

# 建立天台宗的深層生態學

## ——以湛然《金剛錍》的「無情有性」 為中心\*

台灣大學哲學系教授退休 楊惠南

### 摘要

唐代天台宗高僧——湛然的《金剛錍》一書，主張「無情有（佛）性」，乃針對南本《大般涅槃經》卷 33 的經文——「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物」，所提出的詮釋。到了宋代，天台宗山家、山外兩派，各將湛然的這一主張，放在天台宗更基本的主張——「一念三千」的思想下，做出不同的回應。山家派以為「色具三千」（色等無情性具三千法），但卻主張「無情無成佛義」；相反地，山外派以為「色不具三千」（色等無情並不性具三千法），但卻主張「無情成佛」。本文試圖在山家和山外的兩派爭辯之外，開出一條與深層生態學（deep ecology）有關的理路，除了可以建立天台哲學特有的深層生態學之外，更重要的是，可以做為這兩派的共同理論基礎，以調和它們之間的思想差異。

關鍵詞：湛然 無情有性 無情成佛 色具三千 一念三千  
深層生態學 山家 山外

---

\* 本文為特約稿。

環境倫理是當代人類所面臨的最大困局，如何站在自己的崗位，建立足以說明自己的環境倫理，以拯救瀕臨滅絕的地球和物種，是每一個當代有識之士所最關心的論題。過去數十年中，由於深層生態學（deep ecology）的創立<sup>1</sup>，將這一被稱為「綠色佛教」（green Buddhism）<sup>2</sup>的環境倫理，建立在禪宗和華

---

<sup>1</sup> 「深層生態學」（deep ecology）一詞，乃相對於「淺層生態學」（shallow ecology）而言。拙文〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉，曾這樣說明這兩種環境倫理的不同：「1973年，奈斯在《探索》（*Inquiry*）第16期，發表一篇名為〈淺層與深層，長遠的生態學運動·一個簡要的說明〉，首次提到「深層生態學」這個名詞。該文將環境保護的生態學運動，分為「淺層」（shallow）與「深層」（deep）兩種。前者只關心人類的利益，所推動的討論議題，也僅限於諸如如何阻止自然資源耗盡等與人類利益有關的議題。那是「人類中心主義」（anthropocentrism）作祟的必然結果。相反地，深層生態學運動，則將關心的觸角，伸展到一些人類之外的基礎性的哲學問題，特別是：人類與自然環境之間，到底是什麼關係？人類應該如何看待（對待）自然環境？等等「深層」的哲學問題。」（參見：Arne Naess: “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, in *Inquiry*, 16, 1973, pp.95-100. 又見：楊惠南〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，台北：商周出版，2005，頁133-180。）

<sup>2</sup> 「綠色佛教」（green Buddhism）一詞，出現在許多深層生態學者的著作當中；例如：S. Seidman: “Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion”（in Mary Evelyn Tucher and Duncan Ryuken Williams(ed.): *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard Univ. Press for the Harvard Univ. Center for the Study of World Religions, 1997, pp.351-376.）。

嚴宗(特別是禪宗)的形上哲學之上。<sup>3</sup>近幾年來的台灣佛學界,也有學者針對建立在禪宗哲學的深層生態學,提出一些批判。<sup>4</sup>筆者也曾經針對這些批判,提出建立深層生態學於「緣起性空」之中觀哲理的新構想。<sup>5</sup>因此,將深層生態學建立在禪宗、華嚴宗等如來藏系哲理,以及中觀思想上的努力,已略有成果。目前獨缺將它建立在天台宗哲學的相關研究。<sup>6</sup>如何建立天台宗特有的深層生態學,成了刻不容緩的問題。

本文無意全面性地建立天台宗深層生態學,僅試圖將深層

- 
- <sup>3</sup> 參見：楊惠南〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉。又見：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉，收錄於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 17-41。又見：林朝成〈心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰〉，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 179-193。
- <sup>4</sup> 例如林朝成。詳見：林朝成〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，刊於：《當代》173 期，台北：當代雜誌社，2002 年 1 月，頁 52-61。
- <sup>5</sup> 詳見：楊惠南〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，頁 181-227。
- <sup>6</sup> 賴賢宗〈天台佛學與生態哲學〉（刊於：《玄奘佛學研究》2 期，新竹：玄奘大學，2005 年 1 月），恐怕是唯一以天台哲學為出發點的環境倫理學。賴教授試圖從天台止觀和「一念三千」等宗教實修與哲理，結合佛教環境倫理與天台哲學。全文近三萬字，談到了台灣當代的環保思想、華嚴宗的法界緣起思想，也談到了中國道家、西方自然哲學、日本京都學派，乃至德國生態學等他所謂「跨文化觀點的生態哲學及其對佛教生態哲學的意義」。真正以天台哲學為中心論述，只有三分之一篇幅。因上仍處於初步的雜議階段。

生態學建立在湛然《金剛錍》的「無情有性」思想上，並調和宋代天台宗山家、山外兩派對這一思想的詮釋歧見。

## 一、《金剛錍》的「無情有性」說

湛然《金剛錍》一開頭，即以夢中與「野客」對話的方式，宣稱「無情有（佛）性」的主張：

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷……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。曾於靜夜，久而思之。思之未已，恍焉如睡。不覺寤云：「無情有性。」仍於睡夢，忽見一人云：「僕野客也。」容儀羸獷，進退不恒，逼前平立，謂余曰：「向來忽聞『無情有性』。仁所述耶？」余曰：「然。」客曰：「僕忝尋釋教，薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林，最後極唱，究竟之談，而云佛性非謂無情。仁何獨言無情有耶？」余曰：「古人尚云一闡提無；云無情無，未足可怪。然以教分大、小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。」客曰：「《涅槃》部大，云何並列？」余曰：「以子不闡佛性進否、教部權實，故使同於常人疑之。……」<sup>7</sup>

在這長段的引文當中，我們看到湛然的「無情有（佛）性」，是針對南本《（大般）涅槃經》<sup>8</sup>的「無情無（佛）性」而提出

---

<sup>7</sup> 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷46，頁781a-b。

<sup>8</sup> 南本《大般涅槃經》，指南北朝時，慧嚴以曇無讖譯四十卷本（通稱「北

的。<sup>9</sup>在這裏，「野客」代表《涅槃經》的立場。就天台宗判教而言，《涅槃經》有兩種內容：一是「追說」的部分，佛入涅槃前，追說一生所說過的道理——藏、通、別、圓等「化法四教」；另一則是「追泯」的部分；將所追說的四教，一一泯入圓教，即所謂「開三（權）顯一（實）」或「開（三）權顯（一）實」。因此，《涅槃經》屬「捃捨教」或「扶律談常教」<sup>10</sup>；追泯的部

---

本）《大般涅槃經》為底本，並參考舊譯《泥洹經》，然後增刪再治的版本。這一版本由於流傳在江南，因此稱為「南本」。天台宗高僧，遠自隋、陳間的智顛，到唐代的湛然，都以江左（浙江、江蘇）為弘法的據點，因此都採用南本《涅槃經》。本文所引《涅槃經》文，也因而引自南本。

<sup>9</sup>（南本）《大般涅槃》明白說到牆壁瓦石沒有佛性：「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？所謂一切煩惱有為之法。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。」（引見《大正藏》卷 12，頁 828b。）針對這段經文，湛然《金剛錒》有詳細的論證，證明牆壁瓦石等無情之物，確實有佛性。這才是他所謂《涅槃經》佛性說的「進」與「實」。由於論證極為繁複，本文只好略而不論。

<sup>10</sup> 這是宋·諦觀《天台四教儀》的用語：「次說《大涅槃》者，有二義：一、為未熟者，更說四教，具談佛性。令具真常，入大涅槃。故名捃捨教。二、為末代鈍根，於佛法中，起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身，設三種權，扶一圓實。故名扶律談常教。然若論時、味，與《法華》同；論其部內，純、雜小異。」（引見《大正藏》卷 46，頁 775c。）其中，「三種權」指藏、通、別等三教，而「一圓實」則指天台圓教。「純」指《法華經》的純屬圓教，「雜」則指《涅槃經》雜有三種「權教」的內容。另外，「時」指天台的五時（華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時）教判當中的「法華涅槃時」。天台宗將佛陀一代時教，依其宣說的先後，劃分為五個時段，

分固然是「實」教，但追說的部分則是有「權」(藏、通、別三教)有「實」(圓教)。湛然顯然以為，《涅槃經》裏的「無情無(佛)性」說，即屬「權教」。<sup>11</sup>他還以為，「野客」(代表權教信徒)之所以視《涅槃經》的「無情無(佛)性」說為真理，乃是不了解《涅槃經》的「佛性」道理，有「進」有「否」(塞)，有「權」有「實」。「進」是通達無阻的意思，指圓教的道理；「否」則是阻塞不通的意思，指權教的道理。

引文一開始，還透露了湛然之所以認為《涅槃經》(中的實教部分)主張「無情有(佛)性」的原因。他說：「凡、聖一如，色、香泯淨。阿鼻依、正，全處極聖之自心；毘盧身、土，不

---

即「五時(教判)」。<sup>11</sup>五時的最後一時是「法華涅槃時」，亦即，《涅槃經》與《法華經》是佛陀同一時(入滅前)所宣說的經典。天台宗並以五種乳製品，分別比喻五時教的美味，這即是「五味」(乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味)。而《法華經》和《涅槃經》，皆屬最美味的醍醐味。所以，諦觀《天台四教儀》說：「約時，則日輪當午，罄無側影(原註：第五時)。約味，則從熟酥出醍醐。此從《摩訶般若》出《法華》。(原註：五、醍醐味)。」(引見《大正藏》卷46，頁775c。)

<sup>11</sup> 事實上，湛然《金剛錒》確實視《涅槃經》中的道理，有權有實：「客曰：『《涅槃》豈唯兼帶說耶？』余曰：『約部，通云一切兼帶。部中品內，或實或權。……故《涅槃》中，猶恐未來一分有情，不信己身有如來性，及調闡提未來永斷，示令知有及不斷。豈部內諸文，全無頓耶？……』」(引見《大正藏》卷46，頁782b-c。)其中，「兼」即「帶」。湛然的意思是：如果通論《涅槃經》的性質，確實是不究竟的「兼帶」，即兼(帶)有不究竟的別教道理。但這並不排斥經中某些品或某些段落的思想，屬於天台「(圓)頓」教的內容。湛然認為，這些圓頓教的內容，即是「無情有(佛)性」。

逾下凡之一念。」其中，前兩句可以視為結論，而後兩句則是理由。墮在阿鼻地獄受苦受難的眾生，不管是他們的正報（身、心）或依報（刀山、油鍋等），都內在於「極聖」（佛陀）的「自心」之中。因此，都和極聖的自心一樣清淨美好。相反地，即使是毗盧遮那佛（法身佛）的清淨「身」（佛身）、「土」（法身佛所居住的淨土），也內在於「下凡之一念」，亦即不超出「下凡」（如阿鼻地獄眾生）的「一念」之外。因此，「凡」與「聖」都是同一「（真）如」，而「色、香」（指地獄的刀山、油鍋等）也都是「泯淨」（泯除煩惱污穢而自性清淨，指佛陀淨土）。就「凡、聖一如，色、香泯淨」的這一結論來說，眾生（包括凡與聖）等有情固然有佛性，無情的色、香也必然「泯淨」而有佛性了。

值得一提的是，引文所謂「阿鼻依、正，全處極聖之自心」，顯然有「唯心」的意涵。也就是說，阿鼻地獄中，不管是眾生本身——「正」，或其所「依」的外境（刀山、油鍋等），全都「處」在（存在於）佛陀的「自心」當中。這樣的「唯心」思想，湛然自己也明白說到：

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！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。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。<sup>12</sup>

另外還值得一提的是：《涅槃經》有正因、緣因、了因等「三因佛性」的說法。<sup>13</sup>湛然的「無情有性」說，則是從「正因體遍」的觀點來證成。上引一開頭的「故於（正因佛）性中，點示體遍」，即是「正因體遍」的意思。而下面的引文，更明白說到「正因體遍」是「無情有性」的原因：

今立眾生正因體遍，經文亦以虛空譬之。故三十一迦葉品云：「眾生佛性猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得

---

<sup>12</sup> 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷 46，頁 782c。

<sup>13</sup> 《大般涅槃經》卷 26，曾說：「因有二種：一者生因，二者了因。能生法者是名生因，燈能了物故名了因。煩惱諸結是名生因，眾生父母是名了因。如穀子等是名生因，地、水、糞等是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。」（引見《大正藏》卷 12，頁 774c。）在此，生因指生起事物的主要原因；而了因則指生起事物的次要或輔助原因。般若等六波羅蜜，是證得阿耨多羅三藐三菩提（佛智）的次要或輔助原因——了因，佛性才是它的主要原因——正因。同經又說：「因有二種：一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪。緣因者，如酵煖等，從乳生故。故言乳中而有酪性。」（引見《大正藏》卷 12，頁 775b。）在此，正因還是指生起事物的主要原因；而緣因也是指生起事物的次要或輔助原因。因此，從經文可以判定，《涅槃經》其實只有二因，即正因和緣因，或正因和了因。《涅槃經》中的緣因和了因其實是相同的，都指生起事物的次要或輔助原因。這點，經文也明白說到：「緣因者，即是了因。」（引見《大正藏》卷 12，頁 776b。）但天台智顗將緣、了二因分開，以為了因指六波羅蜜中的般若波羅蜜，緣因則指其他五波羅蜜，亦即各種善行，因此而成各自獨立的三因佛性。



名一切處有？」<sup>14</sup>請觀「有」之一字，虛空何所不收？故知經文不許唯內專外，故云「非內外」等及云「如空」。既云眾生佛性，豈非理性正因？<sup>15</sup>

儘管「正因佛性」的內涵古來即有爭議<sup>16</sup>，但「(中道)第一義空」應該才是《涅槃經》所說正因佛性的原義。<sup>17</sup>對任何事物來說，不管是有情或無情，都符合「(中道)第一義空」的道理，因此，也都具有「正因佛性」。

而在湛然的用語裏，《涅槃經》裏的「(中道)第一義空」，被改成「(真)心」、「真如」；有情、無情都具有「正因佛性」，則被改為「正因(佛性)體遍」。儘管用語略有差異，但意思卻

---

<sup>14</sup> 這幾句經文只是大意，原文是：「眾生佛性雖現在無，不可言無。如虛空性雖無現在，不得言無。一切眾生雖復無常，而是佛性常住無變。是故我於此經中說：眾生佛性非內、非外，猶如虛空非內、非外。如其虛空有內、外者，虛空不名為一、為常，亦不得言一切處有。虛空雖復非內、非外，而諸眾生悉皆有之。眾生佛性亦復如是。」(引見《大正藏》卷 12，頁 809a。)

<sup>15</sup> 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷 46，頁 781b。

<sup>16</sup> 什麼是《涅槃經》所說的「正因佛性」，南北朝至隋代間，傳有十一家之多：眾生、六法(五陰加眾生)、心、避苦求樂、真神(相當於靈魂)、阿梨耶識、得佛之理、真諦、第一義空。(詳：隋·吉藏《大乘玄論》卷 3；引見《大正藏》卷 45，頁 35b-c。)如果加上吉藏「中道第一義空為正因佛性」，則有十二家之多。

<sup>17</sup> 南本《大般涅槃經》卷 25：「佛性者名第一義空。第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者，一切生死。不空者，謂大涅槃。乃至無我者，即是生死。我者，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。」(引見《大正藏》卷 12，頁 767c。)

與經義完全符合。他這樣告訴野客：

故子應知：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！……若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶！<sup>18</sup>

值得注意的是，在這裏，湛然採用「真如不變而隨緣」的道理，來說明無情也有佛性。依照真如與萬法的關係理論來說，有情與無情等萬法，都是「不變」的真如所「隨緣」而生。這意味著，因為「隨緣」而生起的有情與無情，都同樣具有「不變」的真如本性。因此，有情固然有佛性（真如），無情也同樣有佛性（真如）了。

另外，同樣值得注意的是，湛然所謂「真如隨緣而不變」的道理，乃唐初華嚴宗高僧法藏（546-629）的思想。宋·宗曉編《四明尊者教行錄(卷2)·別理隨緣二十二問》，曾這樣描述法藏的「真如隨緣不變」的思想：

客曰：「且如法藏師，著《疏》釋《起信論》，專立真如具不變、隨緣二義。乃云：『不變即隨緣，隨緣即不變。』仍於彼五教中，屬乎終教，亦兼頓教。而對破唯識宗談真如之理，唯論不變，不說隨緣。……」余語曰：「藏師約何義，判唯識所談真如，不隨緣耶？」客曰：「《起信疏》云：『唯識宗……彼之真如無覺無知，凝然不變，不許隨緣。但說八識生滅。縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。……』」余曰：「灼然。若云真如性有覺知，則可熏變，

---

<sup>18</sup> 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷46，頁782c。

乃說隨緣。既唯頑駮，乃不受熏。既不受熏，安能隨緣變造諸法。」<sup>19</sup>

引文說到法藏著《起信論疏》，疏中立真如具有「不變」和「隨緣」二義。並將這種道理，主要匹配給華嚴五教<sup>20</sup>當中的終教，兼配給頓教。法藏之所以立「真如隨緣而不變」的思想，為的是針對唯識法相宗（相始教）所主張的「真如不變」且不「隨緣」，亦即「真如凝然不變」的思想。有關這點，法藏自己在他的《華嚴一乘教義分齊章》卷2，說得相當清楚：

若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義。以於真理未能融通，但說凝然不作諸法。……若依終教，於此賴耶識，得理、事融通二分義。故《（起信）論》但云：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」以許真如隨熏和合，成此本識。不同前教，業等種生故。<sup>21</sup>

## 二、山家、山外對「無情有性」的不同看法

入宋後，天台宗分裂為山家和山外兩派。兩派在許多方面有不同的看法，其中，「無情有性」雖是兩派共同的主張，但在細

---

<sup>19</sup> 引見《大正藏》卷46，頁874c。（這裏所引的〈別理隨緣二十問（并序）〉，乃宋代天台宗僧知禮所作。）

<sup>20</sup> 華嚴五教：小乘教，大乘始教（含唯識法相之相始教與般若三論之空始教）、終教、頓教、圓教。其中，圓教又細分為同教一乘（指《法華經》）和別教一乘（指《華嚴經》）。（詳見：法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷1；《大正藏》45：481b-482a。）

<sup>21</sup> 引見《大正藏》卷45，頁484c-485a。

節上卻有截然不同的意見。例如，山家派雖然以為「色具三千」（色等無情性具三千法），但卻主張「無情無成佛義」；相反地，山外派雖然以為「色不具三千」（色等無情並不性具三千法），但卻主張「無情成佛」。兩派的差異，與他們各自對於「真如」或心性的不同看法有關。而這種不同的看法，需從他們對於知禮「真如隨緣而不變」這一思想的不同理解說起，也需從山外派諸師兼講《華嚴經》的傳統說起。

元代山家派僧——義瑞，在其〈重刻四明十義書序〉曾說：

昔者，慈光恩師兼講《華嚴》，不深本教，濫用他宗，輒定一念為真。從是今宗境觀大壞亂矣！<sup>22</sup>

引文中的「慈光恩」，即山外派開宗祖師慈光晤恩(912-986)，義瑞批評晤恩「兼講《華嚴》」、「濫用他宗（指華嚴宗）」，以致把天台宗「一念三千」中的「一念」，界定為「真（如本心）」，使得天台宗的「境觀」<sup>23</sup>大壞亂。

### （一）山外的「色不具三千」與山家的「色具三千」

山外派將「一念」理解為「真（如本心）」，被後人稱為「真

---

<sup>22</sup> 引見《大正藏》卷46，頁831a。

<sup>23</sup> 境觀，指所觀境與能觀智。依山家，所觀境是「妄心」；能觀智也是「妄心」。他們把智顛所建立的「一念三千」觀法中的「一念」，理解為帶有煩惱的凡夫心——「妄心」。相反地，山外派則視「一念」為真如心，即「真心」；因此其觀法是「真心觀」，不同於山家派的「妄心觀」。有關這點，詳下文。

心觀」。這一觀法的特色是：將外境視為真如本心所生，因此，外境中的「色」法，自然也被視為真如本心的一分。既然是真如本心的一分，就不必另立「色具三千」這一道理，只要知道「念具三千」（一念三千）就已足夠。有關這點，宋代天台山外派高僧孤山智圓（976-1022），說得很清楚：

儻宜觀色，亦只了色即心，色具三千即心具也。……問：「《輔行》既云『非但唯識，亦即唯色』，今若謂全是心，方云具法，何殊他但云唯識邪？」答：「今家既明心性具足諸法，諸法徧攝，不隔於色，故得圓轉而談，乃云唯色、唯香等。只由色、香全是心性本具故也。他言唯識，但得心生之義，故無唯色等言。」<sup>24</sup>

引文分成兩段：從「儻宜」到「即心具也」是第一段，明白說到觀外境中的色法時，只需體了色法就是（真）心法即可。因此，所謂「色具三千」，其實是「心具三千」的意思；而不是外色真的本具三千法。外色之所以方便稱為本具三千法，那是因為外色就是真心的緣故。

從「問」到引文末，是第二段，旨在回答一個問題：「如果色具三千的意思是「色即真心」，那麼，這和外人（指唯識宗）<sup>25</sup>主張的『唯識』，又有什麼差別？」智圓的回答則是：外人所

---

<sup>24</sup> 《顯性錄》卷1；引見《卮續藏》冊100，頁256d。

<sup>25</sup> 在中國，玄奘以前的唯識宗，例如真諦（499-569），以為阿賴耶識（他譯為阿黎耶識）是真妄和合；亦即阿賴耶識當中，含有真如本心的一分。相對地，玄奘（602？-664）則主張阿賴耶識是妄識，其中不含真如本心的成分。智圓所指的唯識，應是真諦等人。

主張的「唯識」，只說到阿賴耶識「心生之義」，亦即只說到阿賴耶識生起色等諸法，並沒有說到阿賴耶識本性具足色等諸法，因此也沒有「唯色」的說法。這樣看來，智圓並不否定知禮所首次提出的「唯色」說法；只是他把「唯色」化歸為「了色即心，色具三千即心具」。也就是說，外色並不是真的本具三千法，而是由於心具三千的緣故，才會使得屬於一念（真）心之一分的外色，也變成具有三千法。

總之，山外派高僧，視「一念三千」中的「一念」為真如本心。真如本心（本）性具（足）三千諸法，原是不變之心體；但卻緣染緣或淨緣，生起三千諸法。這即是「真如隨緣而不變」的道理。在山外派的眼裏，這一道理不但是湛然《金剛錚》裏所明說，也是天台圓教的究竟道理。

然而，山家派高僧卻有全然不同的看法。他們把「真如隨緣而不變」視為別教的道理，而非天台圓教的道理。別教是天台化法四教中，次於天台圓教的一派教說。就經典來說，如《華嚴經》（當中的大部分道理）<sup>26</sup>；就宗派來說，則如華嚴宗。山家派將「真如隨緣而不變」視為別教道理而非天台圓教的道理，這即是他們所謂的「別理隨緣」。宋·志磐《佛祖統紀（卷8）·

<sup>26</sup> 天台化法四教是：三藏教、通教、別教、圓教。四教中每一教雖有代表經典（例如《阿含經》屬三藏教，《般若經》屬通教，《華嚴經》屬別教，《法華經》屬圓教），但基本上不是以經典為基準。一部經裏，可能含有兩教或兩教以上的內容。例如，《華嚴經》的內容，固然大部分屬於別教；但也含有圓教的教旨。再如《涅槃經》，既含圓教內容，也含藏、通、別等三教內容。

十七祖法智尊者知禮傳》，曾明白說到山家、山外在這一主張上的相互攻防：

景德元年<sup>27</sup>，（知禮）撰《十不二門指要鈔》，成立別理真如有隨緣義。永嘉繼齊<sup>28</sup>立《指濫》以難之（原註：梵天昭師<sup>29</sup>門人），謂不變隨緣，是今家圓教之理。別理豈有隨緣？師（指知禮）乃垂《二十問》以祛其蔽。天台元穎<sup>30</sup>復立《徵決》以代齊師之答。而嘉禾子玄<sup>31</sup>亦立《隨緣撲》以助齊、穎。時仁岳<sup>32</sup>居座下，述法智<sup>33</sup>義，立《十門折難》，總破三師。人謂淨覺<sup>34</sup>禦務之功居多。<sup>35</sup>

山家派既然主張「別理隨緣」，視真如本心雖不變，卻能隨緣生起三千諸法，為別教的道理，而非天台圓教的極說，那麼，

<sup>27</sup> 1004年。

<sup>28</sup> 永嘉繼齊（約980-1050），山外派僧。

<sup>29</sup> 梵天昭師，梵天慶昭（980-1017），山外派僧。

<sup>30</sup> 天台元穎，生卒年未詳。應該是山外派僧。《佛祖統紀》卷24列為「未詳承嗣」。（參見《大正藏》卷49，頁257，下。）

<sup>31</sup> 嘉禾子玄，生卒年未詳。應該也是山外派僧。《佛祖統紀》卷24同樣列為「未詳承嗣」。（參見《大正藏》卷49，頁257，下。）

<sup>32</sup> 仁岳（淨覺仁岳，992-1064），山家派知禮弟子。原支持山家派，後因對知禮《觀無量壽經疏妙宗鈔》中有關觀佛的問題有所質疑，因而成為山外派。後世稱之為「後山外派」。（詳：《佛祖統紀》卷8；《大正藏》卷49，頁193，中。）

<sup>33</sup> 法智，山家派主將知禮。宋真宗曾賜號「法智大師」。

<sup>34</sup> 即仁岳。

<sup>35</sup> 引見《大正藏》卷49，頁192，上-中。

山家派自己的心性論到底具有什麼內容呢？答案是妄心。知禮《十不二門指要鈔》卷上，對於這點說得很清楚：「今釋『一念』，乃是趣舉根、塵和合一剎那心。若陰、若惑、若善、若惡，皆具三千……。」<sup>36</sup>又說：

應知心法就迷就事而辨。故《釋籤》云：「眾生法一往通因果，二往唯局因。佛法定在果。心法定在因。」<sup>37</sup>若約迷、悟分之，佛唯屬悟，二（指眾生法和心法）皆在迷。復就迷中，眾生屬他，通一切故；心法屬己，別指自心故。《四念處》節節皆云：「觀一念無明心。」<sup>38</sup>《止觀》初觀陰入心九境，亦約事中明心；故云：煩惱心、病心，乃至

<sup>36</sup> 引見《大正藏》卷 46，頁 707，上。

<sup>37</sup> 智顗《法華玄義》卷 2-上，在說明「一念三千」中的「三法」時，曾說：「南岳師舉三種，謂眾生法、佛法、心法。……若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法。若廣佛法，此則據果。若廣心法，此則據因。」（引見《大正藏》卷 33，頁 693，上-中。）湛然《法華玄義釋籤》卷 4，註釋這幾句話時則說：「言『若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法』者，然眾生義通，故云『通論』。若其通論義非究竟，故云『一往』。一往雖通，二往則局。不通於佛及唯在因。佛法及心法不云『一往』者，佛法定在於果，心法定在於因。」（引見《大正藏》卷 33，頁 830，中。）因此，知禮所引的這幾句話，應該出自智顗的《法華玄義》，而非湛然的《法華玄義釋籤》。

<sup>38</sup> 這一句應該出自智顗《四念處》卷 4：「念只是處，處只是念。色、心不二，不二而二。為化眾生，假名說二耳。此之觀慧，只觀眾生一念無明心。此心即是法性，為因緣所生，即空、即假、即中。……無明、法性、十法界，即是不可思議一心具一切。因緣所生法一句，名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈，即：因緣所生心，即空、即假、即中。」（引見《大正藏》卷 46，頁 578，上-下。）



禪見心等<sup>39</sup>，及隨自意中四運心等。<sup>40</sup>豈非就迷就事辨所觀心？有人解今「一念」，云是真性，恐未稱文旨。<sup>41</sup>

在此，知禮廣引《法華玄義（釋籤）》、《四念處》、《摩訶止觀》等祖師的作品，證明「一念三千」當中的「一念」，應指「就迷就事而辨」的妄心，而不是山外派所以為的真（如本）心。

既然山家派的心性論是妄心說，那麼，如何解釋：由心所生無情色法，為何本具佛性，乃至本具三千諸法？山家派大體以湛然《十不二門》中的諸門，來作答，特別是「色心不二門」和「依正不二門」。例如，知禮《十不二門指要鈔·依正不二門》即說：「次、『塵身』下二句<sup>42</sup>，雙示依、正體性。一微塵國，各

<sup>39</sup> 智顛《摩訶止觀》卷 5-上，曾開出十種修習止觀當中，所可能碰到或必須觀察的對象（現象）——「十（種）境」：(1)陰界入；(2)煩惱；(3)病患；(4)業相；(5)魔事；(6)禪定；(7)諸見；(8)增上慢；(9)二乘；(10)菩薩。並將之一一與「法界」等同起來：「眼耳鼻舌陰入界等，皆是寂靜門，亦是法界……煩惱即法界……病患是法界……二乘為法界者……『決了聲聞法，是諸經之王。』……菩薩境為法界……。」（詳見《大正藏》卷 46，頁 49，上—50，上。）

<sup>40</sup> 四運心：未念、欲念、（正）念、念已。智顛《摩訶止觀》卷 2-上，在說明「隨自意三昧」（非行非坐三昧）時，為了說明在一切時中、一切事上，隨意用觀，念起即覺，意起即修的三昧，曾以四運心來作解釋：「初明四運者，夫心識無形不可見，約四相分別，謂未念、欲念、念、念已。未念名心未起。欲念名心欲起。念名正緣境住。念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。」（引見《大正藏》卷 46，頁 15 中。）

<sup>41</sup> 引見《大正藏》卷 46，頁 706，中。

<sup>42</sup> 指湛然《十不二門·依正不二》中的兩句：「塵身與法界量同，塵國與寂光無異。」（引見《大正藏》卷 46，頁 704，上。）

具三千，體遍法界。彼彼身、土，亦復如是。」<sup>43</sup>而宋代山家派僧——善月（1149-1241），在其《金剛錒釋文》卷下，也曾以「依正」這一對概念，來批判山外派的主張「色不具三千」：

問：「今文<sup>44</sup>正是領解無情有佛性，何故却云：『只是一一有情，心遍、性遍』，乃至『攝盡』？如此則正同孤山《顯性》云：『此文既一一有情心遍，云何輒云身土自具三千耶？』<sup>45</sup>文若爾，則正合孤山觀心具三千，獨頭之色<sup>46</sup>不具三千耶？」答：「若能洞見生、佛依正，一念具足，一塵不虧，直下現成，本來同體；只緣眾生惑於知見，妄

<sup>43</sup> 引見《大正藏》卷 46，頁 717，下。

<sup>44</sup> 指湛然《金剛錒》中的幾句：「今亦粗知仁所立理，只是一一有情心徧、性徧，心具、性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各徧。身土、因果無所增減。故《法華》云：『世間相常住。』世間之言，凡聖、因果、依正攝盡。」（引見《大正藏》卷 46，頁 784，中-下。）

<sup>45</sup> 這幾句出自孤山智圓的《金剛錒顯性錄》卷 3：「請觀此文，既云『一一有情心徧性徧』，云何輒謂國土自具三千耶？」（引見《卍續藏》冊 100，頁 278c。）

<sup>46</sup> 「獨頭之色」一詞，確為智圓所用。智圓《金剛錒顯性論》卷 1，曾以山家派的口吻問說：「若不許獨頭草木自具三千，須了色即是心，方能具法者，是則色法俱為能趣，則非所趣。《經》云：『一切法趣色』，若為消通？」（引見《卍續藏》冊 100，頁 256c。）〔其中，「《經》」應指《摩訶般若波羅蜜經》。該經卷 15，曾說：「一切法趣色，是趣不過。何以故？色畢竟不可得故，云何當有趣不趣？」（引見《大正藏》卷 8，頁 333，中。）〕「獨頭」一詞通常用來形容心體的獨立生起，如「獨頭無明」、「獨頭意識」等。智圓之所以稱為「獨頭之色」，大約是因為他認為，色法乃（真如本）心隨染、淨緣所生，因此是「獨頭」心體的一種。

自分別，所以色、心派分，依、正角立，分情、無情。此乃眾生情想，誠非佛性有殊。祖師正要就迷，點示眾生，所以多約有情之心，示佛性遍。故多云色即於心。又欲從於近要，成內觀義，故且約惟心而說。孤山不達此義，但見祖師一文一義，約心論遍，便謂色不具三千耶！……以諸教文，正被下界眾生，故多明唯識也。非謂彼一向攝歸一邊。……」<sup>47</sup>

引文中，善月強調眾生與佛的「依」報（無情國土）和「正」報（有情身心），「本來同體」，來證成不但「心具三千」，而且「獨頭之色」也同樣本具三千。並說明祖師之所以提「色即於心」的說法，有兩個原因：（1）「就迷」，亦即為那些迷中眾生方便宣說的道理，因此並非究竟的教說。（2）「成內觀義」，亦即為了成就內觀於一念（妄）心的緣故，祖師才會「約惟心而說」、「多明唯識」。真正的道理，並不是「攝歸一邊」，亦即並不是攝歸於心，以為心具三千，但色卻不具三千。

## （二）山外的「無情成佛」與山家的「無情無成佛義」

「無情有（佛）性」是山家、山外所共同認可的，這已在前文說過。在這一共同認可的主張下，兩派除了前文所指出的色具或不具三千的歧見之外，還有無情成佛或不成佛的歧見。首先，讓我們來看看山外派智圓的「無情成佛」義：

雖信心具三千，復謂有情有性、無情無性者，則是自疑已

---

<sup>47</sup> 引見《卮續藏》冊 100，頁 322b。

心耳！何者？既知己心依、正，復云無情無性者，則成國土一千，在於心外，豈非疑已心邪？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。<sup>48</sup>

引文分為兩段：「今有學山家教門者」之前是第一段，旨在說明「心具三千」與「無情有（佛）性」，是一體而不可分割的說法。這一段針義的應該是天台宗之外的人士，例如《金剛錒》中的「野客」，或華嚴宗人。智圓的意思是：如果一方面相信「心具三千」，二方面卻又主張「無情無（佛）性」，那就成了「國土一千，在於心外」。智圓的意思應該是：既然相信「心具三千」，就必須承認國土等一千<sup>49</sup>外色本具於（真）心；國土等外色既然本具於（真）心，而（真）心即是佛性，因此本具於（真心）的國土外色，自然也與（真）心一樣，具有佛性了。

「今有學山家教門者」一直到文末是第二段，批判的對象明文說是天台宗內的山家派。智圓認為，一方面說「一念具足三千」，另一方面又主張「無情無成佛義」，這和「野客」乃至華嚴宗人所犯的錯誤沒有兩樣。然而，如何證成「一念具足三千」，可以推論到「無情成佛」？智圓並沒有更詳細的論證，以致對

---

<sup>48</sup> 智圓《金剛錒顯性錄》卷2；引見《卍續藏》冊100，頁267d。

<sup>49</sup> 這裏，「國土一千」一語的來源是：首先天台將世間分成三種，即「三世間」（五陰、眾生、國土）。然後，每一世間都各具「十如是」（如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）。又依眾生的業果道行，分為「十法界」（佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）。如此，三世間、十如是、十法界互乘的結果，即三千法。其中與「國土世間」有關的三千法，共有一千。

於山家「無情無成佛義」的反駁，也成了不清楚的論證。

事實上，山家派似乎也沒有「無情無成佛義」的主張，至少山家派大將知禮的作品裏，找不到明顯的文證。〈草庵錄紀日本國師問事〉，曾這樣記錄知禮對於「無情成佛」的相關問答：

三問：「非情草木成佛不成佛疑：《涅槃經》云：若拘陀樹有心，我當授與阿耨菩提記。以其無心故，不與授記。《法相論》云：真如能為一切諸法所依，無心草木雖無所變，但有理性，無行性，不可成佛(云云)。今天台宗如何解釋經論，建立非情草木成佛耶？」答：「《涅槃經》、《法相論》『草木無心，但有理性，無行性』者，此是權教，故簡無情。為起真修，乃須進行，方得成佛。緣修乃是無常，即是『本無今有』義也。欲顯真修，須依理性。理非今古，不簡色、心。一成一切成，故說無情成佛也。又依緣修說，無情成佛者，相盡情忘，則無情悉成佛矣。」<sup>50</sup>

引文中，問者（日本國師）引《涅槃經》和《法相論》，說明「非情草木」因為「無心」，所以只有「理性」而無「行性」。<sup>51</sup>這和天台宗所主張的「非情草木成佛」相矛盾，因此問者請教

---

<sup>50</sup> 知禮〈草庵錄紀日本國師問事〉；收錄於：宋·宗曉編《四明尊者教行錄》卷4；引見《大正藏》卷46，頁890，中。

<sup>51</sup> 這裏的《法相論》並非一部論典的名稱，而是泛指唯識法相宗的論典。其中，理佛性，指不生不滅的法性妙理。眾生依理佛性，而行善行，因而在阿賴耶識當中，種下無漏種子，即是行佛性。理佛性因為是妙理，因此一切眾生皆有。但行佛性則並非所有眾生皆有。（例如定性聲聞、定性緣覺，以及無性眾生皆無。）唐·慧沼《能顯中邊慧日論》卷4，即說：「依諸經

知禮如何會通其中矛盾？

知禮的回答則是：《涅槃經》和《法相論》中所說非情草木只有理性而無行性，乃「權教」的說法。依照權教的這一說法，修行者為了達到「真修」的目的，必須「進（一步修）行（佛性）」，最後才能成佛。「進（一步修）行（佛性）」，即是「緣修」（以有漏、無漏善行之因緣而修）。緣修，從原本不存在的漏、無漏善行，修習而至在賴耶中種下漏、無漏種子；這是佛典裏所批判的「本無今有」。而真修，則必須依照不生不滅的理佛性——真如理而修。真如理沒有古、今之分，也沒有色、心的差別；因此，修成後，有情眾生成佛，非情草木也一樣成佛。這是唯識法相宗所了解的「無情成佛」。另外，有情眾生成佛之後，由於「相（有情與無情之相）盡情忘」，因而也就「無情成佛」了。

從知禮的回答當中，看不出他主張「無情無成佛義」，相反地，從問者（日本國師）的問題「今天台宗如何解釋經論，建立非情草木成佛耶？」反而令人覺得知禮和山外派的智圓一樣，都是主張「無情成佛」。因此，智圓所謂「今有學山家教門者……言無情無成佛義」，不知所指是誰？

---

論，所明佛性不過三種：一、理性，二、行性，三、隱密性。言理性者……即是人、法二空所顯真如。……行性者，通有漏、無漏一切萬行。若望三身，無漏為正生了，有漏為緣。隱密性者……謂煩惱為佛法種。」（引見《大正藏》卷45頁43，上-中）

### 三、建立天台宗的深層生態學

#### (一) 奈斯的「終極準則」與天台的「無情有性」

##### A. 奈斯的「生命平等」與天台的「無情有性」

深層生態學的創始人——奈斯 (Arne Naess)，曾提出深層生態學的兩大「終極準則」(ultimate norms)，其一是「生命(中心)的平等」(biospherical egalitarianism, 或 biocentric equality)，另一則是「自我覺悟」(self-realization)。前者旨在批判傳統環境倫理中的「人類中心主義」(anthropocentrism)，相反地，主張生物和非生物(無情)，都和人類一樣，具有它(牠)們的內在價值 (intrinsic value, 或 inherent value)，而且，也都和人類同體不可分割。奈斯把這種人類與自然(有情、無情)同體不可分割的哲理，稱為「全體觀」(holistic outlook)。<sup>52</sup>

大衛·比柏(David Pepper)在奈斯所立下的基礎上，更進一步說：從綠色社會的觀點，必須是一種對於生命倫理和自然之內在價值的堅定信仰。比柏以為，與「人類中心主義對立的」(oppose anthropocentrism)深層生態學，可以定義為下面兩點：(1)反對將人類的價值視為一切價值之來源的想法。(2)反對以操縱、剝削、破壞自然的方式，來滿足人類的物質欲望。<sup>53</sup>比柏的說法，無疑的是奈斯「生命平等」準則的進一步說明。

---

<sup>52</sup> Cf. Arne Naess: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary".

<sup>53</sup> David Pepper: *Modern Environmentalism: An Introduction*, London: Routledge, 1996, p. 19.

奈斯等人的「生命平等」準則以為，自然界的萬物，不管是有情的畜生或是無情的草木瓦石，都具有自己的「內在價值」。這種說法，與「無情有性」具有異曲同工之妙。就佛教而言，特別禪宗哲學而言，這種「內在價值」就是佛性。一位深層生態學家——道格·柯迪加（Doug Codiga），曾在一篇有關禪學與深層生態學的論文裏<sup>54</sup>，引用下面這首宋朝詩人蘇東坡的禪詩——〈夜宿東林寺〉（〈贈東林總長老〉），來說明自然界的無情，也和有情一樣，具有佛性，具有「（無情）說法」的能力：

溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。

夜來八萬四千偈，他日如何舉似人！<sup>55</sup>

詩中，蘇東坡將東林寺外的溪聲視為佛陀廣長舌講經說法的聲音，將東林寺外的山色視為佛陀清淨的身體。他讚嘆佛陀以祂的清淨佛身（山色）和廣長舌（溪聲），一夜之間，宣說了八萬四千首美妙的詩偈。無疑地，這是典型的「無情有性」，甚至是「無情說法」的實例。

---

<sup>54</sup> Cf. “Zen Practice and a Sense of Place”, in Devall, Bill & George Sessions: *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985, pp. 106-111. 湊巧的是，1960年代，當筆者還懵懵懂懂，不知道有「深層生態學」這一詞時，也曾直覺地以蘇東坡的這首詩作〈夜宿東林寺〉，為文闡揚環保的理念，並口頭發表於環保聯盟的年會上。筆者這篇文章，後來還刊於《首都早報·文化版》，1990年4月20日。

<sup>55</sup> 明·瞿汝稷《指月錄》（卷7）·臨安府上竺圓智證悟法師；引見《卍續藏》冊143，頁76c。又見：《蘇軾詩集》卷23，台北：中華書局，1982。



在各種深層生態學的文獻當中，湛然《金剛錒》中的「無情有性」，與「生命平等」準則之間的關係，少有學者提到。（這可能是天台哲學太過繁複深奧的緣故。）但其中道理其實與上述禪師所說的「無情有性」或「無情說法」相通。奈斯的「生命平等」準則，用天台宗的術語來說，即是「色心不二」或「依正不二」。也就是說，基於「色心不二」或「依正不二」，亦即「生命平等」的準則，有情眾生固然有其內在的價值——佛性，與有情（心、正）不二的無情草木（色、依），也同樣具有它們的內在價值——佛性。前文我們已經知道天台宗山家派，如何採用湛然《不二門》中的這兩種不二門，建立其「色具三千」的理論；因此，剩下的就是如何將這兩種「不二」的道理，與奈斯等人的「生命平等」準則相銜接了。

### B. 奈斯的「自我覺悟」與天台的「一念三千」

奈斯深層生態學的第二個「終極準則」是「自我覺悟」。這一準則以為：每一個深層生態學的服膺者，都必須從「本我」(ego)，擴大到社會化的「自我」(self)；再由社會化的「自我」，擴大到形上的「大我」(Self)，亦即「生態的大我」(ecological Self)。這一自我覺悟的過程，其實是認同(identify)外在的社會環境和自然環境，與自己同體而不可分割的過程。奈斯認為，被認同為自己的社會事物和自然事物越多，自我的覺悟就越成功。所以，奈斯說：「(認同)越是多樣化，自我的覺悟就越大。」又說：「沒有這種認同，就不算是獻身於深層生態學。」<sup>56</sup>

<sup>56</sup> See: Arne Naess: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology

這種「自我覺悟」的過程，類似天台以止觀修習「一念三千」的「不可思議境」。<sup>57</sup>天台止觀的最終目的，正是要證入「一念三千」的理境。而所謂「一念三千」，不能離開「十界互具」的思想<sup>58</sup>；這一思想旨在於體悟十法界中的萬事萬物，全都本具於

---

Movement: A Summary". Also see: Arne Naess: "Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World," in John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming, Arne Naess: *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1988.

<sup>57</sup> 天台止觀將所觀境細分為「十乘」，稱為「十乘妙理」（又名：十乘觀法、十法成乘等），它們是：一、觀不思議境，指一念本具三千。二、真正發菩提心。三、善巧安心，更修靜明之止觀，將觀心善巧安住在一念三千。四、破法遍，遍破三惑情執。五、識塞通，識別止觀中的何種情形，可以通入法性？何種情形蔽塞？六、道品調適，一一調試三十七道品，以便入道。七、對治助開，修之五停心或六度等行，以對治事惑（修惑），並助開正道。八、知位次，知道自己的修行到底到了什麼階段，以防增上慢心。九、能安忍，內外之障礙安然耐忍。十、無法愛，不愛著於已得之法。（參見：智顛《摩訶止觀》卷5-上；《大正藏》卷46，頁52，中。）在這十乘當中，後九乘只是為了助成第一乘的成就，而第一乘即是觀「一念三千」。因此，十乘妙理其實就是一千念三。

<sup>58</sup> 十界，十法界的簡稱，即：佛、菩薩、緣覺、聲聞（以上四聖）、天、人、阿修羅（以上三善道）、畜生、餓鬼、地獄（以上三惡道，合三善道為六道）。十法界中的任何一法界，都本性地具足其他九法界在其內。這即是十界「互具」。若在十法界之外，加上「十如是」（相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等），以及「互具」的概念，即成「百（法）界」或「百界千如」。最後，再加上「三種世間」（眾生、國土、五陰），以及「互具」的概念，即成「三千法」。三千法本性地具足在十界中的任何一事一物之中；若就「一念」而言，則成「一念三千」。

我人的「一念」之中，而且互相具足。就以地球上无情的野生動物，以及无情的草木瓦石來說，修習止觀的行者，必須體認到牠（它）都本具於行者的「一念」之中；而且，行者本人也一樣，本具於這些有情和无情當中。這樣的理境，把宇宙中的一切事物，視為與自己同體，其實即是奈斯所說的「大我」或「生態大我」。唯一的差別是：奈斯的「自我覺悟」，在過程上分為「本我」、「社會我」和「生態大我」三階段；而天台的「一念三千」則是直觀與「生態大我」雷同的「一念三千」。

當然，奈斯的「自我覺悟」和天台止觀，仍然存在著極大差異。首先，天台止觀僅具宗教修行的意義，並沒有參與環保運動的實際作為。也就是說，觀「一念三千」的目的，不在環保，而在自我解脫。就這一缺陷而言，只要天台止觀的服膺者，將視野，從原來純粹內心的自修自證，放寬到外在的環境，就能克服。也就是說，天台止觀的服膺者，必須從止觀（內心）中的无情「色」法（以及有情動物），擴展到實際外在於心的无情「色」法（以及有情動物）。如此，天台止觀即能與奈斯的「自我覺悟」接軌。

其次，天台止觀的「自我覺悟」，並沒有奈斯所說的「本我」、「社會我」和「生態大我」三階段。而是直觀與「生態大我」相似的不思議境——「一念三千」。特別是山外派的觀法，最為直接。標舉「真心觀」的山外派，主張直觀真如本心，而真如本心其實就是奈斯的「生態大我」。至於主張「妄心觀」的山家派，雖然較為曲折，必須先以如「槌」的觀智，觀於如「砧」的妄心（五陰中的識陰）；然後再將觀智（槌）和妄心（砧）合一，成為第二重觀智，並以如「淳朴」的不思議境——「十乘

妙理」<sup>59</sup>作為所觀境。如此二重能所，才能完成「一念三千」的觀法。<sup>60</sup>這種二重妄心觀，似有三個階段：觀智觀妄心是第一階段，二者合一觀不思議境是第二階段。然而，奈斯所說的「社會我」，在山家的二重妄心觀中並不明顯。因此，山家派雖有二重觀法，但仍然只能視為一個階段（即「生態大我」）的「自我覺悟」。

然而，這種差異應該是不重要的。奈斯之所以設定「本我」、「社會我」和「生態大我」的「自我覺悟」三階段，顯然只是要強調，如何從自私的本我，將自己擴大到生態大我而已。這和天台止觀直觀不思議境——「一念三千」，具有相同的意義。

## （二）洛夫洛克的「蓋婭論」與天台的「無情有性」

<sup>59</sup> 詳見註釋 57。

<sup>60</sup> 知禮《十不二門指要鈔》卷上，曾這樣描述妄心派的止觀：「然欲立行造修，須揀入理之門、起觀之處。故於三科（指五陰、十二入、十八界），揀卻界、入；復於五陰，又陰其四（指色、受、想、行四陰），的取識陰。……此是去丈就尺，去尺就寸，如炙得穴也。乃依此心，觀不思議，顯三千法。……應知不思議境，對觀智邊，不分而分，名所觀境。若對所破陰等諸境故，不思議境之與觀，皆名能觀。……今更自立一譬，雙明兩重能所：如器諸淳，豈單用槌而無砧邪？故知槌、砧自分能所；若望淳朴，皆屬能也。」（引見《大正藏》卷 46 頁 706，中—707，上。）其中，以槌比喻能觀智，以砧比喻所觀妄心（五陰中的識陰）；二者合為能觀，再以淳朴比喻所觀的不思議境。構成了山家派獨特的二重能、所觀法。

### A. 「蓋婭論」與天台的「無情有性」

深層生態學強調的是，地球上有情生物和無情草木、土地的保育。其中一個重要的人物——詹姆士·洛夫洛克(James Lovelock)，致力於將地球「活化」或生命化的努力之上。從1972年開始，洛夫洛克提倡一種以古希臘女神——蓋婭(Gaia)為中心的理論，稱為「蓋婭論」(Gaia theory)。<sup>61</sup>在古希臘神話裏，蓋婭是大地的母親；因此，這一理論有一個重要的命題：大地是「活著的」(alive)。<sup>62</sup>針對這點，洛夫洛克有這樣的說明：

當然，我偏愛蓋婭。在過去的二十五個年頭當中，我將我的生命奉獻於大地是活著的這一思想之上：這不僅像古代先賢，看到了這位具有預知能力和遠見的感性女神那樣，而且(大地)也像一棵樹那樣地活著。<sup>63</sup>

一些蓋婭論的提倡者，還進一步強調：大地的母親——「蓋婭」這個概念，意味著人類「屬於大地」(of the Earth)。換句話說，人類並不是可以離開大地，然後生活「在大地上」(on the Earth)。就這意義而言，大地並不屬於人類，相反地，大地就是

---

<sup>61</sup> 事實上，蓋婭論是上個世紀深層生態學的重要主題，許多深層生態學家都投入這一理論的建構當中，也出版一些相關的著作。例如：David Abram, "The Perceptual Implications of Gaia"(蓋婭的知覺意涵)；Elizabeth Roberts, "Gaian Buddhism"(蓋婭佛教)等等。(Cf. Allan Hunt Badiner: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology.*)

<sup>62</sup> Cf. James Lovelock: *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, London: Gaia Books Limited, 1991, pp.11, 24.

<sup>63</sup> James Lovelock: *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, p.12.

人類。<sup>64</sup>

最值得注意的是，有些蓋婭論的闡述者，試圖將蓋婭女神，與佛教相聯結。美國詩人蓋瑞·史耐德(Gary Snyder)曾直呼蓋婭為「佛陀的母親」(Mother of the Buddha)。<sup>65</sup>另外一些蓋婭論的推動者，還試圖以「蓋婭佛教」(Gaian Buddhism)這一詞，來結合「蓋婭」與佛教的相關教義，例如「無常」、「無我」乃至「空」等道理。他們認為，結合二者之後的「蓋婭佛教」，可以引伸出：宇宙萬物不是二元對立的思惟方式；同時，也可以直接應用在面對自然事物的沒有貪念之上。<sup>66</sup>

在這樣的基礎上，如何進一步建構天台宗獨特的深層生態學呢？首先，「十界互具」的思想，自然是一個很好的切入點。賴賢宗教授的〈天台佛學與生態哲學〉，在這方面的研究已略有成果。前文筆者也曾比對這一思想與奈斯「自我覺悟」的異同。現在，讓我們進一步來討論，「十界互具」的思想，與我所處的外在環境之間，是否能夠建立起天台宗的深層生態學？

事實上，互具的教法讓我們體認到：屬於十界之一的人類，與其他各界，特別是野生動物等畜生界，具有不可分割的關係，

---

<sup>64</sup> Elizabeth Roberts: "Gaian Buddhism", in Allan Hunt Badiner: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, pp. 147-154.

<sup>65</sup> Richard Bates says: "In Gary Snyder's words: 'Now we must become warrior-lovers in the service of the Great Goddess Gaia - Mother of the Buddha'." [See: Richard Bates, "Ecocentricity". (<http://www.shoalhaven.net.au/inews/nbt78/econ.html>)]

<sup>66</sup> Ibid.

因而興起保育畜生界的弘願。其次，十界互具的更進一步是「一念三千」；其中的「三千」包括了「三世間」中的「國土世間」。無情的國土世間，與十界之一的人類（人界）具有「互具」的關係，這意味著人類和無情的大地（國土），同樣具有不可分割的關係。因而也同樣可以興起，傷害無情國土就是傷害（人類）自己、保護無情國土就是保護（人類）自己的生態觀，並且因此進而發下不傷害無情國土、保護無情國土的弘願。

然而，不管是「十界互具」或是「一念三千」，無情的國土（以及有情的畜生），往往隱沒在相當繁複的「互具」過程之中<sup>67</sup>，以致無法直接突顯環境保護的急迫性。在這樣的考慮之下，湛然《金剛錒》裏的「無情有性」，就顯得更加重要了。因為，如果從這一思想直接入手，即可免去因為「互具」而隱沒在繁複過程中的缺陷。

在過去幾年當中，以「無情有性」來建構佛教的深層生態學，已略有成果；例如：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉<sup>68</sup>；王小平〈無情有性與生態倫理——「佛教與自然生態」之現代意義〉<sup>69</sup>；龔曉康〈“無情有性”與“眾生平等”——佛教與當代生態倫理學的比較研究〉<sup>70</sup>。然而，「無情有性」並非天台宗的一家之言，

---

<sup>67</sup> 其中繁複的過程，請參見註釋 58。

<sup>68</sup> 收錄於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 15-41。

<sup>69</sup> 刊於：《普門學報》2004 年 5 月號，台北縣：佛光山文教基金會，頁 85-89。

<sup>70</sup> 張貼於：《自然辯証法研究》(<http://zrbz.chinajournal.net.cn/>)，2003 年 8 期。

三論宗、禪宗都有類似的主張。<sup>71</sup>這些研究成果，大體環繞在這三個宗派的「無情有性」，試圖建立整個佛教（而非天台宗）的深層生態學。以天台「無情有性」為中心的深層生態學，也因此有待我人的建立。

天台宗的「無情有性」，是一個複合性的概念，與三論宗或禪宗的「無情有性」有所不同。天台宗的這一概念，包含了「無情成佛」和「色具三千」這兩個成分。而這兩個成分，正好與蓋婭論的環境倫理最為貼近。它們不但像洛夫洛克那樣，宣稱大地是「活著的」，而且還宣稱：大地（中的無情）本具佛性、本具三千；大地（中的無情）也能成佛。如果將這一說法推廣出去，佛教的深層生態學必能更上層樓。

## B. 山家、山外歧見的化解

問題是，天台宗的內部——山家和山外，雖然共同主張「無情有性」，卻對「無情成佛」和「色具三千」存在著重大的歧見。必須將這些歧見化解掉，取得一致的看法，才能進一步開展出天台宗獨特的深層生態學。在筆者看來，山家和山外的這些歧見，都只是宗派的意氣之爭，因此也都可以化解。

首先，山外認為：山家主張「無情無成佛義」。然就前文的分析，我們發現，並沒有明顯的文證，可以證明山家派有這一主張。<sup>72</sup>當然，如果確如智圓所批判的，山家派確有「無情無成

<sup>71</sup> 詳：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉，參考注 68。

<sup>72</sup> 筆者發現，良源（912-985）這位日本天台宗高僧，其弟子輩源信（942-



佛義」的主張，那就另當別論。前文說過，智圓曾提出「一念具足三千」可以推論出「無情成佛」的結論，並依之反駁山家派的「無情無成佛義」主張；但是，這一推論太過簡略，我們無法從中看出智圓的真正用意所在。相反地，我們卻可以要求山家派必須重新考慮：為何一方面承認湛然「無情有性」和「色心不二」、「依正不二」的主張，二方面卻又主張「無情無成佛義」？既然色心和依正都是不二，為何有心的正報有情，可以成佛，而無心的依報無情卻無法成佛？

其次，山外站在「色即是心」（攝色歸心）的立場，以為「色具三千」的本意並不是外色真的本具三千法；「色具三千」的本意應該是：「色具三千」即是「心具三千」。並且以為「心具三千」中的「心」，是真如本心，而非現象界的妄心。並進而提出「色不具三千」的主張。主張妄心的山家派，從「色心不二」、「依正不二」等「不二」論的立場，展開了強烈的反擊。

其實，山外所主張的「色即是心」，並不一定與「色具三千」

---

1017)，曾與山家派的知禮，有密切的來往。986年，源信將所撰《往生要集》，托便船送往中國，由台州商人周文德持贈天台山國清寺。後期弟子寂照（962-1034）赴華時，也曾為源信提出有關天台宗疑義二十七條，轉請知禮回答。知禮驚其造詣之深，作答寄還。〔詳：宗曉編《四明對者教行錄（卷1）·尊者年譜·六年癸卯條》；引見《大正藏》卷46，頁857，中。〕而良源本人則撰有《草木發心修行成佛記》（詳：《大日本佛教全書·天台小部集釋》，頁345。）從良源弟子輩與山家派知禮的密切關係，是否可以將良源一脈的日本天台宗，歸類為山家派，而且是主張「無情（草木）成佛」的山家派？則未可知。（有關良源《草木發心修行成佛記》中有關「無情成佛」的具體內容，請見：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉。）

相衝突。無情之色既然可以與生起它的真如本心一樣，本具佛性——所謂「無情有性」（這是山外所認可的），那麼，同樣由真如本心所生起的無情之色，為何不能與真如本心一樣，本具三千諸法呢？換句話說，由「真心（有情）有性」到「無情有性」如果可以成立，那麼，由「（真）心具三千」到「色（無情）具三千」，也應該可以成立才對。山外太過強調無情外色必須化歸為真心，以致忽略了無情外色也可以和真心一樣，具有相同的各種德性，例如本具三千。

當然，山家派以妄心論來回應山外派的「色不具三千」，同樣值得商榷。智顛「一念三千」中的「一念」，到底是真心或妄心，其實有許多討論空間。如果真如山家派所說，一定是凡夫的妄心（煩惱心），為何智顛要用「不可思議」來描寫它？<sup>73</sup>就筆者看來，「一念三千」中的「一念」，固然是指現象界的凡夫心，但並不排斥像山外派那樣，由這一帶有深重煩惱的凡夫妄心入手，直接深觀隱藏在它裏面的真如本心。依照天台等服膺如來藏經論的宗派，凡心一念其實含有兩大部分：真如本心的部分與客塵煩惱的部分，因此是一個真、妄和合的心體。山家知禮強調必須先從客塵煩惱的妄心入觀（前文槌與砧的關係），

---

<sup>73</sup> 智顛《摩訶止觀》卷 5-上，曾以「不可思議境」，來描述「一念三千」：「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。……前亦不可，後亦不可。……今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。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。所以稱為不可思議境，意在於此云云。」（引見《大正藏》卷 46，頁 54，上。）

然後進而觀不可思議境(淳朴)。而山外派則堅持直接從真如本心的真分入觀。二派看似如同水火，但其實其中或有觀點上的不同，卻不相矛盾而可以並行不悖。

至於山家派批山外，援引華嚴宗法藏的「真如不變隨緣」的思想，用來詮釋「一念三千」中的「一念」與三千法之間的關係，也是宗派的意氣之爭。更何況援引這一思想的始作俑者，並非山外諸師，而是山家山外所共同尊敬的知禮。

## 參考文獻

### 原典

1. 隋·智顛《摩訶止觀》，收錄於：《大正藏》卷 46。
2. 湛然《十不二門·依正不二》，收錄於：《大正藏》卷 46。
3. 湛然《金剛錚》，收錄於：《大正藏》卷 46。
4. 南本《大般涅槃經》，收錄於：《大正藏》卷 12。
5. 宋·諦觀《天台四教儀》，收錄於：《大正藏》卷 46。
6. 隋·吉藏《大乘玄論》，收錄於：《大正藏》卷 45。
7. 宗曉編《四明對者教行錄(卷 1)·尊者年譜·六年癸卯條》；引見《大正藏》卷 46。
8. 宋·宗曉編《四明尊者教行錄(卷 2)·別理隨緣二十二問》，



收錄於：《大正藏》卷 46。

9. 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，收錄於：《大正藏》卷 45。
10. 義瑞〈重刻四明十義書序〉，收錄於：《大正藏》卷 46。
11. 《佛祖統紀》，收錄於：《大正藏》卷 49。
12. 智顓《法華玄義》，收錄於：《大正藏》卷 33。
13. 智顓《四念處》，收錄於：《大正藏》卷 46。
14. 湛然《十不二門·依正不二》，收錄於：《大正藏》卷 46。
15. 善月《金剛錚釋文》，收錄於：《大正藏》卷 100。
16. 良源《草木發心修行成佛記》，詳見：《大日本佛教全書·天台小部集釋》
17. 知禮《十不二門指要鈔》收錄於：《大正藏》卷 46。
18. 明·瞿汝稷《指月錄(卷 7)·臨安府上竺圓智證悟法師》，見《卍續藏》冊 143。
19. 唐·慧沼《能顯中邊慧日論》收錄於：《大正藏》卷 45。
20. 宋·宗曉編《四明尊者教行錄》收錄於：《大正藏》卷 46。
21. 智圓《金剛錚顯性錄》見《卍續藏》冊 100。

## 當代學者著作

Arne Naess: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", in *Inquiry*, 16, 1973, pp.95-100.

Arne Naess: "Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World," in John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming, Arne Naess: *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1988.

David Pepper: *Modern Environmentalism: An Introduction*, London: Routledge, 1996.

S. Seidman: "Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion" (in Mary Evelyn Tucher and Duncan Ryuken Williams(ed.): *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard Univ. Press for the Harvard Univ. Center for the Study of World Religions, 1997, pp.351-376.)

"Zen Practice and a Sense of Place", in Devall, Bill & George Sessions: *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985, pp. 106-111.

Allan Hunt Badiner: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*.

James Lovelock: *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, London: Gaia Books Limited, 1991.

Richard Bates says: "In Gary Snyder's words: 'Now we must become warrior-lovers in the service of the Great Goddess Gaia - Mother of the Buddha'." [See: Richard Bates, "Ecocentricity". (<http://www.shoalhaven.net.au/inews/nbt78/econ.html>)]

楊惠南〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，台北：商周出版，2005，頁 133-180。

楊惠南〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，頁 181-227。

釋恒清〈草木有性與深層生態學〉，收錄於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 17-41。

林朝成〈心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰〉，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 179-193。

林朝成〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，刊於：《當代》173 期，台北：當代雜誌社，2002 年 1 月，頁 52-61。

賴賢宗〈天台佛學與生態哲學〉，(刊於：《玄奘佛學研究》2 期，新竹：玄奘大學，2005 年 1 月)

王小平〈無情有性與生態倫理——「佛教與自然生態」之現代意義〉，刊於：《普門學報》2004 年 5 月號，台北縣：佛光山文教基金會，頁 85-89。

龔曉康〈“無情有性”與“眾生平等”——佛教與當代生態倫理學的比較研究〉，張貼於：《自然辯証法研究》(<http://zrbz.chinajournal.net.cn/>)，2003 年 8 期。