

中華佛學學報第 010 期 (p363-382)：(民國 86 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 10, (1997)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

由「相互主體性」的立場論天台宗幾個基本關鍵觀念以及山家與山外之爭

任博克

密西根大學亞洲語言文化系客座副教授

p. 363

提要

筆者所謂「相互主體性」（試譯英文的"Intersubjectivity"），基本上是指兩個主體之間的彼此影響。若較徹底規定其含義以及理論前題，則可定義如下：每一個主體的存在與內在構造，以及其所有特徵的發展，如何藉著與其它主體的關係而成，就是本文所謂的相互主體性。以人界來講，也就是所謂的人際關係。本文的要點在於探討此一問題在天台宗教義的重要性。筆者認為，此一問題，在早期印度佛教，並未有終極性的地位，而到了中國天台宗重新處理真諦與俗諦之間的關係，則難免也重新處理此一問題。原來，此一問題歸於俗諦的範圍。天台宗取消真、俗諦間優劣分別，則必然同時提高相互主體性的重要性。本文的目的正在於探討天台宗對此一問題的處理方法，以及此一問題之與該宗某些特別觀念的彼此關係。筆者認為，所謂山外諸師心目中的天台傳統已多少失去此等意義與焦點。由此觀點來看山家、山外之爭，亦可有助於理解此一爭議的涵義。本文最後一段，即試作初步的探討。

爲了解析此一問題，本文先說明天台宗對於自行與化他之關係的看法，也就是自行與化他、權法與實法之不二關係。筆者以爲，這種自他觀只是天台宗最基本原理（即空即假即中三諦圓融）的必然演變與發揮。既然可云無空而非假中，無假而非空中，無中而非空假，則當然亦得云無自行（空、中）而非化他（假），無化他而非自行。

此後，本文則進一步談到感應道交的問題。依天台宗教義看，此一問題，亦必由不二、相即、整體論等觀點去了解。如此，則一一佛一一生皆即是整個三千，此感此應亦必遍一切處。一一念一一行無非感無非應。如此智者大師所言的任運無意，無作而未曾毫差之妙應才能講通。眾生感機既然即是與諸佛妙應同一個三千感應大法界，每一感即是每一應，則當然不必加意運作，而可當之無差。

若不從相互主體性關係網等角度觀之，則現代人很難理解此等理。而若由此角度思之，萬疑頓化。由本文提出的相互主體性的情況思之，才可了解何以並不僅是客體（世界）

p. 364

可內在具足兩種相反價值（淨與穢），客體不二，而且，主體方面亦不落於二分法：每一個主體亦淨亦染，可同時明同時無明。如此才成得了染淨不二、煩惱即菩提等義。

本文談完上述諸義，重論山家山外所爭的幾個要點。由解析山家、山外著作，依上述諸義，說明雙方要點與差異之所在。如此，則發現，山家四明知禮的染淨互爲因緣、淨必藉染而發等義，恰合上述即感即應、對話式融通兩種主體境界等義。

本文曾於 1995 年 12 月 16 日「天台宗的歷史與思想學術研討會」口頭發表

關鍵詞：1.天台宗思想 2.價值論 3.相互主體性 4.感應 5.煩惱即是菩提

p. 365

前言

早期印度佛教，即一般所謂的小乘，以目前學者之公認來看，可說是未曾提到所謂的「相互主體性」的問題。筆者所謂「相互主體性」（試譯英文的 **Intersubjectivity**）基本上指兩個主體之間的彼此影響。若較徹底規定其含義以及理論前題，則可定義如下：每一個主體的存在與內在構造，以及其所有特徵的發展，如何藉著與其它主體的關係而成，就是本文所謂的相互主體性。以人界來講，也就是所謂的人際關係。小乘經典中分析人的主體經驗，無論經、律、論，無論用五陰、十二入、十八界、十二因緣、四大等分析因素與方法，沒有一個牽涉到其它主體對本主體的影響，甚至可以說，早期佛教是以個人經驗主義的態度來看人心，而根本不承認別的主體對本主體有任何特別影響或扮演特別角色，而卻視別人的各種行為、表現、態度等為普通一般性外在事實，與所有身外之物的印象一樣。

印度大乘教義原來似乎也無意重視此事。以諸宗「了義」教義來講，根本無所謂「另外」的主體。據空宗之論點，「另外」本身是早就被破的理念。「主體」、「關係」等觀念莫不亦然。唯識、如來藏等思想體系似乎也未曾關心此問題。依其了義理論來看，此亦不難以理解。

但若由「不了義」（即方便教義）來講，各宗當然不僅承認而且頗重視主體與主體之間的關係：此即菩薩慈悲的問題。佛、菩薩為了教化眾生不住涅槃而永遊生死之苦，可謂已注意到此事的嚴重性。但依此教義，此類各事，如同現象界中其它有相之事，僅可歸納於「世俗諦」而已，猶未變為理論的重點。

到了中國天台宗重新處理真諦與俗諦之間的關係，則難免要重新處理此一問題。天台宗取消真、俗諦間優劣分別，則必然同時提高相互主體性的重要性。本文的目的正在於探討天台宗對此一問題的處理方法，以及此一問題之與該宗某些特別觀念的彼此關係。筆者基本上採取所謂的山家立場，亦即宋初四明知禮大師的立場，以觀察智者大師以及荆溪湛然大師的作品。因此，本文引用的資料、以及對於相互主體性義理的分析，亦當可視為知禮心目中的天台傳統。筆者認為，所謂山外諸師心目中的天台傳統已多少失去此等意義與焦點。由此觀點來看山家、山外之爭，亦可有助於理解此一爭議的涵義。本文最後一段，即試作初步的探討。

一、自行與化他之關係

探討相互主體性的問題，第一步是要注意天台宗對菩薩道中自行、化他兩目的處理，以掌握其對自他關係之理解。依智者大師的看法，成道的內容本身已經包括相互主體性。成道本身並不是一個單獨的主體的事情。如《法華玄義》說明《法華經》處理權

p. 366

實的獨特方法曰：

今經體者，體化他之權實即是自行之權實，……體自行化他之權實即是自行之權實。……自行之權即自行之實。……祇自行二智即是化他二智，化他二智即是自行二智。[1]

由此觀點看來，行者對別人（或眾生）的教化（即包括與眾生的所有往來），也就是自己修道以求證佛果的過程。同時自己觀心破執等修行，也就是教化眾生。佛的種種方便說，並非佛自己證道以外的客體，而是所謂的體內之權。此權法包括世間、出世間一切諸相：並非是佛先有個毫無相互主體性單獨證道的境界（也就是不具足各種規定和內容的純粹離文字離諸相的空洞境界），然後才加上各種文字具相方便以應付外在的眾生。佛證道的內容本身即是通達諸相（亦包括各種眾生的各種主觀迷惑與偏執）以化眾生。如湛然大師歸納智者大師對《法華經》的跡妙（即佛對外之應化教導眾生）與本妙（即佛本身所證之境界）所云：「若解跡妙，本妙非遙。應知但是離合異耳。因果義一。自他何殊。」[2] 兩者內容，實則一模一樣的，只有「離合」（即此一整體的部份之間的安排與結構）有所不同而已。

以此觀之，性具思想的必然性亦不難以理解。

其實，這種自他觀只是天台宗最基本原理（即空即假即中三諦圓融）的必然演變與發揮。三諦未圓融之前，「自行唯在空中，利他三千赴物。」[3]如此則假諦原似爲了與眾生交往而設。立一切法是爲了配合眾生諸見而設。三諦既圓融之後，自行化他亦必圓融，而不再有自行化他的差別。既然可云無空而非假中，無假而非空中，無中而非空假，則當然亦得云無自行（空、中）而非化他（假），無化他而非自行。此乃天台宗的基本道理，於此不須贅述。

二、感應道交

智者大師，在處理佛與眾生的關係方面（其實即是所謂因與果的關係），又提出他獨特的「感應道交」觀念。如《法華玄義》中所云：

三藏通教等聖亦得有應，但是作意神通。……若別圓兩教……證二十五三昧。

p. 367

法身清淨。無染如虛空。湛然應一切。無思無念隨機即對。如一月不降百水不升而隨河短長。任器規矩。無前無後。一時普現。此是不思議妙應也。又如明鏡表裡清徹。一像千像無所簡擇。不須功力。任運像似。是名妙應。[4]

「妙應」之含義是任運無意的對治法界中眾生之病，雖未曾動未曾化而的的赴眾生的的化。「羸應」則反是，須用意動出。應之妙、羸既爾，感（機）之妙、羸亦然。但此妙、羸之分亦非究竟。故下文「開權顯實」亦云：

若九界機羸。一界機妙。未得法身應羸……今經無量還為一。開權顯實。祇羸是妙。何者。本顯一理作諸方便。方便即是真實。故云凡有所作，唯為一事，未曾暫廢，……九法界機皆佛界機，四聖之應無非妙應。……[5]

換言之，眾生所有感諸佛的善惡行為，亦可謂是諸佛本身所作的。同理，諸佛的應眾生，亦可謂是眾生自己作的。如何消之？簡言之，此為「一念三千」「隨舉一法皆得為總」等觀念的演變。如此則任何兩法的接觸，無非是整[6]法界接觸整法界。其中間關係之每一部份、以及由此關係衍生之物等，莫非亦即整法界。如智者大師於《摩訶止觀》所云：

一念心起……若根若塵。並是法界……根塵一念心起。根即八萬四千法藏。塵亦爾。一念心起。亦八萬四千法藏。佛法界對法界起法界，無非法界。……[7]

p. 368

佛、生之間的關係既然也是一種「兩法之間的關係」，當然亦應如是觀之，就是說，感應的關係亦如是。此兩方之間，眾生（或「感」之一方）已具足三千中一切感應之事，諸佛（或「應」之一方）亦然。天台宗好

用「三千」而不多用如華嚴宗所慣用的「一即一切」、「事事無礙」等字眼，於此亦有其重要涵義。「三千」明確地指出十界差別關係具足，必包括各界眾生對另九界眾生彼此的各種關係，也必然包括六凡對四聖之感，以及四聖對六凡之應。「三千」一詞則強調各種相互主體性關係的具足。絕無法誤解爲此之三千是指一個客觀整體中排列出來的三千個各別的部份。由此亦可見天台、華嚴兩宗重點的不同，即在於相互主體性的重要性的問題。[8]

自行化他既不可分，感應則必然爲本來具足，此即「理具」之事。如湛然於《十不二門》中「自他不二門」所云：

隨機利他事乃憑本。本謂一性具足自他。方至果位自即利他。……眾生由理具三千故能感。諸佛由三千理滿故能應。應遍機遍。欣赴不差。……[9]

一一佛一一生既然皆即是整個三千，此感此應亦必遍一切處。一一念一一行無非感無非應。如此智者大師所言的任運無意、無作而未曾毫差之妙應才能講通。眾生感機既然即是與諸佛妙應同一個三千感應大法界，每一感即是每一應，則當然不必加意運作，而可當之無差。如知禮於《觀音玄義記》亦云：

法界圓融者。色心依正以即理故。趣指一法遍攝一切。諸法遍攝亦復如是。法法互遍皆無際畔。乃以無界而爲其界。此之法界無不圓融。即百界千如百如千界也。是故得云唯色唯心唯依唯正。若不爾者。即非圓融。觀音證此以爲本體。全此妙體而起應像，以法界應赴法界機。亦是以法界機感法界應。法界無二能所自忘。……[10]

任何事即三千，則亦同時即感即應。佛菩薩既證此三千感應之體，則可無作無意，而以此三千感應之事爲己心所現、己身所爲。

p. 369

此一感應論可謂真正體現了一般相互主體性關係的特點。此種關係中發生的事，無法指出任何特定定位的作者：事事皆由整個關係網本身而作出來的。並非是先有一個現成的主體，然後被輸入相互主體性關係網。當兩個以上主體交往時，無論是合作、對話、戀愛、衝突、打仗等任何行爲，皆難定論某一行爲的究竟出處，而勉強可謂是整個網的作用，又

由於此網已必具備各種定位的差別（不然則不足稱之為「網」），每一份子的每一行爲，亦可說是任何其他份子的行爲。[\[11\]](#) 如知禮云：

此之感應豈可以其自他共離而思議耶。又復眾生於自生感應。有四益者。亦可說言自感自應。若於三種有四益者。亦可說言由感生應由應生感。共能生感共能生應。離二有感離二有應。皆可得說。既無四執隨機說四。……[\[12\]](#)

如以上知禮所云，可詳讀為：當任一眾生念佛，或做任何能感諸佛之事（依智者大師之《法華玄義》、《觀音玄義》等文，一切善惡事皆可視為「能感」[\[13\]](#)），可說亦即是諸佛本身作的。同理，諸佛之應亦即是眾生自己所作。我感佛是佛感佛，佛應我是我應我，亦是我應佛，亦是佛感我。而佛既然與一切眾生同時有此等互涉關係，我與他眾生亦彼此如是：己之所為即他之所為，反之亦然。此等義當然既不屬所謂自力的範圍，又不屬所謂他力的範圍：各種行爲，從頭到尾都是不自、不他、不共、不離、亦自、亦他、亦共、亦離全體而作的。

此種「感應」之義，還牽涉到「佛三身」的問題，尤其是應身的作用與身份的問題。依智者大師於《觀音玄義》所云：

他釋，法身明益為常，應身暫出還沒為無常。今明，法身常寂而恆照此理宜然。

p. 370

應身處處利益未嘗休廢亦是常義。[\[14\]](#)

應身既處處在運用而未嘗休廢，則一切諸法無非即應身之妙用。同時，一一諸法亦皆是眾生無明造業而為感諸佛之機。法身遍一切，其理則一聞即解。而謂應身遍一切，又云眾生無明之機亦同時遍一切，則似較費解。何以言之？

三、即業即權即實論

一言蔽之，上述之義，可視為智者大師對《法華經》的「汝等皆行菩薩道」[\[15\]](#)論點的體會。經文既許聲聞不自覺一直在修菩薩道，[\[16\]](#)常不輕菩薩更許四眾亦皆如此，大師類推一切眾生亦然。而「菩薩道」必含自行、化他兩目。如此則每當兩位眾生發生任何交往時，既然雙方皆不自覺的在修菩薩道，則此交往必起碼同時兼具四層涵義：(一)甲、乙皆

爲念念貪瞋癡，只管相欺相害的凡夫。(二)甲是不自覺菩薩，爲了開示乙而應化爲此忘記自己爲菩薩的凡夫身。(三)乙是不自覺菩薩，爲了開導甲而化現此凡夫身。(四)兩位皆是菩薩。這兩位之間的行爲，並不能說某些屬於菩薩、某些屬於凡夫。而是一切言行通通是菩薩應化，通通是凡夫造業。再者，兩位既彼此互爲依正，一言一行通通是甲在化乙，亦通通是乙在化甲。故當你我相怨相害，可謂你是不自覺菩薩，化爲凡夫，而用此不愉快事來教我苦、空等諦，同時是我化爲凡夫，同樣教你苦、空等諦。同時，你在受我的此一教誨，我在受你的教誨。如此，眾生皆爲終日自修，終日化他的菩薩。時時教他，時時被教。

此一義猶有更精采一層。既然已用四句（自、他、共、離）破盡自己與他人倏然之分，則自己私下所思所爲，及與他人交往時所歷之事，本質上無任何區別，一切都是不自不他不共不離，亦自亦他亦共亦離，舉體所作無作，也就是說，自己私下所思所爲，同樣具足相互主體性的各種屬性與樣態。隱居深林單獨絕塵冥思，與入大眾紅塵終日群交，同樣都是亦自行亦化他。

如何理解此一自己心中的「化他」作用？當然牽涉到自心中修養慈悲之心，觀想即心之諸佛、即心之眾生等義，但若以上述諸義觀之，尚可更進一步詳論之。如知禮的《十不二門指要抄》，解「受潤不二門」云：

觀己心地三千與佛心地三千不殊。則念念受潤，常沾妙益。[17]

p. 371

知禮談「無情說法」時，更述此一義云：

當知剎剎塵塵俱說俱聽，說聽同時，了無異趣。……是大總相法門，寂而常照，法身冥資之境也。……如是則言不干舌，千聖俱聞。照故恆說，遮故恆聽。……[18]

既云「念念受潤」、「剎剎塵塵俱說俱聽」等，則自心中念與念之間的關係，亦可用上述「甲、乙交往的四層含義」「雙方皆即感即應」來理解。一念也可視爲一眾生，如智者大師所云：「言眾生者，貪瞋癡心，皆計有我，我即眾生。我逐心起，心起三毒，即名眾生。」[19]（即天台文獻中所謂「心數眾生」[20]）如此，則每兩念之間的交往時（即所有自心中思考、反省、閒想等事是），也是相互主體性的場合，雙方各具三千，各各即生即佛，各各即感即應。最明顯的例子是當一個「世間」

念碰上一個「出世間」念。譬如若行者有瞋念，然後有「此事即空，故不該有瞋念」一念頭來對治此瞋念，則此「不該瞋念」當然扮「菩薩」角色來「化」為「他」之瞋念，但依天台教義，此瞋念亦同時在「化」彼「不該瞋」一念。瞋念是偏假六凡之念，「不該」是偏空二乘之念，皆偏而不中，則彼此互可對治對方之偏。此亦即空即假即中之原理使然。空假之念對著中念，但中之念對著不但中念等等，亦可類推，彼此均為感他之惑，彼此均為應他之化。兩念皆即妄，皆即真，皆即亦妄亦真，非妄非真。兩念之妄（偏）既皆有對治相反之偏之功，此妄則亦如不自覺菩薩為了教化眾生而化為凡夫煩惱身一樣。再者，無論任何兩念，皆可以此念之空治彼念之假，此念之假治彼念之空，彼念治此念亦然。念念即感即應，即凡即聖，即妄即真。故知禮得云「須知行者無有一見非如來力。如來鑒機未始差忒。有須現者即為現之。」[21]由此觀之，則「應身遍一切處」等理，也是理所當然的。故知禮強調此義與禮佛感應等主相互主體性經驗云：「禮佛時，深知佛體不離我心同一覺源。圓照諸法。諸佛悟起同體悲。眾生強受諸幻。悲苦相對。感應斯成。」[22]此種感應，方能如智者大師所云「圓蓋圓底，互得相宜」[23]，亦始能任運遍應一切而無遺，若智者大師亦云：「善關於大慈，

p. 372

惡關於大悲。」[24]此一時時處處的妙感應，是在此「悲苦相即相對」的基礎上建立的。知禮的山家教義中，諸如「約心觀佛」等保持相互主體性狀況的道理，其重要性亦可由此得見，下文更詳論之。

而在此應更強調的一點是：空假中圓融之妙用，正在於此種相對相即之義，而此一義全賴空與假之嚴厲對立相治相害而成。三諦圓融必須是一種真正對立的圓融，方能成其妙。若空與假從一開始就安祥和諧相融相處，則中諦統一圓融全無功可言。如《摩訶止觀》下得極清楚的一個譬喻：「譬如對寇。寇是勳本。能破寇故有大功名大富貴。無量貪欲是如來種亦復如是，能令菩薩出生無量百千法門。」[25]雙方互相的和諧是在雙方互相對治消符的基礎而立。佛之慈悲也就是立於此「苦悲相對」即感即應的基礎上。此亦性惡的境界，亦即知禮所云：「所消之毒既即理性，能消之用豈不即理。……毒既即性，故只以此毒為能消伏。……」[26]即能消即所消等奧義。所謂性具善惡，並非善惡始終很和平地、幸福地相處，反之，其中的對立衝突，實不可剎那無之，其當處相即當然也不可剎那無之。總而言之，以即空即假即中故，念念之間的彼此慈悲對治應化消伏，時時處處不可無。此姑且不論。本文筆者的用意在於反問：此種極相反之極圓融統一境界，對立與圓融一樣不可或闕的情況，非相互主體性而何？

此則等於說，一一念一行皆如一個符號籌碼，而此籌碼完全依靠整個上下文、環境、符號體系，才有它的「意義」。正如語言體系中各別符號籌碼的意義，全靠其與其他的符號籌碼在整個體系中的關係、差別而立。但若某籌碼同時可通於兩個不同符號體系，則此籌碼雖然毫無改變，而同時具有兩個不同（甚至於相反）的意義。而此籌碼同時之間，全體即是此義，亦全體即是彼義，非為一部分有此義，一部分有彼義。以天台宗觀點而論，一切萬法，眾生一一念一行，亦復如是。同時即諸佛依正慈悲權化體系中的籌碼，同時亦即眾生貪瞋癡惑業依正體系中的籌碼，故同時全體可即於兩種相反涵義。全體即煩惱，全體即菩提。如湛然於《金剛埤》所言：

我心。彼彼眾生。一一剎那。無不與彼遮那果德身心。依正。自他互融互入齊等。我及眾生皆有此性故名佛性。其性遍造遍變遍攝。世人不了大教之體。唯云無情不云有性。是故須云無情有性。了性遍已則識佛果具自他之因性。我心具諸佛之果德。果上以佛眼佛智觀之。則唯佛無生。因中若實慧實眼冥符。亦全生是佛無別果佛。

p. 373

故生外無佛。眾生以我執取之。即無佛唯生。初心能信教仰理亦無生唯佛。亡之則無生無佛。照之則因果昭然。應知眾生但理諸佛得事。眾生但事諸佛證理。是則眾生唯有迷中之事理。諸佛具有悟中之事理。迷悟雖殊事理體一。故一佛成道法界無非此佛之依正。一佛既爾諸佛咸然。眾生自於佛依正中而生殊見苦藥昇沉。一一皆計為己身土。淨穢宛然成壞斯在。[27]

此段極為精采，也很值得玩味。諸佛眾生一一皆彼此互為依正（主體狀態以及此狀態所相宜的客觀環境與法界觀），如此則各各主體即帶著自己整個依正，亦即自己的一個符號體系，以觀察、理解自己依報中諸佛眾生。每一位同時是給其餘的一切規定一個基於自己主觀境界的意義（色彩、屬性等），同時處於其餘各各諸佛眾生所帶來的符號體系而受其各種詮釋以及意義規定。眾生主體既無量，每一籌碼的詮釋與意義亦無量。諸佛悟道，此悟道主體境界即悟主客不二，依正不二，因果不平等義，則此主體帶來的符號體系中每一籌碼亦詮為「佛」，亦即詮為悟此理者。既曾有一人成佛，則眾生始亦有此「佛」義。此佛見我們皆必成佛，亦見我們一一思一行皆為成佛之因。而成佛此種「果」，是包括其「因」的果，此亦天台宗所謂因果不二、權實不平等義。再者，由佛的觀點來看凡夫，第一：佛以自身為正報，以我人為依報，然佛已了知「依正不二」之理，故知我人與佛不二。其次：我人雖尚未成佛，但

現今一一言行，皆為未來成佛之因，而佛已了知「因果不二」之理，故知我人與佛終不二。第三：佛已了知「諸佛體同」之理，故知我人將成之佛，與現在以佛眼如此「視我人為佛」的佛自身，實終不二。上述（佛的）主體以及其對我人的詮釋如確立，以此觀我人一一無明之行，則莫非已將成之佛所化出的權法。此果佛回頭看現在的眾生，必證之為成果佛之先因，而且明鑒眾生的需求，現化為所須以開示眾生。眾生現今一念無明心，就是自己將成之佛的應身，亦等於諸佛的「即法身的應身」，來引導此現今的佛自己邁向成佛之果。此即所謂即感即應，即自即他。

此理初聞之，似乎全在於曾有一佛能觀眾生而證之為自己（佛）即於果的先因，然後鑒此眾生所須而現之。但若更進一步探討此文，以及上述妙應任運無意之談，則可見相互主體性的始終不滅，不能終極歸佛，也不能終極歸眾生。若必而歸之，則應歸於佛與眾生之間的互涉關係本身。如文云「佛果具自他之因性。我心具諸佛之果德。果上以佛眼佛智觀之。則唯佛無生。因中若實慧實眼冥符。亦全生是佛無別果佛。故生外無佛。」果佛具自他，亦證「他外無自」之理，上已論之。而因中若聞有如此之主體帶來的詮釋體系不斷的在觀己，同時念起此常視己為佛本身之佛，則亦可云全生是佛，

p. 374

無別果佛，生外無佛等，同時佛外無生，生外無佛。此則不與禪宗式企圖不立一佛字而直見自性，是不同的。天台所證的佛心，是透過上述相互主體性不歸一邊的構造而成，亦即藉觀自心中所具有的「觀己為佛」的佛。如此，在某種意義中，可云一眾生用一「佛」字，或思及「佛」的理念，則佛的境界（包括視己為佛的作用）方能成立（就是說，「佛」一字是一個“performative utterance”）。同時，由另一個角度，此作用是佛本位所成立的，更由另一個角度，此作用也是本所具足的。[\[28\]](#) 該宗所證的佛心，可云並非由自己眼睛往外看而見各種物體之客觀實相的佛心，而是始終對著自己，視自己為佛，然後用此相互主體性的佛心來觀佛依正中的物體（包括自身以及一切萬物各種可現之相）。山家所謂約心觀佛，[\[29\]](#)唯佛唯生唯心等義，此之謂歟？

再進而論之，此兩種符號體系也是互為依正，互具互攝，一一絕不可或闕。湛然在《十不二門》中說：

物理本來性具權實。無始熏習或權或實。權實由熏理常平等。遇熏自異非由性殊。性雖無殊必藉幻發。幻機幻感幻應幻赴。能應所化並非權實。

然由生具非權非實成權實機。佛亦果具非權非實為權實應。物機應契身土無偏。同常寂光無非法界。……[30]

依天台宗此等權實不二妙義，十界皆可謂權，皆可謂實，皆可謂亦權亦實，皆可謂非權非實。如此則並不能云佛界依正此符號（亦即由佛眼看的整個十界法界）體系才是究竟真實，提供每個籌碼惟一正確的意義，其餘只是不真實的錯誤符號體系，誤解此惟一正確的意義。依天台教義，各各符號體系必須始終不斷的存在，發作用，故此種所謂的「誤解」是不可或闕的，亦是始終不能斷滅的。而此種「正確」亦非「誤解」以外的正確，而是始終必藉著誤解才能發揮的正確（湛然所謂「必藉幻發」）。

若不從相互主體性關係網等角度觀之，則現代人很難理解此理。而若由此角度思之，萬疑頓化。筆者以為，吾人可以從日常生活中很平凡普遍的相互主體性的經驗來理解天台宗此種同時究竟淨、同時究竟染的理念。何謂耶？即普通所謂「對話」是也。當甲與乙在對話時，甲的一一言，皆同時必顧及此籌碼（即此一言）在甲自己符號體系中的意義，

p. 375

同時必需顧及同一籌碼，在乙的世界觀符號體系的意義。乙之一一言亦然。故此對話中每一句話，始終皆同時在表示甲的境界（甲的觀點、態度、價值觀之下所見的世界），同時皆在表示乙的境界。而且雙方所言，亦具足即甲境界中的乙境界，即乙境界中的甲境界。由此可舉個譬喻：天台宗視一切諸法如同「覺者」與「無明者」之間對話的諸字眼，以一句話喻一法。覺者的每一句話，必同時以自己所見的淨妙世界為前題，同時以對方所見的染羶世界為前題。無明者的每一句話，也必同時以雙方所見的法界為前題。雖然雙方整個前題的內容是相同的（因為皆必以此兩不同境界同時為前題），亦無礙於雙方因本位與重點不同，以致於其所言有所不同，以及對整個對話意義的理解亦有所不同。如此則兩種相反主觀境界（染與淨）同時全然具足於每一個字眼中，亦同時全然具足於每一主體之內。覺者具足覺與無明，無明者亦然。由此等相互主體性的情況思之，才可了解何以並不僅是客體（世界）內在具足此兩種相反價值（淨與穢）。若然，則只可言主體若悟，則可得見其全是淨境，若惑，則只看其全是染境。若如是，則雖然客體不二，主體方面落於二分法：每一個主體若淨則不染，若染則不淨，不可同時明同時無明，亦即知禮所斥之「迷即煩惱，悟即菩提」的境界。[31]如此則成不了染淨不二，煩惱即菩提等義。[32]

知禮於其《妙宗抄》中用圓教的「即染之淨」與「祕藏不垢不淨理」極精采的發揮此一義。圓教的「即染之淨」用來破諸權教的「不垢不淨」。而圓教的「祕藏不垢不淨」卻可用來破諸權教對「淨」的執著。圓的「淨」以及「不垢不淨」，與權教的「不垢不淨」以及「淨」之間，除了此「相破」的關係，還有「相修」、「相即」的關係。「相修」關係中，權教的「淨」可修成圓教的「不垢不淨」，權教的「不垢不淨」可修成圓教的「淨」。「相即」關係中，圓教的「即染之淨」即是「祕藏不垢不淨」。

p. 376

如此則可「即於染心觀四淨土」。[\[33\]](#)知禮如此的分析，已極清楚，不必再傷腦筋在染淨關係、染穢之為主觀或客觀、斷染斷穢等問題上。但其實，在智者大師的「一佛一切佛，一魔一切魔」[\[34\]](#)等論點，此主觀同時染同時淨之理，早就具足。主觀的一念並沒有任何一成不變的性質。現在此一念（此一剎那的主觀經驗）雖現在似乎是無明中的貪念，成佛以後回頭看此一念，此念與一切皆佛念。同理，若我成魔，回頭看我過去慈悲一念，此念與一切皆魔念。如智者大師云：「一切法可破可壞，一切語可轉。」[\[35\]](#)此種可轉性永遠無窮盡。念念皆可轉，轉轉復可再轉。每一念主觀經驗的悟、惑是永遠未有定論的。因此，每一念皆得為總，為本位，為一切諸法的主宰：現在的一念可轉一切（而以後又可被轉——所以妙覺必不斷相續，每一念重新的開悟）。一言以蔽之，一念妄心，既可謂主觀，又可謂客觀。天台教義絕無法容許主觀、客觀的絕對固定分開。此一念縱當下本位上為能觀、為主觀等，當另一念回看此一念，此一念則變所觀，為境、為客觀。諸佛既同體，已將成的佛與已現今九界念的（先後）關係，則與如今諸佛與眾生之間的對話法界，當然無有兩樣（就是說，自己心中先後兩念之間關係，亦必從相互主體性、對話等立場來理解）。上文已論之，今不必再煩述。

以如上相互主體性的對話經驗思之，則可明白一個主體如何能同時明、同時無明，同時悟、同時惑。每當吾人懇切地面對另外一個主體，必當同時由他的眼界去觀世界，甚至於讓自己的主體境界變為他的，變為一個即他之我，即我之他。諸佛慈悲遍應諸惑，其奧義亦在於此。

此當然又牽涉到性惡、理毒等問題的必然性。而山家、山外之爭，亦多可歸納於此問題範圍之內。已下就此更詳論之。

四、重論山家山外所爭的幾個要點

以便於行文，以及受限於字數，本文僅簡略點出在早期山家山外之爭時，雙方對此一問題的看法。最明顯的例子，在於原清與知禮對湛然《十不二門》一文的不同詮釋。如湛然在「內外不二門」有云：

先了外色心一念無念。唯內體三千即空假中。是則外法全為心性。心性無外。攝無不周。十方諸佛。法界有情。性體無殊。一切咸遍。誰云內外、色心、己他。

p. 377

[36]

早期山外代表人物原清大師注之曰：「法界外無法。生佛一如。空無內外。性無己他故。」[37]此乃全由抹殺相互主體性觀點，空不可得，不立一法，無自他可云的一面而論。

相對的，知禮則注同一段文云：

若生若佛各自遍融。又此性體非謂一性。蓋三千性也。以佛具三千方攝心生。生具三千方融心佛。心具三千豈隔生佛。若心無佛性豈能攝佛。佛無生性何能攝生。故性體無殊之語有誰不知。一切咸遍之言須思深致。他解唯論融外歸內名不二者。一何局哉。一切咸遍如何銷之。況餘九門皆歸一邊全傷大體。二誰云下。俱泯既各融即不可定分。故稱理觀。誰云有二。然內外等三雙但泛舉相對今皆融泯。亦可云內色心唯己。外色心唯他。更用己他揀其內外。[38]

此則全由融其定分而論內外自他之不二，非由全不立自他空洞無一物而論其空寂。知禮到處多採此「融」、「分」之義來論圓教，如下文解「如幻」云：「此尚非但理隨緣之幻〔克按：別教之幻義也…〕，豈同緣生無體之幻邪〔克按：通教之幻義也〕。今明各具本融，暫分如幻。能知此者方是圓乘。」[39]十界實融如水，若情執則隔如冰，以此融解不二，非但毫無減少諸界之間關係的究竟性，反而加強更通此關係。山外師則不然，以想像中虛空似的抽象無相、空無一物之見來解不二。山家以此「融」解「不二」，等於堅持保留徹底終極相互主體性自他之義，而痛斥山外解中「皆歸一邊」、「唯論融外歸內」之抹殺相互主體性的終極性傾向。此亦即山外之唯真心觀的傾向。知禮此注最後一句，特重立其自他之亦可說，以斥此偏。

知禮注《十不二門》處處顯此一義。雖然湛然爲了文便，時而似乎只以空中對自修，以假對利他，知禮則強調自修不僅關空中觀，且亦必包括假觀，就是說亦必包含利他的主相互主體性境界，故云：

此約三千以名空中。已具不思議假。況復利他之觀。初心豈可不修。不修則何名摩訶薩。

p. 378

祇唯假觀始行須修。方得感應同居一念。自他不二據茲而立。如何劫云自行無假。又若自行唯修空中。內觀此非自行。何故言即空假中邪。[40]

如此則已極清晰地闡明「相互主體性的終極性」之下的「即自即他觀」。故知禮論感應時也強調道：

佛法眾生法皆名為他。而各具生佛。若己生佛顯則與他佛生佛同。俱為能化。唯他眾生生佛而唯所化。既同一念自他豈殊。[41]

雙方皆具足自他全德性，自他不二並非建立在一個超自他、毀滅自他差別規的「但中但理」的基礎上，而是由雙方所具之性已具自他差別規定，所謂「除無明有差別」[42]的十界雖各確立，而實無非相融論點而立的。如此才可云一一行具足惑業之感，慈悲之應兩種德用。故知禮進而更云：

既三〔心、佛、眾生〕無差別則感應相收。眾生感心中他佛，諸佛應心中他生。不然豈能一念皆另解他耶。……諸佛三千即現像之理。眾生三千即生像之性。若不然者。不能即感即應。非任運化也。[43]

彼此心中感應，則可終日相融而終日不歸一邊，亦不歸超兩邊之第三者（若但理，無相之靈知真心，無相空水等）。即感即應之論，必如此重視相互主體性終極性方能穩立。

山外之真心觀、皆歸一邊傾向，則顯然有悖於此一義的理論依據。如原清於《十不二門示珠指》云：

問：心佛眾生三無差別，為心與生佛異故云三，為因果異故云三？答：夫佛名真觀，生名不覺。心即生佛之心，非離生佛外別有心。但心為生佛之本。……《玄義》中釋法有三謂心佛眾生，若定其因果則心法定在因。……心定因者心非因果。

約能造諸法判為因也。……[44]

如此直以心為生、佛之本，即知禮所謂的「皆歸一邊」，不同時論心、佛歸生，心、生歸佛等圓義，而以分解單向思路而失去相互主體性同時多向互向之妙義。

觀兩家之注文，即知兩種解的不同結果。譬如，湛然《十不二門》中的「染淨不二門」的一句話，在原清本文句為：「法性之無明遍造諸法名之為染。無明之法性徧〔遍〕應眾緣號之為淨。」[45]原清注為：

有別行本加兩與字云法性之與無明，復云無明之與法性。若言之與即語助，與猶共也。乃是法性共無明造惡也。……若是法性與無明共造者。下句淨法亦是無明共法性起應。如云遍應共緣。遍應豈非果用。此淨果性如何更與無明共方起應乎。此則染淨不可分，迷悟無以別。誠為可笑。[46]

如此淨邊單獨施用，完全失去前述「即感即應」，「對話式融通兩種不同主體境界」的妙義，而又回到別教式單向分解思路。知禮用的版本似乎有此兩「與」字（「法性之與無明遍造諸法。名之為染。無明之與法性遍應諸緣。號之為淨。」），而知禮注為：

二與有無俱有其義。二之訓往釋義稍迂。……之字不須訓往但為助辭其義自顯。何者。但云即法性之無明其用則染。即無明之法性其用則淨。其文既宛其義稍明。問：若有與字義復云何。答：此文既辨二用。有則於義更明。何者。夫與者。借與賜與也。亦助也。法性無明既互翻轉成於兩用。互有借力助成之義。而劣者借力於彊者。若法性內熏無力，無明染用彊者，則法性與無明力造諸染法。若無明執情無力，法性內熏有力，則無明與法性力起諸淨應。以由無明雖有成是之用，以體空故自不能變造。須假法性借力助之方成染法。法性雖具三千淨用顯發由修。直修縱不藉無明，緣修寧無欣厭……無明與力助於法性方成淨用。荊溪既許隨緣之義，必許法性無明互為因緣。但約體具明隨，自異權教。[47]

如此解析，則染淨互為因緣，淨必藉染而發，故知禮所注，恰合上述即

感即應、對話式融通兩種主體境界等義。其理昭然，於此不必贅言。如後山家淨覺仁岳師與知禮辯攝佛歸心、約心觀佛等問題，更明顯地顯示彼此爭議的重點，在於相互主體性的終極與否。今不便詳探討其事，唯得另待別論。

p. 381

What is the Buddha Looking at ?

The Importance of Intersubjectivity in the T'ien-t'ai Tradition as

Understood by Ssu-ming Chih-li (960~1028)

Brook Ziporyn

Visiting Assistant Professor, University of Michigan

Summary

In the early Northern Song Dynasty, in the process of reconstructing the declining T'ien-t'ai tradition and adapting it to the new intellectual environment of the Buddhist world at this time, two different theoretical orientations came to be applied toward the interpretation of the writings of Chih-i (538~597) and Chan-jan (711~782) , the two defining sources of T'ien-t'ai doctrine, resulting in a lively schism between two groups of exegetes, retrospectively known as the Shan-chia and the Shan-wai. In this essay I argue that one especially useful way of coming to understand what was truly at stake in these debates is to pay special attention to the way in which these two opposed factions of Sung T'ien-t'ai treated the question of what I call "intersubjectivity," by which I mean the impact of the existence of other consciousnesses upon the structure of any given consciousness. In particular, this essay demonstrates that the Shan-chia polemics, spearheaded by Ssu-ming Chih-li (960~1028) , can be profitably viewed to be in part an

attempt to preserve an interpretive approach to Chih-i and Chan-jan that would maintain the centrality of a particular intersubjective vision.

This vision is founded on the conception of the Bodhisattva or Buddha as a being whose enlightenment is radically and constitutively referential to the deluded state of all beings. The unique consequences of this approach can be analyzed by adding to the standard quasi -theistic deity /being I-Thou relation the three further T'ien-t'ai doctrines of 1) the mode of action of the enlightened beings, a non-intentional and all-pervasive Kan-ying or stimulus-responserelation; 2) the relation of "non—duality" (also described, more emphatically, as identicalness, sameness) (chi)) obtaining between provisional and ultimate truth (ch'uan and shih) ; and 3) the relation of "non-duality" between subject and object, or between any living being and its

p. 382

environment, realized in the perceived world of the deity in question, predicated on the claim that both subject and object are themselves the whole dharma realm (i.e., the totality of all that exists) , that each part is equal to the entire whole. These doctrines imply a situation where self-praxis and the transformation of others are non-dual, where deluded stimulus and enlightened response are mutually inclusive, and where all beings are constantly playing both the role of enlightener and deluded being in need of enlightenment, in a ceaseless and constitutive intersubjectivity.

In this essay I first locate the basis of this view in Chih-i and Chan-jan, and then the specific angle of interpretation from which Chih- li deployed the concepts, with a particular emphasis on its impact on his doctrine of the evil inherent in the Buddha-nature, and the non-duality of delusion and enlightenment.

(The present paper was presented at the "Academic Conference on the History and Teachings of the T'ien—t'ai school" on December 16, 1995)

關鍵詞：1.T'ien-t'ai thought 2.Shan-wai /Shan-chia polemics
3.intersubjectivity 4.value paradox 5.holism

[1] 《大正藏》冊 33，頁 683 上。

[2] 《大正藏》冊 46，頁 702 下。

[3] 同上注，頁 704 上。

[4] 《大正藏》冊 33，頁 749 中、下。

[5] 《大正藏》冊 33，頁 749 下。

[6] 此整字千萬不可實看。依天台基本原理，此三千並非是一個客體的合相，或每一客觀物體排列而加起來以組成一個「整體」。如此之整體還是相對於「部份」而構成的，而天台所謂三千則是絕待法界，無外妙體。依三諦原理而言，即整（假）是非整（空），如此才是妙整妙部（即非整）雙遮雙照。《摩訶止觀》已詳盡此理。（見《大正藏》冊 46，頁 21 中、下，頁 22 上。）而我們凡夫如何能切實思考如此之「整體」？本文之用意就在於此；筆者以為我們終日所處，日用而不知的「相互主體性關係網」正是如此之「非整體之整體」，亦最貼切最巧妙的相應於天台宗所謂的「三千」。以下凡用「整體」等字眼，亦同此義。

[7] 《大正藏》冊 46，頁 8 下、頁 9 上。

[8] 此並非意味著華嚴宗諸大師沒有提到此等含義與境界，只是重點的不同而已，但兩種理論之間，縱使所謂的內容成份一模一樣，若這些成份之間的結構與重點不同，則整個理論的結論、效果以及性質，也會非常不同。

[9] 《大正藏》冊 46，頁 704 上。

[10] 《大正藏》冊 34，頁 892 中。

[11] 當然依天台宗教義，佛生感應中的相互主體性是兩個「同體」「相即」的主體之間的關係。也許讀者因此會覺得與人間日常相互主體性截然不同。但依天台教義，此人與人之間的日常交往，如同一切眾生之間關係一樣，同樣是同體相即兩個主體之間的關係，與佛生感應並無任何差別。下文更詳論此義。

[12] 《大正藏》冊 34，頁 920 中。此種皆不可說與皆可說的自在轉變當然是天台傳統中一個慣用的老招。最典型的典故則為智者大師，《摩訶止觀》：「即世諦是第一義諦。當知終日說終日不說。終日不說終日說。終日雙遮終日雙照。即破即立即立即破。……若得此意俱不可說俱可說。……」《大正藏》冊 46，頁 55 上。

- [13] 《法華玄義》：《大正藏》冊 33，頁 747 中至 749 中。《觀音玄義》：
《大正藏》冊 34，頁 891 上、中。
- [14] 《大正藏》冊 34，頁 891 中。
- [15] 《大正藏》冊 9，頁 50 下。
- [16] 如佛告舍利弗：「我昔教汝志願佛道，汝今悉忘。」《大正藏》冊
9，頁 11 中。
- [17] 《大正藏》冊 46，頁 719 上。
- [18] 《大正藏》冊 46，頁 894 上、中。
- [19] 《大正藏》冊 46，頁 85 上。
- [20] 例如灌頂的《觀心論疏》，《大正藏》冊 46，頁 619 上。
- [21] 《大正藏》冊 37，頁 224 上。
- [22] 《大正藏》冊 46，頁 868 下。
- [23] 《大正藏》冊 34，頁 891 上。
- [24] 同上注。
- [25] 《大正藏》冊 46，頁 47 上。
- [26] 《大正藏》冊 46，頁 872 下。
- [27] 《大正藏》冊 46，頁 784 下。
- [28] 見知禮談《佛說觀無量壽經》中之「是心是佛，是心作佛，」（《大
正藏》冊 12，頁 343 上），以明此非修非性之理（《大正藏》冊 37，
頁 220 中）。
- [29] 《大正藏》冊 37，頁 198 上。
- [30] 《大正藏》冊 46，頁 704 中。
- [31] 《大正藏》冊 46，頁 707 上、中。

[32] 覺、無明、染、淨、煩惱、菩提等，皆屬於主體方面的範疇。既然稱之為「不二」，則必是主體境界之不二，非僅是客觀不二而被主觀錯認為二。此則主觀方面猶落二分法，不能稱為染淨等之不二。見知禮的《十不二門指要抄》：「剎那百界有穢有淨。今何悉淨？答：前論淨穢法門皆理本具。通於迷悟無有增減。及性善性惡也。今知染淨約情理說。情著則淨穢俱染。理性則淨穢俱淨。故剎那染情體具十界。互融自在故名悉淨。」（《大正藏》冊 46，頁 717 上）如此則可見染淨不二是指兩種不同主體主觀境界的相即，不僅是客體的不二。下文更詳論之。由此觀之，恐無法認同牟宗三先生對於此染淨穢淨客觀主觀問題的處理。見《佛性與般若》，臺北：學生書局，民國 66 年，下冊，頁 877。

[33] 見《大正藏》冊 37，頁 196 中、下。

[34] 見《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 116 中。

[35] 《大正藏》冊 46，頁 67 中。

[36] 《大正藏》冊 46，頁 703 中。

[37] 《卍續藏》冊 100，頁 130 下。

[38] 《大正藏》冊 46，頁 712 下～頁 713 上。

[39] 《大正藏》冊 46，頁 719 上。

[40] 《大正藏》冊 46，頁 718 上、中。

[41] 《大正藏》冊 46，頁 718 上。

[42] 如知禮云：「今家明三千之體隨緣起三千之用。不隨緣時三千宛然。故差別法與體不二。以除無明有差別故。」見《大正藏》冊 46，頁 715 中。

[43] 《大正藏》冊 46，頁 718 中。

[44] 《卍續藏》冊 100，頁 111 上、下。

[45] 《卍續藏》冊 100，頁 121 下。

[46] 《卍續藏》冊 100，頁 134 下～頁 135 上。

[47] 《大正藏》冊 46，頁 716 中。

