

建立天台宗的深層生態學

——以湛然《金剛錍》的「無情有性」 為中心*

台灣大學哲學系教授退休 楊惠南

摘要

唐代天台宗高僧——湛然的《金剛錍》一書，主張「無情有（佛）性」，乃針對南本《大般涅槃經》卷 33 的經文——「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物」，所提出的詮釋。到了宋代，天台宗山家、山外兩派，各將湛然的這一主張，放在天台宗更基本的主張——「一念三千」的思想下，做出不同的回應。山家派以為「色具三千」（色等無情性具三千法），但卻主張「無情無成佛義」；相反地，山外派以為「色不具三千」（色等無情並不性具三千法），但卻主張「無情成佛」。本文試圖在山家和山外的兩派爭辯之外，開出一條與深層生態學（deep ecology）有關的理路，除了可以建立天台哲學特有的深層生態學之外，更重要的是，可以做為這兩派的共同理論基礎，以調和它們之間的思想差異。

關鍵詞：湛然 無情有性 無情成佛 色具三千 一念三千
深層生態學 山家 山外

* 本文為特約稿。

環境倫理是當代人類所面臨的最大困局，如何站在自己的崗位，建立足以說明自己的環境倫理，以拯救瀕臨滅絕的地球和物種，是每一個當代有識之士所最關心的論題。過去數十年中，由於深層生態學（deep ecology）的創立¹，將這一被稱為「綠色佛教」（green Buddhism）²的環境倫理，建立在禪宗和華

¹ 「深層生態學」（deep ecology）一詞，乃相對於「淺層生態學」（shallow ecology）而言。拙文〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉，曾這樣說明這兩種環境倫理的不同：「1973年，奈斯在《探索》（*Inquiry*）第16期，發表一篇名為〈淺層與深層，長遠的生態學運動·一個簡要的說明〉，首次提到「深層生態學」這個名詞。該文將環境保護的生態學運動，分為「淺層」（shallow）與「深層」（deep）兩種。前者只關心人類的利益，所推動的討論議題，也僅限於諸如如何阻止自然資源耗盡等與人類利益有關的議題。那是「人類中心主義」（anthropocentrism）作祟的必然結果。相反地，深層生態學運動，則將關心的觸角，伸展到一些人類之外的基礎性的哲學問題，特別是：人類與自然環境之間，到底是什麼關係？人類應該如何看待（對待）自然環境？等等「深層」的哲學問題。」（參見：Arne Naess: “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, in *Inquiry*, 16, 1973, pp.95-100. 又見：楊惠南〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，台北：商周出版，2005，頁133-180。）

² 「綠色佛教」（green Buddhism）一詞，出現在許多深層生態學者的著作當中；例如：S. Seidman: “Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion”（in Mary Evelyn Tucher and Duncan Ryuken Williams(ed.): *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard Univ. Press for the Harvard Univ. Center for the Study of World Religions, 1997, pp.351-376.）。

嚴宗(特別是禪宗)的形上哲學之上。³近幾年來的台灣佛學界,也有學者針對建立在禪宗哲學的深層生態學,提出一些批判。⁴筆者也曾針對這些批判,提出建立深層生態學於「緣起性空」之中觀哲理的新構想。⁵因此,將深層生態學建立在禪宗、華嚴宗等如來藏系哲理,以及中觀思想上的努力,已略有成果。目前獨缺將它建立在天台宗哲學的相關研究。⁶如何建立天台宗特有的深層生態學,成了刻不容緩的問題。

本文無意全面性地建立天台宗深層生態學,僅試圖將深層

-
- ³ 參見：楊惠南〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉。又見：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉，收錄於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 17-41。又見：林朝成〈心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰〉，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 179-193。
- ⁴ 例如林朝成。詳見：林朝成〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，刊於：《當代》173 期，台北：當代雜誌社，2002 年 1 月，頁 52-61。
- ⁵ 詳見：楊惠南〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，頁 181-227。
- ⁶ 賴賢宗〈天台佛學與生態哲學〉（刊於：《玄奘佛學研究》2 期，新竹：玄奘大學，2005 年 1 月），恐怕是唯一以天台哲學為出發點的環境倫理學。賴教授試圖從天台止觀和「一念三千」等宗教實修與哲理，結合佛教環境倫理與天台哲學。全文近三萬字，談到了台灣當代的環保思想、華嚴宗的法界緣起思想，也談到了中國道家、西方自然哲學、日本京都學派，乃至德國生態學等他所謂「跨文化觀點的生態哲學及其對佛教生態哲學的意義」。真正以天台哲學為中心論述，只有三分之一篇幅。因上仍處於初步的雜議階段。

生態學建立在湛然《金剛錍》的「無情有性」思想上，並調和宋代天台宗山家、山外兩派對這一思想的詮釋歧見。

一、《金剛錍》的「無情有性」說

湛然《金剛錍》一開頭，即以夢中與「野客」對話的方式，宣稱「無情有（佛）性」的主張：

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷……依而觀之，則凡、聖一如，色、香泯淨。阿鼻依、正，全處極聖之自心；毘盧身、土，不逾下凡之一念。曾於靜夜，久而思之。思之未已，恍焉如睡。不覺寤云：「無情有性。」仍於睡夢，忽見一人云：「僕野客也。」容儀羸獷，進退不恒，逼前平立，謂余曰：「向來忽聞『無情有性』。仁所述耶？」余曰：「然。」客曰：「僕忝尋釋教，薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林，最後極唱，究竟之談，而云佛性非謂無情。仁何獨言無情有耶？」余曰：「古人尚云一闡提無；云無情無，未足可怪。然以教分大、小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。」客曰：「《涅槃》部大，云何並列？」余曰：「以子不闡佛性進否、教部權實，故使同於常人疑之。……」⁷

在這長段的引文當中，我們看到湛然的「無情有（佛）性」，是針對南本《（大般）涅槃經》⁸的「無情無（佛）性」而提出

⁷ 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷46，頁781a-b。

⁸ 南本《大般涅槃經》，指南北朝時，慧嚴以曇無讖譯四十卷本（通稱「北

的。⁹在這裏，「野客」代表《涅槃經》的立場。就天台宗判教而言，《涅槃經》有兩種內容：一是「追說」的部分，佛入涅槃前，追說一生所說過的道理——藏、通、別、圓等「化法四教」；另一則是「追泯」的部分；將所追說的四教，一一泯入圓教，即所謂「開三（權）顯一（實）」或「開（三）權顯（一）實」。因此，《涅槃經》屬「捃捨教」或「扶律談常教」¹⁰；追泯的部

本）《大般涅槃經》為底本，並參考舊譯《泥洹經》，然後增刪再治的版本。這一版本由於流傳在江南，因此稱為「南本」。天台宗高僧，遠自隋、陳間的智顛，到唐代的湛然，都以江左（浙江、江蘇）為弘法的據點，因此都採用南本《涅槃經》。本文所引《涅槃經》文，也因而引自南本。

⁹（南本）《大般涅槃》明白說到牆壁瓦石沒有佛性：「為非涅槃名為涅槃，為非如來名為如來，為非佛性名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱有為之法。為破如是有為煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闍提至辟支佛。為破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。」（引見《大正藏》卷 12，頁 828b。）針對這段經文，湛然《金剛錚》有詳細的論證，證明牆壁瓦石等無情之物，確實有佛性。這才是他所謂《涅槃經》佛性說的「進」與「實」。由於論證極為繁複，本文只好略而不論。

¹⁰ 這是宋·諦觀《天台四教儀》的用語：「次說《大涅槃》者，有二義：一、為未熟者，更說四教，具談佛性。令具真常，入大涅槃。故名捃捨教。二、為末代鈍根，於佛法中，起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身，設三種權，扶一圓實。故名扶律談常教。然若論時、味，與《法華》同；論其部內，純、雜小異。」（引見《大正藏》卷 46，頁 775c。）其中，「三種權」指藏、通、別等三教，而「一圓實」則指天台圓教。「純」指《法華經》的純屬圓教，「雜」則指《涅槃經》雜有三種「權教」的內容。另外，「時」指天台的五時（華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時）教判當中的「法華涅槃時」。天台宗將佛陀一代時教，依其宣說的先後，劃分為五個時段，

分固然是「實」教，但追說的部分則是有「權」(藏、通、別三教)有「實」(圓教)。湛然顯然以為，《涅槃經》裏的「無情無(佛)性」說，即屬「權教」。¹¹他還以為，「野客」(代表權教信徒)之所以視《涅槃經》的「無情無(佛)性」說為真理，乃是不了解《涅槃經》的「佛性」道理，有「進」有「否」(塞)，有「權」有「實」。「進」是通達無阻的意思，指圓教的道理；「否」則是阻塞不通的意思，指權教的道理。

引文一開始，還透露了湛然之所以認為《涅槃經》(中的實教部分)主張「無情有(佛)性」的原因。他說：「凡、聖一如，色、香泯淨。阿鼻依、正，全處極聖之自心；毘盧身、土，不

即「五時(教判)」。五時的最後一時是「法華涅槃時」，亦即，《涅槃經》與《法華經》是佛陀同一時(入滅前)所宣說的經典。天台宗並以五種乳製品，分別比喻五時教的美味，這即是「五味」(乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味)。而《法華經》和《涅槃經》，皆屬最美味的醍醐味。所以，諦觀《天台四教儀》說：「約時，則日輪當午，罄無側影(原註：第五時)。約味，則從熟酥出醍醐。此從《摩訶般若》出《法華》。(原註：五、醍醐味)。」(引見《大正藏》卷46，頁775c。)

¹¹ 事實上，湛然《金剛錒》確實視《涅槃經》中的道理，有權有實：「客曰：『《涅槃》豈唯兼帶說耶？』余曰：『約部，通云一切兼帶。部中品內，或實或權。……故《涅槃》中，猶恐未來一分有情，不信己身有如來性，及調闡提未來永斷，示令知有及不斷。豈部內諸文，全無頓耶？……』」(引見《大正藏》卷46，頁782b-c。)其中，「兼」即「帶」。湛然的意思是：如果通論《涅槃經》的性質，確實是不究竟的「兼帶」，即兼(帶)有不究竟的別教道理。但這並不排斥經中某些品或某些段落的思想，屬於天台「(圓)頓」教的內容。湛然認為，這些圓頓教的內容，即是「無情有(佛)性」。

逾下凡之一念。」其中，前兩句可以視為結論，而後兩句則是理由。墮在阿鼻地獄受苦受難的眾生，不管是他們的正報（身、心）或依報（刀山、油鍋等），都內在於「極聖」（佛陀）的「自心」之中。因此，都和極聖的自心一樣清淨美好。相反地，即使是毗盧遮那佛（法身佛）的清淨「身」（佛身）、「土」（法身佛所居住的淨土），也內在於「下凡之一念」，亦即不超出「下凡」（如阿鼻地獄眾生）的「一念」之外。因此，「凡」與「聖」都是同一「（真）如」，而「色、香」（指地獄的刀山、油鍋等）也都是「泯淨」（泯除煩惱污穢而自性清淨，指佛陀淨土）。就「凡、聖一如，色、香泯淨」的這一結論來說，眾生（包括凡與聖）等有情固然有佛性，無情的色、香也必然「泯淨」而有佛性了。

值得一提的是，引文所謂「阿鼻依、正，全處極聖之自心」，顯然有「唯心」的意涵。也就是說，阿鼻地獄中，不管是眾生本身——「正」，或其所「依」的外境（刀山、油鍋等），全都「處」在（存在於）佛陀的「自心」當中。這樣的「唯心」思想，湛然自己也明白說到：

今搜求現未，建立圓融，不弊性無，但困理壅。故於性中，點示體遍。傍遮偏指清淨真如，尚失小真，佛性安在！他不見之，空論無情性之有、無，不曉一家立義大旨。故達唯心、了體具者，焉有異同。若不立唯心，一切大教全為無用。若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。故知一塵、一心，即一切生佛之心性。何獨自心之有、無耶？以共造故，以共變故，同

化境故，同化事故。¹²

另外還值得一提的是：《涅槃經》有正因、緣因、了因等「三因佛性」的說法。¹³湛然的「無情有性」說，則是從「正因體遍」的觀點來證成。上引一開頭的「故於（正因佛）性中，點示體遍」，即是「正因體遍」的意思。而下面的引文，更明白說到「正因體遍」是「無情有性」的原因：

今立眾生正因體遍，經文亦以虛空譬之。故三十一迦葉品云：「眾生佛性猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得

¹² 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷 46，頁 782c。

¹³ 《大般涅槃經》卷 26，曾說：「因有二種：一者生因，二者了因。能生法者是名生因，燈能了物故名了因。煩惱諸結是名生因，眾生父母是名了因。如穀子等是名生因，地、水、糞等是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。」（引見《大正藏》卷 12，頁 774c。）在此，生因指生起事物的主要原因；而了因則指生起事物的次要或輔助原因。般若等六波羅蜜，是證得阿耨多羅三藐三菩提（佛智）的次要或輔助原因——了因，佛性才是它的主要原因——正因。同經又說：「因有二種：一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪。緣因者，如酵煖等，從乳生故。故言乳中而有酪性。」（引見《大正藏》卷 12，頁 775b。）在此，正因還是指生起事物的主要原因；而緣因也是指生起事物的次要或輔助原因。因此，從經文可以判定，《涅槃經》其實只有二因，即正因和緣因，或正因和了因。《涅槃經》中的緣因和了因其實是相同的，都指生起事物的次要或輔助原因。這點，經文也明白說到：「緣因者，即是了因。」（引見《大正藏》卷 12，頁 776b。）但天台智顗將緣、了二因分開，以為了因指六波羅蜜中的般若波羅蜜，緣因則指其他五波羅蜜，亦即各種善行，因此而成各自獨立的三因佛性。

名一切處有？」¹⁴請觀「有」之一字，虛空何所不收？故知經文不許唯內專外，故云「非內外」等及云「如空」。既云眾生佛性，豈非理性正因？¹⁵

儘管「正因佛性」的內涵古來即有爭議¹⁶，但「(中道)第一義空」應該才是《涅槃經》所說正因佛性的原義。¹⁷對任何事物來說，不管是有情或無情，都符合「(中道)第一義空」的道理，因此，也都具有「正因佛性」。

而在湛然的用語裏，《涅槃經》裏的「(中道)第一義空」，被改成「(真)心」、「真如」；有情、無情都具有「正因佛性」，則被改為「正因(佛性)體遍」。儘管用語略有差異，但意思卻

¹⁴ 這幾句經文只是大意，原文是：「眾生佛性雖現在無，不可言無。如虛空性雖無現在，不得言無。一切眾生雖復無常，而是佛性常住無變。是故我於此經中說：眾生佛性非內、非外，猶如虛空非內、非外。如其虛空有內、外者，虛空不名為一、為常，亦不得言一切處有。虛空雖復非內、非外，而諸眾生悉皆有之。眾生佛性亦復如是。」(引見《大正藏》卷 12，頁 809a。)

¹⁵ 湛然《金剛錚》；引見《大正藏》卷 46，頁 781b。

¹⁶ 什麼是《涅槃經》所說的「正因佛性」，南北朝至隋代間，傳有十一家之多：眾生、六法(五陰加眾生)、心、避苦求樂、真神(相當於靈魂)、阿梨耶識、得佛之理、真諦、第一義空。(詳：隋·吉藏《大乘玄論》卷 3；引見《大正藏》卷 45，頁 35b-c。)如果加上吉藏「中道第一義空為正因佛性」，則有十二家之多。

¹⁷ 南本《大般涅槃經》卷 25：「佛性者名第一義空。第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者，一切生死。不空者，謂大涅槃。乃至無我者，即是生死。我者，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。」(引見《大正藏》卷 12，頁 767c。)

與經義完全符合。他這樣告訴野客：

故子應知：萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶！……若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶！¹⁸

值得注意的是，在這裏，湛然採用「真如不變而隨緣」的道理，來說明無情也有佛性。依照真如與萬法的關係理論來說，有情與無情等萬法，都是「不變」的真如所「隨緣」而生。這意味著，因為「隨緣」而生起的有情與無情，都同樣具有「不變」的真如本性。因此，有情固然有佛性（真如），無情也同樣有佛性（真如）了。

另外，同樣值得注意的是，湛然所謂「真如隨緣而不變」的道理，乃唐初華嚴宗高僧法藏（546-629）的思想。宋·宗曉編《四明尊者教行錄(卷2)·別理隨緣二十二問》，曾這樣描述法藏的「真如隨緣不變」的思想：

客曰：「且如法藏師，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。』仍於彼五教中，屬乎終教，亦兼頓教。而對破唯識宗談真如之理，唯論不變，不說隨緣。……」余語曰：「藏師約何義，判唯識所談真如，不隨緣耶？」客曰：「《起信疏》云：『唯識宗……彼之真如無覺無知，凝然不變，不許隨緣。但說八識生滅。縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。……』」余曰：「灼然。若云真如性有覺知，則可熏變，

¹⁸ 湛然《金剛錍》；引見《大正藏》卷46，頁782c。

乃說隨緣。既唯頑駭，乃不受熏。既不受熏，安能隨緣變造諸法。」¹⁹

引文說到法藏著《起信論疏》，疏中立真如具有「不變」和「隨緣」二義。並將這種道理，主要匹配給華嚴五教²⁰當中的終教，兼配給頓教。法藏之所以立「真如隨緣而不變」的思想，為的是針對唯識法相宗（相始教）所主張的「真如不變」且不「隨緣」，亦即「真如凝然不變」的思想。有關這點，法藏自己在他的《華嚴一乘教義分齊章》卷2，說得相當清楚：

若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義。以於真理未能融通，但說凝然不作諸法。……若依終教，於此賴耶識，得理、事融通二分義。故《（起信）論》但云：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」以許真如隨熏和合，成此本識。不同前教，業等種生故。²¹

二、山家、山外對「無情有性」的不同看法

入宋後，天台宗分裂為山家和山外兩派。兩派在許多方面有不同的看法，其中，「無情有性」雖是兩派共同的主張，但在細

¹⁹ 引見《大正藏》卷46，頁874c。（這裏所引的〈別理隨緣二十問（并序）〉，乃宋代天台宗僧知禮所作。）

²⁰ 華嚴五教：小乘教，大乘始教（含唯識法相之相始教與般若三論之空始教）、終教、頓教、圓教。其中，圓教又細分為同教一乘（指《法華經》）和別教一乘（指《華嚴經》）。（詳見：法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷1；《大正藏》45：481b-482a。）

²¹ 引見《大正藏》卷45，頁484c—485a。

節上卻有截然不同的意見。例如，山家派雖然以為「色具三千」（色等無情性具三千法），但卻主張「無情無成佛義」；相反地，山外派雖然以為「色不具三千」（色等無情並不性具三千法），但卻主張「無情成佛」。兩派的差異，與他們各自對於「真如」或心性的不同看法有關。而這種不同的看法，需從他們對於知禮「真如隨緣而不變」這一思想的不同理解說起，也需從山外派諸師兼講《華嚴經》的傳統說起。

元代山家派僧——義瑞，在其〈重刻四明十義書序〉曾說：

昔者，慈光恩師兼講《華嚴》，不深本教，濫用他宗，輒定一念為真。從是今宗境觀大壞亂矣！²²

引文中的「慈光恩」，即山外派開宗祖師慈光晤恩(912-986)，義瑞批評晤恩「兼講《華嚴》」、「濫用他宗（指華嚴宗）」，以致把天台宗「一念三千」中的「一念」，界定為「真（如本心）」，使得天台宗的「境觀」²³大壞亂。

（一）山外的「色不具三千」與山家的「色具三千」

山外派將「一念」理解為「真（如本心）」，被後人稱為「真

²² 引見《大正藏》卷46，頁831a。

²³ 境觀，指所觀境與能觀智。依山家，所觀境是「妄心」；能觀智也是「妄心」。他們把智顛所建立的「一念三千」觀法中的「一念」，理解為帶有煩惱的凡夫心——「妄心」。相反地，山外派則視「一念」為真如心，即「真心」；因此其觀法是「真心觀」，不同於山家派的「妄心觀」。有關這點，詳下文。

心觀」。這一觀法的特色是：將外境視為真如本心所生，因此，外境中的「色」法，自然也被視為真如本心的一分。既然是真如本心的一分，就不必另立「色具三千」這一道理，只要知道「念具三千」（一念三千）就已足夠。有關這點，宋代天台山外派高僧孤山智圓（976-1022），說得很清楚：

儻宜觀色，亦只了色即心，色具三千即心具也。……問：「《輔行》既云『非但唯識，亦即唯色』，今若謂全是心，方云具法，何殊他但云唯識邪？」答：「今家既明心性具足諸法，諸法徧攝，不隔於色，故得圓轉而談，乃云唯色、唯香等。只由色、香全是心性本具故也。他言唯識，但得心生之義，故無唯色等言。」²⁴

引文分成兩段：從「儻宜」到「即心具也」是第一段，明白說到觀外境中的色法時，只需體了色法就是（真）心法即可。因此，所謂「色具三千」，其實是「心具三千」的意思；而不是外色真的本具三千法。外色之所以方便稱為本具三千法，那是因為外色就是真心的緣故。

從「問」到引文末，是第二段，旨在回答一個問題：「如果色具三千的意思是「色即真心」，那麼，這和外人（指唯識宗）²⁵主張的『唯識』，又有什麼差別？」智圓的回答則是：外人所

²⁴ 《顯性錄》卷1；引見《卍續藏》冊100，頁256d。

²⁵ 在中國，玄奘以前的唯識宗，例如真諦（499-569），以為阿賴耶識（他譯為阿黎耶識）是真妄和合；亦即阿賴耶識當中，含有真如本心的一分。相對地，玄奘（602?-664）則主張阿賴耶識是妄識，其中不含真如本心的成分。智圓所指的唯識，應是真諦等人。

主張的「唯識」，只說到阿賴耶識「心生之義」，亦即只說到阿賴耶識生起色等諸法，並沒有說到阿賴耶識本性具足色等諸法，因此也沒有「唯色」的說法。這樣看來，智圓並不否定知禮所首次提出的「唯色」說法；只是他把「唯色」化歸為「了色即心，色具三千即心具」。也就是說，外色並不是真的本具三千法，而是由於心具三千的緣故，才會使得屬於一念（真）心之一分的外色，也變成具有三千法。

總之，山外派高僧，視「一念三千」中的「一念」為真如本心。真如本心（本）性具（足）三千諸法，原是不變之心體；但卻緣染緣或淨緣，生起三千諸法。這即是「真如隨緣而不變」的道理。在山外派的眼裏，這一道理不但是湛然《金剛錚》裏所明說，也是天台圓教的究竟道理。

然而，山家派高僧卻有全然不同的看法。他們把「真如隨緣而不變」視為別教的道理，而非天台圓教的道理。別教是天台化法四教中，次於天台圓教的一派教說。就經典來說，如《華嚴經》（當中的大部分道理）²⁶；就宗派來說，則如華嚴宗。山家派將「真如隨緣而不變」視為別教道理而非天台圓教的道理，這即是他們所謂的「別理隨緣」。宋·志磐《佛祖統紀（卷8）·

²⁶ 天台化法四教是：三藏教、通教、別教、圓教。四教中每一教雖有代表經典（例如《阿含經》屬三藏教，《般若經》屬通教，《華嚴經》屬別教，《法華經》屬圓教），但基本上不是以經典為基準。一部經裏，可能含有兩教或兩教以上的內容。例如，《華嚴經》的內容，固大部分屬於別教；但也含有圓教的教旨。再如《涅槃經》，既含圓教內容，也含藏、通、別等三教內容。

十七祖法智尊者知禮傳》，曾明白說到山家、山外在這一主張上的相互攻防：

景德元年²⁷，（知禮）撰《十不二門指要鈔》，成立別理真如有隨緣義。永嘉繼齊²⁸立《指濫》以難之（原註：梵天昭師²⁹門人），謂不變隨緣，是今家圓教之理。別理豈有隨緣？師（指知禮）乃垂《二十問》以祛其蔽。天台元穎³⁰復立《徵決》以代齊師之答。而嘉禾子玄³¹亦立《隨緣撲》以助齊、穎。時仁岳³²居座下，述法智³³義，立《十門折難》，總破三師。人謂淨覺³⁴禦務之功居多。³⁵

山家派既然主張「別理隨緣」，視真如本心雖不變，卻能隨緣生起三千諸法，為別教的道理，而非天台圓教的極說，那麼，

²⁷ 1004年。

²⁸ 永嘉繼齊（約980-1050），山外派僧。

²⁹ 梵天昭師，梵天慶昭（980-1017），山外派僧。

³⁰ 天台元穎，生卒年未詳。應該是山外派僧。《佛祖統紀》卷24列為「未詳承嗣」。（參見《大正藏》卷49，頁257，下。）

³¹ 嘉禾子玄，生卒年未詳。應該也是山外派僧。《佛祖統紀》卷24同樣列為「未詳承嗣」。（參見《大正藏》卷49，頁257，下。）

³² 仁岳（淨覺仁岳，992-1064），山家派知禮弟子。原支持山家派，後因對知禮《觀無量壽經疏妙宗鈔》中有關觀佛的問題有所質疑，因而成為山外派。後世稱之為「後山外派」。（詳：《佛祖統紀》卷8；《大正藏》卷49，頁193，中。）

³³ 法智，山家派主將知禮。宋真宗曾賜號「法智大師」。

³⁴ 即仁岳。

³⁵ 引見《大正藏》卷49，頁192，上-中。

山家派自己的心性論到底具有什麼內容呢？答案是妄心。知禮《十不二門指要鈔》卷上，對於這點說得很清楚：「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……。」³⁶又說：

應知心法就迷就事而辨。故《釋籤》云：「眾生法一往通因果，二往唯局因。佛法定在果。心法定在因。」³⁷若約迷、悟分之，佛唯屬悟，二（指眾生法和心法）皆在迷。復就迷中，眾生屬他，通一切故；心法屬己，別指自心故。《四念處》節節皆云：「觀一念無明心。」³⁸《止觀》初觀陰入心九境，亦約事中明心；故云：煩惱心、病心，乃至

³⁶ 引見《大正藏》卷 46，頁 707，上。

³⁷ 智顗《法華玄義》卷 2-上，在說明「一念三千」中的「三法」時，曾說：「南岳師舉三種，謂眾生法、佛法、心法。……若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法。若廣佛法，此則據果。若廣心法，此則據因。」（引見《大正藏》卷 33，頁 693，上-中。）湛然《法華玄義釋籤》卷 4，註釋這幾句話時則說：「言『若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法』者，然眾生義通，故云『通論』。若其通論義非究竟，故云『一往』。一往雖通，二往則局。不通於佛及唯在因。佛法及心法不云『一往』者，佛法定在於果，心法定在於因。」（引見《大正藏》卷 33，頁 830，中。）因此，知禮所引的這幾句話，應該出自智顗的《法華玄義》，而非湛然的《法華玄義釋籤》。

³⁸ 這一句應該出自智顗《四念處》卷 4：「念只是處，處只是念。色、心不二，不二而二。為化眾生，假名說二耳。此之觀慧，只觀眾生一念無明心。此心即是法性，為因緣所生，即空、即假、即中。……無明、法性、十法界，即是不可思議一心具一切。因緣所生法一句，名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈，即：因緣所生心，即空、即假、即中。」（引見《大正藏》卷 46，頁 578，上-下。）

禪見心等³⁹，及隨自意中四運心等。⁴⁰豈非就迷就事辨所觀心？有人解今「一念」，云是真性，恐未稱文旨。⁴¹

在此，知禮廣引《法華玄義（釋籤）》、《四念處》、《摩訶止觀》等祖師的作品，證明「一念三千」當中的「一念」，應指「就迷就事而辨」的妄心，而不是山外派所以為的真（如本）心。

既然山家派的心性論是妄心說，那麼，如何解釋：由心所生無情色法，為何本具佛性，乃至本具三千諸法？山家派大體以湛然《十不二門》中的諸門，來作答，特別是「色心不二門」和「依正不二門」。例如，知禮《十不二門指要鈔·依正不二門》即說：「次、『塵身』下二句⁴²，雙示依、正體性。一微塵國，各

³⁹ 智顛《摩訶止觀》卷 5-上，曾開出十種修習止觀當中，所可能碰到或必須觀察的對象（現象）——「十（種）境」：(1)陰界入；(2)煩惱；(3)病患；(4)業相；(5)魔事；(6)禪定；(7)諸見；(8)增上慢；(9)二乘；(10)菩薩。並將之一一與「法界」等同起來：「眼耳鼻舌陰入界等，皆是寂靜門，亦是法界……煩惱即法界……病患是法界……二乘為法界者……『決了聲聞法，是諸經之王。』……菩薩境為法界……。」（詳見《大正藏》卷 46，頁 49，上—50，上。）

⁴⁰ 四運心：未念、欲念、（正）念、念已。智顛《摩訶止觀》卷 2-上，在說明「隨自意三昧」（非行非坐三昧）時，為了說明在一切時中、一切事上，隨意用觀，念起即覺，意起即修的三昧，曾以四運心來作解釋：「初明四運者，夫心識無形不可見，約四相分別，謂未念、欲念、念、念已。未念名心未起。欲念名心欲起。念名正緣境住。念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。」（引見《大正藏》卷 46，頁 15 中。）

⁴¹ 引見《大正藏》卷 46，頁 706，中。

⁴² 指湛然《十不二門·依正不二》中的兩句：「塵身與法界量同，塵國與寂光無異。」（引見《大正藏》卷 46，頁 704，上。）

具三千，體遍法界。彼彼身、土，亦復如是。」⁴³而宋代山家派僧——善月（1149-1241），在其《金剛錒釋文》卷下，也曾以「依正」這一對概念，來批判山外派的主張「色不具三千」：

問：「今文⁴⁴正是領解無情有佛性，何故却云：『只是一一有情，心遍、性遍』，乃至『攝盡』？如此則正同孤山《顯性》云：『此文既一一有情心遍，云何輒云身土自具三千耶？』⁴⁵文若爾，則正合孤山觀心具三千，獨頭之色⁴⁶不具三千耶？」答：「若能洞見生、佛依正，一念具足，一塵不虧，直下現成，本來同體；只緣眾生惑於知見，妄

⁴³ 引見《大正藏》卷 46，頁 717，下。

⁴⁴ 指湛然《金剛錒》中的幾句：「今亦粗知仁所立理，只是一一有情心徧、性徧，心具、性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各徧。身土、因果無所增減。故《法華》云：『世間相常住。』世間之言，凡聖、因果、依正攝盡。」（引見《大正藏》卷 46，頁 784，中-下。）

⁴⁵ 這幾句出自孤山智圓的《金剛錒顯性錄》卷 3：「請觀此文，既云『一一有情心徧性徧』，云何輒謂國土自具三千耶？」（引見《卍續藏》冊 100，頁 278c。）

⁴⁶ 「獨頭之色」一詞，確為智圓所用。智圓《金剛錒顯性論》卷 1，曾以山家派的口吻問說：「若不許獨頭草木自具三千，須了色即是心，方能具法者，是則色法俱為能趣，則非所趣。《經》云：『一切法趣色』，若為消通？」（引見《卍續藏》冊 100，頁 256c。）〔其中，「《經》」應指《摩訶般若波羅蜜經》。該經卷 15，曾說：「一切法趣色，是趣不過。何以故？色畢竟不可得故，云何當有趣不趣？」（引見《大正藏》卷 8，頁 333，中。）〕「獨頭」一詞通常用來形容心體的獨立生起，如「獨頭無明」、「獨頭意識」等。智圓之所以稱為「獨頭之色」，大約是因為他認為，色法乃（真如本）心隨染、淨緣所生，因此是「獨頭」心體的一種。

自分別，所以色、心派分，依、正角立，分情、無情。此乃眾生情想，誠非佛性有殊。祖師正要就迷，點示眾生，所以多約有情之心，示佛性遍。故多云色即於心。又欲從於近要，成內觀義，故且約惟心而說。孤山不達此義，但見祖師一文一義，約心論遍，便謂色不具三千耶！……以諸教文，正被下界眾生，故多明唯識也。非謂彼一向攝歸一邊。……」⁴⁷

引文中，善月強調眾生與佛的「依」報（無情國土）和「正」報（有情身心），「本來同體」，來證成不但「心具三千」，而且「獨頭之色」也同樣本具三千。並說明祖師之所以提「色即於心」的說法，有兩個原因：（1）「就迷」，亦即為那些迷中眾生方便宣說的道理，因此並非究竟的教說。（2）「成內觀義」，亦即為了成就內觀於一念（妄）心的緣故，祖師才會「約惟心而說」、「多明唯識」。真正的道理，並不是「攝歸一邊」，亦即並不是攝歸於心，以為心具三千，但色卻不具三千。

（二）山外的「無情成佛」與山家的「無情無成佛義」

「無情有（佛）性」是山家、山外所共同認可的，這已在前文說過。在這一共同認可的主張下，兩派除了前文所指出的色具或不具三千的歧見之外，還有無情成佛或不成佛的歧見。首先，讓我們來看看山外派智圓的「無情成佛」義：

雖信心具三千，復謂有情有性、無情無性者，則是自疑已

⁴⁷ 引見《卍續藏》冊 100，頁 322b。

心耳！何者？既知己心依、正，復云無情無性者，則成國土一千，在於心外，豈非疑已心邪？今有學山家教門者，知一念具足三千，而言無情無成佛義，正當此失。⁴⁸

引文分為兩段：「今有學山家教門者」之前是第一段，旨在說明「心具三千」與「無情有（佛）性」，是一體而不可分割的說法。這一段針義的應該是天台宗之外的人士，例如《金剛錒》中的「野客」，或華嚴宗人。智圓的意思是：如果一方面相信「心具三千」，二方面卻又主張「無情無（佛）性」，那就成了「國土一千，在於心外」。智圓的意思應該是：既然相信「心具三千」，就必須承認國土等一千⁴⁹外色本具於（真）心；國土等外色既然本具於（真）心，而（真）心即是佛性，因此本具於（真心）的國土外色，自然也與（真）心一樣，具有佛性了。

「今有學山家教門者」一直到文末是第二段，批判的對象明文說是天台宗內的山家派。智圓認為，一方面說「一念具足三千」，另一方面又主張「無情無成佛義」，這和「野客」乃至華嚴宗人所犯的錯誤沒有兩樣。然而，如何證成「一念具足三千」，可以推論到「無情成佛」？智圓並沒有更詳細的論證，以致對

⁴⁸ 智圓《金剛錒顯性錄》卷2；引見《卍續藏》冊100，頁267d。

⁴⁹ 這裏，「國土一千」一語的來源是：首先天台將世間分成三種，即「三世間」（五陰、眾生、國土）。然後，每一世間都各具「十如是」（如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）。又依眾生的業果道行，分為「十法界」（佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）。如此，三世間、十如是、十法界互乘的結果，即三千法。其中與「國土世間」有關的三千法，共有一千。

於山家「無情無成佛義」的反駁，也成了不清楚的論證。

事實上，山家派似乎也沒有「無情無成佛義」的主張，至少山家派大將知禮的作品裏，找不到明顯的文證。〈草庵錄紀日本國師問事〉，曾這樣記錄知禮對於「無情成佛」的相關問答：

三問：「非情草木成佛不成佛疑：《涅槃經》云：若拘陀樹有心，我當授與阿耨菩提記。以其無心故，不與授記。《法相論》云：真如能為一切諸法所依，無心草木雖無所變，但有理性，無行性，不可成佛(云云)。今天台宗如何解釋經論，建立非情草木成佛耶？」答：「《涅槃經》、《法相論》『草木無心，但有理性，無行性』者，此是權教，故簡無情。為起真修，乃須進行，方得成佛。緣修乃是無常，即是『本無今有』義也。欲顯真修，須依理性。理非今古，不簡色、心。一成一切成，故說無情成佛也。又依緣修說，無情成佛者，相盡情忘，則無情悉成佛矣。」⁵⁰

引文中，問者（日本國師）引《涅槃經》和《法相論》，說明「非情草木」因為「無心」，所以只有「理性」而無「行性」。⁵¹這和天台宗所主張的「非情草木成佛」相矛盾，因此問者請教

⁵⁰ 知禮〈草庵錄紀日本國師問事〉；收錄於：宋·宗曉編《四明尊者教行錄》卷4；引見《大正藏》卷46，頁890，中。

⁵¹ 這裏的《法相論》並非一部論典的名稱，而是泛指唯識法相宗的論典。其中，理佛性，指不生不滅的法性妙理。眾生依理佛性，而行善行，因而在阿賴耶識當中，種下無漏種子，即是行佛性。理佛性因為是妙理，因此一切眾生皆有。但行佛性則並非所有眾生皆有。（例如定性聲聞、定性緣覺，以及無性眾生皆無。）唐·慧沼《能顯中邊慧日論》卷4，即說：「依諸經

知禮如何會通其中矛盾？

知禮的回答則是：《涅槃經》和《法相論》中所說非情草木只有理性而無行性，乃「權教」的說法。依照權教的這一說法，修行者為了達到「真修」的目的，必須「進（一步修）行（佛性）」，最後才能成佛。「進（一步修）行（佛性）」，即是「緣修」（以有漏、無漏善行之因緣而修）。緣修，從原本不存在的漏、無漏善行，修習而至在賴耶中種下漏、無漏種子；這是佛典裏所批判的「本無今有」。而真修，則必須依照不生不滅的理佛性——真如理而修。真如理沒有古、今之分，也沒有色、心的差別；因此，修成後，有情眾生成佛，非情草木也一樣成佛。這是唯識法相宗所了解的「無情成佛」。另外，有情眾生成佛之後，由於「相（有情與無情之相）盡情忘」，因而也就「無情成佛」了。

從知禮的回答當中，看不出他主張「無情無成佛義」，相反地，從問者（日本國師）的問題「今天台宗如何解釋經論，建立非情草木成佛耶？」反而令人覺得知禮和山外派的智圓一樣，都是主張「無情成佛」。因此，智圓所謂「今有學山家教門者……言無情無成佛義」，不知所指是誰？

論，所明佛性不過三種：一、理性，二、行性，三、隱密性。言理性者……即是人、法二空所顯真如。……行性者，通有漏、無漏一切萬行。若望三身，無漏為正生了，有漏為緣。隱密性者……謂煩惱為佛法種。」（引見《大正藏》卷45頁43，上-中）

三、建立天台宗的深層生態學

(一) 奈斯的「終極準則」與天台的「無情有性」

A. 奈斯的「生命平等」與天台的「無情有性」

深層生態學的創始人——奈斯 (Arne Naess)，曾提出深層生態學的兩大「終極準則」(ultimate norms)，其一是「生命(中心)的平等」(biospherical egalitarianism, 或 biocentric equality)，另一則是「自我覺悟」(self-realization)。前者旨在批判傳統環境倫理中的「人類中心主義」(anthropocentrism)，相反地，主張生物和非生物(無情)，都和人類一樣，具有它(牠)們的內在價值 (intrinsic value, 或 inherent value)，而且，也都和人類同體不可分割。奈斯把這種人類與自然(有情、無情)同體不可分割的哲理，稱為「全體觀」(holistic outlook)。⁵²

大衛·比柏(David Pepper)在奈斯所立下的基礎上，更進一步說：從綠色社會的觀點，必須是一種對於生命倫理和自然之內在價值的堅定信仰。比柏以為，與「人類中心主義對立的」(oppose anthropocentrism)深層生態學，可以定義為下面兩點：(1)反對將人類的價值視為一切價值之來源的想法。(2)反對以操縱、剝削、破壞自然的方式，來滿足人類的物質欲望。⁵³比柏的說法，無疑的是奈斯「生命平等」準則的進一步說明。

⁵² Cf. Arne Naess: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary".

⁵³ David Pepper: *Modern Environmentalism: An Introduction*, London: Routledge, 1996, p. 19.

奈斯等人的「生命平等」準則以為，自然界的萬物，不管是有情的畜生或是無情的草木瓦石，都具有自己的「內在價值」。這種說法，與「無情有性」具有異曲同工之妙。就佛教而言，特別禪宗哲學而言，這種「內在價值」就是佛性。一位深層生態學家——道格·柯迪加（Doug Codiga），曾在一篇有關禪學與深層生態學的論文裏⁵⁴，引用下面這首宋朝詩人蘇東坡的禪詩——〈夜宿東林寺〉（〈贈東林總長老〉），來說明自然界的無情，也和有情一樣，具有佛性，具有「（無情）說法」的能力：

溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。

夜來八萬四千偈，他日如何舉似人！⁵⁵

詩中，蘇東坡將東林寺外的溪聲視為佛陀廣長舌講經說法的聲音，將東林寺外的山色視為佛陀清淨的身體。他讚嘆佛陀以祂的清淨佛身（山色）和廣長舌（溪聲），一夜之間，宣說了八萬四千首美妙的詩偈。無疑地，這是典型的「無情有性」，甚至是「無情說法」的實例。

⁵⁴ Cf. “Zen Practice and a Sense of Place”, in Devall, Bill & George Sessions: *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985, pp. 106-111. 湊巧的是，1960年代，當筆者還懵懵懂懂，不知道有「深層生態學」這一詞時，也曾直覺地以蘇東坡的這首詩作〈夜宿東林寺〉，為文闡揚環保的理念，並口頭發表於環保聯盟的年會上。筆者這篇文章，後來還刊於《首都早報·文化版》，1990年4月20日。

⁵⁵ 明·瞿汝稷《指月錄》（卷7）·臨安府上竺圓智證悟法師；引見《卍續藏》冊143，頁76c。又見：《蘇軾詩集》卷23，台北：中華書局，1982。

在各種深層生態學的文獻當中，湛然《金剛錫》中的「無情有性」，與「生命平等」準則之間的關係，少有學者提到。（這可能是天台哲學太過繁複深奧的緣故。）但其中道理其實與上述禪師所說的「無情有性」或「無情說法」相通。奈斯的「生命平等」準則，用天台宗的術語來說，即是「色心不二」或「依正不二」。也就是說，基於「色心不二」或「依正不二」，亦即「生命平等」的準則，有情眾生固然有其內在的價值——佛性，與有情（心、正）不二的無情草木（色、依），也同樣具有它們的內在價值——佛性。前文我們已經知道天台宗山家派，如何採用湛然《不二門》中的這兩種不二門，建立其「色具三千」的理論；因此，剩下的就是如何將這兩種「不二」的道理，與奈斯等人的「生命平等」準則相銜接了。

B. 奈斯的「自我覺悟」與天台的「一念三千」

奈斯深層生態學的第二個「終極準則」是「自我覺悟」。這一準則以為：每一個深層生態學的服膺者，都必須從「本我」(ego)，擴大到社會化的「自我」(self)；再由社會化的「自我」，擴大到形上的「大我」(Self)，亦即「生態的大我」(ecological Self)。這一自我覺悟的過程，其實是認同(identify)外在的社會環境和自然環境，與自己同體而不可分割的過程。奈斯認為，被認同為自己的社會事物和自然事物越多，自我的覺悟就越成功。所以，奈斯說：「(認同)越是多樣化，自我的覺悟就越大。」又說：「沒有這種認同，就不算是獻身於深層生態學。」⁵⁶

⁵⁶ See: Arne Naess: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology

這種「自我覺悟」的過程，類似天台以止觀修習「一念三千」的「不可思議境」。⁵⁷天台止觀的最終目的，正是要證入「一念三千」的理境。而所謂「一念三千」，不能離開「十界互具」的思想⁵⁸；這一思想旨在於體悟十法界中的萬事萬物，全都本具於

Movement: A Summary". Also see: Arne Naess: "Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World," in John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming, Arne Naess: *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1988.

⁵⁷ 天台止觀將所觀境細分為「十乘」，稱為「十乘妙理」（又名：十乘觀法、十法成乘等），它們是：一、觀不思議境，指一念本具三千。二、真正發菩提心。三、善巧安心，更修靜明之止觀，將觀心善巧安住在一念三千。四、破法遍，遍破三惑情執。五、識塞通，識別止觀中的何種情形，可以通入法性？何種情形蔽塞？六、道品調適，一一調試三十七道品，以便入道。七、對治助開，修之五停心或六度等行，以對治事惑（修惑），並助開正道。八、知位次，知道自己的修行到底到了什麼階段，以防增上慢心。九、能安忍，內外之障礙安然耐忍。十、無法愛，不愛著於已得之法。（參見：智顛《摩訶止觀》卷5-上；《大正藏》卷46，頁52，中。）在這十乘當中，後九乘只是為了助成第一乘的成就，而第一乘即是觀「一念三千」。因此，十乘妙理其實就是一千念三。

⁵⁸ 十界，十法界的簡稱，即：佛、菩薩、緣覺、聲聞（以上四聖）、天、人、阿修羅（以上三善道）、畜生、餓鬼、地獄（以上三惡道，合三善道為六道）。十法界中的任何一法界，都本性地具足其他九法界在其內。這即是十界「互具」。若在十法界之外，加上「十如是」（相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等），以及「互具」的概念，即成「百（法）界」或「百界千如」。最後，再加上「三種世間」（眾生、國土、五陰），以及「互具」的概念，即成「三千法」。三千法本性地具足在十界中的任何一事一物之中；若就「一念」而言，則成「一念三千」。

我人的「一念」之中，而且互相具足。就以地球上无情的野生動物，以及无情的草木瓦石來說，修習止觀的行者，必須體認到牠（它）都本具於行者的「一念」之中；而且，行者本人也一樣，本具於這些有情和无情當中。這樣的理境，把宇宙中的一切事物，視為與自己同體，其實即是奈斯所說的「大我」或「生態大我」。唯一的差別是：奈斯的「自我覺悟」，在過程上分為「本我」、「社會我」和「生態大我」三階段；而天台的「一念三千」則是直觀與「生態大我」雷同的「一念三千」。

當然，奈斯的「自我覺悟」和天台止觀，仍然存在著極大差異。首先，天台止觀僅具宗教修行的意義，並沒有參與環保運動的實際作為。也就是說，觀「一念三千」的目的，不在環保，而在自我解脫。就這一缺陷而言，只要天台止觀的服膺者，將視野，從原來純粹內心的自修自證，放寬到外在的環境，就能克服。也就是說，天台止觀的服膺者，必須從止觀（內心）中的无情「色」法（以及有情動物），擴展到實際外在於心的无情「色」法（以及有情動物）。如此，天台止觀即能與奈斯的「自我覺悟」接軌。

其次，天台止觀的「自我覺悟」，並沒有奈斯所說的「本我」、「社會我」和「生態大我」三階段。而是直觀與「生態大我」相似的不思議境——「一念三千」。特別是山外派的觀法，最為直接。標舉「真心觀」的山外派，主張直觀真如本心，而真如本心其實就是奈斯的「生態大我」。至於主張「妄心觀」的山家派，雖然較為曲折，必須先以如「槌」的觀智，觀於如「砧」的妄心（五陰中的識陰）；然後再將觀智（槌）和妄心（砧）合一，成為第二重觀智，並以如「淳朴」的不思議境——「十乘

妙理」⁵⁹作為所觀境。如此二重能所，才能完成「一念三千」的觀法。⁶⁰這種二重妄心觀，似有三個階段：觀智觀妄心是第一階段，二者合一觀不思議境是第二階段。然而，奈斯所說的「社會我」，在山家的二重妄心觀中並不明顯。因此，山家派雖有二重觀法，但仍然只能視為一個階段（即「生態大我」）的「自我覺悟」。

然而，這種差異應該是不重要的。奈斯之所以設定「本我」、「社會我」和「生態大我」的「自我覺悟」三階段，顯然只是要強調，如何從自私的本我，將自己擴大到生態大我而已。這和天台止觀直觀不思議境——「一念三千」，具有相同的意義。

（二）洛夫洛克的「蓋婭論」與天台的「無情有性」

⁵⁹ 詳見註釋 57。

⁶⁰ 知禮《十不二門指要鈔》卷上，曾這樣描述妄心派的止觀：「然欲立行造修，須揀入理之門、起觀之處。故於三科（指五陰、十二入、十八界），揀卻界、入；復於五陰，又陰其四（指色、受、想、行四陰），的取識陰。……此是去丈就尺，去尺就寸，如炙得穴也。乃依此心，觀不思議，顯三千法。……應知不思議境，對觀智邊，不分而分，名所觀境。若對所破陰等諸境故，不思議境之與觀，皆名能觀。••今更自立一譬，雙明兩重能所：如器諸淳，豈單用槌而無砧邪？故知槌、砧自分能所；若望淳朴，皆屬能也。」（引見《大正藏》卷 46 頁 706，中—707，上。）其中，以槌比喻能觀智，以砧比喻所觀妄心（五陰中的識陰）；二者合為能觀，再以淳朴比喻所觀的不思議境。構成了山家派獨特的二重能、所觀法。

A. 「蓋婭論」與天台的「無情有性」

深層生態學強調的是，地球上有情生物和無情草木、土地的保育。其中一個重要的人物——詹姆士·洛夫洛克(James Lovelock)，致力於將地球「活化」或生命化的努力之上。從1972年開始，洛夫洛克提倡一種以古希臘女神——蓋婭(Gaia)為中心的理論，稱為「蓋婭論」(Gaia theory)。⁶¹在古希臘神話裏，蓋婭是大地的母親；因此，這一理論有一個重要的命題：大地是「活著的」(alive)。⁶²針對這點，洛夫洛克有這樣的說明：

當然，我偏愛蓋婭。在過去的二十五個年頭當中，我將我的生命奉獻於大地是活著的這一思想之上：這不僅像古代先賢，看到了這位具有預知能力和遠見的感性女神那樣，而且(大地)也像一棵樹那樣地活著。⁶³

一些蓋婭論的提倡者，還進一步強調：大地的母親——「蓋婭」這個概念，意味著人類「屬於大地」(of the Earth)。換句話說，人類並不是可以離開大地，然後生活「在大地上」(on the Earth)。就這意義而言，大地並不屬於人類，相反地，大地就是

⁶¹ 事實上，蓋婭論是上個世紀深層生態學的重要主題，許多深層生態學家都投入這一理論的建構當中，也出版一些相關的著作。例如：David Abram, "The Perceptual Implications of Gaia"(蓋婭的知覺意涵)；Elizabeth Roberts, "Gaian Buddhism"(蓋婭佛教)等等。(Cf. Allan Hunt Badiner: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology.*)

⁶² Cf. James Lovelock: *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, London: Gaia Books Limited, 1991, pp.11, 24.

⁶³ James Lovelock: *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, p.12.

人類。⁶⁴

最值得注意的是，有些蓋婭論的闡述者，試圖將蓋婭女神，與佛教相聯結。美國詩人蓋瑞·史耐德(Gary Snyder)曾直呼蓋婭為「佛陀的母親」(Mother of the Buddha)。⁶⁵另外一些蓋婭論的推動者，還試圖以「蓋婭佛教」(Gaian Buddhism)這一詞，來結合「蓋婭」與佛教的相關教義，例如「無常」、「無我」乃至「空」等道理。他們認為，結合二者之後的「蓋婭佛教」，可以引伸出：宇宙萬物不是二元對立的思惟方式；同時，也可以直接應用在面對自然事物的沒有貪念之上。⁶⁶

在這樣的基礎上，如何進一步建構天台宗獨特的深層生態學呢？首先，「十界互具」的思想，自然是一個很好的切入點。賴賢宗教授的〈天台佛學與生態哲學〉，在這方面的研究已略有成果。前文筆者也曾比對這一思想與奈斯「自我覺悟」的異同。現在，讓我們進一步來討論，「十界互具」的思想，與我所處的外在環境之間，是否能夠建立起天台宗的深層生態學？

事實上，互具的教法讓我們體認到：屬於十界之一的人類，與其他各界，特別是野生動物等畜生界，具有不可分割的關係，

⁶⁴ Elizabeth Roberts: "Gaian Buddhism", in Allan Hunt Badiner: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, pp. 147-154.

⁶⁵ Richard Bates says: "In Gary Snyder's words: 'Now we must become warrior-lovers in the service of the Great Goddess Gaia - Mother of the Buddha'." [See: Richard Bates, "Ecocentricity". (<http://www.shoalhaven.net.au/inews/nbt78/econ.html>)]

⁶⁶ Ibid.

因而興起保育畜生界的弘願。其次，十界互具的更進一步是「一念三千」；其中的「三千」包括了「三世間」中的「國土世間」。無情的國土世間，與十界之一的人類（人界）具有「互具」的關係，這意味著人類和無情的大地（國土），同樣具有不可分割的關係。因而也同樣可以興起，傷害無情國土就是傷害（人類）自己、保護無情國土就是保護（人類）自己的生態觀，並且因此進而發下不傷害無情國土、保護無情國土的弘願。

然而，不管是「十界互具」或是「一念三千」，無情的國土（以及有情的畜生），往往隱沒在相當繁複的「互具」過程之中⁶⁷，以致無法直接突顯環境保護的急迫性。在這樣的考慮之下，湛然《金剛錒》裏的「無情有性」，就顯得更加重要了。因為，如果從這一思想直接入手，即可免去因為「互具」而隱沒在繁複過程中的缺陷。

在過去幾年當中，以「無情有性」來建構佛教的深層生態學，已略有成果；例如：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉⁶⁸；王小平〈無情有性與生態倫理——「佛教與自然生態」之現代意義〉⁶⁹；龔曉康〈“無情有性”與“眾生平等”——佛教與當代生態倫理學的比較研究〉⁷⁰。然而，「無情有性」並非天台宗的一家之言，

⁶⁷ 其中繁複的過程，請參見註釋 58。

⁶⁸ 收錄於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 15-41。

⁶⁹ 刊於：《普門學報》2004 年 5 月號，台北縣：佛光山文教基金會，頁 85-89。

⁷⁰ 張貼於：《自然辯証法研究》(<http://zrbz.chinajournal.net.cn/>)，2003 年 8 期。

三論宗、禪宗都有類似的主張。⁷¹這些研究成果，大體環繞在這三個宗派的「無情有性」，試圖建立整個佛教（而非天台宗）的深層生態學。以天台「無情有性」為中心的深層生態學，也因此有待我人的建立。

天台宗的「無情有性」，是一個複合性的概念，與三論宗或禪宗的「無情有性」有所不同。天台宗的這一概念，包含了「無情成佛」和「色具三千」這兩個成分。而這兩個成分，正好與蓋婭論的環境倫理最為貼近。它們不但像洛夫洛克那樣，宣稱大地是「活著的」，而且還宣稱：大地（中的無情）本具佛性、本具三千；大地（中的無情）也能成佛。如果將這一說法推廣出去，佛教的深層生態學必能更上層樓。

B. 山家、山外歧見的化解

問題是，天台宗的內部——山家和山外，雖然共同主張「無情有性」，卻對「無情成佛」和「色具三千」存在著重大的歧見。必須將這些歧見化解掉，取得一致的看法，才能進一步開展出天台宗獨特的深層生態學。在筆者看來，山家和山外的這些歧見，都只是宗派的意氣之爭，因此也都可以化解。

首先，山外認為：山家主張「無情無成佛義」。然就前文的分析，我們發現，並沒有明顯的文證，可以證明山家派有這一主張。⁷²當然，如果確如智圓所批判的，山家派確有「無情無成

⁷¹ 詳：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉，參考注 68。

⁷² 筆者發現，良源（912-985）這位日本天台宗高僧，其弟子輩源信（942-

佛義」的主張，那就另當別論。前文說過，智圓曾提出「一念具足三千」可以推論出「無情成佛」的結論，並依之反駁山家派的「無情無成佛義」主張；但是，這一推論太過簡略，我們無法從中看出智圓的真正用意所在。相反地，我們卻可以要求山家派必須重新考慮：為何一方面承認湛然「無情有性」和「色心不二」、「依正不二」的主張，二方面卻又主張「無情無成佛義」？既然色心和依正都是不二，為何有心的正報有情，可以成佛，而無心的依報無情卻無法成佛？

其次，山外站在「色即是心」(攝色歸心)的立場，以為「色具三千」的本意並不是外色真的本具三千法；「色具三千」的本意應該是：「色具三千」即是「心具三千」。並且以為「心具三千」中的「心」，是真如本心，而非現象界的妄心。並進而提出「色不具三千」的主張。主張妄心的山家派，從「色心不二」、「依正不二」等「不二」論的立場，展開了強烈的反擊。

其實，山外所主張的「色即是心」，並不一定與「色具三千」

1017)，曾與山家派的知禮，有密切的來往。986年，源信將所撰《往生要集》，托便船送往中國，由台州商人周文德持贈天台山國清寺。後期弟子寂照(962-1034)赴華時，也曾為源信提出有關天台宗疑義二十七條，轉請知禮回答。知禮驚其造詣之深，作答寄還。〔詳：宗曉編《四明對者教行錄(卷1)·尊者年譜·六年癸卯條》；引見《大正藏》卷46，頁857，中。〕而良源本人則撰有《草木發心修行成佛記》(詳：《大日本佛教全書·天台小部集釋》，頁345。)從良源弟子輩與山家派知禮的密切關係，是否可以將良源一脈的日本天台宗，歸類為山家派，而且是主張「無情(草木)成佛」的山家派？則未可知。(有關良源《草木發心修行成佛記》中有關「無情成佛」的具體內容，請見：釋恒清〈草木有性與深層生態學〉。)

相衝突。無情之色既然可以與生起它的真如本心一樣，本具佛性——所謂「無情有性」（這是山外所認可的），那麼，同樣由真如本心所生起的無情之色，為何不能與真如本心一樣，本具三千諸法呢？換句話說，由「真心（有情）有性」到「無情有性」如果可以成立，那麼，由「（真）心具三千」到「色（無情）具三千」，也應該可以成立才對。山外太過強調無情外色必須化歸為真心，以致忽略了無情外色也可以和真心一樣，具有相同的各種德性，例如本具三千。

當然，山家派以妄心論來回應山外派的「色不具三千」，同樣值得商榷。智顛「一念三千」中的「一念」，到底是真心或妄心，其實有許多討論空間。如果真如山家派所說，一定是凡夫的妄心（煩惱心），為何智顛要用「不可思議」來描寫它？⁷³就筆者看來，「一念三千」中的「一念」，固然是指現象界的凡夫心，但並不排斥像山外派那樣，由這一帶有深重煩惱的凡夫妄心入手，直接深觀隱藏在它裏面的真如本心。依照天台等服膺如來藏經論的宗派，凡心一念其實含有兩大部分：真如本心的部分與客塵煩惱的部分，因此是一個真、妄和合的心體。山家知禮強調必須先從客塵煩惱的妄心入觀（前文槌與砧的關係），

⁷³ 智顛《摩訶止觀》卷5-上，曾以「不可思議境」，來描述「一念三千」：「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。……前亦不可，後亦不可。……今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言。所以稱為不可思議境，意在於此云云。」（引見《大正藏》卷46，頁54，上。）

然後進而觀不可思議境(淳朴)。而山外派則堅持直接從真如本心的真分入觀。二派看似如同水火，但其實其中或有觀點上的不同，卻不相矛盾而可以並行不悖。

至於山家派批山外，援引華嚴宗法藏的「真如不變隨緣」的思想，用來詮釋「一念三千」中的「一念」與三千法之間的關係，也是宗派的意氣之爭。更何況援引這一思想的始作俑者，並非山外諸師，而是山家山外所共同尊敬的知禮。

參考文獻

原典

1. 隋·智顛《摩訶止觀》，收錄於：《大正藏》卷 46。
2. 湛然《十不二門·依正不二》，收錄於：《大正藏》卷 46。
3. 湛然《金剛錚》，收錄於：《大正藏》卷 46。
4. 南本《大般涅槃經》，收錄於：《大正藏》卷 12。
5. 宋·諦觀《天台四教儀》，收錄於：《大正藏》卷 46。
6. 隋·吉藏《大乘玄論》，收錄於：《大正藏》卷 45。
7. 宗曉編《四明對者教行錄(卷 1)·尊者年譜·六年癸卯條》；引見《大正藏》卷 46。
8. 宋·宗曉編《四明尊者教行錄(卷 2)·別理隨緣二十二問》，

收錄於：《大正藏》卷 46。

9. 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，收錄於：《大正藏》卷 45。
10. 義瑞〈重刻四明十義書序〉，收錄於：《大正藏》卷 46。
11. 《佛祖統紀》，收錄於：《大正藏》卷 49。
12. 智顓《法華玄義》，收錄於：《大正藏》卷 33。
13. 智顓《四念處》，收錄於：《大正藏》卷 46。
14. 湛然《十不二門·依正不二》，收錄於：《大正藏》卷 46。
15. 善月《金剛錚釋文》，收錄於：《大正藏》卷 100。
16. 良源《草木發心修行成佛記》，詳見：《大日本佛教全書·天台小部集釋》
17. 知禮《十不二門指要鈔》收錄於：《大正藏》卷 46。
18. 明·瞿汝稷《指月錄(卷 7)·臨安府上竺圓智證悟法師》，見《卍續藏》冊 143。
19. 唐·慧沼《能顯中邊慧日論》收錄於：《大正藏》卷 45。
20. 宋·宗曉編《四明尊者教行錄》收錄於：《大正藏》卷 46。
21. 智圓《金剛錚顯性錄》見《卍續藏》冊 100。

當代學者著作

Arne Naess: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", in *Inquiry*, 16, 1973, pp.95-100.

Arne Naess: "Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World," in John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming, Arne Naess: *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1988.

David Pepper: *Modern Environmentalism: An Introduction*, London: Routledge, 1996.

S. Seidman: "Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion" (in Mary Evelyn Tucher and Duncan Ryuken Williams(ed.): *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard Univ. Press for the Harvard Univ. Center for the Study of World Religions, 1997, pp.351-376.)

"Zen Practice and a Sense of Place", in Devall, Bill & George Sessions: *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985, pp. 106-111.

Allan Hunt Badiner: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*.

James Lovelock: *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, London: Gaia Books Limited, 1991.

Richard Bates says: "In Gary Snyder's words: 'Now we must become warrior-lovers in the service of the Great Goddess Gaia - Mother of the Buddha'." [See: Richard Bates, "Ecocentricity". (<http://www.shoalhaven.net.au/inews/nbt78/econ.html>)]

楊惠南〈禪宗詩歌中的「深層」意涵：一個「深層生態學」的考察〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，台北：商周出版，2005，頁 133-180。

楊惠南〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，收錄於：楊惠南《愛與信仰：台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，頁 181-227。

釋恒清〈草木有性與深層生態學〉，收錄於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 17-41。

林朝成〈心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰〉，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，頁 179-193。

林朝成〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，刊於：《當代》173 期，台北：當代雜誌社，2002 年 1 月，頁 52-61。

賴賢宗〈天台佛學與生態哲學〉，(刊於：《玄奘佛學研究》2 期，新竹：玄奘大學，2005 年 1 月)

王小平〈無情有性與生態倫理——「佛教與自然生態」之現代意義〉，刊於：《普門學報》2004 年 5 月號，台北縣：佛光山文教基金會，頁 85-89。

龔曉康〈“無情有性”與“眾生平等”——佛教與當代生態倫理學的比較研究〉，張貼於：《自然辯証法研究》(<http://zrbz.chinajournal.net.cn/>)，2003 年 8 期。