

中華佛學學報第 9 期 (pp.261-290) : (民國 85 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 9, (1996)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

從湛然〈十不二門〉論天台思想 之發展演變

陳英善
中華佛學研究所副研究員

提要

湛然的〈十不二門〉一文，是一篇相當精簡的短文，在此一短文中，收攝了天台智者大師《法華玄義》中「迹門十妙」之要義，乃至「本門十妙」等皆包含在內，甚至天台智者《摩訶止觀》之「一念三千」亦被加以運用之，以作為湛然理論思想之依據及觀法之所在。由此可知，〈十不二門〉所涉及層面之深廣（含括了《法華玄義》與《摩訶止觀》），統攝了天台教觀之內容。亦由此可知，〈十不二門〉於湛然思想中所扮演之重要性。

正因為〈十不二門〉所扮演角色之特殊，至宋代時，天台宗諸大師對此文投以相當之關注，紛紛為〈十不二門〉作注疏，在中國已留傳下來之注疏有六種，亦有諸多注疏已佚傳。而所注疏之觀點存在諸多之不同，甚至形成對峙之局面（如山家、山外），以及仁岳對其師知禮論點的反駁。諸如此類，可看出〈十不二門〉對宋代天台學之影響，和宋代天台學所呈現的多面性、豐富性。

雖然有諸多的因素導致宋代山家、山外之論爭，其關鍵恐怕還在於湛然以一念三千理具思想來詮釋天台智者的思想所致，尤其是象徵湛然思想的〈十不二門〉，往往成為爭論之對象。因此，本文直接從〈十不二門〉入手，來探討唐、宋天台學所呈現的面貌。本文主要就三方面來論述：首先，分析〈十不二門〉的內容；進而就天台智者之《法華玄義》來理解〈十不二門〉；最後，探討〈十不二門〉對宋代山家與山外的影響。

由本文的探討中，可以得知湛然是以一念三千理具思想作為其〈十不二門〉的理論基礎，以此收攝十妙作為觀法之大體，闡述十門不二之道理。然而，天台

智者以即空、即假、即中之辯證張力所彰顯的一念三千，至湛然時已轉化成一念理具三千，以凸顯理具為天台之特色，同時也埋下了宋代天台學之爭端。在知禮時，更是強調理具為圓教之特色，

p. 262 ↴

另立「別理隨緣」，以明別理雖隨緣，然因不談理具，所以仍舊是屬別教。此理具思想雖為後來的仁岳及從義所評破，但因勢寡不敵眾、及大環境使然，且未能徹底從即空、即假、即中之辯證張力入手，終究功虧一簣。

關鍵詞：1.十不二門 2.一念三千 3.理具

p. 263

一、前言

湛然於《法華玄義釋籤》中疏解《法華玄義》迹門十妙後，又以十門「不二」來攬括迹門十妙之要義，乃至本門十妙，其弟子將之錄出單行流通，此即是後人所熟知的〈十不二門〉。

有關〈十不二門〉之名稱眾多，在此不贅述。但從〈十不二門〉的內容來看，吾人可發現湛然撰寫此十門不二之用心，除了想總覽《法華玄義》迹門十妙之奧義外，更試圖將天台教觀結合在一起（或言將《法華玄義》與《摩訶止觀》結合），此從〈十不二門〉之一開始可得知，湛然類似以感歎的口氣說明了迹門十妙所闡述的內容不外乎因果及自他（若完整表達是指自行因果及化他能所），而此是架構於四教五味來論述，但對教行之樞機的觀心，在迹妙中只是略點託事附法而已，或存或沒。依湛然的看法，《法華玄義》是以教為正，以觀心為旁，然而此迹門十妙乃觀法大體。此不但凸顯了迹妙之重要性，湛然甚至認為迹妙中所論述的自行因果和化他能所，實含攝了本門十妙，乃至體、宗、用、教等四重玄義皆包括在內，甚至《摩訶止觀》中的正修十乘觀法及起教章，不外乎是自行因果和化他能所，即《摩訶止觀》「十乘觀法」成自行因果，「起教」一章成化他能所，如此則法華行成。此無非將《法華玄義》之教和《摩訶止觀》之觀緊緊相結合在一起，此可說湛然撰十門不二之用心。以十門不二作為觀法之大體，而十門不二所詮實不外乎一念三千理具思想。

因此，透過十門「不二」來開顯一念三千理具以作為觀法之大體，可言為〈十不二門〉所要論述的核心。換言之，以「不二」直伸一理來顯示《法華玄義》之要旨，此為〈十不二門〉論述之所在。

由於〈十不二門〉以凸顯一念理具三千思想為主，因此成為宋朝山家、山外論諍的焦點，尤其「一念」為理為事（或真心或妄心）的爭議，在山家山外有關〈十不二門〉的注疏中，有相當精采豐富的論述。而被視為雜山外派的仁岳，針對山家山外之爭而提出即事顯理的一念心性看法，亦有其獨到之處。

從後代對〈十不二門〉相當豐富的注疏中，吾人可看出湛然〈十不二門〉所扮演之重要性，不僅顯示《法華玄義》之妙義，同時也是結合《法華玄義》、《摩訶止觀》教觀之重要論著，此也無怪乎在宋代時，那麼多天台宗精英們投入對此論著的研究，但也成為宋代天台宗論諍癥結之所在。

透過對〈十不二門〉的分析及其影響的論述，除了讓吾人了解〈十不二門〉的內容和湛然的思想外，同時也可釐清宋山家山外爭論之所在，進而了解天台智者思想於唐、宋發展演變之情形。

p. 264

二、〈十不二門〉內容之分析

湛然的〈十不二門〉，[1]基本上可說是對《法華玄義》迹門十妙所作的總綱領，此從〈十不二門〉可得知，如其云：

然此迹門譚其因果及以自他，使一代教門融通入妙故，凡諸義釋皆約四教及以五味，意在開教悉入醍醐。……所明理境、智、行、位、法，能化所化，意在能詮，詮中咸妙，為辨詮內始末自他故，具演十妙，搜括一化，出世大意罄無不盡。故不可不了十妙大綱，故撮十妙為觀法大體。[2]

在此湛然點出了迹門十妙所論述之內容，乃是自行因果及化他能所，且為令一代教門融通入妙，故《法華玄義》往往藉由四教與五味教之模式，開諸教悉入醍醐味。接著，湛然論及迹十妙中的境、智、行、位、三法妙之自行，及感應、神通等能化所化之化他，是為能詮，亦即透過迹十妙來詮釋妙。故對十妙大綱不可不了，因十妙乃為觀法大體。

〈十不二門〉雖為迹門十妙之綱要，而實際上亦含攝本門，如其云：

若解迹妙，本妙非遙，應知但是離合異耳，因果義一，自他何殊？[3]

此乃是就迹本皆不可思議而明之，故言「若解迹妙，本妙非遙」，況不能捨迹而求本。因此，吾人可以說〈十不二門〉所論述之範圍應含括本迹二門，而非只就迹門而已。

依湛然的看法，迹十妙所論述的不外乎自他因果法，而且五重玄義中的另四重（體、宗、用、教）亦是明自他因果法。[4]又認為吾人應掌握此，如此教才有所歸，

p. 265

如其云：

若曉斯旨，則教有歸，一期縱橫不出一念三千世間即空假中，理境乃至利益咸爾。則《止觀》十乘成今自行因果，起教一章成今化他能所，則彼此昭著，法華行成。使功不唐捐，所詮可識。故更以十門收攝十妙。[5]

由此可知，從一念三千掌握自他因果法之重要性，不論是《法華玄義》中的迹門十妙（境至利益妙），或《摩訶止觀》中的十乘觀法、起教等，湛然認為皆在明自他因果法，如此則能成就法華行。〈十不二門〉即是基於此因緣之下，以十門不二收攝十妙。

〈十不二門〉中的十門，其宗旨在於論述一理，如其云：

故更以十門收攝十妙，何者？為實施權，則不二而二；開權顯實，則二而不二。法既教部，咸開成妙，故此十門不二為目，一一門下以六即檢之，本文已廣引誠證，此下但直伸一理，使一部經旨皎在目前。[6]

由引文中，吾人可清楚的了解到湛然是藉由十門不二來直伸一理。換言之，直伸一理乃十不二門所要闡述之道理，而其重點並非在於論述不二，而是藉由一理以顯不二。以下依十不二門之內容一一加以明之。

(一) 色心不二門

湛然的〈十不二門〉之十門，是依迹門十妙而立，[7]而「色心不二門」即是就境妙而言。

在「色心不二門」中，湛然以總、別而論之，就別而言，分色、心；就總而論，唯是一念（心性）。亦即境妙中的十如是、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一實諦及無諦，

p. 266

以色心而分配之，[8]然後攝別入總，無非心性，如其云：

既知別已，攝別入總，一切諸法無非心性。一性無性，三千宛然。[9]

由此可知，境妙中之諸境不外乎是色心二法，而色心不外乎一念，故一切諸法無非心性；然一性無性，故三千宛然。此中先由色心總攝諸境，進而由一念攝色心，而明心性與三千之關係，亦即由「一性無性」而「三千宛然」。因此，〈十不二門〉接著云：

當知心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用（同）。是則非色非心，而色而心，唯色唯心良由於此。故知但識一念遍見己他生佛，他生他佛尚與心同，況己心生佛寧乖一念，故彼彼境法差而不差。[10]

由總之「一念」，本身即具色心，而此一念心性非色非心，故而色而心，乃至唯色唯心。因此言「一念遍見己他生佛」，若能識得此道理，他生他佛尚與心同，況己心之生佛寧乖一念。

至此，吾人可了解到湛然的「色心不二門」，乃是藉由色心（別）而導向一念（總），進而由一念了知一性無性之道理，由此而知非色非心、而色而心之關係。若能如是了解，則可以了解到一念遍於己心之眾生、佛；亦遍於他心之眾生、佛。簡言之，一念遍於一切眾生、一切佛中。而其關鍵在於「一性無性，三千宛然」之理具思想。

從「色心不二門」的論述中，可得知湛然並未對「總在一念」作明確的界說，往往藉由「一念」來顯示「心性」，或將此二者結合在一起，如〈十不二門〉云：「攝別入總，一切諸法無非心性」，又如其云：「當知心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用」，此兩段引文中的「總」和「心」，吾人很難斷定說是指一念或心性或兩者皆有之（亦可言是指事或理或兼具理事）。但無論如何，湛然在此所要彰顯的是「攝別入總」，

p. 267

一切諸法無非心性，一性無性，三千宛然」之道理，故接著說「當知心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用。是則非色非心，而色而心，唯色唯心，良由於此」，由此表達一念三千理具是空、是假、是中，由於一念理具如此，所以是「非色非心，而色而心，唯色唯心」。換言之，由於一念理具三千，所以能「非色非心」「而色而心」「唯色唯心」，故言「良由於此」。

因此，在「色心不二門」中，可看出湛然首先是透過色心二法來攝一切法，再藉由「一念」來統攝色心二法，進而由「一念」來開顯理具三千之道理。因為一念理具三千，所以「非色非心，而色而心，唯色唯心，良由於此」。亦因為如此，故緊接著言：「故知但識一念遍見己他生佛，他生他佛尚與心同，況己心生佛寧乖一念，故彼彼境法差而不差」，此為「色心不二門」之結語。

此「色心不二門」，乃湛然〈十不二門〉理論思想之基礎，以此「色心不二門」建構一念理具三千之觀念，再以此為餘九門之基礎。此亦可由「色心不二門」是從《法華玄義》迹門十妙之「境妙」立名可知。「境妙」乃是對「理」「諦」的闡述，故《法華玄義》分十如是、十二因緣、四諦、二諦、三諦、一諦、無諦等來論述之，而湛然在此第一門「色心不二門」中，首先要建構的是一念理具三千之道理，以此作為境妙，以此作為智、行等自行因果之所依，亦以此作為感應、神通等化他能所之運用。換言之，依湛然的看法，自行因果及化他能所皆不外乎此一念三千，因「眾生由理具三千故能感，諸佛由三千理滿

故能應」（《大正》卷 33，頁 919 中），眾生心因理具三千；若此因成果，則理滿三千。

由上之分析，可知「色心不二門」乃〈十不二門〉餘九門之理論基礎，欲了解〈十不二門〉，「色心不二門」乃其關鍵之所在，而一念理具三千為其核心思想。至宋代，引發山家山外對十不二門論點之不同，可說亦一念理具三千而來（容後述）。

(二)內外不二門

將所觀境分為內外，外是指依報正報之色心，內是指一念心性，如其云：

二、內外不二門者：凡所觀境不出內外，外謂託彼依正色心，即空假中，即空假中妙故，心色體絕，唯一實性；無空假中，色心宛然，豁同真淨，……。所言內者，先了外色心一念無念，唯內體三千，即空假中，是則外法全為心性，心性無外，攝無不周，十方諸佛法界有情，性體無殊，一切咸遍。[\[11\]](#)

p. 268

此即由外色心而歸內一念，然一念無念，唯內體三千，所以外法（依報正報之色心）全為心性。由此而明心性遍一切，攝一切法而無不周。

此「內外不二門」，即是由第一門「色心不二門」進一步加以論述內外色心之關係，讓吾人了解外色心不外乎一念，而一念無念，故唯體具三千，既是體性三千，所以內外不二，性體一切咸遍，十方諸佛法界有情性體無殊。換言之，藉由對「內外不二門」的了解，了悟外法（色心）不外乎一念，而一念無念三千宛然，由此一念心性發智起修。

(三)脩性不二門

此門論脩、性之關係，性由修照，脩由性發，如〈十不二門〉云：

三、脩性不二門者：性德祇是界如一念，此內界如三法具足，性雖本爾，藉智起脩，由脩照性，由性發脩。在性，則全脩成性；起脩，則全性成脩。性無所移，脩常宛爾。[\[12\]](#)

此明性德具足三法（如般若、解脫、法身），性雖具足三法，然須藉智起脩，由脩照性，如此性才能顯之；同樣地，須由性而發脩，以顯示性脩不二。就性而言，則全脩成性；就脩而論，則全性成脩。故性無所移，而脩常宛爾，而明性脩不二。

有關脩，湛然以順脩和逆脩而加以區分之，[13]順脩是指了性為行；逆脩是指背性成迷。此即是就迷悟明脩，迷了二心其心不二，而逆順之事恆殊。另又就順脩與性之關係加以探討，[14]以離合明其關係，離是指脩性各具三法，合是指脩二性一，此是就十種三法來論之。

在「脩性不二門」中，即是以「色心不二門」及「內外不二門」之一念心性理具三千為基礎，而論雖一念理具三千，但須由脩而照，顯脩性之不二。

(四)因果不二門

因果不二門，乃就位妙、三法妙而論，由因果而顯理，如〈十不二門〉云：

四、因果不二門者：眾生心因，既具三軌，此因成果，名三涅槃。因果無殊，

p. 269

始終理一。若爾，因德已具，何不住因？但由迷因，各自謂實，若了迷性，實唯住因。故久研此因，因顯名果，祇緣因果理一，用此一理為因，理顯無復果名，豈可仍存因號，因果既泯，理性自亡。[15]

此明因、果、理之關係，因果無殊，始終理一，亦即以一理為因，若理顯則無復果名，果名不存，因亦不存；因果既泯，則理性自亡。三者之關係，乃是同存同泯，因顯名果，因果理一，以理為因，理顯無果，無果則無因，因果不存，理亦亡。

因、果、理之關係如上所述，然因泯分別有親疏，故迷有厚薄，因此而強分三惑開六即以明智之淺深，如其云：

祇由亡智親疏，致使迷成厚薄；迷厚薄故，強分三惑，義開六即，名智淺深。故如夢勤加，空名惑絕，幻因既滿，鏡像果圓。空、像雖即義同，而空虛像實，像實故稱理本有，空虛故迷，轉應成性，是則不二而二立因果殊；二而不二始終體一。[16]

此顯因果雖理一，而不妨不二而二立因果殊；雖因果二而始終體一，故言二而不二。

若視因果為異，則因亦非因；同理，因果若一，則無所謂因果，故因果之關係，乃是不二而二，二而不二，如此才能成立因果，如〈十不二門〉云：

若謂因異果，因亦非因；曉果從因，因方克果。所以三千在理，同名無明；三千果成，咸稱常樂；三千無改，無明即明。[17]

此就迷悟明因果之關係，若三千在理，同名無明，此為迷；若三千果成，咸稱常樂，此為覺；不論迷悟，三千無改，無明即明，此就理而論。

以上四門(色心不二門、內外不二門、脩性不二門、因果不二門)，可言就自行因果而言，由所觀境色心不二、內外不二，進而藉智起脩，了脩性不二，至因果不二即是自行之完成，亦即由一念理具三千至三千果成。

以下六門，即是就化他能所而立論，而此立論亦皆不離理具三千。

p. 270

(五)染淨不二門

染淨不二門，乃就無明、法性而明之。由於眾生無始以來，以法性為無明，故有染；若能了無明即法性，則是淨，故染淨不二，如〈十不二門〉云：

五、染淨不二門者：若識無始即法性為無明，故可了今無明為法性。法性之與無明遍造諸法，名之為染；無明之與法性遍應眾緣，號之為淨。濁水、清水波濕無殊。清濁雖即由緣，而濁成本有，濁雖本有，而全體是清，以二波理通，舉體是用故。三千因果俱名緣起，迷悟緣起不離剎那，剎那性常，緣起理一。一理之內而分淨穢，別有六穢四淨，通則十通淨穢。[18]

清水、濁水波濕不二，染淨亦如此，理無二故，舉體是用，故三千因果俱名緣起，迷悟緣起不離剎那，剎那性常，緣起理一。以此一理而分淨穢，就十法界差別相言，有六穢四淨；若就通相而言，則每一界皆有六穢四淨。

若迷，則三千未顯；若悟，證得相似位，則六根遍照，照十法界，分真位亦照十法界百法界，而遮而照，終日雙亡終日雙照，不動此念而遍應無方，隨感而施，淨穢斯泯。[19]

(六)依正不二門

依正不二門，乃就一念三千明依正不外乎一心，一心既具依正三千，豈可將心分為能所，由此而明自他因果相攝，眾生雖迷理具三千未證得果，然一切莫非遮那妙境，與遮那一體不二，如〈十不二門〉云：

六、依正不二門者：已證遮那一體不二，良由無始一念三千，以三千中生陰二千為正，國土一千屬依，依正既居一心，一心豈分能所？雖無能所，依正宛然。是則理性、名字、觀行已有不二正依之相，故使自他因果相攝。但眾生在理，果雖未辦，一切莫非遮那妙境。[20]

雖迷之眾生與悟證之遮那一體無二，然須了迷悟理性法體之局遍，如〈十不二門〉云：

應復了諸佛法體非遍而遍，

p. 271

眾生理性非局而局。始終不改，大小無妨，因果理同，依正何別？故淨穢之土，勝劣之身，塵身與法身量同，塵國與寂光無異，是即一一塵剎一切剎，一一塵身一切身，廣狹勝劣難思議，……如是方知生佛等彼此事理互相收。[21]

雖有局遍之別，然廣狹勝劣皆不可思議，舉一即一切。

(七)自他不二門

自他不二門，乃明眾生之能感與諸佛之能應，實乃因一性具足自他，眾生理具三千故能感，諸佛由三千理滿故能應，如〈十不二門〉云：

七、自他不二門者：隨機利他，事乃憑本。本謂一性，具足自他，方至果位，自即益他。如理性三德三諦三千自行，唯在空中，利他三千赴物，物機無量，不出三千；能應雖多，不出十界；界界轉現，不出一念；土土互生，不出寂光。眾生由理具三千故能感；諸佛由三千理滿故能應。應遍機遍，欣赴不差。 [22]

此明理雖具足，而須假藉緣了方能感應；而緣了與性合，方能稱性，如其云：

應知理雖自他具足，必藉緣了為利他功；復由緣了與性一合，方能稱性，施設萬端，則不起自性應無方所。[23]

此由一念理具三千自他具足與一念理滿三千形成能感能應之關係，理雖如此，但必須藉緣方能顯利他之功，而此緣了亦不離性，故能施設萬端而不起自性應無方所。

(八)三業不二門

三業不二門，此由自他不二而成，顯一念凡心已有理性三密（身、口、意三輪），如〈十不二門〉云：

p. 272

八、三業不二門者：於化他門，事發三密，隨順物理，得名不同，心輪鑒機，二輪（身、口輪）設化，現身說法未曾毫差。在身分於真、

應；在法分於權實。二身若異，何故乃云即是法身；二說若乖，何故乃云皆成佛道。若唯法身，應無垂世；若唯佛道，誰施三乘。身尚無身，說必非說。身口平等，等彼意輪，心色一如，不謀而化，常冥至極，稱物施為。豈非百界一心，界無非三業，界尚一念，三業豈殊？果用無虧，因必稱果。若信因果，方知三密有本，百界三業，俱空假中，故使稱宜遍赴為果，一一應色，一言音，無不百界三業具足，化復作化，斯之謂歟。故一念凡心已有理性三密相海，一一塵報同在本理毘羅遮那。[24]

此顯心色一如不謀而化，以身、口、意三輪施化眾生，而此三業不外乎一念，故一念凡心已有理性三密相海，一一塵報皆是田比盧遮那蓮華藏莊嚴世界海。

(九)權實不二門

權實不二門，乃是就說法妙而論，如〈十不二門〉云：

九、權實不二門者：平等大慧常鑑法界，亦由理性九權一實，實復九界，權亦復然。權實相冥，百界一念不可分別，任運常然，至果乃由契本一理，非權非實而權而實，此即如前心輪自在，致令心（身）口赴權實機，三業一念，無乖權實，不動而施，豈應隔異。對說即以權實立稱，在身即以真應為名，三業理同，權實冥合。[25]

由理具九權一實，以此權實二智說法化他。且由理具權實，故權實不二，權實相冥，則百界一念不可分別。百界一念雖不可分別而任運常然，此乃由契本一理故如此，亦即由達至果時，體證諸法非權非實而權而實，故能運用權實之法赴權實之機。由前門「三業不二門」得知，界無非三業，三業不外一念，而此一念無乖權實，以此權實二法施化群生。之所以立權立實，乃就說法上而立，猶如依身立真應身，以此身口意三輪施化眾生，三業理同，故權實冥合。

p. 273

(十)受潤不二門

受潤不二門，此明權實本具，隨緣而應機，如〈十不二門〉云：

十、受潤不二門者：物理本來性具權實，無始熏習，或實或權。權實由熏，理性平等，遇時成習，行願所資。若無本因，熏亦徒設。遇熏自異，非由性殊；性雖無殊，必藉幻發，幻機幻感幻應幻赴，能應所化並非權實，然由生具非權非實成權實機，佛亦果具非權非實為權實應，物機契應，身土無偏，同常寂光，無非法界。故知三千同在心地，與佛心地三千不殊。[26]

此強調性具權實，若無此性具權實為本因，則無法受熏。雖性具權實，然權實須由熏而發。雖有幻機幻感等能應之權實機及幻應幻赴等所化之權實應，但此能化所化並非權，即由眾生本具非權非實故成權實機，諸佛果具非權非實故為權實應。此皆由一念三千故如此，故眾生一念理具三千與諸佛心地三千不殊。

若綜合上述十門來加以分析，可得知此十門中，實以第一門「色心不二門」為基礎，由此而成就內外不二、脩性不二、因果不二、染淨不二、依正不二、自他不二、三業不二、權實不二、受潤不二等其餘九門，此可從每一門皆依於前門而成就可得知。[\[27\]](#)

此〈十不二門〉之基礎，根源於心性一理，亦即以理具三千作為色心不二、內外不二，乃至受潤不二之立論基礎，此在〈十不二門〉中，湛然已明示之，如其云：

故更以十門收攝十妙，……故此十門，不二為目，……此下但直伸一理，使一部經旨皎在目前。[\[28\]](#)

換言之，亦即以十門不二以顯一理，以一理以明不二。因此，吾人可由湛然於門門的論述中，得知其所要彰顯的一理，如第一門「色心不二門」中，將色心判屬為別，而統攝於一念中，

p. 274

此一念即是心性，乃至第十門「受潤不二門」中，直就「物理本來性具權實」來明受潤不二。

若了一念心性，一性無性，三千宛然，則知一念遍於己他生佛，由此一念三千性具而論自行因果化他能所之不二，如「色心不二門」中所說「但識一念遍見己他生佛」；「內外不二門」中云「心色體絕，唯一實性。無空假中，色心宛然，豁同真淨，無復眾生七方便異，不見國土淨穢差品，而帝網依正終自炳然。……十方諸佛法界有情性體無殊一切咸遍」；如「自他不二門」中，所謂「眾生由理具三千故能感，諸佛由三千理滿故能應」；如「受潤不二門」，所謂「然由生具非權非實成權實機，佛亦果具非權非實為權實應，物機契應，身土無偏，同常寂光，無非法界，故知三千同在心地，與佛心地三千不殊」。

諸如此類，吾人可以得知湛然由心性一理、理具三千，而論述自行因果、化他能所之不二。

因此，可言湛然〈十不二門〉無不彰顯一念三千之道理；反過來說，湛然於〈十不二門〉將一念三千之道理運用致極，於自行因果和化他能所上充分運用一念三千道理，將一念三千徹徹底底地運用於教和觀上，此乃〈十不二門〉之特色。

湛然立基於理具三千的模式來表達《法華玄義》迹門十妙之道理，此之表達方式與天台智者於迹門十妙之表達方式有何不同？湛然何以作如此之表達？其對往後又有何影？以下針對這些問題來探討。

三、從《法華玄義》看〈十不二門〉

湛然以〈十不二門〉之十門不二，透過自行因果與化他能所精簡扼要地來把握《法華玄義》迹門十妙之內容，此為〈十不二門〉之特色。

《法華玄義》以「五重玄義」方式來闡述法華經之妙義，[29]於釋名（解釋經題）中，以本迹二門來詮釋妙義，而迹門又以十妙（境、智、行、位、三法、感應、神通、說法、眷屬、功德利益妙）來論述之。此境智等十妙，顯示了自行化他之圓滿，湛然的〈十不二門〉即是以自行因果和化他能所來明迹門十妙，亦即是依迹門十妙而立十門不二，此十門與十妙雖非一對一之配屬（如「色心不二門」是依境妙而立，而「內外不二門」「脩性不二門」乃依智妙、行妙而立），然大體而言，皆沿自於迹十妙而來，此在〈十不二門〉已有交待。

《法華玄義》在於顯示《妙法蓮華經》之妙義，以「破麤顯妙」之相待妙和「開麤顯妙」之絕待妙來闡述妙，對妙義的開顯，可說整部《法華玄義》之核心所在。在「境妙」

p. 275

中之十如是境，以三轉讀的方式來彰顯實相，亦即由空、假、中之「非一二三而一二三」之不縱不橫之關係來明實相；[30]於十二因緣境中，以「即事顯理」方式說明十二因緣即是三因佛性是三德；[31]於四諦境中，以「即事而中」顯無作四諦；[32]於二諦境中，以「真即俗，俗即真」而顯圓教二諦義；[33]於三諦境中，顯空、假、中任一法皆具足佛法；[34]於一實諦中，直就一實諦而顯妙，[35]若執此實，仍是麤法；於無諦中，直就不可說明妙。[36]

從「境妙」諸境的論述中，可得知《法華玄義》乃就「即事顯理」「即事而中」而顯妙義，顯示「一切諸法莫不皆妙，一色一香無非中道」之道理，[37]故透過相待妙、絕待妙來彰顯之。若將此「境妙」對比於湛然「色心不二門」來看，「色心不二門」所強調的在於「攝別入總，一切諸法無非心性，一性無性，三千宛然」，[38]即是強調「一念心性三千宛然」，此在「內外不二門」中可得進一步之了解，如其云：「先了外色心，一念無念，唯內體三千，即空假中，是則外法全為心性，心性無外，攝無不周，十方諸佛法界有情性體無殊，一切咸遍」。[39]由此可知，此二門皆強調心性為主，顯示心性體具三千遍攝一切。至「脩性不二門」，說明「性雖本爾」須「藉智起脩」之脩性關係，至「因果不二門」明因果泯而理性亦亡，但基本上仍繞著性、理來論述自行因果。從第五門「染淨不二門」至第十門「受潤不二門」之化他能所，亦可說是繞著理具三千來發揮，如「染淨不二門」所言的「一理之內而分染淨」，「依正不二門」中的「但眾生在理，果雖未辦，一切莫非遮那妙境」，「自他

不二門」中的「眾生由理具三千故能感，諸佛由三千理滿故能應」，諸如此類，皆顯於湛然〈十不二門〉皆以凸顯一理為核心，顯示理具三千與自行化他之關係。而天台透過空、假、中的辯證張力來表達實相，在湛然〈十不二門〉的詮釋中，已不見此辯證張力，

p. 276

是以理具的觀念來詮釋實相。尤其天台智者《摩訶止觀》所論述的一念三千，乃透過一念三千不可得不可思議及隨順因緣而說，來顯示即破即立、即立即破之即空即假即中的一境三諦、一心三觀等思想，[40]以破斥地論師、攝論師之心具三千、緣具一切法的偏執，不論依法性言心具三千（如地論師）或依阿賴耶識言心造一切法，此在天台智者看來，皆是一種偏執，不論從橫求或縱求或亦縱亦橫或非縱非橫求三千皆不可得，乃至求一念亦不可得，由此可知一念與三千皆無自性皆不可得也，所有立說皆就因緣而立，豈可執以為實？以此遍破地論師、攝論師等之執著，顯示「一切即一、一即一切、非一非一切」之即空即假即中的道理，亦即以此說明一念與三千之不可分割不可思議，而非縱橫前後之關係。[41]然在湛然的詮釋下，一念三千成了理具三千，而落入於縱橫之關係中，亦不離地論師、攝論師心具三千緣具三千的模式，且以此理具三千為思想之核心，而非基於即空即假即中的辯證張力顯示一念三千。

湛然對天台智者思想的轉變，凸顯理具三千為核心觀念，此主要來自於華嚴思想的衝擊。在華嚴所強調的法法相互遍攝之下，將天台的一念三千用來解釋理具，再延用華嚴法藏真如不變隨緣、隨緣不變的觀念來解釋理具三千與事造三千之關係。[42]〈十不二門〉可說在此前題之下，依此構架來詮釋《法華玄義》迹門十妙，此可從〈十不二門〉所論述中得知。

湛然的此種轉向，宋代的天台大師們並未對此轉向提出反省，反而於此理具三千的模式下爭論理或事等問題。從另一層面來看，宋天台學之爭論，可說由理具思想所引發，因為凸顯一念理具三千，而有山外的唯心實相之說；同樣地，為凸顯一念理具三千以對抗山外的唯心實相，而有山家派知禮對「一念」為事為妄的強調。被貶為雜山外派的仁岳，後來雖對知禮所強調的理具三千提出反省，認為此乃依俗諦所立之法，從義亦基於此試圖推翻理具三千為天台核心思想之說，但仍未就湛然來加以反省，且在理的氛圍下，提出理亦是空亦是中，而非以空假中辯證張力來顯理。

四、對宋山家山外之影響

〈十不二門〉，對宋代天台宗大師們而言，是一部相當耳熟能詳且熱門的論著，此從所流傳下來對〈十不二門〉之注疏諸論著中可得知，不論山家山外人物對〈十不二門〉

p. 277

都相當重視，且加以注疏之，列舉如下：

- 1.源清《法華十妙不二門示珠指》
- 2.宗翊《註法華本迹十不二門》
- 3.知禮《十不二門指要鈔》
- 4.仁岳《十不二門文心解》
- 5.處謙《法華玄記十不二門顯妙》
- 6.了然《十不二門樞要》
- 7.從義《十不二門圓通記》（未傳）
- 8.智圓《十不二門正義》（未傳）。

此外，亦有一些零星對〈十不二門〉之論述，如可觀於《山家義苑》中，對〈十不二門〉之「色心不二門」的「總別」問題提出探討等。

從上述的這些論著中，可得知〈十不二門〉之名稱並沒有統一，版本亦有所不同，此二者往往成為爭論之一，而引發更大的爭論，乃在於對〈十不二門〉內容之詮釋，以下則針對「色心不二門」內容詮釋觀點之不同來分析，至於餘九門，則因篇幅之關係，而不再加以論述，且由「色心不二門」即可窺知彼此觀點之不同。

此門引發最大的爭議，在於「總在一念」之「一念」的解釋。此「一念」究竟是指理抑是事，或指真心抑是妄心？在湛然的〈十不二門〉中，也許兩種意思皆有。若對照下文來看，「總在一念，別分色心，……攝別入總，一切諸法無非心性」，[\[43\]](#)可知其重點在於心性，由此心性顯示「不二」之道理，也合乎湛然撰〈十不二門〉乃為直申一理之所在。換言之，不論是將「一念」解釋為理或事，皆是可通的，無非就此一念來顯示心性，就事而論，由此當下一念攝色心等一切法，了知一念無體一性無性；若就理而論，一念即是指心性而言，且就〈十不二門〉的文脈及所要表達的意思來看，一念是就一念心性而言，是較為通順的，如「色心不二門」中所說的「攝別入總，一切諸法無非心性」、「當知心之色心，即心名變，變名為造，造調體用」、「故知但識一念遍見已他生佛」等，無非皆在於由「一念」來顯示心性。

宋·源清、宗翊等山外人物，大多直就理來明一念，即就一念明理，以真性釋一念。山家所代表的人物——知禮，可說完全不同意此種解釋，撰〈十不二門〉指要鈔反駁此說，而視一念為事為妄心，亦即基於相對立的立場，以事來凸顯一念，完全否定山外之解釋。至於山外派是否純然如知禮所認為的視一念為理？或是就一念明理？這是值得進一步加以探討的。

源清於《法華十妙不二門示珠指》（以下簡稱為《示珠指》）中，已清楚地以「不二唯心實相」

表達了〈十不二門〉之要義，如《示珠指》云：

初示不二唯心實相者，即示今經開權顯實，眾生一念心服真佛知見也。諸佛出世唯為此事，故欲令眾生了十法界皆是自心清淨知體妙圓覺性耳。夫十法界者，全即一念，非謂前後相生，非謂色含內外，一一諸法當體真如，豈是能知所知，知性即體，一切法趣色，是趣不過，色即法界。[44]

此明十法界不外乎一念，一一諸法當體真如，一切法即法界，非單指一念為真性，而是包含了一切諸法無非是真性，若攝諸法為一念，而一念當體叵得，如其云：

又此一念體常虛寂，非念趣為明，非無念為靜，念即無念，當體叵得。諸法本來常寂滅相，更無能知異彼諸法，全諸法而一念，而無無相，無相之相是真實，譬摩尼珠，珠體圓淨。[45]

又云：

當知！諸法不二唯心，唯心無相，具一切相。[46]

此乃將諸法收攝為心，諸法不二，因心而有差別，然心體無相，此無相之相即是真實，即是實相。因此，由掌握一念而了解到不二唯心實相之道理，此為《示珠指》解釋〈十不二門〉之重點，故以「珠」作為譬喻，以明法體圓妙如摩尼寶珠，而《示珠指》所要闡述的，即是直示此摩尼寶珠法體，亦即直就一念明法體，此頗能道出〈十不二門〉所要顯示之涵義。

除了以「不二唯心實相」明〈十不二門〉要義外，《示珠指》亦從「迷悟法界緣起」及「問答決疑」來論述，此二部份對一念心性皆有精采的探討，如從法住法位世間相常住而言，因迷悟而有法界緣起，[47]對於真妄問題，認為乃是佛隨緣而說，不可定執，若佛直言法住法位世間相常住，則眾生仍沒於苦中無法度化，此為隨佛自意語圓頓乘，明一切諸法唯心法界非真非妄；若隨自他意語，分別染淨迷悟之差別，亦可就隨他意語而化度之，

p. 279

至法華而一一開顯之，[48]此為法華妙之所在。

明瞭以上之道理後，吾人再回到源清對「總在一念」之解釋，《示珠指》云：

總者，一念也。一性即一念也。一念靈知性體常寂，故《涅槃》云：能觀心性名為上定。[49]

在此似乎直就一性解釋一念，亦是直明一念心性，故言一念靈知性體常寂，能觀心性名為上定，就一念明心性，以心性為所觀。進而觀一性無性，了一念亦叵得，如《示珠指》云：

無性，即一念叵得，故云：無也。又無自、他、共、無因之四性也，經云：諸佛兩足尊知法常無性。今指一念知性本來清淨不生不滅，是真無性，以此性令即十界色心之法，故云三千宛然，是知一念三千世間相常也。[50]

由此可知，源清雖直就一性來明一念，但亦是直就一念而顯心性，顯示一念叵得，一性無性之道理，故即十法界色心之法，此即是釋〈十不二門〉的「一性無性，三千宛然」。因此，吾人可以知源清對「總在一念」的解釋，實包含了雙層涵義：(一)以一性釋一念；(二)即一念明心性。而為顯示意義之便，故直就一性釋一念。

在宗翊《註法華本迹十不二門》（簡稱《十不二門註》）中，並未明示一念為理或事，如其云：

今注曰：介爾起心三千性相即非縱橫並別之旨，故曰總在一念矣。[51]

又如其對「一期縱橫不出一念即空假中」之「一念」的解釋，其云：「不縱不橫不並不別」。[52]由上述二段引文，可以看出宗翊對「一念」的解釋，是著重在「不縱不橫不並不別」上來解釋一念，以此作為本迹妙不思議一理，故以「一念圓持諸法曰總」

p. 280

解釋〈十不二門〉「攝別入總」之「總」，[53]而以「色即是心」釋「一性」，[54]一性無性，所以當體非色非心而色而心唯色唯心。[55]雖如此，吾人仍可以歸納出宗翊仍較著重就實相真心來明心（一念），[56]亦即將「不縱不橫不並不別」之一念，視之為實相真心。

知禮的《十不二門指要鈔》，是有感於源清的《示珠指》和宗翊的《十不二門註》而作，亦即不同意源清和宗翊以真性、真心解釋一念，故作《十不二門指要鈔》以釐清此等觀念，此從《十不二門指要鈔》諸多處隱涉對源清、宗翊之批評可得知，若配合可度的《十不二門指要鈔詳解》來了解，更可以得知此內幕之情形，如《十不二門指要鈔》（以下簡稱《指要鈔》）云：

有人解今一念，云是真性，恐未稱文旨，……；更有人全不許立陰界入等為所觀境，唯云不思議境。此之二師灼然違教。[57]

可度的《十不二門指要鈔詳解》（以下簡稱《詳解》）對此段文字解釋云：

敘破清（指源清）、昱（指宗翬）二師觀真棄陰。初云：是真性，是清師；次不許立陰，天台昱師也。[58]

而在《指要鈔》敘文中，即已說明了對源清、宗翬所注釋〈十不二門〉之不滿，如敘文云：

p. 281

十不二門者，本出《釋籤》，豈須鈔解？！但斯宗講者，或示（指《示珠指》）或註（指《十不二門註》）著述云云，而事理未明，解行無託，荊谿妙解翻隱於時，天台圓宗罔益于物。[59]

此顯示了知禮對源清、宗翬所註疏〈十不二門〉之極不滿，認為事理未明，解行無託。《詳解》對此段加以說明，其云：

答出山外著述之謬，雖非山家正說，亦稟學台教，故云：斯宗講者。「或示」，奉先清師《示珠指》也；「或註」，天台昱師註〈十不二門〉。……忠（指繼忠）法師曰：吾祖法智尊者始因錢塘奉先清師製《示珠指》解〈十不二門〉總在一念之文為真心，別分色心為俗諦，改造謂體用，為造謂體同，凡改二十來字。天台昱師《註十不二門》，立唯觀不思議境，消一念三千唯色唯心之文為真諦，法智愍而救之，所以《指要》之所由作也。[60]

也顯示了《指要鈔》之所以作之所在，而可度所引用資料大多採自於繼忠所整理下來的資料。[61]

知禮《指要鈔》之作，主要仍對「一念」而來，指出介爾之心為事理解行之要，故以「指要」為名，[62]藉以釐清源清和宗翬以理、以真心解一念之不當。而知禮對於「一念」的解釋又是如何？是相對於源清和宗翬的理、真心，以事、妄心來解釋之，亦即為了凸顯一念不同於山外的理、真心，而強調一念為事為妄，此從《指要鈔》對一念之論述可得知，如其云：

又雖諸法皆具三千，今為易成妙解妙觀故，的指一念即三法，妙中特取心法也。應知心法就迷就事而辨。[63]

p. 282

又云：

前約諸法不失自體為別，今明諸法同趣剎那為總。終日不失，終日同趣。性具諸法，總別相收；緣起諸法，總別亦爾，非謂約事論別，以理為總。又復應知，若事若理，皆以事中一念為總，以眾生在事未悟理，故以依陰心顯妙理故。[64]

由上二段引文中，得知知禮是就剎那之一念來解釋〈十不二門〉「總在一念」之涵義，且強調此一念是就迷就事而論。換言之，就「別」論諸法，分為色心；就「總」論諸法，則攝色法於心法上。故知禮強調此一念是就「事」而論，以此反駁山外以「理」釋總釋一念。所以，知禮認為是依眾生迷中之事之陰心顯妙理。

知禮以事中剎那陰心來解釋一念，基本上並沒有違背湛然「總在一念」之涵義，依此事中一念來開顯妙理。除了此一層涵義之外，湛然的「總在一念」亦有另一層涵義，即以理釋一念（如前所釋）。若斷然只站在「事」「迷」來論一念，未免是另一種偏；而以此來硬將山外之解釋「總在一念」為理，恐亦非對山外如實之理解。

知禮對山外此等之批評是否有效，前面已明之。後來仁岳《十不二門文心解》、處謙《法華玄記十不二門顯妙》、了然《十不二門樞要》對「一念」的解釋，仍是以理、真心來顯示一念之義，並未依知禮的迷及事來解一心，尤其從知禮的高徒仁岳《十不二門文心解》（以下簡稱《文心解》）對一念的解釋，可看出其對知禮所解一念之不滿，亦不滿於源清、宗翌偏指清淨真如為一念（其對源清、宗翌之了解，大多受知禮之影響），由此可看出仁岳對偏事偏理來解釋「總在一念」之不滿，而以即事顯理釋一念，如《文心解》云：

色心萬法通論其理，一一法體無非是總。以由別相，唯心所生，如枝派（脈）之有根源，故的指一念而為總也。[65]

此乃就法體釋「總」，明一一法體無非是總，而為何特舉一念來說明法體呢？依仁岳的看法，一切法唯心所生，故的指一念而為總。因此，可以看出仁岳對「總在一念」的解釋，是就心性法體來明之，此不同於知禮之看法。而此法體乃是即事而顯，如仁岳釋「觀心乃是教行樞機」之「觀心」時，說道：

p. 283

觀者，圓修三觀；心者，通指四陰，[66].....應知理性如火，四陰如燧，三觀如鑽火，非燧而無寄，燧非鑽而不燃，故理無所存，徧在於事，即事顯理者，其唯觀心乎！[67]

在此仁岳以火、燧、鑽火來比喻理性、心、三觀之關係，若無燧（心）則火（理）無寄，然燧（心）非鑽（三觀）則不燃，此喻說明理無事則無所存，故理徧在諸事，即事顯理，而此即事顯理須以三觀而顯之。在此，仁岳所要強調的，是不能捨事求理，應即事顯理。此解釋有別於知禮以迷以事釋「總在一念」，亦略別於源清、宗翌太過於直以理釋一念。但大體而言，仁岳的解釋較接近源清、宗翌之看法。

另外，仁岳對以「攝十妙為觀法體」，認為十妙所詮不外乎一念三千，[68]亦即是以一念三千來釋理，成為所謂的心性本具三千，[69]此乃承湛然之解釋而來。

處謙《法華玄記十不二門顯妙》（以下簡稱《顯妙》）之作，乃有感於舊解不詳，各執所是，落於繁瑣中，故專取文旨顯妙而作《顯妙》，如《顯妙》〈序文〉云：

吾祖（指天台智者）親承斯旨，九旬敷唱，允聽聖心。洎荆溪記之，尚患十妙文繁，觀道難通，於是攝乎妙旨，十門點示，意深言遠，文而雖迂，舊解不詳，各固所是，繁於異論，雜乎粹旨。余不揆疏昧，深所惜哉，故特遵先範，去諸異同，專取文旨，再為注解，目為《顯妙》，且符記主（湛然）之意也。[70]

p. 284

此即是以直申一理的方式來顯示經旨，而不同於舊解繁於異論。因此，從《顯妙》中，吾人可以看出其解釋之簡潔，直扣緊〈十不二門〉之義理來闡述，如其釋「總在一念，別分色心」云：

色心一門，從境妙立，境有七科，法相甚廣，今以色心然（統）而攝之。攝之之相，下文可見。分色心者，不二而二，妄之境也；其體一者，二即不二，妙之門也。故以總別斷盡十門二不二相，使麤妙照著，門旨不壅，是知境妙不二之門，在乎一念，色心體一，得此之門，寶乘即乘，道場而至。此一既爾，下之九門觸類而達。[71]

此釋「色心不二門」，以不二而二明色心；以二而不二明色心體一，而直就不二、體一釋「總在一念」，故云「是知境妙不二之門，在乎一念」，若能掌握此一念心性（不二門），即是乘寶乘至道場。「色心不二門」一門如此，其於九門亦復如此類通。

至南宋·了然《十不二門樞要》（以下簡稱《樞要》），則視湛然〈十不二門〉之作，乃在於「觀心」，如《樞要》〈序文〉云：

十不二門解釋而眾者，安不由文，以意為主，悟意不侔，文隨意變，故諸先達不克自默，今亦然也。十門之作，正為于觀，故曰：觀心乃是教行樞機，輒以「樞要」名云。[72]

此首先明前人有關種種〈十不二門〉之注疏，乃因於〈十不二門〉以意為主，故有種種不同之注疏，此也是對前人注疏〈十不二門〉所作之總結，亦是明了然自己何以作《樞要》之所在。另從序文中，了然對於〈十不二門〉的看法，基本上是由觀法來切入。

了然認為〈十不二門〉所申論的，在於成就觀法，如《樞要》云：

今所申者為成觀故，即不二理成不二觀；以不二觀申不二理。理既不二，故云一理，即是經旨。……而此一理即我當念。[73]

p. 285

此顯示以「不二」之理成就不二之觀；亦由不二之觀申不二之理。在此，了然將〈十不二門〉之旨要作了徹底地詮釋，使〈十不二門〉所要表達的一部經旨十妙要義及觀心法門，得到充分地發揮。簡言之，即以一理為十妙之大綱，以一理為觀法之大體，而此一理即我當念，由此成就觀法，開顯十妙大綱。

因此，吾人可得知了然是將「一理」與「一念」相結合，一理不離當下一念，當下一念（妄念）全即是理，此一念乃是色心不二之心，而非色心相對之心，如《樞要》釋「總在一念」云：

問：總在一念，念即是心，何不名別？

答：總在一念之心，乃是色、心不二之心，蓋非對色辯心之心，豈可得名為別。[74]

雖然如此，對一念事理總別的關係，《樞要》以六義來加以分別論述之，如其云：

然此總別，若通途泛示，凡有其六義：一者事總事理別，如云：「總在一念」，即事總也，「別分色心」，既該理性色心事造色心，故事理別也。二者理總事理別，如云：「一切諸法無非心性」，心性即理總也，一切諸法即指向文別分色心，既向色心，有理有事，故事理別也。三者理總理別，如云：「心之色心」，上之心字即理總也，下色心字即理別也。四者事總事別，如云：「即心名變」，心即事總，變即事別。五事總理別，亦可心之色心，上之心字推功雖理，就法即是凡夫一念，亦事總也；下色心字即理別也。六理總事別，亦可即心名變，心之一字，就近而指雖是妄心，推功而論，由心是性，即性名變，全體為用，故即心字乃是理總，變即事別。通途泛示雖有此六，若剋法體，以理為總，以事為別。[75]

引文中之事理總別六種，歸納如下：

1. 事 總——總在一念

 事理別——別分色心

2. 理 總——一切諸法無非心性

 事理別——一切諸法

p. 286

3. 理 總——心之色心（第一個心字）

理 別——心之色心

4. 事 總——即心名變，心為事總

事 別——即心名變，變為事別

5. 事 總——心之色心，心雖為理，就法即是凡夫一念

理 別——心之色心

6. 理 總——即心名變，此心雖妄，推動而論，乃為性也

事 別——即心為變，變為事別

從以上的六種事理總別來看，可看出了然以「總在一念」為事；以「攝別入總，一切諸法無非心性」為理。至於「心之色心」與「即心名變」之解釋則較為複雜，依第三、四種的解釋，「心之色心」為理，「即心名變」為事。然「心之色心」，基本上是不離凡夫一念的，故此心亦是事（如第五種所釋）；又如「即心名變」，此心雖是事是妄，但推功而論，亦是理也。因此，可知「心之色心」與「即心名變」之「心」的複雜性，此「心」即是理亦是事；即是事亦是理，顯示了事與理之間的不可分割性。

由上述宋山家山外對〈十不二門〉的注疏中，可得知整個問題的核心，乃是圍繞在理事的問題上來探討。由此亦可得知，天台思想至唐宋時，已由辯證張力所彰顯的實相論，轉向為理事問題，亦可說因湛然理具唯心（唯色）思想的強調，使得山家山外對於一念之理事的把握上發生紛歧，而關鍵在於一念三千，湛然將之解釋為理具三千、事造三千，由此埋下了山家山外於理事把握之不同，至於孰是孰非？已難定奪，而更重要的是唐宋天台學所表現的特質。從〈十不二門〉及其注疏中，的確可看出此轉向。本文因篇幅關係雖只處理「色心不二門」，但餘九門可依此推之，皆不外乎圍繞著理事問題上。

五、結論

從前述的探討中，吾人可得知，對湛然而言，其於〈十不二門〉之「色心不二門」中，對於「總在一念，別分色心」之「總在一念」的「一念」並沒有作明確的界說，就字面意思而言，「一念」也許只是單純剎那的一念，然以此「一念」所要表達的義涵來看，是〈十不二門〉所說的「攝別入總，一切諸法無非心性，一性無性，三千宛然」，由此段話來看，此是藉由「一念」來託顯心性之道理，由心性而了解到「一性無性」，進而了解到「三千宛然」，乃至「非色非心，而色而心，唯色唯心」等之道理，此一切皆不外乎「一念」，由此「一念」入手，這也是為什麼源清的《示珠指》著重於「不二唯心實相」來開顯〈十不二門〉之道理，此也引發知禮的不滿，另著《十不二門指要鈔》

p. 287

來論破源清的解釋，而強調「一念」為事法為妄染，由此一念入手再觀其無性三千宛然等。由於知禮過度強調「一念」為事為妄，也引發了其高徒仁岳對此論點的駁斥。

對湛然而言，並沒有明確界定「一念」，也可能「一念」即是事，也是理。由於源清過於凸顯「理」的層面（唯心實相），導致知禮以凸顯「事」為主。但從某一層面來看，反而源清的立論較能表達〈十不二門〉之要旨。而仁岳的即事顯理之論點，不但化解了源清與知禮論點的對立，更能夠完整地顯示〈十不二門〉之旨趣。

但不論如何，由此所引發的論爭中，吾人可以看出問題的癥結，在於「理」，至於「一念」為理或為事或即理事，宋代諸大師的看法彼此不同。湛然為收攝法華迹門十妙為觀法大體，故以十門「不二」而收攝之，此「不二」即是開權顯實之「二而不二」，換言之，〈十不二門〉是以顯「不二」為主，直申一理彰顯一部經旨，亦即是以「不二」來收攝法華迹門十妙，以「不二」為十妙大綱。

湛然如此以「不二」表達法華經旨，且試圖結合觀心，故於〈十不二門〉之第一「色心不二門」中，以「一念」為總，攝一切諸法，且以「一念」來顯示「一性無性，三千宛然」之道理。因此整個焦點可說置於「一念」上（若由「色心不二」來看，一念如此，色法等亦應如此，由於為凸顯觀心，故不得不如此）。掌握了一念境妙之道理，進而於第二「內外不二門」中，以內外為所觀境。外，指色心等法，了外色心體絕；內，指一念心性，此一念心性攝無不周遍一切。至第三「脩性不二門」，即是依此一念心性，起脩照性，由性發脩。第四「因果不二門」，是以一念心具三軌為因，成就三涅槃為果，因果不二，始終理一，不外乎一念三千。自行如此，化他亦如此，故從第五門至第十門，即以一念三千來闡述化他之能所。

從〈十不二門〉的探討中，得知湛然以一念理具三千作為其〈十不二門〉之理論基礎，再由此理具思想來收攝《法華玄義》迹門十妙，作為十妙之大綱及觀法之大體。換言之，〈十不二門〉乃是對一念理具三千之闡述。至宋代，有關對〈十不二門〉所引發不同的看法，可說亦根源一念理具三千而來，究竟一念為事或為理，成為爭論的焦點，乃至後來仁岳、從義等亦對理具三千提出質疑。^[76]另外，亦由理具思想的「不變隨緣、

p. 288

隨緣不變」，知禮於《十不二門指要鈔》中提出「別理隨緣」的看法，引發了繼齊、元穎、子玄對此看法的不滿，紛紛著書而反駁之，^[77]使得宋代天台學又捲入另場爭論中。

諸如此類，吾人可由〈十不二門〉及其諸注疏中，得知天台思想於唐宋時的發展演變，而其關鍵又在於一念三千，由一念三千發展成湛然的一念理具三千，再由此而引發了宋代天台學的爭論，近代對天台學的了解亦可說基於此而來，皆不外乎就理具（一念三千）來論天台思想。

p. 289

On the Development and Evolution of the Thoughts of Tien-tai School—From the Perspective of Chan-jan's Ten Non-dual Doors

Chen Ying-shan
Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

Chan-jan's (湛然) article Ten Non-dual Doors (〈十不二門〉) is an extremely concise essay. It contains Master Chih-yih's (智顛) doctrines such as the ten wonders of the "phenomenal" door and ever "noumenal" door in Fa Hua Hsuen Yih (《法華玄義》), the concept of "trilicosem in one thought" in Mo Ho Chih Kuan (《摩訶止觀》), etc. Based on these doctrines, it develops into the foundation of Chan-jan's thought and method of meditation. From this, one may understand that Ten Non-dual Doors covers a very wide and profound area, and consists of Tien-tai School's doctrine and meditation method. Also, one may know well the importance of the article in Chan-jan's thought.

Only because of the particular importance of this article, the different masters of Tien-tai School in Sung Dynasty paid very much attention to it. They wrote commentaries on it. Now, six commentaries still exist although many have disappeared. The different commentaries hold many different views. Even confrontation (for example, between "shan chia" [山家] and "shan wai" [山外]) emerged and Jen-yueh (仁岳) rebutted his master Chih-lih's (知禮) argument. Such examples show the impact of Ten Non-dual Doors on the Tien-tai studies of Sung Dynasty as well as its plurality and richness.

Although there are many factors which lead to the dispute between "shan chia" and "shan wai", the key point is probable that Chan-jan used the concept of "Trilicosem in one thought" to interpret Tien-tai Master Chih-yi's thought. In particular, Ten Non-dual Doors is usually the object of dispute. In this context, this paper Ten Non-dual Doors to investigate the situation of Tien-tai studies in T'ang and Sung Dynasties.

p. 290

This paper can be divided into three parts. The first part analyzes the contents of the Ten Non-dual Doors. The second part discusses the Ten Non-dual Doors from the standpoint of Chih-yi's Fa Hua Hsuen Yi. The third part deals with the impact of the Ten Non-dual Doors on the "shan chia" and "shan wai" in Sung Dynasty.

Keywords: 1.Ten Non-dual Doors 2.One-thought-trilicosem 3.Li chu (Noumenon-contained)

[1] 原本於《法華玄義》釋籤中（《大正藏》卷 33，頁 918 上～920 上），後來單獨流通，成為單行本，收在《大正藏》卷 46（〈十不二門〉，《大正藏》卷 46，頁 702 下～704 下）。此〈十不二門〉亦成為宋・山家山外爭論之焦點。

[2] 《大正藏》卷 33，頁 918 上。

[3] 同上注。

[4] 如〈十不二門〉云：「若解迹門，本妙非遙，應知但是離合異耳。因果義一，自他何殊？……況體、宗、用祇是自他因果法故，況復教相祇是分別前之四章（指名、體、宗、用），使前四章與諸文永異」（《大正藏》卷 33，頁 918 上）。

[5] 《大正藏》卷 33，頁 918 上～中。

[6] 《大正藏》卷 46，頁 918 中。

[7] 此可參見〈十不二門〉之解說，如其云：「是中第一（指色心不二門）從境妙立名；第二（內外不二門）第三（脩性不二門）從智、行立名；第四（因果不二門）從位、法立名；第五（染淨不二門）、第六（依正不二門）、第七（自他不二門）從感應神通立名；第八（三業不二門）、第九（權實不二門）從說法立名；第十（受潤不二門）從眷屬、利益立名」（《大正藏》卷 33，頁 918 中）。

[8] 有關境妙之諸境與色心之關係，可參〈十不二門〉之論述，如其云：「一、色心不二門者，且十如境乃至無諦，一一皆有總別二意，總在一念，別分色心。何者？初十如中，相唯在色，性唯在心，體、力、作、緣兼色心，因、果唯心，報唯約色；十二因緣，苦、業兩兼，惑唯在心；四諦則三（指苦、集、道）兼色心，滅唯在心；二諦、三諦皆俗具色心，真中唯心；一實及無（諦）準此可知」（《大正藏》卷 33，頁 918 中）。

[9] 《大正藏》卷 33，頁 918 中。

[10] 同上注。有本將「造調體用」寫為「造調體同」，源清《十不二門示珠指》即依此本。

[11] 《大正藏》卷 33，頁 918 中～下。

[12] 《大正藏》卷 33，頁 918 下。

[13] 參《大正藏》卷 33，頁 918 下。

[14] 參《大正藏》卷 33，頁 918 下。

- [15] 《大正藏》卷 33，頁 918 下。
- [16] 《大正藏》卷 33，頁 918 下~919 上。
- [17] 《大正藏》卷 33，頁 919 上。
- [18] 同上注。
- [19] 參《大正藏》卷 33，頁 919 上。
- [20] 《大正藏》卷 333，頁 919 上~中。
- [21] 《大正藏》卷 33，頁 919 中。
- [22] 同上注。
- [23] 同上注。
- [24] 《大正藏》卷 33，頁 919 中~下。
- [25] 《大正藏》卷 33，頁 919 下。
- [26] 同上注。
- [27] 如於「內外不二門」中，於最後云：「此即用向色心不二門成」（《大正藏》卷 33，頁 918 下），於「脩性不二門」中，於後云：「此由內外不二門成」（同前），其餘依此類推可得知。
- [28] 《大正藏》卷 33，頁 918 中。
- [29] 詳參見拙稿〈《妙法蓮華經》之妙義——就《法華玄義》而論〉。
- [30] 參《大正藏》卷 33，頁 693 中。另可參見拙著《天台緣起中道實相論》第一章第三節，頁 34~36。臺北：東初出版社，民國 84 年 6 月。
- [31] 參《大正藏》卷 33，頁 700 上。
- [32] 參《大正藏》卷 33，頁 701 中。
- [33] 參《大正藏》卷 33，頁 703 中。
- [34] 參《大正藏》卷 33，頁 705 上。
- [35] 同上注。
- [36] 參《大正藏》卷 33，頁 705 上~中。

[37] 《大正藏》卷 33，頁 690 中。

[38] 《大正藏》卷 33，頁 918 中。

[39] 《大正藏》卷 33，頁 918 下。

[40] 參見《大正藏》卷 46，頁 54 上～55 中。

[41] 有關此部份之詳細論述，可參拙著《天台緣起中道實相論》第六章對一念三千之探討(頁 309～327)，臺北：東初出版社，民國 84 年 6 月，二版)。

[42] 有關湛然理具思想之建構之時代背景，可參見拙著〈湛然理具思想之探討〉一文(《中華佛學學報》第六期，頁 281～287，民國 82 年 7 月)。

[43] 《大正藏》卷 33，頁 918 中。

[44] 《卍續藏》卷 100，頁 54 左上～下。

[45] 同上注，頁 54 左下。

[46] 同上注。

[47] 參《卍續藏》卷 100，頁 55 左下～56 右上。

[48] 同上注，頁 55 左下～57 右上。

[49] 同上注，頁 64 左上。

[50] 同上注，頁 64 左下。

[51] 《卍續藏》卷 100，頁 74 右上。

[52] 同上注，頁 72 右下。

[53] 同上注，頁 75 右上。

[54] 同上注。

[55] 如《十不二門註》云：「一性者，色即是心也。一性亦無者，即當非色非心」(《卍續藏》卷 100，頁 75 右上)，又對「三千宛然」以「而色而心」釋之(同前)。另對於「心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用，是則非色非心，而色而心，唯色唯心，良由於此」，以空假中三諦而釋之，其之解釋亦與前人有所不同，以中諦釋非色非心；以俗諦釋而色而心；以真諦釋唯色唯心(參《卍續藏》卷 100，頁 75 左上)，同時也對源清所解釋的變、造等提出批評(同前，頁 75 右下)。

[56] 如《十不二門註》以「實相真心」釋「心之色心」之第一個「心」字。

[57] 《大正藏》卷 46，頁 706 中～下。

[58] 《卍續藏》卷 100，頁 64 左下。

[59] 《大正藏》卷 46，頁 705 上。

[60] 《卍續藏》卷 100，頁 54 左下。

[61] 可度所參考引用的資料，大多沿自於繼忠對山家、山外資料的整理，此從《詳解》多次提到繼忠可得知。

[62] 如《指要鈔》敘文云：「命為《指要鈔》焉，蓋指介爾之心為事理解行之要也」（《大正藏》卷 46，頁 705 上）。

[63] 《大正藏》卷 46，頁 706 中。

[64] 《大正藏》卷 46，頁 708 中～下。

[65] 《卍續藏》卷 100，頁 89 右下。

[66] 依《摩訶止觀》所述，觀心之心，是特指識陰，而置受、想、行等三陰及色陰於一旁（《大正藏》卷 46，頁 54 上～中），若泛稱而言，如仁岳所說明是通指四陰為心。

[67] 《卍續藏》卷 100，頁 86 右下～86 左上。

[68] 如《文心解》云：「十妙之法，唯極果之所究盡，若不用為觀體，於己徒施。觀體者何？即下文一念三千等是」（同上 87，頁右上）。

[69] 如《文心解》云：「一念者，能造之心也；三千世間者，所造之法也。在理則心性本具，在事則因緣所生。即空，故一相不存；即假，故諸法皆立；即中，故妙絕無寄。此三即一，體不可分也；即一而三，相不可混也。三皆名諦，為不可思議境；全境發觀為不可思議智。雖發觀之始，皆依王數，苟順凡情，尚無並慮，何三千之可具乎？今反常情，方合妙理。介爾有心，心體即具，具即是假，假即空中，妙法之門不遠而入矣」（同上，頁 87 左上）。由此也可以看出，仁岳的觀法之看法，乃是由介爾一念而入，以反常情合妙理來觀。

[70] 《卍續藏》卷 100，頁 102 右上。

[71] 同上注，頁 103 左下。

[72] 《卍續藏》卷 100，頁 110 右上。

[73] 《卍續藏》卷 100，頁 113 左上。

[74] 同上注，頁 113 左下～114 右上。

[75] 同上注，頁 115 右下。

[76] 此可從仁岳〈三千書〉（保存在可觀《山家義苑》〈辨岳師三千書〉中，《卍續藏》卷 101，頁 183 右～184 上左上）可知，〈三千書〉主要強調理具三千乃是就俗諦之法而立，以此反駁知禮對理具的看法。至神智從義時，更將天台實相分為性具門、性量門、性體門等三種，而認為性具門乃是假說，以推翻知禮的性具說（知禮以性具說為天台最高核心思想）（參見《摩訶止觀義例纂要》，《卍續藏》卷 99，頁 343 左下；《三大部補注》，《卍續藏》卷 44，頁 74 右下；拙稿《天台性具思想之反思》之第七章神智從義對「具」的反思一文）。

[77] 對於知禮的「別理隨緣」之說，首先有繼齊撰指濫評之，知禮對此又撰〈別理隨緣二十問〉（收在《四明尊者教行錄》（《大正藏》卷 46，頁 874 下～876 下）駁之。接著，又有元穎撰〈徵決〉、子玄撰〈隨緣撲〉駁斥知禮。最後，仁岳撰〈十門析難〉反駁繼齊、元穎、子玄的看法，以辯護知禮的「別理隨緣」說（有關繼齊〈指濫〉、元穎〈徵決〉、子玄〈隨緣撲〉等資料，只有部份保存在〈十門析難〉中，《卍續藏》卷 95，頁 407 右下～415 左下）。