

世界哲學家叢書

湛

然

賴永海著

傅偉勳 / 韋政通 主編

東大圖書公司 印行



世界哲學家叢書

湛 然

賴 永 海 著

東大圖書公司印行

湛然／賴永海著. --初版. --臺北市：
東大出版：三民總經銷，民81
面；公分. --(世界哲學家叢書)
參考書目：面
含索引
ISBN 957-19-1447-9 (精裝)
ISBN 957-19-1448-7 (平裝)

1. (唐)湛然-學識-佛教 2. 天臺宗
-傳記

226. 49

82000695

© 湛

然

著者 賴永海
發行人 劉仲文

著作財產權人 東大圖書股份有限公司
總經銷 三民書局股份有限公司

印刷所 東大圖書股份有限公司

地址／臺北市重慶南路一段六十一號二樓

郵撥／〇一〇七一七五—〇號

初版 中華民國八十二年三月

編號 E 12052

基本定價 叁元壹角壹分

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號



ISBN 957-19-1448-7 (平裝)

「世界哲學家叢書」總序

本叢書的出版計畫原先出於三民書局董事長劉振強先生多年來構想，曾先向政通提出，並希望我們兩人共同負責主編工作。一九八四年二月底，偉勳應邀訪問香港中文大學哲學系，三月中旬順道來臺，即與政通拜訪劉先生，在三民書局二樓辦公室商談有關叢書出版的初步計畫。我們十分贊同劉先生的構想，認為此套叢書（預計百冊以上）如能順利完成，當是學術文化出版事業的一大創舉與突破，也就當場答應劉先生的誠懇邀請，共同擔任叢書主編。兩人私下也為叢書的計畫討論多次，擬定了「撰稿細則」，以求各書可循的統一規格，尤其在內容上特別要求各書必須包括（1）原哲學思想家的生平；（2）時代背景與社會環境；（3）思想傳承與改造；（4）思想特徵及其獨創性；（5）歷史地位；（6）對後世的影響（包括歷代對他的評價），以及（7）思想的現代意義。

作為叢書主編，我們都了解到，以目前極有限的財源、人力與時間，要去完成多達三、四百冊的大規模而齊全的叢書，根本是不可能的事。光就人力一點來說，少數教授學者由於個人的某些困難（如筆債太多之類），不克參加；因此我們曾對較有餘力的簽約作者，暗示過繼續邀請他們多撰一兩本書的可能性。遺憾

的是，此刻在政治上整個中國仍然處於「一分爲二」的艱苦狀態，加上馬列教條的種種限制，我們不可能邀請大陸學者參與撰寫工作。不過到目前爲止，我們已經獲得八十位以上海內外的學者精英全力支持，包括臺灣、香港、新加坡、澳洲、美國、西德與加拿大七個地區；難得的是，更包括了日本與大韓民國好多位名流學者加入叢書作者的陣容，增加不少叢書的國際光彩。韓國的國際退溪學會也在定期月刊「退溪學界消息」鄭重推薦叢書兩次，我們藉此機會表示謝意。

原則上，本叢書應該包括古今中外所有著名的哲學思想家，但是除了財源問題之外也有人才不足的實際困難。就西方哲學來說，一大半作者的專長與興趣都集中在現代哲學部門，反映著我們在近代哲學的專門人才不太充足。再就東方哲學而言，印度哲學部門很難找到適當的專家與作者；至於貫穿整個亞洲思想文化的佛教部門，在中、韓兩國的佛教思想家方面雖有十位左右的作者參加，日本佛教與印度佛教方面卻仍近乎空白。人才與作者最多的是在儒家思想家這個部門，包括中、韓、日三國的儒學發展在內，最能令人滿意。總之，我們尋找叢書作者所遭遇到的這些困難，對於我們有一學術研究的重要啟示（或不如說是警號）：我們在印度思想、日本佛教以及西方哲學方面至今仍無高度的研究成果，我們必須早日設法彌補這些方面的人才缺失，以便提高我們的學術水平。相比之下，鄰邦日本一百多年來已造就了東西方哲學幾乎每一部門的專家學者，足資借鏡，有待我們迎頭趕上。

以儒、道、佛三家爲主的中國哲學，可以說是傳統中國思想與文化的本有根基，有待我們經過一番批判的繼承與創造的發

展，重新提高它在世界哲學應有的地位。為了解決此一時代課題，我們實有必要重新比較中國哲學與（包括西方與日、韓、印等東方國家在內的）外國哲學的優劣長短，從中設法開闢一條合乎未來中國所需求的哲學理路。我們衷心盼望，本叢書將有助於讀者對此時代課題的深切關注與反思，且有助於中外哲學之間更進一步的交流與會通。

最後，我們應該強調，中國目前雖仍處於「一分為二」的政治局面，但是海峽兩岸的每一知識分子都應具有「文化中國」的共識共認，為了祖國傳統思想與文化的繼往開來承擔一分責任，這也是我們主編「世界哲學家叢書」的一大旨趣。

傅偉勳 韋政通

一九八六年五月四日

自序

黑格爾 (G. W. F. Hegel) 說：

某一特定的哲學，是出現於某一特定的民族裡面的。而這種哲學思想或觀點所具有的特性，亦即是那貫穿在民族精神一切其它歷史方面的同一特性，這種特性與其它方面有很密切的聯繫並構成它們的基礎。因此一定的哲學形態與它所基以出現的一定的民族形態是同時並存的：它與這個民族的法制和政體、倫理生活、社會生活、社會生活中的技術、風俗習慣和物質享受是同時並存的①。

黑格爾這段關於哲學與特定民族文化相互關係的話，同樣適用於理解和評釋佛教哲學。

作為哲學的佛教與作為宗教的佛教一樣，兩千多年來，在各個方面都發生了深刻的變化。而所有這些變化——如果從歸根結蒂的意義上說——其原因大致有二：一是由於時代的變化；二是佛教從某個特定民族的信仰，變成一種許多民族共同信仰的世界性宗教。

如果說，由於歲月的遷移和時代背景的變化，佛教有了大、小二乘的變化，空、有二宗的發展，那麼，由於信仰佛教的國家和民族逐漸增多，又形成了諸多具有自身特質的佛教哲學，諸如

印度佛教、中國佛教、日本佛教等等。

佛教的傳入中國與佛教的中國化從某種意義上說幾乎是同步進行的。由於社會歷史條件和思想文化背景的差異，東漢人士之看佛教，多視之為神仙方術的一種；魏晉時期，以智求度之般若學，又成為清談家游神玄談之助資；進入南北朝後，佛教哲學又成為「神不滅論」的主要理論依據。當然，如果從歷史的角度說，南北朝以前佛教的中國化主要表現為對某些佛教義理的中國式理解，而於陳、隋之際建立的天台宗，則使佛教的中國化進入了一個新的階段。

天台宗是歷史上第一個最具中國特色的統一的佛教宗派，這種「中國特色」首先表現在其創始人智者大師以「六經注我」的精神，對傳統佛教的許多義理進行創造性的解釋。用「己心中所行法門」重新組織起來的天台教學，在不少方面已與傳統的印度佛教頗多異趣，以致曾經有人指責天台教學「走樣了」，背離了印度的傳統佛教。實際上，用黑格爾的話說，這種「走樣」正好顯示出天台教學的「特性」，正好表明中國佛教對於印度佛教的發展。

當然，在中國佛教發展史上，天台宗的建立，智者大師對傳統佛教的改革，只是揭開了「佛教盛世」——隋唐宗派佛教的序幕，後來法藏創立的華嚴宗，特別是禪宗的「六祖革命」，更把佛教的中國化，一變而為中國化的佛教。

華嚴、禪宗的盛行，尤其是借助於一代文化巨匠玄奘的聲威和李唐王朝的大力支持，法相唯識宗更一度風靡全國，相形之下，天台宗自章安灌頂之後，雖法脈尚存，但已一蹶不振，值此天台宗式微之際，以中興天台為己任的天台九祖——荆溪湛然走

上了中國佛教的歷史舞臺。

湛然能夠力挽時代狂瀾、救天台於危難之中嗎？他又是如何「中興」天台的？本書試圖把湛然的佛教哲學放到特定歷史條件中，通過揭示湛然佛教哲學的學術淵源、思想特質以及這種佛教哲學與當時各種社會思潮的相互關係，乃至對後世各種佛教哲學的深刻影響等，對以上問題做出力所能及的探討。

對於湛然的「無情有性」佛性理論，筆者本來就極感興趣，蒙「世界哲學家叢書」主編傅偉勳教授的推介，筆者有緣撰寫本書，有機會對湛然其人其學進一步作較系統、深入的探究，誠無任歡欣，藉此機會，謹向傅偉勳教授致以最真摯的謝意！

賴 永 海

1992年2月

注釋：

- ① 黑格爾：《哲學史講演錄》，商務印書館1983年版。卷一，頁55。

目 次

「世界哲學家叢書」總序

自 序

第一章 湛然之前的天台學與湛然時代的 佛教界.....	1
第一節 湛然之前的天台學.....	1
第二節 湛然時代的中國佛教界.....	10
第二章 湛然其人及其學術師承	21
第一節 湛然的生平.....	21
第二節 湛然之著述.....	25
第三節 湛然的學術師承.....	28
第三章 湛然的「無情有性」論	35
第一節 《金剛錍》中「無情有性」論.....	35
一、佛性猶如虛空，「虛空何所不收，安棄牆壁瓦石」？	36
二、三因互具，無情也具緣、了二因	37
三、教有大小、權實之分，無性之談是小宗，有性之說是大教	40
四、教有藏、通、別、圓，圓人主九界三道咸有佛性	42

2 湛 然

五、一切唯心，色卽是心，故一切無情色皆具佛性……………	43
六、眞如隨緣卽佛性隨緣，言無情無性者，豈非萬法無眞 如？……………	46
七、無佛性之法性，客在小宗，卽法性之佛性，方曰大教 ……	48
八、眞如卽佛性之異名，眞如遍在故，佛性亦遍在……………	51
九、佛之法身遍在，何獨無情無耶？……………	52
十、一念理具三千，諸法當體實相，無情豈無佛性……………	53
第二節 《止觀輔行傳弘訣》之論「無情有性」……………	55
第三節 「無情有性」思想溯源及湛然倡「無情有性」 論的意義……………	62
第四節 湛然之後中國佛教界的「無情有性」思想……………	68
第四章 湛然的「當體實相」論……………	75
第一節 從智顛的「性具實相」說到湛然的「當體實 相」論……………	75
第二節 《十不二門》中的「當體實相」論……………	80
第三節 天台的「性惡」說與湛然的「當體實相」論……………	100
第五章 論破他宗 中興天台……………	109
第一節 「漸頓」與「頓頓」——澄觀「二頓」說批判…	109
一、《華嚴經》之頓，屬「頓部」，非是「頓教」……………	111
二、澄觀「二頓」說不識「開漸顯頓」、「會漸歸圓」……………	112
三、「《華嚴》爲根本法輪，《法華》是枝末法輪」說批判…	114
四、「二頓」之說，既不知相待之義，又不識絕待之意……………	116
第二節 慈恩窺基「五性各別」、「三乘眞實」說批判…	118

一、窺基《法華經》判釋	119
二、窺基「三無二有」說批判	120
三、窺基「三乘真實、一乘方便」說批判	125
四、窺基「理佛性」、「行佛性」說批判	128
第三節 禪之「單傳暗證」批判	130
一、有教無觀則悶，有觀無教則殆	131
二、止是觀家之止，觀是止家之觀	132
三、以二十五法爲方便，十乘十境以爲正修	133
第六章 湛然與宋代天台山家、山外之爭	145
第一節 湛然分理觀、事觀與山家、山外之觀真心、 妄心	146
第二節 湛然的「唯色唯聲」說與山家、山外的心具、 色具之爭	156
第三節 湛然之融會華嚴思想與知禮之「別理隨緣」 批判	168
第四節 湛然的「敵對種相卽」與山家、山外的「理 毒性惡」之爭	177
第七章 湛然其學之傳承及影響	187
湛然年表	195
參考書目	201
索 引	207

第一章 湛然之前的天台學與湛然時代的佛教界

佛教自兩漢之際傳入中國後，先是與黃老方技相通，至魏晉時轉而依附玄學，與玉柄麈尾之玄風相激揚；般若學至羅什、僧肇時遂蔚為大宗。南北朝時，義僧輩出，論師稱雄，佛學界出現了一種諸師異說、百家殊唱的局面。隨着南北分治、列強紛爭的結束和隋王朝的建立，中國佛教出現了一個轉機：與大一統的政治局面相適應，以往專治某經某論的諸多學派，逐漸為統一的佛教宗派所取代，其中，活躍於陳、隋之際的佛教思想家智顛所創立的天台宗，則是中國歷史上第一個最具中國特色的統一的佛教宗派。

第一節 湛然之前的天台學

智顛創立的天台宗，因以《法華經》為宗本，故又稱「法華宗」。天台宗雖然以《法華經》為宗本，但正如慧能所說的：「人迷《法華》轉，人悟轉《法華》。」智顛對於佛教經典，基本上取後一種態度。《四教義》中有一段話，頗能反映智顛對於佛教經典的態度：

但使義符經論，無文何足致疑。……今一家解釋佛法，處處約名立義，隨義立名，或有文證，或無文證。若有文證，故不應疑；無文證者，亦須得意^①。

這段話的中心意思是說，天台宗的思想有無經典根據在某種意義上說並不是最重要的，如果有經典根據，那當然好，因經典是佛陀所說，故不應該再懷疑；如果沒有經典根據，那也無關緊要，重要的是該思想旨趣是否與佛經之義理相契合。在這裡，智顛所強調的，是「義符經」和「須得意」，而不是對佛教經典的生搬硬套、照本宣科。這種做法，用佛教自身的語言說，亦即「依義不依語」。

從中國佛教史看，舉凡提倡「依義不依語」的高僧，其思想都頗富創造性，他們往往在「依義」、「得意」的口號下，大量闡發自己的思想。智顛就是這樣一位佛教思想家。他一生雖然研讀、講解過許多佛教經典，為《法華經》詮釋作注，撰寫了「天台三大部」（即《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》），但就其思想體系而言，智顛更多的是在「說己心中所行法門」。

智顛「心中所行法門」，歸約而言，則在其「性具實相論」。所謂「性具實相論」，亦即從「性具」的角度去談一切諸法與實相的關係，認為衆生、諸佛乃至一切善惡諸法均為實相所本具。以這種思想為根據，智顛進一步提出「性具善惡說」和「圓融三諦」、「一念三千」等理論。

「性具善惡說」是智顛佛教學說的一個重要特色。以往的佛教學說，每語及佛性時，都主張佛性是至純至善、毫無染垢的，智顛一反中印佛教的傳統看法，主張佛性不但具善，同時也具

惡。這種思想的理論根據就是「性具實相說」。智顛認為，一切諸法（包括衆生與佛）都是實相的體現，都是相即互具的；他又把一切世間、出世間諸法分爲十界，即佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、鬼、畜生、地獄。根據「性具」的理論，此十界也是相即互具的，亦即其中的每一界，都具其它九界。也就是說，不但一切衆生都具有佛性，同時餓鬼、畜生、地獄諸界也都具有佛性；反過來說，一切諸佛、菩薩，也都具有地獄、畜生之性。世間之惡，也許無過於地獄了，佛界既然具地獄之性，佛性之具惡實乃題中應有之義。

「性具善惡」思想雖爲智顛所首倡，但不無某些先行者的思想成分在，被稱爲天台三祖的南岳慧思可以說是這種思想的先驅。

在《大乘止觀法門》中，慧思屢屢語及一切衆生、一切諸佛唯其一如來藏。此如來藏從本以來具染淨二性：以其具染性故，能現一切衆生等染事，故以此藏爲在障本住法身，此如來藏亦名爲佛性；以其具淨性故，能現諸佛淨德，故以此藏爲出障法身^②。在這裡，慧思以具染性之在障本住法身釋佛性，表明此二法身說已包含有佛性具染的思想萌芽。但是，應該看到，慧思之談佛性具染淨，主要是指真心體具有染、淨二用，亦即以此如來藏能現佛德，有涅槃之用，說淨性本具；以此如來藏能現衆生之相，有生死之用，說染性本具，與智顛以十界圓融互具說「性具善惡」是很不相同的。

智顛之後，對「性具善惡」思想進行闡述發揮的，主要有三人：一是章安灌頂，二是荆溪湛然，三是四明知禮。在《大般涅槃經疏》中，灌頂認爲佛性體是非善非惡的，善惡乃是體之雙

用。這種說法與其說是繼承發揮智顛的思想，毋寧說是慧思以用說染、淨思想的再版。說實在話，灌頂對於整理智顛的講稿、繼承和發展天台宗的事業誠功不可沒，但是，就理論建樹言，灌頂並沒有多大的貢獻，倒是九祖湛然和宋代的四明知禮對智顛的思想有較大的發揮。此是後話，此不贅。

智顛建立天台學的另一個重要思想，是「一念三千」說。智顛的「一念三千」說從理論淵源說，遠承龍樹的《大智度論》和《中論》，近接北齊慧文的「一心三觀」說和南岳慧思的「實相論」。

所謂「一心三觀」，源出《大智度論》和《中論》。《摩訶般若經》一開頭就把佛教智慧分爲三種：道種智、一切智、一切種智，並認爲三者有高低層次的差別，必須修習般若才能得到。《大智度論》在解釋這段經文時，認爲三種智慧雖有層次的差別，但最後達到圓滿，可以一時得到，「一心中得」。北齊慧文禪師把這一思想與《中論》的「三是偈」（「因緣所生法，我說卽是空；亦爲是假名，亦是中道義」）聯繫起來，認爲一心亦可同時對「空、假、中」三諦進行觀察，因而成立「空、假、中」三種觀門。這樣，原來的三智可以一心中得，就發展成爲一心可以同時對「空、假、中」三諦進行觀察的「一心三觀」。

南岳慧思在慧文「一心三觀」的基礎上又有所發展。他根據《法華經》所講的「十如是」（卽如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等），經過分析推演，把它歸結於實相。也就是說，所謂實相，具體地就體現於相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十個方面。

智顛在這個問題上所做的工作，就是把慧文的「一心三觀」、慧思的「十如是實相說」及他自己的「十界互具」的思想糅合起來，構成天台宗「一念三千」理論。具體地說，所謂「一念三千」，就是指人們當下的每一念心，都圓滿地具足三千大千世界。其論證過程如下：十法界互具成百法界；每一法界又具「十如是」即百法界千如是；又世間有三：一五蘊世間，二有情世間，三器世間。把千如是與三種世間相配，故得三千種世間。此三千種世間既非他生，亦非自生，而是繫於一念心。如果要進一步探究心與三千世間的關係，則是並非心生三千世間，而是心具三千世間，用智顛的話說，亦即「介爾有心，即具三千」。

「一念三千」的理論自智顛提出之嚆，就構成天台學的一個基本教義，對於後來的天台學者（如湛然、知禮等）也產生了深刻的影響，故研究天台學、研究湛然，不能不顧及它。

此外，智顛用以構築天台學的另一個重要理論是「圓融三諦」。所謂「圓融三諦」，實際上是一種用以觀察事物、把握佛教真理的思想方法。智顛認為，對於任何事物，都可以從「空」、「假」、「中」三個方面來觀察。從事物都是緣起無自性方面說，它即是「空」；既已緣起，即非一無所有，因而是「假」；認識到事物既是「空」，又是「假」，這就是佛教的「中道第一義諦」。換一個角度說，任何事物都是「空」、「假」、「中」三方面的統一體，說「空」，「假」、「中」亦即「空」；說「假」，「空」、「中」亦即「假」；說「中」，「空」、「假」亦即「中」。三者雖三而一，雖一而三，即「空」、即「假」、即「中」，相即互具，圓融無礙。

智顛佛教學說還有一點對後來天台學者也產生過深刻的影