

華嚴與天台的圓教之爭

許朝陽

一、前言

隋唐乃佛教於中國發展之盛世，此間諸宗並起，相繼有天台宗、唯識宗、華嚴宗、律宗、淨土宗、真言宗、禪宗等宗派的創立，就思想體系而言，影響後世至為深遠者，當推天台、華嚴二宗。天台以《法華》開宗，華嚴則以《華嚴》立教，分別對當時弘傳於中國的諸多經論作一教判的整理，並皆以教說之圓滿與否為抉擇之判準。天台智者大師（西元五三八～五九七年）立說於前，判一代聖教為化法四教、化儀四教，即「藏、通、別、圓、頓、漸、秘密、不定」，前四者為佛說法內容，後四者為說法形式。華嚴判教頗受天台影響，為「小、始、終、頓、圓」，其中「小、始、終、圓」屬天台化法之部，「頓」則當屬化儀。然而，為別於天台圓教，華嚴宗三祖法藏賢首（西元六四三～七一二年）又分判圓教為「別教一乘圓教」與「同教一乘圓教」。華嚴宗受到唐代政權的支持，天台在當時則未能有進一步開展，直到中唐，荊溪湛然起而振興天台，與華嚴宗人展開諸多論戰。其中最為關鍵之論題，即為「圓教」之判準，而教法之圓滿與否，又涉及對「性起」與「性具」之理解。

二宗的判教透露出三個問題，一是相較於其他教相，圓教云何為圓？而他教又云何為偏？二是二宗同有圓教之說，此二圓教又異於何處？此相異處真為義理性格上之問題抑或僅為理解上之爭議？三是「圓滿」是否真能成一教相？佛教之最基本教理在「緣起性空」，在一切法因緣而起、實無自性的般若智觀照之下，一切法皆在緣起之中，不能獨立停駐而成其一法，是故「一切法」之中實無一法可得。既然如此，圓教必亦泯於一不可說之緣起境中，又如何能成其圓教？本文嘗試由佛教史上發展出的幾種緣起論，探討上述三個問題，並省思近人牟宗三先生於《佛性與般若》、《現象與物自身》、《圓善論》等著作中所主張「存有論之圓滿具足」乃為圓教之語是否真為諦理。

二、緣起論所嘗試說明的問題

佛教的發展可以分為好幾個時期，學界一般概略的分法是「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」以及「大乘佛教」。所謂「根本佛教」即是釋迦佛在世的時候，「原始佛教」是佛逝世後約一百年左右的佛教，「部派佛教」是釋迦佛逝世後約一百年至四百年間派系分裂林立的佛教，至於「大乘佛教」則約處於西元元

年左右直到十三世紀佛教在印度滅亡為止¹。不同的時空之下，關心的問題因而有別，教團隨著意見不同而分裂，教義亦踵事增華，由簡至繁發展為今日所見大小顯密之諸多姿態。然而佛教僅管分派雖多，其根本教義必有一不變之判準，任何宗派皆不能違之，此謂之「法印」，《雜阿含經》卷一〇、二六二經云：

色無常，受、想、行、識無常，一切行無常。一切法無我，涅槃寂滅。（《大正藏》二冊，頁六六中）

此「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」三準則謂之「三法印」。

諸行之所以無常，是因為「緣起」的關係，即一切事物皆須在一定條件限制下才能生起，如《雜阿含經》卷一三、三三五經云：

……此有故彼有，此起故彼起，……此無故彼無，此滅故彼滅……。
（《大正藏》二冊，頁九二下）

一切法都在緣起之中，沒有任何一法有獨一、永恆、主宰性，即使是支持此法的因緣條件，亦是由因緣和合而成的，以此前提分析「五蘊」所組成的人，便可以得到「諸法無我」的結果，《增一阿含經》卷三〇、一〇經云：

色、痛（受）、想、行、識皆悉無常。此無常義，即是苦；苦即無我，無我者，即是空也。此五盛陰是無常義；無常義者，即是苦者，我非彼有，彼非我有。（《大正藏》二冊，頁七一五下）

常人執以為實的「自我」，乃是由五蘊緣起而成，五蘊本身皆悉無常，欲於其中求「我」，了不可得，是為「諸法無我」。於此緣起勝義通達、趣入，但見緣起，不見一法可執，自然無我、我所而得解脫，此為「寂靜涅槃」，如《雜阿含經》二八經云：

於色生厭，離欲、滅盡，不起諸漏心正解脫，是名比丘見法涅槃。（《大正藏》二冊，頁六上）

由於不了知此三法印，於世間起顛倒想，即為無明，由無明而有流轉之「十二緣起」，由無明而造作惑業，由惑業而招至苦果，此「惑、業、苦」謂之「惑業緣起」或「業感緣起」。若能知苦空無常、進趣涅槃，即由流轉至還滅之「苦、集、滅、道」四聖諦，「三法印」、「四聖諦」、「十二緣起」為根本佛教教理之大要，

¹ 詳見楊惠南，《佛教思想發展史論》第二章，台北，東大圖書公司，一九九三年初版。

內容十分素樸，著力點在於如何由煩惱達到解脫，至於抽象的哲學問題，則不在關心的範圍之內，著名的《箭喻經》即是最佳之例。

欲成立生死流轉，必先安立輪迴之主體，說明生死輪迴和解脫涅槃如何可能；然而佛言「諸法無我」，那麼又是誰在流轉、還滅呢？原始佛教本為一實效主義，「惑業緣起」之著力點在當下如何由流轉趣向還滅，不在解決形上哲學問題，然而在宣說教義時，或有來自教團自身、外界的質疑，是故必對此問題作一交待。因此佛滅之後，由「惑業緣起」又發展出「賴耶緣起」、「如來藏緣地」、「法界緣起」等說。「賴耶緣起」是由瑜伽行派（唯識宗）所提出，此宗約於西元四世紀由無著、世親二人所開創，主張宇宙色心萬法皆由阿賴耶識所變現。據世親《唯識三十論》，世間種種法相皆假言說，而為識所變，所謂「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」，世間主客我法二相皆為識所變現，皆不外心靈活動，而一切心靈活動又分為八識三大類，即前六識，第七識、第八識，此三類又稱為三能變，此三類中雖眼耳鼻舌身意六識生出色聲香味觸法六塵，各各獨立不相錯亂，但此六識依於第八識才能生起、存在，無獨立之地位，「次第二能變，是識名未那，依彼轉緣彼，思量為性相」，第七識亦依第八識活動而執彼為我，「依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水」，六塵各依於六識而不離於識，這猶非究竟之唯識義；六識又依於阿賴耶識，三界萬法，皆屬虛妄，唯是阿賴耶識所變現，此即唯識之義。

「賴耶緣起」雖安立阿賴耶識為輪迴主體，然此妄心系統雖對虛妄現象界之存有作一說明，卻仍有一難題未能解決，即「成佛的依據」。阿賴耶識所藏之種子分為有漏、無漏兩種，有漏種子與外緣和合生起現象世界，無漏種子則依因待緣薰習成佛，亦即是說，成佛之可能，猶待外緣的成就，如此顯得十分沒有保障。另一問題是，清淨無漏種子如何能依於生滅有漏之阿賴耶識？而阿賴耶識又從何而來？此外，唯識宗將眾生分為五類，其中「無性種」不具無漏種子，不但不能成佛，連聲聞、緣覺、菩薩的境界都無法達到，永在五趣中沉淪，即所謂「一闍提」人。在「賴耶緣起」系統下，「成佛」非但不具普遍義，甚至能否成佛都不具必然性，因此必在「賴耶緣起」之後，進一步安立成佛之根據，此一超越之根據，即「如來藏清淨心」。

所謂「如來藏」，意即胎藏中的如來種性，此隱藏不顯之如來種性，即吾人成佛之超越根據，亦為一切流轉還滅法之依止。此如來藏有別於阿賴耶識之虛妄不實，故又名「真常心」，此真常心系之代表論典堪稱《大乘起信論》。據《起信論》所言，如來藏清淨心分別為還滅、流轉二法之總攝，即「心真如門」與「心生滅門」：一切法本不生滅的空如無性為心真如門；由於無明隱覆，不能如實了知畢竟空理，於一切法起差別見，阿賴耶識遂變現出生滅萬法，此為心生滅門。在「一心開二門」的系統之下，對流轉還滅一切法的存在都作了交待，然而問題

是，如來藏為自性清淨心，如何能為染污法之依止？如來藏自身又以何為依？在此疑點之下，不得不向「法界緣起」推進。

「法界緣起」乃是由華嚴宗所提出，謂佛於法身海印三昧中示現法界萬法，彼此互為緣起，萬法收攝於一法，一法又具足萬法，一即一切，一切即一。法界一大總相即是緣起，是故無有一法可以停住成為一法，在此意義之下，法界本性空寂，但隨順眾生而有諸法之示現，此法界為佛的性德所示現，故又名為「性起」。緣起當下，本是空寂，由性空義故，具足法界一切法，又實無一法可得；雖云一即一切，實亦無一與一切之相可得，蓋於緣起之中，「一」與「一切」相必亦雙泯矣。「法界緣起」，即如來藏心於還滅後所呈顯之真如諦理，此為分解說緣起論發展之極致。

檢視上述緣起論之發展軌跡，最初「十二緣起」在說明惑業苦三道流轉，「賴耶緣起」進一步為此流轉安立輪迴、解脫之主體，「如來藏緣起」則為成佛之可能成立超越的根據，「法界緣起」則不再以一識心為流轉還滅之依止，而將此依止還諸法界，法界總相即是一大緣起，於此緣起中具足染淨諸法，而亦無染淨相可得。如果吾人將原始佛教「三法印」與「法界緣起」相對照，可以發現，緣起論發展至極致，亦不能於三法印有所違背。蓋諸行無常，無常即空，空即無我我所，亦無流轉還滅可得，但見緣起，不見有一法可執，此即「寂靜涅槃」，如此觀之，「法界緣起」不過是「三法印」套套邏輯式的再一次宣說，《華嚴》雖華麗壯觀，亦未超越《阿含》之樸實素拙。那麼這些嘗試成立流轉還滅、染淨萬法的緣起論究竟是為何而努力呢？既言「緣起」二字，必不能違背「此有故彼有、此無故彼無」，以阿賴耶識、如來藏為一切法依止，若無頭地生出一切法，此犯「自生」之過；若藏、識與一切法為二，此犯「他生」之過；若無明風動而與阿賴耶識生出萬法，此犯「共生」之過；若清淨本然，卻生出山河大地，此犯「無因生」之過。職是之故，若吾人將此緣起論視為一切法本體上之依止，必定違犯《阿含》、中觀勝義，是故此「一切法之依止」必定僅是一姿態，僅是一虛辭。

三、華嚴與天台圓教之爭

牟宗三先生曾對華嚴宗之要旨簡述如下：

華嚴宗是以《華嚴經》為標的、以《起信論》為義理支持點而開成者。由「對於一切法須作一根源的解釋」這一問題，經過前期唯識學底發展，發展至此乃是最後一的形態。阿賴耶緣起是經驗的分解或心理學意義的分解，如來藏緣起是超越的分解。順分解之路前進，至華嚴宗而極，無可再進者。由如來藏緣悟入佛法身，就此法身而言法界緣起，一乘無盡緣起，所謂「大緣起陀羅尼法」者，便是華嚴宗。（《佛性與般若》，頁四八三）

《大乘起信論》以「如來藏自性清淨心」為一切染淨法的依止，此即「性起」系統。

《起信論》云：

所謂法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。……依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門各攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相、法門體，所謂心性不生不滅。……心生滅者，依如來藏，故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。

此眾生心即眾生本有之真常心，能攝一切染淨法，故一心有流轉、還滅二門。心真如門是就生滅法之緣生無性而說，一切境界之差別相以眾生之妄念而有，若離妄念，即是真心，即是法界一大總相。欲從流轉達至還滅，必歷劫修行捨妄歸真，層層升進，超斷九法界而成佛，以顯如來藏自性清淨心之全體朗現。待如來藏心朗現、如智照後，佛法身之威神力隨順眾生示現萬法。然而此圓融無礙僅是佛法身「海印三昧」之威神力所頓現，並非佛即於九界而成佛。憑法身真性而現起一切諸法，故為「性起」系統。此捨妄歸真之分解說雖亦法爾圓融，然天台宗智者大師評之為「曲徑紆迴，所因處拙」，荊溪湛然謂之「唯真心」，而四明知禮循湛然之思路，指責華嚴宗性起說為「緣理斷九」。

別教雖於「海印三昧」中映現萬法無盡無礙之「法界緣起」，但這是由佛身所修行經歷之事倒映出來的頓現萬法，故仍有一權之隔。此但為「權教」之因，牟先生認為在於這種分解的系統不能對一切法「存有論上的圓滿具足」。為了存有論上具足一切法，雖成佛但不捨九界眾生，即不能用分解的表達方式，而改用「一念無明法性心」、「三道即三德」（惑業苦即法身、般若、解脫）詭譎的表達方式。

智者大師由《中論·觀四諦品》立「一心三觀」，因緣所生諸法，即是空無自性，但有假名，此緣起無性即是中道義，故一切法即空即假即中。在此觀法下，無明本是虛幻，無明無住，無明即是法性，是故吾人現前介爾一念陰妄之心亦是無住無性，因無住無性，不能有彼此前後之差別，故此一念心具足三千大千世界諸法，即《摩訶止觀》所云：

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。……祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，……。（《大正藏》四六冊，頁五四上）

雖具足三千法，實亦無三千法可具。心與法俱是假名有，是故心即是一切法，乃至求心與法亦不可得，無有一異縱橫之別。

如此一心具足一切法，這是無自性地假言說一切法，實則但見緣起緣滅，無一法可得。在般若智觀照之下，淨妄諸相皆被消融，無明本是虛幻之法，雖欲斷無明，而實無無明可斷，在無諸法可斷之下而言斷諸法，是為「不斷斷」，異於別教由生滅門歸真如門，捨染法但緣淨法。牟先生認為，天台圓教在「一念無明法性心」的詭譎表達下對一切法之根源作一說明，而為「存有論」的圓教：

天台宗之系統性甚特別，與華嚴及唯識俱不同。彼為講圓教，從無住本立一切法，一念無明法性心即具三千世間，由之說明一切淨穢法門，此即其系統性。此與般若具足一切法不同。般若之具足只是般若活智之不捨不著，此具足是作用的，尚不是存有論的（佛家式之存論）。般若之圓只是不捨不著之妙用的圓，尚不是存有論的圓，此即表示空宗尚非其圓教。真圓教必須是存有論的圓，而存有論的圓其即是一系統。（《佛性與般若》，頁七八～七九）

綜上所述，天台、華嚴皆不以般若之不捨不著為究竟圓滿之教，因般若未對能安立輪迴主體、並說明還滅如何可能。華嚴以如來藏清淨心為一切流轉還滅法之依止，但為朗現如來藏心，必捨流轉法唯依真如，故天台宗認為華嚴圓教非真圓的緣故在於「緣理斷九」，也就是捨妄歸真的「唯真心」。蓋圓教必如輪圓輻射，全體伏收，若切斷一時、一點以「唯」之，則有失法界平等義。故天台不取此分解的表達方式，而是以「無明即法性」、「煩惱即菩提」、「三道即三德」的詭譎說來表達因地修證上即不捨一切法的圓滿具足。然而吾人的問題是，天台如此理解華嚴，果真諦當？若天台評華嚴「唯真心」為非，則天台以一念妄心具足三千諸法豈不亦犯「唯妄心」之過？此真心、妄心之「心」又該如何理解？天台、華嚴兩家圓教之說又能透顯出何種獨到之價值呢？

四、性起、性具之會通

性具、性起雖在天台、華嚴圓教之爭代表截然不同的立場，不過亦有學者對之質疑，認為此爭並無太大實質意義。如方立天先生云：

宋代天台宗人知禮曾評論華嚴的性起說，只講性起變現宇宙萬有，不談性具全具而變，是違背體用相即的原理；而且只講其心變現，理論上有從心生起萬有之過。但是平心而論，天台宗的性具說又何嘗沒有從心生起萬有之過？心具萬有與心生萬有又有什麼本質區別？（《法藏》，頁一七一）

在此必須對「心具萬有」與「心生萬有」之心作一規範。天台「性具說」認為眾生妄心即是法性，法性中十界互具，故真如法性具足十界染淨諸法；華嚴「性起說」則認為宇宙萬法皆由毘盧性海所起，毘盧法性自然是「如來藏自性清淨心」。兩家此時所用之「心」的範疇，其實已超過吾人慣用「心、物對立」之心，而是非心非物、亦心亦物、包含心與物，即《起信論》所云「法界一大總相」、華嚴宗所言之「一真法界」、天台宗所謂之「諸法實相」。

對台、賢之「心」做如此之疏通後，便可解決天台對華嚴「緣理斷九」之譏。《起信論》云法界一大總相為自性清淨心，一切眾生皆具此心（實則心與眾生並無差別，「心」與「眾生」僅是假名言說，若覺者觀之，則此言說對象皆在緣起之中，不能獨立執之為實，但眾生在迷，故《起信論》云「一切諸法唯依妄念而有差別」）。依此心開真如、生滅二門，就眾生執諸法宛然為有而言生滅門，覺知諸法緣起無性為真如門，言語脈絡似乎隱然有「捨妄歸真」之意，實則不然。依因待緣之生滅法本是虛妄不實，又何須捨之？了知諸生滅法緣生無性而說真如門，實則真如門亦假名而已，僅是一大緣起，故《起信論》云：

一切法從本已來，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，故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相。

此不遣不立之法界一總相即名真如。只是「名為真如」，其實並無真如可得。

職是之故，生滅法向上對翻即是不生不滅之真如，並非捨去生滅法之後，再去攀緣另一真如門。也因此，在事相上歷劫修行後證得之海印三昧，隨緣普印無量無邊法界，在海印三昧中，緣起萬法得以朗現，法界總相既然在緣起之中不能停駐成為一法，所以在三昧威神力中只是法爾本然地朗照之，而非如眾生妄念去分別之而有諸差別相。法界總相一大緣起中，諸法相即相入、相攝相融，雖法法各不相亂，但又實無一法可得（無盡緣起又如何能區別此法、彼法？）在事相上此是果位上佛身倒映萬法的圓滿具足，但此佛身本具足於眾生心，如《華嚴經》云「心、佛、眾生三無差別」，故在理上此自性清淨心亦具足萬法。而此自性清淨心所表示的不生不滅義亦超越「流轉、還滅」二門之染、淨義，蓋自性清淨心即為緣起總相，緣起中一法尚不可得，又焉有染、淨可分別之？

如此作解之後，天台所評之「緣理斷九」便可消弭之，此「理」實為法界一大總相，而九界就融攝於此總相之中不可得也。天台云「一念無明法性心」，亦在表示染、淨相即之當體實相義，兩家之圓教義又何嘗有義理上根本之差異？天台、華嚴圓教之爭，恐亦是對「自性清淨心」、「真如心」之誤解而來。之後吾人必須再進一步省思，較於當時諸多教法，天台、華嚴所立之圓教價值何在。

牟宗三先生嘗為圓教作一疏解，其《圓善論》中云：

依天台判教，「智不窮源，恩不及物」為小教（小乘之教）。「智不窮源」者說法只限于三界，未能及于三界之外以徹法之淵底者之謂；就識變言，只限于六識，未能及于第七識與第八識者之謂；就智心言，未能及于如來藏自性清淨心之無限智者之謂：是即無論就識或智言，皆未能通至界外之「無限界」以說明一切染淨法之存在也。「恩不及物」者慈悲心不足，不能不捨眾生而普渡之，而只個人自己之解脫之謂也。反是者謂之大教（大乘之教）。大教者說法能通至界外之「無限界」而解脫亦以一切眾生得渡為條件者之謂也。（《圓善論》，頁二七一）

牟先生順著智者大師的思路，認為大乘教必須「不捨眾生而普渡之」，為了肯定「不捨一切眾生」之必然性，必須在存有論上保住一切法，因此也就必須為一切法的根源作一說明。《中論》雖云「以有空義故，一切法得成」，牟先生認為，這並非說「一切法皆豎生地根源于般若，以般若為最初的根源，一切法皆由之而得一生出之說明」（《佛性與般若》，頁七八），而是以一切法空之不可即不可捨，雖即一切法而實離一切法，然而牟先生認為此不捨不著只是「般若之作用的圓具非存有論的圓具（不具備一切法的根源的說明）」（《佛性與般若》，頁六三五），般若的圓滿具足只是作用上不即不捨、不壞假名而說實相的圓滿具足，而非存有論上保住一切法。然而一切法虛幻不實，虛幻不實的東西如何能對其根源上的說明？「存有」尚不可得，又如何有「存有論」？更如何能於存有論上具足一切法？

天台由無住本立一切法，無住本即淨穢諸法之根源，此不過云一切染淨法本無住相，以無住相故本性空寂，無明無性即是法性。般若智固然未能為一切法豎生之根源，然「無住本」又何嘗能豎生地生出一切法？華嚴由毗盧遮那佛法身映現萬法而言圓滿具足一切法，然而此「具足」即是「法界緣起」，緣起即無自性，此不過是《中論》「以有空義故，一切法得成」另一形式之宣說，在般若智朗照之下，言說對象不可得，又如何有「偏」、「圓」之教相可執呢？

此外，所謂「存有論的圓」，此存有論又該是世俗諦或第一義諦呢？若世俗諦則虛妄不實，若第一義諦則不可說（因言說對象不可得），唯有聖默然，若有所說，皆屬方便說，又如何有存有論的問題？一切法皆是假名，大小顯密頓漸藏通別圓皆是假名，若尚有高下優劣圓不圓之執，此是「自性見」未除，此等尋章摘句事，又如何會是佛陀本懷？如此解心無染，難道不能貪瞋止息？生死流轉既是虛幻，又何須再為成佛安立超越根據？

職是之故，筆者以為偏、圓諸教實不能以「存有論」、「一切法根源」之有無來區分之。般若教籠總地說一切法緣起假名無自性，二家圓教則在此空如理的前

提下，套套邏輯地分別流轉還滅的差別相，然而「賴耶緣起」、「如來藏緣起」雖似乎是有系統地說明一切法的根源，但這一切法無所從來、亦無所去、畢竟空寂，無論賴耶或是如來藏皆是杼義語，並非真為「一切法的根源」。若真能如實觀察空、無常、無我三法印，實不須再多言一切法根源，對於那些不能如實信解的眾生，佛只好假施設說虛妄賴耶、無我如來藏義。其實所言不就是緣起甚深義嗎？準此，天台、華嚴二家所判設之圓教，在義理性格上並未有超越「緣起性空」義之處，只是在言語脈絡上作更進一步的發展罷了。

四、結論

若吾人如實觀察無常、空、無我三法印，則但見緣起緣滅、法住法空、法如法爾（《雜阿含經二九六》語），於一切法中不起一切法想，貪瞋止息，見一切煩惱本是虛幻，此即正意解脫、究竟苦邊。《阿含經》所著力處在於吾人煩惱之止息，至《般若經》則廣說一切法唯是假名。一切法本是虛幻，如：

幻師幻作象兵、馬兵、步兵，無來無去。（《小品般若經卷第十》，《大正藏》八冊，頁五八四中）

虛幻之物，又如何能有根源性的說明？不存在的東西，又如何能有存有論可言？天台、華嚴所謂圓教所證得的佛境，難道不亦是緣起甚深義嗎？至於諸多緣起系統，不過是在「緣起性空」義下，套套邏輯地對流轉還滅作差別相的說明。若能諦觀諸法無我，自然了知輪迴亦是虛幻，不受後有，又何來「業報之作者、輪迴之主體」的問題？所謂圓滿具足，其實是無一物可得，因此無論是「性起」或「性具」皆是無作起、無作具，天台、華嚴圓教之爭亦可消融於法界之中矣。