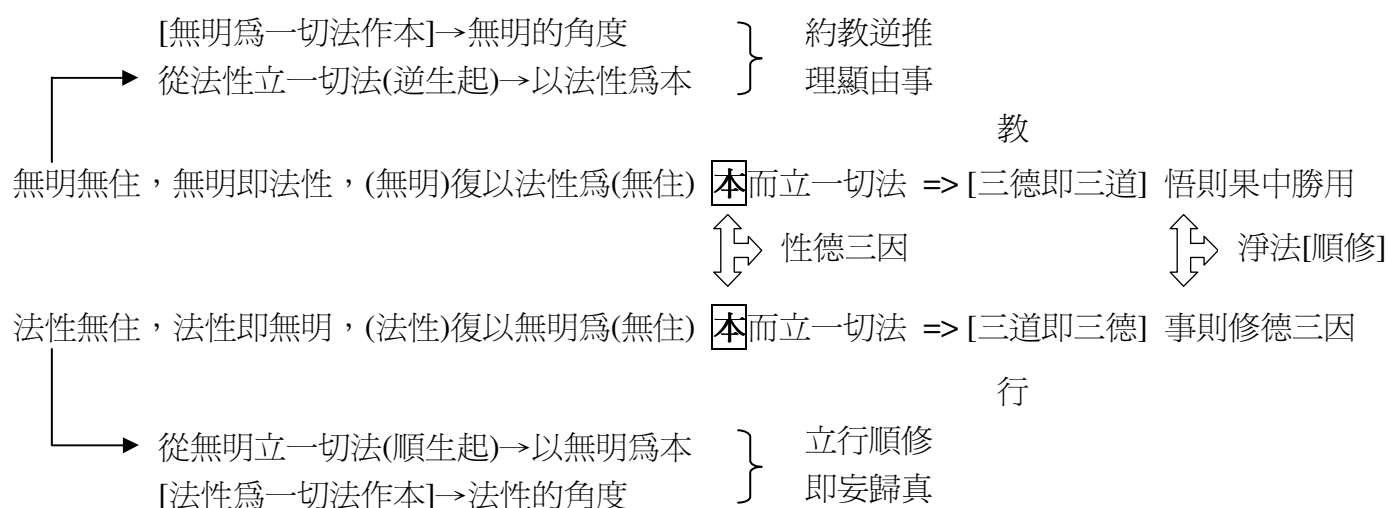
⁵⁰ 見上註 45，此處為順文解釋故用《妙樂》。

角度來發揮，依於無明故說無明無住、無明即法性。

反之，從三道即三德的順生起即為「行法」，修此行者必為九法界之眾生，理解三道之體即是三德，故能順於法性生起一切修行之法，此正依無明無住本所立，但同樣是以無明為淨緣，法性為淨因，性德三因為本，亦是以無明為本，也從有本之立場說之，依於法性故說法性無住、法性即無明。此因智顗於《文句》有言：

佛種從緣起者：中道無性，即是佛種。迷此理者，由無明為緣，則有眾生起；解此理者，由教行為緣，則有正覺起。⁵¹

故知此處所言之兩種立一切法，皆為「解中道無性為佛種之理者」，因此「行法」列中的法性，同於「教法」列中的法性，都是「淨因」；而兩者之無明同為「淨緣」。茲將上述所得帶入圖表三中，重新整理為圖表六，如下：



2. 順逆兩番生起

其次，提問者又問了第二個問題，他認為逆生起的從法性立一切法，應該是指「迷則三道流轉」這句才對，為何是指「悟則果中勝用」呢？知禮的回答如下：

答：今云：「祕藏藏顯，由三寶等。」豈可迷理，而由三寶及諸三法耶！故知須作依理起教，釋之方允。況今逆順二種生起，與《法華文句》釋開示悟入，約位、智、門、觀，四義生起，逆順意同，故彼《文句》云：「見理

⁵¹ 見智顗，《妙法蓮華經文句》卷4〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 58, a3-5。

由位，位立由智，智發由門，門通由觀；觀故則門通，門通故智成，智成故位立，位立故見理。」《記》釋云：「此逆順生起者，初、明所由於能。次、明能顯於所。」今文初番，豈非所由於能；次番，豈非能顯於所耶！得此意已，方可消文。⁵²

祕藏開顯的主要原因，是因為有其餘的九種三法，既然如此，又怎麼會是因為「迷」於中道實相之理，而能生起其餘的九法呢？因此必然是「依理起教」的講法才符合此處所說，這樣的解釋才比較妥當。更何況此處的順逆兩翻生起之文，其義與《文句》⁵³解釋「開示悟入」，從「位」、「智」、「門」、「觀」四種義理生起次第的順逆意思相同。首先解釋「逆生起」，能夠見到中道實相之理，是因為已經藉由修行達到圓教初住位的緣故；能達此位則因已經具備有相對智慧來說的；能有此智則因藉由修行之法門而達；此法門能夠通達則是由於一心三觀所致。反之的「順生起」則是因為一心三觀功成，故使法門能夠通達；門通故使智慧得以成就；由智慧成就故達到圓教初住的位次；由達此位次而能真實的見到中道實相之理。況且湛然《文句記》解釋此文說到：「如此的逆順生起，前者的逆生起表明：所起是由能起的作用所產生；後者的順生起則表明：能顯現者是由所顯現條件俱足的緣故。」⁵⁴

知禮將此文意會通到《拾遺記》逆順兩番生起中，認為此處既然同屬依理起教，則逆生起者必然是達佛果位者的化他施教，故應為「悟則果中勝用」，而非「迷則三道流轉」，因為「迷者」即是不能夠了解此中作用者，所以才會隨著三道之變化而流轉於生死之中。因此，能夠明白此意者，才夠資格消解文義。《拾遺記》接著先解釋「逆生起」的理由，結論云：

是故大聖以此法性無住為本，立九名相及一切教法，此番生起為後解釋十法立也。⁵⁵

比之智顗原文：「此從法性立一切法也。」⁵⁶則知禮多出「無住」兩字，且正因為有此「無住」，所以「諸佛」能依此建立教法，並說明所立之一切法為九法界之名相，以及一切教法，同時也是《光明玄》後文解釋十法文中的立名原則。

其次解釋「順生起」的十法，而此時的角色由諸佛轉變為「眾生」，同樣也因此「無住」的緣故，能夠藉由修行來成就一切行法，故知禮結論說：「此番生

⁵² 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷2，CBETA, T39, p. 19, a21-b1。

⁵³ 此段文見智顗，《妙法蓮華經文句》卷4〈釋方便品〉，CBETA, T34, p. 51, c22-25。

⁵⁴ 見湛然，《法華文句記》卷5〈釋方便品〉：「逆順生起者，初明所由於能，次明能顯於所。」，CBETA, T34, p. 237, b9-10。

⁵⁵ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷2，CBETA, T39, p. 19, b10-12。

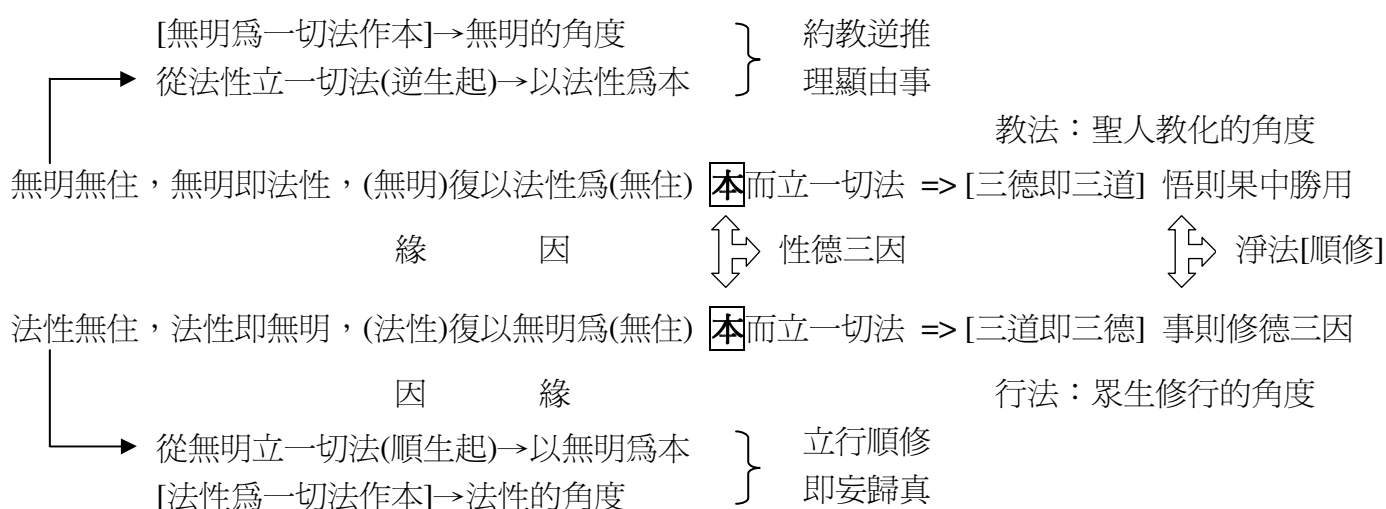
⁵⁶ 見智顗，《金光明經玄義》卷1，CBETA, T39, p. 2, c8-9。

起為後十重觀心立也。」⁵⁷這正好呼應《光明玄》後文的〈觀心章〉，據此知禮才會認為《光明玄》廣本文中的〈觀心章〉應為智顗之作，而非後人添加。最後知禮總結此兩番生起云：「示逆討教，由順修觀行，皆成倫敘也。」⁵⁸此處的意思是：顯示逆生起之作用在於向諸佛求教；而順生起則表示眾生順此修於觀行。這樣的說法才真正符合智顗《光明玄》文義中的條理、順序。

另一段《拾遺記》提到「從無住本立一切法」之文如下：

四、引《淨名》事由理造。所引經文大意，明於從理造事，而所造事，有修性迷悟，故《妙樂》明法性無住本立一切法，具有四重，謂：「理則性德緣了，事則修德三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用。」今明聖人，仰則真法，俯立俗號，蓋由證悟真如之理，理具諸法，不守一性，故則此理，立世俗名，故不可以三道流轉為所立法，正當第四果中勝用為所立法。⁵⁹

此處也是討論「逆生起」應為「悟則果中勝用」，知禮認為其原因是「事由理造」，即此事相上之教法是依於真如之理⁶⁰所造，若是單就所造的事相來看時，則有「修、性、迷、悟」的區別，而此處所說正是顯出聖人的教法，就下往上而論，即為依於真如所造之事相教法；就上往下來說，則建立一切事相上的名相，這都是因為證悟了真如之理，了知此理本具一切諸法，且因有「無住」這樣的特性在，故能不守住於此真如性中，隨緣生起一切的教法及名相。因此不可能是指因「迷則三道流轉」所立的一切法，只能是「悟則果中勝用」所立之一切法。這裡算是知禮補充上文的說明，大體上的意思相同。因此我們可以將屬於教法的「聖人教化的角度」，與屬於行法的「眾生修行的角度」補充進去。現將此討論所得帶入圖表六中，重新整理成圖表七，如下：



⁵⁷ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷2，CBETA, T39, p. 19, b22。

⁵⁸ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷2，CBETA, T39, p. 19, b23。

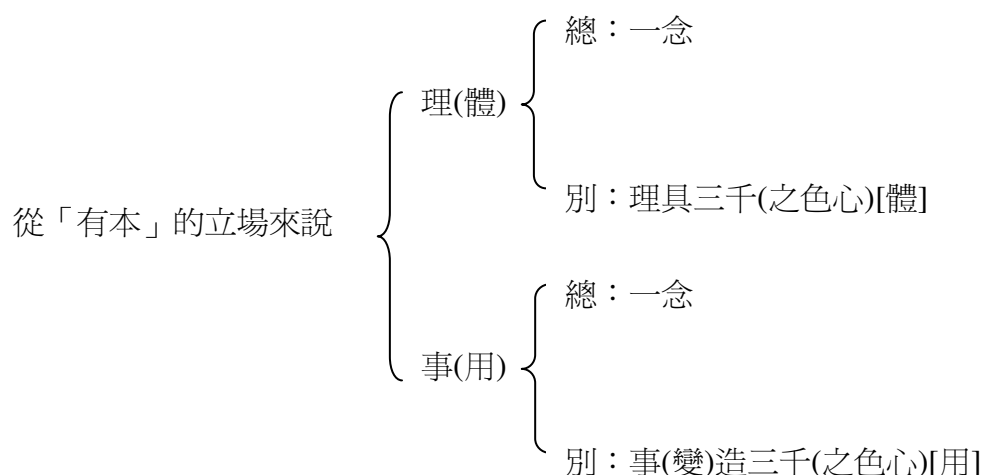
⁵⁹ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷3，CBETA, T39, p. 28, b4-12。

⁶⁰ 此處的「真如之理」即同於前文所說的「中道實相之理」，此為天台宗常用的辭彙。

至此我們可說知禮大體上是順著湛然的「隨緣」觀點作發揮，從有本的立場去解釋「從無住本立一切法」這句話，但同時也強調：正因為「真如之理」有「無住」這樣的特性在，所以能夠隨緣生起一切法，此「無住」不是別的意思，正是「無本的立場」，因此顯出有本與無本兩種說法是「不二」的，此則呼應了智顗「亦言無本，亦言有本」之說。

本章成果總結如下：

1. 就《法華經·藥草喻品》「一相一味」的解釋，智顗是從「相」的角度去解釋；湛然是從「性」的角度去解釋。
2. 就「一性無性」的解釋，湛然發明「四重立一切法」，是從「相」的角度去解釋；知禮回歸到止觀去觀心性，是從「性」的角度去解釋。
3. 「無住本」等同於「一性無性」，此又可分為兩個面向：理、事。就「理」來說，為諦理的表徵；就「事」來說，則呼應「佛種從緣起」。此中所謂的「種」，即指「三因佛性」為其「種」。
4. 若說「具」，則指的是「圓教」；
若說「變」，則通於「別、圓」二教；
若說「造」，則通於四教(藏、通、別、圓)。
5. 「事造三千」是知禮最先提出來的，湛然只有「理具三千」的明文。
6. 圖表四，知禮從「一性」、「有本」的立場，說明理事兩重三千與兩重總別：



7. 就「有本」來說，即有「一」性可言；若就「無本」來說，則成「無」性。
8. 別教一概採取「有本」的立場，並以此說明隨緣所立的一切法，但此「本」

並沒有圓教「具」的特質。

9. 別教隨緣義：真如理隨緣時能作種種差別之法；不隨緣時，則「無差別」。亦即除無明後，方顯無差別之真如。
10. 圓教隨緣義：性德三千之「體」，隨緣時能起三千之「用」；不隨緣時，則三千法宛然存在，故「有差別」。亦即除無明後，方顯有差別的三千法。
11. 圓教「除」義，有「毒藥雙重性」的特色，皆屬「法門」所攝。
12. 圓教的隨緣義必定是同時具有「同體、即、具」的涵義。若無，則為別教隨緣義。
13. 知禮認為天台宗的「即」義，必須揀除其他三種「即」。分別揀除：二物相合之「即」、背面相翻之「即」、本無元是之「即」。必須是「當體全是」，才是天台宗所謂的「即」義。
14. 知禮整理湛然的隨緣義，必須是法性與無明互為因緣，如下圖表五：

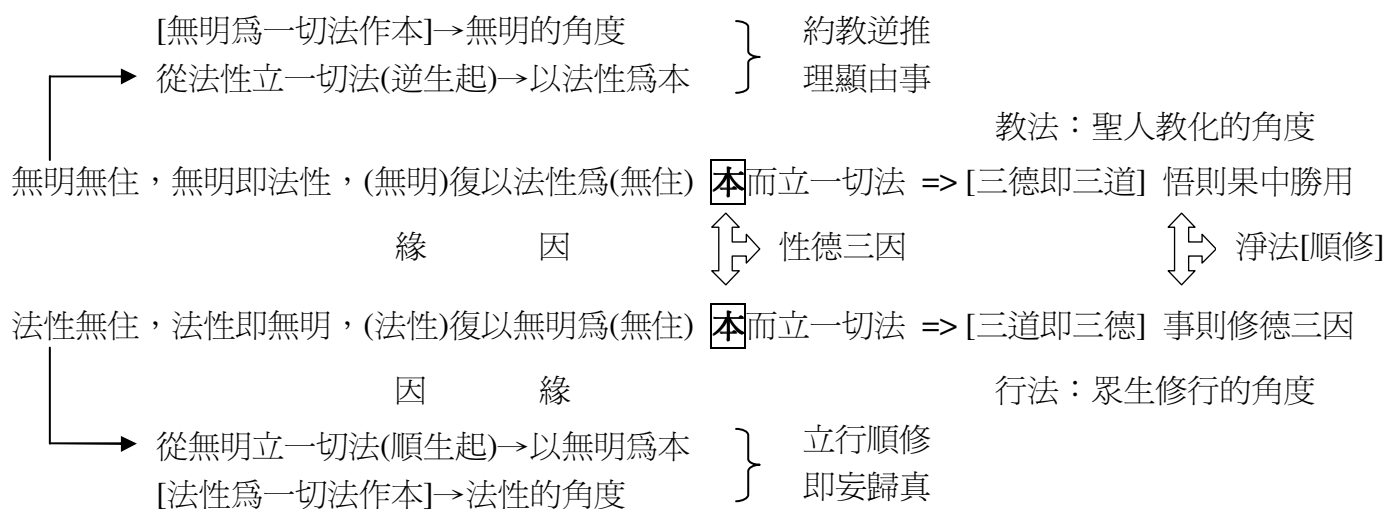


15. 知禮《拾遺記》中，將順逆兩番生起分別定義為教法與行法。

逆生起：從法性無住本立一切(教)法 → 施教逆推，理顯由事

順生起：從無明無住本立一切(行)法 → 立行順修，即妄歸真

16. 將 14、15 的觀念帶入到圖表三，得出圖表七，如下：



第五章 天台思想發展綜述與比較

基於現代學者逐漸開始發明「從無住本立一切法」之義理，則筆者以為，有必要再重新回歸於天台宗一家之源頭，針對此語剖析台宗一家之思想發展與演進，因此有了前三章之分析研究。然於此由於篇幅過長，故有必要再加以精簡之，使其容易為讀者所接受，並依此作成一簡表，再次重述一家之思想發展與演進，使其易可得窺前後三位台宗大師之嬗變，然後再與現代學者做一比較，看看其中有無差異之處。

由以上三個章節，就三位大師學說成立之先後順序，藉以從中分析出對「從無住本立一切法」此語的看法，以及前後思想上的演變。然順著這個切入的角度來說，貫穿本論文的始終都是「從無住本立一切法」。從豎向時間先後發展的立場來說，三位大師各自有所發揮、補充，此即後後補充前前所未提及之面向，使其學說更加完備。

從橫向的主題來說，則三位大師皆是針對「從無住本立一切法」開顯天台宗一家之特色。因此有必要先整理出三位大師的個別看法，前後補充的觀點，思想論點上的嬗變，再一次做概要式的敘述，然後再從橫向此語的角度，重新研究出天台宗一家之看法，並以此成果與牟宗三《佛性與般若》下冊之成果作一比較。

其次，安藤俊雄在其《天台性具思想論》一書中，討論到知禮別理隨圓義時，依於法性與無明有著「同體依他住的無住」思想，而引用「從無住本立一切法」一語。並以為此「同體依他住」即等同於「無住」，而此「無住」即為「矛盾的統一」。此中牽涉到安藤氏所提出之「敵對的相即辯證法」，故有必要加以檢視之。

第三，牟氏之徒尤惠貞在其《天台宗性具圓教之研究》一書中，亦有一章節論及「從無住本立一切法」，基本上是祖述牟氏之言，但仍然有其不同之看法，因此亦有討論探究之必要。

第一節 天台宗對「從無住本立一切法」之一家看法

1. 縱論：智顗、湛然、知禮三者個別的發揮與補充

筆者首先將以上三章的重點整理成為下圖表八：

智 顓	湛 然	知 禮																	
1. 無住本：無始無明¹ 有本 無本 有住 無住 別教 圓教 有所斷 無所斷 2. 無明與法性：同體依即 3. 實踐立場：通教，空觀以上 三三昧(鈍根) 一心三觀(利根) 4. 《玄疏》→講觀行 《文疏》→講教理、通別圓 《妙玄、文句》→講觀行 5. 本、理、實相、一道、無住理、(本時)真諦 迹、事、一切法、實相餘者²、(本時)俗諦 6. 「從無住本立一切法」屬輔助修止觀的解說，使修行者藉此悟入中道之理。 7. 無住本 { 無明：(偏向)無本³立場 法性：(偏向)有本⁴立場 8. 別教：依自住，偏在界外 圓教：依他住，通論界內外 9. 逆生起：三德→三道，以法性為無住本 順生起：三道→三德，以無明為無住本	1. 兩重本迹： { 理(本) { 本 迹 事(迹) { 本 迹 2. 無明 { 皆無住 法性 { 皆可立一切法 3. 別教：可思議、分解說 圓教：不可思議、不分解說 4. 無明：幻病，迷 法性：幻藥，悟 } 中道病癒 5. 無明、法性有「同體、相依、相即」之關係。顯則俱顯；破則具破。 6. 請參閱：〈第三章〉圖表一 7. 請參閱：〈第三章〉圖表三 8. 別教：別理隨緣 圓教：圓教隨緣 9. 別教：強調「背迷成悟，專緣理性」→緣理斷九 10. 四重立一切法為湛然獨創 11. <table border="1"> <tr> <td></td><td>本</td><td>一切法</td></tr> <tr> <td rowspan="2">理</td><td>正因佛性</td><td>緣因、了因佛性</td></tr> <tr> <td>真性軌</td><td>資成、觀照軌</td></tr> <tr> <td>事</td><td>性德三因</td><td>修德三因</td></tr> <tr> <td>迷</td><td>性德三因</td><td>三道九法界流轉</td></tr> <tr> <td>悟</td><td>性德三因</td><td>自行、化他勝用</td></tr> </table>		本	一切法	理	正因佛性	緣因、了因佛性	真性軌	資成、觀照軌	事	性德三因	修德三因	迷	性德三因	三道九法界流轉	悟	性德三因	自行、化他勝用	1. 「從無住本立一切法」： 智顓：就「相」(一相一味)的角度 湛然：就「性」(一性無性)的角度 2. 四重立法： 湛然：就「相」→教法 知禮：就「性」→觀心行法 3. 無住本 { 理：諦理 事：佛種(三因佛性) 4. 具：圓教 變：別、圓教 造：四教並談 5. 「事造三千」一詞，為知禮最先提出 6. 兩重理事、總別三千。 請參閱：〈第四章〉圖表四 7. 無住 { 有本：一性 無本：無性 8. 若論別教有本立場，此無「具」的特質。 9. 別教：不隨緣時→無差別 圓教：不隨緣時→有差別 10. 若論「除」，則有「毒藥雙重性」的特色，但這還是屬於「法門」所攝 11. 圓教隨緣的特色：同體、即、具 12. 天台「即」義：當體全是(此)⁵ 13. 請參閱：〈第四章〉圖表五 14. 請參閱：〈第四章〉圖表七
	本	一切法																	
理	正因佛性	緣因、了因佛性																	
	真性軌	資成、觀照軌																	
事	性德三因	修德三因																	
迷	性德三因	三道九法界流轉																	
悟	性德三因	自行、化他勝用																	

¹ 此處的對比是順著文章討論的內容所做簡化表示的整理，不代表上下左右間有著相等的關係在，亦並非指有本、有住、有所斷為別教之一貫立場；反之，無本、無住、無所斷亦並非直接地對應於圓教。詳見〈第二章〉。

² 此處的「實相餘者」指的是除了「實相」以外的其餘者之稱。

³ 這裡的「本」義，為從有「煩惱」的角度來說，故此「本」為「染污之本」。從無明的立場來

其次，就此表精要地解釋一下。就智顗而言：

1. 「無住本」從惑的立場即是代表無始無明。而此無明分別可約有本、無本；有住、無住；別教、圓教；有所斷、無所斷等立場來加以說明。其中，若是別教來說，則偏向以有本、有住、有所斷的敘述方式；若就圓教而言，則偏向以無本、無住、無所斷的解釋方法。
2. 無明與法性之間有著「同體依即」的關連性存在。亦即指無明與法性是同體的，並且相互間有著相依、相即的關連性特色。（筆者按：「同體依即」一詞最早提出者為知禮，如《指要鈔》：「同體依，此依方即」⁶。然探究其意，實則為智顗所言。）
3. 就實踐的立場上來說，想要達到對「從無住本立一切法」這句話的體認，則最低的要求是「通教，空觀」以上；若是鈍根則教修三三昧，利根則教修一心三觀。
4. 「從無住本立一切法」在《玄疏》中是作為「觀行」的經文證言；在《文疏》中，則為通別圓教「教理」的經文證言；在《妙玄、文句》中，則同於《玄疏》作為「觀行」的經文證言。
5. 「從無住本立一切法」亦可約本迹來說。若約本門而言，則等同於「理、實相、一究竟道、無住之理、本時真諦」等言詞；若就迹門來說，則有「事、一切法、實相所餘者、本時俗諦」等意思。
6. 智顗對於「從無住本立一切法」這句話的應用，主要還是用作輔助止觀修行上的理解說明，方便修行者能夠藉此教說悟入中道之理。
7. 就「無住本」來說，還可以分成「無明」的面向，與「法性」的面向兩種。若約「無明」的面向來說，則其立場較偏於「無本」；若約「法性」的面向而言，則其立場較偏向於「有本」。
8. 若就別圓兩教來解釋這句話，則別教有「依自住、偏向於三界外」的特色；而圓教則為「依他住、通論於三界內外」。
9. 智顗發明十種三法，若以法性作為無住本而言，則從三德至三道的順序為「逆生起」，表示逆於果位的三德而生起之教說法門；若以無明作為無住本來說，則從三道至三德的次序為「順生起」，即表示順於因位(因地)的三道而生起的觀察法門。

就湛然來說，除了祖述智顗之言外，另就智顗所未能詳細解釋之處，再加以

說，無明是「煩惱」的最終根源，再也找不出比無明更深入的、更高的煩惱根源，故說無明為無本。

⁴ 這裡的「本」義，為從「清淨」的角度來說，故此「本」為「清淨之本」。從法性的立場來說，法性雖然可稱為無明之本，然法性並不是染污、煩惱的屬性，雖言有本，然實還是無本，故知這是一種語言策略解說上的用法，則此「本」字，即含有「雙重含意」在其中。無明與法性也隱含為一種不同層次的「相對」（對立）。

⁵ 此處的「是」字，做「此」字解，筆者以為，也有表示中道的意味，可能也是一種語言描述上所使用的策略。故「當體全是」即「當體全此」之意。

⁶ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2，CBETA, T46, p. 715, c27-28。

補充說明。其中較具特色的解釋則有下列數點：

1. 就本迹的立場來說，湛然認爲智顗所要表達的本迹之意是有兩個層次。第一個層次是本時真諦與本時俗諦，分別用理(本)、事(迹)作爲代表。第二個層次是分別再約理與事來說，又可以再各自地區分出本迹來。因此就形成了兩重的本迹，也就是兩種層次的本迹。
2. 湛然綜合了智顗的說法，將「無住本」之「本」意，分張成「無明、法性」兩個面向，並以此作爲生起「一切法」之依據，故云「皆可立一切法」。若就其本質而言，則不論是無明，亦或是法性，其實都是「無住」的。
3. 湛然於此處借用了智顗在《止觀》以「思議境」來解釋「不思議境」的手法，分辨出別教的說法是屬於可思議之分解說；而圓教則是不可思議的非分解說。
4. 從無明的立場來說，即代表了眾生在迷且如幻如化之病態；與之相反的是法性的立場，即表示出能醫治幻病之幻藥。並將病癒比喻做中道。
5. 無明與法性之間有著「同體、相依、相即」的關係性。既然如此，則就顯的立場來說，當法性顯時，無明亦顯；若論破時，則無明破，法性亦破。這皆是因爲無明與法性是「同體依即」的關係所致。此「同體依即」也可說是非相待的關係性，而是一種圓教絕待的關係性，但卻又不離開相待來顯示出絕待。則「同體」可說有「絕」的意思；「依」可說有「待」的意思，則「同體依」即是既相待又絕待的一種語言表述，這也就是「即」字所表示出來的內涵，也是「具」的意思。
6. 若從「無本」的立場來說，則「無住」可有兩個面向，即爲「理、本、體」與「事、迹、用」；若就「有本」而言，則其「本」必然是「法性」、「無明」兩者其中之一。所立之一切法，則可從橫豎兩個方面去談，若豎，則論三軌；若橫，即表十種三法。
7. 承上所言，繼續探究「有本」立場時，無明與法性與橫豎一切法之間的相互交涉。然湛然偏向就橫論之一切法來做探討。
 - (1) 從「無明」的立場來說，若論「無本」，則說「無明無住」；若論「同體依即」，則說「無明即法性」；若論「立一切法」，則據圓教相依(依他住)而說「復以法性爲本而立一切法」；此則顯出從「施教」的角度所立，必定是「逆」於三德，漸次差降，直至三道，故曰「逆生起」。然而，無明實際上是依「法性」來建立一切法的，故也可稱此爲「從法性立一切法」，或是「以法性爲本」。
 - (2) 從「法性」的立場來說，若論「無本」，則必是「法性無住」；若論「同體依即」，則必是「法性即無明」；若論「立一切法」，同樣據圓教相依而說「復以無明爲本而立一切法」；此則顯出是從「修行」的角度所立，故「順」於三德本性起修，由三道漸次增上，直至三德，故說「順生起」。然而，法性實際上是依「無明」來建立一切

法的，故也可稱此為「從無明立一切法」，或說「以無明為本」。

8. 就湛然來說，「從無住本立一切法」這句話，同時可以顯示出別、圓兩教的「隨緣」之意。若在別教，則成「別理隨緣」；若在圓教，則為「圓教隨緣」。
9. 承上所言，別、圓兩教「隨緣」意之差異點就在於：別教強調「背迷成悟」且「專緣理性」，故是「不即」於九法界，此則有「緣理斷九」之嫌。而圓教則是「即」於九法界，直接地顯現出佛法界，若作此說即成圓教隨緣之意。
10. 從所立之「一切法」的角度來說，「理則性德緣了，事則修德三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用」，此「四重立一切法」為湛然首創。
11. 湛然就「有本」的立場來創建「四重立一切法」，其中亦蘊含了將「本」對應到「本時真諦」，與將「一切法」配比於「本時俗諦」的「兩重本迹」之說，可說是奠基於智顗本迹之說的進一步開展，詳細補充智顗之說，開顯出「理事迷悟」四個角度的「本」與「一切法」。

其次，知禮再依據湛然所說更進一步地加以分析辨明，再就湛然所沒有說明清楚的部份，做出闡釋與抉擇。同時亦根據智顗之說補充湛然所未論及的部份，重點如下：

1. 首先，知禮分析出智顗與湛然對於「從無住本立一切法」論述的角度不同之處。智顗論述此句是從「相」(一相一味)的角度與立場去說的；而湛然則從「性」(一性無性)的角度與立場去論述，以及作為智顗的補充。
2. 其次，就湛然所創之「四重立一切法」，知禮認為湛然是從「相」的角度來論說「教法」，此亦即是「教相」之說。故知禮則援智顗就「性」的立場來補充湛然，開顯出「觀心修行」的「行法」論述。這即顯示天台宗教觀(解行)並重的特色。
3. 就觀心修行來說，則如此的「無住本」幾乎可說就是等同於「一性無性」了，而此也正是就湛然的論述來說的。就此而論，則修行必定具備兩個面向，此即「理、事」。此中，「理」即代表修行的原理、原則，即是「諦理」的表徵；「事」即表示修行的實踐條件，故須論述其必要之條件為何？知禮據湛然四重立法「事則修德三因」來說，故知其必要條件為代表「修德」的「三因佛性」。且此三因佛性亦正是智顗所釋「佛種從緣起」之「佛種」的代表，亦即以三因佛性為佛種所展開的修行實踐，也可說是「識迹返本」⁷之道。

⁷ 此為筆者所提出的看法。如智顗《妙玄》：「尋於俗迹，即顯真本」(CBETA, T33, p. 764, b22)，《淨名玄》：「尋不思議俗諦之事迹，得不思議真諦之理本」(CBETA, T38, p. 545, b25-26)，以及《修習止觀坐禪法要》卷1：「循迹以返本。」(CBETA, T46, p. 474, a17-18)。筆者嘗試解讀其意，即為：當我們能夠正確地認識清楚事迹所表現出的意義後，便能夠返還於其所顯示出來的理本，故云「識迹返本」。

4. 知禮針對湛然分辨別、圓隨緣意時所用的「具、變、造」三詞加以詳述，分析出：「具」獨圓教所論；「變」則通於別、圓兩教所共用；「造」則四教皆有此意。(筆者按：此中「造」意，似指「緣起」一詞，故通論四教皆有之。)
5. 「事造三千」一詞應爲知禮所最先提出，經查湛然著作僅有「理具三千」之言，並無「事造三千」之詞。
6. 知禮補充湛然的「理事兩重本迹」之說，由觀心修行、一性、有本之角度，重新賦予理事的意義。就理事相即來說，則理表體、事表用；就理之總別而言，則總爲「一念」，別表「理具三千之色心」；若就事之總別來說，則總亦爲「一念」，別則表「事(變)造三千之色心」。可知，若論總，則同在「一念」；若論別，則理具三千爲「體」，事(變)造三千爲「用」。然雖有理具、事(變)造兩種立場之不同，但其所指之「三千」仍然是同一個「三千」，並非另外有個相對的三千。這或可說是兩種不同的觀察角度所致。
7. 知禮就湛然所謂的「一性、無性」重新詮釋了「無住」所代表的涵義。也就是若從「有本」的立場來說，則此「無住」即等同於「無住本」之意，亦即「一性」所表詮之「中道實相之理體」而言；若從「無本」的立場來說，則此「無住」即有「不決定性」的意思，此即湛然所謂之「無性」。換言之，知禮認爲湛然所說的「一性」與「無性」其實指的是同一樁事情，亦可說是同一樁道理，只不過是兩個面向的不同。然若再進一步去仔細分析，「無住」是從無本的立場來說；而「無住本」是從有本的立場來說，因此還是有著「無住」與「無住本」的不同。因此可知，知禮在解說詮釋上適時地補充了湛然的說法，而此正是藉由觀心修行的角度出發，所做出的解釋。
8. 承上，就別教而言，多採「有本」之立場論述，而此所謂之「本」也就是指「真如」，實際上並沒有「具(即)」的特色。
9. 承上，就「不隨緣時」來分辨別、圓二教，則別教真如在不隨緣時必然是處於「無差別」之狀態，而圓教則必不如此。此正是除去無明之後的真如僅僅能呈現「淳一」的無差別狀態的緣故。就圓教來說，其體是理具三千的性德，其用是事造三千之修德，故即便是處在不隨緣之時，依然是三千法宛然地存在著，因此說「有差別」。也正是除去無明之後，方能顯出其「差別性」來。
10. 承上，此處所謂的「除」無明，若剋就圓教而言，則此「除」字含有「毒藥雙重性」的特色在，同時也代表這是「法門」的一種。
11. 圓教的隨緣義必定含有「同體、即、具」這三個意義在。
12. 承上，知禮認爲天台宗所謂的「即」字，只能是「當體全是(此)」，而非「二物相合之即」、「背面相翻之即」、「本無元是之即」。而此「即」義仍舊是從「法門」之一的立場來說的。

13. 就圓教「依他住」的隨緣立場，討論隨「染、淨」緣時，則無明與法性是互為因緣的。若就「染緣」而言，則此時以無明為「因」，法性為「緣」；若就「淨緣」來說，則此時以法性為「因」，無明為「緣」。
14. 知禮承上湛然於第七點所做的論述，另從觀心修行的立場來做解釋，算是補充湛然偏向教理解釋的立場，並將上述第十三點帶入其中，一律採取「淨緣」的角度來論述。同時也將湛然「四重立法」的觀點置入其中，無住之「本」正是「性德三因」，且將「無明無住」一句規範為「悟則果中勝用」，表徵「聖人教化眾生所施之教法」的角度；將「法性無住」一句規範為「事則修德三因」，表徵「眾生觀心修行所用之行法」的角度。故前句從「三德即三道」的「逆生起」正顯示出聖人施教；後句從「三道即三德」的「順生起」即顯出眾生之觀心修行。另，前句從無明依他住的角度來看，正顯出以法性作為無住本而生起一切教法，然此教法中所蘊含之中道實相理體，則必須藉由事相方能顯出，故說「施教逆推，理顯由事」。後句從法性依他住的角度而言，亦顯出以無明作為無住本而建立一切修行之法，並依此返本還源，藉由修行體察此妄心、妄境之全體即是真如性德，無二無別，故言「立行順修，即妄歸真」。

依上述及圖表八則不難看出從智顗到湛然、再到知禮，三位天台宗祖師之間思想上的前後嬗變。後者所言皆是立足於前者所論，且相互補充前者所未詳述之部分，使其能以更加完備的面目呈現出來。如湛然依智顗「約理事明本迹」加以發揮，論成「理事兩重本迹」；依「無明、法性、有本、無本」開解「無明、法性雖皆無住，然均可立一切法」；依智顗散在各著作中有關於無明與法性間的關係性，做出綜合的研判，論述兩者間的關聯為「同體依即」的關係。此即無明與法性相互之間有著「同體」、「相依」、「相即」等的關連性質，同體可說是「絕待」之意，相依則有「相待」之意，相即則表現出雙遮雙照，既是相待又是絕待，從相待中顯出絕待的意涵。另外，湛然也據此再加以延伸發揮出「無明無住，無明即法性，無明復以法性為本；法性無住，法性即無明，法性復以無明為本」，此皆就「有本」的立場而言之，即是「一切法」之「本」，也可說是「一切法之根源」。

然此「根源」是繼承智顗約「教理」及「修行」兩方面來說明的。換句話說，此為就「教化眾生」的立場，以及「眾生修行」的立場，才會顯現出來的「根源」。若是不從此二立場來說，則應為「無本」之立場，才是真實的「不思議實相」。順於智顗，湛然也新創出屬於他自己的看法，此即「四重立一切法」之說。就「理、事、迷、悟」等四個面向，分析出各自的「根源(本)」，以及所立之「一切法」。其中借用了「三因佛性」、「三軌」、「性德、修德」、「自行、化他」等觀點，加以詳述剖析，使得智顗之「有本」立場得以更加地明朗化，理論也更加地充實。

筆者以為知禮亦效法湛然，借用法華十如是的說法來看，將湛然所說重新的比照智顗的論述，針對「從無住本立一切法」一句，分辨出智顗是站在「如是相」的立場來闡述，湛然則站在「如是性」的立場來加以補充。前者為「一相一味」的說法；後者為「一性無性」的論述，若將兩者合論，則可說知禮是從「如是體」的立場綜合來論，故其強調「當體全是之即」。因此，筆者亦是借用法華十如是來整理三者之間的關係，以及前後間的思想嬗變。

然就湛然「四重立一切法」來說，知禮同樣地也從另一角度來補充之，使其理論更加完備。此也是從湛然補充智顗的方式中可看出的同樣手法，也可說是同理可知的。湛然「四重立法」從「如是相」的角度去闡述；知禮則從「如是性」的角度加以補充。是故吾人亦可從「如是體」的角度，同理似亦可以推論出「當體全是」之「一諦、無諦的不思議本迹實相」。因此可知，湛然「四重立法」是立於「教理」所述；知禮則從「觀行」立場加以補充。

另就「如是體」來說，知禮則詳細地分辨「當體全是」之「一諦、無諦的不思議本迹實相」為「理事兩重總別三千」，並依此導出此「即」即是「具」義的表現。從此天台宗所論述之「圓教」始臻圓談極說。若論「隨緣」、「不隨緣」、「差別」、「無差別」等，則「染、淨」皆可說是屬於「資成軌」上所論之「增上緣」，此即論「除病不除法」的「毒藥雙重性」。因此，就聖人教化眾生而言，就有教理、教法上的理顯由事，約教逆推，「三德即三道」的面向；就眾生修行而言，則有行法上的即妄歸真，立行順修，「三道即三德」的面向。其所本之根源，皆為性德三因，從毒藥雙重性來發揮無明與法性的增上緣作用，依於「淨法」順修，即可達到「事則修德三因」與「悟則果中勝用」的成佛目標。

2. 橫論：「從無住本立一切法」貫穿三者所顯出之台宗特色

以上為從時間上的先後，就縱的面向來說，則後後補充於前前，使得天台一家之看法愈臻完備。然就橫面向來說，貫穿天台三位大師之言者，即「從無住本立一切法」，此語究竟展顯出了哪些天台宗的特色呢？

從智顗來說，無住則無本，無明無住故無本可示，若就羅什等諸師之立場來說，此即等同於「緣起性空」之意；然智顗依據《法華》開權顯實、四教判攝，以及《涅槃》五味半滿的立場來說，則並不止於此意，其中亦見於「不空」，而此「不空」即可說是開顯了「有本」的另一個立場，則無明之本必為「法性」。而法性之本，依於圓教依他住的立場，必定指向於「無明」，因此說無明與法性有著「同體依即」的內涵。

然此「即」義，在湛然則以十種不二門來詮釋之；至知禮則直接的點出「同體依，此依方即」之語，這在智顗雖有此意，但卻沒有明言，知禮算是第一個提出者。相應於此者，湛然則於〈染淨不二門〉中舉出一個譬喻，用以說明之，此即「濁水、清水，波濕無殊」。此中濁水代表無明，清水代表法性，這裡也有另一層的涵義，濁水也代表在迷的眾生，清水也代表在悟的佛陀。雖然各自隨各自之因緣而呈現出不同的樣貌，但其本質理體上同是一「濕性」；雖然凡夫住於生死煩惱之大定中，佛陀不住涅槃，菩提亦不可得，但其作用力上並沒有絲毫的差別，如同「波」的作用力一般，唯在表象上有濁水之波與清水之波的差異。

換言之，因其隨緣的部份而顯出有迷悟的差別相貌，然智顗言：「《大經》云：一切凡夫皆有初地味禪。」⁸這裡的初地，若依判教所證之位次的立場來說，則必然是別教的初地，等同於圓教的初住位，亦即「發心畢竟二不別」⁹之意。相對於智顗對圓教的判位次來說，則有兩種體系，其一是按照別教所說的五十二個位階，這是借用別教的位次來說明圓教；其二是「六即佛」的位階分判，這是智顗獨創的見解。然圓教的位次中，依照智顗的看法，則還有「從初一地具諸地功德」¹⁰的觀點，即為圓教中的任何一個位次，都能含攝同屬圓教的一切位次所具備的種種功德，也就是表面上的位次雖有所不同，而實際上所理解的具備一切功德之道理是完全一致的，故筆者以為，此處「波濕無殊」的譬喻或可說智顗「六即佛」是此說的濫觴。

以迷悟隨緣的立場來看，則事相上有凡聖的差別，此即「濁水、清水」。然就其體性上的不隨緣來說，即是「同體」的「濕性」¹¹，此即智顗所謂之「佛性」，凡夫與佛所同具。這也即是從有差別的位次上，顯出無差別的理性，即「差即無差」之意；反過來說，就佛性上言，眾生與佛同具，這是無差，而表現出來的行為舉止卻是天壤之別，這是有差，故也正好是「無差即差」之意。同樣地也顯示出圓教在不隨緣時，除去無明正顯出差別之意，此即湛然緊接著「一性無性」之後，所說的「三千宛然」¹²的意思。

就作用上來說，一切的凡夫也有著別初地、圓初住位的禪定功夫，只不過凡夫依此，定於生死煩惱輪迴之中，而不出定；而諸佛則是定於「首楞嚴三昧」之

⁸ 見智顗，《維摩經文疏》卷 13，CBETA, X18, p. 562, c4-5。此中《大經》指的是《大般涅槃經》，此文在《大般涅槃經》卷 23〈22 光明遍照高貴德王菩薩品〉：「如欲界眾生，一切皆有初地味禪。」CBETA, T12, p. 760, c17-18。

⁹ 見《大般涅槃經》卷 34〈24 迦葉菩薩品〉，CBETA, T12, p. 838, a4。此中的「發心」指的是圓教的「初發心住」的位次；「畢竟」指的是圓教的「妙覺果位」。而此二者雖然在位階上有所不同，然而本理性上所具備的功德卻是等同無二的，故云「二不別」。

¹⁰ 見《摩訶止觀》卷 1：「從初一地具諸地功德。」，CBETA, T46, p. 11, a3-4。

¹¹ 這裡所謂之「濕性」為一譬喻，可說是一種表現關係性的表述語詞，也算是一種語言策略的運用，而並非表示出一種「有」體性的意涵。

¹² 見湛然，《十不二門》卷 1：「一性無性，三千宛然。」，CBETA, T46, p. 703, a24-25。

中，此三昧即是佛性¹³，佛亦不出此定，故不住於生死、涅槃之兩邊，亦不住於煩惱、菩提之兩邊，故於無上菩提而不可得，而又能顯出邊邪皆中正，當體全是之中道實相之意。猶如萬川印月之「中道應本」¹⁴，此即可說是「波」的作用相同。如此「六即」才稱的上是「佛」，而此「佛」即指「佛性」而言之。無怪乎智顗在《觀音玄》解釋「如是作」時，要引用「從無住本立一切法」一語作為經證，即此意也。

依上可知，此即是圓教在「佛」性不隨緣時，方能顯出有「六」種層次上的差別；雖有差別，卻又因「同體依即」之「即」意而顯出無差別之意，故湛然言「無差即差，差即無差」，順此消融凡聖迷悟相對之立場，而達到絕對圓融之「本迹雖殊，不思議一也」的《法華》開顯之意，此亦是染淨不二門中說「濁水、清水，波濕無殊」之意。若再依此進一步推演，則色心不二門即可說「一色一香無非中道」，依(報)正(報)不二門即可說「無情亦有佛性」，修性不二門即可說「性具善惡」(筆者案：此即約修論「斷」，約性「不斷」；但斷修中之惑，不斷性具之法門)，因果不二門即可說「發心畢竟二不別」，自他不二門即可說「無緣大慈，同體大悲」了。如此方顯「本末究竟等」之「即」義。

此譬喻或可作一表來對照華嚴宗五祖宗密(780-841)的「器器皆金」¹⁵之說，同時也參照智顗常說之「鏡、明、像」的比喻¹⁶。如下圖表九：

用	相	(不)隨緣時	體
波(一切法)	水	濁水(凡夫・迷)	濕性(佛性)
		清水(聖者・悟)	
器	金	雜金	堅性
		純金	
明	像	醜	鏡
		美	

¹³ 見《大般涅槃經》卷 25〈23 師子吼菩薩品〉：「佛性者，即首楞嚴三昧。」CBETA, T12, p. 769, b1-2。

¹⁴ 此為天台宗一家之言。義即諸佛及別圓兩教之菩薩，能不起於禪定之中，而能應機示現如佛之八相成道，教化度脫眾生，如〈普門品〉中觀世音菩薩之三十二應化身一般，應以佛身得度者，即現佛身而為說法；應以何身得度者，即現何身而為說法。此即是以圓實中道為應化之本源，中道之理為法界之實相，即離有、無二邊，中正不偏，動靜相即而自在，證此理者，能於十界自在現身應化，故稱之為「中道應本」。

¹⁵ 見宗密《禪源諸詮集都序》卷 1：「染淨諸法，無不是心。心迷故妄起惑業，乃至四生六道雜穢國界；心悟故從體起用，四等六度，乃至四辯十力妙身淨刹，無所不現。既是此心現起諸法，諸法全即真心。如人夢所現事，事事皆人；如金作器，器器皆金。」，CBETA, T48, p. 405, c10-15。

¹⁶ 此如智顗，《妙法蓮華經文句》卷 1，CBETA, T34, p. 9, b23-c9。此中論述圓教觀智，將「鏡」配於苦道、法身；「明」配於煩惱道、般若；「像」比於業道、解脫。此即是「三道即三德」，從觀行所得之智慧的面向去說的。

依宗密所言，其所謂之「器器皆金」，「金」指「體」、「器」指「用」（筆者按：此中之器，也包含「相」的差別不同於其中），則很明顯是依據《大乘起信論》「體相用」三大的立場去解釋的，雖然同樣是指染淨諸法，而此隨緣之諸法有差別相狀，不隨緣之金性始終不變。這與湛然、智顗所說不同，不隨緣時如水無波（無作）則魚、石現；鏡不動轉（無作）則美、醜像現，故稱之為「不隨緣時而有差別」。此中濁水亦可比為無明，清水亦可比為法性，無明、法性波濕無殊，體同無住，用皆立一切法，此即是「從無住本立一切法」之台宗一家本意。

依此則可說宗密之言猶帶方便，尚不辨水之清濁、金之雜純、像之美醜，亦未能指出其究竟之體，同於別教在教說立場的但中之理；唯台宗方是純圓獨妙，正直捨方便，但說無上道。然從濁水、清水之殊，亦可說是六即之「六」，故有層層差別。雖有差別，當體全是「即」於「佛性」，故說「六即佛」。此中若配比於湛然橫豎立一切法者，則體為真性軌，用為觀照軌，相為資成軌；亦是類比於各軌所表之十種三法。如此即可開顯知禮所謂「三道即三德」的眾生觀行立場，以及「三德即三道」的聖人教說立場。

況且從資成軌的相上說，雖有凡聖迷悟之別，但卻也顯示出可由「濁水」之凡夫，逐漸沉澱、過濾成「清水」之聖人。雖有沉澱、過濾之「修行」（此喻修德），但卻又「同體依即」，依「體」（此喻性德）上說，則凡聖一如，無二無別，故此中之「修」即為「如幻、如化」之「修」。

因此，單就「資成」二字的角度來說，可說是事相上的逐漸清澈明朗，由濁水漸成清水，然其本質上來說，則從來未曾改變過。若就作用上來說，濁水鑑照之功近似全無，唯清水有功。但清水也必須不動不搖方能有其鑑照之用。故使濁水成為清水即是資成於觀照的鑑照之用，由有鑑照之用故能顯出真性之月。循此迹門之月，即得本門之月，故智顗《妙玄》初約理事明本迹方可說「從無住本立一切法」不思議一也；湛然即從此創建「四重立一切法」、「兩重本迹」之說；知禮則可言「兩重理事、總別三千」、「當體全是之即」。

則「除病不除法」之「除」惑的立場就更加的清楚明白了。此即是就濁水轉變為清水，並使其不動不搖，產生鑑照之功的「幻修法門」。以其「波用、水相、濕性」皆不變故，稱其為「幻修法門」。此中即可辨明「理事、總別，兩重三千」其實還是同一「三千」，故可說「三千無改，無明即明」¹⁷。若依「水相」來說，從事相、修德上所說之「無明」論「除」義，消融成理體、性德上所說之「明」論「法門」義。

¹⁷ 見湛然，《十不二門》卷1，〈修性不二門〉：「三千無改，無明即明」，CBETA, T46, p. 703, c8。

若依「濕性」來說，則「無明當體全是明」義，不需改轉，才是圓教「除」義，故智顗常言：「不斷癡愛，起於(諸)明脫」¹⁸，另於《妙玄》中說：「不斷癡愛，起於明脫，此則不論斷不斷」¹⁹，另在《四教義》中揀別圓別二教「斷不斷」義之問答時，則判別教論「斷」，圓教論「不斷」，如此才是不思議智斷所論的「位次」之意²⁰。由此可知，不論是「除」或是「斷」，其實都只是在如幻的修德事相上所論，此即上表中之迷悟清濁。然於理本的性德來說，實無所謂之「斷不斷」的分別，唯論「位次、法門」之差異與作用上的不同而已。

至此可說，從智顗到知禮是一脈相承地去論說「從無住本立一切法」所內涵之圓教、頓觀、醍醐味、不二、不思議等意義，窮源徹底，罄盡無餘了。無怪乎知禮言：「若不是湛然精審揀別，則天台宗之圓教義理，就將會永遠地消失在此世上了。」²¹

第二節 與牟宗三《佛性與般若》看法之比較

其次，筆者將上述所得之成果與牟宗三(以下簡稱爲：牟氏)《佛性與般若》下冊〈第一章〉、〈第二章·從無住本立一切法〉的成果作一比較。綜觀牟氏所言，其重點不外乎下列七點：

1. 《法華經》之性格在於其爲「第二序」上之論述，此亦即「開權顯實、發迹顯本」、「決了聲聞法，是諸經之王」，且具有「低頭舉手皆成佛道」的特色。而此特色即爲牟氏所謂之「原初之洞見」。²²
2. 此「原初之洞見」爲隱藏於其中的「即」字是也。此「即」字是從「十義判別圓」中的第二項「即法、不即法」去論說的。而牟氏則從第五項「斷斷、不斷斷」的立場，另闢蹊徑加以補充說明。且認爲《法華經》之所以會決定「圓教之所以爲圓教者」即在於《維摩詰經》的「除病不除法」、「解心無染」、「不斷癡愛，起於明脫」之啓發。此即以「不斷斷」之立場所論述的「原初之洞見」。²³(筆者按：此與天台宗「即、具」之立場相當，可說是另一個面

¹⁸ 此語多處見於智顗的著作之中，如《妙玄》、《止觀》、《四教義》、《三觀義》、《維摩經文疏》等，屢屢提及，故不再引出頁碼，須者往檢。

¹⁹ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷9，CBETA, T33, p. 788, c28-29。

²⁰ 見智顗，《四教義》卷11：「若圓教明義，多說不斷。不斷而斷者，即是不思議斷。非次位，以明次位，正是大乘巧度之義。故此《(維摩)經》云：『姪怒癡性即是解脫』，又云：『不斷癡愛，起諸(於)明脫』。問曰：『義推斷不斷，有三十六句，今何意取(另本作：「分」字)斷屬別教，不斷屬圓教耶？』答曰：『此兩句是佛法正意，餘皆是傍。不斷而入位，義同須彌入芥子，此是不思議智斷之位也。』」CBETA, T46, p. 761, a5-12。

²¹ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷2：「此宗若非荊谿精簡，圓義永沈。」CBETA, T46, p. 716, a7。

²² 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p. 576-598。

²³ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p. 598-619，以及 p. 640-645。

向的陳述。)

3. 順此「不斷斷」而言，必然可論述依此圓教所成的「義理之實」為「一念心」。且此即是「一念無明法性心」之簡稱，亦為「無住本」。故此詭譎之圓教的前題，必然包含此二者，故牟氏於〈第二章〉即論此「從無住本立一切法」所代表的意涵。²⁴
4. 另一前題「一切法趣空、趣色、趣非空非色」，則牟氏在書中第二章的第三、四節才予以討論。此中須區別般若式地「以有空義故，一切法得成」與法華式地「一色一香無非中道」兩種論點的不同。牟氏認為般若式的說法並不能保障一切法存在的必然性，故其只是「般若之作用的圓」；而法華式的說法，則恰好能完全地保障一切法存在的必然性，故其為「存有論的圓」。而天台所謂之圓教，則必然巧妙地包含此兩者，並以詭譎的模式來說明其圓教。牟氏並將「般若作用的圓」之「一切法趣」套於「存有論的圓」中說，唯識(識色不二)、唯智(智色不二)，將前者說成「執的存有論」，後者說成「無執的存有論」；將法華存有論的圓說成「無執的存有論」。且認為，此圓教下的兩層存有論必定是在一念三千與不斷斷中完成之。²⁵
5. 牟氏認為一切法之存在是基於《法華經》：「是法住法位，世間相常住」²⁶一語而決定其必然性的，此與《般若經》系統之《中論》：「以有空義故，一切法得成」²⁷的形式上解釋形成對比。此中差異即在於《淨名經》：「從無住本立一切法」之語，亦即此語所隱含之「不斷斷」而言。故判定《中論》為一實相般若之作用地圓具一切法，而《法華》則不僅有此作用式地圓具，尚含有一對於一切法有一根源的解釋之存有論地圓具一切法。²⁸
6. 牟氏從《法華》圓具一切法之立場，就解說的方便來講，逆推其形成之必然條件，依序逆推為「一念三千」→「一念心具十法界」→「從無住本立一切法」→「一念無明法性心」→「無明法性同體依即」→「三道即三德」→此皆由「不斷斷」故。因此，先論述《維摩經玄義、玄疏》中「從無住本立一切法」之涵義，次就《金光明經玄義》中「三道即三德」導論出「不斷斷」為圓具一切法之必然條件，同時此亦為一「詭譎」式地解說方式，故牟氏稱其為「非分別(解)說」。此中亦兼論揀別地論宗與攝論宗之說法。²⁹
7. 牟氏在得到了以「不斷斷」為論述的基礎點後，回頭去討論《法華》「世間相常住」之《文句》的解釋，以及《止觀》中「一念三千」的意涵。並據此來說明「一切法趣某某，是趣不過」亦是在此兩種存有論式地圓具下，才可能成立之。這裡依舊也揀別了地論宗、攝論宗、唯識宗、華嚴宗、起信論、如來藏、性起、般若等系統，而為一性具系統之圓教的必然性結論，故智顗

²⁴ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p. 603-616。

²⁵ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p.645-648。

²⁶ 見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉，CBETA, T09, p. 9, b10。

²⁷ 見《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」，CBETA, T30, p. 33, a22-23。

²⁸ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p.675-679。

²⁹ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p.679-720。

依《法華》開權顯實、發迹顯本而言一詭譎式地「三道即三德」、「不斷斷」，如此這般地顯示出天台圓教為另一層次上之語言敘述，即有別於所揀別之「分別(解)說」而為一「非分別(解)說」，此即呼應了《法華》特有之性格與智顗「原初之洞見」。³⁰

牟氏解「從無住本立一切法」，基本上是從一般人順著文章去理解的方式，先舉出原經文，次舉解釋經文之玄、疏，然後舉解釋玄、疏之籤、記等，藉由台宗前後三位祖師之言，來構成其論述之佐證。然此並不述及該祖師本身之理解及創見，可說是針對議題依歷史發展的脈絡，縱向地去剖析論述。

若將牟氏所述與筆者第一節所作之研究成果比較之，則牟氏之所言可說是依照各別著作文章之立場去綜論出天台一家之看法，此中並不涉及綜論出智顗、湛然、知禮各自之看法，亦不論究前後關聯性，以及是否有所不同之處，也不論為何有此思想差異之嬗變，或是前後相承及補充，而這正是本節所要討論之處。

因此筆者以為，應當先個別地依著智顗著作成立之先後，先討論出其對「從無住本立一切法」此語之看法，藉此獲得一完整的主要參照基準點，然後再討論湛然及知禮，亦同樣地依其著作成立之先後來看其所繼承發揮的部份，以及其個人獨特的見解。這是針對三者前後相承的著眼點，探究其出處以及詮釋上的轉變與創見。如此一來，既可得出一前後嬗變之觀察，亦可得出三者各別的看法，此即是筆者前三章所用之觀察分析角度，以及所得出之結論。且筆者所採取的方式比之牟氏則略有不同，筆者是先將天台宗是否為存有論的問題先「存而不論」，先排除預設之立場來討論、研究天台宗本身之看法。然亦有相同之處，即是就智顗、湛然、知禮三者的解釋互相疏通。

以此相較於牟氏論述之方式，筆者認為：牟氏主要是先預設了一個非創生的佛教式存有論立場，來看待天台宗的圓教，也以此立場來解釋「從無住本立一切法」。在相關文獻的處理方式，牟氏以智顗著作之觀點為主，若遇有解釋上難懂之處，或是不明、有疑慮之處時，則再參考湛然或知禮之解釋疏通之。另基於牟氏認為智顗原初之洞見，其重點著眼於《淨名經》，故首先論《淨名玄義、玄疏》。其次，針對所立之「一切法」為論述重點，故次論《光明玄》。第三，則另參考《文句》之文，論「無住本」之理論義涵。第四，順著「從無住本立一切法」依根源論至「一念無明法性心」，依所立法再論至「一念三千」，藉以探討修行實踐上完整地保存具備著一切法之「存有論」，此必然在「三道即三德」與「不斷斷」的開決顯了之下，以《法華》性具為「經」，《般若》止觀為「緯」，所展現出來非孤立式之存有論，此即實踐式之存有論。

³⁰ 見牟宗三，《佛性與般若》下冊，p.721-760。

由此可知，牟氏之結論的目的在於成立天台宗是一存有論式地圖教，依此其理論架構在詭譎的非分別說之上，其實踐亦為一非孤立式地實踐存有論。並以此建立東西哲學上可供比較會通之平台。牟氏此說可說是純粹從「判教」之立場與角度去成立的，其所論及之實踐，亦為判教理論式的「理論式實踐」，此即在「三道即三德」、「不斷斷」中開決顯了。因此，筆者以為此並非全然地是天台宗立場。故有必要順著牟氏的判釋方式，藉由筆者上述所得之成果重新探究台宗之說法，並加以比較之。

先從前述之「圖表八」看起。「從無住本立一切法」就智顗來說，依著經文的基本立場而言，應為「無本」之立場與角度，因此即為「畢竟空、第一義空、無諦」之表現；若論「有本」，則其「本」必為弔詭式地「無明即法性」或「法性即無明」之說，此亦可說是站在「一諦」之立場而言之；若分論無明與法性，則可說是從「二諦」來說；依此類推，即可得出「三諦、四諦、十如是、十二因緣」等，此七大類即是知禮在《指要鈔》中所言的「理境」，其目的主要在於以化法四教一一揀別之，再以五味判攝之，使其俱圓俱妙皆成醍醐極味。³¹

此中亦可從開顯決了之角度來看，則此「有本」就成了「有本即無本」所論之「有本」。此意在於有本當體全是無本，不需翻轉，亦非一體之兩面，亦非本無有本、全是無本。可說有本、無本皆為名言之所立，此即在「同體依即」的關連性下所說之名言，一如無明與法性之間的關係性一般，在非止非不止中，強名不止者為無明，止者為法性；在非觀非不觀中，強名不觀為無明，觀為法性一樣。

言其「體」者，即是「本」義。而此「體、本」同是「無住」，以其「不決定」故言「無住」。既然無住，則能有無限的可能性，故能遍應顯發出來，即以此為一切法之根源。而此「根源」其實也只是順應於眾生之知見所假立的言說，並無實質上的根源，此即是「不壞假名，而說諸法實相」³²之意。然而其中的「銷融」則在於「一切法之當體全是無住之本，故亦即無住、無本」，一切法與無住、無本、無住本之間有著「同體依即」的關連性關係存在，此則「當體全是之絕待」，故以「泯除」來形容之，即是「不斷而斷」之不斷斷之言，這同時也是「一切法趣當體全是之絕待，是趣不過」，才有《光明玄》中分以無明與法性順、逆兩翻生起之說。基於此點，故可有「本迹雖殊，不思議一也」³³之言。

³¹ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷1：「如初理境具有七科，一一皆用四教揀之，意開藏等俱圓，復以五味判之，欲開兼等皆妙，即使醍醐之外更無餘味，如此釋之方稱妙法。智行乃至利益各明種種法相，無不皆用四教五味，判後開之皆成極味。」CBETA, T46, p. 705, c2-7。

³² 見鳩摩羅什譯，《大智度論》卷55〈29 散華品〉，CBETA, T25, p. 452, a10。

³³ 如智顗《妙法蓮華經玄義》卷7，所言：「一、約理事明本迹者，從無住本立一切法。無住之理，即是本時實相真諦也；一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗迹，尋於俗迹即顯真本。本迹雖殊，不思議一也。故文云：觀一切法空如實相，但以因緣有，從顛倒生(云云)。」CBETA, T33, p. 764, b19-24。

然而，光是有此認知還是不夠，因爲這僅僅是依於《法華》性格所做出的「開決」而已，尙未有《涅槃》的「五味半滿」³⁴依「六即」³⁵來判攝理事上的差異，如知禮言：「今明甚深，一一法門，皆約三位及以六即。」³⁶。雖然從教理上可說「理事無二」，但從眾生邊上說，則畢竟還是有所差別，故仍需要藉由修行才能夠完全地符合本具之理性開展出來。因此湛然即從「理、事」兩方面去探尋「本、迹」，而有「兩重本迹」之說。另藉由《法華》「開決」，則顯出別、圓兩教可思議之分解說與不可思議之非分解說的差異。而此差異其實是無差異，正也因其無差異而顯出其差異。此話怎講呢？在未經「開決」之前，其差異性是確然如此的，經開決後，即從差異中顯現出無差異來；然再經「六即判攝」，即可顯出無差異中之差異性，此即是湛然所謂「無差而差，差而不差」³⁷與「差差而不差」³⁸之「圓教隨緣」之意，亦即知禮所說圓教隨緣時正好顯現出其中的差異性³⁹。

由此得知，從智顗、湛然到知禮，其主要論述之重點在於「即」字，而此「即」字也同時含有「具」的意思在，這就是牟氏所謂之「原初之洞見」。然牟氏在《玄義》十義判別圓中，分析出其中最基本者有二義，分別是「即不即」與「斷斷不斷斷」⁴⁰。就天台一家之所言，多就「即不即」義來加以發揮；就牟氏來說，則專就「斷斷不斷斷」來論述。這可說牟氏是發揮了古來天台一家所未言說之角度，特就「不斷斷」去加以補充之；而台宗則專就「即、具」之意來窮源徹底。

筆者以爲，若是將「即、具」二字帶入至牟氏《佛性與般若》中，將其中之「不斷斷」以「即、具」取代之，則就論述之完整性來說，似乎是更佳的說法。何以故？若詳加比較「不斷斷」與「即、具」兩者之涵義，「不斷斷」可說是約「破不破惑」而言之，此則有偏在「觀行」的立場之嫌疑，如上文〈第四章〉中筆者的分析，知禮以湛然「四重立法」中之「事則修德三因」爲觀行的角度，此中即討論到「破不破惑」的「事」之作用，亦即牟氏所常言之「三道即三德」。如此尙欠「悟則果中勝用」之「悟」的作用，亦即「教理」層面所言之「三德即三道」。因此筆者認爲牟氏是太過於注重「不斷斷」與「三道即三德」，而過於忽略「即、具」與「三德即三道」的面向，此也許就是牟氏所欲導出的「實踐地存有論」之結論。這或許也是因爲天台一家講「即、具」講述的太多了，故亦是偏在一邊之說，而牟氏剛好補足了其另一面向的緣故吧！

³⁴ 同上註 31。

³⁵ 見智顗，《摩訶止觀》卷 1：「何意約圓說六即？答：圓觀諸法皆云六即，故以圓意約一切法悉用六即判位，餘不爾故不用之。」CBETA, T46, p. 11, a4-7。

³⁶ 見知禮，《金光明經玄義拾遺記》卷 2，CBETA, T39, p. 19, c11。

³⁷ 見湛然，《法華玄義釋籤》卷 11，CBETA, T33, p. 895, c8-9。

³⁸ 見湛然，《十不二門》卷 1，CBETA, T46, p. 703, a29。

³⁹ 見知禮，《十不二門指要鈔》卷 2：「今家明三千之體，隨緣起三千之用；不隨緣時三千宛爾。故差別法與體不二，以除無明有差別故。」CBETA, T46, p. 715, b18-20。

⁴⁰ 見牟宗三，《佛性與般若》，下冊，p. 645。

其次，若是比較「即、具」與「不斷斷」兩者之重要性，則筆者以為，牟氏所強調之「三道即三德」勢必要以「即、具」為根本之基準點，依「即、具」方能建立之。同理可知，「不斷斷」亦必須以「即、具」為立足點，方能言其「不斷斷」之理事所由。故此中可以「即、具」包攝「不斷斷」於其中，自然也就涵蓋了「三道即三德」的面向。由此推導出天台一家為何會如此地強調「即」義與「具」義了。

換言之，吾人亦可將牟氏之「原初的洞見」改換為下列三點：

1. 原初的洞見：「低頭舉手皆成佛道」中所隱涵之「即、具」義。
2. 依法窮源：立一切法→一念三千→一念心具十法界→從無住本→一念無明法性心→無明法性同體依即→三道即三德(三德即三道)→即、具。
3. 一切法趣當體全是之絕待，是趣不過。

另外，就《光明玄》中十種三法的推導，筆者也有不同於牟氏之看法。如牟氏言：

「從法性立一切法」，是逆推…是從正面說…然法性無住，法性即無明，故從三德說起，而逆推至三識、三道，即屬無明。⁴¹

筆者以為此話可有另一種說法，此即可比較於筆者在第四章所作之圖表七，由三德逆推至三識、三道，此為「無明的角度」，同於牟氏言「即屬無明」；「以法性為本」同於牟氏言「從法性立一切法」；不同處在於筆者以為此處應是「無明無住，無明即法性」，這可由牟氏自己所書之另一段文為證明。如其說：

故由三德逆推至三道，亦可說為「從法性無住本立一切法」，知禮解為「立一切教法」也。從三道至三德，此為順修，此是「從無明無住本立一切法」，知禮解為「立一切行法」也。前者以「無明即法性」為綱領，後者以「法性即無明」為綱領。⁴²

若從此處所言，則逆推者應為「無明即法性」、「從法性無住本立一切法」，則此正好與上文中「逆推…法性無住，法性即無明」之說詞相反，則逆推便有了兩種說法的可能性。

若就牟氏書中所言，則多就前說「逆推…法性無住，法性即無明」；並且強調「三道即三德」之說，同理可知，亦可說「順推…無明無住，無明即法性」。然此若是相對於牟氏所引知禮之言，則應言「逆推…無明無住，無明即法性」，

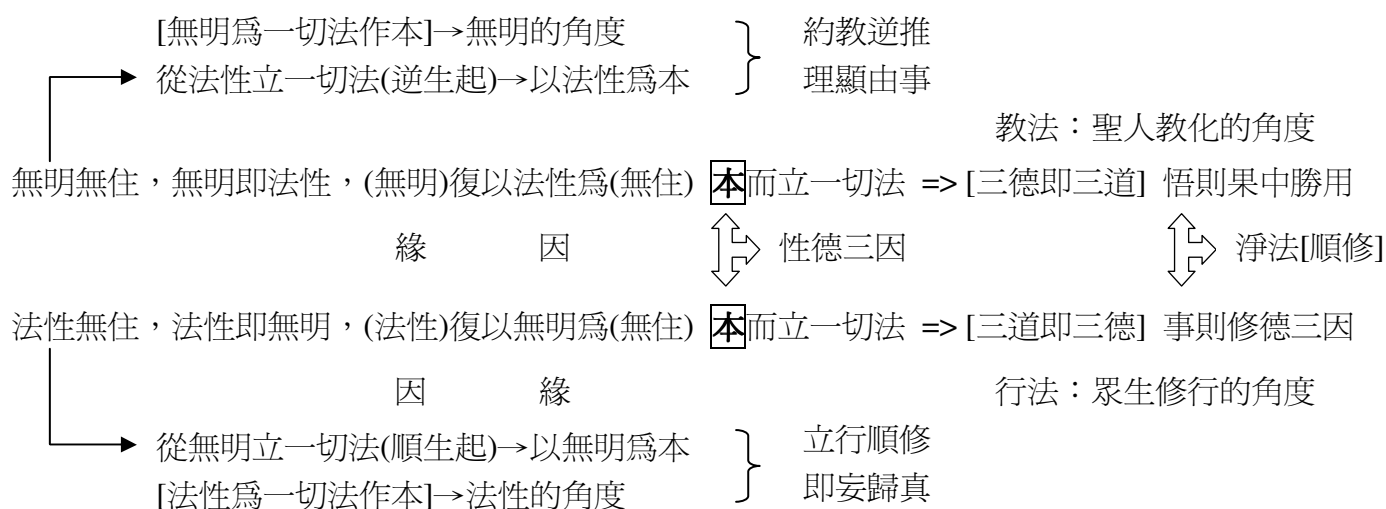
⁴¹ 見牟宗三，《佛性與般若》，下冊，p. 703。

⁴² 見牟宗三，《佛性與般若》，下冊，p. 717。

此即「三德即三道」之「從法性無住本立一切法」，此約「教法」來說；「順推…法性無住，法性即無明」，此即「三道即三德」之「從無明無住本立一切法」，此約「行法」來說。

為何會有如此相反之差異呢？探究其因，如筆者在〈第四章〉所言：「由於知禮將『法性為無住本』直接簡稱為『法性無住』，將『無明為無住本』簡稱為『無明無住』，則此很容易與湛然《釋籤》中『法性即無明，法性無住處；無明即法性，無明無住處』一句混淆。」因此才會於牟氏書中同時出現兩種完全相反的說法。若是以「教法」、「行法」之說為判準，則就不會混淆了，如此前後立場與意思也才一致。

茲再將圖表七附於下方，供為參照：



因此，筆者以為牟氏書中所強調「三道即三德」與「不斷斷」，皆為「事則修德三因」之「觀行」的角度所做出之論述，此中似應為「法性無住，法性即無明，法性復以無明為無住本而立一切法」。若言「無明無住，無明即法性」，或是「從法性立一切法」者，則應為「三德即三道」之角度，而非「三道即三德」之立場。然亦可打圓場地說，牟氏所言之「三道即三德」即代表「觀行」之說，亦即眾生修行之角度；而言「法性立一切法」即表「教理」之說，亦即聖人教化之立場。故此處有兩種說法之可能性在。

然依筆者的立場來說，理應再綜合地重述天台宗對「從無住本立一切法」此語之看法。此中借重牟氏論述的方式，則可說智顗于《法華》、《涅槃》及《淨名》中看出了《法華》特有的性格與「原初的洞見」，此性格即是第二序上的「開決」，其洞見即為隱藏於「低頭舉手皆成佛道」之「即、具」的義涵。而此義涵之實踐，

即成於一念三千之發揮，此亦是一念心具十法界。若探究此語，則必須由「從無住本立一切法」來顯示之。對此智顗將無住本分張為無明與法性兩個面向來談，因此即有一念無明法性心之說。若從有本來說，追根究底，其重點則在於兩者間之關連性為何？狀態為何？就筆者上述之研究可知，無明與法性之關連性在於「同體依即」，或簡稱為「即」。而此「即」即是「具」義，因此可開展出「無明具一切法」與「法性具一切法」之兩個面向，此即為其所呈現之狀態。依於此則可說有順逆兩面之十種三法，亦即三軌之意。

然若就中道實相來說，則依湛然可說無明與法性之間，一者為迷，一者為悟。雖論迷悟，然屬幻病與幻藥之「除病不除法」的「法門」關係，亦即「毒藥雙重性」，待得病癒即見實相，此即中道病癒，如同「清水、濁水，波濕無殊」⁴³。然此實相不是別的，正是《法華》所言之「十如是」，並且作用於《華嚴》之「十界互具」與《大智度論》之「三種世間」之中，於此展開不隨緣時之差別相狀，此即「一念三千」，亦為知禮所述之「理事總別兩重三千」。不論從「相」的角度所言之「一相一味」；或是從「性」的角度所言之「一性無性」；或亦可言從「體」的角度來言之「一諦無諦」，此皆在「即、具」中顯出。依於「即、具」，則無論「聖人教說」或是「凡夫觀行」必皆趣向於此，並且是趣不過。從這個角度論於「六即」，即可說「凡聖一如」，雖有差別實無差別，雖無差別而顯差別，如此這般地詭譎之言說，亦即非分別(解)說。

然而，有關牟氏所述「存有論」的說法，將在下一章中再行討論。

第三節 與其他學者說法之比較

1. 安藤俊雄

安藤俊雄(以下簡稱為：安藤氏)在其《天台性具思想論》一書中，有一篇幅談到〈天台辯證法〉，文中論及「從無住本立一切法」。安藤氏認為：

知禮體具原理的展開，是同體依他住的思想。通過別理隨緣的論證，知禮哲學的立場，常是法性與無明之辯證法的把握。⁴⁴

⁴³ 見湛然，《十不二門》卷1：「五、染淨不二門者，若識無始，即法性為無明，故可了今即無明為法性。法性之與無明遍造諸法，名之為染，無明之與法性遍應眾緣，號之為淨。濁水清水，波濕無殊，清濁雖即由緣，而濁成本有，濁雖本有而全體是清，以二波理通、舉體是用，故三千因果俱名緣起。」CBETA, T46, p. 703, c10-15。

⁴⁴ 見安藤俊雄著，演培譯，《天台性具思想論》，p. 253。

而其所謂的「天台辯證法」，其重點在於「敵對的相即」與「包越作用」上，這是形成天台圓融理論之基礎。「敵對的相即」，如其言：

相對種為不思議種，同類種為思議種。…圓教的佛性，力說與佛果敵對關係的，而為自己之基盤的，是不思議種，不思議種，是以便利為密種的非種為種。…今依智顗…至佛性，取敵對的相即辯證法的本質了。…然智顗的相對種，是同時同體的相對種，煩惱對菩提，是在敵對關係的當處與菩提同體。…敵對的相即之思想，是《妙法蓮華經》的妙法，是原理，智顗從《法華經》中把握這思想。…為天台辯證法核心的相對種思想，是從羅什系統的三論宗的思想及成實學派的相待假的思想而展開的，…今依智顗，…示相待法的相即，是辯證法的如實開顯，那辯證法的構造，精細的表示到心的深處。⁴⁵

然「包越作用」，如其言：

所謂雙遮，是遮照俱泯的意思，是配對直接的肯定及否定作用而泯亡超越的。所謂雙照，反於這個，是包攝直接的肯定及否定作用，有遮照兼抱的意義。因此雙遮雙照，是有兼抱與俱泯那包攝與超越的二面作用。以今之哲學用語說，相當於「包越作用」。…包越作用，雙遮雙照，直接的肯定及否定，是不同的獨自思惟。一方面，這是兼抱相對的照與遮，另一方面，又是俱泯的，因為兼抱相對的照與遮以及俱泯的原故，所以是絕對肯定或絕對否定的論理。…圓環的辯證法，唯是雙遮雙照，照與遮的兩者，一方是同體同格，一方又是超越兩者。這超越與包攝，即所謂「包越」，是圓融論理的特色。⁴⁶

綜上所述，安藤氏認為：從「佛種」的立場來說，唯有不可思議之「相對種」才是智顗所論之圓教的不可思議種，此亦為「非種論種」。然其「相對性」即是在同時同體下「敵對相即之辯證法」的本質。藉由「相待的相即」與「辯證的構造」所開顯。從「作用」面來說，則具有「包越」的性質，此亦以「敵對相即」為基礎而論之作用。此作用之開展，即成為一多重之雙遮雙照系統。其最終者為絕對的肯定或否定，此為圓融理之特色。

然筆者以為，就知禮《指要鈔》所揀別之「即」義而言，此中之「即、具」必然是「當體全是之即(具)」。⁴⁵舉例來說，則如「清水、濁水，波濕無殊」的染淨不二。若從此角度比較安藤氏所說，則其所論之「敵對相即」說，有待商榷。從「敵對」或「相對」兩詞來說，其所指者應為狀態上之差異性，而非本質與作

⁴⁵ 見安藤俊雄著，演培譯，《天台性具思想論》，p. 44- 49。

⁴⁶ 見安藤俊雄著，演培譯，《天台性具思想論》，p.50- 52。

用面上之差異，這或可說是因迷悟隨緣之不同，所造就的「敵對」、「相對」之假相，這僅能說是從其所呈現之作用面的「用」上去談的「相即」，或如安藤氏所說之「包越作用」，卻不能就其「體」方面直接談論「本迹雖殊，不思議一也」所呈現出來的「即、具」之義。

而「辯證」與「包越」之說，亦有所牽強。何者？以其目的皆為「絕待」所施設，套一句牟氏所言，此中未能顯出《法華》有別於其他教法之「原初的洞見」的性格，亦不見「當體全是之絕待」的特質。如其言：

無明與法性，是無始，是無本，…法性與無明，是固定的關係，不是自住，在動的高次的關係。…是相互對立而不是自住的。…即無住，是矛盾的統一。⁴⁷

筆者以為安藤氏過於強調「辯證」中的「統一」，將無明與法性視為「敵對種」、「相對種」，並依著「包越作用」的原則下，方能呈現其「統一」的狀態，並稱此為「圓融論理的天台辯證法實相觀之本質的構造」。感覺上，此話似有「語病」之嫌。若從「敵對、相對」來說，這是有差別之意，而此差別中所顯出之「無差別」卻需要經由一「矛盾的統一」的「包越作用」才能顯示，此豈非有違天台圓教「無作」之意？且其言「『動』的高次關係」，此中所謂之「高次」，即指「高出一個層次」謂之。換言之，其將法性與無明間之關係視為「靜」態的固定關係，此亦有違《中論》八不中道之「不來不出」，也違反了智顗所言之「是乘不動不出」⁴⁸的原則。亦與湛然、知禮「圓教不隨緣，正顯差別」之意不同，安藤氏之說成了隨緣時在「動」態之下所顯出的「相對」差別之意。

但若依知禮之所言：「若以二空為種，即類例義；若以二執為種，即敵對義。」⁴⁹則不難看出這是從「悟、迷」兩者不同的立場所作的解釋。亦是順著湛然「四重立法」的立場去加以理解，各論本迹以成「種」義。而非如安藤氏所謂之「辯證法」的架構。況且，此種「辯證法之下的包越作用」這也與天台圓教所說之「一三相即」的「圓融」、「三轉十如是」的立場互換架構不同。因為，既然有所包攝、超越，則必然需要設定一個「能」包越與「所」包越之立場，或是論述基準點，則「一空一切空，一假一切假，一中一切中」的「即空假中」之說，該如何判立彼此間的「辯證與包越」呢？故筆者以為，此說並不恰當。

然本文畢竟不是在專門處理天台宗「性具思想」，或是專門討論「即」、「具」

⁴⁷ 見安藤俊雄著，演培譯，《天台性具思想論》，p.252-256。

⁴⁸ 見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷5：「一切眾生亦悉一乘，眾生即涅槃相，不可復滅。涅槃即生死無滅不生。故《大品》（案：指羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》）云：是乘『不動不出』（CBETA, T08, p. 272, b18-19），即此乘也。」CBETA, T33, p. 742, c1-3。

⁴⁹ 見知禮，《觀音玄義記》卷1，CBETA, T34, p. 898, b11-12。

義理，或是處理宋朝山家、山外論諍的文章，故有關這方面的問題，由於牽涉甚鉅，只好暫時擱置，不再深入探討。

2. 尤惠貞

尤惠貞(以下簡稱爲：尤氏)師承於牟宗三，故其思想模式大致上亦是遵循其師之所言。其在《天台宗性具圓教之研究》一書中，亦有一專門之篇幅介紹「從無住本立一切法」。其大致之重點摘要如下：

1. 「一念三千」之語，可分析爲「一念心即具十法界三千法」，此即是「從無住本立一切法」之意。據此，則「一念心」實爲關鍵。若開展之，則可謂「一念無明法性心」。此中，無明與法性乃爲「同體依即」之關係。承上，即可推論出無明與法性，同體依即、二而不二之「一念心」。換言之，此「一念心」之實質上的內容即是「無明法性同體依即」之構造。⁵⁰
2. 天台宗性具思想，實立基於「一念無明法性心」。⁵¹
3. 智者將「從無住本立一切法」解爲「從一念無明法性心立一切法」，…此實已由依「緣起性空」以觀解一切法往「一念無明法性心具足一切法」的思想推進，亦即由般若空作用地具足一切法進展至一念心存有論地具足一切法。由此亦可看出天台宗之性具思想不同於般若空之思想。⁵²
4. 正因無明與法性之間具有「同體依即」的關係，是故智者能倡說「三道即三德」以及「不斷斷」之性具圓教義。⁵³

依上述四點看來，尤氏之所言並未能超出其師牟氏之說法，可謂是祖述而已。唯其功在於將牟氏之言作一摘要性的重點論述，將其《佛性與般若》一書中文章行文之思想脈絡，清楚地架構出來。筆者以爲然其本身之發揮，此即在於第四點所述，無明與法性依於「同體依即」的關係，故可說「三道即三德」與「不斷斷」。此即顯示出隱含於此語中的「先後立基點」之關連性，亦即可說「同體依即」有優先於「三道即三德」與「不斷斷」之立場。

換言之，「三道即三德」與「不斷斷」是建立於「同體依即」之論點上的，也可說是以「同體依即」作爲「三道即三德」與「不斷斷」之「立基點」。若是不論此語，則不可說「三道即三德」，應言「三道即三道」或是「三德即三德」，此即「即」義不成也。缺少了「即」義，那「除病不除法」之「不斷斷」的立場，

⁵⁰ 見尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p. 96- 101。

⁵¹ 見尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p. 97。

⁵² 見尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p. 101。

⁵³ 見尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p. 110。

也就蕩然無存了。故可知此一觀點是極為重要的發揮，此點亦與筆者看法相同。

唯筆者認為，此點還可再進一步地發揮，亦即將「同體依即」再次萃取為一「即」字，或是「具」字，然後再探究此「即」字所表之意涵，如同知禮在《指要鈔》中對「即」字的解說與發揮，以抉擇、辨明其原則性的定義所在。此「即」即是「具」義，且為一「當體全是之『即』」，有別於二物相即之「即」、背面相翻之「即」、本無煩惱元是菩提之「即」，揀別三種「即」義不成，然後說出天台一家之「即」義。

此中猶需論及「三德即三道」的面向，順逆兩種生起才算完全。則湛然所言之理事迷悟「四重立法」亦得以開顯，知禮所謂之「兩重理事、總別三千」也得以成立。如此再推至「從無住本立一切法」的「無住」，亦可論「無諦」，則天台圓教依「即」說「具」方能展開「教說」與「觀行」之解行並進，教觀不二的性具圓教義。

行文至此，筆者以為，基本上有關於現代學者，以專章的方式重視並深入討論的相關文獻，已經詳加辨析討論，有關於前三章之重點，業已於前文中說明，故不再重複引述，僅就未有明顯強調的部份做提出，並接著就本章所比較及發揮的部份做一小結，以結束本章。

1. 依三位大師個別之立場來說，知禮是最先提出無明與法性之關係為「同體依，此依方即」者。
2. 若論「根源」，此即依「有本」立場來說。而立此根源之目的在於「教說來教化眾生」與「以觀行來成就眾生」。若捨此則毫無可言，所謂「不思議實相」乃是言語道斷，心行處滅的，故其實為「無本」、「無諦」之立場。
3. 若就「如是體」來說，即應為「當體全是之一諦、無諦的不思議本迹實相」，亦可說是「理事兩重總別三千」。依此即可導出「即」即是「具」義的表現。
4. 「同體依即」用一例子來說明，即是「濁水、清水，波濕無殊」，並由此可顯出「六即佛」之意。
5. 圖表九：

用	相	(不)隨緣時	體
波(一切法)	水	濁水(凡夫・迷)	濕性(佛性)
		清水(聖者・悟)	
器	金	雜金	堅性
		純金	
明	像	醜	鏡
		美	

6. 依上表可顯出台宗之「六即佛」可謂在「體相用」三方面皆可作「無殊」之言。從體上講，同一濕性；從相上講，同是一水；從用上講，皆可爲波。此即三而一，即一而三，正顯出台宗之創見。
7. 承上，由不隨緣故，如水無波(無作)則魚、石現；鏡不動轉(無作)則美、醜像現，因此正顯出其有「有差別」之意。不同於「器器皆金」般，只論「器」上之差異，而不考慮「金」之純度上的差異。
8. 然雖「即佛」，就資成來說，依舊是有「六」種的差別，如濁水全無鑑照之功，故色、香雖是中道實相，而全隱不顯，須藉如幻之修行，使其澄清；並由不動不搖之無作，使其真具鑑照之功，使迹月朗現，得悟本月所在。筆者以爲，如此方是「從無住本立一切法」之真實內涵。
9. 若從「不斷癡愛，起於明脫」來說，則無「不斷斷」惑之言。
10. 牟氏所述之台宗，筆者以爲這是帶有「成見」的論述。其「成見」爲「存有論」或「實踐的存有論」，故其強調「爲保住一切法之存在，故台宗必爲一圓具之存有論立場」，以及在「三道即三德」與「不斷斷」中，方可說其爲「實踐的存有論」。凡此誠乃牟氏一家之言，有其學術上的價值與貢獻，但與筆者看法不同。
11. 筆者以爲：此中尚有「三德即三道」之面向，牟氏未見發揮。且「不斷斷」之語，若以「即、具」取代之，則意義更佳。則牟氏原初之洞見，或可改爲：
 - (1) 原初的洞見：「低頭舉手皆成佛道」中所隱涵之「即、具」義。
 - (2) 依法窮源：立一切法→一念三千→一念心具十法界→從無住本→一念無明法性心→無明法性同體依即→三道即三德(三德即三道)→即、具。
 - (3) 一切法趣當體全是之絕待，是趣不過。
12. 依牟氏所言則有兩種「逆推」之說，「逆推…法性無住，法性即無明」與「逆推…無明無住，無明即法性」。然牟氏書中，多作前說。筆者以爲，這是牟氏自己混淆了，若依「教、行二法」爲判準，則無此失。
13. 安藤氏「辯證法」與「包越作用」之說，亦有不妥之處。如「辯證法」中之「統一」的「包越作用」，此有違反「無作」之嫌；其言有「『動』的高次關係」，則亦違反「不動不出」之原則。若論「能包、所包」，則該如何「相即」(誰即誰)？如何「三轉十如是」(依高次關係來說，則「中」必高於「空、假」，而且包越於「空、假」)？故筆者以爲並不恰當。
14. 筆者以爲，尤氏較爲轉向「即、具」之立場來發揮牟氏之學。

第六章 天台宗與存有論立場之比較

近代學者中認為佛教也算是某種層次上的存有論者，首推牟宗三。牟氏在其所作之《現象與物自身》一書中，多次提及其「兩層存有論」之說，並將佛教視為一種「無執的存有論」。¹這是立論於對於宇宙萬法必須有一根源，以及眾生皆有佛性，未來必當成佛所做出的判斷，因此牟氏將其歸類於存有論中。然另就般若若不執著、不可得的立場來說，此種存有論必然是屬於一種「無執的存有論」。贊同此說的學者，如：尤惠貞、賴賢宗等人。

然而，在學者間亦有不盡同意此說之人，如吳汝鈞、康特(H.-R. Kantor)、陳英善等。就吳汝鈞來說，他認為天台宗不能算是一種存有論的說法，只能說它是一種實踐的工夫論，或是修證的救贖論，而不能說它是存有論。而康特則是就康德哲學的本意上去做出比較，認為天台宗學說基本上對存有論的問題，採取「存而不論」的態度，或可說天台學是一種救度學的態度，而非純然的存有論。若依陳英善對牟氏之理解，則以為其所說為一種「非創生系統的存有論」，意即為一種非創造論觀點下的存有論系統，然此種說法正巧與無自性的緣起中道實相相反，而且牟氏有將佛性予以自性化的趨向，使其成為一切法的根源所在。因此陳氏認為這是違反了整個佛教的立論點——緣起性空、無自性——的原則。

基於上述正反兩面的看法，筆者先前在第二章中即提出了相關的問題，從梵文的意思上，mūla (本)有著「基礎、源頭」的意思，而天台宗又恰好對此有所闡明，那麼究竟該如何抉擇呢？這是本章所要探討的重點所在。以下就先舉出贊成方的看法，以及比對反對方的看法，然後再將筆者於上文中所得出的結論做一比較，嘗試比較、探討此一問題。

第一節 存有論的兩造說法

以下將先從贊成存有論之一方的主要論述，先作一概要式的介紹，然後再介紹反對存有論之一方的主要論點。

贊成存有論的一方：

1. 牟宗三

贊同存有論的一方，主要是以牟宗三為代表，牟氏曾多次在其著作中提到「無

¹ 見牟宗三，《現象與物自身》，p.1-9。

執的存有論」，用以表達「智思界的存有論」會通哲學與佛教兩者間的概念。在佛教的部份，牟氏則認為佛教中所謂的「涅槃、空、智慧、真諦、佛性、法性」等概念，皆是在表示「無執的存有論」所展開的無限的智思界。²

然而牟氏的「兩層存有論」模式卻是受到中國大乘佛教《大乘起信論》的啟發，主要的觀念在於「一心開二門」的思想架構。由此「心生滅門」啟發出「現象界的存有論」；由「心真如門」啟發出「智思界的存有論」。此「現象界的存有論」可解釋為「關於經驗對象有限境界」之「執的存有論」；而「智思界的存有論」則可解釋為「涉及『物自身』所代表的無限境界」之「無執的存有論」。³

因此，牟氏便可將「執」、「無執」用來對應康德哲學的思想，架起溝通中西哲學的橋樑。由「一心開二門」的觀點去詮釋康德的先驗區分，將「現象界的存有論」對比「心生滅門」屬於「執」的面向；再將「智思界的存有論」對比「心真如門」屬於「無執」的面向，並且統一在屬於一體的一「心」當中，這是大乘佛學一體兩面的辨證說法。藉以建立起智思界與現象界相對且互相含攝的關係。但在另一方面，牟氏反過來藉由存有學上，智思界相對於現象界具有其超越性，來闡釋大乘佛學在「執」與「無執」之間的差異。⁴

然而，為何牟氏會認為這算是「佛教式的存有論」呢？其在《佛性與般若》中指出，中國大乘佛教的存有學主要在於「對一切法之根源說」，亦即探討所謂的「一切法」，究竟的「根源」為何？文中牟氏分析了三種主要的系統，分別是：唯識系統，以第八「阿賴耶識」作為諸法的根源；如來藏系統，以「如來藏、真常心」作為諸法的根源，並以華嚴宗所說的「性起」系統為代表；佛性系統，以「佛性」作為諸法的根源，此以天台宗所說的「性具」系統為代表。⁵

前兩種系統暫且不論，基於眾生皆有佛性的緣故，則可展現出遍滿常住的萬法互相含攝，互相交融且相互依存的關係，於是乎就有了一切法之根源的問題。依此便可論「萬法融通無礙而本位自在」的「具」義，並藉此具義及佛性的概念，進一步確保了「一切法存在」的必然性，於此成佛才有其必然實踐的意義在。因此，牟氏便將此一佛性系統之說判定為「實踐的存有論」，亦或為「佛教式之存有論」，同時也是「無執的存有論」。⁶

因此，正如康特對牟氏的理解，康特言：

² 見康特，〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，p. 134。

³ 同上，p. 134。

⁴ 同上，p. 134-135。

⁵ 同上，p. 136。

⁶ 同上，p. 137。

佛性的存有學意義，即是對萬法妙有的保證，而且這種無實體義的妙有並不違背般若經學與中觀學的『緣起性空』之義。⁷

以及：

天台圓教藉以性具觀念為代表的存有學，來闡述『從無住本立一切法』的說法…天台宗對『無住本』一語的詮釋顯示出『圓教性具』對一切法的根源性說明，並且以『具足諸法』、『無住本』、『一念三千』這三個命題為依據，來闡釋天台宗之存有學意義。⁸

此即明確地表現出牟氏將佛性與性具定位為存有論的看法。

2. 尤惠貞

而牟氏之弟子尤惠貞則針對其他學者批評「牟氏的詮釋方式，乃是以西方哲學格佛教之義，完全不符佛教之根本教義」做出辯解，如其言：「依牟先生對於天台宗的詮釋，一念三千的思想雖說明了一切法的存在情形，但它並不是探討一切法存在的『根源』，亦不承認一念三千或佛性為最終的形上實體。」因此尤氏認為這是有別於一般所謂的存有論，故牟氏稱其為「佛教式的存有論」。⁹

進一步來說，尤氏認為：何況一念三千是無有一法為獨立自存而常恆不變的，所以不論是法、是心，則都類似「作用的圓具」或是「存有論的圓具」、「佛教式的存有論」等西方哲學的詮釋方式，只要能掌握其基本界定與分際，未嘗不可作為了解佛教義理的一種方便法門。也可說是每一念的當下即含帶了一切法存在的可能性，當然也就可以「方便」地稱其為「存有論的圓具一切法」。¹⁰

而此「存有論地具足」可以說是一種詮釋上的「預設」，其理由為：凡是關聯一切法的存在皆可視為某種意義的存有論，況此預設卻不必然是謬誤，以其不必然違背佛教緣起性空之根本教義。其次，尤氏認為牟氏依一念心或佛性說明一切法的存在根源，乃是即于天台圓頓止觀中一切法即空假中而做的全盤理解，而非獨標一念心或佛性為一切法之「根源」，故不必然就是將佛性自性化。¹¹

另外，尤氏依據牟氏所說的「一心開二門」所構成的兩層存有論，比較《起

⁷ 見康特，〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，p. 137。

⁸ 見康特，〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，p. 138。

⁹ 見尤惠貞，《天臺哲學與佛教實踐》，p.119-120。

¹⁰ 同上註。

¹¹ 同上，p.127-128。

信論》與天台宗「一念無明法性心」同異之處，得到結論是：「性具圓教實已化除了兩層存有論之間的隔別相，亦可說是具有存有論系統而無系統之定限相。」此關鍵在於藉由《法華》洞見開決教法令其融通無礙，而無決定相的緣故。¹²因此尤氏認為稱其為「某種形式下的存有論」亦未嘗不可。¹³

3. 賴賢宗

賴氏則就詮釋學的立場，提出佛教雖然反對「自性有(世俗有)」，但卻不反對「勝義有」。前者為世俗諦所攝，後者則屬於勝義諦所攝。這是因為佛教對「勝義有」的理解，是有別於西方的「作為實體學的存有學」對存有的理解的。所以賴氏認為中國佛學藉由中國哲學本有的體用論思想，深入了佛學中的緣起思想，進而闡揚如來藏思想、佛性論等，依此脈絡成立「佛性存有學」、「佛學的存有學」等詞是恰當的。¹⁴

另外，賴氏認為藉由此種「佛學的存有學」一語，更能突顯出另類的關於存有自身的存有學思想的可能性，進而突出存有學的詮釋學作為「超存有學」，並有補充「本體詮釋學」的作用在。然而這些都奠基於「天台佛學存有論」之下，因此提出佛教之本體詮釋的三個基本論題。賴氏雖然贊同「佛學的存有學」一說，但卻認為這是在有先決條件的情況下，才能這樣論述的。亦即是從「勝義諦」的視角下，此存有學才有其必要的意義，同時這也是顯示出存有學的程度之所在。¹⁵

但就牟氏所批判天台宗非創生義的佛教式存有論，賴氏提出了不同的看法來批判牟氏之說。賴氏認為牟氏並不了解天台性修不二的體用縱橫之義，硬是將三法的修性離合講成了「各自的離合」，而非「性與修之離合」。也就成了平面式的三法各論關係性，而非立體的不縱不橫關係。¹⁶因此賴氏認為，就天台之修性來論體用之義，則天台之不縱不橫，三法圓融亦有創生義，主要表現在三方面：

- (1)天台佛學的佛教存有學：即三即一和即一即三。
- (2)佛教知識論或超存有學：不縱不橫。
- (3)實踐論和解脫學：性修不二之一念三千所彰顯的價值與解脫的實踐行動。¹⁷

¹² 同上，p.157。

¹³ 同上，p.127-128。

¹⁴ 見賴賢宗，《佛教詮釋學》，p.6-8。

¹⁵ 同上，p.6-8，p.20。

¹⁶ 見賴賢宗，《體用與心性：當代新儒家哲學新論》，p.169-212。

¹⁷ 同上書，p.208。另外，有關三法圓融的創生義部分，則可參考賴氏《天台佛教的解脫詮釋學》

因此，天台圓教的佛教式存有論必然是一動態，且生機無限的圓成，並且依此顯示了圓教的積極性格。

反對存有論的一方：

1. 吳汝鈞——強烈反對

與牟宗三持不同看法反應最為強烈者，當屬吳汝鈞。吳氏針對性具思想提出看法，認為：

性德三軌與修德三軌都含藏一切法。性德含藏一切法，可說存有論式地具足諸法。但修德含藏一切法，則不能就存有論說，而要就實踐的特別是救贖的意義說，這即是不捨一切法，立法攝受諸法之意。這是對諸法的緣起的性格加以承受，以緣起義理為基礎，建立本性是空而又如幻如化、表現為萬種姿采的現象世界。¹⁸

吳氏雖然師從牟宗三，但卻提出了與牟氏不同的見解，他認為智顗所說的圓具一切法，或者說具足一切法，並不是存有論式地為了保住一切法的必然性而說的，因此不能算是存有論地具足，應該說是「工夫論地具足」才是。佛性或心在圓滿的修行中具足一切法，這「具」是直接承著「圓行」而來，應該是「工夫論」義，有著教化、點化的教育義與倫理義，而不應是存有論義。¹⁹因此，吳氏認為：

倘若要說存有論的具，則如何具足三諦等佛法呢？三諦根本不是存有，而是內心透過修證而達致的真理境界。」就一心三觀、三諦來說，能觀一切法，圓具一切法，成就一切法，以至遍運一切法…，這些都不能說是存有論義，而是從修證、救贖義說的。²⁰

另外，針對「從無住本立一切法」的立場來說，這作為本的實相，即是無住。如其言：

「無住」是一實踐論、工夫論的概念，不是本體論、存有論概念。…智顗並未有從存有論上建立諸法，而性、心、一念心具足諸法的說法，亦不是

一書。

¹⁸ 見吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，p.72-82。其中提到「立法攝受」的意涵，這是出自於智顗《維摩經文疏》(X18, p.520, a1-10)，其中提到一心三觀的從空入假觀時，必須建立一切法來攝受一切眾生，另見吳汝鈞，《天台智顗的心靈哲學》，p.143-145。

¹⁹ 見吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，p.72-82。

²⁰ 同上，p.75。

存有論的具足。²¹

這顯示出吳氏認為實踐境界是更為優位的論點，故吳氏更進一步表示：

至於說「一切法空如實相，但以因緣有，從顛倒生」，則可說是對一切法的存有論的根源的說明，特別是「以因緣有」，但這不是智顗首先提出的，印度佛學本來便這樣說。因此，若是從詮釋學、現象學的立場來看，則「一念三千」、「即事而真」、「一色一香無非中道」、「具足諸法」等說法，表示出重視現前(當下)的存在，亦表示出這些現前的存在當下即是真理的所在。²²

以及：

對當前的中道佛性、心、妄念所具足的三千諸法，應視為「此在」看，對它們有一種存有論意義的承許，不得隨便廢棄。²³

由上述可知，吳氏雖然不贊同牟氏將無住「本」當作存有論、一切法的依據來看，因為這樣的論述只能是工夫論、救贖論的立場。但卻贊同可以從詮釋學、現象學的角度去論其存有學上的極限所在，但這又是另外的一個課題，暫且不論。

2. 康特(H.-R. Kantor)——部分反對

康特則是站在傳統哲學的立場，檢視牟氏「兩層存有學」與康德形上學批判「智思界」、「現象界」的「先驗區分」，以及對於牟氏所說的「佛學存有學」提出批判與看法。因此，康特反而認為這應該是一種「救度學」的立場才對，而非「存有學」、「救贖學」的立場。²⁴

首先，康特認為康德哲學中所謂的「先驗區分」，指的是：在有限理性的立場上，區分兩種不同層次的認識形態是必然的，否則有限理性無法藉由批判而認識自己的極限。因此，有限理性藉「純粹理性批判」來勘定自己的知識極限。在此批判中，有限理性僅藉由「物自身」、「智思界」及「智的直覺」這三個概念的「否定」形式，來指涉它由於其有限性而無法理解，並且超越其有限性的一種可

²¹ 同上，p.79。

²² 同上註。

²³ 見吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，p.81。

²⁴ 見康特，〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，p.151-159。至於為何是「救度學」而非「存有學」與「救贖學」的立場，請參閱同書的p.139-151。詳細論述其中差異者，則見於〈從天台宗《法華玄義》「本迹」詮釋方法上探討「指涉」的宗教哲學問題〉，p.9-15。

能的認識形態。而此認知恰與牟氏「一心開二門」的「兩層存有論」的解釋不同。

25

其次，康特認為牟氏是從「正面」的涵義來理解這三個概念，而康德的理性批判所預設的整個概念架構，卻是正好相反的，因此會造成在詮釋術語使用上產生矛盾。所以康德的「智思界」及「現象界」與佛教「有執」及「無執」的觀念是不可能相容的。以此故，康特認為在「兩層存有論」的模式中，牟氏將康德的「先驗區分」與佛學「一體兩面」的架構相提並論，既違背康德的批判主義，也違背了大乘佛學。²⁶

然而康特卻認同牟氏所說的兩個觀點，一是「佛性保住萬法的存在」這種佛教式的存有論；二是牟氏以「具足諸法」、「無住本」、「一念三千」這三個命題為依據，去闡釋天台宗之存有學意義。但康特也表示無法贊同「佛性」或「如來藏真如心」作為「超越的根據」的說法；以及不贊同牟氏借用康德哲學術語的用法。因為從緣起法的虛假性來看，關涉於人類對於自身存在的妄想所制約，因此在某些特定的面向來說，是可以同意他有存有學的意義，但卻不是牟氏借用康德哲學所論的那種。另外，康特認為：

就《摩訶止觀》「觀心即是不可思議境」而言，「幻有」之存有學即是不可思議，亦即不可說，只能「存而不論」，且天台宗的「具」字其實也無法表達此種存有學意義。²⁷

3. 陳英善——非常反對

陳氏批判牟氏將佛性自性化，並將其視為一切法之根源所在，這明顯的已經違反了緣起的觀點。陳氏以為，佛教之特色在於反省吾人認知思維下的自性執著，而非是牟氏以其預設下的存有論來理解的佛教。陳氏依據緣起中道實相的立場予以反駁牟氏所謂之佛教存有論式的圓教說法，主要分為兩點作出檢視。²⁸

第一，陳氏認為牟氏所謂的佛教式存有論，其立場是在從哲學存有論的角度，依著「應然與實然二分」以及「智的直覺」兩種預設而建立，這並非是普遍必然的真理。前者就現今的知識論、科學哲學、現象學及詮釋學等，均可論證其謬；後者就康德來說，則是上帝才具有而人則無，否則將成為超驗的幻相、神秘主義和道德狂熱的根源，進一步可上推至西方「人的有限性」與東方「人的無限

²⁵ 同上〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，p.155-156。

²⁶ 同上註。

²⁷ 見康特，〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，p.159-161。

²⁸ 見陳英善，〈天台緣起中道實相論〉，p.438-456。

性」兩種不同的人性觀。²⁹

陳氏認為牟氏依據此兩大預設的立場，建立其「有執」與「無執」兩種存有論之分。然而基督教是絕對不可能接受「人格化存有」之說，因為上帝是不能將其人格化的。另就佛教立場來說，陳氏以為「佛性」就其本質來說，並非一般所指的形上實體，而是「事物的如此這般」，也就是如實之相，亦即是「緣起中道實相」，此則不同於牟氏所言之一切存在之根源說。因此是時時對吾人的認知思惟加以反省、批判，即使是談論佛性常有，也是基於緣起的觀點來論，並非如牟氏將佛性自性化，視之為一切法的根源所在。³⁰

第二，就牟氏所認為天台存有論是屬非創生系統，亦即不具有創生的意思；但在儒家則依德性主體的存有論，故有創生的意思。陳氏以為牟氏此判準是立基於「存有的自性」上，這就明顯的違反了佛教的緣起無自性之說。況且陳氏還認為這也違反了天台緣起中道實相的立義。因為天台所謂的「生」，是依緣起而生，是建立在法的無自性上，故能論其生。不但如此，此之「生」也不礙其他緣起法之生。³¹

以上大略的介紹了一下，將天台宗視為佛教式存有論贊成的一方與反對的一方，兩方面的各自立場及看法。以下則就筆者所研究之成果來檢視，天台宗是否真有論及存有論的觀點。

第二節 天台宗有本與無本的立場

從上述第五章筆者所做的整理，基本上就「無住」或「無住本」的立場來說，智顗是同意有「有本」以及「無本」兩種面向的，此分別就「法性」與「無明」兩方面去說，然法性與無明依據圓教依他住的準則，則有著互相為依、相互為本的同體依即的關係性。若論無本，則無所住，故無所謂本不本的問題存在；若論有本，則無明之本即為法性，法性之本即為無明。無明與法性如同冰與水的現象一般地存在著，以冰的狀態形容無明，以水的狀態形容法性。因此我們可說，這是智顗從「如是相」（一相一味）的立場去論述「無住本」之「有本」的。

順著智顗的說法，則湛然從「如是性」的立場，針對「有本、無本」加以補充之。若論無本，則此無住顯出兩重理事本迹體用之關係性；若論有本，則無明

²⁹ 同上書，p.450-451。

³⁰ 同上註。

³¹ 見陳英善，《天台緣起中道實相論》，p.452。

與法性皆可立一切法，皆爲一切法作本，而此一切法即有橫豎兩方面。從豎來說，即是三軌；從橫來說，即是十種三法。若約迷悟來說，則有「教說」(教法)與「修行」(行法)兩方面。順著這個脈絡，於是乎湛然就創出「四重立一切法」之說，從「如是性」(一性無性)的方面去補充智顗所未說者。

同樣的，知禮亦是順著智顗、湛然的說法，再進一步從「如是體」的立場，繼續補充兩位大師所未說者。因爲眾生之所以能成佛，主要憑藉的還是修行；諸佛之所以能夠教化眾生，主要依憑的也還是教說。以此故，真正合於「從無住本立一切法」的實義者，其「本」、其「體」必然合於佛法的軌範，而非顛倒妄見。正如智顗所創的「六即佛義」一般，若論「六」則有迷悟凡聖之差別相狀，雖有差別，其性不變，依舊是「無自性空」的，一如「一性」、「有本」之面向；若論「即」則其體遍常，亙古不變，無有染淨迷悟之差殊，乃言語道斷、心行處滅之不可思議境界，故爲「無性」、「無本」之面向。這正是「由不隨緣故，方顯出其差別」之義。

因此筆者以爲，從智顗、湛然到知禮，完全是依於《法華》「十如是」的角度去論述「無住本」一語，三人分從「如是相」、「如是性」、「如是體」三個不同的面向，針對「無住」、「無住本」作發揮，並且將其導歸於「六即」來顯出其「不可思議」之處。依於此，則不論是教說方面，亦或修行方面，又或本迹來說，都可說是「不思議一也」的詮釋。

從上述可知，天台一家之言並沒有針對類似「萬法之根源」這個議題多做發揮，反而是僅就諸佛之所以教化眾生，以及眾生之所以能成佛，這兩方面著墨較多，且並未述及探討一切現象或萬法的所以存在的理由，因此，我們或許可說在天台佛學的領域之內，其所關注的焦點乃在於合乎佛法正見的軌範下，如何達到上求佛道(眾生藉由修行成佛)、下化眾生(諸佛藉由教說教導眾生)的目標。

第三節 兩者之間的比較

誠如前述康特所言，牟氏是以「具足諸法」、「無住本」、「一念三千」三個命題去闡述天台宗之存有學意義，且就由康德哲學的術語去架構、並成立其「一心開二門」的東方哲學存有論。然而是否真能如此簡單的作出判斷呢？以下分析比較之。

先從「具足諸法」來說，牟氏認爲天台宗所強調的佛性思想，或者說性具思想就是代表「具足諸法」的表現，然此「佛性」則可說是「諸法之根源」，這即

是一種「佛教式存有論」的展現。然而依據筆者上述所作之研究來說，「從無住本立一切法」的「一切法」義，並非如牟氏所言，僅是單純地涵蓋於一切染淨之法，而是經過簡擇之後所展現出來的「三軌」與「十種三法」，爲「無住本」所立之「一切法」。這樣的「一切法義」所蘊含的是，眾生之所以能憑藉諸佛教說，開悟修行的緣由，這或可算是一種「價值引導」方式的「一切法」。

其次，「無住本」雖說可由「三道即三德」與「不斷斷」來論，但若真去探究天台一家之說，則又會發現其根本是多就「即、具」二義去做發揮。而此「本」義，亦不同於牟氏所論之「萬法之根源」，或言「佛教式存有論」之表現。從筆者上述之研究所得，此「無住本」之「本」義，比較偏向「無本」去說，若要論其「有本」，則「本」與「一切法」之間僅以「無明」與「法性」當作橋樑，而且此中的「一切法」必須是「三軌」或者「十種三法」。

因此，單就「本」來說，從天台宗的論述中，是看不到有論說到類似「佛教式存有論」，或是一切染淨之法的「根源」的這種說法的，畢竟「惑、業、苦」與「煩惱(惑)道、業道、苦道」有著「道」字的差異在。「惑、業、苦」的本身並非就是「道」的本身，以「道」來說，它展現出一種「方法」或是「道路」能夠讓行人有所依循，而非擾亂行人之方向。以此故，筆者以爲此「本」義，應是就佛教本身而言的，並未談及哲學上「存有論」的議題。

第三，就修行實踐上來看「一念三千」的問題，亦非如牟氏所說其爲「實踐的存有論」。天台宗針對「三千法」有「理具三千」與「事造三千」兩種面向，然而不論是哪種說法，其「三千」所代表之義涵，是從「即、具」兩義所做出的表現。其中的「實踐義」僅就「教說」與「修行」兩方面來論，亦即是在「上求下化」的規範下，才有「實踐」的存在。此正如「濁水」全無「鑑照」之功能一般，若非「實踐」正確的「教說與修行」使其成爲「清水」，則「濁水」永遠只是濁水，是不可能光從「一念心」之把握住，而成爲「清水」的。

因此，筆者以爲就天台宗本身來說，針對「從無住本立一切法」的看法，主要還是在闡述「上求佛道與下化眾生」的「修行與教說」這兩件事。就「無住」或「無住本」來說，也只是在佛教的正見軌範下，所做的「即、具」之說。就「一切法」而言，則更是明顯地聚焦於「三軌」與「十種三法」之上。由此再再顯示出天台宗並未有涉及哲學上「存有論」的相關說法，這或可說是「存而不論」的立場。

然而是否能就西方哲學存有論來看天台宗呢？亦或是從現象學、詮釋學、救贖學、救度學的立場來論天台宗呢？這正如上述的學者所言，都有其可發揮之處，也都有其可會通借鏡之處，他山之石可以攻錯，這或許是另外的一種面向，

所呈現出來的另一番光景。或許這個問題可以延續到筆者的博士論文時，再行探究討論之，其所研究的範圍之廣，已非目前的筆者所能負荷，故有待後續發展。

第七章 結論

第一節 研究發現

1. 綜論

首先，在第二章一開始時，筆者探討過「從無住本立一切法」之梵文語意，從梵文文字的表面文義上來看，*mūla* 這個字的確有「源頭」之義，然而天台宗卻並未專門針對此「源頭義」去做發揮，而是轉向「上求佛道、下化眾生」的方面去講述，這或可說是一種「存而不論」的態度。

其次，就智顗對「從無住本立一切法」的解釋，主要還是建立在「判教」的立場上去做發揮，無論其為「有本、無本」，這只能作為「判教上的依準」。若再從有本的立場去探究，則無明與法性是互為其本的，亦或可說是「同體的相依、相即」之關係。若從實踐的立場來論，其基本上還是必須先具備有「判教」的觀念，然後才能將其付諸於實行。此中不論是順生起也好，逆生起也好，同樣都具備了「一切法」的內涵，而此內涵正是從「教說」與「修行」兩方面去建立起的，或可用現代常用的語詞來說，這正是「理論」與「實踐」的結合。

第三，就湛然來說，「無本」所顯現出的「理事、本迹、體用」等面向，即是「無差別中之差別」義，此即建立在天台圓教判教的立場下，所做出的抉擇，不同於其他宗派說法之抉擇。然就「有本」之立場來說，「無明與法性」恰恰也顯示出天台圓教的「依他住」原則，亦即天台圓教的「隨緣義」。另外，針對智顗從「一相一味」的立場所做的解說，湛然則另從「一性無性」來加以補充之，並且針對「一切法」之內容作出了認知理解上的軌範。此「無住本」所立之「一切法」僅能就「三軌」及「十種三法」去做論述，而非指顛倒妄見下之「一切法」。基於此理，故可說湛然是順著智顗的「六即義」，去開顯出維摩詰與文殊對話中的隱藏意涵，此即是迷悟雖有差殊，然其本質上並未有所變化。如同迷路之人，只要告知其正確的方向，就不再迷路一般，而此正確的方向即是「所立之一切法」的本質內涵。

第四，就知禮來說，承接智顗與湛然的看法，更進一步提出精確的軌範原則，明確地表示出：無論是從無明立一切法也好，從法性立一切法也好，亦或四重立一切法也好，這都表現出諸佛教化眾生所立之「教說」，以及眾生依此教說「修行」成就佛果，圓滿佛性的「上求佛道，下化眾生」之「菩提心」，這也可說是呼應了「十乘觀法」中的第二項「發菩提心」的實踐原則。因此可知是針對實踐修行的立場，對「觀不可思議境」不足之時，則加上「真正發菩提心」作為補足之用。況且「事造三千」一語是知禮率先說出的，此語並不見於湛然之著作中。

另外，就「從無住本立一切法」一句貫穿三位天台大師所言來看，則可說智顗是從「如是相」的角度去解釋；湛然是從「如是性」的面向作補充，及發揮「四重立一切法」之創見；而知禮則就「如是體」來整合前兩說，發揮「體用不二」、「教觀雙美」的天台宗特色。因此也可說針對此句，天台宗始終站在理論的教說判教層面，去努力實踐修行，以達到轉迷爲悟、轉凡成聖的地步。

正如知禮常用的語句「全性起修，全修在性」¹一般，也如湛然所說「並有理具，方有事用」²一樣，眾生與諸佛迷悟雖殊，但性修理事皆無二無別，因此能夠全於性體起諸修行，也能全於修行達諸性體，這皆因理與事是相即的緣故，此即「六而常即」之理。也因為性修理事不二圓融，故能於無差別中顯現出差別義，此即「即而常六」之事相差別。

然若就哲學觀點來說，則筆者較認同「存而不論」，亦或是「救度學」之觀點，來看待天台宗，如此比較接近於天台宗本身之論述精神。而非以「存有學」角度作爲預設之立場，來反觀天台宗之論述；或是以天台宗之論述作爲「存有學」之註腳。因為並無直接的證據顯示出，天台宗有論及類似西方哲學所謂之「存有論」；但卻可說天台宗「上求下化」之精神，與「救度學」不謀而合。雖然說站在學術研究與討論之立場而言，這並無不可，但卻對於天台宗一家之論述，有欠公允之評判。以下就筆者之研究心得，簡單摘要各章之重點結論。

2. 各章重點

第二章主要論述智顗對「從無住本立一切法」之解釋，將「無住本」明確的定位爲「無始無明」，若論「有所斷」此無明者，則爲別教說法；若論「無所斷」此無明者，才是圓教之說。就「本」而言，則「有本、有住」爲別教；「無本、無住」方爲圓教。無明與法性有著「同體依即」之關係，這在智顗之論述中，就已經有此看法蘊含其中。就《法華》「本迹」來說，則其「本」爲「無住、無住本」；其「迹」爲所立之「一切法」。以上依智顗所立之判教觀點而論。

次就修行實踐觀點來說，依於判教所建立之正確的見解，最低必須具備通教空觀之實踐能力；若依圓教，則鈍根用三三昧、利根用一心三觀。從智顗的著作來看，主要論及此句者，幾乎都在教判爲主的論述中，少有在實踐爲主之文章內。因此可說智顗對此句的理解與解釋，還是以「建立正確的佛法知見」爲主。而別、圓兩教最大差別，在於別教說「依自住」；圓教爲「依他住」。

¹ 《十不二門指要鈔》卷2：「全性起修則諸行無作，全修在性則一念圓成，是則修外無性、性外無修，互泯互融故稱不二，而就心法妙爲門。」，CBETA, T46, p. 713, a12-15。

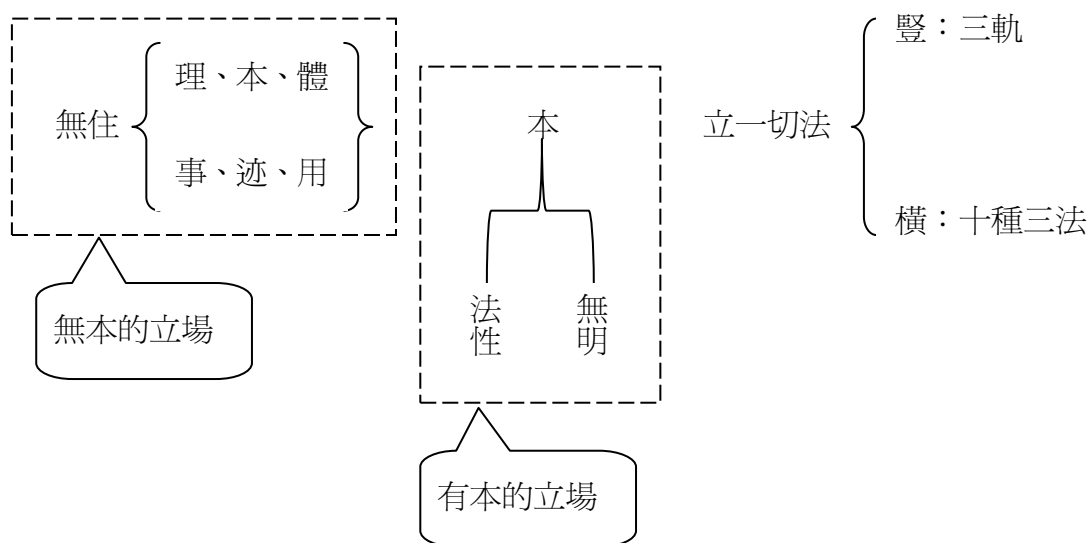
² 《摩訶止觀輔行傳弘決》卷5：「並由理具方有事用」，CBETA, T46, p. 293, a17。

第三、智顗依據《金光明》來綜述所立之「一切法」，此即為「順、逆十種三法」。用簡單的式子表示如下：

「從法性立一切法」→逆生起→「三德→三道」→此以「法性」為本

「從無明立一切法」→順生起→「三道→三德」→此以「無明」為本

第三章就湛然對智顗解釋的理解，則可進一步說有理、事之「兩重本迹」。若就緣起而言，迷於理者，以無明為緣，起眾生法界；而悟理者，以法性為緣，起教行等法。並且湛然延續智顗有本、無本之說，闡明兩重本迹與三軌、十種三法之關係，如下兩圖：

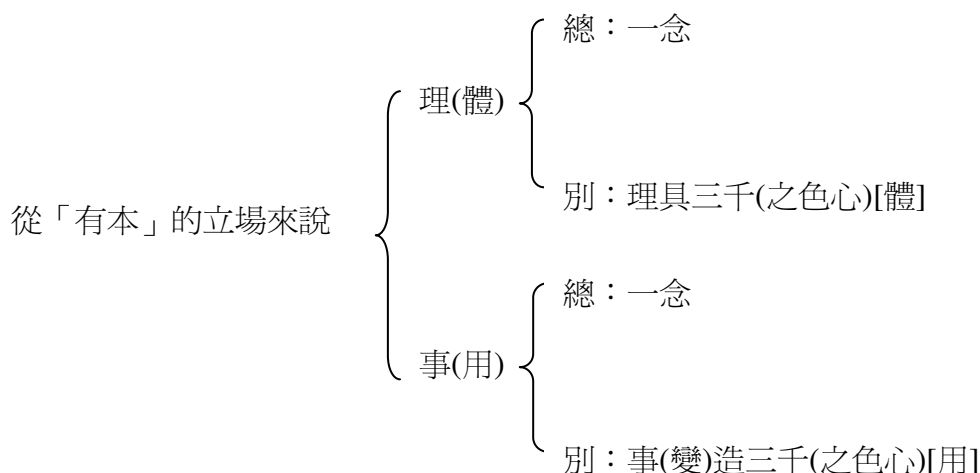


[無明為一切法作本]→無明的角度
 從法性立一切法(逆生起)→以法性為本
 教
 無明無住，無明即法性，(無明)復以法性為(無住)本而立一切法 => [三德即三道]

法性無住，法性即無明，(法性)復以無明為(無住)本而立一切法 => [三道即三德]
 行
 從無明立一切法(順生起)→以無明為本
 [法性為一切法作本]→法性的角度

同時，湛然也揭示出別、圓兩教「隨緣義」的差異點，就在於「即」、「不即」上。因此而發明「理則性德緣了，事則修德三因，迷則三道流轉，悟則果中勝用」的「四重立一切法」之說，用以說明「本」與「一切法」之關聯與定位。

第四章就知禮順著智顗、湛然之說，再進一步闡釋與補充。智顗從「如是相」去解釋「從無住本立一切法」；而湛然則是從「如是性」的面向與以補充。然就湛然所創之「四重立一切法」是從「性」的角度去解釋；則知禮則從「相」的面向來加以補充之。因此，「無住本」等同於「一性無性」，同時從「有本」的立場來說，也可分為「理、事」兩個面向，此即「兩重三千」之說，如下圖：

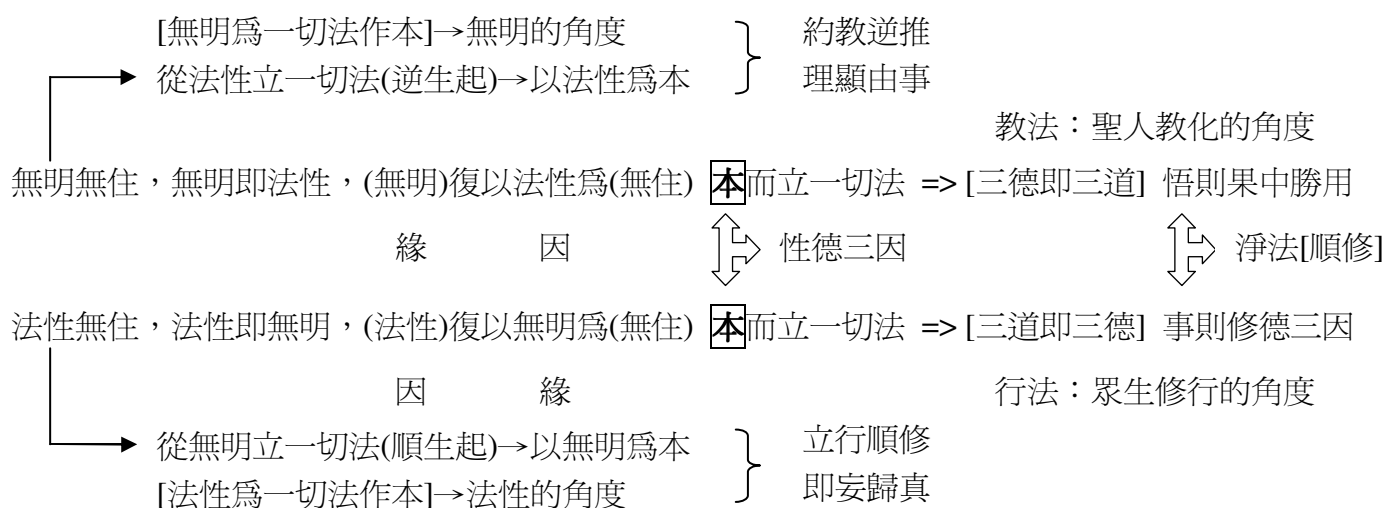


若論有本，此本即是一性；若論無本，則為無性。以有本故，可論兩重三千，因此知禮順著湛然的觀點，首先提出了「事造三千」之說。另外，知禮也詳辯「具、變、造、即、除」等諸字的用法。如「具、即」均為圓教說詞；「變」通於別、圓兩教；「造」則共通於四教；「除」字則可論其「毒藥雙重性」。然而不論說法為何，這些都還是屬於「法門」的範圍所含攝的。

其次，順著湛然所說的「隨緣義」，則知禮補充的更加完整，法性與無明互為因緣，隨染淨緣而呈現，如下圖所示：



此中，「染」可說是眾生所呈現出來的樣貌；「淨」可說是聖人所呈現出的樣貌。另外，知禮也綜合了智顗、湛然對「從無住本立一切法」之說法，將其解釋為「上求下化」之「菩提心」的顯現。其成果如下圖：



依著這張圖表，則可代表天台宗一家對此句的完整看法。由此可知，若從「有本」的角度，即可說是「四重立一切法」分顯其「本」，與所立之「一切法」。此「本」不出「性修」兩個面向；而所立法，則爲符合染淨隨緣之意，特別是「上求下化」的菩提心義涵。

第五章則針對「從無住本立一切法」這句，先整理出天台宗一家思想嬗變，然後比較牟宗三、安藤俊雄、尤惠貞三位學者，對此句之看法。首先，就天台智顗、湛然、知禮三位來說，知禮是第一個完整的提出「同體依，此依方即」的說詞，探究其觀點，則仍然是來自於前兩位大師所言。而思想的演變則爲後後補充於前前之說法與解釋，順著《法華》「十如是」的講法，則智顗多就「如是相」去作發揮；湛然多就「如是性」作發揮；知禮多從「如是體」的面向作發揮。以此則可看出其一脈相承的基本立場。

主要三位大師思想演變的比較表，如下圖：

智 顗	湛 然	知 禮
1. 無住本： 無始無明 有本 無本 有住 無住 別教 圓教 有所斷 無所斷	1. 兩重本迹： 理(本) 本 事(迹) 迹 2. 無明 } 皆無住 法性 } 皆可立一切法 3. 別教：可思議、分解說 圓教：不可思議、不分解說	1. 「從無住本立一切法」： 智顗：就「相」(一相一味)的角度 湛然：就「性」(一性無性)的角度 2. 四重立法： 湛然：就「相」→教法 知禮：就「性」→觀心行法 3. 無住本 { 理：諦理 事：佛種(三因佛性) 4. 具：圓教

4. 《玄疏》→講觀行 《文疏》→講教理、通別圓 《妙玄、文句》→講觀行 5. 本、理、實相、一道、無住理、(本時)真諦迹、事、一切法、實相餘者、(本時)俗諦 6. 「從無住本立一切法」屬輔助修止觀的解說，使修行者藉此悟入中道之理。 7. 無住本 { 無明：(偏向)無本立場 法性：(偏向)有本立場 8. 別教：依自住，偏在界外 圓教：依他住，通論界內外 9. 逆生起：三德→三道，以法性為無住本 順生起：三道→三德，以無明為無住本	4. 無明：幻病，迷 } 中道病癥 法性：幻藥，悟 } 5. 無明、法性有「同體、相依、相即」之關係。顯則俱顯；破則具破。 6. 請參閱：〈第三章〉圖表一 7. 請參閱：〈第三章〉圖表三 8. 別教：別理隨緣 圓教：圓教隨緣 9. 別教：強調「背迷成悟，專緣理性」→緣理斷九 10. 四重立一切法為湛然獨創 11. <table border="1" data-bbox="662 884 1093 1169"> <tr> <td></td><td>本</td><td>一切法</td></tr> <tr> <td rowspan="2">理</td><td>正因佛性</td><td>緣因、了因佛性</td></tr> <tr> <td>真性軌</td><td>資成、觀照軌</td></tr> <tr> <td>事</td><td>性德三因</td><td>修德三因</td></tr> <tr> <td>迷</td><td>性德三因</td><td>三道九法界流轉</td></tr> <tr> <td>悟</td><td>性德三因</td><td>自行、化他勝用</td></tr> </table>		本	一切法	理	正因佛性	緣因、了因佛性	真性軌	資成、觀照軌	事	性德三因	修德三因	迷	性德三因	三道九法界流轉	悟	性德三因	自行、化他勝用	變：別、圓教 造：四教並談 5. 「事造三千」一詞，為知禮最先提出 6. 兩重理事、總別三千。 請參閱：〈第四章〉圖表四 7. 無住 { 有本：一性 無本：無性 8. 若論別教有本立場，此無「具」的特質。 9. 別教：不隨緣時→無差別 圓教：不隨緣時→有差別 10. 若論「除」，則有「毒藥雙重性」的特色，但這還是屬於「法門」所攝 11. 圓教隨緣的特色：同體、即、具 12. 天台「即」義：當體全是(此) 13. 請參閱：〈第四章〉圖表五 14. 請參閱：〈第四章〉圖表七
	本	一切法																	
理	正因佛性	緣因、了因佛性																	
	真性軌	資成、觀照軌																	
事	性德三因	修德三因																	
迷	性德三因	三道九法界流轉																	
悟	性德三因	自行、化他勝用																	

另就天台宗「六即佛」義，以一個譬喻來說，則可說是「濁水、清水，波濕無殊」，以圖表示如下：

用	相	(不)隨緣時	體
波(一切法)	水	濁水(凡夫・迷)	濕性(佛性)
		清水(聖者・悟)	
器	金	雜金	堅性
		純金	
明	像	醜	鏡
		美	

此則不同於華嚴宗一家「器器皆金」的看法，亦不同於《起信論》「一心開二門」兼含別圓兩教教義之說。

比較牟氏對此句之看法，則筆者以為，此純屬一家之言，並不能代表天台宗一定就有這樣的觀點，然不失為一個好的學術研究看法。就此來說，筆者反而認

爲，牟氏若依「即、具」的觀點來談「不斷斷」之義，則似乎更佳。那麼牟氏所謂之「原初的洞見」或可改爲：

- (1) 原初的洞見：「低頭舉手皆成佛道」中所隱涵之「即、具」義。
- (2) 依法窮源：立一切法→一念三千→一念心具十法界→從無住本→一念無明法性心→無明法性同體依即→三道即三德(三德即三道)→即、具。
- (3) 一切法趣當體全是之絕待，是趣不過。

另比較安藤氏所言之「辨證法」與「包越作用」，則未見其論述與「無作」之差異爲何？因此筆者以爲，此有違反「無作」之嫌疑在。況且其所謂的「『動』的高次關係」，也與「不動不出」的原則不同。而「包越作用」中之「能包、所包」則有如何論「相即」的問題存在，那麼空假中該是誰即誰呢？誰包誰呢？若依高次關係，則「中」高、「空假」次之，這就不知該如何論述「三轉十如是」的關係了。因此筆者認爲安藤氏所說並不妥當。

就尤氏祖述牟宗三來說，筆者以爲尤氏有作出修正，較爲偏向「即、具」的觀點來發揮牟氏之所言。

第六章則以天台宗觀點比較存有論的立場。就「本」一字而言，是否可作爲「存有學」上「萬法根源」的解釋呢？其中比較了學者間兩造的說法，有贊成者，亦有反對者。贊成的一方認爲，藉由天台宗的論述觀點，可以補足現有存有學論述的不足之處；而反對的一方則認爲，天台宗之本懷並未有論及存有學之範疇。因此只能說天台宗的立場是「存而不論」，而未有直接證據說天台宗有涉及存有的思想。

然而依筆者所研究之結果來說，天台宗所謂之「一切法」明顯地軌範在「三軌、十種三法」之下，這是將「一切法」作爲一種「上求佛道、下化眾生」的手段與目標，可稱的上是屬於一種「法門」的立場。若就「本」義而言，則只論「即、具」所展現出來的樣貌，而這也恰恰是從佛教本身的立場去說的，並未有提及「存有學」上的根源問題。「本」與「一切法」之橋樑，則建立在「無明」與「法性」之上，故可說是藉由佛法之正見而展開的「修行」與「教說」之路。

誠如濁水全無鑑照之功，必由清水方成其用。而「三道即三德」中的「道」，或可說即是此種「法門」的意涵，藉由正確的佛教見解，以及佛教修行，使濁水逐漸澄清，成爲清水方有萬川印月之用，也才能真正的展現出佛陀的本懷。因此，筆者較爲認同康特所說之「救度學」的立場，來解釋天台宗思想，比較符合天台宗本身的觀點。

第二節 研究限制與未來展望

本文中，筆者對於天台宗之觀點著墨較多，而較少去論述整個「存有學」、「存有論」的觀點，這即造成了本文在研究上所出現最大的限制。原因在於光是探究、整理天台宗三位祖師的思想上演變，就已經耗費大量的篇幅，作出比較與整理。特別是將原本的文字敘述，摘要出重點予以圖表化表示之，以及解說圖表，幾乎佔據了本文很大的部分。因此，筆者實在是無力再將「存有學」、「存有論」的基本觀點，所探討的問題，思想上的演變，一一再作出完整的研究與探討。

特別是在近代哲學所熱門的幾個論述上，如「現象學」的觀點，「詮釋學」的觀點；亦或其他相關之哲學大師的觀點，如黑格爾、胡塞爾、海德格、呂格爾、迦達默爾等學說觀點；或是其他哲學學派的觀點，如京都學派、批判佛教等等。若要一一詳加介紹，並整理比較出其主要的論述觀點，然後再將其成果，一一地跟天台宗所論述的觀點來比較之，這才能夠真正地顯出其中的差異點。另外，還有近代的一些優秀的學者們，他們的研究成果與觀點，也應該一併地提出，並詳加研究分析比較之。

因此，在本文的研究範圍上，其實已經大幅的縮小，僅針對天台宗一家，特別是在「從無住本立一切法」這句經文的解釋上，所提出的相關研究。其中也僅僅將有相關聯及所延伸出來的觀點，做一分析比較而已，亦未能再將範圍擴大到整個天台宗的其他觀點上，形成了本文的限制與侷限性。另就哲學存有論的部分來說，也僅僅是順著現代學者之研究成果，站在學術巨人的肩膀上，提出筆者自己的一點點研究心得與觀點，而無法再更深入地探討其源流、發展，乃至於現今較為熱門的論點，這也是本文所不足之處。

站在哲學亦或學術的觀點上來說，是否能將天台宗佛學定義為「天台宗哲學」，乃至於「佛教式的存有學」、「佛教式的詮釋學」等等，這些都還有待筆者再更深入的去學習與研究。僅就筆者目前的學力而言，不足之處仍然很多，還有許多需要再進一步學習及研究的地方，特別是在「存有學」與「佛學」之交涉處，相信還會有許許多多非常值得研究之處，這也就是筆者所要努力的目標。

順著本文研究的小小成果，未來寄望下一步，可以針對哲學存有學的部分，以及天台宗其他重要觀點的部分，再進行深入的研究。就天台宗部份來說，尚有「一念無明法性心」、「一念三千」可以探討；還有天台宗「實相論」與「緣起論」的部分，也可一併探討。另外，也可就「無住本」之觀點，探討佛教中其他宗派的觀點與看法，做出一些比較。這些都是筆者未來預計的發展方向。

就哲學存有學的部分來說，則應將存有學的源流與所探討的問題，一一做出分判與比較。另就現代哲學所關注的議題，如詮釋學、現象學…等等，也應一並研究討論，或許真能發現一些前人所未見之樣貌，藉以相互補充之。這些議題也都是筆者感到有興趣的地方，也將其排入未來的發展方向之中。

行文至此，有待繼續研究之處還很多，仍舊需要大量的時間與體力，才能夠一一完成未來的目標。築夢踏實、有夢最美，在此劃下一個階段性的句點，但還不是終點。

參考書目

經論部分

- 吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- ，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- ，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
- ，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- ，《中論》，《大正藏》冊 30。
- 後秦·僧肇，《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊 12。
- 劉宋·慧嚴等再治，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
- 隋·寶貴合，《合部金光明經》，《大正藏》冊 16。
- 隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- ，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
- ，《觀音玄義》，《大正藏》冊 34。
- ，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38。
- ，《金光明經玄義》，《大正藏》冊 39。
- ，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- ，《四教義》，《大正藏》冊 46。
- ，《維摩經文疏》，《卮字續藏》冊 18。
- ，《三觀義》，《卮字續藏》冊 55。
- 唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14。
- 唐·法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44。
- 唐·僧詳撰，《法華傳記》，《大正藏》冊 51。
- 唐·湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33。
- ，《法華文句記》，《大正藏》冊 34。
- ，《摩訶止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
- ，《十不二門》，《大正藏》冊 46。
- 唐·道暹，《法華經文句輔正記》，《卮字續藏》冊 28。
- 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48。
- 宋·知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46。
- ，《觀音玄義記》，《大正藏》冊 34。
- ，《金光明經玄義拾遺記》，《大正藏》冊 39。
- 宋·宗曉編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》冊 46。
- 宋·可度詳解，《十不二門指要鈔詳解》，《卮字續藏》冊 56。

專書部份

中華佛教文獻編撰社編定標點，《摩訶止觀輔行傳弘決》上、中、下冊，台北：中華佛教文獻編撰社，1978。

———，《法華玄義釋籤》上、中、下冊，台北：中華佛教文獻編撰社，1990。

———，《妙法蓮華經文句記》上、中、下冊，台北：中華佛教文獻編撰社，1993。

釋竺摩，《維摩經講話》，高雄：佛光出版社，民 78，6 版。

釋慧岳，《知禮》，台北：東大圖書公司，民 84。

———，《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995。

E. Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，民 79。

大正大學出版會編校，《梵文維摩經》，東京：大正大學出版會，2006。

安藤俊雄著，釋演培譯，《天台性具思想論》，台北：天華出版社，民 78。

———，《天台學—根本思想及其開展》蘇榮焜譯，台北：慧炬出版社，1998。

———，《天台思想史》釋依觀譯，台北：中華佛教文獻編撰社，2004。

佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005。

京戶慈光著，《天台大師の生涯》，東京：第三文明社，1975。

牟宗三，《佛性與般若》上、下冊，台北：台灣學生書局，1983。

———，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1973。

郭朝順，《天台智顗的詮釋理論》，台北：里仁書局，民 93。

賴永海，《湛然》，台北：東大圖書，1993。

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。

俞學明，《湛然研究——以唐代天台宗中興問題爲線索》，北京：中國社會科學出版社，2006。

張曼濤主編，《天台宗之判教與發展》，台北：《現代佛教學術叢刊》冊 56，民 68。

尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版社，民 82。

———，《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999.08。

賴賢宗，《佛教詮釋學》，北京：北京大學出版社，2009。

———，《體用與心性：當代新儒家哲學新論》，台北：台灣學生書局，2001。

———，《當代佛學與佛學傳統》，台北：新文豐出版公司，2006。

———，《天台佛教的解脫詮釋學》，台北：新文豐出版公司，2010。

吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社，2002。

———，《天台智顗的心靈哲學》，台北：臺灣商務印書館，1999。

———，《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務印書館，1988。

———，《佛學研究方法論》上、下冊，台北：臺灣學生書局，1996。

陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997，初版三刷。

蘇榮焜，《法華玄義釋譯》上、下冊，台北：慧炬出版社，2002。

期刊論文

- 康特漢斯，〈當代新儒家的佛學詮釋——對牟宗三存有論概念的評論〉，《當代儒學研究叢刊》23，p.129-161，台北：中央研究院中國文史哲研究所，2010.04。
- ，〈虛假當念之時間構造——以天台宗及華嚴宗為主〉，《臺大佛學研究》第十六期，p.171-228，台北：臺灣大學文學院佛學研究中心，民 97.12。
- ，〈從天台宗《法華玄義》「本跡」詮釋方法上探討「指涉」的宗教哲學問題〉，《正觀雜誌》第 36 期，p.5-44，南投：正觀雜誌社，2006.03.25。
- ，〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉，《正觀雜誌》第 46 期，p.39-79，南投：正觀雜誌社，2008.09.25。
- ，〈有關天台教義脈絡中的存有學義〉，《天台學會第五屆研討會專輯》，p.101-128，台北：原泉出版社，民 94。

工具書部份

- M. Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*; Delhi: 2005.
- 商務印書館編輯部，《漢語大辭典》光碟二版，香港：商務印書館，2003。
- 中國大百科全書編輯部，《中國大百科全書智慧藏》光碟版，北京：中國大百科全書出版社，2003。
- 釋慈怡主編，《佛教史年表》，台北：佛光出版社，1987。
- ，《佛光大辭典》光碟三版，高雄：佛光山文教基金會，2003。
- 吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》，台北：台灣商務印書館，1992。
- 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》電子版，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994。
- 丁福保編，《佛學大辭典》電子版，台北：中華電子佛典協會，2010。
- 釋會旻編《天台教學辭典》，台北：中華佛教文獻編撰社，1997。

網站資料庫：

- 「中央研究院漢籍文獻資料庫」：<http://hanji.sinica.edu.tw/index.html?>。
- 「中華電子佛典協會(CBETA)」：<http://www.cbeta.org/index.htm>。
- 「佛學數位圖書館暨博物館」：<http://ccbs.ntu.edu.tw/index.htm>。
- 「香光尼眾佛學院圖書館」：<http://www.gaya.org.tw/library/>。
- 「國家圖書館全國博碩士論文摘要檢索系統」：
<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=JxY.bY/webmge?mode=basic>。
- 「教育部國語辭典」：<http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>。