


湛然「無情有性」思想中的「真如」概念



郭朝順

元培醫專共同科學專任助理教授
中國文化大學哲學系兼任助理教授

一、前言

真如 *tathatA* 一語，或譯作如實、如如，這字接近一般我們說的「真理」一詞的含義，但又不儘相同。從梵文結構來看，*tathatA* = 副詞 *tathA*（這樣地，如此地）+ 抽象名詞語尾 *tA*（性質），變音而為 *tathatA* 一語，乃指「事物之所以爲此而不爲彼的那個性質」，也就是「事物的真實性質的意思」。

原始佛教時代，以十二因緣法展現生死輪迴與解脫涅槃的真實本相，是故「緣起法」就是「真如」。不過「真如」的範圍，在原始佛教之後逐漸擴大，《異部宗輪論》舉化地部九無爲：

「無為法有九種：一擇滅，二非擇滅，三虛空，四不動，五善法真如，六不善法真如，八道支真如，九緣起真如。」(T49.17A)

原始佛教中的緣起法，只相當此處的「緣起真如」，除此之外，還有和它並列的其他八種無爲法。由此可知在部派中，真如觀的確不再僅僅意味緣起法而已。

到了大乘般若佛教以後，龍樹則提出「實相真如」的觀點，替代了「緣起真如」的地位。這時龍樹所要談的，不僅僅是生死輪迴的問題，他還要嘗試揭露萬物的真實本質。對龍樹而言，萬法的真實本質，也就是所謂的諸法實相（*tattvasya lakSaNaM*）、真如（*tathatA*）、法性（*dharmatA*）、如實（*yathAbhUta*）、實際（*bhUtakoTi*）¹。

《中論》〈觀法品〉：「諸法或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是名諸實相。」(T30.24A)

從這兒我們可以看出龍樹所開展出的「離四句絕百非」的實相觀原型。龍樹實相觀的特色，不在於「建立」，而在於「破除」，其目的便在「寂滅諸

¹ 宮本正尊，《佛教の根本真理》，東京，三省堂：1957 三版，P18。

戲論」。因為基本上龍樹認為，只有在破除一切語言和思維所構成的限制之後，「真實」才能原原本本地被証悟到，就像佛陀証道時那樣。

然而「不言不足以爲道」，除了「離四句絕百非」之外，龍樹對於實相的內容，還是有些側面的敘述，《中論》〈觀涅槃品〉：

「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」(T30.36A)

本偈梵文對照如下：

na saMsArasya nirvANAt kiM cid asti vizeSaNaM |

輪迴與涅槃沒有什麼差別，

na nirvANasya saMsArAt kiM cid asti vizeSaNaM ||

涅槃與輪迴沒有什麼差別，

nirvANasya ca yA koTiH koTiH saMsAraNasya ca |

涅槃端與輪迴端，

na tayor antaraM kiM cit susUkSman api vidyate ||

他們沒有些許距離。

「世間」的原文是saMsArasya 爲 saMsAra 的屬格，也就是生死輪迴的意思。所以本偈的意思是，生死與涅槃沒有差別（vizeSaNaM），而其兩端（koTiH）之間沒有少許（susUkSman）距離（antaraM）。因為生死和涅槃之間沒有距離，故說生死即涅槃，因此煩惱也可以是菩提。但這原本相違相反的二者，是立於諸法空性的立場下，掃除了語言和思維分別的限制之後，才能夠說二者之相即。

「諸法相即」是湛然「無情有性」思想的理論基礎。「佛性」，無疑的大乘佛教之中一項極爲重要的概念，尤其在中國佛教思想中，「佛性」這個概念幾乎可以稱得上是首要的課題。「佛性」概念，至少包含兩層含義：一是眾生內在的成佛的可能性。第二是佛之體性，或者說是佛之本質性。

關於成佛可能性的「佛性」概念，在中國佛教爲主的北傳大乘佛教系

統裡，「眾生皆有佛性」、「眾生皆可成佛」的命題，非常普遍地為人所接受。甚至「眾生皆有佛性」被進一步推展至「無情有佛性」，關於「無情有佛性」命題是否成立的最著名論證，便屬天台宗的荆溪湛然的《金剛錍》了。而「無情有性」的立論基礎則在於諸法相即的實相真如觀之中。

不過要究明「無情有性」的內涵得先明白佛性思想的演進，要明白佛性思想的演進，則先須了解佛陀崇拜的發展過程。佛陀崇拜是由生身崇拜、佛塔崇拜、經典崇拜而法身崇拜。高崎直道：

「佛塔 (dhAtugarbha) 在大乘初期，代表佛的生身而成為崇拜的對象，但此種對佛生身的崇拜，在諸《般若經》中，則為經典崇拜所取代。但是當對永恆的佛陀之崇拜興起時，佛塔 (dhAtugarbha) 以其他的意思復活。它以法身塔、法身舍利塔為媒介，將法身從經典轉變而為人格化的佛陀而成立。而那個保存佛法身的地方，就是如來藏，眾生也不在此之外。舍利塔崇拜與如來藏思想的結合，可見諸《涅槃經》及稍後的《無上依經》」²

對佛陀生身的崇拜，因為佛陀入滅之後轉而為佛塔崇拜，因為佛塔之中供奉著佛陀的遺骨，所以佛塔就代表佛陀的生身。但佛塔崇拜只是一種對佛陀的懷念，缺乏積極的含義，因此轉變為經典崇拜，從經典崇拜之中，信者可以獲得親近經典的契機，因為親近代表如來的經典法語，就是親近佛，經典中的佛法就是如來法身。法身的梵語為 dharma-kAya 是教法之身的意思，原本是不具人格的意味，但是透過佛塔崇拜，遂將法身變化為具有人格的意味，而不再只是經典為佛陀的法身。故雖佛陀的生身有生有滅，但是其法身則是常存永住，保存這法身的地方，就是如來藏。

其實不論是佛塔崇拜、經典崇拜、或者人格化的法身崇拜，這些崇拜的共同點，即希望佛陀常住世間。這一期望在佛陀剛入滅不久時，是以佛塔崇拜的方式來呈現，這是典型的睹物思人的紀念型式，就像中國之立墳或者祖先牌位一樣。但對某些人而言，佛陀的教法才是他遺留人間的最寶貴東西，故懷念佛陀的最佳方式，乃是遵守佛陀的教法，像佛一樣成為覺者。《增

² 高崎直道，〈如來藏思想の歴史と文獻〉，收於《講座大乘佛教6・如來藏思想》，東京，春秋社：1982 一刷，P19。

一阿含》：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在」（T2.549C）便是這個意思。至於人格化的法身，則是經典教法神聖化之後復加以人格化，於是入滅了的佛陀，依著這個法身概念又重新回到人間，而且常住不滅，完整地實現信徒們對於佛陀生身的信仰與崇拜。

基於信仰崇拜的緣故，佛身概念由佛的生身衍生出佛的法身，而生身佛乃逐漸為法身佛所含括取代，所以中國佛教中提到「佛性」概念時，指的多是法身佛之佛性。但法身有人格及非人格二個側面³，佛性是在人格化的法身之中說的，在非人格化法身之中，則說為法性。所以，在湛然之前曾有一種流行的說法：

《金剛錍》：「僕嘗聞人引《大智度論》云：『真如在無情中，但名法性；在有情內，方名佛性。』仁何故立佛性之名？余曰，親曾委讀，細檢論文，都無此說，或恐謬引章疏之言，世共傳之。」（T46.783A）

湛然佛性思想中一個重要的特質，即在於打破人格法身與非人格法身的區別，也即就是要打破法性與佛性的差別。然而這一目標成立的關鍵，就在於湛然的「真如」概念之中。

二、湛然對唯心論者的批判

《金剛錍》：「自濫霑釋典，積有歲年，未曾不以佛性義經懷，恐不了之，徒為苦行，大教斯立，功在於茲，萬派之通途，眾流之歸趨，諸法之大旨，造行之所期。若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。」（T46.781A）

湛然這段話有兩個重點，一是「佛性」在他心目中的地位，可說是佛法要旨之所在：「大教斯立，功在於茲，萬派之通途，眾流之歸趨，諸法之

³ 印順，《如來藏之研究》，台北，正聞，1986二版，P.19-27。印老將部派及初期大乘佛教的法身觀分為四種：1.教法身，2.功德，3.理法身，4.圓滿無邊際的色身。筆者以為前三種為非人格化的法身觀，最後一種為人格化的法身觀。

大旨，造行之所期。」其次，「心」是凡聖一如的樞紐。若能確實依佛性義而思之觀之，則凡聖之隔便能徹底打破，極惡阿鼻地獄之依報與正報，能夠全處於已然証悟之極聖佛陀的清淨自心之中；反之，極淨之毘盧遮那佛的法身與淨土，也不出凡夫的一念心中。聖心與凡心，就湛然佛性義來看只是一心。

《金剛錍》是專門爲了宣揚「無情佛性」而寫成的著作。《金剛錍》中虛擬一野客，這野客一般被認爲是華嚴宗的唯心論者，有人言其爲澄觀，如宋代從義《止觀義例纂要》：

「《金錍》之作，正為破於清涼觀師，傍兼斥於賢首藏師耳。《金錍》既然，《輔行》十義亦如是。」(卍 99.327A)

但是澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》是在德宗貞元三年（784）寫成，而湛然早在德宗建中三年（782）圓寂，是故《金剛錍》中所指的野客，不應是澄觀。又有人以爲是《金錍》所破的對象爲法藏，宋代處元《止觀義例隨釋》：

「應知金錍，而談無情有佛性者，正破藏師割一真如為兩派。彼云：『真如隨緣在有情邊名為佛性，在無情邊名為法性。法名不覺，佛名為覺，故謂有情有佛性故，而能修行至於成佛；無情無知無覺，不能修行，不能成佛。』此正所謂情想分別，心慮不亡，故為荊溪之所破也。」(卍 99.439B)

但同樣這說法也缺少直接的証據，因爲湛然曾在《法華玄義釋籤》中直接批評過法藏《探玄記》的解釋，何以在《金錍》之中不明言法藏之名⁴。於是這便出現另一種說法，主張野客乃是泛指一般以如來藏思想爲基礎來論佛性的唯心論者，而非攻擊法藏的華嚴一乘思想。本幸男便採此說。⁵本幸男認爲，法藏在《五教章》雖曾提過：

⁴ 本幸男，〈非情に於る佛性の有無に いて〉，印度學佛教學研究七卷二號，P22。

本幸男認爲湛然在《法華釋籤》（一上），以「近代藏法師四釋」攻擊法藏《探玄記》第五卷之起道樹昇天上，解釋八義的中四義，而說「未必全爾」。那爲何湛然《金剛錍》若真的要直破法藏，何不明言。本由此推論，湛然此處所要對破的對象，應是泛對一般立於如來藏思想來論佛性的大乘學者們，而不是對某一特定人選。

⁵ 同上。

「以真如通一切法，今簡去非情故，故約六處眾生數中，取彼畢竟真如理，以為性種性也。」(T45.487C)

這段話和前引被認為是法藏所說的：「真如在無情中，但名法性；在有情內，方名佛性。」的說法雖然相近，但是法藏這段話是在說明終教的種性，因而有「簡去非情」之說。然而根據華嚴圓教一乘的根本精神，如來種性應是通於依、正，遍於一毛一塵中。⁶法藏《五教章》即說：

「別教種性甚深，因果無二，通依正盡三世間。」(T45.488A)

因此《金剛錍》所批判的對象到底是誰，僅就上述文獻來看，恐怕難有定論，目前我們先將這「野客」界定為「某些唯心論者」。⁷

他之所以批評這些唯心論者，其焦點乃在於他們不承認「無情佛性」，湛然說：

「斯等曾睹小乘無情之名，又見大乘佛性之語，亡其所弘融通之說，而棄涅槃虛空之喻，不達性、修、三因離合，不思生、佛無差之旨，謬倣傳習無情之言，反難己宗唯心之教，專引《涅槃》瓦石之說，不測時部出沒之意，如福德子而無壽命，弱喪徒歸。」(T46.785A)

這段話明顯地批評這些唯心論者：既然主張心外無境，卻又不將一切收攝於心法之中，反而引用《涅槃經》中牆壁、瓦石為非佛性的權宜方便之說⁸，以致無情瓦石等，便立在心法之外，成為無佛性者。但是如此一來，這些唯心論者即不能貫徹其唯心一元的主張，造成與自己唯心主張相矛盾的

⁶ 同上。

⁷ 關於湛然《金剛錍》所批判的對象是誰，可以參閱 1. 本幸男〈非情に於る佛性にいへば〉(印度學佛教學研究七卷二號)，2. 大久保良順〈金錍論と大乘起論の關係〉(天台學報第三號)，3. 安藤俊雄《天台性具思想論》，4. 島地大等《天台教學史》，5. 日比宣正《唐代天台學序說》。

⁸ 《大般涅槃經》T12.828B：「善男子，為非涅槃名為涅槃，為非如來名為如來，為非佛性名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱有為法，為破如是有為煩惱，是名涅槃。非如來者謂一闍提至辟支佛，為破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物，離如是等無情之物，是名佛性。」

結果。這樣的唯心論者，湛然以為是不了解「性佛性」及「修佛性」之不二而二，以及「正因」、「了因」、「緣因」三因佛性之一而三、三而一的道理，更沒有體察到《華嚴經》中「心、佛、眾生三無差別」(T9.465C)的真實含義，以及天台智者大師判五時八教所涵蘊的權實跡本的義涵，就像是迷路小孩，不曉得回家的路一樣。湛然在這段批評中包含了許多天台宗的宗義，不容易一下子就說得明白，但我們的確可以看出這段批評的主要涵義，那就是湛然並非批評「唯心」的立場，而是評擊那些唯心論的立場不夠貫徹，不夠一致。

誠然，湛然的佛性思想之完成，的確有所引用唯心的理論以為資助，這一點也正是他的思想引人爭議之處。他在《十不二門》說：「一切諸法無非心性」(T46.703A)也明顯地揭示出「心」的重要。於《止觀義例》則又說：

「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，何曾自謂同異。」(T46.452A)

但這話是從修行上談，說觀心必須以唯心為前題，才能進行，因為若心外別有他法，則它便無法成為所觀的對象。如果已經了達萬法唯心，在這基礎上，即使說唯色又有何不可。因為這時的色已是攝屬於心的色。所以心色與色心又有何區別？其實心與色既然都無自性，那二者本質上就沒有什麼區別，事實上一切區別乃源自心之分別作用而來，《輔行》就說：

「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。」(T46.152A)

依這萬法唯心的理念，有情與無情的區別便必須被打破，因為如果心外另有非屬於心的無情的話，所謂的「萬法唯心」便出現例外而不能成立，所以《金剛錍》便更進一步說：

「今搜求現、未，建立圓融，不弊性無，但困理壅。故於性中點
示體遍，傍遮偏指清淨真如 - - 尚失小真，佛性安在。」
(T46.782C)

這段話說明湛然立「無情有性」的目的，旨在說明台宗所立圓融法義。

天台圓義乃是搜羅對應現在眾生的《法華經》，與對應未來眾生的《涅槃經》之深旨而成。二經皆言佛性常在，因此沒有無性之弊，但是在理上，學者常常有所壅滯。因此湛然運用「無情有性」的論題，指出法性體遍的道理，同時破斥世人所立，真如唯淨的理論。湛然認為，即使小乘佛教，都要觀苦、集二諦才能契會真如；定立萬法唯淨之人，在這點上連小乘教都不如，又如何能夠談到染淨相即圓融具足的佛性。又說：

「他不見之，空論無情性之有無，不曉一家立義大旨。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，復疑有無，則疑己心之有無也。」(T46.782C)

那些不見法性圓融遍一切處，而偏執於真如唯淨者，是在空論無情有無佛性的問題，完全不明白台宗立圓頓教義的要旨。如果了解天台的「唯心體具」，便不會有能、所，有情、無情等差別的分辨執著。所以湛然極力提倡「唯心體具」的重要性，並且質疑那些既然抱持心具萬法，卻又懷疑無情有性之說的人，豈不是在懷疑自己所持之「心」的真實性嗎？⁹

湛然以「唯心」來批評那些主張無情無佛性的唯心論者的說法，是以子之矛攻子之盾的典型手法，然而他的「唯心」，是以「心體」具「三千世界」，「三千世界」具「心體」之諸法互具的實相論為基礎，從互具的哲學來看，說「唯心」固然可以，說「唯色」又何嘗不行。那些唯心論者，實際上是從「有心」、「無心」來分別「有情」與「無情」，以為唯有「有情」方有能覺之心，「無情」沒有能覺之心，因此說有情有佛性，無情者無佛性。這樣的論點，從互具的哲學來說，自然欠缺通達圓融的精神，隔別了有情與無情，其結果則將會是隔別凡聖。

其實湛然批判真如唯淨的唯心論，所批判的重點不在唯心，因為他自己也主張唯心，但他的唯心論是「唯心體具」的唯心論。然而真如唯淨的唯

⁹ 智圓·《金剛鐔顯性錄》，卍.100.267C：「今有學山家教門者，知一念具足三千，而言無情無成佛義，正當此失。故《義例》斥云：及今學者，讀文昧旨，不知所立，唯順圓融也。」，學山家教門者而又讀文昧旨者，到底是誰並不清楚，但從年代的考証，已如前述，應該不是澄觀。但似乎可以推知的一點是，天台之圓融義，可能在湛然的時代被某些人引用，但其內涵與台宗本義並不相同，是以湛然才要作《金剛鐔》駁斥這些人。

心論，只有「唯心」，沒有「體具」，心與物是隔別的，有情與無情也是隔別的，所以無情者無佛性的結論便呼之欲出了。這便是他要批判那些偏指清淨真如的唯心論者的主要理由。

三、由唯一真如証成「一切無非佛性」

除批判部分唯心論者的「唯心」概念之外，湛然更從「佛性」的內涵直接來釐清「無情無佛性」的錯誤。《金剛錚》：

「僕嘗聞人引《大智度論》云：『真如在無情中，但名法性；在有情內，方名佛性。』仁何故立佛性之名？余曰，親曾委讀，細檢論文，都無此說，或恐謬引章疏之言，世共傳之。」(T46.78 3A)

湛然在《金剛錚》中，藉由澄清野客的疑問，來界定他對佛性的看法。他反對，由有情或無情，來分別佛性及法性。因為真如只有一個，真如也同時遍及有情與無情萬物，因此用有情與無情來把真如一分為二，使之分屬於有情與無情，這是不恰當的。又既然真如唯一，遍及有情與無情，所以他認為佛性應該遍及有情與無情中，同時法性也就是佛性。所以接著他又說：

「『覺』無『不覺』不名佛性，『不覺』無『覺』法性不成，『覺』無『不覺』法性寧立。是則無佛性之法性，容在小宗；即法性之佛性方曰大(乘之)教。」(T46.783A)

從一般認知的觀點來看，認知活動必須以認知者及所認知的對象，這二者的同時存在為前提，如此認知活動才能成立。但是覺悟這件事，是否也可分為能覺者與所覺者兩種？湛然認為把能覺之性稱之為「佛性」，將能覺者所覺悟對象的性質稱之為「法性」，這樣的說法，是屬於「小宗」的說法。因為這種說法在能覺與所覺之間，設下一道不可逾越的鴻溝，如果「能」自是「能」，而「所」自是「所」的話，則「能」、「所」二者有何關連？如果「能」、「所」沒有一種必然的連結，那麼具有能覺佛性者，何以能夠覺悟到所覺悟的法性？

不過湛然能所一元的思想，並不僅止於認識上的含義而已，而且由能所的必然連結，也還尚不足以推論出：「能覺的佛性即是所覺的法性」。能所

一元的思想，是植基於唯一絕對的真如之上，在絕對唯一的真如之中，有情與無情的本質是同一的，並且有情與無情的根源皆源自同一真如。湛然分從本質的同一性與根源的唯一性，這兩個方面來証成「佛性即法性」的命題，打破有情與無情的區隔。除此之外，天台的法、報、應三身的佛身觀，給「佛性」概念給予更豐富的內涵，建構了「一切無非佛性」的理念。

《輔行》：「一、約身，言佛性者應具三身，不可獨言有應身性。若具三身，法身許遍，何隔無情。」(T43.151C-152A)

湛然的祖師，天台智顛的佛身觀原就主張有法、報、應三身。《法華文句》：

「如者法如如境，非因非果，有佛無佛，性相常然，過一切處而無有異為如，不動而至為來，指此為法身如來也。法如如智，乘於如如真實之道，來成妙覺，智稱如理，從理名如，從智名來，即報身如來。... ..八相成道，轉妙法輪，即應身如來。」(T34.128A?)

把無始以來一切諸法的法性視為法身，是因為一切諸法的法性，即是揭諸法根本的本質，所以法身應是超越人格與非人格的區別。報身則從能証的智慧本體來說，以為開証法性的即是報身；從另個角度來看，凡夫証悟諸法法性的，得到解脫生死的智慧，也是証得盧舍那佛報身，這就是絕對法身的人格化。至於在歷史上所出現的釋迦牟尼佛，則是絕對的、超越的法身隨著機緣出現在特定時空條件下的應身佛，而且還是帶有生老病死以及具有諸般煩惱的劣應身。安藤俊雄：

「智顛的佛身論，是依《十地經論》而立法、報、應三身說。把遍一切處的無始法性視為法身，開覺此法性的智體是報身，應機感而顯示八相之化儀為應身，說法身如來是毘盧遮那，報身如來是盧舍那，應身如來是釋迦佛。」¹⁰

但湛然首先反對將「佛性」的定義只限定於「應身佛性」。從另個角度來看，即湛然反對「佛性」只是具人格之佛身者——如釋迦牟尼佛之佛性。

¹⁰ 安藤俊雄，《天台學——根本思想と の展開》，京都，平樂寺書店，1968 發行， P157。

如果「佛性」的範圍，僅限於應身佛的話，那麼當然無情不能有佛性，甚至一般未証果位之凡夫是否有佛性，都還要視這佛性是指已証果的果人之性，還是尚未証果的因地凡夫之性而定。

反之，如果「佛性」的範圍也包含了法身佛性的話，則法佛遍一切處，自然不可能將無情隔別在外，因此「無情有性」的命題就可以成立。但是把法性視為佛法身，法性等同法身佛性，這當中還包含了多層含義，即：法性已然被人格化而成爲覺悟者——佛陀的法身；或者「佛陀」的內涵，已由人格化的佛陀法身，打破了人格與非人格的界限，指向「非因非果，有佛無佛」的如如法性；甚或佛陀崇拜已不再需要人格的色彩以作爲崇拜的對象。若就佛陀崇拜而言，人格化而且神性化、壽命無限、威力無邊的佛陀，仍有其作爲信仰對象的必要。但法佛大致上是作爲關於諸佛的終極本性以及「法身常住」的目的來說；作爲具有人格之信仰對象崇拜對象，則大致由報身或者勝應身所吸收。至於生身佛陀的代表則是劣應身的釋迦牟尼佛。對天台而言，法佛是本，其餘二種佛身皆是由本所顯之跡，就像太陽與日影或者明月與月影的差別。法身佛由於是一切諸法的自性或根源之故，所以他既要包含且超越人格與非人格的局限，法身佛因此才可以遍一切處。

湛然將法身佛性帶進他的論証之中，固然是爲了証成「無情有性」的命題，但基本上，天台學的佛身觀本就主張三身相即，法身、報身與應身，不可能各自獨立分隔而互不相干，所以《輔行》：

「二、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，況法身處二身常在，故知三身遍於諸法，何獨法身？法身若遍，尚具三身，何獨法身。」(T46.152B)

在他的論証之中，「法身遍一切處」提供了「三身遍於諸法」的必要前提作爲保證。如果沒有了這個保證，事實上，「三身遍於諸法」便找不到理論的基礎，進而「無情有性」也尋不著根據。

然而「無情有性」若僅指無情物也具有法佛之性——「空性」的話，這和他宗則並無區別。因爲空性爲一切諸法之法性，這是諸宗所共許的事。因此問題的關鍵，在於無情是否具有報身、應身佛性？這個問題依三因佛性來說的話，就是無情除了具有正因佛性之外，是否還有了因、緣因二佛性？

也就是無情可否修証成佛？無情是否可以成就報身佛及應身佛？

面對此一問題，湛然的處理方式，先是從教之權實上說，指那些說緣因、了因二佛性未遍於無情的，是權教或者帶權之教的說法。然而像《華嚴》之「依正不二」，《大集》「染淨融通」，《般若》「諸法混同無二」，《法華》「本末實相皆如」等實教，則是已經打破了依、正，能、所，我、法等計執的區別。¹¹湛然運用毘盧遮那法身遍一切處的觀念，以及心、佛、眾生三無差別，平等互入的理念，說這心、佛、眾生之平等互融、無處不入的法性為佛性。故《金剛錍》說：

「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。」(T46.784A)

這法身佛性，含攝色、心，依、正一切諸法，同時由於三身互具，彼此相即不離，因此有法佛性者，即有報佛性，也會有應佛性。如此一來，即便無情木石，也是不離法性，是故有法身佛性，當然也會有應身及報身佛性。這便展現出湛然「一切無非佛性」的思想特色。同時我們更可以說，木石也可成佛，可以具有慈悲、智慧與功德。

這樣的觀念看雖違背一般的常識經驗，但是從諸法緣生互具的角度來看，有情與無情的差異，至多只有現象上的差異，並無本質的不同，而關於二者之間的現象差別，乃是基於人類自我分別心認知的結果。從因緣互具與六道輪迴的角度來看，生命型態是不斷在輪迴流轉的，而更從宇宙變遷的宏觀面來說，生命發展由無生命而來，有情眾生從來沒有也不會具有不滅的靈魂，因此生命的滅亡一樣會化歸無生命的型態，有情與無情之間是也同樣在輪迴流轉當中起起滅滅。因此我們在揚棄人本位的分別心之後，我們固然不當獨尊有情的地位，而當在眾生平等之上，進而更倡萬物平等的理念；而就因緣互具的觀點來看，木石無情以及天地萬物都是我之為我以及佛陀之為佛陀的無限因緣之一；再就輪迴與演化的觀點來說，我們亦當理解，在浩瀚無涯的時空當中，木石這類無情物說不定也會轉變或者演化出某種能覺的生命型態。由此觀之，我們又怎能局限於自己有限經驗而說木石無情，說木石永

¹¹ 《金剛錍》，T46.782B：「客曰：何故權教不說緣、了二因遍耶？余曰：眾生無始計我、我所，從所計示未應說遍。《涅槃經》中帶權說實，故得以空譬正，未譬緣、了……」。

遠不會具有慈悲、智慧與功德？

「無情有性」的論題，至此似乎可以証成，但是一切諸法同一佛性，也同一法性，如何證明由同一的法佛性之中，可以出現情與非情？因此法性、佛性在這兒其實又被湛然等同於真如，所以上述的問題也就可以換作：怎樣證明唯一絕對真如的確可以作為萬物之本質或者根源？真如與萬物之間的關係又是什麼？這問題便須從湛然的真如隨緣談起。

四、「真如隨緣」即「佛性隨緣」

《金剛錍》：「真如隨緣即佛性隨緣，佛之一字即法佛也。故法佛與真如體一名異。故《佛性論》第一云：『佛性者，即人、法二空所顯真如。』當知真如即佛性異名。」(T46.783B)

從法性即法佛性之後，湛然將「佛性」與「真如」兩個概念，明顯而清楚地等同起來，這是毫無疑問的事。而湛然再借用《佛性論》「佛性者，即人、法二空所顯真如。」以及《大乘起信論》「真如隨緣」的觀念，便構成佛性（＝真如）隨緣的思想。一旦佛性亦可隨緣，則隨緣所起之萬法，便都是佛性的顯現。所以湛然《金剛錍》便說：

「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶！」(T46.782C)

「佛性」與「真如」可以等同的理由，是因為此處「佛性」，是法身佛性的意思，法身佛性＝法性＝真如。法性遍一切處，真如遍滿虛空，所以萬法皆具如來佛性法身。如此一來，無情亦有佛性的結論，便毫無疑問可以獲得。但是唯一的真如如何隨緣變現差別的萬法，關於這問題就是本文最重要的部分。「真如隨緣」是《大乘起信論》的重要觀念，與天台相對的華嚴宗，屢屢採此說，但天台宗一直到了湛然方才正式採用此說。

而依據湛然「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故」的說法，我們從原先的法身佛性＝法性＝真如，可以進一步推演出：

佛性＝法性＝真如（不變）—— 萬法（變）

《金剛錍》：「是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，為波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊。縱造正、造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶！」
(T46.782C)

《起信論》之中，也有類似的波水之喻，從它與此處湛然的比喻相較，正好可以看出二者的不同點。

《起信論》：「以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞，非不可壞，如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」(T32.576C)

歸納上述的譬喻可知¹²，《起信論》把所有的心識妄念，歸諸於無明風動；視自性清淨心為不壞之智性，為不動之大海水。而一切萬法諸相的生起變現，便是由於不動之真如，與動性之無明和合而生。不動之真如、覺性是體，是不可壞之本性，而無明不離覺性，但又不等於覺性，只能說它是一直伴隨著真如，同時不知何時會風動起用的「現象」。這便構成一個奇異的狀況，就是真如和無明之間，既不完全是染淨二元各有本體的說法，但是無明也不能用真如完全將之收攝進來，而成為一元論的主張。因此真如與無明之間的關係，依然是「難可了知」。¹³

《起信論》將自性清淨心比為水，現象萬法譬為波，無明則是風——水本身是不動的，因風動之故，方有水波生起，若風動止息之際，水波便不出現。其關係圖示如下：

水（不動）—— 風（動） —— 波（動）

¹² 大久保良順，〈金剛錍論と大乘起信論との關係〉，天台學報第三號。指出金剛錍所要反駁的對象，其實就是《起信論》。水波之喻的差別，是他比較《金剛錍》與《起信論》的異同時，所注意到的一個重點。

¹³ 《勝鬘經》T12.222C：「有二法難可了知，謂自自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。」

真如（不變） 無明（隨緣） 萬法

在《金剛錍》裡，水、波二者皆是本有同在，凡有水則必有波，凡有波則必有水，因此雖然水波由於因緣不同，而有清濁之分，但是清波濁波的濕性，並無二致。《金剛錍》的譬喻，表現出湛然的真如隨緣說。因為水波的出現，在《金剛錍》中，並不是待無明風動才出現，而是真如自身即隨緣成萬法。水波關係圖示如下：

— 濁因緣 — 濁波

水波（動） — — — — 同一濕性

— 清因緣 — 清波

真如即隨緣＝現象即本體，因為真如本身就是能動的真如，並非凝然不動的真如。是故《金剛錍》的「真如隨緣說」，不作真如與無明對立這樣的疑似二元論的說法。因為湛然視「真如」與「萬法」之間，是一種全體相即（相等）的關係：萬法當下就都是真如，這是由於真如不變，水的濕性無改的緣故；反過來說，真如當下也就是萬法，這是因為真如並非凝然不動，而其自身必然具有波動現象的緣故。所以真如與萬法，不是一染一淨的對立，而是全體即是相即。這個意思就是否定現象可以抽離出本體的說法，同時也否定不見現象的本體。

由此可知，湛然的真如隨緣說，並不同於《起信論》以如來藏自性清淨心與無明和合生成萬法，這類染淨和合方能出生萬法的思想。湛然透過他的「真如緣起」說，展開「真如」和「萬法」相即的實相——真如與萬法之間並不是隔而不通的，也不是真妄、染淨、能所等對立狀態，因此也不是在雜染的萬法之外，別有什麼清淨的真如；所以萬法也不是位居清淨真如之下，而為雜染、虛幻、如夢般地而該被拋棄斷絕。

其實真與妄，染和淨，清與濁，種種的分別皆在人心，因此在染中求其淨，以及在萬法中尋求真如，這都是落在相對當中，誤以為相對性的絕對，就是真的絕對。是以「真如」在湛然的眼中看來，絕不是立於塵外，遺世獨立的東西。所謂「真如」即是眾生眼前所展現，緣生緣滅分殊差別之現象萬

法的如實本相，而非任何一種超越於萬法、現象之上或之外的本體。由是通過湛然的真如說，至少可以回應關於萬法緣現理論之要求，同時把「真如緣起」的理念，適度地予以天台化，展現出「當體即是」的理念。

「無情有性」思想的真正目的，乃在証成湛然由其「真如隨緣」說所推演出的「當體即是」之諸法互具的天台哲學。於是湛然說：

「故今問子：諸經論中，法界、實際、實相、真性等，為同法性在無情中？為同真如？分為兩派。若同真如，諸教不見無情法界及實際等；若在無情，但名法性非佛性者，何故《華嚴》〈須彌山頂偈讚品〉云：「了知一切法，自性無所有，若能如是解，則見盧舍那？」（《金剛錍》T46.783A）

「為同法性在無情中？為同真如？分為兩派。」這段文字，依智圓的《金剛錍顯性錄》的解釋：

「應云：『真性有作真如者。誤分為兩派者，以他人云，真如在有情名佛性，在無情名法性故。』（卍 100.270 上）

我們從這可以理解到，湛然在這兒嘗試建立一個兩難論式：如果法界、實際、實相、真性等概念，和真如一樣，只存在於有情之中，那何以大小諸教都還說有無情法界的存在；如果法界、實際、實相、真性等，同於法性，只存在無情當中，為何《華嚴》要說：通過對於外在諸法的了知，知道一切諸法都無自性時，便能夠顯現盧舍那佛身。

所以湛然的兩難論式，是為了反証，了知所知諸法之法性時，自身能知之佛性，隨而証成；同樣的，在認知自身佛性的當下，應當也可証成一切諸法的法性。因為無論是在無情上頭，稱之為法性，或者在有情方面，名之為真如或者佛性，佛性、真如、法性，乃至法界、實相等等，都是一體之異名。因此他尤其批評那些唯心論者，儘管引用《起信論》「真如不變隨緣」之說，但卻不承認「無情有性」，這樣不僅不了解「真如不變隨緣」的真義，而且是自相矛盾的。

湛然又引《華嚴經》的說法，指那些說無情當中的真如是法性而非佛性者，是由於分別心之故，才會執於著眾生與非眾生的區別：

「《華嚴》又云：『眾生、非眾生，二俱無真實，如是諸法性，實義俱非有。』。言『眾生、非眾生』，豈非情與無情，二俱隨緣，並皆不變，故『俱非有』。所以法界、實際一切皆然，故知法性之名，不專無情中之真如也。」(《金剛錫》 T46.783B)

要知諸法以「無自性」為本性，若硬要分別有情、無情以及真如、法性，便是迷於表面上的法相差別。然而，雖說不論有情、無情及真如、法性都是體同名異，但其在名言上所指涉的，湛然也承認不無些許差別。所以《金剛錫》又說：

「凡有性名者多在凡、在理，如云佛性、理性、真性、藏性、實性等；無性名者多通凡聖、因果、理事，如云法界及實相等；如三昧、陀羅尼、波羅蜜等，則唯在果。」(T46.783B)

湛然在名言上的區分，是從因地和果位，以及兼具因果二義等不同的指涉來說。凡說「性」的，湛然認為多是在因地上說，也即就理上說。《金剛錫》：

「所以因名佛性等者，眾生實未成佛、得理、証真、開藏，以煩惱生死是佛等性，示令修習名佛等性。而諸教之中諸名互立，《涅槃經》中多云佛性者，佛是果人，言一切眾生皆有果人之性，故偏言之，世人迷故而不從果，云眾有故失體遍。」(T46.783B)

這兒湛然反對，一般引用《涅槃經》者，認為佛性即指果人之性的說法。因為如此一來，佛性便和修行實踐的過程無關，而「佛性」一詞便只是在描述一般凡夫不可能具有的，如來三十二相、八十種好，這些果人的特徵。如果「佛性」指的是果人之性的話，一切眾生皆有佛性的說法便有問題，雖然也可從眾生迷而未悟，來說眾生的果性尚未顯露，但這樣的「眾生皆有佛性」缺乏積極的意義。湛然基於「當體即是」的理念，以為既然說「佛性」，便要包含眾生還未成佛之因地的意味，同時基於「示令修習」的目的，以及佛性應當體遍一切眾生的理由，所以他主張，煩惱生死就是佛性，因為：

「以由煩惱心性體遍，云佛性遍。故知不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍故。」(《金剛錫》 T46.783B)

因爲有煩惱，所以眾生才會想要追求解脫。正如《法華經》所提示的，清淨的蓮華乃從淤泥中生出一樣，故煩惱無明就是成佛的原因，所以無明煩惱也可說是眾生的佛性。由此我們可以看出，其實湛然的「佛性」義，並不單只一重。一方面來說，佛性即同真如，而真如遍及萬法，並不因爲有情或者無情，便有差異；另一方面，湛然也必須承認，佛性一詞，多是就眾生之因地上而談，是爲了示令修習佛道才提出的。所以他的佛性義也是因地的「佛性」，是從修習佛道以及體遍眾生的觀點而說，因此煩惱心性便是佛性。因爲眾生有煩惱，所以才有涅槃解脫的需要；正因爲眾生飽受無明之苦，所以才需要智慧。同時也唯有自沉重的生命苦惱之中，才能夠磨煉出真正可以解脫人生痛苦的般若智慧。所以湛然的「佛性」概念包含：一、成佛的可能性，二、佛之體性，兩重含義。

五、「心真如」被攝入「實相真如」

由「佛性即法性」、「真如隨緣」等觀念，湛然「無情有性」思想被推展至「煩惱性即是佛性」。「煩惱性即是佛性」是就成佛的因地來論佛性——眾生皆有煩惱，以有煩惱故，眾生可以成佛，所以煩惱即是佛性。但無情有沒有煩惱性？若無情沒有煩惱性，則無情沒有成佛的可能性？因此「無情有佛性」就指無情只有法身佛的體性，但如果是這樣的話，顯然不合湛然一直強調的「唯心」義，同時也違反「佛性即法性」所要打破的有情與無情以及法性及佛性之區隔的原意。「無情有性」本來就因違背一般的常識而引起爭議，若說無情也有成佛的煩惱性則恐怕會更生爭執，但若不加以闡明解釋，則「無情有性」思想必留有曖昧之處。關於這些問題也必需進一步由其「真如」概念來說明。

湛然在《金剛錍》開頭就說：

「凡聖一如，色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡一念」(T46.781A)

又說：

「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，何獨自心之有無耶？以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。」(T46.782C)

又說：

「不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍故，唯心之言豈唯真心！子尚不知煩惱心遍，安能了知生死色遍！色何以遍？色即心故，何者？依報共造，正報別造，豈信共遍，不信別遍耶？能造所造既是唯心，心體不可局方所故。」(T46.783B)

湛然對於「唯心」的肯定，從上述幾段引文看來，是十分明確的。但是他的唯心義的「心」，不只聖人之心，同時也是凡夫當下的一念心；不只是清淨心，也是煩惱心。對於現象的「色」而言，湛然認為色就是唯心所造，由煩惱心遍，生死色——內色或者外色¹⁴，也遍及一切處，進而導出正報、依報，能造、所造皆是唯心所具。他的「心」，包括了妄心，當然也包括真心，如此似乎變成了一個普遍的心體。但這樣是否就意味湛然企圖依著一個普遍的「心體」來解答依、正等三千世界變現的緣由。

《十不二門》：「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。」(T46.703A) (色心不二門)

湛然引進心之「變」、「造」等觀念，來詮釋三千世界之呈現，又說「非色非心，而色而心，唯色唯心」，但如此一來，他的「心」概念，變得更加曖昧。

《金剛錫》：「客曰：如何能攝依正、因果？余曰：一家所立不思議境，於一念中理具三千，故曰念中具有因果、凡聖、大小、依正、自他。」(T46.785B)

「心具」的另一個同義詞，叫做「理具」，然而「理具」一詞是湛然所創，智顛從未用過這個名詞。湛然「理具」觀念，的「理」，是不是某種作

¹⁴ 智圓，《金剛錫顯性錄》，卅 100.271c：「內外色俱名生死色。」

爲生起根源的本體？如果是的話，則可推論出他「心具」的「心」也必定是指涉一種形而上根源，作爲萬事萬法存在的根本開端。如果湛然的「心」是本體心，便可以爲三千世界的存在提供根源的說明，與真實性之保證。然而若其意是指經驗心，則經驗心可否解決三千世界的存在問題？

其實我們如果回頭看看湛然「真如隨緣」的理念，真如爲一不爲二，所以真如即是法身，法身即是佛性，佛性就應當也是萬法。所以我們可以說「真如即萬法」，也可倒過來說「萬法即真如」。由於湛然的「真如」就是「萬法」，而「萬法」就是「真如」，所以真如與萬法之間，並沒有本、末或者能造、所造，能變、所變等關係。因此如《起信論》等，由一個清淨的真如心，與無明和合出生萬法，這樣的說法依湛然來看是不成立的。

湛然的「真如隨緣」，其實就是否定能所、本末等關於「生」的說法，因此他才說：

「故所變處無非三千，而此三千性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故，實相法爾具足諸法，諸法法爾，性本無生。故雖三千有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一遍，亦無所在。」
(《金剛錍》 T46.785B-C)

追究此「實相法爾具足諸法」之思想根源，可以上溯至龍樹《中論》觀因緣品第一：

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」(《中論》，T30.2B)

《金剛錍》中另有一段話，也呼應了龍樹「諸法無生」的看法：

「眾生迷故或謂自然梵天等造，造已或謂情與無情，故造名猶通，應云心變，心變復通，應云體具。以無始來心體本遍，故佛體遍出生性遍。遍有二種，一寬廣遍，二即狹遍。所以造通於四(教)，變義唯二(教)，即具唯圓(教)及別(教)後位。」(T46.785B)

湛然分別「造」、「變」、「具」三種說法，從外道凡夫說梵天「造」萬法，而有「有情」及「無情」的分別，一直到佛教當中謂「心造」萬法等；

「造」字用得太廣，通於外道及藏通別圓四教，因此顯不出究竟的佛義。「造」含有「創生」義，且一旦出現能造與所造的區別，就會陷入無盡的論證之中。

「變」義也會有「能變」「所變」等對立，但是「變」義，未必具有「創生」義，且「變」有「心生論變」及「心具論變」二種¹⁵，前者便是別教所立，由清淨真如心變生萬法的說法，萬法是心變所生，故在心變之前未有萬法；「心具論變」，指心具萬法，即實相本具萬法，這才是湛然的「不變隨緣」。其實湛然以為天台圓教的隨緣義，是「不變即隨緣」，因為真如是不待生成變化，即具一切殊別萬象諸法。這是由於真如與萬法是全體相即不離，所以「不變」的真如，就是「隨緣」的萬法。而非不變的真如，隨緣之後才變現出萬法。

湛然力主天台圓教特色的，在於「心具論變」的「具」字，因為「具」是本具的意思，是本來就有的意思，所以沒有「創生」的意味，是：「實相法爾具足諸法，諸法法爾，性本無生。」如此地具足三千世界；這樣的三千世界，其本質則是：「故雖三千有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一遍，亦無所在。」（《金剛錍》 T46.785B-C）。這也是為何湛然在強調「唯心」之大用——「若不立唯心，一切大教全為無用」時，緊接著說「若不許心『具』，圓頓之理乃成徒施」的緣故。是以「唯心」與「心具」表示「變」和「具」兩個不同的層次。

《輔行》：「問：一心既具，但觀於心，何須觀具？答：一家觀門，永異諸說，該攝一切十方三世，若凡塵一切因果者，良由觀具。具即是假，假即空、中。理性雖具，若不觀之，但言觀心，則不稱理。小乘奚嘗不觀心耶？但迷一心具諸法耳。」（T46.289C）

湛然提出「心具」的說法，其實是要以「具」字來否定「生」。因為天台觀心法門，並非觀一超越的真如心，而是由眾生觀察自身當下一念心。但當下凡聖一念所「具」之萬法，並不是由這一念心所「生」出的，乃是「介爾有心即具三千」法爾如是地呈現出來的。然而若又問，為何有心即具三千，天台智顛以來的說法，也只說是法爾如是（本來就是這樣）的不可思議境，因為「法爾如是」的心具三千就是諸法的實相。「法爾如是」的心具三千，

¹⁵ 時舉，《金剛錍論釋文》，卅 100.326C：「變名復通者，有心生論變，心具論變故。」

就哲學的角度來看，的確無法增加吾人對於「三千世界從何而來」的根源性問題之認識，但卻也並非是一種毫無意義的說法，至少這種說法告訴了我們關於心與三千世界的關係：凡是有「心」，不論是聖人之心或者凡夫之心，一定就有三千世界隨之呈現。

「心」在湛然思想之中，並不是最重要的，他指出「具」字的重要性，便是要用「具」說明「心」與「三千」之間的必然連結，以及三千世界的「無生性」。因三千世界本為假法，是以湛然又說「具即是假」。雖說三千是假，但三千是因緣和合假，而因緣所成即為無自性空，故又稱為「即空」。然此三千假法空無自性，諸法即空、即假就是中道實相。因此湛然才會批評，只觀「心」而不觀「具」者，是不稱理者，因為惟只觀心者，至多只能觀到一偏指的清淨真如，而唯淨的真如，縱使這樣的真如能夠生起、變現三千假法，但其實不管怎麼說，都會有能所本末對立的困難。由「具」來說三千假法，雖是迴避了三千世界之成因的問題，但反過來說，這卻也打破了心與三千之本末因果序列，展現心與三千之非因非果以及色心平等的思想。

所以湛然把「具」又分為「各具」與「互具」兩種¹⁶，《輔行》：

「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。」(T46.290A)

「我心遍彼三千，彼彼三千互遍亦爾。」一句中，「我心遍彼三千」便是所謂的「各具」就是「以無始來心體本遍，故佛體遍出生性遍。遍有二種，一寬廣遍，二即狹遍。」(《金剛錚》T46.785B)中的「即狹遍」；「彼彼三千互遍亦爾」則是「互具」，也是所謂的「寬廣遍」。¹⁷。心具，僅只就一一眾生之「心」「具」三千世界而言，但是三千世界之彼此互具，則非「心具」所能包含在內。我心遍彼三千是狹，而三千互遍互具，方為廣寬，因為若只心具遍彼三千，僅及於「別教後位」，然三千互遍，方臻圓位。¹⁸

¹⁶ 同上，卍 100.326D：「《輔行》云：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。」

¹⁷ 同上，卍 100.326C-D：「記主於此復明二種之遍，以顯體具不出各具、互具之義。以即狹（遍）言之，即各具義；以寬廣（遍）言之，即互具義。」

¹⁸ 湛然，《金剛錚》，T46.785B：「即具唯圓（教）及別（教）後位。」由此可推論「互具」與「各具」的位階差別。

所以湛然的互具哲學，雖以唯心思想為引子，但絕不僅止於「唯心」更不是唯真心，因為自互具的角度看來，心「具」色，色依然也「具」心，故說「唯色」亦可，《輔行》：

「非但心攝一切法，亦乃一切攝心，故四念處云：非但唯識，亦乃唯聲、唯香、唯味等。」(T46.291A)

以此之故，湛然以為色、心、香、味、觸等一切諸法莫不平等。所以他「具」的概念，並不單純只是「心具」而已，圓教之「具」，還要要推向三千互具方稱圓融。因此「一念中理具三千」，並非僅只意味一念心性理具三千，而是三千諸法皆理具三千。若湛然僅指一念心性能夠理具三千的話，則「一念中理具三千」的「理」，便可能成為心性之「理」；則三千便單只是由此「理」所變之「事」，而心性之理就是能變之「理」。如此一來，則成了心生萬法之唯心緣起論，也是所謂「心生論變」的格局。但由於湛然以為三千互具的思想方臻圓極，是以不惟一念心性理具三千，三千中亦理具三千。「一念」和「三千」之間，具有平等以及雙向互具的關係。

其次，我們應當注意「一念中理具三千」的「理」，由於「一念」與「三千」之間，並沒有絕對的能所關係，而是互為能所彼此互具的情況，所以這個「理」字，應即「一念」、「三千」所共具之「理」，因此湛然才說：

「而此三千性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故。實相法爾具足諸法，諸法法爾性本無生，故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一遍亦無所在。」(T46.785B-C)

所以「一念」、「三千」所共具的這個「理」，應當就是「中理」，是「不當有無，有無自爾」的諸法實相。實相是法爾如是地具足諸法，不是生成、變化、創造而來，因而其不同一般作為生發之源的理體，天台乃稱之為中理。所以將天台之中理，視為生起、創造萬法的理體，是不恰當的。

但又有人會問：理具的「理」是否表示就是「事」的原理？如此一來則理、事又分成兩端。如果理事為二的話，那不是又和華嚴有理體、事相之別一樣；如果理事不二的話，則「理具」就不當表示是一種潛在，尚未實現的事理，但如此一來，三千世界便應同時顯現，可是事實上卻並非如此。

面對這兩難的處境，我以為答案還是得回歸湛然「真如不變隨緣」的觀念中求之。真如為「理」，萬法是「事」，這是一般的說法，但在湛然的思想中，真如與萬法之間，乃是彼此相即的關係。這一相即關係，運用四明知禮《十不二門指要鈔》的說法來說，乃是極為恰當且更為清楚：

「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。」(T46.707A)

從知禮的角度來看，凡就理事之相對或者相反，且須用棄此入彼或斷妄証真的方式，而論其能所、染淨、一多等之相即者，並不是真正的相即。天台的相即義，是以真如當體全是萬法，而萬法全是真如，來說真如與萬法相即，這便是所謂現象即是本體的「當體全是」，因此湛然所謂的「真如」絕非單一的能「生」萬法的本體性的心真如，而是眾生各自一一心中本具三千諸法的心真如，但因其是法爾如是地具足諸法，故心真如同於實相真如。

心真如同於實相真如，由「佛性即法性」可以得出，由「真如隨緣」也可推演出來。因為湛然雖不否定心真如的說法，但他的心真如同時也是實相真如，因此他的真如隨緣說，並不同於《起信論》等所說：真如是如如不動，故須與無明和合緣現萬法。湛然的真如觀中，心真如自身便具能動性，其依因緣所起現的萬法之全部，就是真如本身的實相。然而這真如，其實並不像梵我那般的形上理體，將一切諸法收歸為自身的運動。因為這真如所現的三千世界，還是隨著一一心念與三千世界彼此互具交織的因緣而生滅起現，而不是隨其自身的意欲而變現變萬法。所以，湛然的真如是心真如，也是實相論的真如，除了並非是《起信論》中須與無明真妄和合的真如，同時也不是梵我變現諸法之類的真如。

因此「一念中理具」之「理」，不應只是原理性、潛能性的意味。雖然就各別眾生的一念心的單一刹那而言，似乎各別眾生的一念心在一刹那中，必有一種單獨的境界對應於前，其餘境界則隱而未現，並不能同時作為「事實」而呈現出來，從這個角度而言，「理具」的確可以作為一種原理，表示尚未實現的潛能之義。但是單獨的對應境界，是別造的正報，整個三千世界，卻是一切心識交織共造而成的依報。因此若就個人境界說一念心具三千，則僅只是湛然的「各具」義，從湛然的「互具」義來說，一念具三千，三千也具一念，而一一念又各相互具，彼彼三千也是如此。所以湛然《止觀大意》

說：

「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。」(T46.460A-B)

心、法、塵、剎、身、土等一切諸法，由於彼此相即互具，故展現法爾如是的諸法實相，這實相就是一念心理具三千，三千具一念，一一念互具與一一念所各具的三千也彼此互具的實相。總之，湛然的真如說不是心生萬法，將「心真如」作為一種獨立自存的能生之形上理體，這樣的說法，湛然的真如概念，可以說是基於龍樹「諸法無生」思想的實相真如觀，同時也包含心真如之能動性的想法。在他的實相真如觀念之中，其思想或者未必完全同於龍樹，印順長老便說：

「照天台家的意思，他一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有理具事造說。台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。」¹⁹

但是三千世界是由心真如「無生」地如實具足，就「諸法無生」這一點則與中論的觀點一致。

六、結論

湛然「無情有性」思想中，無情所具有的是佛的體性，還是成佛的可能性，答案是：二者都有。湛然提出「無情有性」論証的目的，一方面是對於主張唯有清淨真如的唯心論展開批判，當然另一方面，其主要的目的還是在於展開自家「心」與三千世界之諸法互具，三千諸法各自互具的實相真如的哲學觀。自成佛的可能性來說，湛然雖不得不從心真如的角度來說佛性，也不得不從煩惱心性上來說佛性，但這只是佛性的一個側面。佛性若只從唯心來說，也只能談到這個側面。因此湛然把佛性與法性等起來，其目的並不在否定佛性之作為成佛可能性的這個側面的含義，而是要更積極地把唯心真

¹⁹ 印順，《中觀論頌講記》，台北，正聞，1987，七版，P63。

如含攝進來，因此他說佛性即法性，法性即佛性，這便是要建立他的心物相即、有情無情不二之互具的實相真如觀。在他互具的哲學之中，有情與無情的區隔形同解消，同時也打破因果、本末、能所、心物等分別，從而展現出：「諸法法爾性本無生，故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一遍亦無所在。」（ T46.785B-C）的如實本相。

「無情有性」思想由對心色或者有情無情之分別的否定，開展出萬物平等、心物一體的觀念。這樣的觀念，可以糾正單純的唯心論之對「心」的地位與能力的妄執，促使吾人深思心靈與其他一切萬物之間密不可分的相互連結，心靈的力量與根源，是來自於天地，若離開天地萬法而說唯心，這樣的心靈反成一孤絕的心靈。

因此湛然雖然引用大乘起信論的真如隨緣說，但他的真如不是清淨無妄的心真如，因為真如對湛然而言，由於「諸法無生」，因此真如不可以作為萬法「生起」的根源，但真如是本質性地具足萬法，因為萬法之互具乃是諸法的實相，湛然以為這互具的實相就是真如，因此可以稱之為實相真如。這諸法互具的實相真如，也就是佛的法身，因此也是佛的佛性與法性。

「實相真如」與「真如隨緣」的概念相結合，其中包含兩層含義，一是心物、染淨、因果、本末等等都是諸法實相，是實相真如本來具足的，真如之中同時包括心與物、有情與無情等一切相對的作用。這些對立面原本是混融一體，但是因為「心」的分別作用而顯現出來。因此真如之中「心」的部分，常被視作萬法生出的根源，而高舉「唯心」的名號，實際上，固然不能否定「心」之能動性，但是心真如乃是實相真如的一個側面，並無法從實相真如之中單獨剝離出來。

同樣地，有情與無情的區別，也是來自於心靈自己分別的結果。就同屬實相真如這點來說，心物是相同的，就其作用或所表現的現象，有情與無情的區別也許是一種不可否認的「常識」。但是以現代科學的「常識」來對此加以反省，一切有情的物質成分與無情的木石，都是由各種原子分子所組成，生命與心靈的出現是一種至今難解的奧妙，但是科學家相信，只要有適合生命發展的條件，假以時間必會有從無生物的物質之中演化出生命與心靈。就像現在科學家所探索火星一樣，也許那個星球曾經出現過生命，但是

現在可能已經都絕滅了，拿佛家的說法來說，這就是有情與無情之緣起緣滅。心靈與物質的真正界限在那裏，其實我們並不清楚，而事實上我們所謂的界限都是依照人的觀點而來。

湛然「無情有性」的思想，至少也提醒了我們這一點，心靈必須謙卑地面對萬物，心靈必須回歸大地，才能正視其與萬法之間奧妙難言的因果關連，心靈若離開大地，則縱使玄思妙想，仍不脫想要戡天役物、宰制宇宙人生的格局。人類號稱有情眾生之中，心靈發展最傑出成熟者，但是傑出心靈所企求的欲望與所承擔的痛苦是同步成長的。也許人類因痛苦而偉大，但是所謂的偉大卻從沒有任何天地萬物加以承認，「偉大」不過是國王的新衣或者紙造的冠冕，有時更像酗酒者的囈語。自以為偉大的人類，在今日世界中，逐步斬斷自己與「無情」世界之間的連繫，「無情」世界的「無情」是因為那世界是個被動地承受與回應的世界，因此才稱之為「無情」。但「有情」如人類者，卻是主動地要將除了人以及人所造之外的一切，推離存有之外，使世界成為心靈以及心靈所造的唯心世界，終有一天，人類會以電腦所造的虛擬世界來代替真實的世界，而一切的真實都解消在電子世界的零與一之間，倒底誰才真「無情」。

最後我們再把整篇文章的論述過程作一回顧。所謂的「佛性」，包含成佛的可能性與佛之體性——空性，兩層涵義。「無情有性」的命題，一方面肯定無情的存在物具有佛之體性（用天台的名詞來說即「正因佛性」。），另一方面則透過迂迴的論證，先行證明心與物之間互具性，以此解消有情與無情的差別性，因而証成即使是無情之物也有成佛的可能性。

所以，「無情有性」的論證過程中，「心物互具」是為論證的核心概念。「心物互具」的理念根據，不是源自《大乘起信論》中的「心真如」概念。那種唯心論的說法，是把一切諸法攝屬於心，解消了心外一切存有的獨立地位與價值；相對的，湛然的互具思想，是源自龍樹實相真如觀念——主張生死與涅槃相即不二；是通過智者大師圓融相即思想——主張空假中三諦圓融；所得到的啟發。湛然以為，「互具」就是一切諸法的真如實相，因為真如實相是一切萬法的真如實相，故不能將之局限為僅屬於有情眾生的真如實相，無情之物當然也具有這真如實相。真如實相同時也就是佛的本性，一般人認為証知真如實相者即是佛，但是就經驗而言，只有具有心靈的有情眾生

方能証知真如實相，因而就會認定有情眾生才能成，才具有佛性，但殊不知，依據天台的佛身觀，佛有法身、報身及應身三身。

法身佛等同真如實相，報身佛是法身佛的人格化，應身佛則是法身佛在現實世界的具現。若就法身佛性而言，無情的真如實相等同法身佛性，故無情之物當下就是法身佛；至於報身佛，是法身的人格化，也是智慧的代表，是可供崇拜的具體對象，無情物可具可不具報佛身，而這端視信仰者主觀的認定差別而定；應身佛則是具體呈現世間的佛身，除了智慧，更具有慈悲，應身佛可以從事實際救度眾生的工作，這就不是無情之物當下所能夠作到的，卻也不即意謂無情就是徹底且永遠的無情。一切有情眾生不是都由無情的四大的構成物質色身，生命不也是從無生命當中演化而來，這一點正是湛然互具思想所提示給我們的。因此湛然「無情有性」証成了：一、無情具法身、報身、應身佛性。二、無情當下即是法身佛，是佛法身；是隨緣應現的報身佛，是報佛身；是潛在性的，尚未實現的應身佛，「理」上具有應佛身。

因此我們可以說，「無情有性」是立基在龍樹實相真如的傳統上，將智者大師諸法相即圓融與三佛身的思想作進一步的發揮，所建立起的一套企圖同時融合空思想與佛性思想的理論，它帶有對唯心清淨論的批判與修正。雖然它引用了一些唯心論的說法，但那是因為修行實踐是以觀心為基礎，然而唯心論的心物一元看似解消了物質（無情物）的實在性，事實上隱含了心物二元對立的情況。而湛然「無情有性」思想所蘊的實相真如觀，則是一種保留心物差別，著眼於心物互具圓融關係的一元論，看似心物二元對立，但就其體具圓融的關係而言，反而是種一元論的說法。而且湛然的理論把「心真如」的說法含攝進「實相真如」之中，形成一種特別的結構，而這正是歷來對湛然思想及《金剛錍》一文的定位爭論不休的原因，也是開啓宋代山家與山外之爭的緣由。