

「別理隨緣」的再探討

國立中央大學哲學研究所博士 釋如碩

國立中山大學通識教育中心暨哲學研究所副教授 越建東

摘 要

本文之內容，圍繞著「別理隨緣」而展開。「別理隨緣」主要是由宋代天台宗知禮大師所提出。「別理隨緣」主要意義，在於：就天台化法四教的判教中，「別教」即有隨緣義，進一步而言，圓教和別教皆具隨緣之義；但是對於華嚴宗判教來說，只有「圓教」可以有隨緣義，在這裡，牽涉到了天台與華嚴二宗判教上的問題解讀。知禮大師認為：於湛然大師的著作中，雖然對於「別理隨緣」之義未明顯呈現，但已具備其義；並且以天台和華嚴二宗之判教二者比較，華嚴宗的隨緣義只齊於天台宗的別教。

知禮大師對於「別理隨緣」論題的提出，其文獻出處於其所著述：《十不二門指要鈔》與《別理隨緣二十問》。但是知禮大師提出的「別理隨緣」義，其文獻依據在於唐代湛然大師的《法華文句記》、《摩訶止觀輔行傳弘決》、《止觀大意》、《金剛錍》。在本文中，將交代「別理隨緣」的文獻依據並簡述其義，再來便是解讀《別理隨緣二十問》中的「別理隨緣」義。

最後，將綜合幾位學者之說，並加以分別闡述，學者們對於「別理隨緣」義的解讀。

關鍵詞：別教、圓教、別理隨緣、湛然、知禮

前言

在唐代的荊溪湛然，已提出了「別理隨緣」的構思，但是「別理隨緣」真正的文獻依據與出處，在於宋代可度大師的《十不二門指要鈔詳解》中。¹

在四明知禮之前與同時的人，都未有察覺，湛然大師早已提出「別理隨緣」的概念，但是宋代天台宗外派，而且受了華嚴宗性起說的影響，²只知道只有「圓教」可以隨緣，而「別教」不可隨緣；因此知禮大師特別強調：別教也可以隨緣；也就是：「別教真如之理可以隨緣」。在此，牽涉到幾個問題：1.華嚴宗對教理的判攝系統，與天台宗不同；2.華嚴宗的義理思路系統，與天台宗不同；3.在天台宗認為，就華嚴宗的義理思想，雖然有「圓教」的名稱，卻沒有「圓教」的義理與思想，充其量來說，只是「別教」，為何如此？引文的根據在知禮大師的《天台教與起信論融會章》。知禮大師認為：

藏師雖用圓名，而成別義。何者？彼云：真如隨緣作一切法，而真如體性常不變，却謬引釋論云：無情唯有法性而無佛性，此則名雖在圓，而義成別。³

根據了以上所說，知禮大師是否誤讀了華嚴宗的典籍，或者在義理的解釋上，有特殊涵意，知禮大師意圖凸顯天台學的優異？而「別理隨緣」的提出，引發了天台宗內另一派學人的爭論，繼而反對四明知禮，如元穎、繼齊、子玄，而此「別理隨緣」之辯，存在於宋代天台宗內山家派與山外派的論諍，此論諍屬於宋代天台宗內部的第二次論諍。本文要處理的問題，除了對華嚴義理做解讀外，並且辨析四明知禮於《別理隨緣二十問》中的論述。最後，就「別理隨緣」這方面來說，四明知禮對華嚴宗的判教，做了判別：《大乘起信論》為「大乘終教」、唯識宗屬於「大乘始教」，此二者在天台宗，均屬於「別教」而非「圓教」，而且知禮大師批評華嚴宗之「真如隨緣」之說，提出天台宗之本義是「別理隨緣」，即「別教」可以隨緣，具足一切法。

¹ 《十不二門指要鈔詳解》卷 2(CBETA, X56, no. 931, p. 471, c10-13 // Z 2:5, p. 214, d17-p. 215, a2 // R100, p. 428, b17-p. 429, a2)。

² 「性起」，不需要其他的主客觀條件，只依自身本來具有的性德，即可生起現起一切諸法。而「緣起」為依緣而起之意，也就是說萬事萬物的出現，都是互相依靠，無法單獨自立而發生。此說之根源，源自於晉譯《大方廣佛華嚴經·寶王如來性起品》。

³ 《四明尊者教行錄·天台教與起信論融會章》卷 2(CBETA, T46, no. 1937, p. 871, c3-13)。

一、「別理隨緣」最初文獻依據

「別理隨緣」是知禮大師《十不二門指要鈔》的一個顯著的論點。為何會產生如此的論點？原因在於：知禮大師的時代，山外派諸師，受華嚴宗「性起」的思想極深；而華嚴宗所依的重要論典：《大乘起信論》其中有「真如隨緣」之說，「性起說」與「真如隨緣說」相互融會之下，造成極大的影響。因此之故，知禮大師為了顯示天台宗一家的正確宗旨，於是提出「別理隨緣」之說，根據可度大師的《指要鈔詳解》：

別理隨緣者：荊溪引用，並在圓教；法智以前及同時人，皆昧荊溪之意，只知圓教隨緣。則抑今之圓，同彼終教，唯我法智，深究荊溪之意，酌量其義，中興教門，特於別教，顯立隨緣之說。⁴

以上的引文，是說明了「別理隨緣」的學說，原本湛然大師就有提出：別教與圓教都可以隨緣。但是在知禮大師之前與同時的人都不察覺（這裡應該是指宋代天台山外派的諸師），因為受了華嚴宗性起說⁵的影響，只知道只有圓教可以隨緣，而知禮大師特別強調，別教也可以隨緣；也就是：「別教真如之理可以隨緣」。

（一）湛然大師所提出的「隨緣」義

在湛然大師的《止觀大意》、《法華文句記》中，首先出現了「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心」的文句：

……上根一法者，謂觀不思議境。境為所觀，觀為能觀。所觀者何？謂陰、界、入不出色、心。色從心造，全體是心。故經云：心、佛及眾生，是三無差別。眾生理具諸佛已成，成之與理莫不性等，謂：一一心中一切心，一一塵中一切塵，一一心中一切塵，一一塵中一切心，一一塵中一切剎，……是故能所二非二（三觀名義在纓絡等經。三諦名義在王仁等經）。如是觀時，名觀心性。隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。故涅槃經云：能觀心性名為上定。……⁶

⁴ 《十不二門指要鈔詳解》卷 2(CBETA, X56, no. 931, p. 471, c10-13 // Z 2:5, p. 214, d17-p. 215, a2 // R100, p. 428, b17-p. 429, a2)。

⁵ 性起的依據，如註 2，而對此「性起」思想再加以詮釋之根據，出自於智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》〈卷 4·性起品明性起章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 580)、法藏《華嚴經探玄記》〈卷 16·佛小相光明功德品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 400)、法藏《華嚴經問答》(CBETA, T45, no. 1873, pp. 598-612)。

⁶ 《止觀大意》卷 1(CBETA, T46, no. 1914, p. 460)。

以上的引文，出自於湛然大師的《止觀大意》，引文的意思是：對於上根利智的人，修習止觀法門，只需要觀「不思議境」即可。上根人欲修正觀時，「所觀」為外境，此外境為色法、色塵；而「能觀」的主體，是此一念心；而五陰、十二入、十八界都不出於色法；而此色法的造成，是由於我們的「心」造成的；所以，「色從心造，全體是心」的概念是為：「色法」是外在的環境與物質現象，吾人能緣取外境的主體，是我們的眼耳鼻舌身意六根，所緣的客體是外在的色法：色聲香味觸法。而外境之五陰、十二入、十八界全部均是由心所變現所造作，為什麼？因為色法由心所造，心是能造，色法是所造，也就是說：五陰、十二入、十八界是所造，能造的是心。

而「性」與「心」，一個是隨緣不變，為「性」，因為無明無住，隨緣而起之一切諸法，當體即是法性（真如），所以變而無變、差而無差，因此之故，隨緣之萬法是真如；⁷然而另一個則是不變隨緣，為「心」，其義為：法性無住，當體即是萬法，而萬法皆由心造，故名「不變隨緣為心」。

就上一段的文句看來，「心」為能造，而外境為所造，但是在湛然大師的《法華文句記》中，卻說明一件事：不論是「隨緣不變」、「不變隨緣」，均是「無住本」。而此「無住本」的解釋為「無住、無本」，而無住無本，出自於《維摩詰所說經》，從鳩摩羅什對《維摩詰所說經》的註解，明確的說，「無住」就是「無本」，就是「緣起」、「無自性」，就是空性。所以說：從無住、無本，立一切法。⁸所以，不論是能觀的「心」、所觀的「色」，均是空性。如此一來，心、色俱是無自性、空性，所以色即是心、心即是色，能觀即是所觀，均是空性，是為「觀不思議境」。

在智者大師的《妙法蓮華經玄義》卷七，亦有提到「從無住本立一切法」，此「從無住本立一切法」的解釋共有二種，一種是為了解釋「本迹」之義；⁹而一種是為了解釋諸法實相遍一切處，而此諸法實相即是「從無住本立一切法」。智者大師認為：從「無住本立一切法」中，「無住」屬於本，亦即諸法實相，是真諦；「一切法」是「迹」，屬於俗諦。但是由實相與一切法、真諦俗諦、本迹是不可思議的，可以即俗而真。¹⁰

所以，對於「從無住本立一切法」的論述，由智者大師的解釋，再經由湛然大師於《法華文句記》中的解釋，可以來了解湛然大師的「隨緣」義。

⁷ 《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉：「無明、實相，俱名無住。今以無相對於差別，專指實相，名無住本。無住即本名無住本，隨緣不變，理在於斯。」(CBETA, T34, no. 1719, p. 292, b13-16)

⁸ 《注維摩詰經》卷6〈7 觀眾生品〉(CBETA, T38, no. 1775, p. 386, b29-c5)。

⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷7(CBETA, T33, no. 1716, p. 764, b11-24)。

¹⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷9(CBETA, T33, no. 1716, p. 794, b4)。

(二)《天台教與起信論融會章》指出：華嚴宗只是「別教」非圓教

這裡的「別理」，指涉的是華嚴宗，在天台宗來說，華嚴宗僅是「別教」，根據《天台教與起信論融會章》：

客曰：藏師（法藏大師）製疏（起信論疏）分齊（討論差異和區別）如何？
 對曰：賢首立義望於天台，乃是別教一途之說，未是通方別教。何者？別有教道證道，彼則唯論教道；「別」有四門被機，彼乃只論雙亦，別有自他橫豎，彼乃獨論自行豎入；別有多義，彼所不云。未是別教通方蓋是一途之說。客乃難曰：彼疏隨緣不變為宗，天台亦以隨緣不變證於三因體遍，乃是圓意何言別耶？余曰：藏師雖用圓名，而成別義。何者？彼云：真如隨緣作一切法，而真如體性常不變，却謬引釋論云：無情唯有法性而無佛性，此則名雖在圓，而義成別。¹¹

上面《天台教與起信論融會章》引文的解釋，說明了幾件事：1.法藏大師作《起信論疏》的解釋，是別教一途之說；2.別教雖有教道（教）和證道（觀），但是賢首只論教道（只有教而無觀）；3.別教有自他橫豎，但是賢首只自行豎入；4.別教有四門可供眾生入門：有、無、亦有亦無、非有非無四門被機，但是賢首沒有四門被機；5.而且，別教有多種意義，賢首則不說明。

因此之故，雖然法藏大師造《起信論疏》即使用圓教的名，但是其義仍在別教。為什麼如此說？因為他說：真如隨緣作一切法，而真如之體性常不變，而其後又引據《大智度論》，說無情唯有法性而沒有佛性，前後矛盾，所以雖然法藏造起信論疏，立有圓教之名，而只有別教義。天台宗認為，華嚴宗的「真如隨緣」是「別教」，不僅在於「真如」與「隨緣」的解釋，還牽涉到了「無情有性」的問題。就上面的引文來說，賢首法藏認為：「無情眾生只有法性而無佛性」，這就有所區隔而不圓融，所以知禮大師才說賢首華嚴的「真如隨緣」之說其實只有別教。

二、近代學者對「別理隨緣」的解讀要點

對於近代學者對「別理隨緣」義的解讀，此處列舉了安藤俊雄的著作《天台性具思想論》和王志遠的《宋初天台佛學窺豹》二文。以安藤俊雄的解釋來說，僅把「別理隨緣二十問」一文白話解說，但是「別理隨緣二十問」的內容，有豐富的義理內涵，並且關聯性甚強，這些地方是安藤俊雄可以再補充的；而王志遠在他的著作中，有做辨析和解讀，所以此二者並列，可以做一解讀比對。

¹¹ 《四明尊者教行錄·天台教與起信論融會章》卷 2(CBETA, T46, no. 1937, p. 871, c3-13)。

（一）安藤俊雄對「別理隨緣」的解讀整理大要

對於《別理隨緣二十問》的引文整理，吾人可參考安藤俊雄的《天台性具思想論》，將以上的二十個問難，整理成以下四大論點，就可以了解「別理隨緣」的大要。¹²

1. 明白起信論的「真如隨緣」為華嚴宗大乘終教；以其所顯不及華嚴的圓教，當然也不同於天台圓教。
2. 若以天台的判教立場則主張：《起信論》於華嚴判為「大乘終教」，在天台屬於「別教」。
3. 特明湛然大師《金剛錒》的教學，與《起信論》之說的別異。
4. 在原理上，雖是論辯華嚴和天台二教學的同異，但是對「性具」、「無住本」的原理，特予與天台優越性的基礎。

（二）王志遠對「別理隨緣」的解讀整理大要

1. 對於《別理隨緣二十問》的序文，王志遠，將以上序文整理成以下幾點：法藏(華嚴宗)著疏釋《起信論》，專立「真如具不變、隨緣二義」，乃云：「不變即隨緣，隨緣即不變」；¹³
2. 唯識宗只以業相為諸法生起之本，彼之真如，無覺無知，凝然不變，不許隨緣。¹⁴
3. 知禮認為：華嚴宗的主張並沒有錯，但華嚴宗以之「屬乎終教、亦兼頓教」不妥，故天台宗吸收了這一理論列為別教；¹⁵

就以上三點來說，知禮大師所說的「今家別教」，是對「唯識宗談真如之理，唯論不變，不說隨緣」來作評論。知禮大師認為：就法藏的《大乘起信論》疏來說，「真如無覺知，故凝然；凝然故不隨緣，別理既有覺知，驗非凝然；既非凝然，那不隨緣耶？」。前者「真如無覺知……故不隨緣」，這句說的是唯識宗；後者「別理……那不隨緣」，這是對華嚴宗的終教（終別教）和天台宗別教的共通處。所以由以上的序文，知禮大師確立「別教真如有隨緣義」。

¹² 安藤俊雄著、演培法師譯：《天台性具思想論》，pp. 247-248.天華出版事業股份有限公司。中華民國78年九月一日天華一版。

¹³ 王志遠著：《宋初天台佛學窺豹》，p. 241。佛光出版社，中華民國八十一年七月初版。

¹⁴ 同上註，p.242。

¹⁵ 同上註，p. 242。

4. 唯識宗與華嚴宗均被知禮判為別教。¹⁶

唯識宗被判為「始別教」的理由，在於真如凝然不變，此凝然不變的真如不隨緣。然而為何不隨緣？因為唯識宗的真如，是無為法，沒有任何造業的可能性，唯識宗認為這是「圓成實性」。而「圓成實性」，「圓」為圓滿，「成」為成就，「實」為真實義。指「真如」遍滿一切處而無缺減、其體不生不滅而無變異、且真實而不虛謬，為一切諸法實體實性的真如法性。所以知禮大師認為，唯識宗將真如講的毫無迴轉的空間，所以將他稱為別教（始別教）。

那麼為何華嚴宗別教（終別教）？因為華嚴宗特重《大乘起信論》，認為真如是「隨緣不變、不變隨緣」。華嚴宗所依的《大乘起信論》，根本思想是以如來藏思想為基本理論。如來藏自性清淨心，和唯識宗的「圓成實性」不同，它是保持自身的真常不變，又能隨「染淨緣」起「染淨法」。¹⁷而知禮大師認為，還有真如和妄想，被分為二端，然後必須去妄想才能證得真如，這是無法圓融，不能真如與妄想相即。

5. 為達到既吸收華嚴宗的「隨緣不變」理論，又表明本宗性具思想特色，知禮提出「別理隨緣」的觀點。¹⁸

就以上來說，雖然天台宗別教與華嚴宗的大乘終教(終別教)都談隨緣，但是華嚴宗的別教（終別教）認為隨緣的只是「真心」，而天台別教卻認為：隨緣的既可以是「法性」，又可以是「無明」；既可以順推，也可逆推。「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心」，此處的「心」不是「真心」，而是「一念無明法性心」、剎那心、煩惱心，這就是天台「性具」思想的表現；¹⁹

6. 山外派認為：只有「真心」才能隨緣，認為「隨緣」便是終、頓、圓教。而別教「真如」不可以隨緣，所以反對知禮講「別理隨緣」。而知禮大師則闡發：「真如隨緣通於別圓二教」。²⁰

就以上來說，知禮大師將「隨緣」之義，認為別教與圓教都可以隨緣，但是以天台宗的基本宗義，「性具思想」則極為重要，就以「性具思想」，來判別是否為圓教或者是別教。

王志遠最後則有一結論：他認為：

¹⁶ 同上註，p. 243。

¹⁷ 同上註，p. 243。

¹⁸ 同上註，p. 244。

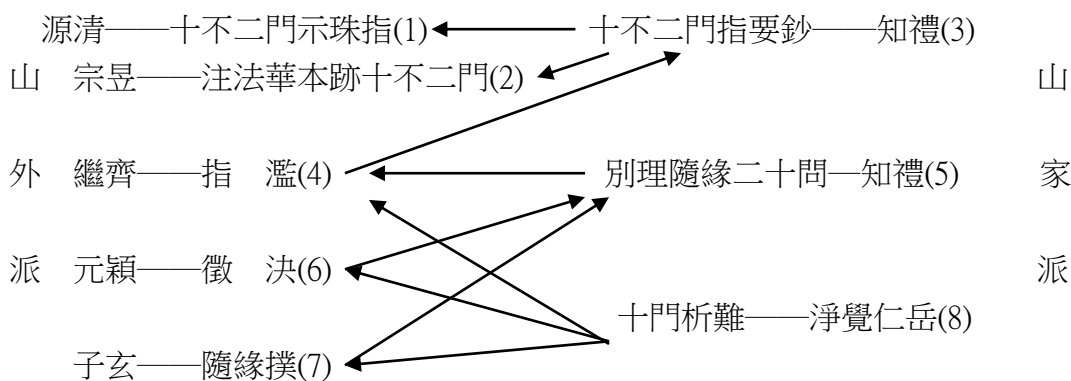
¹⁹ 王志遠著：《宋初天台佛學窺豹》，p.245。佛光出版社，中華民國八十一年七月初版。

²⁰ 王志遠著：《宋初天台佛學窺豹》，p.245。佛光出版社，中華民國八十一年七月初版。

知禮提出「別理隨緣」，在宗教理論上的意義就在於它既繼承了以「不變隨緣」來解釋世界的產生，又給作為天台宗最高理論的「性具」學說留下了充分的餘地。²¹

三、知禮《別理隨緣二十問》解說

《別理隨緣二十問》一文，被收錄於《四明尊者教行錄》中。這部著作的出現，是由於知禮大師作《十不二門指要鈔》後，天台宗僧繼齊作《十不二門指濫》抨擊知禮大師的《十不二門指要鈔》中的眾多文義，尤其是「別理隨緣」義；而知禮大師即作《別理隨緣二十問》來回應。而繼齊屬於天台宗僧，然則思想思路偏於賢首華嚴，於是知禮大師為正本清源，方作《別理隨緣二十問》與之抗衡。天台宗僧繼齊認為：真如不變隨緣的原理，是圓教義；既是圓教，方能隨緣與不變兼顧；但是別教可以隨緣，是否能兼顧不變義？此外，以天台四教來判攝華嚴五教，是不可能的。以上的這些論題，知禮大師作《別理隨緣二十問》一一反駁。而《別理隨緣二十問》不僅僅批判宋代天台宗僧繼齊的思想，並且就唯識宗和賢首華嚴宗的隨緣義也作了一個貞定。此《別理隨緣二十問》可分幾大部分：對於唯識宗「真如是否隨緣」的部分、賢首華嚴的判教部分、賢首華嚴的隨緣義等等部分，也給出了回應和貞定。以下的圖示，是宋代天台宗第二次論諍的文獻往返論辯經過，其中對於「別理隨緣」義有特別的重要性：



以下根據知禮大師所著《別理隨緣二十問》原文，來一一敘述知禮大師《別理隨緣二十問》每一問的大意：²²

²¹ 王志遠著：《宋初天台佛學窺豹》，p.245。佛光出版社，中華民國八十一年七月初版。

²² 《四明尊者教行錄·別理隨緣二十問》(CBETA, T46, no. 1937, pp. 874~876)。

（一）唯識宗為凝然真如不隨緣

這裡有一個關鍵詞：「凝然真如」，其實「凝然真如」之義，出自於《成唯識論》，這是唯識宗為了解釋真如，屬於五位百法中的「無為法」，即是「真如無為」，而此無為法，離開了因緣造作，不生不滅，寂然常住；而有為法，是依因緣造作，而產生諸法的生滅無常，而一切諸法依著因緣和合則產生，因緣謝滅則滅。所以唯識宗的真如無法隨緣。故稱為「凝然真如」。

一問。藏疏既云：唯識宗齊於業相，以為諸法生起之本，故彼真如不說隨緣。荊溪既立別教真如在迷能生九界，則以真如為生法本，乃永異業相為生法本，安云別理不隨緣耶？²³

唯識宗認為：業相為諸法生起的根本，所以唯識的真如不說隨緣，湛然大師既然立別教真如，在迷能生九界，豈有別理不隨緣呢？在《成唯識論》中，說明了「真如」的意義：

真，謂真實，顯非虛妄；如，謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。²⁴

若是要對第一問作分析，牟宗三先生，在知禮大師《別理隨緣二十問》之文初，有一解說：提倡「凝然真如」的唯識宗、真如隨緣的華嚴宗，以天台判教觀之，均屬於別教。²⁵

根據以上，牟宗三先生清楚的標示了幾個重心：唯識宗為阿賴耶系統，為凝然真如，不能隨緣，但是仍是天台宗的別教，或稱為「始別教」；而《起信論》與華嚴宗為如來藏真心系統，真如有隨緣之義，但是仍然是天台宗的別教，或稱為「終別教」。

²³ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, a14-18)。

²⁴ 《成唯識論》卷9(CBETA, T31, no. 1585, p. 48, a23-26)。

²⁵ 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，p.1109：「知禮說：『須知：若凝然、若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別教。』是則別教有兩型態：凝然者不隨緣，唯識宗是也。隨緣者唯真心，《起信論》與華嚴宗是也。山外諸家，視別理不隨緣非必定非，蓋指唯識宗而言也。唯不知別理亦有隨緣者，而視隨緣者為圓教，則誤。智者未判及凝然與隨緣，蓋因智者時，《起信論》未大顯故，又因其所理解之唯識學為真諦之所傳，不甚能分別阿賴耶系統與如來藏真心系統之不同。然無論如何，即使是真心隨緣者，彼亦不視之為圓教。是則為山外諸家所不知。後來荊溪說別教大抵皆就隨緣者說。然不隨緣者亦別教也。故吾借用華嚴宗始教終教之『始』、『終』兩字，將別教分為『始別教』與『終別教』，如是則清楚矣。」台北：台灣學生書局，西元一九九七年五月修訂版。

（二）真如隨緣或不隨緣均是別教

所謂的「真如隨緣」義，出自於賢首法藏的主張，此真如不像唯識宗的「凝然真如」，屬於無為法，而是能夠隨外緣而顯現一切諸法。而所謂的「真如不隨緣」義，是指上文的「凝然真如」而言。

而湛然大師認為：真如隨緣或不隨緣，都屬於別教所攝。但是山外派諸師以為：真如隨緣是為圓教，則是錯誤。而知禮大師於《十不二門指要鈔》中已有明白的揭示：

且如《記》（湛然《法華文句記》）文釋阿若文中云：別教亦得云：從無住本立一切法，無明覆理，能覆所覆俱名無住，但即不即異而分教殊。既許所覆無住，真如安不隨緣，隨緣仍未即者，為非理具隨緣故也。又云：真如在迷能生九界。若不隨緣，何能生九？……《輔行》為釋此義，引大論云，如大池水，象入則濁，珠入則清。當知水為清濁本，珠象為清濁之緣，據此諸文別理豈不隨緣邪？²⁶

在上面的引文，知禮大師認為，他所立的「別理隨緣」，是依據湛然大師在《法華文句記》、《摩訶止觀輔行》中的看法，並非他自己憑空杜撰。而且就天台別教之義，無論如何均是「由無住本立一切法」，而此「無住無本」是空性，不論「無明覆理、能覆所覆」，皆為空性，但是要分是否圓教或是別教的關鍵，在於「即」與「不即」。所以牟宗三先生認為：山外派反對「別理隨緣」，是因為就唯識宗是別教，而以「隨緣」為圓教；而山外派的錯誤，在於認為「隨緣」為圓教，不知別教亦可以「隨緣」。²⁷

二問。藏疏又云：唯識宗未明業相等，與真如同以一心為源，故說真如無覺知凝然不變，不許隨緣。荊溪既釋別教根塵一念為迷解本，云理性如來為善惡本，豈非業相等與真如，同以一心為生法之源耶？既爾，安云別理不隨緣耶？²⁸

唯識宗不說業相與真如，因為唯識宗不明業相與真如，同以一心為源，所以湛然大師批評唯識宗只說真如凝然，不許隨緣，湛然《止觀輔行》，釋此別教義為根塵，以一念心為迷解之本，謂理性如來為善惡之本，這豈不是業相與真如，同

²⁶ 《十不二門指要鈔》卷2(CBETA, T46, no. 1928, p. 715, c3-15)。

²⁷ 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，p.1110，台北：台灣學生書局，西元一九九七年五月修訂版。

²⁸ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, a19-24)。

以一心為諸法生起之源嗎？所以有別理隨緣之義。唯識宗為什麼被判為別教？因為「凝然真如」的緣故。就唯識宗的「凝然真如」定義，屬於無為法，真如不會有任何的造作，「凝然真如」是亙古存在、不生不滅、無任何造作。既然如此，無法隨緣生諸法，所以天台將唯識宗判為別教。

三問。藏疏既云：唯識宗但說八識生滅，縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。荊溪既立別理名為佛性，豈是轉八識成四智耶？別理既是佛性，即隨淨緣，成於果佛，那云不隨緣耶？²⁹

唯識宗但說八識生滅，縱使轉為成所作智、平等性智、妙觀察智、大圓鏡智四智，亦僅屬有為法的範圍，所以法藏的《大乘起信論》注疏不得即理，也就是無法入於圓教。而知禮大師根據湛然大師的說法：既然立為別教之理，名為佛性，這哪裡是轉識成智？別理若隨淨緣，則成果佛，這很明顯的是隨緣義。

就以上第一問至第三問，是批評唯識宗。重點在於：唯識宗的真如，是凝然真如，不能隨緣，但是唯識宗在判教上，屬於天台別教。

（三）華嚴宗亦是別教

1. 華嚴宗判教僅有「不變隨緣」非圓教

華嚴宗的判教，以賢首法藏大師所立，根據《華嚴一乘教義分齊章》，可分為五：小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教。³⁰最後的華嚴圓教，是為「別教一乘」，其餘四教皆為「同教一乘」。而「別教一乘」的「別」，意思是有別於小、始、終、頓等四教。然此別教一乘，在十宗的判攝中，屬於圓融具德宗，而在「四法界」中，屬於事事無礙法界，並且隨舉一法，即攝一切無盡法門，一一法門，迥異餘其他四教，所以是華嚴賢首的「圓教」義。但是此「華嚴圓教」為何被判為只齊於天台的別教呢？知禮大師有所敘述：

四問。藏疏五教既皆不立理具三千，但就不變隨緣，立終頓圓三教。請子委陳三教之理、隨緣之相，若無異相，安立三教；若有異相，便請細說。³¹

就華嚴五教判釋來說，皆不建立性具三千的理論，只有就「不變隨緣」，而立終頓圓三教，知禮大師於是請問難的人，就大乘始、終、頓三教之理作出解釋，

²⁹ 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, a25-29)。

³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1(CBETA, T45, no. 1866, p. 481)。

³¹ 《四明尊者教行錄》卷 3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b1-4)。

並且詳加闡述何謂「隨緣」的道理。

五問。藏疏圓教，既未談理性本具諸法，與今家圓教得泯齊否？彼圓望今圓，尚自天殊，安將終教之理與今圓等？³²

華嚴宗在圓教義，都不說性具三千，因此無法和天台圓教等齊，所以若欲將華嚴宗的大乘終教之理，視為等同天台圓教妙理，是不正確的。

2. 華嚴不談性具不是圓教

六問。藏疏不談理具諸法，為知而不談，為不知耶？若知而不談者，則有隱覆深義之過；若元不知者，則不善談圓，安得與今圓同？彼圓尚不同今圓，況終教耶？³³

法藏的《起信論》注疏，既然不談性具三千，那麼法藏是知道性具三千諸法而不願談論？還是不知性具三千的理論？若知道性具思想又不說，則難免墮入隱覆深義之過。若是不知性具三千之理，則無法完善的建立華嚴圓教理論，既然無法建立華嚴圓教理論，又如何能完善詮釋大乘終教等其他教義？

七問。藏疏既未談理具諸法，是則一理隨緣變作諸法，則非無作；若不成無作，何得同今圓耶？³⁴

知禮即以此義評論賢首宗的性起說。他認為只談性起變造諸法，不談性具全具而變，這樣就不是體用相即，不成無作之行。知禮大師並指明：別教不明性德本具，唯執真心變作，有從心生法之過。天台圓教先明此心本具三千，方論隨緣變造，乃是全性起修，作而無作，既非但理變造，自然就和華嚴別教不同。法藏的注疏既不說性具，只說一理隨緣變作諸法，以不成無作，故不及天台教義。

3. 必須建立性具三千之義，方能建立圓教義

從以上第四問到第七問的引文中，我們來做一綜合性的討論與解說。文中一直出現的「理具」二字，即是天台宗所談的「性具」思想。而「性具」思想始出於智者大師的《觀音玄義》：

³² 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b5-7)。

³³ 《四明尊者教行錄》卷3 (CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b8-11)。

³⁴ 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b12-14)。

問：緣、了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。問：闡提與佛斷何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。問：性德善惡，何不可斷？答：性之善惡，但是善惡之法門。性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡？縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典坑儒，豈能令善惡斷盡耶？³⁵

以上的引文，大意是說：根據北本《大般涅槃經》，緣因佛性與了因佛性，³⁶具有性德。而「性德」的意思是指：本來就具備一切的意思。不需要各種經驗的累積，而是自無始以來，眾生本來就具備的。進一步解釋，即一切諸法與眾生之本性中，全然具有：善、惡、迷、悟等性質。反之，依修行而得之後天之能力，則稱修得、修德³⁷之善。

而此性德本源於何處呢？即是根源於「一念無明法性心」。而「性德」的「性」，是為「法性」。而一切法皆是法性之得。所以說一切淨善穢惡等等，皆是「性」所具足一切。³⁸

而墮入惡道、無善根的眾生，和佛的差別在哪裡？這差別在於：佛不再造作惡業了，但是性德中的惡法仍具足；斷善根、墮入惡道的眾生，雖然一直造作惡業，而毫無造作善業，但是本性中的成佛善根，仍然存在。換句話說，不論是造惡業的眾生，與一直行善度眾生的佛，同樣具足染與淨二性，也同樣有善惡二性。此性具善與性具惡，同樣適用於眾生與佛。如此一來，眾生與佛，平等無疑，就先天的性德而言，均是本具善惡。而智者大師還認為：造成斷絕善根的闡提眾生與佛的區分，不在於先天本具的性德，而在於後天的「修得」方面。如以下引文：

問：闡提不斷性善，還能令修善起；佛不斷性惡，還令修惡起耶？答：闡提既不達性善，以不達故，還為善所染，修善得起，廣治諸惡；佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故，於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起。故佛永無復惡，以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之終日不染。不染故不起，那得以闡提為例耶？若闡提能達此善惡，則不復名為一闡提也。³⁹

³⁵ 《觀音玄義》卷 1(CBETA, T34, no. 1726, p. 882~p.883)。

³⁶ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉：「世尊！如佛所說，有二因者：正因、緣因。眾生佛性為何因？善男子！眾生佛性亦二種因：一者正因、二者緣因。正因者：謂諸眾生；緣因者：謂六波羅蜜。……緣因者即是了因。」(CBETA, T12, no. 374, p. 530~p. 531)

³⁷ 《菩薩地持經》卷 1〈1 種性品〉：「云何為種性？略說有二：一者、性種性；二者、習種性。性種性者，是菩薩六入殊勝，展轉相續無始法爾，是名性種性；習種性者：若從先來修善所得，是名習種性。」(CBETA, T30, no. 1581, p. 888, b2-6)

³⁸ 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，p.733.台灣學生書局印行。

³⁹ 《觀音玄義》卷 1(CBETA, T34, no. 1726, p. 882, c16-p. 883, a11)。

上一段引文的重點，在於：雖然闡提斷絕善根，但是性德中的「善」——有機會成佛的佛性種子不斷絕，所以透過後天不斷懺悔、造作善法，日後亦可成佛之一天；佛雖然有惡種子，但是佛能夠「達」於惡——「達」有通達無礙之意，所以佛能夠於徹觀心中，所知所見境界，對一切善惡諸法悉皆無礙，不為惡法煩惱染污所染，而所造作的一切，均是為利益眾生，所以佛不會再造作惡業。

智者大師認為：斷善根的一闡提人，雖然沒有善根，但是根據種子可新熏，然後再起現行的理論，所以善根可以不斷；而諸佛菩薩斷盡一切煩惱，為度三惡道或剛強眾生時，必須心中作意起現神通變化，然後以此來度眾生。智者大師認為不用作意，因為諸佛斷盡一切無明煩惱，內心朗朗清明猶如明鏡，眾生造惡，在諸佛心中猶如鏡中倒影，自然反映，即可度眾生無礙。若是還要心中作意，顯現神通變化度眾生，這與外道沒有分別。而真正性具善惡的思想與核心，在於「闡提不斷性德之善，遇緣善發；佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一切惡事化眾生」。⁴⁰

以上談過了「性具」思想，接下來就得說「十界互具」與「一念三千」。此「十界互具」與「一念三千」是「性具」思想的基礎。先談「十界互具」。因為「十界互具」是「一念三千」思想的基礎。從佛法界乃至地獄法界等四聖六凡十界，並非孤然獨立，而是界界互具，一一皆具十界，這稱為「十界互具」。而「一念三千」，則是以此介爾之一念心，即具「三千諸法」，這是說：當下的這一念心，圓滿具足三千世間的一切善惡、染淨諸法。根據知禮大師的《十不二門指要鈔》，認為：「**今釋一念，乃是趣舉根塵和合一剎那心，若陰若惑、若善若惡皆具三千，皆即三諦，乃十妙之大體，故云咸爾。**」⁴¹

而後，根據十界互具、十如是、百界千如、三世間，而成「一念三千」。於「十界互具」的思想中，凡夫之一念，全具四聖六凡十法界；而聖者如佛，亦具其餘九法界，而十法界皆不離吾人現前之一念。再進一步說：「理具」即是「性具」，義即諸法原本之性，即是諸法具有之如實本性，亦即諸法實相。諸法實相可以隨因緣變化而顯現變造諸現相，此稱為「事造」；而現前介爾一念心又具三千諸法，

⁴⁰ 同上註：「若依他人，明闡提斷善盡，為阿梨耶識所熏更能起善，梨耶即是無記無明，善惡依持為一切種子，闡提不斷無明無記，故還生善；佛斷無記無明盡，無所可熏，故惡不復還生；若欲以惡化物，但作神通變現度眾生爾。問：若佛地斷惡盡，作神通以惡化物者，此作意方能起惡。如人畫諸色像非是任運，如明鏡不動，色像自形。可是不可思議理能應惡，若作意者，與外道何異？今明闡提不斷性德之善，遇緣善發；佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一切惡事化眾生。以有性惡，故名不斷；無復修惡，名不常。若修性俱盡，則是斷不得，為不斷不常。闡提亦爾，性善不斷，還生善根。如來性惡不斷，還能起惡，雖起於惡，而是解心無染，通達惡際，即是實際。能以五逆相而得解脫，亦不縛不脫，行於非道通達佛道。闡提染而不達，與此為異也。」(CBETA, T34, no. 1726, p. 882, c24-p. 883, a11)。

⁴¹ 《十不二門指要鈔》卷 1(CBETA, T46, no. 1928, p. 707, a17-19)。

此稱為「理造」，所以三千諸法不論在心外或心內，皆可理造事造，這才能建立完整的圓教義。

就以上別理隨緣二十問第四問至第七問的闡釋，吾人作一綜合性的解析：先由知禮大師的《十不二門指要鈔》中，⁴²看到知禮大師闡釋了《華嚴經》的心造之義，說到「心佛眾生，三法無差」，再將「心造」分為理和事二者；再從「心造」談到過去現在未來三世，皆可以由心變造，如此則產生了心佛眾生三法，皆有理和事二種造，而造即是具，如此來談他們之間的相互關係，而天台圓教由性具思想而談心造、變造等等，乃是全體起用，即湛然《止觀輔行傳弘決》卷五之三所示「並由理具方有事用」之義。⁴³

(四) 賢首華嚴圓教義不完整

八問·藏疏圓教，談事事無礙、主伴重重，似今色香中道諸法趣色等義，與而論之，似今圓教；彼終教不變隨緣得作此說否？若說事事無礙，乃是彼圓，非終教也，若未得然者。尚望彼圓不及，安齊今圓耶？⁴⁴

華嚴圓教說事事無礙，主伴重重的思想，雖與天台的色香中道觀相近，但是終教的不變隨緣義，是不是作如此說？若終教說事事無礙，就不是終教，若不說，就不及華嚴的圓教，那又如何和天台的圓教相比？

1. 賢首華嚴圓教義與湛然《金剛錚》相違背

九問。彼終教不變隨緣，與金錚所明不變隨緣，同耶異耶？若異，則非今圓；若同，金錚明真如是萬法，由隨緣故；萬法是真如，由不變故。約此二義，立無情有佛性也。終教雖立隨緣不變，而云：在有情得名佛性，在無情但名法性，不名佛性。既分二派，徒云不變，正是變也。既違金錚，那名圓理？須知權教有名無義，以有佛性之言約解約理說故，約解約理尚未云遍，非權是何？⁴⁵

⁴² 同上註(CBETA, T46, no. 1928, pp. 708~709)。

⁴³ 《止觀輔行傳弘決》卷5：「言心造者，不出二意：一者約理，造即是具；二者約事，不出三世。三世又三：一者、過造於現過現造當，如無始來及以現在，乃至造於盡未來際一切諸業，不出十界、百界千如、三千世間；二者、現造於現，即是現在同業所感，逐境心變名之為造，以心有故一切皆有，以心空故一切皆空。如世一官所見不同，是畏是愛是親是冤；三者、聖人變化所造，亦令眾生變心所見，並由理具方有事用。」(CBETA, T46, no. 1912, p. 293, a8-17)

⁴⁴ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b15-19)。

⁴⁵ 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b20-28)。

華嚴的終教不變隨緣，與湛然大師的《金剛錍》的不變隨緣，是否同一？若相同，則《金剛錍》所說：「真如是萬法，由隨緣故；萬法是真如，由不變故」依此二義，來主張無情有佛性。但是在大乘終教，雖主張隨緣不變，但是又說：在有情名為佛性，在無情名為法性，很顯然地與《金剛錍》相違背，所以不得稱為圓理。

在此處，有談到湛然大師的著作《金剛錍》中的「不變隨緣」義。在《金剛錍》中，湛然大師為了詮釋並確立「無情有性」之說，抨擊別宗，所以提出的理論。⁴⁶湛然大師認為：「不變隨緣」與「隨緣不變」二者的解釋，其實在於：前者乃隨順萬象差別之諸法，而不失真如之自性；後者則不囿於自性，而隨染、淨之緣各生染、淨之法。根據《金剛錍》中的部分引文，是湛然大師為解釋「無情有性」之義，而援引了《大乘起信論》中的文句或義理。湛然大師認為：性之不變，心之隨緣，發揮「無情有性」的思想；再來，將性與心、真如與萬法，配與不變和隨緣。更舉出譬喻：水雖然有分清濁，但是其性無異，因為仍然是水；換句話說：性因迷而變，若能明性，即可出迷，所以其根本原理在性；而真如與萬法、不變與隨緣，均是諸法實相，唯現相之轉變而成萬法。此外，真如隨緣即佛性隨緣，而「真如隨緣」之意，是指：具有隨緣作用之真如。真如理體不變，但是並非永久凝然止滯不動，而是真如具有應外在的因緣而顯現一切萬象之作用。

2. 賢首華嚴圓教義有所侷限

十問。金錍云：「客曰：何故權教不說緣了二因遍耶？余曰：眾生無始計我所，從所計示，未應說遍。涅槃經中帶權說實，故得以空譬正，未譬緣了；若教一向權，則三因俱局。如別初心聞正亦局，藏性理性一切俱然。所以博地聞無情無。依迷示迷。云能造是，附權立性，云所造非」（上皆金錍不移一字）。二因不遍，尚云帶權，正局有情的屬別。終教既爾，那孰是圓？⁴⁷

華嚴終教侷限有情，不承認非情有緣、了二因佛性，故屬於別教，與承認無情有三因佛性的天台圓教，是不同的。而就「三因佛性」的解釋，華嚴終教只承認正因佛性，但是三因佛性是相即互具的。理由何在？在於智者大師，將《涅槃經》中的三因佛性，組合起來，根據了「十界互具」的理論基礎，組合而成「三因佛性互具」。智者大師將三種般若：實相般若、觀照般若、方便般若配以正因佛

⁴⁶ 《金剛錍》卷 1 (CBETA, T46, no. 1932, pp. 782~783)。

⁴⁷ 《四明尊者教行錄》卷 3 (CBETA, T46, no. 1937, p. 875, b29-c7)。

性、了因佛性、緣因佛性；眾生皆當作佛配以正因佛性，令眾生開佛知見配以了因佛性，種佛善根從緣起配以緣因佛性；將真性軌配以正因佛性；觀照軌配以了因佛性；資成軌配以緣因佛性；將眾生皆當作佛配以正因佛性，一切智、願配以了因佛性、緣因佛性。⁴⁸

所以，以上智者大師，將涅槃經中的「三因佛性」說，配以各項，使其互融互具，是為「三因互具」的思想。而湛然大師承繼「三因佛性」的學說，又運用了智者大師的「十界互具」說法，於是組成了「三因佛性互具」的思想。由三因佛性互具，所以正因、了因、緣因三佛性可以互具互融，由此互具互融，所以連無情眾生，草木瓦石等，均具三因佛性，均可成佛。

3. 賢首法藏教義別理不隨緣

十一問。藏疏明判賴耶為生法之本，故名分教；則顯真如為生法本，乃名終教。子今既信別理無住能造諸法，若不隨緣，安能造法耶？⁴⁹

法藏之疏明真如為生法之本，故說為終教，但別理若不隨緣，又如何能造諸法？

十二問。他宗皆不云無住，子今曲解所依法性可覆為無住，縱子作此曲解，只如終教真隨妄轉造立諸法，是可覆義否？若不可覆，所造諸法得云一多相入事事無礙否？若爾，何異彼圓？若不爾者，非覆是何？豈真如理性不自在耶？當知終教但理以無住故，不可守佛界之性，為妄扼縛，壓作九界，正當可覆義。稟此教者，雖信真如變造諸法，未知事事當處圓融。以此教未詮理性頓具諸法故，若稟今圓者，既知性德本具諸法，雖隨無明變造，乃作而無作，以本具故。事既即理故，法法圓常遍收諸法，無非法界，終教所詮，既其不爾，那得齊今圓教耶？⁵⁰

他宗皆不說一切無住，強曲解所依的法性可覆為無性，在此，雖信真如變造諸法，但未知事事當處圓融，若望天台圓教的性德本具，無作圓融，他宗可謂遙不可及。

4. 牟宗三先生對賢首法藏別教義的回應

對於以上第八問至第十二問，牟宗三先生作一解釋，並且解釋了華嚴別教之義：

⁴⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 10(CBETA, T33, no. 1716, p. 802~803)。

⁴⁹ 《四明尊者教行錄》卷 3 (CBETA, T46, no. 1937, p. 875, c8-11)。

⁵⁰ 《四明尊者教行錄》卷 3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, c12-24)。

由此再進到如來藏自性清淨心的系統，此系統不但對於生滅流轉法能詳細說明，對於清淨法也能清楚地交代，這可以說是很圓滿了。但天台宗仍判其為大乘別教而非圓教，因為如來藏系統仍然是分析的路子，也就是用超越的分解說一切法的存在問題。儘管它是超越的分解，但只要用分解的方式說一切法，就不是圓教，因為對於法的存在問題，一用分解的方式說，就是個特定的系統；既是一特定的系統，就有一個系統的限定相。所以不管是阿賴耶系統或如來藏系統，都有其限定相。也正因為既用分解的方式說，又有系統的限定相，所以天台宗批評大乘別教為「曲徑迂迴，所因處拙」；既是迂迴、笨拙，自然就不是圓教了。⁵¹

牟宗三先生認為，華嚴的終別教，對於清淨及污染之法皆有詳細且圓滿的解說。但此華嚴終別教不是圓教，因為它對一切法的存在的說明仍是分解的方式來說，於是便成了一個限定而又特定的系統。此分解的方式來說明一切法，具體言之，可由牟宗三先生的下文來揭示：

真心系統中的三因佛性，正因佛性是真心即性之空不空但中之理，並不即具恆沙佛法，而是由其不變隨緣而為性起地具備著恆沙佛法，而緣了二佛性亦是由隨緣修顯而成，故三因佛性有縱橫非圓伊，而又必須「緣理斷九」始能滿現而為佛界，因此，佛界非即九界而為佛界。⁵²

就以上的引文來說，華嚴終別教以「如來藏自性清淨心」說明一切清淨染污之法，然而，此一「如來藏自性清淨心」的詮釋方式，是以分解的方式來說明。由於是以分解的方式來說明，「如來藏自性清淨心」與無明的關係，就只能是相異而無法相即，而非當體即是相即。至此，此「如來藏自性清淨心」便只能隨緣起現一切法，不能圓具一切法。而在成佛的路途上，有著差別的九法界，只能藉由無明斷除之後才能成佛，無法即九法界而成佛，這即是所謂的「緣理斷九」。是以華嚴終別教，對一切法的解說，無法圓滿而無盡。

十三問。終教說真如是本覺，別教說真如是佛性，性非本耶？佛非覺耶？名義既齊，安得不同？⁵³

華嚴大乘終教認為真如為本覺，這是將《大乘起信論》中的義理援引進來。「本覺」的意義是：一切眾生本來具有的覺性，根據《大乘起信論》：

⁵¹ 牟宗三著：《中國哲學十九講》，p.359~p.360。台北：台灣學生書局，1997年五月修訂版。

⁵² 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，p.1211。台北：台灣學生書局，1997年五月修訂版。

⁵³ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, c25-27)。

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。⁵⁴

「所」說的「覺義」，不是別的，只是「心體離念」。遠離虛妄分別（念）的心體，即覺性、如來藏心，也就是眾生心。眾生心有虛妄分別念，即有雜染錯亂的妄染。覺性是本來如此的，雖從來不與妄染相應，但離念的心體，要離虛妄亂識，無分別相應心，才能顯發。「離念相」的心體，「等虛空界，無所不遍」，即是平等「法界」的無二——「一相」。此「一相」是真如心的稱法界性而知。法界是不二相的，是一相無相的；離妄念的覺性，即稱於平等法界相，無此無彼，不能不所，無有生滅、增減等差別；這「即是如來」的「平等法身」。

既然天台別教認為，真如為佛性，性為本、佛為覺，所以華嚴宗的終教、和天台宗的別教，二教所談的「本覺」和「佛性」意義是相同的。既然意義相同，哪有不得視為同一的道理？

（五）唯識宗無別理隨緣義

十四問。唯識宗說：真如無覺知，故不能迷，終教談真如，有覺知故能迷，能迷故能悟，故立隨緣。別理既有覺知，那不能爾耶？若能者，那不隨緣？⁵⁵

在前面第一問的地方，已經解說過了，唯識宗的凝然真如，屬於無為法，所以唯識說，真如凝然無覺知，所以不會有迷惑的現象；而華嚴宗大乘終教，認為真如是有覺知，所以能迷惑，因為能迷惑，所以能破迷為悟，所以立隨緣，而別教之理既然是有覺知，又豈有不隨緣之義？

十五問。子云：別理無住能造諸法，只是理能造事，乃偏一之義者。豈非但有隨緣義無不變義？子元不知，不變則終教分教同詮，隨緣則獨在終教，故明不變未必隨緣。若說隨緣，必有不變，以是真如性隨緣故，若隨緣時改變，則不名性也。⁵⁶

問難知禮大師的人說：別教義能造作一切諸法，但是這僅僅是就理體而言，這只是偏一邊而不是究竟說。難道只有隨緣之義而缺少不變之義？而論，不管是

⁵⁴ 《大乘起信論》卷1(CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b11-16)。

⁵⁵ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 875, c28-p. 876, a2)。

⁵⁶ 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 876, a3-8)。

終教或是分教，皆是同詮。但隨緣義唯獨在終教，所以說不變未必具有隨緣，若說隨緣則必含有不變之義。不論華嚴宗大乘終教或大乘始教，大乘始教為小乘開始入大乘，然根機未熟者所說之教法。而此教廣說法相，少說法性，未盡大乘法理，是大乘之初；而大乘終教雖說真如隨緣而生染淨諸法，但其理體本來清淨，此二教都無法圓融無礙。

1. 牟宗三先生分析第十五問

若要將唯識與華嚴涵蓋分析，則牟宗三先生，在第十五問的按語中，有卓然的見解，並就以此做為解釋：

就知禮之發問以及駁斥之語脈而觀之，其意似是若說「別理無住能造諸法」，則只成隨緣義，而喪失不變義。……蓋對方以唯識宗為別教。此別教之真如理乃凝然真如，本無隨緣義。因此，遂設難云：若如汝(知禮)所說，別理有隨緣義，則「只是理能造事，乃偏一之義」。「偏一」者，即只成隨緣義，而無不變義。何以如此？蓋因唯識宗之真如理本不能隨緣造諸法。如隨緣造諸法，則雖說理能造事，而此時之理已不是理，而成為阿賴耶矣。是則改變其自性，故隨緣而無不變矣。但知禮說別理是就終教說，本是不變與隨緣兩義俱備者。如就始教(分教即唯識宗)說，則本無隨緣義，只有不變義。故云：「不變則終教分教同詮，隨緣則獨在終教」。對方以別教當分教，故設難云：你若說這種別理有隨緣義，便喪失其不變義，汝何能說不變隨緣兩義俱備？兩義俱備是今家圓教，汝何說是別教？兩方別理所指不同，故有此對方之設難。對方之誤一在以賢首所說之分教，為天台之別教，只知不隨緣者為別教；一在以賢首所說之終教為天台之圓教，而不知終教雖有不變、隨緣兩義，而不即是圓教也。⁵⁷

唯識宗的真如，屬於「凝然真如」，而此真如凝寂湛然，不隨緣起動。所以唯識宗之凝然真如，毫無變化、無任何作用，屬於無為法，而且不因薰習而生諸法。如果此真如隨緣起動，則會落入生滅遷流之有為法。所以唯識宗真如理無法隨緣造作諸法，所以在華嚴宗判為始教，天台判為始別教。而華嚴宗之真如，屬如來藏真常心系統，清淨與染污相互對立，雖可以隨緣變現諸法，然無法圓融相即，所以天台宗判華嚴宗為終別教，而不是圓教。

⁵⁷ 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，p.1113~p.1114。台北：台灣學生書局，1997年五月修訂版。

2. 論「即」義，賢首華嚴不及天台

十六問。子云：別教云不即，終教說即，為不同者，蓋子迷名，全不究理。以彼不談性具九界，乃是但理隨緣作九，若斷無明，九界須壞；若九界即是真如理者（大意與止觀皆以是義釋，即如云初心是後心是等），何須除九？豈非九界定能障理耶？若謂不然，終教還說九界，皆是法界一一遍收否？若說。與彼圓何別？若不說者，安稱即耶？況彼圓既未談性具三千，雖說一一遍收，尚未有遍收，所以若比今圓，不成即義，況終教耶？⁵⁸

根據知禮大師《十不二門指要鈔》，論到「即」的意義，可分有三種：二物相合「即」：指的是二種相異的物體合而為一而不相離，但是這不是真的「即」義；背面相翻「即」：如同手背與手掌，兩者互為表裏，雖然手背手掌不同，實際上同為一手，雖然如此，也非真正天台的「即」義；當體全是之「即」。⁵⁹

天台別教所說的「不即」之義，與華嚴大乘終教說的「即」義，也與天台性具之「即」義有別。華嚴大乘終教不說性具，只是但理，隨緣而造九法界，不過九法界能障礙真如之理，華嚴終教還說，九法界皆是法界一一遍收，如是則與華嚴的圓教，沒有區別了嗎？華嚴圓教既不論性具三千，雖說一一遍收，但未顯示出遍收之義。為此華嚴的終教與圓教，因不論即義，均不及天台圓教。

十七問。子云：性具九界，不得云差別者，蓋未知理中，自有立一切法義也。故妙樂云：理則性德緣了等。又若謂性具諸法不名差別者，何故妙經疏云：若知地具桃李，即識實中有權，解無差別即是差別；若知桃李豎相，即識權中有實，解差別即無差別。既以地具桃李為權，此權名為差別，豈非性具九界得稱差別耶？⁶⁰

性具的九法界，不說彼此是具有差別，是不正確的。因為不明瞭理中能立一切法義，就如《妙法蓮華經文句》中，比喻大地具桃李豎相，是名為權，如是於理中，可以說性具一切諸法，是為性具九法界差別的主體。所以九法界有所差別。雖然有所差別相，但是依權實二者來分，究竟之實法，還是無差別的，而有差別相的顯現，乃是在於權法。所以實中有權、權中有實，差別即是無差別。

⁵⁸ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 876, a9-17)。

⁵⁹ 《十不二門指要鈔》卷1：「當宗學者因此語故迷名失旨，用彼格此陷墜本宗，良由不窮即字之義故也。應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。」(CBETA, T46, no. 1928, p. 707, a26-29)

⁶⁰ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 876, a18-25)。

(六) 天台與華嚴對「如來藏」的解讀：

十八問。止觀別教一念心為迷解本，引楞伽理性如來藏為善不善因。子意謂：此句若證終教，則是隨緣義；若證別教，則非隨緣義者，且今引文略。彼經具云：七識不流轉，不作苦樂因（無明體空）。如來藏為善不善因，若生若滅，受苦、樂與因俱（真如成事）。既能為因，又即生滅，此文如何作不隨緣解耶？若謂不引生滅等文，則非隨緣者，且唯識宗中，可云真如為善惡因否？又次文以大論池水喻，此如何通？故云：如大池水，象入則濁，珠入則清；當知池水為清濁本，珠、象以無清濁之緣。今問：池水還隨此二緣為清濁否？若隨者，如何作不隨緣解耶？⁶¹

《止觀》名別教，以一念心為迷解之本，並舉《楞伽經》的理性如來藏為善、不善因，次又引《大智度論》的池水譬喻，來作別理隨緣的依據。

十九問。輔行釋別教發心云：煩惱之中有如來藏，凡夫生盲常與藏俱，而不知見，故流轉生死，却為藏害。且別教菩薩既見眾生如是故發心，豈可云真如不隨緣耶？⁶²

就《摩訶止觀輔行》中，解釋別教的發心，謂眾生心於煩惱之中，具有如來藏，但是此凡夫生來盲目，無法視之己身之如來藏，也因凡夫對如來藏不知不見，所以流轉生死之中，若有別教菩薩，見此煩惱眾生而發心救度，豈可說真如不隨緣？⁶³

二十問。子云：「《指要》為破安國師立問故，特立別理隨緣」者，蓋子不解安國問意，致茲謬說。如彼問云：「別教真如不隨緣，《起信》真如能隨緣，未審《起信》為別為圓？若別，文且相違。若圓，乖彼藏《疏》。」且初云隨緣不隨緣者，蓋為泛學者妄謂別教不談隨緣，《起信》乃說隨緣，故順常情，而為問端。既共知《起信》談于真如隨緣，故定之曰：「未審此隨緣義是別是圓？」蓋泛學之者不知真如隨緣通于兩教故。茲雙定後，正難云：「若謂《起信》是別，且違《論》文。以《論》文一心攝世出世法及相大，明具無量性功德，是本具千如故；又十住八相是圓教分真，任運

⁶¹ 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 876, a26-b9)。

⁶² 同上註(CBETA, T46, no. 1937, p. 876, b10-13)。

⁶³ 《止觀輔行傳弘決》卷1：「煩惱之中，有如來藏，故云坐中。凡夫生盲，常與藏俱而不知見，以不見故流轉生死。却為藏害故云所傷；二乘眇目，偏真熱病謂藏為鬼，鬼等四者，譬四住惑。不知四住，體是珍寶，棄背馳走踰嶺辛苦。」(CBETA, T46, no. 1912, p. 174, b14-23)

垂應，是圓位故。若定判屬別。則違《論》此文也。若定判屬圓，則乖藏《疏》。以《疏》不約心具百界為攝世出世法，及無量性功德不約性善性惡釋之；又十住八相不說分真而辨，乃云是伏見思住，願力神通而作故。若判屬圓，則違《疏》中此等義故。」子今若執安國定判終教是今圓者，何故正難云：「若圓，乖彼藏《疏》？」藏《疏》正用終教釋乎《起信》。若終教是圓者，作圓說之，恰順藏《疏》，那云「若圓乖彼藏《疏》」耶？⁶⁴

《指要鈔》立別理隨緣的目地，在於破安國師的立問。而你不懂安國師的立問，就因此謬說。本問之簡易主旨，是為了釐清《大乘起信論》在判教上，是別教或是圓教的問題。本問是採取幾個步驟來討論：起初問難之學者認為，別教真如不能隨緣，但是起信論卻談到真如可以隨緣，那你將《起信論》判為別教還是圓教？如果將起信論判為別教，則內容不符，因為別教真如不隨緣，若是將起信論判為圓教，又與法藏注疏所判不合。所以本問在判別的重點上，除了起信論中的真如是否可以隨緣之外，還要判別起信論屬於天台的別教還是圓教。就本問看來，知禮大師是引用起信論，來對問難者反難。

四、結論

根據以上，吾人可以提出二個提問：

(一)《大乘起信論》被華嚴宗判入「大乘終教」，而華嚴宗的「大乘終教」能夠與天台宗的「圓教」相等嗎？

(二)唯識宗在判教上是否屬於「別教」？

根據知禮大師的《天台教與起信論融會章》，知禮大師認為：

客乃難曰：彼疏隨緣不變為宗，天台亦以隨緣不變證於三因體遍，乃是圓意，何言別耶？余曰：藏師雖用圓名，而成別義。何者？彼云：真如隨緣作一切法，而真如體性常不變，却謬引釋論云：無情唯有法性而無佛性，此則名雖在圓，而義成別。客曰：別明凝然為理（此說唯識），今以隨緣真如而為別理（此說華嚴），此據何文？余返曰：別理隨緣其文稍顯，凝然為理，出自何文？客曰：此宗講者皆有此言，而未見文疏所出。余曰：盛將隨緣以凝然二理，簡於性相二宗。此乃出自賢首，天台未見此文。據理，隨緣未為圓極，彼宗尚自判終教，未及於圓，豈天台之圓同彼之終？須知：

⁶⁴ 《四明尊者教行錄》卷3(CBETA, T46, no. 1937, p. 876, b14-c6)。

若凝然若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別教。」⁶⁵

天台宗承認華嚴宗與唯識宗兩者仍同為別教，不是圓教。由「若凝然若隨緣，但據帶方便義邊」此句，可以知道知禮大師判華嚴宗亦為別教。

而華嚴宗解釋「不變隨緣，隨緣不變」，是以「如來藏自性清淨心」來說，即是真如心。而「不變」的是為「如來藏自性清淨心」不變，意思是：真如本體自性不生不滅、不增不減；而「隨緣」的意思，則是「如來藏自性清淨心」忽然起念，而變現種種諸法，也就是說：外在的一切現象，乃是依真如而現起，而呈現為各種差異不同的諸法。

雖然說華嚴宗依據《大乘起信論》而談「性起」思想，但是在唯識宗，真如僅是「圓成實性」⁶⁶為一切諸法實相、為所顯之空性；外在諸法的生滅，與真如並無直接關係，一切只是「識」的變現，所以，真如無法受熏；所以真如只有「不變」之義，而無「隨緣」之義。

在華嚴宗，將唯識宗判入「大乘始教」的原因在於：唯識宗只說真如凝然不變而不說真如隨緣，並且唯識宗廣說法相，少說真如，於是華嚴宗認為唯識非究竟之說；而華嚴宗之「始教」正相當於天台宗之「通教」，而其「終教」則相當於天台宗之「別教」。所以知禮大師認為：《大乘起信論》是為「別教」。

無論是華嚴宗或天台宗，均在判教上，以唯識宗為別教，此說法皆合於天台宗與華嚴宗之教義。而天台宗更以華嚴宗亦為別教—唯識宗是「始別教」，華嚴宗是「終別教」。由此也可以知道，山外派諸師之所以認定「別教真如無隨緣義」，其實是對天台宗「別教」的理解上發生了錯誤。山外派的真正產生的問題，是在於：不認為「不變隨緣」是別教，即以華嚴為等同天台圓教，這即是知禮大師所要分判與駁斥的。

牟宗三先生在談到對華嚴宗的判教時指出：

華嚴宗以起信論為其理論之依據，「不變隨緣、隨緣不變」是就真如心說。真如心亦即真如理，真如空理與真常心是一也。……但起信論，以如來藏自性清淨心為最後依止，故真如心即真如理，真心與空理是一。華嚴宗即繼承此義而說真實性（真如心）有隨緣與不變二義，因此，遂有「隨緣不變，不變隨緣」之兩語。故當其說真如或真如理時，實指此真如心

⁶⁵ 《四明尊者教行錄》卷 2：(CBETA, T46, no. 1937, p. 871)

⁶⁶ 《成唯識論掌中樞要》卷 1：(CBETA, T43, no. 1831, p. 614)

而言也。天台家如此說時，亦如此。⁶⁷

根據以上，牟宗三先生的分析指出：華嚴宗依據《大乘起信論》，以「如來藏自性清淨心」為依止，並且展開了「隨緣不變、不變隨緣」的義理開展，認為真如可以隨緣，是「大乘終教」，山外派以為相當天台的圓教；但是知禮大師認為：「大乘終教」只是天台的別教而已。所以以下牟宗三先生又說：

但華嚴宗既依起信論以真常心為真實性，則自能說此真實性雖真常不變，而又隨染淨緣起染淨法。此即所謂如來藏緣起，華嚴宗亦曰性起。然而唯識宗只講阿賴耶緣起，認為真如空理並不能緣起。因此華嚴宗判唯識宗為大乘始教，判起信論為大乘終教。終教真實性有隨緣義，而始教真如理並無隨緣義。始教者相當於天台之通教，但天台只以空宗為通教，唯識宗仍屬別教，故吾以始別教名之，終教者即天台之別教，但依天台則當曰終別教。⁶⁸

牟宗三先生在此以天台宗之「藏通別圓」化法四教，來和華嚴宗之「小始終頓圓」五教來做對比，以華嚴宗之「大乘始教」相應於天台宗之「通教」的形式地位，非真謂唯識為通教，通教只指空宗，唯識仍略高於空宗，故此牟宗三先生以唯識宗為「始別教」，天台宗亦認為唯識宗為「別教」，亦有「始別教」之意。

對於天台宗「別教」義的誤解，山外派又將華嚴宗理解為天台宗的「圓教」。山外派繼齊以為：「只如真如隨緣之說，圓旨燦然，豈別義乎？」⁶⁹關於這一點，山家派的反駁為：雖說《大乘起信論》主張真如隨緣不變、不變隨緣，其義理雖然可通於「圓教」，但仍然是「別教」所攝，因「隨緣未為圓極」。法藏判《起信論》為終教，原亦不誤，「彼宗尚自判終教，未及於圓，豈天台之圓（教）同彼之終（教）？」⁷⁰換言之，若以華嚴宗之終教等同於天台宗之圓教，那麼實際上便貶抑了天台宗的地位。

⁶⁷ 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，第三章：天台宗之衰微與中興。p.1104。台灣學生書局，西元1997年五月修訂版。

⁶⁸ 同上註。

⁶⁹ 《四明仁岳異說叢書》卷4：「齊曰：夫諸宗各自判教者，由乎所見不同，故盈縮有異，安得以今四教分齊，收彼五教，祇如真如隨緣之說，圓旨燦然，豈別義乎？析曰：今家四教，判盡東流一切經論，豈諸宗立教，不得以分齊收耶？如他人四宗，大師以前三教收之，即其例也，所言真如隨緣，圓旨燦然者，且隨緣之說，尚非彼圓，況今圓乎，此復昧教之甚也。」(CBETA, X56, no. 948, p. 846, b12-18 // Z 1:95, p. 414, c16-d4 // R95, p. 828, a16-b4)

⁷⁰ 《四明尊者教行錄》卷2：「隨緣未為圓極。彼宗尚自判終教，未及於圓。豈天台之圓同彼之終？須知：若凝然若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別教。」(CBETA, T46, no. 1937, p. 871, c19-21)

最後，牟宗三先生做出一個結論：

因此，知禮說「別理隨緣」乃恰合華嚴宗判教之原義。而山外諸家既不解自家祖師之判教，亦不解華嚴宗之判教，乃謂唯識宗之真如不隨緣相當於天台別教，此可不誤，蓋天台視唯識宗意亦為別教故；而起信論之真如隨緣乃相當於天台之圓教，此則不但大混亂，而且竟以自家之圓教齊彼終教，真所謂「擠陷本宗」也。⁷¹

根據了知禮大師《別理隨緣二十問》的問世，而後有繼齊、元穎、子玄的反駁，而之後就產生了仁岳大師的《別理隨緣十門析難書》。從仁岳大師的《別理隨緣十門析難書》中，看到了繼齊等人對知禮大師的反駁。

最後，就以上的論述，知禮大師提出了「別理隨緣」，既維護了湛然大師的學說，也堅持住智者大師的「性具」、「一念無明法性心」的學說，並且透過天台的判教思想，將華嚴、唯識二宗作了分判。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子佛典系列, 2014 版光碟。
- 《十不二門》。CBETA, T46, no. 1927。
- 《十不二門指要鈔》。CBETA, T46, no. 1928。
- 《十不二門指要鈔詳解》。CBETA, X56, no. 931。
- 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T9, no. 278。
- 《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
- 《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 《大般涅槃經》。CBETA, T12, no. 375。
- 《止觀大意》。CBETA, T46, no. 1914。
- 《四明十義書》。CBETA, T46, no. 1936。

⁷¹ 牟宗三著：《佛性與般若》下冊，第三章：天台宗之衰微與中興。p.1104。台灣學生書局，西元1997年五月修訂版。

- 《妙法蓮華經》。CBETA, T9, no. 262。
《妙法蓮華經玄義》。CBETA, T33, no. 1716。
《金剛錍》。CBETA, T46, no. 1932。
《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
《摩訶止觀》。CBETA, T46, no. 1911。
《觀音玄義記》。CBETA, T34, no. 1727。

中文專書或論文

- 王志遠：《宋初天台佛學窺豹》（高雄：佛光出版社，1992年）
牟宗三（1984）。《佛性與般若》。臺北：臺灣學生書局。
佐藤哲英著、釋依觀譯：2005。《天臺大師之研究——特以著作的考證研究為中心》。台北：中華佛教文獻編撰社。
潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》（上）（下）（南京：江蘇古籍出版社，2001年）。
賴永海：《湛然》，《世界哲學家叢書》（台北：東大圖書公司，1993年）。
釋慧岳：《知禮》（台北：東大圖書公司，1995年）。

