

中華佛學學報第 6 期 (p279-301)：(民國 82 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 06, (1993)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

湛然理具思想之探討

陳英善
中華佛學研究所副研究員

p. 279

提要

本文所論述在於湛然理具思想，所謂理具，指的是性具。基本上湛然對天台智者思想之闡述，是基於此性具理具之觀點來論述天台智者思想。堪稱為天台中興法將的湛然，以性具說作為天台智者思想核心，基本上已喪失了天台智者一向對理體說所作的反省批判，簡單地說，已失去了緣起中道實相之辯證張力。這也許時代思潮發展使然，中唐以來的整個中國佛教，幾乎圍繞在「體」這一觀點上來論述佛教，湛然亦不例外，故特就理具來解釋天台思想，此乃一明顯例子。

有關湛然之理具思想，本文主要分為三方面來論述：首先，論述湛然理具思想之建構，包括時代背景之分析，以及理具思想之形成。第二部分，則論述湛然理具思想之內涵，此包括對理具思想所依據提出探討，以及湛然對「具」之強調提出分析，另再就理具性惡與理具唯心來論述。第三部分，乃就湛然理具思想之運用，此部分主要就《金剛錍》無情佛性說來加以論述，以顯湛然無情佛性說的理論基礎，在於理具思想；此外，湛然的〈十不二門〉，亦可是理具思想之充分運用，然由於篇幅之限制，無法於此一併探討，另待他文再加以處理。

關鍵詞：1.理具 2.無情佛性說 3.一念三千

p. 280

在七世紀，法相、華嚴、禪宗等相繼而興，曾於六世紀際已建構完整理論體系之天台智者思想，於此時期反不見有什麼動向，依歷史資料之記載，章安灌頂圓寂後，歷經智威、慧威、玄朗等人，天台思想已趨於衰微，此時期之天台思想被稱為天台宗的第一期黑暗時期，[1]此稱法基本上是不恰當的。[2]至第八世紀，湛然力圖發揚天台思想，與其它宗派相抗衡，有意無意地吸收了當時諸宗派理論學說，或受當時思想之影響，反使天台思想走向另種風貌，尤其湛然所強調理具唯心思想，更是埋下了宋代山家山外論爭之種子，而近代人以性具性惡來理解天台思想，以此作為天台思想之核心，[3]恐皆就唐宋湛然知禮等人思想而來，而非就天台智者緣起中道實相來理解天台思想。因此，筆者於三年前撰寫了《天台緣起中道實相論》一書，[4]用意在於將天台思想回歸天台智者，以釐清天台思想在於緣起中道實相論，而非在性具性惡。性具性惡之思想，基本上是來自於湛然知禮他們之思想，而近代學者所依據是就湛然知禮之思想來理解天台智者思想。《天台緣起中道實相論》一書整個所論述的是天台智者的思想，以此建立天台思想理論學說，成為一獨立單元。對於湛然和知禮的性具性惡思想，

p. 281

並未以篇幅處理。為了清楚說明唐宋以來之天台學已非智者思想，故特就湛然及宋代天台學撰寫兩篇文章，本文所發表的，即是湛然部份。

一、理具思想之建構

(一) 時代背景之分析

唐代佛教諸宗派相繼而起，其中以華嚴和禪宗對湛然的衝擊較大，[5]同樣地，在湛然思想中受此二宗之影響亦較多，如對理的重視，以及對唯心的強調，[6]而湛然又如何吸收禪宗華嚴「理」「心」的觀念，轉換成理具唯心，這是本文所要加以探討的。

1. 華嚴對湛然思想之衝擊

吾人皆知華嚴宗之特色，在於重重無盡緣起思想，亦稱此為法界緣起，此可從華嚴宗之《法界觀門》、《華嚴--乘十玄門》等諸論著得知。

華嚴宗以無盡緣起來論述人生宇宙諸法之關係，乃是重重無盡之關係，隨舉一法即一切，同樣地，一切法亦不離此一法，展開了「一即一切，一切即一」之論述，而將「一」與「一切」之關係，以無盡緣起作淋漓盡致之發揮，形成法與法之間重重無盡相互徧攝之關係，以此顯示佛陀之境界，佛陀之果德，或以因陀羅網及海印三昧之喻，來譬喻象徵佛陀之境界，此境界即是諸法重重無盡相互徧攝之境界。

以此佛陀所證無盡緣起之境界（果德），作為法性，或眾生之本性，即以果地覺為因地心，由此啟開眾生對佛法的信念，由信而解而行而證，這是一部《華嚴經》所要闡述的內涵。[\[7\]](#)

由於華嚴宗對佛陀境界之開顯，佛陀德用之論述，亦以此作為法界之理，眾生之本性[\[8\]](#)，故《華嚴經》被視為稱性極談之經。[\[9\]](#)

p. 282

這種以無盡緣起對「理」、對「體」、對「性」之彰顯，就中國佛學思想史的內在理路而言，可說影響了湛然對「理」、「性」的了解。

若再就華嚴宗之五教判來看，所謂小、始、終、頓、圓等五教，小乘教與始教皆較著重於法相（如七十五法、百法）來論述，或就破相上立說，依法藏的看法，此二教基本上少論及真性，而終教則少說法相，廣說真性，頓教唯辯真性，圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙相即相入之道理，如《探玄記》云：

若約所說法相等者，初、小乘法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法源，多起異諍，如小乘諸部經論說。二、始教中廣說法相，小（少）說真性，所立百法決擇分明，

p. 283

故無違諍。所說八識，唯是生滅法相，多數都同小乘，固非究竟玄妙之說，如瑜伽雜集等說。三、終教中少說法相，廣說真性，以會事從理故，

所立八識通如來藏，隨緣成立，具生滅不生滅。四、頓教中總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言，呵教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生，如淨名（維摩詰居士）默住顯不二等是其意也。五、圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙相即相入，如因陀羅網重重無際，微細相容，主伴無盡。[10]

由五教之特性所示，吾人得知終、頓、圓教基本上所詮釋，皆著重於「真性」上來闡述，而圓教亦不例外，著重於性海圓融來闡述，且以對「真性」之掌握才堪得稱為玄妙之說。終教以理（註真性）會事，頓教以絕言顯真性，圓教則暢言真性，性海圓融。由五教內容，因此吾人亦可得知「真性」在初唐時已受到相當重視，而性所顯之德用經由華嚴宗理論之闡述，更賦予其豐富之內涵。由對性的闡發，到湛然時，由後文的分析可知則與一念三千道理相結合，轉變成為理具，認為一切諸法為理本具，或性具。

2. 禪宗對湛然思想之衝擊

一般將禪宗分成如來禪與祖師禪，如來禪是指菩提達摩以來的禪，[11]祖師禪則是指慧能之後的禪。在初唐時，禪宗分為北宗禪與南宗禪，北宗禪之代表人物是神秀，是屬於漸修禪，南宗禪之代表人物是慧能，乃直指人心見性成佛的禪。而後代所謂的禪宗，即是就南宗禪而言。

慧能所處年代，約與法藏同時，在法藏的五教分判中，其中的頓教，依澄觀的解釋是指禪宗而言。頓教[12]的特色，在於唯辯真性，不處理法相[13]，認為所有相皆是虛妄，

p. 284

透過絕言泯除妄想，則真性顯。

足以作為禪宗代表的，首推《壇經》，從《壇經》所述，吾人可得知禪宗之特性，如其云：

善知識！我自法門，從上已來，頓漸皆立，無念無（「無」字乃「為」字之誤）宗，無相無（為）體，無住無（「無」乃多餘字）為本，何明為相無相於相而離相。無念者？於念而不念。無住者？為人本性。念念不住，前念念後念，念念相續無有斷絕，若一念斷絕，法身即是離色身，念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛，於一

切法上念念不住即無縛也，以無住為本。善知識！外離一切相是無相，但能離相，性體清淨是，是以無相為體。[14]

此說明了「無念」「無住」「無相」之道理，顯示禪宗以無念為宗，無相為體，無住為本。無相即是離相，無念即念而不念，亦即是不住於念。故禪宗以無住為體，猶如《金剛經》所說：「應無所住而生其心」。

有關心體觀念在《壇經》已確立，且強調自性本淨，如其云：

善知識！世人性本自淨，萬法在自性（性），思量一切（惡）事，即行依惡；思量一切善事，便修於善行，知如是一切法盡在自性。自性常清淨，（如）日月常名（明），只為雲覆蓋上，名下暗，不能了見日月西（星）辰，忽遇惠風吹散卷盡雲霧，萬象參羅，一時皆現，世人性淨，猶如清天。[15]

因自性本淨，而一切善惡等諸法，實不外乎吾人之自心。且直就心顯本性，如《壇經》云：

菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性（性）常青（清）淨，何處有塵埃。

[16]

又云：

p. 285

心是菩提樹，身為明鏡臺；明鏡本清淨，何處染塵埃。

[17]

此頓悟諸法無生，由自心悟得自性本淨。故《壇經》處處就本心示明心見性，如云：

悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼；悟者自淨其心。所以言，佛隨其心淨，則佛土淨。[18]

禪宗直就本心來把握體，所謂明心見性，即是以心為體，而非對客觀的理加以論述，此乃禪宗與華嚴宗所不同之處。然不管禪宗或華嚴宗，其就心或就理來明體顯體，皆可言對「體」的高度重視，而此對「體」的重視強度，自然於唐時形成一股風氣，湛然的理具思想，特別就「具」來凸顯「理」，即在此思潮的熏習下而醞釀出來。

就湛然的理具思想而言，其受華嚴宗思想的影響又比禪宗大，此可由湛然諸論著間接引用法藏思想可得知，且由其理具思想所表達的內涵更可得到證明。

華嚴宗對「體」的開拓，透過理論來論述法與法之間的互徧互攝，展現了諸法無盡緣起之關係。[\[19\]](#)此無盡緣起之道理，即是理體之特色。由後文分析可知，湛然吸取了華嚴的理之「徧」「攝」及「不變隨緣，隨緣不變」的觀念，與天台「一念三千」加以結合，[\[20\]](#)以「理」來解釋「一念三千」，視一念三千為理具，是理具如此[\[21\]](#)，故有一念三千，以性德來加以解釋之。因此，我們可得知，湛然是將理體的觀念與一念三千結合，成為理具三千，再由理具三千而論事造三千，而湛然對「一念三千」所作的解釋，基本上與天台智者「一念三千」所表達的內涵是有差距的，天台智者以一念三千來論述「一念」與「三千」之不可思議的關係，而湛然是將「一念三千」視為固定化的概念，視為理具。同樣是對「理」的詮釋，同樣以「一念三千」來作說明，然此二者所表達的內涵卻有所不同。[\[22\]](#)這可以看出湛然接收了華嚴與禪宗「體」的觀念，以形成其「理具」的觀念。

（二）理具思想之形成

初唐時，由於華嚴、禪宗等對理體心體之德用種種的闡發，且法法無不是理體本心，

p. 287

此激發了湛然將此理體本心之德用與天台智者的「一念三千」（一念即一切法）、「一花一木無非中道實相」之道理相結合，而形成所謂的理具觀念，即理中具足一切法。

在華嚴宗論述諸法相即相入徧攝之道理，基本上是基于真空理性之觀念而來，由於法法都是真空，真空徧一切法，故法法徧一切法，舉真空即攝一切法，故法法亦攝一切法，由此而開展諸法相互徧攝之道理。在湛然理成為一孤立概念，理不是與事的互動而來，所以有所謂理具事造之說法，理具與事造成為二分，而非「理即事，事即理」。湛然雖然採用了法藏「真如隨緣不變，不變隨緣」之觀點，此是法藏針對《起信論》以理會事而說的，但此只是終教，而非理體極談具足德用之圓教。湛然所把握的只是一孤立化的理，是理事二分之下的理，恐怕連真如隨緣不變及不變隨緣之理亦沒有掌握到。以此理的觀念和天台智者所謂的一念三千，而轉為理具。

湛然對理的了解，與法藏是不同的，如法藏以「因果緣起理實法界」為《華嚴經》之宗趣，法藏認為因果緣起無自性，故為理實法界；理實法界是無自性，故為因果緣起，顯示理實法界與因果緣起間的互動關係，而非將理事二分。

二、理具思想之內涵

(一) 理具思想之依據

除了前節對〈理具思想之形成〉所作的論述分析之外，若依湛然自己的看法，其理具思想之主要依據，是來自於《摩訶止觀》的「一念三千」，且湛然本身對此觀念極為推崇，認為是天台思想的「終窮究竟極說」，如湛然於《止觀輔行傳弘決》（以下簡稱《輔行》）云：

故大師（指天台智者）於《覺意三昧》、《觀心食法》及誦經法、《小止觀》等諸心觀文，但以自他等觀，推於三假，並未云一念三千具足，乃至《觀心論》中，亦祇以三十六問責於四心，亦不涉於一念三千，唯《四念處》中，略云觀心十界而已，故至《止觀》（指《摩訶止觀》）正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說。[\[23\]](#)

由此段的記載，說明了天台智者有關觀行方面的諸論著，皆未論及「一念三千」，而唯有《摩訶止觀》論及之，且依湛然之看法，此「一念三千」之說，乃是「終窮究竟極說」，

p. 288

反之，若未論及「一念三千」，乃非「終窮究竟極說」，不足以顯示天台思想。

因此，吾人可以看出湛然對天台「一念三千」之重視，以及湛然對「一念三千」之備極推崇。換句話說，唯有「一念三千」，才足用以表達天台思想，也唯有「一念三千」才是天台思想之終窮究竟極說。

湛然之所以對「一念三千」如此地備加推崇，乃在於湛然視「一念三千」為理具，以此「一念三千」作為其理具思想之所依據；再以此理具為其理論思想之基礎，展開論述，如〈十不二門〉所論述的本迹十妙與《金剛錍》之「無情有佛性」的論著，[\[24\]](#)皆依此來；同樣地，亦以此理具思想來批評他宗不是圓教。

由此可得知，理具思想乃湛然思想之核心，而其主要依據是「一念三千」。至於湛然對「一念三千」的解釋，與天台智者「一念三千」的差距，前文已明之。而湛然何以將「一念三千」解釋為理具，此乃受唐時風潮影響所致，如前節所述。而這些的轉變，對湛然而言，基本上是不自覺的，對當代的大多數人而言，也是不自覺的，或許這是時代使然，也是時代之局限。

（二）、「具」觀念之凸顯

由前面所述，湛然的思想在於理具。因此，湛然對「具」之觀念特別強調，以此來凸顯天台與他宗之不同，如《輔行》云：

問：一心既具，但觀於心，何須觀具？

答：一家觀門，永異諸說，該攝一切十方三世，若凡塵一切因果者，良由具。具即是假，假即空中。理性雖具，若不觀之，但言觀心，則不稱理，小乘奚嘗不觀心邪？但迷一心具諸法耳。[\[25\]](#)

此中說明了心之所以能「該攝一切十方三世」，乃根源於理具，因為理具，所以能該攝一切十方三世，故觀心須觀「具」，亦即理性雖具，然須加以觀之。即此理具乃是普遍必然，雖是普遍必然之道理，然他宗不明之，而湛然特別加以凸顯之，以作為與他宗之別，故特別強調「具」，如《輔行》接著云：

問：若不觀具，為屬何教？

p. 289

答：別教教道從初心來，但云次第生於十界，斷亦次第，故不觀具；或稟通教，即空但理；或稟三藏（教）寂滅真空，如此等人何須觀具，何者？藏通但云心生六界，觀有巧拙即離不同，是故此兩不須觀具，尚不識具，況識空中？若不爾者，何名發心畢竟不別？成正覺已何能現於十界身土？又復學者縱知內心具三千法，不知我心遍彼三千，彼彼三千互遍，亦爾。[\[26\]](#)

在此湛然很明顯以「具」來作為是否圓教之判準，其認為三藏教、通教、別教基本上是不談「具」的，所以不觀「具」。此外，湛然甚至以「具」來說明「發心（與）畢竟不別」之道理，以及以「具」來說明成正覺後

而現於十界身土化度眾生之道理。簡言之，湛然是以「具」來說明圓教之道理，諸佛之所以能化度眾生，乃是因「具」。湛然對「理具」之強調，由此可見。[\[27\]](#)

（三）理具性惡

若將理具觀念作進一步推演，則是理具性惡，此觀念在宋代知禮時發展至高峰。[\[28\]](#)

p. 290

湛然的理具性惡，主要就《觀音玄義》而論，引《觀音玄義》「性惡」作為一家圓義之說明，如《輔行》云：

問：凡夫心中具有諸佛菩薩等性，容可俱觀，中心後心界如漸減，乃至成佛唯一法界，如何後心猶具三千？答：一家圓義，言法界者，須云十界即空假中，初後不二，方異諸教，若見《觀音玄（義）》文意者，則事理、凡聖、自他、始終、修性等意，一切可見，彼文（指《觀音玄義》）「料簡緣了」中云：如來不斷性惡，闡提不斷性善，點此一意，眾滯自銷。[\[29\]](#)

此即以「性惡」來解釋初、中、後心不二之道理，以顯理具性惡性善，諸佛眾生平等不二，故云：「點此一意，眾滯自銷」，此即引《觀音玄義》「如來不斷性惡，闡提不斷性善」以作說明。《輔行》接著則廣引《觀音玄義》「料簡緣了」部份有關性善性惡說之內容加以論述，[\[30\]](#)如文云：

以不斷性善，故緣（了）因（案：「因」之前有一「了」字）本有，彼文（指《觀音玄義》）云：了是顯了，智慧莊嚴，緣是資助，福德莊嚴，由二為因，佛具二果，元此因果，本是性德，性德緣了本自有之。今三千即空，了因也；三千即假，緣因也；三千即中，正因也。是故他解（指他宗）唯知闡提不斷正因，不知不斷性德緣了，故知善惡不出三千。彼又問云：既有性德善，亦有性德惡不？答具有。……。[\[31\]](#)

有關性德善（包括正、緣、了因）不出理具三千，而性德惡亦不出理具三千。且湛然將此理具三千以空、假、中加以配合，則形成所謂的了因、緣因、正因，亦即此三因皆是理具。所以佛具性德三因，闡提亦具性德

三因，而以此評斷他宗所不言，所說是不了義。[\[32\]](#) 性德善如此，性德惡亦如此，由於文長，不再引述。[\[33\]](#)

因此，可知湛然乃依據理具，來論述性德善惡，配合《觀音玄義》來加以說明之。

p. 291

此中所強調的是眾生性德具三因，性德善惡皆然，皆具三因，並未特就性惡加以凸顯，以此作為與諸宗立說之不同。然至知禮時，則特就性惡來凸顯自宗之特色，而此立說之依據在於《觀音玄義》性惡說，至於《觀音玄義》性惡說能否成立，能否成為天台思想之核心？筆者已撰文對此看法提出反省批判，依筆者的看法，《觀音玄義》之性惡說乃是對涅槃時鈍根眾生所特別開設的法門，非就緣起中道實相來論述，因此，此立說是無法成立的，[\[34\]](#)若吾人再就湛然的理具思想來看，湛然對「理」的解釋，以及對「心具三千」之「具」的解說，基本上與天台智者的緣起中道實相思想，是有明顯之差別，而知禮的性惡說基本上是承自於湛然理具思想而來，而非承自天台智者的緣起中道實相思想。因此，吾人可以說知禮的性惡說是理具的進一步發揮。

若依湛然的看法，諸佛之所以能化度眾生，乃在於理具性德惡，如湛然《止觀義例》云：

佛本不斷性惡法故，性惡若斷，普現色身從何而立？[\[35\]](#)

又如《輔行》云：

若不爾者（指若不觀具），何名發心畢竟不別？成正覺已何能現於十界身土？[\[36\]](#)

p. 292

由上所引述二文，可知理具性惡之重要性，依湛然的看法，若理不具性惡，則諸佛無法普現色身國土化度眾生，雖然其性惡觀念來自於《觀音玄義》，而此性惡觀念之理論依據，在於理具。因理具性德善性德惡，性惡說才能成立。所以，性惡說之基礎在於理具。

（四）理具唯心

論唯心或唯色，基本上皆不離理具，皆就理具而論唯心唯色，如湛然〈十不二門〉云：

一、色心不二門者，且十如境，乃至無諦，一一皆可總別二意，總在一念，別分色心。何者？初十如中，相唯在色，性唯在心，體、力、作、緣義兼色心，因、果唯心，報唯約色；十二因緣，苦、業兩兼，惑唯在心；四諦則三兼色心，滅唯在心；二諦三諦，皆俗具色心，真、中唯心；一實及無（諦），準此可見。既知別已，攝別入總，一切諸法無非心性，一性無性，三千宛然，當知心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用，是則非色非心，而色而心，唯色唯心良由於此。故知但識一念，遍見己他生佛，他生他佛尚與心同，況己心生佛寧乖一念？故彼彼境法，差差而不差。[37]

此乃湛然以「色心不二門」解釋《法華玄義》迹十妙中之「境妙」（包括：十如境、十二因緣、四諦、二諦、三諦、一實諦及無諦）。[38]而此諸境諦，不外色心二法所攝，且色心二法總歸一念，此一念指的是心性，如引文云：「攝別（色心）入總（指一念），一切諸法無非心法」，此心性依湛然的思想而言，即是理具，即以理具為總，總攝色心等一切法。因為心性無性，故三千宛然，心性無性即是「理」，三千宛然即是「具」。故就心性而論，乃是非色非心，然若就理具而論，則是而色而心，故言「唯色唯心良由於此」，「此」指的是理具，即就理具論唯色或唯心。然在湛然的看法中，色為心所造，心統攝色，因此，唯色唯心，吾人又可將之簡化為唯心，以唯心來表之。又如湛然《止觀大意》云：

陰界入不出色心，色從心造，全體是心。故《經》（指《華嚴經》）云：三界無別法，唯是一心作。此之能造具足諸法，若漏、無漏、非漏非無漏等，若因、若果、

p. 293

非因非果等。故《經》云：心、佛及眾生，是三無差別。眾生理具，諸佛已成，成之與理，莫不性等。[39]

因此所述，吾人可了解到心造諸法，乃在於心具足諸法，而心之所以具足諸法，乃就理具而論。就眾生心而言，理具諸法，然若就佛而言，諸佛已證得理具成就理具，佛與眾生雖有成之與理具之差別，然就理體而論，是平等無別的，故言「心佛及眾生，是三無差別」。既如此，故可就唯心論理具，尤其運用在觀行上更是如此。

就心而論心性，心性本無自性，即以無自性為心之性，為理，為體。所謂的「理」或「體」，即是指無自性而言，以無自性為理，如《止觀大意》云：

謂一一心中一切心，一一塵中一切塵，一一心中一切塵，一一塵中一切心，一一塵中一切剎，一切剎塵亦復然。諸法、諸塵、諸剎身，其體宛然無自性，無性本來隨物變，所以相入事恆分，故我身心剎塵遍，諸佛眾生亦復然。一一身土體恆同，何妨心佛眾生異，異故分染淨緣，緣體本空，空不空；三諦三觀，三非三，三一一三無所寄，諦觀名別，體復同，是故能所二非二，如是觀時，名觀心性，隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。[\[40\]](#)

此「不變隨緣、隨緣不變」所顯示的是理具，就「理」而言，是不變；就「具」而論有隨緣，心所造變之種種法，因理具而說，故言「不變隨緣故為心」；雖隨緣，然理體不變，故言「隨緣不變故為性」。

性、理、體三者，在概念上是一樣的，皆是指無自性言，所觀心性，即是指觀心法無自性，心法之理，心法之體，亦即是妙境，如《止觀大意》云：

故《涅槃經》云：能觀心性，名為上定。上定者，名第一義；第一義者，名佛性；佛性者，名毘盧遮那。此遮那性具三佛性，遮那遍故，三佛亦遍，故知三佛唯一剎那，三佛遍故，剎那則遍，如是觀者，名觀煩惱、名觀法身。此觀法身，是觀三身，是觀剎那、是觀海藏、是觀真如、是觀實相、是觀眾生、是觀己身、是觀虛空、是觀中道，故此妙境為諸法本，故此妙觀是諸行源。[\[41\]](#)

p. 294

引文中，將心性、第一義、佛性、毘盧遮那並舉，又將煩惱、法身、剎那、海藏、真如、實相、眾生、己身、虛空、中道等並舉。由此可知，諸異名間之共通性，乃在於皆是妙境，此妙境即是不思議境，依湛然的解釋，即是《摩訶止觀》的「一念三千」亦即是理具。[\[42\]](#)所以，觀煩惱、觀法身皆是妙境，即以此妙境（理）為諸法之本。

就觀行而論，就心而論修，皆本於理具一念三千，因為理具而有修具，如《輔行》云：

次明修德不思議境，……，如前理性本無性（指自性、他性、共性、無因性）過，約修門說，須明離計，故約四性以為徵詢，然此問中，且約所起理自具而為研覈，其實但推本具理心，恐生計故，故須此覈，故下答文，但離橫等四句執竟，還歸本理一念三千。……。又此理具，變為修具，一一修具，無非理具，所以將理對修料簡，令識修具全是理具，乃達理具即空即假即中。[43]

因此，修德基礎在於理具，就理具而言，本無自性、他性、共性、離因性等之過失，如果離此四句執著，還歸本理一念三千，即回歸理具一念三千，所以一一修具，無非理具。

由此可知，湛然是將《摩訶止觀》的「一念三千」，分為理具一念三千與修具一念三千，基本上即是理具一念三千，故視一念三千為理具，視《摩訶止觀》對四性執之辯破為修具，由此辯破顯理具一念三千之道理，即顯理具唯心。

再者，湛然是將《摩訶止觀》所論述的「一念三千」，約理約事兩方面來論觀法，如《止觀義例》云：

問：諸文皆云：色心不二，如欲觀察，如何立觀？答：心色一體，無前無後，皆是法界，修觀次第，必先內心，內心若淨，以此淨心歷一切法，任運脗合；又亦先了萬法唯心，方可觀心，能了諸法，則見諸法唯心唯色，當知一切由心分別諸法，何嘗自謂同異。故《占察經》云：觀有二種，一者唯識、二者實相。實相觀理，唯識歷事，事理不二，觀道自開。[44]

p. 295

就色心一體而論，無非法界，然就修觀次第而言，皆由心入手，此可由心之「理」而觀，亦可就萬法唯心之「事」而觀，[45]而達事理不二，此中的事理不二，是就修觀而言，然由前節〈理具思想之建構〉之（注（20））所論述，得知湛然基本上是先將理事二分，而以理事二分，而以理具統合之。

三、理具思想之運用

湛然的理具思想於《金剛鐔》論述無情有佛性時更有具體之發揮，或言湛然的無情佛性說是以理具作為理論基礎，法法莫不是理具，無情亦然，故無情有佛性。

（一）無情佛性說之論證

湛然所謂的無情有佛性之佛性，指的是理體之異名，亦即是真如、法性等之異名，依湛然的看法，名相雖異，理一無殊，如《金剛鐔》云：

無情無佛性，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔纖塵？真如之體何專彼我？[46]

此顯示真如之體徧一切法，無情亦不例外。以此真如之體徧造徧變徧攝之道理，湛然於《金剛鐔》中展開無情有佛性之論證，如下述：

首先，湛然先釐清一般人對《涅槃經》無情無佛性說的疑點，認為佛之回答乃順著迦葉之問而來，是屬於對治上之回答，[47]以虛空為喻。接著，則復宗明空非有，以掃除世人對空之邪計。[48]最後，則得知乃是世人就《涅槃經》之智斷果上及緣了因佛性來詰難正因佛性（理），

p. 296

如《金剛鐔》云：

世人何以棄佛正教，朋（明）於邪空，云何乃以智斷果上緣了佛性以難正因。[49]

簡而言之，世人乃就權之緣了來難實之正因，即以權難實。對此湛然亦加以反擊，首先釐清佛性之涵義，認為若將佛性界定在佛的果德上，那麼此眾生亦無，應言眾生無佛性，豈只是無情無佛性？

因此，對無情佛性說之看法，吾人應先釐清「佛性」之界定。湛然於《金剛鐔》中對「佛性」之定義，基本上是就「理」上而言，即就正因佛性，以顯示體徧圓融之道理，駁斥他宗之說，如《金剛鐔》云：

今搜求現未建立圓融，不弊性無，但困理壅，故於性中點示體徧，傍遮徧指清淨真如尚失小真，佛性安在？他不見之空，論無情性之有無，不曉一家立義大旨。[50]

接著以唯心體具貫之

故達唯心了體具者，焉有異同。若不立唯心，一切大教全為無用，若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑（佛性）有無，則疑己心之有無也。故知一塵一心，即一切生佛之心性，何獨自心之有無邪？[51]

至此，吾人可了解到湛然之無情佛性，乃透過理具唯心為基礎，由理具唯心，故心具；由心具，到一塵一心等諸法，即一切眾生佛之心性。故由理具論心具，由心具顯理具。

（二）無情佛性之釐清

一般認同色香等無非中道之看法，對於無情有佛性之說法，不免仍有所疑惑，此乃根源於對「中道」「佛性」不解之故，依湛然的看法，「中道」「佛性」乃名異體一，甚至可以視為一名，就藏、通、別、圓等四教而言，中道佛性屬別圓二教之範疇，

p. 297

藏通二教所涉獵是斷常問題，不涉及中道佛性問題，如《輔行》云：

自山家教門所明中道，唯有二義，一離斷常屬前二教（指藏、通教），二者佛性屬後二教。[52]

此即說明了藏、通二教以離斷常明中道義，而別圓二教乃以佛性顯示中道。然別圓二教之中道佛性義亦有所別，其差別在於「即」「離」上，[53]圓教所明中道佛性，乃即一切法而說，所謂「色香無非中道」，而別教之中道佛性，乃離一切法而說，故而有差別。以此確立圓教之中道佛性義涵。

雖如此，然對於「中道」「佛性」之觀念，世人難免有所疑，只知色香無非中道，卻不了解乃至不能接受無情佛性之說，對此湛然於《輔行》中，更就十義加以論述之，所謂十義，是就十種角度（身、體、事理、土、教證、真俗、攝屬、因果、隨宜、隨教）未釐清無情與佛性之關係，引述於下：

一者約身：言佛性者，應具三身，不可獨云有應身性，若具三身，法身許遍，何隔無情？

二者從體：三身相即，無暫離時，既許法身遍一切處，報應未嘗離於法身，況法自處，二身常在，故知三身遍於諸法，何獨法身？

三約事理：從「事」，則分情與無情。從「理」，則無情非情別，是故情具，無

情亦然。

四者約土：從迷情，故分於依正。從理智，故依即是正，如常寂光即法身土，身土相稱，何隔無情。

五約教證：教道說有情與非情，證道說故不可分二。

六約真俗：真故體一，俗分有無，二而不二，思之可知。

七約攝屬：一切萬法攝屬於心，心外無餘，豈復甄隔？但云有情心體皆遍，豈隔草木獨稱無情？

八者因果：從因從迷，執異成隔。從果從悟，佛性恆同。

九者隨宜：四句分別，隨順悉檀，說益不同，且分二別。

十者隨教：三教（藏、通、別）云無，圓說遍有，又《淨名》：眾生如，故一切法如。如無佛性，理小教權，教權理實，亦非今意。又若論無情，

p. 298

何獨色外，內色亦然，故《淨名》云：是身無知，如草木瓦礫。若論有情，何獨眾生，一切唯心，是則一塵具足一切眾生佛性，亦具十方諸佛佛性。[\[54\]](#)

由上之所述，湛然的無情佛性說之論說，可歸納為四方面：

- (一)、理：第一至六，及第八。
- (二)、心：第七。
- (三)、果：第五、八。
- (四)、教：第九至十。

於下說明之：

由理體之遍與相即，顯示佛性不隔無情，三身互遍於諸法（如第一、二點所言）。再者，就理而言，本無所謂「有情」與「無情」之分別。既無分別，無情豈無佛性（如第三、五、八所言）。再者，以三身明佛性，亦可就依報之土明佛性，因就理智而論，依報即正報，常寂光土即法身，之所以有依正之別，乃就迷情而言（如第四所言）。教道分情與無情，此即就事而言，然就證道而言，情與無情不可分也，如理不可分。第六就真俗而論亦然。因此，吾人可得知，理體之遍、相即、不可分，乃湛然無情佛性說之理論基礎。

第七點則是就心而論，由於心攝一切法，心外無法，故心體遍一切法，亦遍於無情，心體既遍於無情，故無情有心體，即無情有性。

第九、十點皆就教而言，由於迷情有隔而生異執，故就教隨宜而分情與無情，於藏、通、別三教說無情無佛性，然就圓教而論，情與無情皆相互遍攝，故無情有佛性。湛然甚至進一步論述「無情」非獨指色外，內色亦可稱之為無情，同樣地，若論「有情」，非獨指眾生，法法皆然，因為一切唯心，情與無情皆有佛性。

總言之，情與無情之分別，乃是就教就事就因就迷而言，然就證就理就果就悟而論，情與無情不可分也。由此而說無情有佛性，此乃圓教義。

此外，有關湛然理具思想之運用，將此理具思想發揮至極，除了《金剛錍》所論述無情佛性之外，可言〈十不二門〉；在〈十不二門〉中，湛然更以十門來論述理具，如色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業、權實、受潤等十不二門，對理具思想作淋漓盡致之理論發揮，由於篇幅之關係，無法加以申論，待他文再述之。

本文之論述，在於探索湛然思想的理論核心—理具，由時代思潮的分析，了解理具思想之形成背景，也明白湛然思想與天台智者、華嚴、禪宗等彼此間的關係。再由理具思想之內涵的探討，

p. 299

得知湛然理具思想之主要依據，在於「一念三千」，然而湛然所理解的一念三千，與天台智者《摩訶止觀》所說的「一念三千」顯然有差別；湛然基本上就理具來理解一念三千，而天台智者的一念三千是顯示一念與三千之間的辯證張力。湛然由理具特別凸顯「具」與他宗之不同，亦由理具論述性惡，論述唯心。最後，所探討的是理具思想之運用，湛然依據理具的觀念，發展無情佛性說，亦就理具的觀念，統攝《法華玄義》本迹各十妙之道理。

p. 300

An Investigation of Chan Jan's Thought of Li Chu

Chen Ying-shan

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

This paper intends to discuss Chan Jan's thought of hsion chu. Basically, Chan Jan's explanation on Tien Tai Master Jih Yi's thought is based on this thought of hsion chu. Chan Jan is considered as the "dharma general" who revived Tien Tai sect. He took the principle of hsion chu as the core of Jih Yi's thoughts. Fundamentally, this is against Jih Yi's reflective criticism on the principle of li ti (理體 i.e. the fundamental substance or body of all things). In short, this has lost the dialectical power of the principle of dependent origination, middle way and ultimate reality. This may be caused by the development of time's thought. Since mid-T'ang Dynasty, the whole Chinese Buddhism all used the viewpoint of "ti" (體 or substance) to describe Buddhism. Chan Jan was no exception. Therefore, he used li chu to explain Tien Tai thought. This is an evident example.

This paper will discuss Chan Jan's thought of li chu from three aspects. Firstly, it will discuss the structure of Chan Jan's thought of li chu, including the analysis of time's background and the formation of the thought of li chu. Secondly, it will discuss the content of Chan Jan's thought of li chu, including the basis of the thought of li chu, Chan Jan's emphasis on "Chu", the Buddha-nature having evil aspect and the Buddha-nature being mind-only. Thirdly, it will discuss Chan Jan's application of the thought of li chu. In the third part, the discussion is made mainly from the angle of the principle that non-sentient beings have Buddha-nature as elucidated in King Kang Bei (金剛鐔). This is to show that Chan Jan's theory that non-sentient beings have Buddha-nature was based on the thought of li chu. In addition, Chan Jan's Shih Bu Er Men or Ten Non-duality

p. 301

Doors (十不二門) is also the full application of the thought of li chu. However, due to the limit of space, this can not be discussed here and will be treated in another article.

[1] 如安藤俊雄所持之看法，認為自天台二祖灌頂歿後至第五祖左溪玄朗時代，稱為天台宗的第一黑暗時代（參見《天台學—根本思想とその展開》，頁 300）。而安藤俊雄所持之理由有三：（一）、因天台山距離政治文化中心的長安過遠；（二）、智者大師過於接近陰謀家隋煬帝；（三）、同時禪宗盛行提倡簡明、率直的禪法，排斥煩瑣義論的教學，

致使天台思想失去佛教徒的關心（同上）。

對於安藤俊雄所持上述三點理由，依筆者對天台思想研究之理解，上述三點理由都無法站住腳，如就第一點理由而言，天台山偏離文化中心而影響天台教義之發展，反觀禪宗亦盛行於南方，何不受此地勢之限制？就第二點理由而言，若是因為智者過份接近隋煬帝而令人看不順眼，反觀唐時的法藏、玄奘等人與宮廷間亦有著密切之往來，何不受此影響？就第三點理由而言，教義之煩瑣，法相宗恐比天台思想有過之，何以能興盛？因此，依筆者個人的看法，乃因天台思想體系已發展至成熟，達於頂峰，後人很難加以超越之。因為如此，故天台的理論學說，為其它宗派所吸收，而影響其它宗派或為其它宗派奠下基礎，若就此而言，亦不能將天台思想於此時期稱之為黑暗時期。

[2] 參注 1。

[3] 如牟宗三、印順法師、安藤俊雄等人，皆環繞著理具性具性惡諸觀念來理解天台思想（此可參見拙著《天台緣起中道實相論》第十章〈檢視近代學者所理解天台學〉一文）。

[4] 拙著《天台緣起中道實相論》正付梓中，本書之立論在於回歸天台智者，認為天台思想應就其原創者天台智者而論，而天台智者的思想學說在於緣起中道實相論，而非在性具性惡。

[5] 法相宗的思想雖也對湛然有所衝擊，且雖然湛然著《法華五百問論》針對慈恩《法華玄贊論》，此主要論述一乘與五性問題，而本文所要處理的是理具思想，法相與此未有直接關係。

[6] 在天台智者的論著中，雖然亦重視心，然大多就「觀心」而言，而此觀心乃為坐禪人而說，如《法華玄義》云：「觀心料簡者，問：事解已足，何煩觀心？答：《大論》云：佛為信行人以樹為喻，為法行人以身為喻，今亦如是，為文字人約事解釋，為坐禪人作觀心解」（大正 33・686 上）。乃至智者臨命終口述《觀心論》（大正 46・584 中～587 中），此皆足見智者對觀心的重視，亦即智者對行持之關心，然此觀心釋非於就理論上來開顯。而湛然所強調之唯心，則是就理論上而言，且賦予「理具」之內涵，與智者之間仍有所不同。

[7] 此可由法藏《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）得知，《探玄記》將一部《華嚴經》分為五分：（一）教起因緣分、（二）舉果勸樂生信分、（三）修因契果生解分、（四）託法進修成行分、（五）依人證入成德分（大正 35・125 中）。至澄觀《華嚴經疏》則省略「教起因緣分」，成為四分，以四分五周因果來顯示《華嚴經》之要義（大正 35・527 中）。

不管是法藏或澄觀對《華嚴經》之分判，基本上是從智儼《華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱為《搜玄記》）之三分而來，所謂三分，是指（一）舉果勸樂生信分、（二）修因契果生解分、（三）依緣修行成德分（大正 35·19 下）。由此可看出《華嚴經》信解行證之分脈。

[8] 如法藏在《探玄記》論述《華嚴經》之「教起原由」時，列舉了十點來說明，所謂：（一）法爾故、（二）願力故、（三）機感故、（四）為本故、（五）顯德故、（六）顯位故、（七）開發故、（八）見聞故、（九）成行故、（十）得果故。（大正 35·107 下）以此十點說明《華嚴經》生起之原因。接著對此十點詳加說明，以下僅作摘要加以略述，其云：「初法爾故者，一切諸佛法爾皆於無盡世界，常轉如此無盡法輪」（同上·107 下），「（四）為本故者，謂將欲逐機漸施末教故，宜最初先示本法，明後依此方起末故，是故最初說此經法，然後方於鹿園等處漸說枝末小乘等法」（同上·108 中），「（七）、開發故者，為欲開發眾生心中如來之藏性起功德，令諸菩薩依此修學破無明殼，顯性德故」（同上·108 下）。由上之略舉，可看出一部《華嚴經》所闡述教義在於無盡法界緣起，且此為諸經教之本，亦是開發眾生之性德。由此種種可以看出《華嚴經》所顯示之性質。而以上十點原由，是就十種不同立場來開顯《華嚴經》之性質，如就開發性德而言，《華嚴經》所描述之佛陀境界，無異眾生如來藏之性德，亦由此顯示「因該果海，果徹因源」，因果不二，圓融行布無礙之實踐道理，亦由此顯示「一即一切，一切即一」之道理。

[9] 如澄觀《華嚴經疏》序云：「寄位南求，因圓不逾於毛孔，剖微塵之經卷，則念念果成，盡眾生之願門，則塵塵行滿。真可謂常恆之妙說，通方之洪規，稱性之極談，一乘之要軌也」（大正 35·503），以此來描述《華嚴經》。

[10] 大正 35·115 下～116 上。

[11] 早期並沒有禪宗這一稱呼，對於菩提達摩以來之禪師，以楞伽師稱之。

[12] 如澄觀《華嚴經疏》云：「四頓教者，但一念不生，即名為佛。不依地位漸次而說，故立為頓，……不同前（始、終教）漸次位修行，不同於後（圓教）圓融具德，故立名頓；頓註此理，故名為頓。天台所以不立者，以四教（藏、通、別、圓教）中皆有一絕言故，今乃開者，頓顯絕言，別為一類，離念機故，即順禪宗」（大正 35·512 中下）。

[13] 參注 8 所述。

另可參《探玄記》，如其云：「四頓教中，總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言，呵教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生」（大正 35・116 上）。此對頓教所作之詮釋，頗似禪宗之特色，故澄觀將頓教視為禪宗。

[14] 大正 48・338 下。

[15] 大正 48・339 上。

[16] 大正 48・338 上。

[17] 同上。

[18] 大正 48・341 中。

[19] 參見《法界觀門》所論述之三重觀法：真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀，此三觀之基礎皆建立在真空理性而來（大正 45・684 下～689 中）。

[20] 如《摩訶止觀》卷五上云：「夫一心具十法界，一法界又具十法界，（則爲）百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。……。祇心是一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境，意在於此」（大正 46・54 上）。接著，《摩訶止觀》對「一念」與「三千」之關係，展開一連串的縱橫辯駁，首先，提出心具、緣具、共具、離具是不能成立的，且對此四點立說，一一加以提出辯駁，尤其針對地論師所持的心具一切法與攝論師所持的緣具一切法的觀點加以駁斥，乃至引用龍樹《中論》中諸法不自生，亦不從他生，不共生，不無因生爲佐證，甚至舉夢眠之譬喻來說明「自、他、共、離」四句是不能成立的，亦即說明「心具、緣具、共具、離具」四句基本上是不能成立的，而得知以四句求心不可得，求三千法亦不可得，此即是「橫」的辯破，依此類推，不論「X X」句，就智者而言，皆背離了其緣起中道實相；若就「縱」來辯破，從一念心的「生、滅、亦生亦滅、非生非滅」來論述心生三千法，亦皆不能成立；乃至就「亦縱亦橫」、「非縱非橫」，亦皆顯示三千法不可得，心生三千法或心具三千法等皆不能成立。此一連串所展開的辯破，無非在辯破「心具、緣具、共具、離具」等四句之自性執，顯示「一念」與「三千」皆是不可思議境，「一

念」與「三千」的關係是不可分割的，乃至執一「不可思議境」或執「破」，此亦是種自性執，因此，《摩訶止觀》除了論證諸法無自性不可執外，緊接著又提出「有因緣故，亦可得說」的看法，以彰顯「不可說」（破）與「可說」（立）之間的辯證關係。由此我們可以看出天台智者除了對「一念」與「三千」之關係展開辯證之外，亦對其所用以解說「一念」與「三千」的理論加以辯證，整個行文所展現出來的是種法與法之間的辯證張力。由於文長，不便引述（參大正 46・54 上～55 中）。至於湛然對《摩訶止觀》「一念三千」這段話的理解，已失去了天台智者對「一念」與「三千」所展開的辯證張力之關係，此乃是因為湛然對此段文，分兩部份來理解，（一）、湛然認為「一念三千」為理具（性具），（二）、湛然對《摩訶止觀》「一念三千」所展開的辯證是屬於修具（修德）之問題（參見《輔行》，大正 46・296 下～297 下）。因此，我們可以看出湛然基本上是將「理」與「事」二分，「性具」與「修具」二分，先分然後再透過理具來統合（有關湛然部份可參下節（三）理具唯心之論述）

[21] 參見注 20 所明。另在湛然《輔行》中，亦有多處以理具來解釋一念三千，如其云：「言心造者，不出二意，一者約理，造即是具；二者約事，不出三世。……並由理具，方有事用，今欲修觀，但觀理具」（大正 46・293 上）。

[22] 參注 20。

[23] 大正 46・296 上。

[24] 於下節論述之。

[25] 大正 46・289 下。

[26] 大正 46・289 下～290 上。

文中所引述的「我心遍彼三千，彼彼三千互遍」，此「遍」與「互遍」之觀念基本來自於華嚴宗諸法互遍互攝之道理。天台智者的「一念三千」，指的是心具十法界，而十法界互具，由此可推演知彼彼互具之道理，若再進一步推演，亦可成為互遍之關係。

[27] 乃至引文中對「空、假、中」的解釋，仍皆基於「具」來加以解釋。至此，吾人可知天台智者用以表達圓教，以「空、假、中」之辯證關係的重要理念，在湛然的理解下，將之視為理具，只有理具之涵義而已。

[28] 如知禮《十不二門指要鈔》云：「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？煩惱生死即是修惡，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（指禪宗），仍云：本無惡，元是善。既不能全惡是惡，故皆即義不成」（大正 46・707 上中）。在此知禮是以「性惡」來解釋「即」，解釋圓教「生死即涅槃」的道理，依知禮的看法，因為性惡，所以才能「生死即涅槃」，而性惡基本是由「理具」進一步之引申。知禮甚至認為以「即」來表達圓教道理，是「難得其意」，須就「具」來顯示，如〈釋《請觀音疏》中消伏三用〉云：「然即理之談，難得其意，須以具不具簡，方見即不即殊，何者？若不迷法界不具三障，……；若所迷法界本具三障，染故現於三障，此則感染依他，毒害無作，以復本時，染毒宛然，方成即義，是故名為即理性之毒，的屬圓教也」（大正 46・872 下）。又云：「若不談具，乃名別教，是知由性惡故，方論即理之毒」（同前）。

[29] 大正 46・296 上。

[30] 有關《觀音玄義》之整體結構，請參見拙著〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉一文〉（中華佛學學報第五期，頁 177），由此文圖中可得知《觀音玄義》「料簡緣了」中，廣論性善惡問題。

[31] 大正 46・296 上。

[32] 如《輔行》對三因佛性之論述，如其云：「若《大經》（指《涅槃經》）三十二（卷）云：或有佛性，闍提人有，善根人無；古師謂是惡境界性。（大經云）或有佛性，善根人有，闍提人無；古師謂為緣因佛性。復有佛性，兩人俱有；古師謂為正因性也。復有佛性，兩人俱無；古師謂為了因性也。如此釋者，亦別教意，不了義說」（大正 46・296 中）。此即湛然就「具」觀點，來評述古師對佛性之解釋是別教意，是不了義說，此關鍵在於古師未就「具」來說明佛性，所以形成闍提與善人只俱正因，不俱緣因了因。而依湛然的看法，闍提善人俱有性德三因，如此說，才是了義，圓教養，如其云：「若了義者，應云：闍提善人俱有性德（三因），而闍提無修善，善根人有；闍提有修惡，善根人無；二人俱無，無不退性，未入似位故也」（大正 46・296 中下）。又如湛然《止觀義例》云：「次明所立異於諸家，……。二、眾生性德具三因故，若無三因，緣了始有無常，如何無常而立常果」（大正 46・450）？

[33] 詳參大正 46・296 上中。

[34] 請參見拙著〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉（中華佛學學報第五期，頁 173~189）。

[35] 大正 46・450 下。

[36] 大正 46・290 上。

[37] 大正 46・703 上。

[38] 詳參《法華玄義》之「境妙」（大正 33・698 中~705 中）。

[39] 大正 46・460 上。

[40] 大正 46・460 上中。

[41] 大正 46・460 中。

[42] 參見《輔行》（大正 46・297 上）

[43] 大正 46・296 下~297 下。

[44] 大正 46・452 上。

[45] 至於理觀、事觀之如何運作，如《止觀義例》云：「夫觀心法，有事有理，從理唯達法性，更不餘塗；從事則專照起心四性叵得。亦名本末相映，事理不二」（大正 46・452 中）

[46] 大正 46・782 下。

[47] 如《金剛錍》云：「佛先順問答，次復宗明空。先順問云：爲非涅槃說爲涅槃，非涅槃者，謂有爲煩惱；爲非如來說爲如來，非如來者，闡提二乘；爲非佛性說爲佛性，非佛性者，謂牆壁瓦礫。今問若瓦石永非，二乘煩惱亦永非耶？故知經文寄方便教，說三對治」（大正 46・781 中）。

對此作如下結論，其云：「故知經以正因詰難，一切世間何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言，何所不該，安棄牆壁瓦石等耶」（同上・781 下）？於此得知佛性、涅槃、如來於法無不徧攝，而言無情有佛性。

[48] 參大正 46・781 下。

[49] 大正 46・782 上。

[50] 大正 46・782 下。

[51] 同上。

[52] 大正 46・151 下。

[53] 如《輔行》云：「於佛性中，教分權實，故有即離」（大正 46・151 下）。

[54] 大正 46・151 下～152 上。