

論宋代天台宗山家、山外之爭

董平

浙江省社會科學院哲學研究所研究員

一、山家、山外之爭的基本過程及其原因

宋代天台宗內部的山家、山外之爭，前後綿歷四十年，在過程上顯得極其複雜，所爭論的問題則涉及到經典及教義的諸方面。現據有關資料，將其歷次爭論的基本過程略述如下。

(一)關於《金光明經玄義》廣、略二本之真偽問題的爭論。智顛所著《金光明經玄義》，在宋景德（一〇〇四—一〇〇七）之前有廣、略二本同時流通，廣本有上、下二卷，上卷釋教義，下卷論觀心；而略本則無下卷，即沒有觀心論的部分。晤恩著《金光明經玄義發揮記》，專釋略本，以為廣本所論觀心之文，乃為後人所加，非智顛原本，故以「理乖」、「義疏」、「詞鄙」、「事誤」四失論之，欲廢廣本。晤恩的弟子源清、洪敏亦共構《難詞》，提出二十條質詢，以贊成其師之說。

時有錢塘寶山善信法師，持晤恩等說造訪知禮，請其評論。知禮以為：「夫評是議非，近於爭競，非我志也。矧二師學解有聞，蓋吾宗先達，焉可率爾拒之哉？」欲置而不論，然善信再請，且以為「法鼓競鳴，何先何後？夫當仁不讓於師，豈況於人乎？」^[註1]於是知禮遂作《釋難扶宗記》，批駁晤恩師徒之說，而堅持《金光明經玄義》之廣本為真。

《釋難》既出，源清之弟子梵天慶昭與孤山智圓，乃撰《辯訛》以非難其說，而維護晤恩《發揮記》的觀點。對此，知禮撰《問疑書》，慶昭作《答疑書》；知禮再作《詰難書》，慶昭則答以《五義書》；知禮又作《問難書》，而慶昭逾年未答，故知禮又作《復問書》，催其速答，於是慶昭作《釋難書》。由是「往復各五，綿歷七年」。最後，知禮於景德四年（一〇〇七）綜括七年間前後論難文義，撰成《十義書》，慶昭於同年五月作《答五義書》一軸，而知禮以為「答釋未善讀文，縱事改張，終當乖理」，於是又於六月再作《觀心二百問》，就觀心問題提出二百條質問，要求慶昭一一作答，「毋使一條漏失」；然慶昭並未就《觀心二百問》作出答覆。雙方之間的第一次爭論也因此而告一段落。

據傳，景德四年，知禮嘗遣其門人神照本如及會稽什師，齋《十義書》及《觀心二百問》往杭州，當面質難慶昭；什師與辯，如仇讎相對，孤山智圓遂請錢塘郡守出面調停，方止其訟。後經過十餘年，智圓於天禧二年（一〇一八）又著《金光明經玄義表徵記》，復主廣本為偽之論，而知禮則於天聖元年（一〇二三）再撰《金光明經玄義拾遺記》，以破其說。[註2]

關於《金光明經玄義》之廣、略二本之爭論極為激烈，而且其過程也相當複雜，然今山外家的著作大多不存，僅可從《四明十義書》、《觀心二百問》、《釋難扶宗記》等知禮的論著中反觀出山外派的觀點。需要指出的是，這一場爭論的實質並不僅僅是《金光明經玄義》之廣本是否為智顛所作的問題，而是如何理解「觀心」這一天台宗之核心教義的問題。關於這一方面的內容，我們將在下節再作論述。

(二)第二場論爭圍繞著湛然所作《十不二門》而展開，爭論的主要問題是「別理隨緣」，但在時間上則與第一場論爭相交叉。源清嘗著有《十不二門示珠指》，提倡「真心觀」；義寂門下的宗昱也著《注法華本跡十不二門》，提倡「靈知心性說」。景德元年（一〇〇四），知禮著《十不二門指要鈔》，對源清與宗昱的觀點提出批評，而立「別教真如有隨緣義」。此後永嘉繼齊著《指濫》、嘉禾子玄著《隨緣撲》、天台元穎著《隨緣徵決》，皆發揮源清《示珠指》之義而非難知禮之說。知禮撰《別理隨緣二十問》，以護其說；而仁岳則著《別理隨緣十門析難書》，廣破山外諸師之論，關於這一問題的爭論也隨之結束。

(三)第三場爭論圍繞著智顛所著《請觀音疏》中的一段文字而展開。《請觀音疏》云：

法有二義，一用二體。消伏毒害，明其力用；陀羅尼明其正體。體有二義：此間名為能持、能遮；持於三義，遮於二邊。用即為三：一事，二行，三理。事者，虎狼刀劍等也；行者，五住煩惱也；理者，法界無礙無染，而染即理性之毒也。[註3]

智圓著《闡義鈔》，在闡釋這段文字時，引出「理毒性惡」之義，以為「理毒」與「性惡」乃相互對待，「理性之毒」是從染分而言，法界既無礙無染，故不謂「性惡」。天禧元年（一〇一七），知禮撰《對闡義鈔辨三用一十九問》，以為智圓《闡義鈔》解《請觀音疏》，雖詳為發明「消伏三用」之義，但於一家教觀大旨尚復差忒，故設問一十九，予以反駁。又著《釋請觀音疏中消伏三用》，從能所合一、體用不二立論，認為「由性惡故，方論即理之毒」，「能消伏用者，所消之毒既即理性，能消之用豈不即理？」故「理毒」必與「性惡」相即。咸潤著《簽疑》，斥知禮而護智圓；仁岳再起，著《止疑書》，以扶知禮之說。是為山家、山外之間的第三場爭論。

(四)天禧五年(一〇二一)，知禮著《觀經疏妙宗鈔》，提出「色心實相論」，認為非唯心法具於三千，色法亦具三千。咸潤對此為著《指瑕》，認為凡言色具，即是心具，故心外「獨頭之色」不具三千。「若言心外無情之色，獨頭自具三千者，既色心各具三千，豈非一念六千耶？」仁岳對咸潤的駁難又著《抉膜書》，其用意與湛然《金剛錍》同，羅列咸潤《指瑕》之論，一一予以反駁，再次維護了知禮之說。咸潤未對《抉膜書》的駁論提出回應，山家、山外之爭也隨之結束。

然不久以後，原來竭力維護知禮之說的仁岳，卻又因教義理解上的分歧而與知禮發生爭端，並最終導致其分道揚鑣，仁岳也因此而被稱為「後山外」。關於仁岳與知禮之間的分歧原因及其爭論始末，史載：

師(仁岳)後與廣智(尙賢)辨觀心、觀佛，求決於四明(知禮)。四明以約心觀佛，據乎心性，觀彼依正，雙收二家。師聞之，且不悅也。既而四明開張身量大義，師作《十諫》以諫之；四明不獲已，作《解謗》解焉。一家戶牖，既成齟齬，師遂拂衣還西浙，又上四明《雪謗》，著《三身壽量三千》等書，其道遂與四明偕不同矣。[註4]

一日，淨覺與廣智辨觀心、觀佛，求決於師(知禮)，師示以約心觀佛之談，謂據乎心性，觀彼依正。淨覺不說而去。既而盡背所宗，述《三身壽量解》，並別立難辭，請潛修前鈔，不使外聞。師慮其為後世異說之患，乃加料簡十三科以斥之。淨覺時在天竺，上《十諫書》，謂父有諍子，則身不陷於不義。師復作《解謗》，謂《十諫》乃成增減二謗。淨覺復述《雪謗》，謂錯用權實以判勝劣。師時在疾，令門人讀之，為之太息。既逼歸寂，遂不復辨。後有希最，即廣慈之子、法智之孫，述《評謗》以辯之。淨覺時尚無恙，見之，曰：「四明之說其遂行乎！」[註5]

由此可知，仁岳之所以與知禮產生分歧，是由於他與廣智爭論觀心之義而不能決，遂請於知禮，然知禮的解答又不能令其滿意，因此發生齟齬，乃至於相互論難，而致其宗派的進一步分裂。故志磐嘗立足於山家之正統而論仁岳云：

天台家謂學華嚴、唯識者為「他宗」，蓋指其不受時教規矩之說耳。淨覺初為山家之學甚厲，為《止疑》、《抉膜》、《十門析難》以排四師甚力，一日師資小不合，而

遠為《壽量》之異說，甚至於《十諫》、《雪謗》，抗辯不已。前輔之而後畔之，其為過也，與學「他宗」者何異焉！[註6]

但此同時，我們實不應完全受到這些記載的誤導，而認為仁岳之背離其原先的觀點乃僅出於一時之意氣用事，其中實有其自身思想之變化的原因。宗鑑云：

（仁岳）因臥病次，恍如夢寐，深悟向之所學皆非。知見超達，遂與法智背馳，往復詰難，如《十諫》、《雪謗》之類，是其尤者。[註7]

志磐在《仁岳傳》中亦云：

（仁岳）因疾有閑，宴坐靜室，恍如夢覺，自謂向之所學皆非，乃述《三身壽量解》以難《妙宗》。道既不合，遂還浙陽靈山，蒙慈雲遵式攝以法裔。

可見仁岳之棄其前說，乃是經過深思熟慮的，是其本身思想與學術主張發生了一次重大轉變的結果。因此就仁岳而言，他與知禮發生思想上的衝突，便亦同樣有其迫不得已的原因。

仁岳既與知禮發生思想分歧，遂著《三身壽量解》，反過來非難知禮之《妙宗鈔》，受到知禮的反駁。仁岳遂離開四明，居上天竺，復撰《十諫書》上於知禮，知禮作《解謗書》以答，而仁岳又作《雪謗書》以辯。此時知禮已身罹疾患，不復作答，而不久圓寂。時仁岳已徙居靈芝寺，據傳，仁岳乃有「只因難殺四明師，誰向靈芝敢開口」之句。後有廣慈慧才的弟子希最[註8]，著《評謗書》，再駁仁岳之說，由此而結束了山家與後山外的爭論。志磐又有論云：

淨覺既屢起破師論，及《雪謗》之出，而法智已在疾，不復辯。於是淨覺自謂已勝，無忌憚矣！不有妙悟（希最），誰能評之！起四明之宗以信後世者，於妙悟功最高。[註9]

山家、山外及後山外之間的歷次論爭，其基本情形蓋如上述。雖歷次論爭的結果均以山家的勝出而告終，但前後綿延四十年的這場大論辯所造成的天台教義上的分裂，卻對天台宗本身的發展產生重大影響。與山外派的爭論導致宗派內部的分裂，雙方各持己說，亦皆持之有故，雖山外之說為知禮、仁岳所斥，但其傳習並非無人；仁岳之「背宗」，乃至反護山外之說，則造成山家內部的分裂，而以仁岳之辯才，所論亦皆言之成理。智顛以來的天台教義，因此也就失去了其原來的統一性，而出現了不同的詮釋體系，形成了多歧的發展態勢。知禮以後，即便是知禮的嫡傳弟子也未能純粹堅持其教義。故此後元、明時期天台宗的再度衰微，實與台宗內部的這場大論戰大有關涉。

天台宗發展史上的這一裂變，雖其直接原因是關於《金光明經玄義》廣、略二本之不同觀點的爭執，但其根源實質上並不在此。《金光明經玄義》之真偽問題，在山家、山外的爭論當中並不體現為一個版本學上的問題，而是體現為一個以何種理念解讀智顛遺著、如何正確理解天台宗之觀心論的問題。正以此故，它才可能引發關於天台教義的全面論戰。

山外諸師的觀點，實質上兼融了華嚴宗的教義，尤其是取《大乘起信論》的真如緣起說以解讀觀心之義；亦正以此故，它才被堅持天台教之傳統的山家派斥為異端，進而攻之不遺餘力。因此，華嚴教義在天台教觀之詮釋當中的滲入，乃為導致山家、山外之爭的深層理論原因。關於這一點，志磐論云：

唐之末造，天下喪亂，台宗典籍流散海東，當是時，為其學者，至有兼講《華嚴》以資飾說，暨我宋隆興，此道尚晦。螺溪、寶雲之際，遺文復還，雖講演稍聞，而曲見之士習氣未移，故（晤）恩、（源）清兼業於前，（慶）昭、（智）圓異議於後，（繼）齊、（咸）潤以他黨而外務（侮），淨覺以吾子而內畔，皆以溷亂法門，壅塞祖道。四明法智，以上聖之才，當中興之運，東征西伐，再清教海，功業之盛，可得而思。……自荊溪而來，九世二百年矣，弘法傳道，何世無之？備眾體而集大成、辟異端而隆正統者，唯法智一師耳！[註10]

從山家派的「正統」觀點來看，志磐的論述無疑是合乎事實的；而在這一意義上，山家、山外之爭實質上便是天台宗與華嚴宗之教理分歧在天台宗內部的一種體現，也是其相互之間曾經有過的論爭在新的歷史條件之下的一種繼續。

順便提及「山家」、「山外」之名義。山家，即「山中家門」，佛徒多結寺山中，師徒授受，形成法統，故稱「山家」。天台宗以「山家」自謂，其來源也早，如湛然即有「自山家教門所明中道唯有二義」云云[註11]。「山家」代表了法脈傳承的正統，故智圓在論辯中亦以「山家」稱天台宗，並以之自居，如云：「學山家之教者，誰不知觀心是趣果上理之蹊徑乎？」[註12]然經知禮等的駁論，智圓一派終不得躋身於「山家」之列，而被貶為「山外」；故「山外」乃為「山家」之對稱，為非正統的「異端」。

有趣的是，論辯中，「山家」派的主要代表人物均居四明，離天台宗的祖山更近一些；而「山外」派則大多居於杭州，自然離祖山更遠，故許多研究者均以為「山家」、「山外」也含有地域上的意義。然究竟說來，所謂地域上的意義實幾乎為一種巧合而已，「山家」、「山外」之名義仍就傳承之正統與否而立，故隨著論爭的開展，到知禮著《十義書》，雙方之陣營已然分明，「山家」、「山外」之名也隨之而立。「法智乃復備引前後之文，詳而論之，號《十義書》，而四明之學者始指恩、清、昭、圓之學稱為『山外』，蓋貶之之辭云。」[註13]

二、山家、山外之爭的主要問題及其哲學詮釋

如上所述，山家、山外之爭歷時既久，思想交鋒亦甚烈，不僅其過程極其複雜，而且涉及到天台宗之教義的各主要方面。要詳細論述這場論爭所涉及的全部問題是困難的，本節唯揀擇與教義關涉較為重大的一些基本問題予以論述。綜觀雙方之論爭的全部過程，我們認為有三個問題最為主要：(一)觀心論；(二)別理隨緣；(三)色具三千。

(一)觀心問題

「觀心」是天台宗的核心教義之一，是為山家、山外雙方的共識；但其意見之所以相左，是在所觀之心的性質上產生了分歧。這一分歧最終乃歸結為真心觀、理觀抑或是妄心觀、事觀？這一爭端最早體現於山家、山外的分歧之中，並且實際上貫穿於此後論爭的全部過程。

晤恩著《金光明經玄義發揮記》，主張其廣本的「觀心釋」部分為後人所添加，由此而引發山家、山外的大論辯。晤恩否定廣本的理由，是由於在他看來，智顛在《玄義》的〈教義釋〉中以「十種三法」（三德、三寶、三涅槃、三身、三大乘、三菩提、三般若、三佛性、三識、三道）詮釋「金光明」三字之義，已然是法性之圓談，故沒有必要於下文再立「觀心釋」以釋觀心；換言之，「十種三法」既已純談不思議法性，則此下「觀心釋」便為累贅，故判其為後人之所擅添。源清、洪敏贊同師說，著《難詞二十條》，力指廣本《光明玄》為偽。知禮著《釋難扶宗記》，引其說云：

(源)清師總立略本無「觀心」所以云：若如《淨名》、《法華》等《玄》，文義該綜，法相浩博，事釋彌廣，理解稍疏，故文文之下，須用「觀心」以釋。今文不須「觀心」者，則有其致，良由大師（智顛）順經文法性之圓談，乃明十種三法始自性德三道，終至果人三德，一一三法，無非妙性；一一妙性，盡是真源；若法若心，即金光明不思議法性。豈有如此純談法性之外，別更「觀心」者？[註14]

所謂「十種三法，始自性德三道，終至果人三德，一一法性無非妙性，一一妙性盡是真源」，即謂「觀心」之義已充分體現於從初行道而至於得佛果的全部過程，但這一過程並非必須循序漸進，因「十種三法」為法性之圓談，故從每一三法妙性均可契入「真源」而得「金光明不思議法性」。因此在晤恩、源清等人看來，「十種三法」已然闡明觀心之旨，乃是「純明理觀，直顯心性」之圓義，故不須於下文更立觀心之釋。

由於晤恩等否定《金光明經玄義》廣本之真實性的根本理由是〈教義釋〉中的「十種三法」已經是「純明理觀」，故知禮的反論就集中於批駁「十種三法純明理觀，直顯心性」這一點上面，其最初為《釋難扶宗記》，及最後總括七年間雙方論辯的基本觀點而作《十義書》，均以這一點的駁論為核心。知禮的基本觀點是：

應知十種三法，唯談果佛所證法相，只是約教開解。況文初自云，約信解分別，故於此後須有觀心一科顯於圓行，方合一家教觀傍正之義也。[註15]

按照知禮的見解，「十種三法」僅僅是「約教開解」，是關於教理的詮釋，它所顯示的是理論上的圓義，而不是止觀實踐上的圓行；亦即「十種三法」並未闡明觀心之義，非為「純明理觀，直顯心性」，故此後觀心之釋仍為必要，而且只有如此教觀均齊並用，方顯天台宗之圓義圓行。若如晤恩等以「十種三法」為觀而廢棄後文之觀心釋，實質上便是「以教代觀」，而這一結果卻又成「有觀無教」，因而割裂了天台圓教。

由此可見，關於《金光明經玄義》廣、略二本之真偽問題的論辯，最後便歸結為「十種三法」是否已闡明了觀心之義以及如何理解觀心的問題。按照山外家的理解，「十種三法」既已「純明理觀」，則所謂觀心便只能是「理觀」，亦即是洞徹真源、直顯心性的「真心觀」；而在知禮看來，「十種三法」既是約教理而開妙解的教義之釋，而非關止觀之圓行，尤不能以「理觀」視之，故非但廣本之「觀心釋」必不可少，而且所觀之心也只能是「一念陰識」之妄心。

山外家的所謂理觀或真心觀，乃要求以清淨法性之「真心」作為所觀的對象。「一念心具三千諸法」，作為天台宗的根本教義之一，無論山家、山外都是承認的，兩家的根本分歧是在於：山外家以「一念」為理中之一念，以此一念為觀照的對象，即是純為理觀；而山家知禮則強調「一念」唯是事中一念，是為無明陰妄之識，故堅持事觀、妄心觀。山外家自晤恩、宗昱以來，即將「一念心」同一於靈昭不昧的法性真體。如宗昱云：

一念常住之性，念念生，念念滅，良由靈知常住，鑑物不間，任運流注，法爾不停，
亙古亙今，未曾間歇。[註16]

源清著《十不二門示珠指》，亦云：

夫十法界者，全即一念，非謂前後相生，非謂色含內外，一一諸法，當體真如。……
法界唯心，一切法趣香，乃至性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，
皆即法界，法印一念真如妙體。又此一念，體常虛寂。

今指一念知性，本來清淨，不生不滅，是真無性。以此性令即十界色心之法，故云三
千宛然，是知一念三千世間相當也。[註17]

按照這裏所闡明的基本觀點，三千世界一切法相均以「一念」為其存在之依據，一念之性與十界色心之法相即，三千方得其宛然若在，故稱此一念為「真如妙體」。所稱「一念真如妙體」者，實即以「一念」為一切諸法之本體；事法流轉，遷化無已，其實質亦在於「一念」之「任運流注，法爾不停」；故雖念念生滅，然「一念之性」卻為真常不易，正以此故，一一諸法方得為「當體真如」。在一念為諸法之真如妙體，其體虛寂而又真常不易的意義上，它就必不可能為無明妄識，而只能是主體的「靈知常住」之性，故稱其「一念知性，本來清淨，不生不滅，是真無性」。既然如此，所謂觀心，也就是以一念心具三千諸法之理義的洞然解悟為前提而觀其理中之心，從而攝取作為眾生之自性圓妙真體的一念靈明。故源清又有論云：「諸佛出世，唯為此事故，欲令眾生了知十界皆是自性清淨知體、圓妙覺性耳。」[註18]

山外家既以「自性清淨知體、圓妙覺性」界定「一念」之實質，並以此一念真體作為觀照的對象，因此在他們那裏，「觀心」並不是一個必然見之於實踐的法門，而可能是一個唯以靈知之真心為對境的純粹知性的活動，故其一再強調「十法純明理觀，不須附事而觀」。

[註19]正以此故，在觀心的次第上，他們也強調由內而及外，須先了萬法唯心，方可繼之以觀心；以內心之淨心歷一切法，任運混合，一一諸法當體便即真如。可知山外家的所謂理觀或真心觀，實質上是將「一念三千」首先詮釋為「心具三千」，又進一步將「心」界說為清淨靈知、真如妙體，以其總束一切諸法之存在實性。因此在他們那裏，「觀心」與理的解悟是純然同一的，萬法唯心而真如體遍之理，其本身便是所觀之境，也是觀心所要達成的終極結果。這一結果，實質上便亦表現為主體對其自身常靈常寂、亙古不易的一念知性之靈明的攝取。

山外家之觀心論的以上觀點，遭到了以知禮為代表的山家派的激烈抨擊。知禮的觀點較集中地體現於《十義書》、《十不二門指要鈔》、《觀心二百問》諸書之中。雖其駁論條分縷析，有相當的複雜性，但若總其大意，乃闡明兩點：

第一，山外諸師以《金光明經玄義》的「十種三法」為「純為理觀」，故廢棄其後「觀心」之文，而知禮認為，若「十種三法」既是「純明理觀」，「則專是止觀也」；既是「止觀」，便須「約行」，「既云純明理觀，則知專是止觀約行觀心」；既是約行觀心，就必須有所觀之對境，「既是約行之觀，因何全不於陰揀境？若無其境，觀依何立？境觀既無，豈得純明理觀耶？」[註20]換言之，若言觀心，它就必須是一個展示為行為實踐的活動，若取消了止觀的實踐性，實質上也就取消了止觀本身；從「約行觀心」，亦即從止觀之實踐性的本質層面立論，觀心是必須要有其對境之確立的。「十種三法」若是「純明理觀」，便須立其所觀之境，今既未立，故明不是「純明理觀」，因而下文立陰境之「觀心」釋為必不可缺；既非「純明理觀」，而山外諸師強以理觀解之，從而取消陰界入之觀心論，便有違背宗門教典之失。

知禮認為，「且夫定境修觀，乃是《止觀》一部綱格，進道宗要。」[註21]《摩訶止觀》之論觀心，皆約行而說，故於陰揀境，以眾生所處之陰界入境為觀心的基本境域。以陰入為境而觀一念三千諸法實相，乃是天台觀心論的基本要義。而《法華玄義》卷二云：

眾生法太廣，佛法太高，於初學為難。然心、佛及眾生，是三無差別者，但自觀己心則為易。

於陰界入境的「自觀己心」，則其所觀之心便必為「妄心」而非「真心」，故知禮數引其義，以破山外將「一念之心直作真性」之釋。如云：

且如心性之名，《妙玄》及《釋籤》定判屬因，為初心所觀之境，故云佛法太高，眾生太廣，初心為難。心、佛及眾生是三無差別，觀心則易，是則諸佛亦有心，眾生亦有心。若隨淨緣作佛界心，則高遠難觀；若隨諸染緣作一切眾生心，則廣散難觀；故輒取一分染緣熏起自己，即今剎那陰等之心，依之顯性也。是則隨緣不變之性，攝佛攝生，亦高亦廣；不變隨緣之心，非佛非生，不高不廣，近而且要，是故初心最可托之修觀也。[註 22]

既是如此，便審知「言心性者，專是凡夫一念陰識之性矣」。是則觀心必立觀境，而觀境之立，乃必於陰界入中，故須「以一念識心為境也」。以此立論，則顯見山外諸師將「一念」釋為清淨靈知、真如妙體，倡言理觀之「直顯心性」，而廢卻於陰界入境的「約行觀心」，乃與智顛所立之教典明文相背。故知禮反覆申明其義，強調觀心必須立陰心為所觀之境：

故一家之教，依此意故，乃立陰心為所觀境。所以《止觀》及以諸文，皆令觀心，以取近要之心，為觀所托。若無所托陰界入境，觀依何修？理依何顯？故離三障四魔，則無所觀境界也。[註 23]

第二，既立陰界入為觀心之境，則所謂「一念」便為「事中一念」，而非「理中一念」。天台立止觀之教，原為一切眾生開佛知見，故令觀日常剎那起滅陰妄之心，以心佛眾生是三無差別，故得即無明即法性，即煩惱即菩提，而致其佛之知見的終極開顯。若以「理中一念」之真心為所觀，以攝取真如妙體之一念靈明為極則，那麼實際上便杜絕了眾生初心入道之門。是故山外諸師之說，非但違文，且亦背義，因此便亦不免於偏指清淨真如之責、緣理斷九之譏。「故知心雖本妙，觀未成時，且名陰入；為成妙故，用觀體之。若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。」[註 24]

按照知禮的理解，陰界入境的自觀己心，雖其所觀之境是根塵相對的剎那妄心，但其目的指向卻是佛之知見的究竟開顯，因此作為一個過程，妄心觀所導向的乃是無明陰心的漸趨澄明，亦是清淨法性的自我呈現。換句話說，在眾生那裡，自性清淨之真心雖云本具，但並非現成，它需要一個切實的觀心過程才能被實現出來；這一過程，就觀心的實踐者而言，乃是其識心由無明陰妄的遮蔽而轉向其自性清淨的澄明；故云：「應知觀心大似澄水，若水已清，何須更澄？若水未清，須澄濁水。故《輔行》釋以識心為妙境云。」[註 25]按知禮之說，正以眾生清淨真心不為現成，猶水之未清，故須觀心以澄濁水。他所強調的是，無明之掩蔽的撤除與清淨法性的開顯，作為一個統一的實踐過程，兩者是純粹同一的。因此之故，觀心

在過程上的展開，便是「觀妄心而成真心」。「夫觀心者，正論觀法，的示行門，乃立一念識心爲境，以三觀觀之，使性德開發，惑滅果成。」[註26]

山外諸師爲強調理觀之不須附事，直顯心性，嘗援引湛然《止觀義例》以證其說。《義例》云：「修觀次第，必先內心，內心若淨，以此淨心歷一切法，任運混合，又亦先了萬法唯心，方可觀心。」而知禮認爲，觀心之境有內有外，故其修證亦有多途，如湛然所說，乃對「推過在心」之人而言，故令先於內心修觀，若以其概觀心之全義，則甚錯會湛然之意。然即便先於內心修觀者，亦非純爲理觀，而有一個斷伏五住煩惱的過程，唯五住伏斷，方可謂之「淨心」。「自有推過在心，故先於內心修觀，伏斷五住，則以伏斷淨心歷彼色等諸法，任運自見。……此如《義例》必先內心，內心若淨，以此淨心遍歷諸法，任運混合。」「若未伏斷，何能歷境任運混合？」[註27]因此就觀心而言，無論是內觀抑或是外觀，其實質均爲附事而觀，亦即以「隨緣所成一念妄心」爲其對境，而終至於轉妄成真，開佛知見。知禮論云：

若觀之不已，觀成理顯，或伏或斷，名爲心淨。故未淨時，名無明識陰；若已淨時，無明轉故，即變爲明。能造既明，所造任運，自然清淨。[註28]

故知內外二觀，皆是觀妄顯真。若修內觀，觀六識之妄心，成三諦之真心；若修外觀，須觀妄色成真色也。……應知隨觀一境，須當處全攝於諸法，當處理具三千，當處轉妄成真，方名圓觀。[註29]

「觀妄心而成真心」，伏斷無明而煩惱心淨，便是煩惱即菩提、生死即涅槃的相即之圓義。而若山外諸師之以清淨真如妙體詮釋「一念」，而取消陰界入境之觀心義，則「合云菩提即菩提，涅槃即涅槃也」[註30]，故知禮又指其「只知類種，全不識敵對種也」，從而使「煩惱即菩提之言浪施，生死即涅槃之文徒設」。而若解煩惱即菩提，則「觀妄心成真心，即是觀妄心成如來也。」[註31]

山家、山外關於觀心問題的爭論雖十分複雜，牽涉到的問題也很多，然總觀其大意，蓋如上述。從智顛的《摩訶止觀》、《法華玄義》、《四教義》等著中的有關論述來看，所謂「一念」，即是「一念無明法性心」，觀心亦必以陰界入境中的自觀己心爲最切要之途，因此就天台教義本身而言，自然須以知禮之妄心觀爲正義，其指山外諸師有「違文」、「違義」之失，亦爲中肯。

然山外之說，實既與華嚴宗的法界緣起說有關，亦與《大乘起信論》的真如緣起說有關，同時也攝取了禪宗的明心見性之論。所謂清淨靈知、真如妙體，實取義於華嚴宗的「自性清淨圓明體」、「一真法界」等概念，亦取《起信論》心真如門為「法界一大總相法門體」之義。華嚴宗倡言「一切法離真心無自體」，故現象世界的層層開展以及任何現象的現存狀態，本質便是「一真法界」的展開，是「自性清淨心」對事法之界的普遍滲透，因此一方面，事法的現存本身是一種理事圓融的狀態；另一方面，作為清淨心的真如之體亦普遍涵攝一切法相，或反過來說，一切事相的現存，作為理事圓融之體，最終是會歸於、統一於自性清淨心本身的。在這種意義上，通過理的觀照而將自我之真心實現出來，便完成了對於一切諸法之實相的終極把握，同時亦完成了對於一切現象之全體的終極把握。山外家之所以將「一念」詮釋為「真心」，並倡導理觀，實際上也即是要求通過理的契悟而實現出作為真如妙體的自性清淨心本身。

由此也可以看出，山家、山外關於觀心論的爭議，實質上是關於本體之自性及其實現方式的爭議。按照山外家的觀點，本體是可以通過觀慧的直接切入而頓達的，而這一切入本身，便已然是觀心的實踐工夫，故不必另有附事而觀的漸進過程。而在山家看來，理觀的論說實際上包涵了本體與現象相分離而非圓融相即的內涵，若從相即之義立論，則本體必須要有一個其本身之開顯的過程，而這一過程是只能通過附事觀心，亦即「觀妄心而成真心」才能獲得貫徹的；換言之，無明法性原只一體，無明伏斷即法性開明，故真心的開顯必須以附事觀心的實踐工夫為必要前提。

雖然根據天台教的經典闡釋，我們認為山家知禮的妄心觀更合乎智顛的原義，而山外家的觀點則是羈入了華嚴宗義，因而在某種程度上改變了天台止觀的實踐特性的；但是另一方面，理觀的基本思想在天台教義中亦並非全無依據。在「一念三千」之實相論的基本前提下，智顛在論述止觀之時，既強調於陰界入境根塵相對的歷緣觀心，同時亦重視初緣實相，造境即中，無不真實的圓妙觀心。圓妙觀心，實質上並不是非得要歷緣對境不可，而可因聞圓法、起圓信而立圓行、住圓位，亦即可依妙解而立妙行，「般若清淨，餘亦清淨」。因此，在智顛的原始教義之中，所謂「妄心觀」、「真心觀」，實質上都是為其止觀系統所涵蓋的，其施用之不同，唯視行人之根機利鈍而有差別。因此即便是在知禮對山外家的駁論之中，亦嘗有論云：「故知若作上根得入觀行真似，以淨心歷法、任運泯合釋之，即無諸過，兼合諸文。以荆溪自云：上根一觀即入初住或內外，凡此之三位，豈不能以淨心歷法、任運泯合耶？」[註 32]

由此看來，山家、山外之觀心論實皆各有所以成立之理，亦皆各有所偏。所謂真妄，實乃一體之兩面，故若得二者之相須輔行，則既廣初心行人入道之途，亦啓利根疾登菩提之道。

順便提及，山家、山外在觀心問題的爭論中所表現出的關於本體之實現方式的不同理念，在中國哲學史上是具有典型性的，它與理學中朱熹與陸九淵之間的爭論，以及王陽明後學錢德洪與王畿之間關於本體與工夫的不同理念，均具有某種程度上的相似性。

(二)「別理隨緣」問題

所謂「別理隨緣」，是指「別教真如之理有隨緣之義」。別教是天台宗判教上的概念，因此山家、山外之間關於這一問題的爭議，首先即牽涉到雙方關於唯識、華嚴、天台三家之判教的不同理解。

這一問題由雙方對法藏關於《大乘起信論》之疏釋中一段文字的不同理解而引出。此由知禮《別理隨緣二十問》可知：

有當宗學者問余曰：「仁於《指要鈔》中立別教真如有隨緣義耶？」余曰：「然。」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。審究唯識，正是今家別教。彼終、頓二教所明不變、隨緣，乃是今家圓教之理，仁那云『別理隨緣』耶？」[註33]

此設問之「客」，即指「當宗學者」之山外家而言。知禮在《十不二門指要鈔》中提出別教真如有隨緣義，引起了山外家的疑問。按照山外家的理解，「真如隨緣」的理義集中體現於《大乘起信論》之中，法藏疏解該論，遂專立真如有不變、隨緣二義；而在其小、始、終、頓、圓的五教判釋上，則將《起信論》判入「大乘終教」，並認為它比專談真如凝然不變的唯識宗要高。據此，山外家認為專說真如不變而不論其隨緣的唯識宗乃相當於天台的「別教」，而被華嚴宗判入「終教」的《起信論》，則應屬於「圓教」；因此，知禮謂「別理隨緣」即猶謂唯識宗的真如之理有隨緣義，此乃顯與事實不合。故其反論知禮，而謂別教真如無隨緣之義。顯而易見，這裏的關鍵問題是：(1)唯識宗在判教上是否屬於「別教」？(2)《起信論》被華嚴宗判入「終教」，而華嚴「終教」是否相當於天台「圓教」？

華嚴宗實以《大乘起信論》為其主要的理論依據之一。所謂「不變隨緣，隨緣不變」，是就真如心，亦即如來藏自性清淨心而言；「不變」謂其清淨自性，「隨緣」則謂其忽然起念，生起無明而現種種諸法。「無明」被詮釋為真如的一種勢用，或真如本身的現象；故所謂「不變」，乃謂真如本體之自性的不生不滅、不增不減；而「隨緣」，則謂現象依真如而現起，乃呈現為千差萬別的事法世界。華嚴宗以此為據而言「性起」，即所謂「依體而起用」，亦即以真如心或自性清淨心為一切諸法的最後依持，為現象之最終實性。而在唯識宗那裏，真如作為圓成實性，僅僅是一切諸法所顯之空理；現象的起滅與真如並無直接關係，而只是識的流轉，因此真如是既不能熏也不受熏的。換言之，真如僅有不變之義，而絕無隨緣之義，它並不依染淨之緣而起染淨之法，因此在緣起論上就不能說「性起」。

在華嚴宗看來，唯識宗只說真如凝然不變而不說其隨緣，而乃廣說法相，小說真性，非究竟玄妙之說，故將其判入「大乘始教」。華嚴宗之「始教」正相當於天台宗之「通教」，而其「終教」則相當於天台宗之「別教」。故知禮論《起信論》，乃判之為「別教」，而又與「通」、「圓」二教相接。[註34]由此可見，知禮廣論「別教真如有隨緣義」，其實恰與法藏的觀點相合；而山外家以「別教」指稱唯識宗，其實則既不合華嚴判教，亦不合天台判教。由此也可以知道，山外家之所以認定「別教真如無隨緣義」，實際上是在「別教」的理解上發生了錯誤。所以牟宗三先生在談到這一點時指出：「山外諸家視唯識宗為別教為誤也，不知知禮何以不如此直接點明」，「山外所以反對『別理隨緣』者，蓋因視唯識宗為別教也。其錯誤正在此。若點明之，則別理隨緣，乃是顯明之事實，不須如此兩兩對舉也。」[註35]

源於「別教」的這一誤解，山外家遂又將華嚴宗的「終教」理解為天台宗的「圓教」，以為「只如真如隨緣之說，圓旨燦然，豈別義乎？」[註36]關於這一點，山家的觀點是，儘管《起信論》言真如不變隨緣、隨緣不變，其義可通於「圓教」，但仍然是「別教」所攝，因「隨緣未為圓極」。法藏判《起信論》為終教，原亦不誤，「彼宗尚自判終教，未及於圓，豈天台之圓（教）同彼之終（教）？」[註37]換言之，若以華嚴宗之終教等同於天台宗之圓教，那麼實際上便貶抑了天台宗的地位，因「圓教」在天台為最後之教，而華嚴之「終教」後還有「圓教」。故仁岳論山外說之非，云：

（法）藏師所立，教類有五，真如隨緣者，正唯終教也。今人乃以彼之終教齊今圓教，致使千如妙法翻為生滅之談，一性靈知全同頑駭之說。[註38]

照此看來，山外家錯認「別理隨緣」為圓教之義，真所謂「擠陷本宗」，使其居於華嚴宗之下了。

然山家、山外之間關於「別理隨緣」的爭論，其中所體現出的關於判教上的不同理解，僅僅是問題的一個方面而已；更為重要而且亦更有意味的分歧，還在於雙方關於真如之「不變隨緣、隨緣不變」這一命題之義理本身的理解。

山外諸師本質上堅持體現於《起信論》而經華嚴宗再闡釋的觀點。依其所說，真如心為一切諸法之終極的真實性，然由「無明風動」之故，此性又隨緣而現起一切諸法差別之相；真如雖隨緣而起諸法，然不改其自性之清淨圓明。就前者而說，真如隨緣；就後者而論，則真如不變。華嚴宗發揮此義，闡明無明乃依真如而起，真如為無明之體，無明為真如之用，真如與無明相合，乃起一切諸法。故攝其「隨緣」之義，而論「事攬理成」或「真該妄末」；攝其「不變」之義，則論「理由事顯」或「妄徹真源」；而體用一原，真妄交徹，故又論「理

事圓融」乃至於「事事無礙」。華嚴性起說的核心，實以無明為真如本身的現象，又在體用一原的理論基礎上論現象為本體之顯現及其相互合一。因此就現象世界的現存狀態而言，其本質上乃真如之理隨無明之緣的結果。

山外諸師承沿此說，認為一切法乃依無明而起，而真如則為一切法之本。如嘉禾子玄云：「真如既為無明所迷，便為無明所依，無明有依，方能立得一切諸法，故知真理亦可名為一切法本，然非全體作諸法也。」[註 39]無明依真如而起一切諸法，則真如為體，無明為用，體無差別（不變），而用則參差（隨緣），故天台元穎亦以為「真如之性，是實是體；隨緣之事，是權是用。若離權用，會於實體，則無差別。」仁岳以為此論乃「雷同（法）藏師之見也」.[註 40]知禮亦曾論華嚴宗的不變隨緣之義云：「他宗明一理隨緣作差別法，差別是無明之相，淳一是真如之相，隨緣時則有差別，不隨緣時則無差別。故知一性與無明合方有差別，正是合義，非體不二，以除無明無差別故。」[註 41]由此可見，山外諸師所取觀點實與華嚴宗完全一致，而知禮關於「不變隨緣、隨緣不變」的理解，在其作為「別教」的意義上，實際上也與《起信論》與華嚴宗的理解無異，均以清淨心同一於諸法之真實性，以其隨緣而現起一切諸法。

然而這裏真正關鍵的問題是，山外師堅持此種不變隨緣義為究竟圓融之教，並將其援入天台教義；而知禮認為，表述於《起信論》及華嚴宗義之中的真如不變隨緣之說，仍然只是別教之理，而不得比之於天台圓教。按照知禮的見解，圓教必以性具為義，若僅談「性起」而不論「性具」，則仍是別教，故謂「他宗極圓，只云性起，不云性具，深可思量！」[註 42]

可以理解的是，按照華嚴宗的闡釋，所謂真如隨緣，實質上即是真如將其自身呈現出來，並由於這一呈現而開展出差別的事法世界；然「呈現」亦即是現象的表呈，它是被詮釋為由於無明風動而真如失守其自性的結果的；因此就現象世界而言，本質上乃屬於無明之妄的一邊。在「理事圓融」這一根本原理被闡明之前，作為本體的清淨真如與作為其現象的無明之事法，是處於兩歧的分離當中的；由此亦可知，理事無礙的圓義，實質上亦正以理事的二分為前提，所以知禮云：「應知不談理具，單說真如隨緣，仍是離義。」[註 43]

山外家認為不變之理為無差別，然其所造諸法，即隨緣之事，乃有差別，確實是以華嚴之說為其依據的。山家則正抓住這一點，認為別教真如隨緣的這種闡釋，雖有通於圓教的一面，但終非究竟圓融之義，而有「緣理斷九」之失。因為在理事兩歧的闡釋當中，按照山家的理解，普遍於一切諸法的真如之理是為無明所隱覆的，要將它實現出來，就必須先斷盡無明才有可能；就十界來說，便是九界皆妄而唯佛界是真，若要作佛，先須斷壞九界，故謂之「緣理斷九」。按知禮的觀點，這種根本失誤，正是性起說所不可避免的一種弊端。知禮云：

以彼不談性具九界，乃是但理隨緣作九。若斷無明，九界須壞。若九界即是真如理者，何須除九？豈非九界定能障理耶？若謂不然，終教還說九界皆是法界、一一遍收否？若說，與彼圓何別？若不說者，安稱「即」耶？況彼圓既未談性具三千，雖說一一遍收，尚未有遍收。所以若比今圓，不成「即」義，況終教耶？[註44]

所謂「但理隨緣」，即指華嚴宗「真如隨緣作一切法，而真如體性常不變」的解釋。真如隨緣的實質即是由真如而起無明九界之妄，反過來說，便是九界乃為真如之障，故知禮謂其「豈非九界定能障理耶？」無明既與九界纏結，故「若斷無明，九界須壞」，「以彼佛果唯一真如，須破九界差別歸佛界一性故」[註45]，是為「緣理斷九」，不是圓融相即之究竟義。《指要鈔下》又云：「是知但理隨緣作九，全無明功，既非無作，定能為障，故破此九，方能顯理。」真如隨緣之說既不免緣理斷九之誤，自不能一一遍收法界，故終究為別教而不能等同於圓教；山外師將真如隨緣詮釋為圓教，若以天台性具說作為衡準，則無論如何都是錯誤的。

因此，在以知禮為代表的山家派看來，只有性具學說才能確立圓教的究竟義。性具說闡明一性本然具足百界千如，以其具足，故佛界、眾生界渾淪圓攝，一如無二；三千世界即是性德，故「九界無所破，即佛法故」，如此乃「即義方成，圓理始顯」[註46]。若就隨緣而論，性具說亦並不像性起說那樣單純強調真如之理的隨緣，而須說三千世界之理體隨緣。「今家明三千之體隨緣起三千之用，不隨緣時三千宛爾，故差別法與體不二，以除無明有差別故。」[註47]所謂「三千之體」，並非純一的清淨性，而是其本身即具有差別的。正以理體本身即具三千之別，故能該因攝果，起染起淨，因中三千起於染用，果上三千起於淨用。因此也就有體用一如、「全用即體」的相即之圓。由此可知，在知禮看來，只有在理具三千的前提之下講三千之體隨緣而起三千之用，才是圓教所闡明的隨緣之義；也只有在這種意義上，才能真正理解無明即明、三千世界即是性德、三千世間一一常住的諸法實相之義。故知禮云：「若稟今圓者，既知性德本具諸法，雖隨無明變造，乃作而無作，以本具故；事既即理，故法法常圓，遍收諸法，無非法界。」[註48]

按照性具義的這種理解，能隨緣的「三千之體」就並不是真如一理，而是眾生的介爾一念，因此與「別理隨緣」問題纏結在一起的，還有「三千總別」問題。依山外師說，真如一理，即是自性清淨真心，其隨緣所起三千諸法，皆由真如所攝，故以一理為總，三千為別。而知禮的觀點是，能隨緣的三千之體本身即具三千之別，此本具三千即是別，而剎那一念即是總。故總別僅僅就是體用，並且體的開展與用的表達是即時實現的純粹同一。簡言之，三千世界的一切差別法，原本就是本具三千之別的剎那一念的即時表呈狀態；正因如此，表呈者與被表呈者是處於不可分離的渾淪圓具之中的。知禮論云：

以三千法同一性故，隨緣為萬法時，趣舉一法，總攝一切也。眾生無始，全體在迷，若唯論真性為總，何能事事具攝諸法？而專舉一念者，別從近要立觀慧之境也。若示一念總束諸法，則顯諸法同一真性。……本具三千為別，剎那一念為總，以三千同一性故，故總在一念也。……豈理體唯總，事用唯別？[註49]

如此看來，若以「理體唯總，事用唯別」，那麼充其量也只能在理事相分離的前提之下談理事圓融，因此它也不能恰當地詮釋「一念三千」的圓融具足之義。

由上述顯然可見，山家、山外之間關於「別理隨緣」以及與此相關的「三千總別」問題的爭論，其中所涉及到的基本問題實質上是本體與現象的關係問題。山外諸師深受《大乘起信論》及華嚴宗之詮釋的影響，堅持自性清淨心與真如法性的同一，並以此種真如之理作為一切諸法之不變無生滅的本體；由於本體之唯一性與不變性的確立，它在邏輯上就不可避免地居於與千差萬別、生滅嬗替之現象世界的對立之中；因此實質上，真如隨緣之義的闡釋正是為消泯本體與現象之間的這種對立而設的一個極為重要的理論轉換環節。

由於真如不變的同時還有隨緣之義，它通過其自身的表象（無明）而將其自身普遍滲入於一切事法之現存，因此在真如「不變隨緣、隨緣不變」的意義上，便引導出了「理事圓融」的關於現象世界的詮解模式；而「體用一原」作為一種基本原理，則在這種詮解中起到非常重要的理論中介作用。山外諸師以為本體與現象之間關係的這種詮釋已為「圓極」，並將它同一於天台之「圓教」，可見他們確實是將華嚴宗的教義羈入於天台宗的，因此而遭到知禮的反對，自亦在情理之中。

知禮堅持由智顛所確立的性具說的基本原理。然湛然曾在《金剛錫》中將《起信論》的「不變隨緣、隨緣不變」作為某種理論要素而援入天台宗義的闡釋，以為「真如是萬法，由隨緣故；萬法是真如，由不變故。」山外師在論爭中曾引此以為論據。知禮並不一般地反對「不變隨緣、隨緣不變」之說，而只是強調指出，能隨緣的並不是真如之一理，而是原本就具足三千之別的一念陰心。「《止觀》指陰入心能造一切，而云全理成事者，蓋由此心本具三千，方能變造。」[註50]正以三千世界為一念陰心之所本具，故其隨緣之時，乃起三千之用；不隨緣時，仍亦三千宛然。若以真如一理隨緣而起三千之法，那麼其不隨緣時，豈非無三千法？正如仁岳所反駁的那樣：「又若隨緣方有萬法者，不變應無萬法耶？此望荆溪之間，何啻千里！」[註51]顯而易見，按照知禮等的見解，本體與現象之間不須在理論上先行分離為兩截，然後再曲折地論其圓融同一，而是它們原本就是同一個東西，所謂現象乃僅僅是本體即時的充分開展狀態，因此一切諸法皆同一真性。在這種狀態之中，一切諸界皆渾淪圓具，一切生滅與不變皆相即圓融，故煩惱即菩提，生死即涅槃，翻出無明即是於明。

我們確乎清楚地看到了關於本體與現象之關係的兩種不同的詮釋模式。在華嚴宗與山外家那裡，作為一切諸法之本體的真如，在理念上是可以與紛紜繁雜的現象世界相分離的，但此同時，現象作為本體之隨緣顯現的闡釋，又使這種相互之間的分離獲得消解，由此而使其本體與現象之相即圓融的最終論述成為可能。因此在邏輯上，本體與現象之間相互分離的理論建構正為其相互圓融之最終闡釋的必要前提。另一方面，真如作為一切諸法之現起的究竟依持，是作為一種先天的普遍必然性而被建立的，真如隨緣而現起諸法，既是這種必然性的普遍貫徹，亦是真如本身之自性的表達。因此就繁雜的現象世界而言，在本質上是被作為本體的真如所統攝的。這種統攝的可能性實質上源於本體對於現象的本質規定性，亦即一切現象自體本身沒有自性，而共以真如為自性。因此在理論上，若主體將真如在其本身實現出來，那麼他同時亦即實現了一切現象的本質，實現了對於一切現象之全體的終極把握。由於真如同時被詮釋為自性清淨心，因此在本體的實現方式上，也就必然要求以「真心」的自我實現為終極目的。

而在知禮那裡，所謂本體卻並不是某種清淨自性，它本身也並不「純粹」，而是本具三千之別相的，它的即時開展，即是一切諸界一切諸法之現時的實現狀態。因此，本體與現象並不是先分離後圓融，而是原本就是圓融同一的。正因有這種本具的圓融，故不須先斷九界之妄而實現佛界之真，而只須自觀一念，轉妄成真。由此可見，知禮基於性具三千之基本原理而闡明的本體與現象之圓具互攝的同一關係，本質上乃是對華嚴宗與山外家本體與現象之二重分立模式的直接消解，亦即是對真如作為一切諸法之本質實在性、作為一切諸法之所以現起的本質原因這種先天必然性的解構。

本體與現象之關係的不同詮釋，顯然與關於本體的不同理念直接相聯。因此實際上，山家、山外之間關於「別理隨緣」的爭論，既由「觀心」問題所引出，最後亦仍歸結為觀心問題。而就本體與現象的關係而言，雙方既在本體的理念上分歧懸殊，那麼在現象的觀念上自然亦相互殊異，由此而有「色具三千」與否的爭議。

(三)「色具三千」問題

所謂「色具三千」，簡單地說，就是任一色法亦具足三千世界，這是知禮所提出的觀點。山外家對此持反對意見，咸潤《指瑕》云：

稟今宗者，誰云色等不具耶？蓋凡言色具，即是心具。何者？色由心造，全體是心，故知色具即是心具。若言心外無情之色，獨頭自具三千者，既色、心各具三千，豈非一念六千耶？……《不二門》云：三千果成，咸稱常樂。未知頑色三千，幾時果成常樂耶？《止觀》云：無心而已，介爾有心，即具三千。既言無心而已，色香是無心否？還可說有三千否？若一草一木，獨頭自具三千，與《金錫》野客所述何別？[註52]

按照咸潤在這裏所表明的觀點，顯然他並不一般地反對「色具三千」，而是認為「色具即是心具」，故若已言「心具三千」，便不得再謂「色具三千」，否則「豈非一念六千耶」？不難理解，山外家是承認心具三千的，然如前所論，他們同時也是將心理解為真性靈知的，因此所謂「心具三千」，其另一種表述便是真如本體涵攝一切諸法。由於諸法僅僅被理解為真心的表象，就表象而言，它只是「所」而非「能」，因此是不可能具足三千的。簡言之，作為所造的色法、現象，只可能被作為能造的一心、本體所涵攝，而不可能以現象為能造，反過來將本體作為現象之所造。

顯而易見，隱含於山外家對色具三千之異議背後的，仍然是本體與現象的二重分立觀念。按照這種觀念，現象只是本體經由無明之誤導的結果，而不是本體自身如其所是的對象化呈現，因此在本體的實現過程中，作為與本體相分立的一端，現象恰是需要被首先消解的對象。因此之故，山外家同時亦認為三千諸法在三諦中僅屬「假諦」，僅屬「所造」，而不是同時屬於空假中三諦、屬於「能造」。

知禮反對山外家說，而堅持非唯心具三千，外色同時亦具三千。其基本理由是：

第一，色為法界。而按照智顛所闡明的基本原理，一一法界皆互具而圓融，正是在法界互具的意義上，作為法界之色便必然亦同時具足其餘一切法界，因此既可說「萬法唯心」，亦可說「萬法唯色，萬法唯聲、唯香、唯味、唯觸等」。只有承認色具三千，才可能傳達出這種法界相即互具的圓義，乃至於隨舉一法，即法界全收，略無遺餘。若定云「心具三千，色不具三千」，那麼實質上便認為有性所不具之色，反而否定了「心具三千」。故知禮云：「若爾，應是外色非性本具，舉色不全收諸法耶？若不全收，何名色為法界耶？」[註53]換言之，若承認色為法界且法界互具，舉一色一香即全收諸法，那麼就必須承認一色一香皆具三千。

第二，色心相即，體性不二。這方面最為直接的理論依據乃來自湛然。知禮引《止觀輔行傳弘決》云：「若色若識，皆是唯色；若識若色，皆是唯識。雖說色心，但有二名，論其法體，只是法性。」[註54]因色、心之法體無二，故若就其相對而論，則有色有心；若就其體性而言，則色、心互依，離色無心，離心無色；因此其體性同一，故相即互入，二則俱二，一則俱一。因此在全體相即圓融的意義上，便可以充分合乎邏輯地謂一切法唯色香聲味觸等，「何但獨得云唯識耶」？既未可但云一切法唯識，而亦同時可謂一切法唯色等，則色具三千，復有何疑？

第三，正以色、心體一互融，心具三千即色具三千，故一念性遍，法界全收，無情之色亦具於佛性。若定以一草一木為「頑色」，一色一香為「無心」，便全然違背了早由湛然所闡明的「無情有性」之論。

按照湛然的論述，一草一木之所以可能具於佛性，正在於性具原理之下的十界互融。十界無非一念心的即時開展，因此一方面，一切法界均為一心所攝；另一方面，一心亦為一切法界所具。「具」的這種普遍意義正是在十界的交徹互融當中充分體現出來的，因此任一法界便都無例外地涵攝了其餘九種法界。湛然在這一基礎上論「無情有性」，知禮則在這一意義上論「色具三千」、「無情成佛」。

山外諸師既離色、心為二，強調攝色入心，在某種程度上忽視了色心互具的普遍意義，因此亦自然會否定色具三千。然包含於這一否定當中的一種擔憂是，設若承認色具三千，便是色與心相隔，非為圓融（可知山外師以攝色入心為圓融），如此，「則有彼彼草木各一佛性之過也」。可見山外師對於互具的圓融之義以及無情有性確乎缺乏深刻的理解。而這一觀點，恰亦宜乎知禮的譏彈：「如生佛依正、一塵不虧之文，如何作色不具三千釋？如何作一向攝外歸內釋耶？豈可荆溪亦謂一一草木各有佛性耶？十二入各具千如，豈亦有草木各自成佛之過耶？」[註 55]在他看來，「若信諸色即心，則成無情有於佛性義也。」無情既有佛性，則草木成佛，又有何疑？反之，若堅執外色不具三千，則其相即互具之義既失，無情有性之義不成。故知禮云：「今欲示有情有佛性，故須約煩惱心說唯心；欲示無情有佛性，故須約生死色說唯色也。」[註 56]

「色具三千」與否的爭議同時也與「三法能所」的不同觀點相互糾纏在一起。山外諸師之所以堅持外色不具三千，故須攝色歸心之觀點的一個重要理由，是認為唯心是「能造」，色等諸法是「所造」；唯能造方為能具，故唯心具而色不具。因此在心、佛、眾生三者關係上，便認為「心唯在理，生佛屬事。唯論心法能具能造，生佛一向是所具所造」。這一觀點確乎大有值得商榷的餘地。

若依此三法能所之論，則心佛眾生便顯然非「三無差別」，因此知禮駁云：「此則何但色不具三千，生佛亦不具三千！」[註 57]按知禮的見解，在性具的根本原理之下，能造、所造僅具有相對的意義，而不是絕對的區分。心是能造，但此心必須本具三千方能變造，故能造、所造原本互具，一一相即。因此就心、佛、眾生之三法而言，三法皆是能造、能具，亦皆是所造、所具。「三法體性，各具三千，本來相攝。」「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！」[註 58]正以心、佛、眾生三者互為能造能具所造所具，方稱一體圓融而顯其究竟之無差別；亦正以一一法界皆互攝互融，色具三千，方稱一色一香無非中道。「中以不偏為義。若香等當體不具三千，不為諸法所趣，則是偏義，不成中義也。」「若只內心具於三千，能攝諸法，外色不具三千，不收諸法，那成佛之時正中現依、依中現正？」[註 59]

由此可知，所謂色具三千，實際上僅僅是性具說之邏輯展開的一個必然性命題；只有承認外色同時亦具三千，才可能將性具實相以及無情有性的普遍圓融之義貫徹到底，並被最終實現出來。在色具的意義上，任何色法便都不可能是所謂獨頭頑色，而是無有例外地為本體

之一念的即時呈現；正以此故，一色一香才可能因即於三諦而遍收一切法界。因此在「三諦三千」問題上，知禮同樣主張三諦即三千、三千即三諦，而否定山外家三千唯在假諦之說。在知禮看來，設若存在著不具三千的所謂獨頭頑色，那麼無疑就意味著有性所不具之色，如此，無疑也就否定了天台宗最為根本的性具原理。

然需要特別予以指出的是，色具三千與否的爭議並不是一個純粹單獨的問題，而是觀心問題的進一步延拓與展開。知禮立外色具於三千之義，其根本目的仍在強調附法觀心的必要性。其論云：

若內若外，若心若色，趣觀一境，皆具三千，以互具互收故也。令著外色者，專觀內心，外既歸內，外著則亡；著內心者，令專觀外色，內既趣外，內著方祛；外觀本治內著，若還攝外歸內，則彌增內著，重添他病，良可痛哉！[註60]

依據性具三千的實相論，雖一切諸法皆相融泯，舉一全收，無復遺餘，此但約理以論其體一，而其事用仍別，因此為「全理成事，定分內外，彼此角立也。」故就觀心而言，便同樣有必要分立內外二境，外境以觀色，內境以觀心，以分別對治內著、外著。然色、心二境之「角立」，雖為「敵對」，卻原亦相即，因此觀色亦即是觀心，以其體性本來不二。正因色心之體性不二，故隨觀一念，隨觀一色，及至觀成之時，皆可實現即空即假即中的三諦圓融之究竟實相。內外二境之分立既是權教，亦是實教，開權即是顯實，權實一如。由此就可以清楚地知道，知禮之所以強調色具三千之論，乃純為其內外二境的觀心之義而設。若果如山外師說，外色不具三千，而須攝外歸內、攝色入心，那麼即外色以觀心之義便不能成立。毋庸置疑，這的確是損害了舉一法而全收一切諸法的普遍圓融之義的。

以上所討論的三個問題，我們認為是山家、山外之間相互論爭最為重要的基本問題，其他問題均可在不同程度上由這三個問題所通約。如「理毒性惡」，雖在雙方的爭論中亦為相當突出，並且實際上牽涉到關於天台宗性惡論的理解及其理論貫徹，但知禮的基本觀點乃「理毒」即「性惡」，即理本身並非純粹存在，而是本具善惡，故謂「理則本具三千，性善性惡也；事則變造三千，修善修惡也。」[註61]以此破山外「理觀」之論，而仍以觀心為歸結。

而在上述的三個問題當中，又以觀心最為核心，其他兩個問題均可視為觀心論在不同層面上的延展。由上論可知，雙方關於心的觀念差距巨大，這一重大分歧實為導致雙方意見之所以如方圓之不能周合的根本原因。

心為清淨靈知、真如妙體的詮釋，使山外諸師在法相生滅、煩惱無明的世界之外看到了一個清淨真常的世界，這一世界是值得企求的，因為它是此在之存在的本質實在性。現象為本體之表象的界定，使實在性與現象之虛妄之間有了某種本質關聯。正是這種關聯造成了存在之本質實在性於此在境域被充分實現出來的可能性，而此種可能性的實現，在其本身的理論限闕之內，便需要以世間妄法的內在消解為必要前提。

顯而易見，所謂無明妄法的消解，實亦即是真如本體的凸現；因此之故，必須自觀作為靈知妙體的清淨真常之心，以實現其於此在境域的充分呈現。而在知禮那裏，心只是無明與法性相纏結的、於根塵相對之中剎那起滅的日常一念而已。此一念無明法性心本具三千，故現象不是本體的表象，而是其即時實現的如是呈現狀態；故即本體即現象，即現象即本體，原無礙隔。以其圓融相即之故，此在之存在實性的開顯與澄明便無需以無明妄法的消解為必要前提，而可以即妄成真，即無明而是於明；亦正以其圓融之故，無明之轉明乃既可內觀一心，亦可外觀一色。這種妄心觀所實現的最後境界，亦並非真常不易的清淨法界，而是三諦圓融、即空即假即中的中道實相之境。

知禮的全部觀點都指向於山外家之說的徹底解構。我們確乎可以清楚地體會到，在山外諸師的學說當中是包含著本體與現象的二重分立理念的，而且正是這一理念構成其學說的核心支柱。華嚴宗雖亦以本體與現象之兩歧為前提，但其理事圓融與事事無礙的理論建構卻又使這種兩歧的分立獲得最終解構，而山外師卻較少論述這一點。故知禮極論山外師說的此種分立之非，而以「即」的理論對其實行充分解構。

「即」原為天台宗理論的基本要素之一。知禮論「即」之義云：

夫體用之名，本相即之義。故凡言諸法即理者，全用即體，方可言即。《輔行》云：即者，《廣雅》云：合也。若依此釋，仍似二物相合，其理猶疏。今以義求，體不二故，故名為即。今謂全體之用，方名不二。[註62]

此以體用論即，即名不二，故須全體全用，「全用即體，方可言即」。既俱體俱用，體即全用，全用即體，故其即義，非二物相合。為強調此意，知禮又立三種即義：

應知今明即，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。[註63]

「二物相合」，為同類種相即，猶水之與水即。「背面相翻」，猶煩惱之與菩提，唯認其性一，而其相差別，故謂性即而相不即；此雖承認有敵對種，但否認有敵對種之相即。「當體全是」，則性相一如，煩惱即菩提，知禮認為此唯圓教之說，亦是天台宗所言「即」之正義。既「當體全是」，則敵對種相即，故無明不必除，煩惱不必斷，以性具三千，陰妄之心本具如來之性。知禮以此種「當體全是」的敵對種相即之義反對山外諸師的真心觀，以為其「只知類種，全不識敵對種」，在其本身的理論層面，這一批評亦頗為中肯。

知禮充分發揮了「即」的理論，使之成為「圓具」的異名，並成為解構山外師說的核心理念。「即」義的這種重新詮釋及其以槌、砧、淳樸之喻而立「兩重能所」，均可視為對湛然以來天台宗之傳統學說的某種發展。

結束本節之前還需再綴數語。雖山外師說之於天台宗義，如知禮所批評的那樣，確有未諦，但這並不意味著其學說的錯誤。在其本身的理論限闕之內，理觀之真心的揀擇仍然是合乎邏輯的；而就思想的歷史運動而言，其基於華嚴宗與禪宗之思想的融會而欲重新詮釋天台宗義，卻反而意味著某種新的理論境域的開闢，儘管他們做得並不太成功。

【註釋】

[註1] 見知禮，《釋難扶宗記》，收入《四明仁岳異說叢書》，《續藏經》第九十五冊。

[註2] 以上參《四明十義書》等，《大正藏》第四十六冊。

[註3] 見《大正藏》第三十九冊。

[註4] 《四明尊者教行錄》卷六〈四明門人雪川淨覺法師〉。

[註5] 《佛祖統紀》卷八〈知禮紀〉，《大正藏》第四十九冊。

[註6] 《佛祖統紀》卷二十一〈仁岳傳論〉，《大正藏》第四十九冊。

[註7] 《釋門正統》卷五〈扣擊宗途傳〉。

[註8] 慧才（九九八—一〇八三），永嘉樂清王氏，知禮弟子，見《佛祖統紀》卷十二。希最（？—一〇九〇），雪川施氏，號妙悟，幼出家，年十五學於慧才，於同門中稱為「義虎」。見《佛祖統紀》卷十三，《大正藏》第四十九冊。

[註9] 《佛祖統紀》卷十三〈希最傳論〉，《大正藏》第四十九冊。

[註10] 《佛祖統紀》卷八〈知禮紀贊〉，《大正藏》第四十九冊。

[註11] 見《止觀輔行傳弘決》卷一之二。

[註12] 見《四明十義書》卷下〈第五不曉觀法之功〉，《大正藏》第四十六冊。

[註13] 《佛祖統紀》卷十〈慶昭傳〉，《大正藏》第四十九冊。

- [註 14] 《釋難扶宗記》，見《四明仁岳異說叢書》，《卍續藏》第九十五冊。
- [註 15] 《十義書·第一不解能觀之法》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 16] 宗昱，《注十不二門》，《卍續藏》第一〇〇冊。
- [註 17] 源清，《十不二門示珠指》，《卍續藏》第一〇〇冊。
- [註 18] 同 [註 17]。
- [註 19] 見《十義書·第一不解能觀之法》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 20] 《十義書·第一不解能觀之法》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 21] 《十義書·第二不識所觀之心》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 22] 《十義書·第二不識所觀之心》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 23] 《十義書·第八不會觀心之意》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 24] 知禮，《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六冊。
- [註 25] 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六冊。
- [註 26] 《釋難扶宗記》。
- [註 27] 《十義書·第三不分內外二境》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 28] 《十義書·第四不辨事理二造》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 29] 《十義書·第六不體心法之難》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 30] 見《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六冊。
- [註 31] 見《十義書·第六不體心法之難》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 32] 《十義書·第三不分內外二境》，《大正藏》第四十六冊。
- [註 33] 知禮，〈別理隨緣二十問序〉，《四明尊者教行錄》卷三，《大正藏》第四十六冊。
- [註 34] 參見知禮，〈天台教與起信論融會章〉，《四明尊者教行錄》卷二。
- [註 35] 牟宗三，〈天台宗之衰微與中興〉，見張曼濤編《天台宗之判教與發展》（臺灣：大乘文化出版社，一九七九年），第三三八、三四〇頁。
- [註 36] 這是繼齊的觀點，見仁岳，《十門析難書·九比他宗教門》，《四明仁岳異說叢書》，《卍續藏》第九十五冊。
- [註 37] 知禮，〈天台教與起信論融會章〉。
- [註 38] 《十門析難書·九比他宗教門》。
- [註 39] 見仁岳，《十門析難書·三約文申理門》。
- [註 40] 見仁岳，《十門析難書·二簡別示圓門》。
- [註 41] 《十不二門指要鈔》卷下。

[註 42] 同 [註 41] 。

[註 43] 同 [註 41] 。

[註 44] 〈別理隨緣二十問〉第十六問，《四明尊者教行錄》卷三。

[註 45] 見〈天台教與起信論融會章〉。

[註 46] 見《十不二門指要鈔》卷下，《大正藏》第四十六冊。

[註 47] 同 [註 46] 。

[註 48] 《別理隨緣二十問》第十二問。

[註 49] 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六冊。

[註 50] 同 [註 49] 。

[註 51] 《十門析難書·二簡別示圓門》。

[註 52] 見仁岳，《扶膜書》，《四明仁岳異說叢書》，《卍續藏》第九十五冊。

[註 53] 《十義書·三不分內外二境》，《大正藏》第四十六冊。

[註 54] 見[註 53] 。

[註 55] 《十義書·第三不分內外二境》，《大正藏》第四十六冊。

[註 56] 《十義書·第六不體心法之難》，《大正藏》第四十六冊。

[註 57] 見《十義書·第三不分內外二境》，《大正藏》第四十六冊。

[註 58] 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六冊。

[註 59] 《十義書·第三不分內外二境》，《大正藏》第四十六冊。

[註 60] 同 [註 59] 。

[註 61] 《十義書·第四不辨事理二造》，《大正藏》第四十六冊。

[註 62] 《十不二門指要鈔》卷下，《大正藏》第四十六冊。

[註 63] 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》第四十六冊。