

華嚴真空觀對天台三觀的涵攝

華南師範大學碩士研究生
王嘉威

摘 要

華嚴宗與天台宗是中國佛教歷史上極具影響力的兩大宗派，二宗的經典著述十分豐富，浩如煙海，蘊含著極為深刻的哲學思想。二者在觀法上都極有建樹。天台宗以「空、假、中」為核心，闡述了對空、假的不同次第的觀法；華嚴宗法界三觀中的第一觀——真空觀則闡釋了對空、色的觀法。那麼天台三觀與華嚴宗真空觀究竟是怎樣闡述空與假（色）的關係的？其中蘊含哪些義理？二宗的兩種觀法是否真的如一些學者所言，是完全一一對應的關係？如果不是，那麼二者的存在哪些差別？這些都是值得吾人探究的問題。

通過對《摩訶止觀》中對天台三觀的論述和《華嚴法界觀門》中對華嚴真空觀的闡釋之文本的逐字逐句的解讀和對比以及對兩種觀法的綜合比較，參照《華嚴法界玄鏡》、《注華嚴法界觀門》等經典文獻的注釋，最終發現，天台三觀和華嚴真空觀之間確實存在一定的對應關係。並且，這種對應關係不是其他的關係，而是涵攝關係，即華嚴宗真空觀涵攝了天台三觀。具體來說，華嚴宗的初觀會色歸空觀涵攝了天台宗的從假入空觀。這體現在三個方面。第一，會色歸空觀在從假入空觀之義理的基礎上增加了對外道、小乘的破斥；第二，會色歸空觀以色空平等涵攝從假入空觀之弱假偏空的傾向；第三，會色歸空觀對色空不異的提示涵攝了從假入空觀的空觀的結論。華嚴宗的第二觀明空即色觀從兩個方面涵攝了天台宗的從空入假觀。第一，明空即色觀所論的空、色的同一性涵攝了從空入假觀所言的空、假之平等性；第二，明空即色觀所論為體，從空入假觀所論重用，明空即色觀以體攝用。華嚴宗的第三觀空色無礙觀、第四觀泯絕無寄觀分別涵攝天台宗第三觀的雙照二諦觀，和雙遮二諦觀；其中空色無礙觀以無礙涵攝雙照不偏；泯絕無寄觀以對寂滅的闡釋和對「捨解成行」的揭示涵攝了雙遮寂滅。不僅如此，就華嚴宗真空觀與天台三觀的整體而言，依然是前者涵攝後者。

由於天台宗採用順序方式論述三觀，而華嚴宗真空觀秉持了華嚴宗一貫的特色，在循環緣起、互攝互入的論述過程中展現真理，因此在對真空觀之四觀的論述中，前觀攝後觀、後觀攝前觀的現象十分明顯，不易解讀和劃分。這導致有些

在分論各對應觀法之關係時存在的涵攝關係，從總體上看卻又可能不存在了。這是學者應當予以注意的。

關鍵字：華嚴；真空觀；天台三觀；涵攝

一、引言

華嚴宗與天台宗是中國佛教歷史上影響深遠的兩個大乘宗派。華嚴宗依《華嚴經》立。《華嚴經》全稱《大方廣佛華嚴經》，其卷帙浩繁，融匯諸經，義深如海，被大乘諸宗尊為「經中之王」。因而華嚴宗也是諸宗派中最富於理性思辨的一支。天台宗依《法華經》立，並以「一心三觀」、「一念三千」著稱。無論是華嚴宗還是天台宗，都自稱圓教。華嚴宗的真空觀是華嚴法界三觀（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀）之一，以四句十門對色、空關係進行了深刻、細緻地論述。天台宗以「空、假、中」三觀為其教觀之中心思想，亦旨在論說空、假（即色）的關係。過往已有學者對二宗的觀法進行了比較，大多認為華嚴宗的真空觀與天台宗的三觀存在對應關係¹，但是他們的論述大多僅停留在字面，而未從義理的角度對二者的關係進行深入剖析。天台三觀和華嚴宗真空觀到底是怎樣闡述空與假（色）的關係的？二宗的兩種觀法是否真的如一些學者所言，是完全一一對應的關係？如果不是，那麼二者的差別在哪裡？如果二者存在差別，那麼這種差別是各有特質，還是存在一方涵攝一方的關係？這些問題都是非常值得研究和探討的。本文正是著眼於此。通過對天台宗《摩訶止觀》中對三觀的闡述和華嚴宗《華嚴法界觀門》有關真空觀的闡述的解讀、分析和綜合對比，來探討天台三觀和華嚴宗真空觀之間的關係。

二、華嚴真空觀對天台三觀的分別涵攝

華嚴初祖杜順和尚在《華嚴法界觀門》中提出了華嚴宗的三種法界觀：

大方廣佛華嚴法界觀門略有三重，京終南山釋杜順集，真空第一，理事無礙第二，周遍含容第三。²

真空觀作為三觀的第一觀，又是用四句十門來論述的：

第一真空觀法。於中略作四句十門。一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色

¹ 參照《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.21c4-22a2.

陳英善，〈天台三觀與華嚴三觀〉，載《華梵人文學報》天台學專刊，169-199.

² 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.5a1,p8b1.

無礙觀。四泯絕無寄觀。³

以上真空觀的四句十門就是下文將要重點闡釋的。

至於天台三觀，見於天台宗開祖智顛大師所著的、被譽為「天台三大部」之一的《摩訶止觀》。《摩訶止觀》卷三上載：

觀有三。從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀為方便道得入中道雙照二諦，心心寂滅自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出瓔珞經。⁴

天台宗有三種觀法，分別為從假入空觀（又名二諦觀）、從空入假觀（又名平等觀）和中觀（又名中道第一義諦觀）。這三觀也是下文即將重點解讀的。

華嚴四祖清涼國師澄觀在《華嚴法界玄鏡》中已經就真空觀與天台三諦、三觀的關係作了簡要論述：

初會色歸空，明俗即故真。二明空即色，顯真即是俗。三色空無礙，明二諦雙現。四泯絕無寄，明二諦俱泯。若約三諦。初即真諦。二即俗諦。後一即中道第一義諦。若約三觀，初即空觀，二即假觀，三、四即中道觀。三即雙照明中，四即雙遮明中。雖有三觀意，明三觀融通為真空耳。⁵

澄觀將華嚴宗真空觀的四句與天台三諦、三觀作了對應的解釋，這給我們提供了啟示和線索。澄觀僅提出二者之間的對應關係，然而事實上，從義理的角度來看，二者是涵攝與被涵攝的關係，華嚴宗真空觀涵攝了天台三觀。下面我們將分別分析華嚴宗真空觀的四句對天台三觀的涵攝關係。

（一）會色歸空觀對從假入空觀的涵攝

會色歸空觀跟從假入空觀分別是二宗的初觀。從義理上看，會色歸空觀對從假入空觀的涵攝有三個方面。首先，天台宗從假入空觀僅僅從入空之正面進行立論和闡述，卻未就外道、小乘對空的妄見加以破斥；華嚴宗會色歸空觀以破為立，彌補了這一缺憾。

《摩訶止觀》卷五（上）載：若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名假

³ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.9a-c1-2.

⁴ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部)T46, no.1911 p.112a3-6.

⁵ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.21c4-22a2.

觀。⁶ 一法即一切法。一切世間法均是因緣所生法，都是真如本體的顯現，因此世間一切有名事物之名均是假名，一切色相均是假相，了知這一點以後就入了空觀。這種觀法就稱為從假入空觀，「空」是從「假」的角度觀察世間所得到的結果。可以看到，從假入空觀指出了破假入空的緣由和路徑，但卻未有涉及外道、小乘可能因此而執著於空的情況，這是此觀之不盡善之處。

與從假入空觀不同，華嚴宗的會色歸空觀開門見山地對外道、小乘的妄見進行破斥，並在破斥中揭示真理。我們首先來看會色歸空觀的第一門。

一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空故，不是空也。⁷

會色歸空觀的第一句「色不即空」直接描述了外道、小乘的妄見，他們通常以為色與空是不相即的，「以色不即斷空故」，因為外道、小乘所執著的空是斷空而非真空，「斷空者，虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。」⁸ 華嚴四祖澄觀在《華嚴法界玄鏡》中將斷空分為離色空和斷滅空兩種，五祖宗密的《注華嚴法界觀門》繼承了這一思想，因此這裡只引宗密：

此有二種，謂離色明空及斷滅空。離色空者，空在色外，如牆處不空牆外是空。斷滅空者，滅色明空，如穿井除土出空，要須滅色也。今簡異此，故云不是斷空也。故中論云，先有而後無，是則為斷滅。⁹

斷空有兩種，分別是離色空和斷滅空。離色之空，空在色之外，因而色空不相即，譬如一堵牆，牆裡面不是空，而牆外面是空；斷滅之空，空與色勢不兩立，必須將色完全斷滅之後纔能使空得以顯現，就像穿井時必須把土挖出來纔能夠形成井之空一樣。像穿井挖土時這樣先有而後無的情況就是斷滅。離色空和斷滅空事實上是從兩個角度理解斷空而已。斷空不是真空。華嚴宗從大乘的立場，將外道和小乘之空判為斷空：

然外道小乘皆有斷滅，外道斷滅歸於太虛，二乘斷滅歸於涅槃。故肇論云：大患莫若於有身，故滅身以歸無；勞動莫若於有智，故絕智以淪虛。又云：

⁶ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部)T46,no.1911 p.250a12-13.

⁷ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.9e1-2.

⁸ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.14c1-2.

⁹ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.14c2-15a1.

形為桎梏，智為雜毒。¹⁰

此處「外道」指除佛教以外的教派，如道教就以虛無為用。小乘佛教以涅槃為修行的終極目標，其所追求的涅槃寂靜當屬斷滅空，因其求空於色外，視形、智為負擔和煩惱而欲舍離之。總之，無論外道還是小乘，他們都認為只有色滅盡之後纔能夠顯現空，他們所執的空都是斷空。由滅色而斷空，正如挖土而穿井，土盡而得穿井，色滅而得斷空，因而色與空是不相即的，此之謂「色不即斷空」。

在破斥了外道和小乘之後，會色歸空觀才開始闡釋真理：

以色舉體是真空也，故云以即空故。良由即是真空故，非斷空也。是故言由是空故，不是空也。¹¹

在華嚴宗看來，世間一切色相皆是真如緣起所生，「以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等而為能變，變起根身器界，即是此中所名色等諸法」¹²，因色相由緣起生，所以是假相而無有自體，「故今推之，都無其體」¹³。既無有自體則非待滅色而空，卻是當體即空，此體即是真如本心：「歸於真心之空，不合歸於斷滅之空，以本非斷空之所變故」¹⁴，此之謂「以色舉體是真空也」。從色由真如生知色無自體，進而知色即是真空而非斷空，即「良由即是真空故，非斷空也」。

會色歸空觀的第一門破斥了小乘和外道所執著的離色明空和斷滅空兩種斷空；在第二門，又繼續破斥了外道之以色為空的妄見。（當然，因為小乘追求的是涅槃，是破色的，所以小乘是不會以色為空的。）

二色不即空，以即空故，何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。然青黃無體，莫不皆空，故云即空。良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也。¹⁵

這是會色歸空觀的第二門。由於在第一門中指出了色相當體即是真空的道理，為防止外道執色相本身以為真空，進而從色相中尋找空，卻不知真空乃性空，「以

¹⁰ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.15a1-4.

¹¹ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.9e2-4.

¹² 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.15b1-3.

¹³ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.15b3-4.

¹⁴ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.15b4-5.

¹⁵ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.12b1-3.

聞色空，不知性空」¹⁶，故說此門。為了破斥外道以色為空的妄見，此門以青、黃等色相為例，指出色相本身並非真如本體，因此也就不是真空之理，所謂「不即空」，此「空」指真如本體。

為了破斥外道執色相以為實體，宗密提出了「三義」說。第一義是「無邊際義」：

一無邊際義。謂空若有邊，則有色法在空界外，空既無有際畔，則占盡十方邊量，無有其外。更於何處而有色等法耶。¹⁷

這是說空是沒有邊際的。如果空是有邊際的，那麼就會有色法存在於空界以外。但是事實上空是無邊無際的，占盡了十方邊量，因而空不存在所謂的「外」與「內」的劃分。既然空無邊無際，那麼何處有色？

第二義是「無壞義」：

二無壞義。諸惑者云：空雖無外，何妨色等祇在空界之中？故以無壞義破之。謂若有物入於空中，則隨此物大小分量，穿破於空以容其物。如橛入地中，釘錐之類入於木中，皆隨橛等大小分量穿於地等。若地等不破，則不容橛等而入。故曰：如水不可穿破，而容物入水中，何妨虛空亦爾。破曰：水雖不破，然物入時，隨物大小分量，排之以容其物。以水性至柔，不妨流動移轉故。虛空豈同此水，被排之動轉耶。¹⁸

這是說空體是無壞的。如果空像土地和水一樣因物體容入而有壞，那麼空就會隨此物大小分量而被穿破，以容其物。就像將木樁打入地中、將釘錐打入木頭里時，土地、木頭一定會依木樁、釘錐的大小而有所缺失和損壞；同樣，將物體放入水中時，也會排出與物體相同體積的水。虛空并不像土地、木頭和水一樣，而是無有壞的。

第三義是「無雜義」：

三無雜義。謂惑者又云：空界無外，空體無壞，不妨萬物皆在空中，以空是虛通無罣礙故，能含容故。破曰：若物在空中，空又不壞不轉，其物與空應

¹⁶ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.12c1-2.

¹⁷ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.16c4-6.

¹⁸ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.16c6-17a5.

相混雜，如一團堅密之物，方亭一尺。此方尺分量之空，既不壞不轉，元在本方一尺分量之處。則與此方尺之物，豈非雜耶？若言不雜，則須一去一存。若言俱存又不雜者，則一尺之分，各占五寸之地，如此轉不相應也。若言俱存俱遍一尺之分，理亦不然，何者？以空與色有二相違，不應全體同遍當處。何者二違？一空是無物，色是有物；二空是虛通，色是質礙，不可方尺分中。言全是無物，復言全是有物，又不可言全是虛通，復言全是質礙，豈有此理耶？¹⁹

這是說空是無雜的。空是無物虛通，色是有物質礙，二者的關係並不是混雜的。既然空既無邊際又無壞又無雜，那麼空一定不是有生滅的物體，而是不生不滅的實體。既然如此，那麼青、黃等有生滅的色相就必定非實體。

既破斥了外道的妄見，則便於揭示真理：由於青、黃等色相本身並非實體，也即無有自體，因而青、黃等色相只是假名，所以知青、黃等色相皆空，所謂「即空」，此「空」是「無」義。最後，由於青、黃等色相無有自體，並非實體，這種「無體之空」並不是同青、黃等色相本身相即的，因而「良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也」。

儘管天台宗思想是大乘教義，但就其有關從假入空觀的論述來說，則完全可以以小乘法闡釋，因為它只是單方面地從正面言從假入空，而并未從中排除外道、小乘所執著的妄空，這不得不說是有失完備的。華嚴宗的會色歸空觀則從一開始就針對外道、小乘的妄見進行了破斥，並且這種破斥貫穿始終。會色歸空觀將真理闡發在了對妄見的破斥之後，使得妄見更加清晰可見，真理更加昭彰，會色歸空觀是對從假入空觀的涵攝。

第二，天台宗從假入空觀單立假、空分別，弱假而偏空，而對二者之平等性論說不足，有棄假入斷空之嫌；華嚴宗會色歸空觀以空為體，以色為用，堅持體用相即不離，色空平等，彌補了這一不足。

從假入空觀特別強調假、空的分別，並因此而立二諦觀：

觀假為入空之詮，空由詮會；能所合論，故言二諦觀。又會空之日，非但見空，亦復識假。如雲除發障，上顯下明。由真假顯，得是二諦觀。今由假會真，何意非二諦觀。又俗是所破，真是所用。若從所破，應言俗諦觀；若從

¹⁹ 《注華嚴法界觀門》(2卷)(唐宗密注)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1884 p.17a5-18a1.

所用，應言真諦觀。破用合論，故言二諦觀。²⁰

這裡從假入空觀分別從能所關係、假真關係和破用關係三個方面闡明了二諦觀。首先，因為從觀假得以入空，所以觀假是入空的能詮，入空是觀假所詮，所詮之空由能詮之假會通，因而將能詮、所詮合而論之，言二諦觀。其次，由於會空之日同時認識到假，由假顯真，由真顯假，從這一角度亦言二諦觀。再次，從破與用的角度來講，一切世俗之見是所應當破除的，是所破；只有破除了世俗之見纔能夠顯現真諦，真諦能生一切法，是一切眾生之所用。從世俗之見也即所破的角度看，言俗諦觀；從真諦也即所用的角度看，言真諦觀；二者合論則為二諦觀。

觀假同入空能所相依，會空與識假同時顯明，所破與所用具備，這是二諦觀的三個方面。從從假入空觀對二諦的論說中，特別是「會空之日，非但見空，亦復識假」這一表述中我們似乎感到假、空二諦是相互平等的；然而，我們應當知道，此時假與空這二諦事實上並非平等，而是更偏重於空。這一點從后觀從空入假觀中也可以看出：

前觀破假病，不用假法，但用真法；破一，不破一，未為平等。²¹

此中「前觀」即本觀從假入空觀。這裡明確地指出從假入空觀中破假用空所致的二諦不平等。又如：

如盲初得眼開，見空見色。雖見於色，不能分別種種卉木，根莖枝葉，藥毒種類。從假入空隨智之時，亦見二諦，而不能用假。²²

雖然從假入空之時二諦俱見，但卻「不能用假」，則假與空二諦之不平等顯而易見。值得注意的是，雖然在這裡假、空二諦并不平等，且有離假入斷空之嫌，但只要我們回顧一下會色歸空觀的第一門中對斷空的論述，就知道從假入空觀事實上並非入斷空。我們記得在會色歸空觀的第一門，所謂斷空指的是外道和小乘修行的終極目標，這個終極目標是虛豁斷滅的，「非真實心，無知無用，不能現於萬法」。然而從假入空觀只是天台宗所立的一種方便觀法，而且是三觀的第一觀，并非終極法門，因此從假入空觀雖然偏空，但絕非會色歸空觀所言斷空之實。

²⁰ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部) T46,no.1911 p.112a6-10.

²¹ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部) T46,no.1911 p.113a14-15.

²² 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部) T46,no.1911 p.114a1-3.

跟從假入空觀之偏空不同，華嚴宗的會色歸空觀以空為體，以色為用，始終堅持了色空平等。首先，在第一門中破斥了外道、小乘執著斷空的妄見之後，闡述了色相以真空為體的道理。由於體用是相即不離的，因此色相與真空也是相即的：「以色舉體是真空也，故云以即空故。」在第二門中，依照真空之體與色相之用的關係，闡釋了色與空之即與不即：

以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。然青黃無體，莫不皆空，故云即空。²³

色相是用，其本身不是體，因此不即真空；色相是用，本身無體，從無體的角度看，則色相又是空。當然，后一個「空」與前一個「空」並非同義：前「空」指真空，而后「空」則是「空無」的意思。與第二門類似，會色歸空觀的第三門也從體用關係的角度論述了色與空之即與不即：

以空中無色，故不即空。會色無體，故是即空。²⁴

從空體的角度看並無色相，因此言色不即空；而從色相無有自體的角度看，色又是即空的。同樣，前一個「空」指真空，后一個「空」指「空無」。

會色歸空觀的第四門直接表明了色即是空的真理：

四色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是空，如色空既爾。²⁵

色與空實際上是一回事，因為色法必定是空無自體、無自性的，那麼一定同真空是無異的，因此色即是空。從會色歸空觀的四門對色與空的闡述來看，色、空的確是平等的；事實上二者不僅是平等的，而且是同一的。有關這一點，本文將在第二部分進一步闡述。總之，會色歸空觀中的色、空平等涵攝了從假入空觀的弱假偏空。

最後，天台宗從假入空觀的結論是空觀，而華嚴宗會色歸空觀始終提示色空不異，色空不異涵攝了空觀。

在天台宗看來，由於一切世間法均是因緣所生之法，都是唯一的真如本體的

²³ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐澄觀述)·《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.12b1-3.

²⁴ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐澄觀述)·《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.13b1-2.

²⁵ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐澄觀述)·《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.14b1-2.

顯現，所謂「一法一切法」；因此世間一切事物之名均是假名，一切色相均是假相，了知這一點也就入了空觀。「空」是從「假」的角度觀察世間所得到的結果。這樣一來，從假入空觀便理所當然地得出了「入空」的結論。

華嚴宗的會色歸空觀雖然同樣以「色即是空」為結論，但卻自始至終都在論述色與空的不異關係。從上文我們了解了會色歸空觀之以空為體、以色為用，則體用相即不離，不一不異，不能偏執任意一邊。在第四門中，會色歸空觀則進一步闡述了色、空不異的真理：

四色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是空，如色空既爾。一切法亦然思之。²⁶

由於一切色相均由真如緣起產生，色相本身並無自性，而是依他起性，因此一切色法均與真空無異，所謂「既非滅色異色，不即不離，故即真空。」²⁷ 這樣，華嚴宗會色歸空觀的色空不異就涵攝了天台宗從假入空觀之空觀的結論。

（二）明空即色觀對從空入假觀的涵攝

這是二宗的第二觀。這一觀，華嚴宗對天台宗的涵攝有兩個方面。第一，從空入假觀以論說的方式揭示了假、空二諦的平等性，明空即色觀則直接在句式和內容上顯示了空與色的同一性，同一性涵攝了平等性。

從空入假，名平等觀者，若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀，為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空，分別藥病而無差謬，故言入假。

28

從空入假觀又名平等觀。之前從假入空觀說入空，但事實上並沒有「空」可入，又哪裡有「假」可入呢？應當知道從空入假觀只是為化眾生之故而假言罷了。眾生以為真空並非真實，不住與空理，因此已證入菩薩道的人要以慈悲心方便出假，從空入假觀只是為了分別無差謬地治眾生之病罷了。

平等者，望前稱平等也。前觀破假病，不用假法，但用真法；破一，不破一，

²⁶ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.14b1-2.

²⁷ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.14c3.

²⁸ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部)T46, no.1911 p.113a11-14.

未為平等。後觀破空病，還用假法；破用既均，異時相望，故言平等也。²⁹

從空入假觀之所以名平等觀，這裡的平等就指的是假與空這二諦的平等。前觀破斥了假的妄見，不用假法，但用了真法（空法），所以事實上是破假不破空，假與空並不平等。因此本觀破斥空病，仍然用假法，這又一次的「一破一不破」，使得破與用均等了，也使假與空二諦獲得了平等地位，因此本觀是平等觀。又用譬喻更加形象地說明了平等觀的含義：

今當譬之。如盲初得眼開，見空見色。雖見於色，不能分別種種卉木，根莖枝葉，藥毒種類。從假入空隨智之時，亦見二諦，而不能用假。若人眼開後能見空見色，即識種類，洞解因緣，麤、細、藥、食皆識、皆用，利益於他。此譬從空入假，亦真真俗，正用於假，為化眾生，故名為入假。復言平等。意如前說。³⁰

譬如盲人剛剛能夠看得見的時候，雖然已經能夠看到色彩了，但是卻不能分辨各種不同的植物以及根、莖、枝葉等等。從假入空觀也是這樣，雖然能夠同時看到假與空二諦，但卻不能用假。當前述的盲人在眼開之後對事物有分別的認知的時候，就可以認識不同種類的事物，無論麤、細、藥還是食都可以認識並且使用了，因此也就可以利益他人了。這就像從空入假觀，當對真與俗都有了正見以後，就可以從空入假，因此假、空也就平等了。

可以看到，從空入假觀從對假之「一破一立」的角度論說了假、空二諦之平等觀。同從空入假觀的這種論說方式不同，在明空即色觀中，色與空的同一性直接體現在句式和內容上。

首先，在上一部分中已經說到，在華嚴宗那裡，空與色是體與用的關係，上文在闡述會色歸空觀的同時也說明了作為體與用的空與色之間的相即不離、不一不異的關係，這裡不再贅述。雖然上文已有足夠的證據表明華嚴宗那裡色與空的同一性，但這裡仍然可以補充一據。對照明空即色觀與會色歸空觀的四門，我們發現二者的句式幾乎是一一對應的，並且內容上也僅僅只是對調了「色」、「空」二字的位置。也就是說，只是對於同樣的內容，把會色歸空觀中的「色」換成「空」、「空」換成「色」，就成了明空即色觀。既然在對調了「色」、「空」二字的位置之前和之後，所表達的意思一致而不矛盾，那麼我們有充分的理由認為「色」、「空」二者是同一的。下面我們將逐一考察明空即色觀的四門與會色歸空觀四門的一一

²⁹ 《摩訶止觀》(10 卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊(諸宗部)T46,no.1911 p.113a14-114a1.

³⁰ 《摩訶止觀》(10 卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊(諸宗部) T46,no.1911 p.114a1-6.

對應關係。

一空不即色，以空即色故，何以故？斷空不即是色，故云非色。真空必不異色，故云即色。要由真空即色，故令斷空不即色也。³¹

這是明空即色觀的第一門。因斷空與色相是不相即的，所以此斷空非真色也，這對應於會色歸空觀的第一門中的「以色不即斷空故，不是空也」，即實色非斷空也；由於真空一定不異於色，因此真空即色，這同會色歸空觀的第一門中的「不離色明空」相應。因為真空是即色的，所以斷空就不是即色的，這與會色歸空觀的第一門中的「良由即是真空故，非斷空也。是故言由是空故，不是空也」相應，即色相所即是真空而非斷空。

二空不即色，以空即色故，何以故？以空理非青黃，故云空不即色。然非青黃之真空，必不異青黃故，是故言空即色。要由不異青黃，故不即青黃，故言空即色，不即色也。³²

這是明空即色觀的第二門。因真空之理並非青、黃等色相，因此真空不即色相，這對應於會色歸空觀的第二門中的「以青黃之相，非是真空之理，故云不即空」，即色相非真空之理；又由於真空必定與青、黃等色相無異，所以說真空即色，這對應於會色歸空觀的第二門中的「青黃無體，莫不皆空，故云即空」，即是說並非離相而有性。雖然真空無異於青、黃等色相，但是真空卻並不同於色相，因此「言空即色，不即色也」，對應於「良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也」。

三空不即色，以空即色故，何以故？空是所依，非能依故，不即色也，必與能依作所依故，即是色也。良由是所依，故不即色，是所依，故即是色。是故言由不即色故，即是色也。上三句亦以法揀情訖。³³

這是明空即色觀的第三門。但凡色相必以空為體，因此空是色相之所依也。由於空是色之所依，因此空必不同於色，因此不即色，這對應於會色歸空觀的第三門「空中無色，故不即空」。又由於空中無色，因而能夠與色為依，「必與能依作所依故」，因而空與色是相即的。這樣一來，由空是色所依之空，知空不即色；

³¹ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.16b1-3.

³² 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.16d1-17a3.

³³ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.17c1-4.

由空既是色之所依，而非其他東西之所依，因此空又是不離色相的，所以空又是即色的。既然空必須與能依之色而為所依，因而色必定不在空外，這與前文「空非色外」是相應的。

四空即是色，何以故？凡是真空，必不異色，以是法無我，理非斷滅故。是故空即是色，如空色既爾。一切法皆然思之。³⁴

這是明空即色觀的第四門。真空與色相無異，這是因為真空法是無我的，亦非斷滅，因此真空即是色。

由以上分析可見，明空即色觀的四門與會色歸空觀的四門的確是一一對應的，進而色與空也確實是同一的。

對於從空入假觀與從假入空觀，天台宗只論說二者的平等性，卻並未進一步明確二者之間的同一關係。因此，天台宗的平等觀并不如華嚴宗的同一說了義和究竟，也就是說，華嚴宗在論述色與空的同一性上涵攝天台宗的平等觀。

第二，從空入假觀以「利他」作為菩薩道區別于小乘的特質，而明空即色觀以「色即是空，空即是色」為大乘佛法之立場；後者為體，前者為用，體涵攝用。

入假意者，自有但從空入假，自有知空非空，破空入假。夫二乘智斷亦同證真，無大悲故不名菩薩。華嚴云：諸法實性相，二乘亦皆得，而不名為佛。若論自行入空有分，若論化物出假則無。菩薩從假入空，自破縛著不同凡夫。從空入假，破他縛著不同二乘，處有不染。法眼識藥慈悲逗病，博愛無限兼濟無倦，心用自在。善巧方便如空中種樹，又如仰射空中筈相拄不令墮地，若住於空則於眾生永無利益，志存利他即入假之意也。³⁵

從入假的意願上看有兩種：一種只是單純地從空入假，另一種則是了知空非真空以後，破空而入假。對於小乘來說，他們表面上也證入了真諦，但因為他們沒有發大悲心，所以不稱他們為菩薩。華嚴經說：諸法真實的性與相，小乘也都能夠證得，但他們卻不能稱作佛。這是因為他們雖然也自行證入了空諦，但是卻不能像菩薩一樣返回假觀，慈悲化物。菩薩從假證入空之時，因自己破除縛著而異於凡夫；從空返回假時，又因能夠破斥外在的縛著而與小乘不同，他們處於不染之地。菩薩能夠用法眼辨識良藥，用慈悲心醫治他人病痛；他們博愛，兼濟他人而無所疲倦，心用自在。菩薩所行的這種方便就像在空中種樹一樣，又像射箭

³⁴ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.18b1-19a2.

³⁵ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顗說)《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部)T46, no.1911 p.339b2-340a6.

時使箭頭抵箭尾這樣箭箭相抵而永無墜落一樣。如果心住於空，則眾生永遠無法受益。志意中存有利他之心，就是「入假」的含義。通過論說和譬喻的方式，從空入假觀分別了小乘道和菩薩道，並指出菩薩道的關鍵在於「利他」。

華嚴宗從會色歸空觀就已經開始了對小乘、外道之妄見的破斥和對菩薩道的闡發，明空即色觀承接並圓滿了這一過程。華嚴宗首先指出了色不即斷空，斷空不即是色，在對小乘、外道執斷空的破斥中闡發了色即真空的正觀。然後，鑒於有外道執色相本身以為真空，認為世間萬物無非空，因此執著於一切皆空而不能自拔，華嚴宗也給予了破斥，並在破斥中提出真空乃性空的真理。最後，華嚴宗得到了「色即是空，空即是色」的結論，即是說既不能離開色相尋找空，也不能在色相之中尋找空，色相是當體即空的，此空乃性空。這一結論是大乘佛教所應當持有的立場。相對於天台宗從空入假觀以「利他」為入假的結論，華嚴宗的觀點和立場顯然更為抽象和深刻。正因此，二者的關係也可以用體用關係來方便論說。這是說，華嚴宗所謂色相當體即空的色空關係，是思維和認識上的，是「體」的方面；而天台宗所謂利他則是行，是「用」的方面。體涵攝用而即體即用。

（三）空色無礙觀、泯絕無寄觀對中道第一義觀的涵攝

根據澄觀在《華嚴法界玄鏡》中的說法，空色無礙觀、泯絕無寄觀對應於天台三觀中的中道第一義觀。中道第一義觀是以雙遮雙照的方式闡述的，其中空色無礙觀對應於雙照明中，泯絕無寄觀對應於雙遮明中。我們不妨首先來看空色無礙觀對雙照二諦觀的涵攝。

又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便，入中道時，能雙照二諦。故經言：心若在定，能知世間生滅法相。前之兩觀為二種方便，意在此也。³⁶

這是中道第一義觀中論述雙照二諦的部分。從假入空觀重在用空，從空入假觀重在用假，二者同說，實際上是空、假雙存的方便說。當證入中道觀時，能夠空、假雙照而不偏於一隅。《大般涅槃經》云：心在定故，能知世間生滅法相。可知前兩觀是為二種方便說法。

華嚴宗的色空無礙觀如下：

第三色空無礙觀者，謂色舉體不異空，全是盡色之空故，即色不盡而空現。空舉體不異色，全是盡空之色故，即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色無不

³⁶ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部) T46,no.1911 p.114a8-11.

見空，觀空莫非見色，無障無礙，為一味法，思之可見。³⁷

「色舉體不異空」，則色相是幻色而非實色，當盡遍色相以後看到的是真空，因此無需遍色即知真空，即「色不盡而空現」，因此色不礙於空；「空舉體不異色」，則空是真空而非斷空，盡遍真空無不即色，因此空不礙於色。因此「菩薩觀色無不見空，觀空莫非見色」，色空無障無礙，只是一味法而已。

通過對比以上天台宗與華嚴宗兩種論述，可以發現前者論述了空、假雙照不偏之義，而後者則在更深的層次上進一步地演說了色不礙空、空不礙色的空色無礙觀，其中強調了「無礙」義。由色、空無礙，則「觀色無不見空，觀空莫非見色」，色、空即體即用，不一不異。既然「觀色無不見空，觀空莫非見色」，那麼其中必定已經涵有了二者雙照之義。從而，華嚴宗的空色無礙觀不僅包含了天台宗雙照不偏之義，而且更深一步地指出了空、色無礙之義；然而前者之論述但止於雙觀而未及無礙義。因此，空色無礙觀涵攝了雙照二諦觀。

第二，泯絕無寄觀對雙遮二諦觀的涵攝。

前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃；雙遮二邊，是名二空觀。為方便道，得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海。³⁸

這是天台宗對雙遮二諦觀的論述。從假入空觀由假入空，是空掉了生死；從空入假觀是對前一觀的空之空，是空掉了小乘所追求的涅槃。這是對二邊的雙遮，名為二空觀。二邊都是方便道，會了中道以後，則「心心寂滅，流入薩婆若海」。

第四泯絕無寄觀者。謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空，一切法皆不可，不可亦不可；此語亦不受。迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。³⁹

大乘佛法所言的真空不可以說即色、不即色，這與第二觀明空即色觀相對應；也不可說即空、不即空，這與初觀會色歸空觀相對應。甚至一切法都不可言，就連不可都不可言；這一句話也不可思議。迥絕無寄，不是言語所能夠達到的，也不是心解所能夠得到的。這叫做行境。為什麼這樣呢？因為真空理性本是自然，迷人動念則執著於相，故失正念。

³⁷ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.19c1-4.

³⁸ 《摩訶止觀》(10卷)(隋 智顛說)。《大正新脩大藏經》第46冊(諸宗部)T46, no.1911 p.114a6-8.

³⁹ 《華嚴法界玄鏡》(2卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第45冊(諸宗部)T45, no.1883 p.21b1-4.

對比以上天台宗和華嚴宗的二觀，我們看到雖然二者都以心的寂滅為中心和歸趣，但後者卻比前者多了兩點內容。第一是對所謂寂滅的闡釋。天台宗之雙遮二諦觀只言空生死、空涅槃之「二空」以後即是寂滅，卻並未就何為寂滅、怎樣達到寂滅作進一步的闡釋；而華嚴宗泯絕無寄觀則以從不可言即色不即色、即空不即空到一切法，最後到只要是言語皆不可的層層遞進的論述方式，深刻揭示了寂滅的涵義：泯絕一切心念的行境。第二是對「捨解成行」的揭示。華嚴宗泯絕無寄觀除了深刻闡釋了寂滅的涵義之外，更重要的是揭示了行由解成、行起解絕之「捨解成行」。行由解成，因而在以心領會了前三觀之義理之後，第四觀就該成行了。值得注意的是，當行起之時，心中不可有任何解數、意念現起，即要做到「解絕」，這是因為「生心動念，即乖法體」，只要心中生起動念，就已經乖離了正法了。所以只有「捨解」才能夠「成行」，「迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境」，這就是泯絕無寄觀所揭示的更深層次的內涵。總之，泯絕無寄觀足以涵攝雙遮二諦觀。

三、華嚴真空觀對天台三觀的整體涵攝

經過以上對天台三觀和華嚴真空觀各觀的分別解讀和對比，得到二者的分別涵攝關係。那麼，從整體上來看，二者是否依舊是涵攝關係呢？答案是肯定的。首先，既然部分之間都是涵攝關係，那麼由部分組成的整體，亦應當成立涵攝關係。其次，從二者的最終結論來看，天台三觀最終得到雙遮雙照的中道觀，而華嚴宗真空觀得到泯絕無寄觀。天台三觀落於雙照，華嚴宗真空觀則得到雙泯以至於「一切法皆不可，不可亦不可」的結論。前者心存「利他」，以「利他」為行；後者泯絕心念，捨解成行。二者都是行的階段，後者已捨解，而前者則止於依解成行的階段。換句話說，前者了義，後者尚未了義，因此前者涵攝後者。

四、結語

經過以上解讀和對比，可以發現，天台三觀和華嚴真空觀之間的確存在一定的對應關係。並且，這種對應關係不是其他的關係，而是涵攝關係，即華嚴宗真空觀涵攝了天台三觀。具體來說，華嚴宗的初觀會色歸空觀涵攝了天台宗的從假入空觀。這體現在三個方面。第一，會色歸空觀在從假入空觀之義理的基礎上增加了對外道、小乘的破斥；第二，會色歸空觀以色空平等涵攝從假入空觀之弱假偏空的傾向；第三，會色歸空觀對色空不異的提示涵攝了從假入空觀之空觀的結論。華嚴宗的第二觀明空即色觀從兩個方面涵攝了天台宗的從空入假觀。第一，明空即色觀所論的空、色的同一性涵攝了從空入假觀所言的空、假之平等性；第

二，明空即色觀所論為體，從空入假觀所論重用，明空即色觀以體攝用。華嚴宗的第三觀空色無礙觀、第四觀泯絕無寄觀分別涵攝天台宗第三觀的雙照二諦觀，和雙遮二諦觀；其中空色無礙觀以無礙涵攝雙照不偏；泯絕無寄觀以對寂滅的闡釋和對「捨解成行」的揭示涵攝了雙遮寂滅。以上是就華嚴、天台二宗的每一對應觀來說的涵攝關係。當然，就華嚴宗真空觀與天台三觀的整體而言，依然是前者涵攝後者。

值得注意的是，儘管天台三觀的每一觀都被華嚴宗真空觀中與之近似相應的觀法所涵攝，但是當把天台三觀和華嚴宗真空觀合起來進行總體分析時，以上所分述的涵攝關係卻不一定都滿足。例如，上述二宗初觀之涵攝關係的第二點提到會色歸空觀以色空平等涵攝從假入空觀之弱假偏空的傾向，這一點單獨就初觀來看的确是這樣，但是天台宗在第二觀從空入假觀就指出了假、空之平等關係；因此上述初觀之間的涵攝關係的第二點從總體來看也就不存在了。究其原因，在於天台宗對「空、假、中」的論述方式是順序進行的，而華嚴宗真空觀則秉持了華嚴宗一貫的特色，在循環緣起、互攝互入的論述過程中展現真理，因此在對真空觀之四觀的論述中，前觀攝後觀、後觀攝前觀的現象十分明顯，不易解讀和劃分。這也導致本文並不是完全按照三觀的次序解讀和分析的，前後略有冗餘之嫌，這是今後應當加以改進的方向。

參考文獻

原典文獻

《注華嚴法界觀門》(2 卷)(唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊(諸宗部)T45, no.1884

《華嚴法界玄鏡》(2 卷)(唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊(諸宗部)T45, no.1883

《摩訶止觀》(10 卷)(隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊(諸宗部)T46,no.1911

論文

陳英善(2013)。〈天台三觀與華嚴三觀〉，《華梵人文學報》天台學專刊，169-199。

