

中華佛學學報第 010 期 (p383-394)：(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

從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗 思想對立

——兼論中國天台的特質與思維限制

傅偉勳

p. 383

提要

中國台賢二宗所倡三諦，不但沒有違背中觀之二諦中道；更解除了二諦思想之困局。尤其天台宗智者更以創造詮釋家身份，開展出「真空即顯妙有」的空、假、中圓融三諦。將三諦成觀，使諦論與修證相印和而形成天台四大特質：其一，是二諦中道相即不二，建立圓、妙之判教；其二，是即事而真，肯定現實世界之價值；其三，是圓頓止觀之觀心，將「一切法空」提昇到「觀一切法空」；其四，是奉持《法華經》之一佛乘，而圓建眾生，而形成中國人間佛教之大乘精神。

但天台宗發展到宋、明以後，除山家、山外有修真心、修妄心之爭，已沒有什麼發展；倒是東傳到日本的道元法師有所發揮。

(編者按：傅教授著有《道元》一書，已在東大圖書公司出版。)

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：1.二諦中道 2.圓融三諦 3.世俗諦 4.勝義諦 5.即事而真

p. 384

以創造的詮釋方式哲理地深化了般若系經典所倡「一切法空」觀的中觀哲學，可以說是整個大乘佛學的起點或基點，雖然不能說是理論終點或最後結論。然而帶有所說「中觀心結」（*Mādhyamika Complex*）的佛教學者或思想家卻始終不能承認，龍樹所創立的空宗或中觀哲學許有進一步的義理開展可能。印度佛教學者泰半站在「印度佛教之後的佛教實非真正佛教」這獨斷立場，毫不屑於探討中國大乘佛學為開端的東亞佛教思想，有其足以批判地超越印度佛教的義理廣度與深度。譬如在天普大學宗教學研究所與我共事將近四分之一世紀的印度同僚雅達布

（*Bibhuṭi Yadav*）教授，在上課時就常批評天台、賢首（即華嚴）、禪與淨土等宗，完全乖背了（印度）佛教本義，非屬佛教正統云云。但是，對於隨著社會與時代的變遷而與其他思想文化傳統（如儒、道二家）交流溝通，如此代代謀求本身義理創新或深廣化而發展到今天的佛教傳統，誰有資格扮演「詮釋學的上帝」角色，判定孰為佛教正統，孰為異端、異教？誰有資格唯我獨尊地遽下佛教的「定義」？

在當代中國佛學界最具影響力的一代泰斗印順法師，由於堅信中觀哲學代表勝義佛法的終極真理，也相當獨斷地主張，除了「中觀為正，唯識為副」的印度（大乘）佛學之外，如來藏思想之類的所謂「真常唯心論」或台賢二宗的所謂「圓教」教義，乃至一般禪學以及淨土思想（密宗更不用說）等等，皆非正統正宗，義理上無甚意義，不但可有可無，反有污染中觀原旨之險。我則認為，印順法師並未跳過保守的「依文解義」詮釋學立場（即創造的詮釋學所提「實謂」到「意謂」的兩個初步層次），進升「依義解文」的詮釋開放性層次，發現原典或文本的種種「蘊謂」（可能義蘊），再進一步探索佛教義理的批判性繼承（「當謂」）與創造性發展（「創謂」）等雙重課題。

龍樹於《中論·觀四諦品》有云：

諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，則不得涅槃。……眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。

此段著名文句表達了大乘共法，即「一切法空（無自性）」（或謂「緣起性空」）與「二諦中道」，尤其二諦中道形成後中觀（post- Mādhyamika）時代大乘佛學義理開展的指導理念或原理。

印順法師在《中觀論頌講記》詮釋此段文意之時，比較了三論宗與天台宗，一方面極力支持三論師的理解，即謂：

p. 385

「眾因緣生法」是俗諦，「我說即是空」是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。……雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論：不過立意多少傾向圓融而已。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另一第三者的中道。

但另一方面印順法師毫不同情天台家的三諦論，認為「在中觀者看來，實是大有問題的。」他的批評基本上涉及以下兩點。第一點是，天台家「影取本頌（即『諸佛依二諦，為眾生說法』），唱說三諦」，有違《中論》原有明文。第二點是，天台家乖背頌義，就前後一貫的兩頌文意予以：

斷章取義，取前一頌成立三諦說。不知後頌歸結到「無不是空者」，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。如心經，也還是「是故空中無色」，而不是：是故即空即色。華嚴經也沒有至於究竟，終是無相即有相。這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹空宗風呢？又像他的「三智一心中得」，以為龍樹智度說，真是欺盡天下人，龍樹的智論，還在世間，何不去反省一下呢！中國的傳統學者，把龍樹學的特色，完全抹煞，這不是自以為法性中宗而已，龍樹何曾如此說！

我卻認為，處於後中觀時代而遵循中觀所立二諦中道這大乘佛法共同理念的天台大師智顛，正是以創造的詮釋家身份，發現龍樹上述本頌的種種可能「蘊謂」（豐富的義理蘊涵）之餘，不但挖掘出具有深意的《中論》「當謂」（即「龍樹『應當』如此講說」），特為龍樹講活了二諦中道之旨，且進一步救活了具有無限否定性（而忽略日常妙有性）的可能偏差之嫌的印度本位一切法空觀，而創造地開展出「真空（即顯）妙有」的圓融三諦、一念三千等等天台獨特的實相論說的。以法藏為首的華嚴宗亦然，乃站在所謂「別圓教」立場，開展了批判地超越一切法空觀的，圓融無礙四法界觀、十玄門、六相圓融等等華嚴宗獨特的真空妙有論。就這一點說，木村泰賢在《大乘佛教思想論》中所強調的，「從真空到妙有」的大乘佛法開展理路，如與印順法師的偏守中觀論說相比，顯然殊勝得多，至少能夠順理說明，勝義（大乘）佛法不得不從中觀原創的二諦中道辯證地轉進（足以代表中國大乘佛學傳統的）台賢二宗分別所倡「圓教」義理的理論線索。

p. 386

我認為，如要理解此一理論線索，我們必須從後中觀的台賢二宗圓教觀點，去重新檢視，代表印度本位大乘佛法的中觀論（以及般若系經典的一切法空觀），在思維方式、語言表現以及宗教實踐所露出的某些限制或偏差。專就思維方式言，我們可以順著中觀原先所立的二諦中道理念弔詭地分別佛法的四個層次，說明中觀本身的理論貫徹之不足。這四個層次是：最勝義的不二門，中道實相門，真諦門，俗諦門。在最高（即勝義勝義諦）層次的不可思議佛法，一切二元對立分別完全解消，一切法究竟平等，一切不可得不可說。「一切法空」的義理深意，即在弔詭地表達包括「一切法空」在內的一切法空無自性，而「空」本身既亦無自性，則「一切法空」的最勝義諦（不可思議不可言詮，故而弔詭地思議言詮）即不外是「無所謂空不空，空與不空的二元對立分別本不存在」，卻不是「非空非不空」的所謂「中道」，蓋因「中道」亦無自性，亦即無所謂「中道不中道」之故。中觀哲學方便善巧地建立二諦中道理念，卻又弔詭地透露，所謂「二諦中道」於此層次原本不立不存。

也就是說，二諦中道理念祇有當不可思議的最勝義佛法（不二門）方便善巧地形成言詮佛法之時，才顯本身的實義出來，即不二門暫且「落實」為二諦門，依中道原理暫分勝義諦（真諦）與世俗諦（俗諦），於此中道真俗二諦皆是假名，故不可能有彼此較量高低優劣之可能。於此言詮佛法的中道層次，空性既真，緣起亦真（非假），實相既真，諸法亦同

樣地真。印順法師說道：「緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另一第三者的中道。」但是，法師未曾明說（或敢說）中道亦如空、假二諦，本身亦是假名，蓋中道乃依附二諦之分別而有，在不二門的不可思議佛法之中，二諦分別化為烏有，則那來得所謂「中道」？因此空、假、中同時成真，同時亦可成假。緣起與空性、諸法與實相、生死與涅槃等二元分別原本不立，因此中道亦原本不立；此類二元分別乃不過是一體兩面的兩種觀法及其言詮而已，而中道也者乃就強調兩者「交融無礙」而另顯一種觀法及其言詮而已，三者畢竟同等無別而又（於此二諦中道的言詮佛法層次）形成三種不即不離的觀法，觀法（在天台宗）即不外是「諦」，故云三諦，有何不可呢？天台家有意講活甚至救活二諦中道理念之際，到底誤解了甚麼？天台「即假即空即中」的三諦（三種終極不二而暫且分為三種觀法）難道祇是「思想的自由」（印順法師似乎意指「戲論」或「思想的遊戲」），還是二諦中道的創造性詮釋呢？

中觀原有的二諦中道說，所以具有印度式現世逃避主義偏向的思維限制，乃是由於無法貫徹中道理念到底，肯認空假二諦交融無礙意味下的假諦（緣起、諸法、現象、事）所具有著的正面積極的日常妙有性、真實性之故。也就是說，印度本位的二諦中道外表上看，似乎同時宣稱空有二者、空假二諦皆是假名，實際上卻始終超越不了真諦「高於」俗諦，空性「勝於」緣起等等有違不二中道的傾向。因此，在「不二而二」

p. 387

的言詮佛法中道層次之下，形成真諦與俗諦的高低優劣之分，前者是真實，後者是假象，甚至是虛妄虛幻。由是，在日常現實始終顯出厭世乃至避世的生活偏差，自釋迦牟尼直至龍樹以後的印度佛教以及南傳佛教、西藏佛教無不皆然。

我的意思是說，印度中觀本位的思維模式所產生的限制或偏差，不僅僅是理論上的，也同時是言詮表達與宗教實踐上的限制或偏差。為甚麼印度佛教經論總是使用無限否定式的邏輯論辯，表達「緣起性空」等真諦旨趣？為甚麼不能從「妙有」的描敘彰顯「空性」即是「無限開放性」（鈴木大拙所云「零即是無限」）？為甚麼在宗教實踐上未能貫徹不二而二的中道理念，肯定「生死即涅槃，煩惱即菩提」的日常性生命意義，而不刻意強調離脫日常現實生活的出家道或出家至上主義？

從中觀到後中觀的佛教思想發展過程之中，台賢二宗所代表的中國大乘佛學，正是要在理論、言詮與修證這不可分割的三重佛法開展課題，處

心積慮謀求突破印度（大乘）佛教的思維、語言暨修證模式的一種「即事而真」圓教探險，而從強調日常性大機大用的傳統禪宗及禪道，到今日中國佛教界所提倡的「人生佛教」、「人間佛教」、「人間淨土」理念等等，也處處反映了中國大乘佛教逐步克服印度佛教厭世避世的論調偏向所作的種種努力。如果印順法師不願意承認這一點，給予台賢二宗（以及禪宗乃至如來藏思想在中國的發展）應有的較高評價，則如何去圓滿說明，他所倡導的「人間佛教」可從印度純中觀式的二諦中道思維模式推演出來的呢？

智顛所開創的中國天台的思想特質，如果專從龍樹二諦中道發展到圓融三諦的理路線索予以考察，則可以說，它包含了下面至少四個相互關聯的理念或原理。

其一，天台宗在後中觀時代批判地超越中觀所立的二諦中道，以「相即不二」的純圓（同圓）原理去重新建立，最能弔詭地表達不可思議的最勝義佛法的言詮佛法（亦即勝義諦層次的天台教義），天台家所慣用的「圓」、「妙」、「不可思議」等辭便充分顯示著：本宗教義在大小乘各宗教義之中最爲圓妙而最是「靠近」最勝義佛法的理論自信。《摩訶止觀》卷1所載「圓頓」之義，便是此一無比自信的例證。智顛說道：

圓頓者，初緣實相造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界。一色一香，無非中道。己界及佛界眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提。無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。

智顛顯然堅信，一切言詮佛法，如四聖諦八正道、緣起說、一切法空、二諦中道，

p. 388

乃至天台本身的圓教教義等等，仍然是不可思議、不可言詮的最勝義佛法，蓋因在不可思議而一切不可得、不可說的「境界」，本無所謂苦集滅道，也無所謂佛法，弔詭地說，最勝義佛法也不是「佛法」，一切如如真實而已。天台根本教義的特質就在堅持不可思議的最勝義「佛法」到底，在言詮佛法層次的實相門、緣起門、心性門、修證門等等必須講求不可思議的弔詭性、純圓性、妙有性。

其二，如果光就上面一點，天台家與忠實地遵循中觀二諦中道的三論家很難分辨。分辨兩者最根本的一點恐怕是在「即事而真」四字。鎌田茂雄教授在早年出版的《中國華嚴思想史研究》，觀察台賢二宗所代表的中國本位大乘佛學，認為「即事而真」是其中一大特色。我很同意此一精銳觀察，也更認為「相即不二意味的即事而真」尤其能夠明示天台家的根本理念。也就是說，就「相即不二」言，天台家與中觀論以及三論家異曲同工，無甚區別，卻有別於偏向唯心的華嚴宗與偏向唯識的法相宗。但就「即事而真」言，則又與華嚴宗極其契接，平分秋色，而有別於中觀、三論一系的二諦中道思想。上述「圓頓」義的「一色一香，無非中道」一句，便是彰顯天台相即不二意味的「即事而真」思想十足而無餘。難怪智顛以後維護天台正統的湛然等人不時引用此句，引以為豪。

若從三論家觀點或可發問：依不可思議的最勝義佛法，既然一切不可得亦不可說，則又何必多此一舉，講求「即事而真」呢？對此發問，天台家可以回答說，我們畢竟仍在世俗人間，拋開世俗人間的事物現象而硬講一切不可得不可說，實有墮入頑空、乖違中道之險。佛法的最勝義諦如離真俗二諦也不可能存在，亦不必存在，而真諦如無俗諦的存立也不可能存立，亦不必存立，則（最）勝義諦佛法也祇有在世俗諦層次有所落實成就，才能顯其所謂「一切不可得不可說」的終極真實。既要講求落實成就，則如何能夠不談具體的事相，如「一色一香」、「煩惱」、「無明塵勞」、「眾生界」、「生死」之類？不離世間而談出世間，不離無明塵勞而談菩提，不離生死之間的任何時刻及任何地點而談涅槃解脫，且在世俗人間的一色一香等等日常妙有體現真空，這就是天台中道實相論的根本見地。天台家講求「相即不二」落實在「即事而真」的思維苦心即在於此。難怪天台家的實相論說，如一念三千，必須弔詭地兼涵唯佛與佛能夠知見的相即不二而不可思議的「十如是」等諸法實相（源於智顛對《法華經·方便品》有關諸法實相的創造性詮釋），與即事而真意味的「十界」、「三種世間」等等天台特有的現象學描述。也正因為如此，原本執守諸法實相論的天台宗自（稍受澄觀的《起信論》介紹影響的）湛然開始，一方面雖仍強調相即不二的天台法門（如湛然本人在《十不二門》所堅持的色心不二乃至受潤不二等等二而不二、不二而二），另一方面卻又援用法藏詮釋《起信論》之時所分辨的「不變（真如）」與「隨緣（真如）」，大談「隨緣」、「事用」、「事造」等等現象界緣起緣生的「即事而真」。

p. 389

為何天台家不像中觀二諦中道那樣，簡易地主張「緣起性空」了事？要

進一步理解這一點，我們還得提示天台另一特質，即涉及修證門或觀心門的「教觀雙美」或「教觀一致」。

其三，上面所引「圓頓章」以「圓頓止觀」總結，證示天台大師所云「圓頓」，必須同時指謂「止觀」一事，亦即天台修證方式的觀心，如無觀心，圓融三諦等等天台（實相論）教義無甚意義，蓋因教觀一致無別之故。我們知道，《中論》二諦中道與緣起性空之旨並未強調此點，卻始終通過四句分別的邏輯命題表達之無限否定與破除，藉以彰顯中觀真諦罷了。智顛則不然，據灌頂所記（《摩訶止觀》卷1開頭），「此之止觀，天台智者說己心中所行法門」，即指特就當前自己的（陰）妄心著手，予以觀心，而與天台圓融三諦等等教義兩相配合。事實上，正如我已在前面指出的，圓融三諦之「諦」，在天台宗特指觀法，並非有別於觀心的純「客觀性」佛法真理。從天台宗的教觀一致觀點去看般若經典的「一切法空」或中觀的「緣起性空」，則「一切法空」其實應是「一切法空觀」，「緣起性空」亦應該是「緣起性空觀」，蓋因無所謂「一切法空」、「緣起性空」之類有獨立於觀心觀法的客觀真理存在之故。有趣的是，漢譯《十二門論》中每一章標題皆加「觀」字。由於此書梵文原典已失，無法查考是否原有「觀」字，如無，則似乎格外例示，天台宗所以不得不經由對於《中論》、《智論》的創造性詮釋，而開展出圓融三諦、一心三觀等等突破性新說的一番思維苦心。

對於天台家的觀心，馮友蘭在早年完成的《中國哲學史》中等同了台賢二宗的觀心為真心論，固屬荒謬（他在最晚年匆促完成的《中國哲學史新編》卷4，則乾脆不談天台宗，可見他從未真正研讀過），一般佛教學者以「華嚴宗的真心論與天台宗的妄心論對立」的說法，也有待重新檢討的必要。我的意思是說，智顛開始的天台家觀心、觀法，由於強調「即事而真」，且又由於當前己心——亦即眾生的陰妄之心，乃是觀心所要著手的入門要領或修行方便的關鍵所在，故謂「妄心論」，其實天台圓教的觀心論，原無所謂真心與妄心之分，蓋因即事而真但又相即不二之故。就這一點說，後來在天台山家、山外之爭，山家派以妄心論破斥山外派的真心論，恐怕有矯枉過正而易失天台圓教本旨之嫌。這又涉及下面天台思想的另一特質。

其四，貫穿「相即不二」、「即事而真」、「教觀雙美」的天台根本佛法理念，即在奉持《法華經》為宗本的法華一乘真實圓教之「同圓」、「純圓」、或「圓妙」一點。天台的「圓妙」已在本身的各別理論顯現無遺，如實相論中的即假即空即中之圓融無礙（而非印順法師所云二諦中道的「緣起與性空交融無礙」），緣起論中的（四明知禮所云）「當體全是（即）」意味的「同理隨緣」（而非山外派所主張的「二物相合」

意味的「別理隨緣」），心性論中的「無情有性」（蓋法性與佛性圓即不二之故）

p. 390

與「（如來）性惡」（蓋性具即圓之故），修證論或止觀論的「圓頓止觀」、「圓法」、「圓信」、「圓行」、「圓位」、「圓自在莊嚴」、「圓建立眾生」等等（見《摩訶止觀》卷1）。尤其在天台五時八教的教相判釋，最能看出法華一乘真實圓教的根本旨趣，即顯不捨大小乘一切經典、各宗一切教義（蓋皆偏現應機與藥、方便善巧的無邊佛法之故），反而予以綜合統一的圓攝性、圓通性，如此奠定天台圓教為一切言詮佛法教理教義之中，最能弔詭地（即不二而二而三，且又即二即三而不二地）表達最勝義佛法的究竟圓滿圓善之教。

以上約略提示天台思想的四點特質（歸根究底祇是「圓妙」一點）。我們權且借用這些天台特質，去重新考察台賢二宗的思想對立，也許較可發現兩者的根本殊異所在，雖說此二宗是異口同聲分別倡導中國本位大乘圓教理念的兩大典範。首就華嚴宗實相論的表面結構（如圓融無礙四法界觀、六相圓融、新十玄說等等抽去緣起層面的實相層面意義）而言，此宗所標榜的圓妙性、圓融性似毫不遜於天台宗。譬如澄觀承繼法藏之旨所完成的四法界觀，不但講說理事圓融無礙，更且積極肯定事事無礙法界，「即事而真」的理念表現似較天台更為強烈。而法藏新十玄說改稱「諸藏純雜具德門」為「廣狹自在無礙門」，又改稱「唯心迴轉善成門」為「主體圓明具德門」，據澄觀在《十方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷10所說，乃是為了突出事事無礙之義。整個新十玄說對於《華嚴經·賢首品》中普賢菩薩的「華嚴三昧」與佛的「海印三昧」所作的境界說明，十分表達一切緣起事物的相即相入或圓融相即的關係，而十玄之「十」又是圓數，顯示圓融無盡之妙。如此看來，華嚴宗之倡導相即不二、即事而真、圓融無礙等等圓教理念，似較天台宗有過之而無不及。既然如此，為何仍被後者批判之為別教，違背圓教之義呢？我認為，台賢二宗的根本殊異是在心性論，由於心性的看法不同，自然影響及於二宗在緣起論（以及實相論的深層結構）與修證論的思想對立。

《起信論》以「一心開二門」的心性論模式，分辨如來藏或心真如（亦即佛心佛性）與心生滅（亦即妄心妄識），而以真如與無明兩相熏習說明眾生的迷悟現象，但基本上以真如緣起論與本覺門之說很樂觀地保證，眾生通過修行必能始覺，終至究竟覺。法藏引進真如緣起論到本宗思想系統之中，演成本宗的法界緣起論，亦即性起論，雖在改造智儼的古十玄為新十玄時，取消「唯心迴轉善成門」，改成「主體圓明具德門」，

但始終未能除去唯心唯識的思想影響。我們知道，華嚴宗性起論與真心（如來藏自性清淨心）論的說法，經由澄觀對於《起信論》的極端重視（甚至介紹給代表天台正宗的湛然，影響所及終於導致山家、山外兩派之爭），到了宗密更加強烈，形成一種絕對（常住）真心論，主張「所謂第一義諦，常住不變，自性清淨心」，「自性清淨常住真心者，不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨，故云自性清淨。」

p. 391

此性無始以來，乃至盡未來際，有佛無佛，常不滅壞，故云常住心也」（見《圓覺經大疏鈔》卷2下）。

對於《起信論》到華嚴宗第五祖宗密所完成的常住真心論與性起論（一心真如法界緣起論），印順法師統統歸類到有別於性空、唯識二門的所謂「真常唯心論」，對於此論頗有微詞，祇是沒有明說「外道」而已。日本新生代的佛教學者如松本史朗、袴谷憲昭等人，近年來所發動的「批判佛教」思潮，批判口氣更兇，根本否定如來藏思想、佛心佛性論、常住真心論之類的真常唯心論說法屬於佛法。從不可思議、不可言詮的最勝義佛法予以檢視，則一切法既無自性而究竟平等，真心與妄心、佛心佛性與眾生生滅心性、本覺與不覺、菩提與煩惱、涅槃與生死等等對立分別，應該全部解消。天台圓教雖倡圓融三諦，有別於二諦中道，但就這一點看，亦站在空宗、三論宗這一邊，必須批判《起信論》到宗密的真心論與真如緣起論，乃屬別教，而非真實的圓教思想。

天台家因極有自信宣稱本宗的法華一乘圓教，最能弔詭地表達最勝義佛法的相即不二、究竟平等之理，因此自智顛中經湛然而至知禮，天台本宗的圓教理念愈來愈明，到了山家、山外之爭終於徹底暴露台賢二宗思想對立的深層結構。由是，在心性門台賢二宗的根本殊異不僅僅是妄心論與真心論的對立，湛然的「無情有性論」更依相即不二、性具互具的圓教原理等同法性與佛性。而智顛以來的「性惡論」更關涉到修證門，即批判華嚴宗以真如不變為「性」、隨緣差別為「修」的「緣理斷九」等等別教主張。由於天台宗站在「諸法實相」論立場去談相即不二、即事而真的緣起，當然也不得不批判華嚴宗脫離「性具實相」或「當體實相」的不二法門，所建立的性起論主張了。四明知禮專就「即」字分辨天台本家的「圓理隨緣」與承繼華嚴性起論的山外派「別理隨緣」，謂對方所說的「即」祇是「二物相合」或「背面相翻」之即，非本家不離最勝義不二法門所堅持著的「當體全是」之即。總之，在天台圓教，心性門、實相門、緣起門、修證門皆是不二門的分別展現，相即不二而一時並了，這是天台思想的特質，非屬別教系統的華嚴宗所能分享。

大體上說，由於天台本宗自智顛直至知禮緊守般若系經典與中觀所開始倡導的，無分別智自然流露出來的最勝義不二法門，同時又要講求不可思議佛法「即事而真」地落實成就之為言詮佛法，因此容易批判華嚴宗思想為一種別教，低劣於天台圓教。但是，中國天台思想不論如何圓妙圓融，畢竟仍屬言詮佛法，而非最勝義諦，因此隨著社會變遷、時代進步等等而有思維、言詮、修證等等方面的自我創新可能性。根據我這些年來的研讀經驗與心得，我在這裡很想建議，我們中國佛教學者實有必要跳過中國天台的範圍，研究中國天台發展到最澄所開創的日本天台宗，乃至源於此宗而一一獨立出來的鎌倉佛教各大宗派（淨土宗、淨土真宗、道元曹洞宗、日蓮宗等），

p. 392

以及現代日本佛教之中的日蓮正宗等新（興）宗教，以便宏觀地考察中國天台可能具有著的思維限制以及有待繼續探討解決的本身問題或課題。我在這裡對於中國天台的思維限制，祇作較簡單的提示，有待進一步的推敲。

首先，我們要在中國天台圓教發現理論與實踐仍未臻「圓」之處。我已暗示過，知禮所帶頭發動的山外派批判，動輒強調妄心論與真心論水火不相容的思想敵對之餘，容易離脫本身原先主張包容性、圓攝性等等具有辯證開放性的純圓立場。也就是說，知禮應該可以暫時同情地理解對方標出真心論的一番苦心，包攝在本宗圓教的俗諦一層，而不必敵視對方思想為虛妄之論。這就涉及主張佛心佛性、如來藏、自性清淨心等等的心性論主張是否合乎佛法，並不違背「無我」、「法空」、「不二」之旨。宗密等人用辭過當，強調「常住」真心，確有心性實體化、絕對化、真常化之嫌，難怪印順法師不得不用同樣過當的「真常唯心論」這個名詞予以歸類，貶其理論深意。如果換個角度去看，所謂「如來藏」、「佛心佛性」或「真如心」原不過是就我們現實心性上下轉移的「上轉」現象（如「發菩提心」、「上求菩提」、「浪子回頭」、「放下屠刀」、「轉迷開悟」等等），予以實存的現象學描敘，或特就人人確有自不覺而始覺的心性上轉潛能一點，方便善巧地立名而成的結果，乃不過是一種「功能性語言」（functional language）的使用，卻與「實體性語言」

（Substantivelanguage）毫不相干。我們如此從（強調非本然的現實存在轉化之為本然的真實存在的）實存論（Existential）觀點，去重新

理解如來藏或佛心佛性，而不採取真常唯心論或存有論（**Ontological**）的心性理解方式，則天台實相論與華嚴（真如）緣起論系不但無有理論衝突，反有相得益彰的修證意義。天台宗既自稱圓中之圓（即天台本身的「實相中道」），則應可融攝真心論與妄心論於本宗系統，予以辯證的綜合，這才合乎智顛原先的圓教判教宗旨，而不必導致後來山家、山外兩派的思想敵對狀態了。

台賢二宗到山家、山外二派的思想對立，除了上述性具論與性起論，以及觀心論與妄心論的爭辯之外，還涉及不少其他細節問題的爭論，也一樣可以站在「圓中之圓」的實相中道立場，予以一一解消思想的敵對，融攝而綜合在天台系統之中。其中最值得我們注目的是，涉及修證門與道德門的「無情有性」、「性惡」乃至「理毒性惡」等等爭論，此類爭論基本上關涉「佛性」、「善惡（是否無生無作）」等等的語辭使用及釐定問題，並非光就兩宗或兩派對立著的各別思想論說能夠立即判定孰是孰非的。就算毋需考慮語辭意涵釐定問題，也至少應該考察雙方所主張的，是否屬於同一層次，所探索的課題是否相同，所要解決的問題是否一樣等等，否則雙方的思想對立，不是變成字面上的無謂爭論，也很容易流於空談戲論，失去實質性而有效益（**substantial and pragmatic**）的哲理創新意義。譬如「無情有性」與否，一方面涉及「佛性」

p. 393

意涵的廣狹問題，是否願意推廣「佛性」原義，等同於「法性」；另一方面亦涉及「（佛）性」字是否包括實存的（**Existential**）的修行實踐、善惡抉擇等等問題。拋開這些問題，一下子就想議論敵對思想的孰是孰非，未免太過單純，曝露本身的思維限制。

我認為，中國天台還可以進一步建立天台實相門、緣起門、心性論暨修證門相即不二、一時並了的，更有突破性的理論與實踐。然從山家、山外兩派爭論之後，我們並看不到更進一步的天台思想之開展與創新。不過，中國天台所未完成的思想課題，經由日本天台承當探索，最後到了源自天台而又突破天台局限性的道元禪學（如「修證一等」、「現成公案」、「無常佛性」、「有時（之而今）現成」等等創見），可以發現消解山家、山外之爭的一種解決線索。此一線索發現的討論超過拙文範圍，但在新出的拙著《道元》（獻給結拜兄弟的老二藍吉富居士，收在

我主編的東大圖書公司「世界哲學家叢書」之中），較有仔細的討論，或可聊供關注此一天台思想發展課題的佛教學者參考。

(1995年12月10日於聖地亞哥市自宅)

p. 394

**From the “Middle Way of the Two Truths” in
Mādhyamika to
the Confrontation Between T’ien-t’ai and Hua-yen
Thought
in Post-Mādhyamika Discourse
— —With Discussion of the Characteristics of
T’ien-t’ai Thought and its Limitations**

Charles Fu

Summary

The three truths expounded in Chinese T’ien-t’ai and Hua-yen thought do not contradict the understanding of the two truths in Mādhyamika, and in fact resolve the dilemma Mādhyamika thinkers faced when discussing this problem. In particular, T’ien-t’ai thinker Chih-i, as a part of his innovative hermeneutic, developed the notion of “three truths,” namely, emptiness, provisionality, and the middle. Chih-i held that, through contemplation, the three truths can be understood as one truth. In this way, he integrated the theory of truth with the realization of practice. This hermeneutic led to four distinguishing characteristics of T’ien-t’ai thought: (1) The two truths are inter-penetrating and non-dual. (2) Phenomena are themselves noumena, a

notion that affirms the value of the real world. (3)The contemplation of mind, as in the "Perfect and sudden calming and contemplation," is directed towards "contemplating everything as empty," rather than holding that "everything is empty," (4)The worship and practice of the "one-vehicle Buddha" of the Lotus Sūtra is the foundation of practice for all beings. These characteristics disclose the Mahāyāna spirit of Chinese "this-worldly" Buddhism.

In the Sung and Mind Dynasties, T'ien-t'ai thought became embroiled in the controversy between the Shan-chia and Shan-wai subsects over the question of the "truemind" versus the "ignorant mind," and did not develop significantly. The monk Dōgen, on the other hand, introduced interesting new elaborations to these issues in Japan.

p. 395

(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.two truths 2.three truths 3.conventional truth 4.ultimate truth 5.phenomena as truth in itself