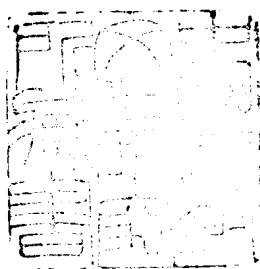


現代佛教學術叢刊 ⑤⑧
主編 張曼濤

天台典籍研究

(天台學專集之四)



大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 ⑤8
第六輯 八

天台典籍研究

(天台學專集之四)

全書(壹百冊)定價：新台幣三萬二千元

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：張 曼 濤

出版者：大 乘 文 化 出 版 社

地址：臺北市慶城街十八號

電話：臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七一一一六六四八三

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

中華民國六十八年六月初版
版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回換。

編輯旨趣

一、天台宗的弘揚，在近代中國佛教的復興史上，以人數比例來看，應不算是寂寞的。從民國初年到今天，一直都有人在努力宣揚與振興，初則由諦閑法師開講法筵於觀宗，繼則有空也法師弘講四教於南岳，諦師門下出人甚夥，且分燈於青島，流脈於香江，台灣一地談天台者，亦來自諦師一脈。空師門下出人雖不若諦師之夥，然南（湖南）北（北平）兩地之天台，可謂都由空師之倡導而來。但總窺兩師之振興及其門人之著作來看，天台雖稱復興，却仍停在古庭家風，一言一語莫不循規蹈矩，半點雷池亦不敢逾，尋之結果，則成了無新義，不僅前人之義無以發揮，且日步塵跡，反成僵化。故數十年來論天台學脈，大有人在，論天台新章，則幾難尋覓。本冊所收之有關天台典籍研究，在古庭宗堂中既難得新章與新義的情況下，只好一反慣例，求諸於天台家門之外，以論義為原則，不以傳承為拘限。在此一新標之下，本叢刊始獲得典籍研究一冊。以論義為原則者，即書中所收諸文，大致不會為天台家風所拘

，雖然未脫天台嚴格庭旨，但敘述析言，已無家風籠罩之色，至少已有個人側身自求出入之意，蓋唯有能自出，始能真正稱爲研究與透視，否則便只好稱爲傳教與解說而已矣！

二、從本冊所收諸文之作者看，讀者想已能一目瞭然。全集八位作者，無一人係天台門下，馮芝生與牟宗三二氏且一向與佛教無關，他們爲純研究而研究，其目標不過爲他們自身完成中國思想之透視，在歷史的段階上，不得不經過此一隋唐佛教之大門而已，然事有相反相成，雖其出發點不爲佛教研究而來，却一旦踏入，反能透出第三者之客觀新義，對時代之應機言，多少已有若干新知識的觀念在內，其解釋自己超出某一家之門限，此所以反更能促進天台之發展，本叢刊爲顧及今後天台學人之自身發揮，視野擴大，乃拋除近人家門疏注。而以三種不同立場者的研討成果選入。此即是一、馮、牟二人爲一般哲學者之立場研討天台。他們不僅外於天台，且外於佛教，從此純不相干者之研究中，相信可以完全發現一新的某種客觀性的意義；二、是日本兩位學者。他們對天台典籍的研究與分析，則已越出國情，超出思想使命，純爲學理之研究而研究，其看法與批評，自又異於馮、牟二氏之心情。至於太虛、龍慧、聖嚴、聖慧四人則爲純佛教學人，雖外於天台而不外於中國佛教，故其觀點雖與上二者有某種近似之客觀立場，但終仍不脫佛教軌跡，由是當又可得出另新的答案。由此三種立場，再予綜合觀之，再予推動，相信對天台典籍之研究，必有更新一層之成果，更進一步之

天台典籍研究目錄

天台宗之大乘止觀法門	馮芝生	一
天台止觀的構成和特色	關口眞大	二一
大乘止觀法門之研究	聖嚴	七七
法華經之開會思想與權實論	坂本幸男	二二九
法華三昧之檢討及修學之經過	張聖慧	二六一
法華經文句論「無住本」	牟宗三	二九五
金光明經玄義論「無住本」	牟宗三	三一七
維摩經玄義、玄疏論「無住本」	牟宗三	三三九
天台宗之文獻	牟宗三	三六九

天台宗之大乘止觀法門

馮芝生

陳隋間，智顗爲一派佛學之大師，世稱智者大師。智顗居天台山，故此派世稱爲天台宗。此宗以法華經爲本經，故又世稱爲法華宗。此宗以慧文爲第一祖，慧思爲第二祖，智顗爲第三祖。智顗爲此宗之發揚光大者，其著述亦極多。但其所說，多爲修行之方法，不盡有哲學的興趣。大乘止觀法門一書，相傳爲慧思作。然其書引起信論。慧思之時代，不及見起信論，故知非慧思作也。其書中又似受唯識宗及華嚴宗之影響者，當係唯識宗華嚴宗盛時天台宗人之所作也。（此陳寅恪先生說）今取此書，以見唐代天台宗之佛學。

一、眞如如來藏

宇宙之全體，卽是一心，此心名爲眞如，又稱爲如來藏。所以名爲眞如者，大乘止觀法門云：

一切諸法，依此心有，以心爲體。望於諸法，法悉虛妄，有卽非有。對此虛僞法故，目之爲眞。又復諸法雖實非有，但以虛妄因緣，而有生滅之相。然彼虛法生時，此心不生；諸法滅時，此心不滅。不生，故不增；不滅，故不減。以不生不滅，不增不減，故名之爲眞。三世諸佛，及以衆生，同以此一淨心爲體。凡聖諸法，自有差別異相；而此眞心，無異無相，故名之爲如。又眞如者，以一切法，眞實如是，唯是一心；故名此一心，以爲眞如。若心外有法者，卽非眞實；亦不如是，卽爲僞異相也。是故起信論言：「一切諸法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相。畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名眞如。」以此義故，自性清淨心，復名眞如也。（卷一，大藏經卷四六、頁六四二）

所以名爲如來藏者，大乘止觀法門云：

如來藏體，具足一切衆生之性。各各差別不同，卽是無差別之差別也。然此一一衆生性中，從本已來，復具無量無邊之性。所謂六道四生，苦樂好醜，壽命形量，愚癡智慧等，一切世間染法；及三乘因果等，一切出世淨法。如是等無量差別法性，一一衆生性中，悉具不少也。以是義故，如來之藏，從本已來，俱時具有染淨二性。以其染性故，能現一切衆生等染事；故以此藏爲在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德；故以此藏爲出障法身，亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。（卷二，大藏經卷四六、頁六四七）

此心「體具染淨二性之用，能生世間出世間法」（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六、頁六四四），一切諸法，凡所有者，其性皆「藏」於此心中，故此心有「藏」之名也。

「以其有染性故，能現一切衆生等染事」，「性」與「事」之區別，極可注意。依佛學所用名辭言之，則性爲體；有體即有用；此體依用所現之相，卽事也。依現在哲學中之術語言之，則事卽具體的事物，爲現實；性則其潛能也。性現爲事，卽潛能現爲現實也。依此所說，則吾人本心中不但有一切所謂好的諸事物之潛能，且有一切所謂惡的諸事物之潛能，所謂「如來之藏，從本以來，俱時具有染淨二性」也。惟因本心中原有一切染淨之性，故可有一切染淨諸事。此對於人性之二元論，乃天台宗所特有之見解，下文另詳。（見下第七目）

此心雖「包含染淨二性，及染淨二事」，所藏雖多，而却能「無所妨礙」。（同上）自一方面言之，此心中可謂爲空，可謂爲無差別；自又一方面言之，其中又可謂爲不空，可謂爲有差別。大乘止觀法門云：

藏體平等，實無差別，卽是空如來藏；然此藏體，復有不可思議用故，具足一切法性，有其差別，卽是不空如來藏；此蓋無差別之差別也。此義云何？謂非如泥團具衆微塵也。何以故？泥團是假，微塵是實。故一一微塵，各有別質。但以和合成一團泥，此泥團卽具多塵之別。如來之藏，卽不如是。何以故？以如來藏是眞實法，圓融無二故。是故如來之藏

，全體是一衆生一毛孔性，全體是一衆生一切毛孔性。如毛孔性，其餘一切所有世間一法性，亦復如是。如一衆生世間法性，一切衆生所有世間一法性，一切諸佛所有出世間一法性，亦復如是。是如來藏全體也。（卷二，大藏經卷四六、頁六四八）

如來藏之包含一切法性，非如一束草之包含其束中之衆草；蓋每一法性，即是如來藏全體也。如來藏對於其所包含染淨諸性之關係，非全體與部份之關係，每一部份即是整個的全體也。故如來藏中，雖具一切諸性，而無多性之別。就此方面言，則「藏體平等，實無差別，即是空如來藏」。然就其具一切諸性，能現一切諸事而言，則如來藏中亦有差別，即是不空如來藏。

二、三 性

真心中含有染性，由此染性，現爲染事。染事者，即現象世界中之具體的事物也。大乘止觀法門云：

即彼染性，爲染業熏故，成無明住地，及一切染法種子。依此種子，現種種果報。此無明及與業果，即是染事也。然此無明住地，及以種子果報等，雖有相別顯現，說之爲事，而悉一心爲體，悉不在心外。以是義故，復以此心爲不空也。譬如明鏡所現色像，無別有體，唯是一鏡，而復不妨萬像區分不同。不同之狀，皆在鏡中顯現，故名不空鏡也。（卷二

，大藏經卷四六、頁六四七）

此不空鏡中所現色像，卽是現象世界也。

若欲明染業之所由起，則須先明所謂三性。三性卽真實性、依他性及分別性。大乘止觀法門云：

三性者，謂出障眞如及佛淨德，悉名真實性。在障之眞與染和合名阿梨耶識，此卽是依他性。六識七識妄想分別，悉名分別性。（卷三，大藏經卷四六、頁六五五）

此「總明三性」。阿梨耶識亦名本識，大乘止觀法門云：

本識、阿梨耶識、和合識、種子識、果報識等，皆是一體異名。……眞如與阿梨耶同異之義，……謂眞心是體，本識是相，六七等識是用。如似水爲體，流爲相，波爲用，類此可知。是故論云：「不生不滅，與生滅和合，說名阿梨耶識」，卽本識也。以與生死作本，故名爲本。是故論云：「以種子時阿梨耶識，與一切法作根本種子故」，卽其義也。又復經云：「自性清淨心」。復言：「彼心爲煩惱所染」。此明眞心，雖復體具淨性，而復體具染性故。而爲煩惱所染。以此論之，明知就體，偏據一性，說爲淨心；就相異與染事和合，說爲本識。（卷三，大藏經卷四六、頁六五三）

「眞心雖復體具淨性，而復體具染性」，故若「別明三性」，則真實性「復有兩種：一者有垢淨心

以爲眞實性；二者無垢淨心以爲眞實性。所言有垢淨心者，即是衆生之體實，事染之本性。」「所言無垢淨心者，即是諸佛之體性，淨德之本實。」（大乘止觀法門卷三，大藏經卷四六、頁六五六）本一眞心，就其「體具淨性」而言，則爲無垢淨心；就其「體具染性」而言，則爲有垢淨心也。眞心本不生不滅，但以「不覺故動，顯現虛狀」。（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六、頁六四三）動即有生滅，就眞心之不生不滅與生滅和合言之，即名之爲阿梨耶識，此即依他性。依他性及分別性，又有清淨與染濁之分。清淨依他性、清淨分別性，下文另詳。染濁依他性及染濁分別性，即現象世界所由起也。大乘止觀法門云：

染濁依他性中，虛狀法內，有於似色似識似塵等法。何故皆名爲似？以皆一心依熏所現故，但是心相，似法非實，故名爲似。由此似識一念起現之時，即與似塵俱起。故當起之時，即不知似塵似色等，是心所作，虛相無實。以不知故，即妄分別，執虛爲實。以妄執故，境從心轉，皆成實事，即是今時凡夫所見之事。如此執時，即念念熏心，還成依他性；於上還執，復成分別性。如是念念虛妄，互相生也。問曰：分別之性與依他性，既迭互相生，竟有何別？答曰：依他性法者，心性依熏故起，但是心相，體虛無實。分別性法者，以無明故，不知依他之法是虛，即妄執以爲實事。是故雖無異體相生，而虛實有殊，故言分別性法也。（卷三，大藏經卷四六、頁六五六）

似識，即六七識。（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六、頁六四二）眞如「不覺故動」，有諸虛狀。虛狀之內，即有似識。似識不知諸虛狀即是心作，妄執爲實。本來之虛狀，即染濁依他性法；而妄執虛狀，以爲實境，即染濁分別性法也。染濁分別性妄執虛狀，以爲實境；此實境即現象世界也。此所說之染濁分別性，即唯識宗所說之偏計所執性。此所說之染濁依他性，即唯識宗所說之依他起性。此所說之眞實性，與唯識宗所說之圓成實性異，與華嚴宗所說之圓成實性同。

現象世界之本身爲依他性；然推其根本，則即有垢淨心之眞實性所現。大乘止觀法門云：

眞心能與一切凡聖爲體，心體具一切法性。如即時世間出世間事得成立者，皆由心性有此道理也。若無道理者，終不可成。（卷二，大藏經卷四六、頁六五二）

凡所有者，皆眞實性所現，所謂心外無法也。

三、共相識與不共相識

如一切法皆一心所現，何以衆生在現象世界中，所見及所受用，或有不同？此一問題也。大乘止觀法門云：

問曰：「一切凡聖，既唯一心爲體，何爲有相見者，有不相見者；有同受用者，有不同受用者？」答曰：「所言一切凡聖唯以一心爲體者，此心就體相論之。有其二種：一者眞如

平等心，此是體也；……二者阿梨耶識，即是相也。……就中即合有二事別，一者共相識，二者不共相識。何故有耶？以眞如體中，具此共相識性，不共相識性故。一切凡聖，造同業熏此共相性故，即成共相識也。若一一凡聖，各各別造別業，熏此不共相性故，即成不共相識也。……然此同用之上，惟是心相，故言共相識。……所言不共相者，謂一一凡聖，內身別報是也。以一一凡聖，造業不同，熏於眞心。眞心不共之性，依熏所起，顯現別報，各各不同，自他兩別也。然此不同之報，唯是心相，故言不共相識。（卷二，大藏經卷四六、頁六五二）

衆生同業所現之事物，如山河大地等，因其爲同業所現，故均能見之、受用之。其別業所現，如各人之根身等，則只其自己能用之，他人不能用之也。一種之行爲，能引其同類之性，使現爲事。故一種之行爲愈多，則其所引起同類之性亦愈多。故「一一凡聖，造業不同」，所得之報亦異也。

四、萬法互攝

現象世界中各個事物，即所謂事者，雖萬有不同，而皆可圓融互攝。大乘止觀法門云：

又復如舉一毛孔事，即攝一切世出世事。如舉一毛孔事，即攝一切事。舉其餘世間出

世間中一切所有，隨了一事，亦復如是，即攝一切世出世事。何以故？謂以一切世間出世間事，即以彼世間出世間性爲體故。是故世間出世間性，體融相攝故，世間出世間事，亦即圓融相攝無礙也。（卷二，大藏經卷四六、頁六四八）

事以性爲體，每一性皆如來藏全體，故每一事亦是如來藏全體所現也。大乘止觀法門又舉例明此諸性諸事互融無礙之理云：

沙門曰：「汝當閉目，憶想身上一小毛孔，即能見不？」外人憶想一小毛孔已，報曰：「我已了了見也」。沙門曰：「汝當閉目，憶想作一大城，廣數十里，即能見不？」外人想作城已，報曰：「我於心中了了見也」。沙門曰：「毛孔與城，大小異不？」外人曰：「異」。沙門曰：「向者毛孔與城，但是心作不？」外人曰：「是心作」。沙門曰：「汝心有大小耶？」外人曰：「心無形相，焉可見有大小？」沙門曰：「汝想作毛孔時，爲減小許心作，爲全用一心作耶？」外人曰：「心無形段，焉可減小許用之？是故我全用一念想作毛孔也。」沙門曰：「汝想作大城時，爲只用自家一念作，爲更別得他人心神共作耶？」外人曰：「唯用自心作城，更無他人心也。」沙門曰：「然則一心全體，唯作一小毛孔，復全體能作大城。心既是一，無大小故。毛孔與城，俱全用一心爲體。當知毛孔與城，體融平等也。」以是義故，舉小收大，無大而非小；舉大攝小，無小而非大。無小而非大

，故大入小而大不減；無大而非小，故小容大而小不增。是以小無異增，故芥子舊質不改；大無異減，故須彌大相如故。此即據緣起之義也。若以心體平等之義望彼，即大小之相本來非有，不生不滅，唯一真心也。（卷二，大藏經卷四六、頁六五〇）

須彌山可納於芥子，而「芥子舊質不改，須彌大相如故。」此就空間言之。更就時間言之，大乘止觀法門云：

「我今又問汝，汝嘗夢不？」外人曰：「我嘗有夢」。沙門曰：「汝曾夢見經歷十年五歲時節事不？」外人曰：「我實曾見歷涉多年，或經旬日時節。亦有晝夜，與覺無異。」沙門曰：「汝若覺已，自知睡經幾時？」外人曰：「我既覺已，借問他人，言我睡始經食頃。」沙門曰：「奇哉！於一食之頃，而見多年之事。」以是義故，據覺論夢，夢裏長時，便則不實；據夢論覺，覺時食頃，亦則爲虛。若覺夢據情論，即長短各論，各謂爲實，一向不融。若覺夢據理論，即長短相攝；長時是短，短時是長，而不妨長短相別。若以一心望彼，則長短俱無，本來平等一心也。正以心體平等，非長非短；故心性所起長短之相，即無長短之實，故得相攝。若此長時自有長體，短時自有短體，非是一心起作者，即不得長短相攝。又雖同一心爲體，若長時則全用一心而作，短時即減少許心作者，亦不得長短相攝。正以一心全體復作短時，全體復作長時，故得相攝也。是故聖人依平等義故，即不