

現代佛教學術叢刊 ⑤7
主編 張曼濤

天台思想論集

(天台學專集之三)

大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 ⑤
第六輯 七

天台思想論集

(天台學專集之三)

全書(壹百冊) 定價 新台幣三萬六千元

主編：張 曼 濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

督印：現代佛教學術叢刊督印委員會

發行人：曾 憲 蘭

出版者：大乘文化出版社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七一一六八三

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十八年五月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤，請寄回擇換。

編輯旨趣

一、天台思想的基本問題，在本集中可說已收羅殆盡，不論是天台的圓融論理，抑是實相論、三諦三觀、一念三千等，皆已論及。天台學中引起最大諍端的，莫過於它的「性具」觀念，在性具思想中，有（如來）性具善、惡此一本質的說法，如是就引起了歷史上不斷的諍訟，最早的諍論者是台宗本身的繼承人物，卽山家與山外的兩大派別，到了近代中日學者，亦仍然對此一問題繼續引起熱烈的討論。不過一般學者的討論，尙只是止於學理之爭，而中國佛教界數年前已曾引起一番討論，其討論的諍論，則已超出了此一學理範圍，而成爲意氣之爭。此在天台學的發展來說，實是一大障礙，亦是一學風低下的反映。民國初年到民國廿年代，此一二十年時間，探討天台學的人，亦嘗因此一問題困惑，以私函徵詢商討，海潮音便會刊載數文以償讀者，但刊後未見有任何異論文字之反響，似是淺嘗卽止。臺北近年來的討論，則似乎未曾留意以往的討論者，故此話題重提，內容尤淺，而顯得後後不如前前，學問之累

積觀念，全部踏空，似乎探討者全係一片空白，不知以往早就有此一問題存在。過去已討論者，後來者若加以一番勘察，覺其不善，或不足深入，再繼之探討，此亦未嘗不可，且尤可繼續深入，發現真正問題之所在，但不此之圖，把已討論者全部拋棄，自身另起爐灶，則兜來兜去，永遠都停在幼稚階段，一無是處。此所以不從傳統中繼承以往，其學力絕難成大。溫故知新，溫「故」始可以知新，「故」若不溫，「新」又何從發現。國內之教界文士，此一觀念必須重新認識，挑起繼往以開來之責任，始可為教學重振光輝！同時亦可一刷落於無知之羞、愧對前人之恥。

二、本集爲此一問題略有所補，乃特選有關數文於內，但以早期者或未涉及意氣者爲準，一有意氣，則問題全非，故不論探討者見地如何，以爲「學」而言，無理智與冷靜態度，本叢刊絕不所取也。天台宗學在近數十年來，雖有轉機，然大體上仍不够發達，特別是在研究上，可讀之論文，實在難數。對眼前研究者而言，本叢刊專集之出，當係最佳，而又唯一之導引專書也。

天台思想論集目錄

天台思想的淵源·····	慧嶽·····	一
天台哲學的原理·····	李世傑·····	九
天台宗的圓融論理·····	演培·····	三九
天台大師的三諦三觀思想·····	慧嶽·····	五七
天台六即論·····	碧林·····	六九
天台教觀的特質·····	慧嶽·····	七三
天台的實相論·····	演培·····	一〇九
天台先驅列祖的實相論·····	演培·····	一四三
知禮的實相論·····	演培·····	一五七
山外派的實相論·····	演培·····	一八一

略述「台宗一念三千」大義	敬良	一九九
天台思想的一念三千	聖嚴	二〇七
天台智顛的一念三千論	演培	二二三
一念三千的世界觀	李世傑	二三七
天台般若本迹論	曉雲	二五一
天台唯心說的探索	演培	二七七
性具思想的開展與批判	演培	二八九
天台學的罪與懺悔觀	坂本幸男	三〇五
南嶽思大師的緣起思想觀	慧嶽	三一三
天台與緣起論諸宗的相互抉擇	演培	三二一
天台大師的四種十二因緣觀	慧嶽	三三三
「空」之中國的理解與天台之空觀	張曼濤	三四一
天台大師之性惡思想觀	慧嶽	三五三
諸佛真不斷性惡嗎	悅西	三六三
與人論天台宗性具善惡書	張孟劬	三六九

再論天台宗性具善惡書答余居士	張孟劬	三七一
覆張孟劬先生論學書	歐陽漸	三七五
性具善惡之辨正	瞻風子	三七九
與張孟劬論學書	龍松生	三八五

天台思想的淵源

慧嶽

引言

在我國佛教思想中，天台宗是最先完備一宗的面目和實質的宗派。所謂天台教學的實質——特徵，是指其教觀兼美，且具有完整的體系，而其所流露的圓融教法，例如：十界互具、百界千如、一念三千等等的實相觀，無不充分地表現了不可思議的妙用。蓋這一圓融論理的思想淵源，却是遠承印度龍樹大士而來的。

龍樹的思想，在公元四世紀末，就早已播滿了整個印度，更越過葱嶺，傳至新疆地方，而受到沙車國的王予——須梨耶蘇摩（Suryasoma）的信奉，繼之又得鳩摩羅什三藏的弘揚，而於公元四〇一年頃傳入我國。此後，又得到北齊慧文、南岳慧思兩禪師的承傳。及至智者大師時更爲之發揮，創立了三諦圓融的論理，充分地闡明了龍樹思想的特質。換句話說，龍樹思想被智者大

師脫胎換骨，而另行組織成爲天台教學的基礎。

一、有部的傳統思想與龍樹

在印度佛教的思想中，佛滅後三百年間，對於實踐方面，可以說仍是墨守成規的，可是關於學理方面，不論那一派，却都有很大的轉移——進步，卽：由經、律二藏趨入論藏——「阿毘達磨」(Abhidharma)的研究，完成三藏的組織，成爲外道無法匹敵的論理權威。

現在單就與龍樹有關的「說一切有部」的思想來敘述。所謂「說一切有部」，本來是屬於上座部的一派，卽在佛滅後三百四十五年(公元前一二一)，爲着少許思想上的爭執分裂出來的，這一派是以迦多衍尼子爲主，自稱「說一切有部」(Sārvastivādin)，一名「說因部」，簡稱「有部」，興盛於印度西北地方的迦濕彌羅國(Kaśmīra)。

迦多衍尼子(Katyāyana-putra)——或稱迦旃延，在歷史上，他是深通法義，研究「阿毘達磨」的第一人。他的思想是超越了原來以經藏爲主的上座部的傳統教學，極力主張研究論藏的。其原因如下：

一、爲了對抗自由主義的大衆部的新說，不得不以嫡傳上座部的正義，來改良上座部一向偏於實踐，忽略論理的作風，故提倡阿毘達磨的研究，以補其缺憾。

一一、爲了反駁當時的數論和勝論二派的學說，不得不造「阿毘達磨發智論」(Abhidharma-jñāna-prasthāna)二十卷，以維護佛教，給予佛教樹立堅固的基礎。由此可知，佛滅後四五百年頃(公元紀元前後)的印度佛教，是由「有部」握着領導權的。所以，大乘佛教鼻祖的龍樹，最初亦從學於「有部」，可是他的思想，却不專依「有部」的學說，而只吸其精華，納入自己的新見，以構成大乘佛教的新論據。

一一、龍樹的大乘立論

龍樹教學的特色是：融攝當時印度佛教界的思想潮流，採取各派的優良學說，綜合地予以論證，而詳加批判。另一方面，却建立了自己的學說——般若空的真理。其名著「大智度論」(卷十八，大正二五、一九二)說：

……諸佛法無量，有若大海，隨衆生意，故種種說法，或說有，或說無，或說常，或說無常，或說苦，或說樂，或說我，或說無我，或說勤行三業攝諸善法，或說一切諸法無作相，如是等種種異說，無智聞之謂爲乖錯。智者入三種法門，觀一切佛語，皆是實法，不相違背。何等是三法門？一者毘勒門(註一)，二者阿毘曇門(註二)，三者空門(註三)……。

他在同卷(大正二五、一九四)接着又說：

……若人入此三門，則知佛法義，不相違背，能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法，無所罣碍；若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門，則墮有中，若入空門，則墮無中，若入蜺勒門，則墮有無中。

復次，菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，雖知相亦法相，亦能知一切法種種相，雖知諸法種種諸般，能知一切法一相，菩薩如是智慧，名爲一若波羅蜜……。

由此可見，龍樹是以般若空學爲大乘立脚的要旨了。

龍樹雖倡導般若性空爲大乘宗趣，一方面又怕初學者誤入歧途，所以附帶地說明「般若」(註四)第一義的妙諦，是異於「邪空」和「斷見」的虛無主義，並指斥「惡取空(註五)」的偏曲。另一方面，他却盛讚「般若空」的勝義，並以此爲大乘立義的歸結。

再說，龍樹立論的優點是不棄却本來傳統的學說，如有、無、空等的立場，都一一攝取而說明其價值，然後再以論證的方式加以評判。更詳述小乘不能契合佛陀的本懷，而且容易墮落於二邊。反之，他明確地闡揚「般若空」，乃不着名相，是修學菩薩的妙行，爲趨入佛道的大前提。

龍樹的一生，可謂竭盡精力，大肆弘揚般若空學，而奠定了大乘佛教堅固的基礎。是以，他的學理被流傳於中國、日本、西藏等地，而得到大乘教徒尊崇爲八宗的祖師了。

三、龍樹與天台

印度佛教，在龍樹以前，雖亦有大乘經典的傳播，可是未被作有體系化的整理而獨立成爲大乘教學，這些複雜的大乘經典，經龍樹一番組織註解後，始奠定了大乘教學的地位，這是值得讚揚的。

在龍樹廣汎的教學中，歸結其根本思想的可謂是「中論」，這是他壯年時代，最具魄力的作品，也是他所有的著作的骨幹。中論思想的內容是：

一、觀察二諦的方法論，從第一義諦（*Paramartha-Satya*）的立場和世俗諦（*lokasa-invrtti-Satya*）的立場來觀察一切的事物等等。

二、評判有部所立的「分析實在觀」，非爲第一義諦的真理，而是屬於第二義的。

三、闡明「般若真空觀」爲第一義諦，也是龍樹自己所主張的目標旨趣。

換言之，龍樹是以獨特的辯證法，指斥小乘學派，只重實踐而缺乏理論，故以「般若空」導入實踐和理論兼備的大乘第一義諦的。

再進一步來說，龍樹的論調是以空觀爲主體的，故首先將我們所熟知的世界真相，卽：不生、不滅、不常、不斷、不一、不異，不來、不去的妙論，詳細的分析，以顯示那成立爲不可能的

，終極必須歸於空，但空中却具「妙有」。他的這種理論，真是奧妙極了，成爲後學們研究的課題！

綜上所述，很明顯地可以知道龍樹的基本理論是從真空而傾向妙有的，龍樹這一偉大的思想，不單是影響當時的印度佛教界，更深深地影響到我國，即：在我國與之最契合，並依據而成就教學體系的，算是天台的智者大師了。天台的空、假、中三諦觀的根本依據，雖說是從「仁王」和「瓔珞」（註六）二經而來，可是要知道「仁王」、「瓔珞」二經的組織，原來就是由龍樹思想而來的。又，「仁王」和「瓔珞」二經，依近代的學者的考究，說是在我國成立的作品（註七），這也是值得研究的。

又，由天台實踐教學的「止觀」中，到充滿着「中論」、「大智度論」的引證來看，也可以意識到天台與龍樹的關係，是如何之深了。再說：天台的大悟是依據「妙法華」，這是我們所熟知的，不過，傳入我國的「妙法華」，是龍樹思想的忠實繼承者——鳩摩羅什三藏傳譯的，惟其內容，參入了龍樹「智度論」思想的成分不少（註八），例如天台最重視的十如是文等等。這是由近代的學者，將現行流通本——「妙法華」與什譯以前的所傳本相提並論，而加以研究的結果，始知「妙法華」和「智度論」原是相近似的。所以說，無論直接或間接，天台受到龍樹思想的影響是極多極大的。

綜上所述，可以知道天台是龍樹最忠實的繼承者，所以台宗的後裔，特尊宗龍樹爲鼻祖了。

〔註一〕 毘勒門：毘勒，古時作「毘勒」，本是雜論部的書名，譯爲「毘藏」，現已失傳。考「可洪音義」第十說：「毘勒」，上字的讀音，應作「毘」字，這是依據梵語 *peṣa* 的音譯。因古來被傳爲「毘勒」的緣故，一直到現在，仍未更改而作爲「毘勒」，這也許是在翻譯抄寫的時候，將毘字誤爲毘字所致。

關於「毘勒」的內容，據大智度論第二（大正二五、七〇）說：「摩訶迦旃延，佛住世時，解佛語作毘勒，……毘勒略說三十二萬言，……毘勒廣比語事，以類相從，非毘曇」。又此部論的旨趣是：不偏有、不偏無，專爲表明「亦有亦空」的意義。對於毘勒的研究，在當時最盛行於南印度。現在的南傳佛教的巴利上座分別說部的學說，據云是最相近似的。

出典：法華玄義第八之下第十之上，摩訶止觀第六、第十，四教義第一、第三、第六，三論玄義，維摩經略疏第七，南海寄歸內法傳第四。

〔註二〕 阿毘曇門（*Abhidharma*），又作「阿毘達磨」，簡稱：毘曇。譯爲對法、向法、無比法，或謂大法。

內容是指：欲得無漏的淨慧，必須先得資糧的有漏諸慧。據大乘義章第一說：「阿毘曇，譯有二義：1. 以教說：三藏中，毘曇爲個別中的最勝，故曰無比。2. 以行說：毘曇是詮慧，以慧最勝，故曰無比。阿毘曇學古時盛行於北印度。近世紀以來，很興盛於日本；現時可以視爲代表的傑作，有前東京大學教授木村泰賢博士的「阿毘達磨之研究」，並前京都大學教授和辻哲郎博士的「原始佛教的實踐學研究」等。

我國對於阿毘曇的研究，在南北朝時代極盛，已成爲獨立的一派。（詳見：望月佛教大辭典第五冊四三二頁）

出典：出三藏記集第十，四教義第一，三論玄義，俱舍論光記第一，同實疏第一，大乘起信論義記卷上，慧琳音義第十八等。

〔註三〕空門 *Sūnyata*，這是反對正統派，而著重理論實踐的批評主義者的學說。（詳見華嚴蓮社影印佛學大辭典一二七三C）。

〔註四〕般若 *Pratīṣ* 譯為智慧、極智、勝慧等。明白事理，通達諸法的真相，叫做智慧。所謂般若空，是通達一切法，自性本空，而沒有所得的真空實相。（詳見斌宗大師著般若心經要釋三一—一六；望月佛教大辭典第五冊四二五八—六〇）

〔註五〕惡取空 *Dur-ga* = *Hitaṅyātā*，又說「僻取空」，即是：不明緣生無性的真理，而妄解「空」的實義。在「菩薩地持經」第二（大正三十、八九四C）說：「若沙門、婆羅門，謂此彼都說空，是名惡取空。」

出典：瑜伽師地論第三十六。瑜伽論記第九之上。

〔註六〕大乘與小乘（六四六頁），宮本正尊博士著。

〔註七〕龍谷大學論叢（二八四、二八五號），佐藤哲英博士著。

〔註八〕佛典之內相與外相（第十二—三五九頁「十如是文的疑義」），本田義英博士著。

天台哲學的原理

李世傑

一、天台哲學的體系

天台宗是根據法華經所立的宗派，而其宗義，是由智者大師所創的大學說。智者一代之著書，有三十五部一百餘卷之多，其中法華三大部，爲其最重要之典籍，卽：法華文義是說明法華經題的達意論，亦可說是智者大師的佛教概論；法華文句是法華經的解釋；摩訶止觀是觀心的大法門，亦卽是修道的方範論。玄義及文句是宗義妙解的聖典，摩訶止觀是妙行的寶典，前者是教相門，後者是觀心門，解行相依，教觀相資，由此而能把握真正的佛教。

智者大師的學說，可分「理論」與「實行」二大系統。在理論裏面，有兩個大論題：第一是「教相形式論」，亦卽是教相判釋論。智者大師的五時八教判，是根據「教相三異判」及參酌頓漸不定三教判所設立的體系，但化法四教（藏通別圓）是純屬智者大師的獨創，不過教相三異判亦