

“别理随缘”之争与宋代天台对华严 / 唯识对立的调停^{*}

——兼论民国学界“性具” / “种子”义之辩

吴忠伟

(苏州大学哲学系)

【摘要】宋代天台的“别理随缘”之争虽是台贤二宗之间的“圆理”身份之争，然从思想学说的内在发展机制看，天台学的理具即融事造理论对唯识学的赖耶缘起与种子义颇有吸收，故“别理随缘”之争在很大程度上可视为是宋代天台山家对华严 / 唯识对立的调整。由于天台对唯识宗义的吸纳，如何澄清“性具”与“种子”即成为汉语佛学界一内蕴之问题。对此，民国佛学界围绕天台“性恶”论有一论辩，反映了此一议题的思想效应。

【关键词】别理随缘 天台 性具 种子 内学院

“别理随缘”乃是宋代山家山外之争的核心议题。借助对真如随缘概念的诠释，天台山家知礼批驳了天台学内部的华严学思维，表达了本派之理事体用观，藉此确立了宋代台宗山家派的根本宗义，并为圆教自拘为“俗谛”之法提供合法性的说明。不过，“别理随缘”之争并非只是台贤之间的论辩，而实牵涉到与唯识宗的关系。一方面，从判教角度讲，山家在处理法藏之《起信疏》时必然要对唯识宗之“凝然真如”有一判释定位；另一方面，山家为批驳山外立场，确立“圆理”之随缘义，实以“事造”与“理具”之形式，对唯识宗的“赖耶缘起”与“种子”义有一内在之吸纳、借用。故要更充分把握“别理随缘”之争，不能单纯将其视为台 / 贤之辩，而必须将宋代天台对唯识宗的吸纳考虑进来，以此将宋代天台思想定位为对华严 / 唯

* 本文系江苏省社会科学基金项目研究成果（项目号：18ZXD002）。

识对立的调停，从而更深刻揭示宋代天台思想的复杂性结构。

一 融会天台与《起信论》

别理随缘之说首先提出于知礼的《十不二门指要钞》（以下简称《指要钞》）中，在诠释湛然《十不二门》之“因果不二”义时，知礼指出理/事之间的体用关系：“夫体用之名本相即之义，故凡言诸法即理者，全用即体方可言即。”^①基于即/离体用观的对比，知礼表达了他对随缘的理解：“他宗明一理随缘作差别法，差别是无明之相，淳一是真如之相，随缘时则有差别，不随缘时则无差别。故知一性与无明合方有差别，正是合义，非体不二，以除无明差别故。”^②圆别二教之差异在于对体用关系的即/离把握，而判定此点的标准为“理具”，故“不谈理具，单说真如随缘仍是离义”。知礼坚持别教理有随缘义的目的在于他要突出“圆理”之所在，即“若不谈体具者，随缘与不随缘皆属别教”。显然，知礼是要反对以是否随缘判定圆别之理，而是确立“体具”（理具）为圆理所在。这样一种圆理观其实与荆溪湛然的观点是有冲突的，因为在《金刚錍》中，湛然为论证“无情有性”，接受了“真如随缘”说，明确表示“随缘不变之说出自大教，木石无心之语出于小宗”，则湛然显然是认为别教之理无随缘义的。故此，知礼以别理有随缘义令世人“惑耳惊心”。为了协调与湛然观点之不同，知礼援引湛然著作中的文句用以说明湛然之意在于别理有随缘义，不过要充分把这一问题说清楚，知礼必须回到真如随缘说的文献依据所在《起信论》、法藏之疏那里，故更多的辩护出现于《天台教与〈起信论〉融会章》与《别理随缘二十问》中。

首先是对《起信论》文本之判释。知礼是要通过对《起信论》的梳理，确立真如随缘的意义，以此说明圆理随缘的合法性，换言之，知礼要“融会”天台教与《起信论》。知礼对《起信论》的解读是：“且夫此论宗《百洛叉经》，而首题大乘，则理合通于衍门三教。故天台《净名玄义》云：《佛性》、《唯识》等论通申大乘三教，《唯识》尚具三教，《起信》何不具三？况与《佛性》大同小异。今且于论初后，撮略教文以对三教。论以一心为宗，乃云：总摄世、出世法，此则正在圆门，亦兼余二。真如门有离言依言、空不空义，则三教之理明焉。生灭门明初发心住，能少分见于法身。八相成道，岂非圆位耶？次第翻九相，岂非别位耶？八地得无功用

^① 知礼：《十不二门指要钞》卷下，《大正藏》卷46，第715页中。

^② 同上。

道，岂非通教被机之位耶？”^①知礼对《起信论》的义理权威是承认的^②，故以其“通于衍门三教”，即大乘圆、别、通三教，尤其是他认为《起信论》以一心为宗，总摄世、出世法，正是圆门。而真如门有离言依言、空不空义，则明三教之理明。承认《起信论》通于圆教，则知礼是将《起信论》与天台的关系予以明确肯认了，这就将湛然纳《起信论》于天台的思路进一步发展。当然，知礼由此面临的问题是，华严与《起信论》的紧密关系世所皆知，法藏对《起信论》的诠释被奉为典范，知礼如何给出一套新的解说模式以确立《起信论》对天台的独特意义呢？为此，知礼首先严格区分论与贤首之疏。他以为，依天台判教，《起信论》通于三教，至于法藏之疏，“望于天台，乃是别教一途之说，未是通方别教”^③。在此，知礼明确将藏疏定位为“别教”，甚至只是“别教一途之说”，尚非“通方别教”，原因在于：“别有教道、证道，彼则唯论教道；别有四门被机，彼乃只论双亦；别有自他横竖，彼乃独论自行竖入；别有多义，彼所不去。未是别教通方，盖是一途之说。”如此，则藏疏不及天台之圆教解释远矣。

既已分疏论与藏疏之文本，亦示天台之说之优于藏疏，知礼最终点出主题，随缘真如为别教之理。知礼以为，藏疏虽然以真如随缘作一切法，真如体性常不变，但却坚持“无情唯有法性而无佛性”，此所谓名圆义别。也就是说，在知礼看来，若是圆理，则既是真如随缘，则当认同无情有性，否则就是别理。而对于藏疏，其自然没有以无情有性判准圆理之前提，因为其单是以真如之“随缘”与否则来确定圆别。故真如凝然不动即为别理，此乃唯识相宗；随缘真如则为圆理，其属性宗。知礼自然不承认此说的合法性，以为“据理，随缘未为圆极。彼宗尚自判终教，未及于圆，岂天台之圆同彼之终”。

知礼以华严宗自判“随缘”为终教，对此一说法我们有讨论的必要。法藏在《华严金狮子章·论五教》中说道，“三、虽彻底唯空，不碍幻有宛然。缘生假有，二相双存，名大乘终教”，此大乘终教是建立在大乘始教“空义”基础上而“随缘”开出“不空”，故为“空有双存”。按照一般之理解，般若言空，唯识言有，则此始教当为般若，终教则为唯识。不过法藏的用意不在此，而是将唯识与般若同归入言“空”之始教，因为其谈“不空”是以“真如”随缘而非阿赖耶识缘起作为前提，如日本僧人高辨的《华严金狮子章显钞》称引法藏《心识章》所说：“若依始教，于阿赖耶，但得一分生灭之义。以于真理未能融通，但说凝然不作诸法，故就缘起生

① 知礼：《天台教与〈起信论〉融会章》，《大正藏》卷46，第871页中、下。

② 明河云：“（知礼）独于《起信》大有悟入，故多所援据，后人扁其堂曰‘起信’，示不忘也。”见氏著：《补续高僧传》卷2，《续藏经》第134册，第56页上、下。

③ 明河：《补续高僧传》卷2，《续藏经》第134册，第871页下。

灭事中建立赖耶，从业等种辨体而生，异熟报识为诸法依，方便渐渐引向真理故，说熏等悉皆即空。”^①可见在法藏看来，由于唯识宗之真如但是凝然不动，赖耶缘起指向的是空，正如《显钞》所云：“是故《般若》空理，对小为浅；《深密》空理，对大为深。”^②

既然法藏以真如随缘判定不空，以此区别大乘始终之教，则真如随缘当是圆教成立之前提，但并非根本所在。法藏对圆教的描绘是：“繁兴大用，起必全真，万象纷然，参而不杂。一即一，皆同无性；一即一切，因果历然。”这一段的关键是“起必全真”，高辨根据澄观对性起与缘起的辨析指出：“是故言起全真者，上起言，即缘起。下云全真者，即性起。”缘起约事，通于染净；性起属理，惟关于净。缘起呈现为性起，则为大缘起法，缘起诸法方才是平等一如、相即相入。可见，法藏其实是以真如随缘判于性相二宗，别于大乘始教（特指唯识）与大乘终教（特指《起信论》），而非是单以真如随缘为圆理，因为缘起达于性起方为圆理。对于华严以真如之随缘、凝然简于性相二宗，知礼基于天台立场上是不能接受的。更重要的是，在知礼看来，圆教当有“开权显实”义，若据方便义，则无论随缘还是凝然均属别教，这也适用于华严的大乘圆教。故当藏疏以真如随缘、随缘不变判定《起信论》之宗义时，实是以别教义来理解《起信论》，未达《起信论》之圆义。因此，知礼提出别理随缘说乃是要说明：华严之随缘说只是别理随缘。换言之，别理可以随缘，但不是圆教意义上的随缘。

知礼别理随缘之说意在区别台贤，确立台学宗旨的殊胜性，然天台宗内部对此存有异议，为此而展开的争论极为激烈。^③如异议者提出，藏疏专立真如具不变、随缘二义，以“不变即随缘，随缘即不变”属乎大乘终教，亦兼顿教，对破唯识宗之理“唯论不变，不说随缘”。由此，异议者认为：“审究唯识，正是今家别教，彼终顿二教所明不变随缘，乃是今家圆教之理，仁那云别理随缘耶？”^④异议者其实并未确当理解知礼的别理随缘义，因为知礼不以随缘与否判定圆别，而准之以真如具法，故有别理随缘说。而异议者则认可随缘的标准，故惟以圆教有随缘义，然其所理解的圆理在知礼看来已落为别理。因为别理（异议者所说的圆理）虽有随缘义，非是“自在”随缘，无有圆义。藏疏之判唯识宗无随缘义的理由在于，唯识宗之真如“无觉无知，凝然不变”，故但有八识生灭。换言之，若真如性有觉知则可熏变，故说随

① 高辨：《华严金狮子章显钞》，转引自方立天：《华严金狮子章校释》，北京：中华书局，1989年，第45页。

② 同上。

③ 如智圆云：“有四明知礼法师，先达之高者也，尝为天台别理立随缘之名而有鲸吞《起信》义焉。有永嘉继齐上人者，后进尤者，谓礼为滥说耳。由是并形章藻，二说偕行，如矢石焉，杭诸宗匠莫有评者。”见氏著：《与嘉兴玄法师书》，《闲居编》卷21，《续藏经》第101册，第117页上。

④ 知礼：《别理随缘二十问》，《四明尊者教行录》卷3，《大正藏》卷46，第874页下。

缘；如真如之性滞碍，无有觉知，则不受熏随缘。由此，别理乃指唯识之真如，其无随缘义。对此，知礼颇不以为然，因为他认为唯识宗之真如（藏疏及异议者的别理）有觉知义，其根据在于：依于天台对教门中道义的判定，惟有二义，“一离断常，属前二教；二者佛性，属后二教”。别教中道既名佛性，则其应有觉知，自然有会受熏随缘。由此，唯识之理有随缘，而异议者的别理无随缘说不行，则藏疏以真如凝然/觉知判定随缘难以成立。

二 真如无住

事实上，知礼批判藏疏的重点乃是真如的觉知与随缘的关联性，若真如要受熏方能随缘，则这样的真如随缘是有局限的，因为此所随之“缘”置于真如之外，由此随缘乃是真如与缘“相合”，非是即义。要达到“自在”随缘，真如应是具“缘”，故理体必须具三千法。由此，“真如无住”概念便又成为讨论之焦点。真如无住是真如随缘的别样表达，以其强调真如随缘当以“真如无住”作为前提，故我们可以看出，这一概念的提出实际上是要为“随缘”确定一个“自在”基础。当然对此基础，台宗内部与禅学界都有不同之解说，而知礼的立场是，天台圆教之“真如无住”义的实质为“性具”，不谈真如具法，无住义不得成立。

首先我们可以看到，在《别理随缘二十问》中，知礼对本宗反对“别理随缘”说之异议者有一批驳，以为他们的“真如无住”概念实为对“法性可覆”的“曲解”。所谓法性可覆也就是藏疏所讲的大乘终教的真如随缘生法，其别理之性已被知礼指出，因为仅仅以不守自性说明圆理只能证明“（真如）为妄扼缚，历作九界，正当可覆义”。圆教之真如无住乃是“作而不作”之义，因为圆教明示真如本具诸法，故“虽随无明变造，乃作而不作。以本具故，事既即理，故法法圆常，遍收法界，无非法界”^①。而对于异议者的“别理无住能造诸法，只是理能造事，乃偏一之义者，岂非但有随缘义无不变义”之说，知礼批评道：“子元不知不变则终教、分教同论，随缘则独在终教。故明不变未必随缘，若说随缘，必有不变。以是真如性随缘故，若随缘时改变，则不名性也。”异议者以为终教有真如随缘义在于真如既随缘又不不变，唯识真如则但有随缘无不变。但知礼认为，既然终教之理随缘有改变，则其不名为性，因为“终教虽立不变随缘，而云：在有情得名佛性，在无情但名法性，不

^① 知礼：《别理随缘二十问》，《四明尊者教行录》卷3，《大正藏》卷46，第875页下。

名佛性。既分二派，徒云不变，正是变也”^①。可见问题的关键还是如何理解“不变”：真如之性如何既是随缘，又是不变呢？

相对于当宗“异议者”的“法性可覆”，山外先达源清对于“真如无住”概念的表述是强调“无住体”的概念，这自然不同于“异议者”之见，但也有别于知礼之旨。^②在《十不二门示珠指》（以下简称《示珠指》）中，源清认为湛然所云的统摄十不二门的“总在一念”即是一清净理体，此一念心摄取诸法而又当体叵得，同于《维摩诘经》中的“无住本”的概念。源清写道：“无住本者即一念常虚寂体，本性叵得，无所依止，称无住本。无住即本，是无住本具一切法，故称法性。由性本具，缘能生之染缘能生染法，净缘能生净法。……《净名》欲令众生达本唯心，真无住体，即了颠倒所造诸法无非唯心，故云从无住本立一切法。”源清的此段叙述在思想结构上与《起信论》的一心二门思想很相似，但其实有很大差别。《起信论》以一心摄一切法确定了诸法之源，另一方面又以真如门说明觉悟之源，这样就有两个“体”：心体、真如理体，二者并不同一。藏疏提出真如随缘说目的在于合二为一，而源清的观点则是以“无住本”具一切法，故随染、净缘生染净法。这里的“无住本”即是一念常虚寂体，它兼“一念”与“理体”（真如）于一身，故得统一唯心与无住本义。由此，“真如无住”在源清那里就表达为“心体无住”。事实上，作为山外派大师，源清并非单纯思考随缘的问题，同时也在反思随缘的“可能性”问题，因为心体作为“无住本”是“本性叵得”，无所依止，故其具一切法，并“能”随缘而生法。可见，源清其实对藏疏的真如随缘说以及湛然的随缘思想均作了一定的修正，突出了心具的“能”义。正因为如此，源清对真如随缘的理解中包含了对随缘之“能”的反思，但对“心”之自明性的认可却又阻碍其对“能”作更深的思考。故此可言，源清并未将真如随缘视作“完备性”的真如与“有限性”的妄心所作的交换，而仍看成是真如理体的一种自在化他。

知礼在《指要钞》中批驳了源清对“无住本”的理解。首先他指出，《示珠指》以一念为灵知性常寂的“心性灵寂”的说法不对，因为以“理”释一念于经典、教义均不合。如其所说：“此师只因将此一念约为理释之，致与一家文义相违，且违文者。一违《玄义》判彼心法定在因，佛法定在果，众生法一往通因果，二往则局因。他执心法是真性，故乃自立云：心非因果。又碍定在因句，复自立云：约能造诸法故判为因，佛定在果者，乃由研修觉了究竟为果。”^③知礼不同意源清以一念为“真性”的观

① 知礼：《别理随缘二十问》，《四明尊者教行录》卷3，《大正藏》卷46，第875页下。

② 格里高瑞指出，山家山外之争实际上是华严思想的“理”本体、“心”本体两种模式之对立在天台宗内部的反映。见 Peter N. Gregory & Daniel A. Getz, Jr. eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999。

③ 知礼：《十不二门指要钞》卷上，《大正藏》卷46，第708页下。

点，这在天台内部的《金光明玄义》观心之争中表现得至为明显，而这里知礼还进一步指出源清约理释一念之根源所在是“约能造诸法故判为因”，由有此“能”，故心不成修习之因，反倒成为生法之因，这反映了山外派的立场。正如前文所说，山外派是要反思真如随缘之“能”的基础问题。应该说，对“能”的思考是宋代天台佛学的一个共具特征，山家山外之别不在于要不要“能”，而在于如何理解这个能。山外对“能”的处理基本上是依“心体”的无住、涵摄性将能还归于心体，这是从超越的“主体性”上寻求“能”。而就知礼来说，这一做法显然并非圆义。因为在知礼看来，依据湛然的“随缘不变名性，不变随缘名心”的说法，心属事，理在性，故不可言“心即真如不变性也”。^①故此，要谈真如无住，知礼还是强调“性”的概念：“性虽是一，而无定一之性，故使三千色心相相宛尔，此则从无住本立一切法。”^②

由“一性”而至三千法相，这不同于源清的一念心体随缘而出三千法，但为了避免“异议者”的“法性可覆”之不当，知礼强调“一性”乃是“无定一之性”。由此，性虽然是“理”，但不是独头之“理”，而是“具法”之“具体之理”。由此，知礼反对源清单以“理”为总，而提出一个“理事两重总别”的概念，以为理、事均有“从无住本立一切法”义。这就对应于知礼的既以“一性”为总，亦以“一念”为总，由有前者（理），方有后者（事），即知礼所谓的由有理造方有事造。因为知礼对“总”的理解是，“若论诸法互摄，随举一法皆得为总”，湛然指一念心法为总乃是出于观法简易的原则，所以“总”之与“理”没有对应关系。如果唯论真性为总，则“何能事事具摄诸法”；相反，“若示一念总摄诸法，则显诸法同一真性”。这样，一念虽为总，但为事非是理，不同源清直以一念为理、真性。可见，知礼一方面要维护湛然“总在一念”之说，又要坚持性/心之别，其以“性”为真如的立场是不可改变的。

事实上，从知礼对当宗异议者和源清的批驳可以看出，真如无住的实质也就是法性与无明相即的问题。异议者以无明覆理来理解真如无住，则无明在法性（真如）之外，非是“理具随缘”；源清虽以无住体具法，然以心言性，乃是心体随缘，而真如本身终在无明之外。知礼对藏疏真如随缘说的批判也正是这个思路，他以为因为不谈“体具”，大乘终教真如之随缘、始教真如之不随缘“皆属别教”，正对应于别教二义：“如云黎邪生一切法，或云法性生一切法”，均偏于一端。由此，要谈圆教

① 如知礼所说：“他自引云：随缘不变名性，不变随缘名心。引毕乃云：今言心即真如不变性也。今恐他不许荆溪立义，何者？既云不变随缘名心，显是即理之事，那得直作理释？若云虽随缘边属事，事即理故，故指心为不变性者，佛法、生法岂不即耶？若皆即理，何独指心为不变性？”见《指要钞》卷上，《大正藏》卷46，第709页上。

② 知礼：《十不二门指要钞》卷上，《大正藏》卷46，第710页上。

随缘，必须统一法性、无明，如此方达真如无住。天台议题以佛学公共性形式的表达使得对真如无住的阐发不仅在台宗内部引起热烈的讨论，也吸引了当时禅学界对此讨论的参与。

时泰禅师就此问题去书咨询于知礼，知礼答之，如是两次。在首封信中，泰禅师提出了十个问题，其中前五个问题是有关法性与无明（真/妄）的关系，后五个问题则是关于无情有性的讨论，但其实也是由真如随缘问题所引出的。在第一问中，泰禅师就明确提出了他的疑虑：“无明与法性，为有前后，为无前后。若云有前后者，何云法性无初，无明亦无有始，又云无明即是佛性耶；若云无前后者，何故佛果位中，断尽无明方成佛果。既云断尽，应断佛性耶？”^①泰禅师的问题是，如何调停无明即是佛性与无明有别于佛性这两种对立的说法，其实质是有关“性具”本有与随缘而生的关系。知礼的回答是：“若论本具，平等一性，则非真非妄，而不说有无，明法性亦不论于有始有终。但众生自无始忽然不觉，迷理而生无明。无明有熏真之用，法性有随缘之能，真妄和合名为缘起。”^②

本具指平等真如理界，虽具无明而一性无差，正所谓“无定一之性”；缘起则为差别事界，有真妄相别。沟通二界的是“忽然不觉”。忽然不觉有点类似《起信论》“无明风动”的思路，但请注意，知礼并未将“无明”视为外在于真如，而是说“迷理而生无明”，则无明乃是“缘”真如而生。而所谓的“忽然不觉”之来由虽是“忽然”，但不是外来，正是对真如的“缘”。可见问题的关键是“缘”。在理层面，法性即无明，但无明并不“缘”法性，也就不构成法性、无明之别。而在事层次，无明“缘”法性，法性随熏于无明，则法性、无明成隔别之对象，故和合生差别法。所以知礼说“无明法性体一，故起无前后”，“若觉悟时，达妄即真，了无明即是法性”，了达这种“即性”才是觉悟。至于说断除无明之义，知礼的解释：“约修门说，义当断妄，虽曰断妄，妄体本真，妄何所断？”妄真相即，则真妄体一，既然觉悟是达此“即性”，则不当断妄；毋宁说，所谓的“断妄”实乃断真/妄（法性/无明）“相离”之妄，复归真/妄相即之体。由此，断妄的修门义才得成立。

对于知礼的回答，泰禅师在次封信中追问了“忽然不觉”的问题：“第一答中云忽然不觉，迷理而生无明。只如不觉，依何而生，以何为体，何因缘故忽然生焉？”^③泰禅师认为知礼将“无明”来源的问题转化为“不觉”之产生，但“不觉”又成为问题。故泰禅师还是站在法性/无明对立的角度的角度，思考无明的来源问题。对此，知礼基于真/妄的即性、缘起的真妄和合性对“不觉而生无明”作了性、修两

① 知礼：《答泰禅师佛法十问》，《四明尊者教行录》卷4，《大正藏》卷46，第891页下。

② 同上。

③ 知礼：《再答泰禅师三问》，《四明尊者教行录》卷4，《大正藏》卷46，第893页下。

层的分析，其云“若言忽然不觉而生无明，此即约修以说；对性论起，从本觉体而有不觉。……以此意故，凡诸经论多云从真以起妄也，其实一切众生自无始来，唯有迷妄不觉而已”^①。不觉既是性具本有，则不当问不觉所从何来，泰禅师的问题就此消解。

“不觉”既是从“本觉”而有，则妄即真本有，这样真妄和合而生诸法乃有“即义”，真如无住方不陷入但理随缘。知礼对别理随缘的确认有其重要的理论与现实意义。^②从理论上讲，知礼藉此将天台“性具”论与真如随缘说结合起来，证明了圆理“随缘”的自在性；从实践层面上说，由于“随缘”的自在给出，天台宗自拘为俗谛之法而参与制度世界的合法性得以确保。

三 余论：民国学界的性具/种子义之辩

宋代天台“别理随缘”说实是宋代天台“存有论”化的“性具”论与《起信论》“真如随缘”说的结合。通过确立就“一念妄心”而谈“理具三千”、“事造三千”，知礼实将《起信论》的“真如随缘”与唯识传统的“赖耶缘起”作了一结合，以成立其“圆理”之“随缘”。在此，天台之“理具三千”与“事造三千”的表达颇有吸纳唯识的种子义与赖耶缘起的意味，然此内在隐含了天台“性具”说与唯识“种子”的关系辨析问题。因为据瑜伽唯识学，经验界的染净法生起机制是通过“种子”之现行，“种子”乃是一潜在“功能”，而“现行”则是此功能的“实现”，“种子”从“潜能”到“实现”是在经验界，不及真如本体界。而于天台，其“性具”乃是“本体”界意义上的，正是由有本体界“理具三千”或“性具善恶”，方有经验界的“事造三千”或“修善恶”，故“体”之给出乃是为了确保“用”的落实。对此问题，此后的天台学界虽曾有所触及，如从义以性体、性量、性具之分质疑知礼极端的性具之说^③，但天台与唯识义理关系问题并未被正面处理。由于近代唯识学的复兴，辨析性具/种子义之议题得以突显，并有其新的内涵表现。从内学院看，由于对《起信论》“真如随缘”说的批驳立场，故要立唯识的“种子”说，并以此批判天台的“性具”义，尤其否定天台后期性具论的表述——性恶论。相对于此，民国天台宗人则

① 知礼：《再答泰禅师三问》，《四明尊者教行录》卷4，《大正藏》卷46，第893页下。

② 针对钱塘系永嘉继齐的《指滥》、嘉禾子玄的《随缘扑》、天台元颖的《随缘徵决》，仁岳先后有《十门析难书》、《止疑书》、《扶膜书》，从而将别理随缘之争推向新的阶段。见《续藏经》第95册。

③ 参见潘桂明、吴忠伟：《中国天台宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，第417页。

在坚持性具立场前提下，以种子义说明“性具”，主动表现出对唯识学的接纳态度。

首先我们来看内学院的观点。在民国佛学反思《起信论》思维的背景下，居士佛学界与观宗寺系统就天台“性具”（尤其是“性恶”说）论有一论辩，此进一步激发了内学院对性具/种子议题讨论的兴趣。^①在《覆张孟劬先生论学书》中，欧阳竟无先生首先指出“心具一切法有种现之别”，不可笼统而论，故针对天台“性具”说，欧阳竟无先生给出了一分析性说明：“性具之说，始于南岳，具义是蕴义。智者用以释《法华》十如是法，则具义是网义。故具义之释，当以龙树、无著种子义、唯识义、三性义为释，然后无过。《楞伽》妄是真是常，圣人亦现离妄法而有相生，此还即是妄；所谓了达一切唯是自心所见。圆觉如百千灯光照一室，其光遍满，无坏无杂，必能善说诸如是经义，乃能说具义。”^②欧阳竟无先生的分析颇为别致，其将天台“性具”之“具”分别解作“蕴”（伏）义与“网”（现）义，则此“具”可与唯识学的“种子”义连通，不过因为南岳/天台“具”义各偏，则未通真正的“种子”义。由是，欧阳竟无先生以为，只有“以龙树、无著种子义、唯识义、三性义为释”，才能揭示“性具”之义涵。在此基础上，欧阳竟无先生区别了智者“性具”说与天台后学的“性善恶论”，以为智者“性具”说的问题乃是“含混”，因未得“种子”义而释之，故不究竟；而天台后学不明此点，不善解释之，则有大过失。欧阳竟无先生特别针对传灯的“性善恶”论，指出其错解所在：一是持“未有识心时，而真如妙心不迁不变，常住坚凝”，乃是“离法说如”；二是顺同《起信论》之说，以真如不变随缘；三是用冥伏图解释“界”之“现”/“伏”，“不解一为无量义，是各各周遍法界义，不合一界具九界义”。显然，欧阳竟无先生虽然指出天台大师“性具”论问题所在，但仍承认其与大乘龙树、无著系统的关联性，是以其批评是有节制的，而对天台后学尤其是晚明天台“性善恶”论则完全予以否定。故欧阳竟无先生指出，批驳“性具善恶”论的关键在于，要指示“性具”说的“种子”义，而非单纯破其善恶义，否则不能根本破除其说。

其次，我们来看民国天台宗人的立场。相较内学院划清唯识“种子”/天台“性具”之立场，民国天台宗的领袖谛闲大师则对唯识学有相当吸纳，并基于“性具”论立场而以“唯识”义解说“性具”意涵。谛闲大师首先是将“性恶”论视为天台宗门根本、佛法究竟，进而特彰性善/性恶的不二相即。如在回复一居士问佛法信函中，谛闲大师指出：“性具善恶之论，是本宗圣祖开人天之佛知、佛见，彻骨

① 参见拙文《民国佛学“性恶”论之争——兼论近代天台佛教的职能定位》，《宗教哲学》第76卷，2016年6月，第125—142页。

② 欧阳渐：《覆张孟劬先生论学书》，张曼涛编：《天台思想论集》，“现代佛教学术丛刊”第57种，台北：大乘文化出版社，1979年，第376页。

之谈也。原夫佛之所以成佛者，以先悟透性具善恶二种法门，故能纯依性善之法门，而起修善之妙行。用修善以熏修恶，使修善力胜，而能攻破修恶之见思，进破尘沙以至无明，乃至穷尽无明之源，复归于性。始知性恶融通即性善，无可断也。必至于此，可谓究竟证到不二法门，即所谓二而不二也。又能依性恶之法门，倒驾慈航，随流九界，应以何身得度，即现何身说法，六道三途，往还无碍，即能用此性恶法门。《楞严》所谓种种施为皆合涅槃清净妙德，此佛断修恶不断性恶者之大方便、大妙用也。”^①在此，谛闲大师将“性恶”看作是佛教自行化他之根本法门，显示了谛闲大师对“性恶”法门的尊崇。不宁唯是，谛闲大师于“性恶”论中特揭示“性善”的意义，以说明破修恶之路径，此中涉及“修善”的熏习力，颇有与唯识“种子”义比较之价值。

在天台传统“性恶”论的主流表述中，无论是就狭义还是广义看，强调的重点都是“性具恶”，区别只在，是侧重以“性具恶”作为“圣人”之“化他”法门，还是以之作为存有论之“理毒”。相对于此，山外派大师孤山智圆批判四明知礼极端的“性恶”立场，以为“性恶”但是“化他”之法，“性善”方为“自修”之门，坚持佛教乃是最高层次上的“复性”之“修善”之学，“行人”是通过对“妄心”作“一心三观”回复到“元寂真性”，了达“性中之恶，恶全是善”。不难看出，谛闲大师突出“性具善”，以之作为“自行法门”，颇继承了山外大师的“性具善”之传统，然与山外大师不同的是，谛闲大师并不简单地以“复归心性”来连接“性善”之功，而很强调“性善”生发“修善”以攻破“修恶”的功能。对谛闲大师来说，由于“性具恶”，故未究竟证达之“行人”会由“性恶”而生“修恶”，故对此“修恶”，“行人”必须正面处理。那么对治“修恶”之力来自哪里呢？那就是已有之“修善”，其由“性具善”而出。由于“性具善恶”，故“修善”与“修恶”均得而出，二者之间存在一“竞争”、“博弈”关系，最终决定“行人”圣凡程度的也就是其“修善”与“修恶”的对比关系。正是在此意义上讲，对于“行人”之“自修”，“性具善”有着更为重要的价值。颇有趣味的是，当谛闲大师用“修善”以熏“修恶”，“使修善力胜，而能攻破修恶”时，这样的表述颇有借用唯识学的“种子”熏习之义。所谓唯识学的“种子”熏习义是指，“种子”譬喻生起染净法之功能，以其潜伏不行故称“种子”，若此生法功能遇“缘”而实现，即有身、口、意之行为表现，则称呼“现行”，由此“现行”，会产生影响力或气分，留于阿赖耶识，形成所谓“种子”或“习气”，类同以香花熏染衣物，令其有香气。^②种子与现行始终处于互动中，此即称

① 谛闲大师：《覆程圣西居士书》，宝静法师辑：《谛闲大师语录》，台南：和裕出版社，1999年，第229—230页。

② 参见吴汝钧：《佛教大辞典》“熏习”条，北京：商务印书馆国际有限公司，1995年。

“种子生现行，现行熏种子”。从唯识学角度讲，“熏习”概念的提出，乃是以“净种”熏习“染种”，解决阿赖耶识的转染成净问题，故其属经验界的有为法，而与作为“无为”法的本体真如无涉。至于《起信论》亦有“熏习”说，然不立“种子”，故不受不及本体之限，而给出真如/无明互熏之说，以此说明染净二用之生。

那么谛闲大师的以“修善”熏“修恶”作何解？可以说，其既坚持《起信论》之真如/无明互熏之立场，而又接受了唯识学立“种子”之说，由此而与天台的理事二造之说相融通。如在《皇忏随闻录缘起》一文中，谛闲大师写道：“若夫众生八识田中，本有十界种子，名为理具三千。但以习气内熏，随缘造业，循业发现，乃成十界圣凡苦乐苦报，是为事造三千。只此两重三千，同居吾人一念心性。明于此，便知尽虚空界，一切圣凡，即吾人心内之生佛也，亦即一切诸佛心内之生佛也，亦即一切众生心内之生佛也。”^①理具事造之说乃湛然大师提出，而为知礼大师所特别阐扬，后者突出了约一念“妄心”为“总”而谈理事二造，以服务于其旨在“忏法”的妄心观。而在此我们看到，谛闲大师有不同之考虑，其明确采用了“种子”的说法来处理理事二造说，以为“本有十界种子”即是“理具三千”，而“种子”的“随缘”即成“事造三千”，这样，理/事二造即可表述为种子/现行之关系，这在某种意义上讲倒是回应了内学院对天台“性具”论的分析。然问题随之而来，唯识学之种子/现行是就染净法的“功能”实现而言，指向有为法的经验界，是不涉本体界的，而天台的“理具”乃是本体界，所以谛闲大师的做法似可理解为，对天台的“性具”义与唯识的“种子”义给予了一调停。

四 结语

据上所述，宋代天台的“别理随缘”之争虽是台贤二宗之间的“圆理”身份之争，唯识宗在其中扮演的只是一配角，然从思想学说的内在发展机制看，天台山家的理具即融事造理论对唯识学的赖耶缘起与种子义颇有吸收，故“别理随缘”之争在很大程度上可视为是天台山家对华严/唯识对立的调整。当然，由于天台对唯识宗义的吸纳，如何澄清“性具”与“种子”即成为汉语佛学界一内蕴之问题。对此，民国佛学界围绕天台“性恶”论的论辩，反映了此一议题的思想效应。

^① 谛闲大师：《皇忏随闻录缘起》，《谛闲大师语录》，第679页。