

※ 文哲論壇 ※

湛然「無情有性」說與朱熹「枯槁有性」說的「分別說」與「非分別說」的兩重真理觀

劉昌佳^{*}

一、前言

印度佛學傳入中國，一者由於佛學體系龐雜，再者由於是陸續地傳入，其次是佛教思想本身也是持續在發展中，最重要的是印度思想與中國傳統儒、道思想有其基本的特色差異。所以佛教從西漢末年傳入中國以後，要一直到隋、唐時期才建立起具有中國思想特色的天台、華嚴和禪宗。而佛性問題，在中國佛學思想的發展中，具有其核心地位。關於佛性問題，首先提出主張的是鳩摩羅什的弟子道生(?-434)。曾經到印度求法的法顯(c. 335-420)，帶回了《大涅槃經》的基本部分，四一八年與覺賢合作譯出，共六卷，稱作《大般泥洹經》，經中屢屢說及「一切眾生皆有佛性，在於身中無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闍提」。「唯除一闍提，所以者何？無菩提因故」。「彼一闍提於如來性所以永絕」¹。道生認為一闍提既是有情，就應有成佛的可能，應是當時傳譯的經文不夠完整，以致認為一闍提不能成佛。道生提出這樣的主張後，被僧團逐出建業（南京）。四二一年曇無讖(385-433)譯出大本《涅槃經》（四十卷），其中卻提到：「犯四重罪、謗方等經、作五逆罪、及一闍提，悉有佛性。」「知諸眾生皆有佛性，以佛性故，一闍提等，捨離

* 劉昌佳，國立高雄師範大學國文學系副教授。

¹ 以上引文分見〔東晉〕法顯譯：《佛說大般泥洹經》，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第12冊，頁881b、892b、893a。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

本心，悉當得成阿耨多羅三藐三菩提。」「如佛所說，何等名為一闍提耶？謂斷善根。如是之義，亦復不然，何以故？不斷佛性故。」「一闍提輩亦得阿耨多羅三藐三菩提。」²由此證明了道生的見解是正確的，因此稱他是「孤明先發」。佛學到了這裏，可以說已完成了有情眾生皆能成佛的論述。

至於無情草木是否有佛性的說法，則是到了三論宗的嘉祥吉藏(549-623)才明確提出，在《大乘玄論》中吉藏說：「若欲明有佛性者，不但眾生有佛性，草木亦有佛性。此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。……若眾生無佛性，眾生不成佛；若草木有佛性，草木乃成佛。」吉藏這裏可以說是中國佛學界正式提出草木具有佛性的論題³。然而此論題的前提是「若菩薩有我相人相眾生相，即非菩薩」，則「不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性」；反言之，「若菩薩無我相人相眾生相」，則「不但眾生有佛性，草木亦有佛性」⁴。文後吉藏又以「心外無別法，此明理內一切諸法依正不二，以依正不二故」，論證「眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也」。二段話明顯都是就「心」而說「草木有佛性」。因為心外無別法，而且正因與緣因不二，加上「三界唯心，萬法唯識」，所以說「草木亦有佛性」。而草木既有佛性，當然草木亦可成佛。

在吉藏提出草木成佛說之後，道教亦提出一切眾生乃至木石者皆有「道性」的說法，如梁朝孟安排（生卒年不詳）在《道教義樞》所說：「道性以清虛自然為體，一切含識乃至畜生果木石者，皆有道性也。」⁵陳兵認為：「這種無識有道性說，當受三論宗吉藏《大乘玄論·佛性義》的草木有佛性說的影響。」⁶

另外，禪宗牛頭初祖法融(594-657)在《絕觀論》中曾說：「緣門問曰：道者

² 以上引文分見〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》，第12冊，頁493b、518a、519a。

³ 賴永海認為道生在《大般涅槃經集解》和《注維摩詰經》中已含有無情具有真如佛性的說法，另外，隋朝淨影寺慧遠的《大般涅槃經義記》和元曉的《涅槃宗要》也有佛性遍一切有情無情之說。參見氏著：《湛然》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁63-65。本文以明確提出無情有性並成為命題者，則首推嘉祥吉藏。

⁴ 以上二引文見〔隋〕吉藏：《大乘玄論》卷3，收入《大正藏》，第45冊，頁40b-40c。

⁵ 〔唐〕孟安排：〈道性義第二十九〉，《道教義樞》卷8，收入《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985年），第24冊，頁832。

⁶ 任繼愈主編：《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1997年），頁261-262。〈後記〉：「第六章由陳兵先生撰寫。」此文為第六章，故為陳兵所說。

為獨在於形靈之中耶？亦在於草木之中耶？入理曰：道無所不遍也。問曰：道若遍者，何故煞人有罪，煞草木無罪？答曰：……草木無情，本來合道。」文中說「草木無情」，文後接著又說：「若草木久來合道，經中何故不記草木成佛？……經云：於一微塵具含一切法。」⁷ 因為法融說「道無所不遍」、「草木合道」，因而問者說：「何故不記草木成佛？」因此法融引經文說：「於一微塵具含一切法。」這樣的問答起源於道是否遍及一切處？若是道遍及一切處，那麼草木亦具有道；既然草木亦具有道，那麼草木亦得應授記成佛。這樣的問答關鍵在於「本體起用」以及是否「即用見體」甚至「即用是體」？本體起用以產生天地萬物，所以天地萬物是道的流行所產生出來的，因此道就在萬物之中。然而是否可就萬物而見道？甚而是否萬物本身即是道？本體起用不必然保證即用見體甚至即用是體，上述法融所說的是本體起用，以及萬法具含本體，即使是草木也是一樣，所以印順法師曾就此而說：「『道無所不遍』，道是沒有有情、無情差別的，也沒有有罪與無罪的差別。」⁸

華嚴長者李通玄(635-730)也提出近似的看法，他說：「如此《華嚴經》中大義，本無凡聖、情與非情，全真法體為一佛智境界，更無餘事。莫將凡夫情量妄作斟量，若存情繫者，見有情成佛，見無情不成佛，此為自身業執，如是解者終不成佛。」文後接著又說：「夫言理性遍非情而不同有情成佛者，此由未見法空不依實慧，未了得世間諸相本來常住。」⁹ 華嚴宗所論基本上是從其判教觀發展出來的，而其判教理論的視點是進入深沉禪定的毘盧遮那佛眼中所見的清淨世界觀，也就是「如來性起」。在毘盧遮那佛眼中的一切世間萬物，無一不是清淨的法界，所以李通玄說：「全真法體為一佛智境界。」在這樣的境界之中，不論是凡與聖、有情與無情，本無分別，所以李通玄說如果執著於有情能成佛，無情不能成佛，那是自身的業障所遮蔽。李通玄這樣說的意思並沒有說客觀現象界的無情萬物能成佛，而是說主觀的心如果達到清淨無餘境地，自然照見世間萬物均是一理法界¹⁰。

綜上所論，在湛然(711-782)之前，不論是三論宗的嘉祥吉藏，或是道教的孟

⁷ [唐]法融：《絕觀論》，收入藍吉富主編：《禪宗全書》（臺北：文殊文化有限公司，1988年），第36冊，頁91，「語錄部一」。

⁸ 印順：《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，1998年），頁122。

⁹ [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷6，收入《大正藏》，第36冊，頁755a。

¹⁰ 上述「無情有性」觀點的提出，由嘉祥吉藏進而牛頭法融及華嚴李通玄的論述脈絡，係參考潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁302-303。

安排，或是禪宗的牛頭法融，或是華嚴的長者李通玄，他們雖然皆已提出「無情有性」的主張，然而他們的說法都是由佛性或道性遍含一切，推出一切萬物也應具有佛性或道性，其中包含草木瓦石等無情之物，或是指主觀性的「心」所觀照的客觀之現象界。

到了湛然，除了提出「無情有性」的說法之外，並且做了大量的論證，而朱熹(1130-1200)在大約四百年後也提出幾乎一樣的論點——「枯槁有性」說。湛然與朱熹，一者是天台宗的中興功臣，尊為天台宗第九祖，一者可說是集宋代理學之大成；前者其家世代代習儒，從小深受儒學的薰陶，而後轉至佛學，後者卻是浸淫佛、道數十年，之後轉歸儒學。二人同時具有儒、佛的思想背景，二人也都是當時儒、佛學界非常具有代表性的宗師，而二人所提出的論題則誠如湛然所說的「惑耳驚心」¹¹。

湛然的「無情有性」說，前賢研究成果豐碩，學位論文有如：廖寶泉所撰《從天台圓教看無情有性》(香港大學新亞研究所碩士論文，1983年)，論文從天台的圓教系統及判教理論進入，次論列各宗派所主張的無情有性說，廣說各家說法，並非專主湛然一說；郭朝順曾撰《湛然與澄觀佛性思想之研究》(文化大學哲學研究所博士論文，1995年)，論文分作二條主線，分別以天台的「實相論」與華嚴的「唯心緣起論」論證湛然與澄觀的「無情有性」說；金希庭撰有《唐·湛然《金剛錍》的「無情有性」論之研究》(文化大學哲學研究所博士論文，1997年)，論文先從湛然的天台思想傳承出發，論證「無情有性」是其哲理的必然發展，次以「佛性觀」證成湛然此說；戴裕記撰有《湛然《金剛錍》「無情有性」論思想研究》(淡江大學中文系碩士論文，1999年)，論文以「心」與「性」二條主線論證「無情有性」說的理論結構；邱怡慧(釋有定)則撰《《金剛錍》之研究》(佛光大學佛教學系碩士論文，2011年)，論文以英文撰寫，後學英文能力不足，無法述評。在期刊論文方面，有郭朝順所撰〈湛然「無情有性」思想中的「真如」概念〉(《圓光佛學學報》第3期〔1999年2月〕)，論文以天台諸法相即的「實相真如觀」進行論述；而趙東明撰寫的〈荊溪湛然《金剛錍》「無情有性」論探析〉(《圓光佛學學報》第12期〔2007年12月〕)，主要論證湛然的「無情有性」說只是智者「一念三千」性具學說的另一種表達方式。專書方面，唐君毅在《中國哲學原論·原道

¹¹ [唐]湛然：《止觀輔行傳弘決》卷1之2，收入《大正藏》，第46冊，頁152a。

篇》中專章論述〈湛然以後之天台宗之佛道與他宗佛道之交涉〉，關於湛然之「草木成佛」義是以「心色不二」及「依正不二」進行論證；而賴永海所著《湛然》，其中關於「無情有性」說是就《金剛鐮》做逐一解析。朱熹的「枯槁有性」說，兩岸的學位論文及期刊論文，並沒有學者就此為題進行論述，此議題主要在牟宗三所撰《心體與性體》中以專章討論，牟先生文中以「理氣不離不雜」進行論證。

《諸法無行經》曾說：「貪欲是涅槃，恚癡亦如是。如此三事中，有無量佛道。若有人分別貪欲、瞋恚、癡，是人去佛遠，譬如天與地。菩提與貪欲，是一而非二。皆入一法門，平等無有異。」佛教的基本宗旨是了脫生死，到達彼岸，此岸的眾生因為貪、瞋、癡等愚迷，故而在生死中流轉，所以要去此三毒轉為三慧，然而經文卻說若是分別貪欲等，反而是遠離佛道。因為貪欲等本是虛妄不實，沒有實性，既然貪欲本無，即顯其實性菩提，如此，貪欲即菩提，本無所分別。所以《諸法無行經》又說：「貪欲之實性，即是佛法性；佛法之實性，亦是貪欲性。是二法一相，所謂是無相。……若欲度眾生，勿分別其性。」文中一樣說明勿分別貪欲與菩提。強調四念處、八聖道、三十七道品等修行途徑是分別地說，而強調不離貪欲等，則是「不壞假名而說諸法實相」，是屬於去其所執，則是非分別地說，所以經文之後接著又說：「若人無分別，貪欲瞋恚癡，入三毒性故，則為見菩提。是人近佛道，疾得無生忍。」¹² 牟宗三曾引此文說：「此正是兩種精神，一種是分別地說法立教義，一種是不分別地蕩相遺執，皆歸實相，實相一相，即是無相。」而提出「分別說與非分別說」¹³。本文擬先就湛然「無情有性」說與朱熹「枯槁有性」說的思想意涵及理論依據做系統的展現，再以「分別說」與「非分別說」的兩重真理觀，分別就法性、佛性與真如、「心色二而不二」與「理氣二而不二」及道與萬物體用關係闡論之。

二、湛然「無情有性」的思想意涵及理論依據

在湛然之前的三論宗、道教、禪宗和華嚴宗雖然都已相繼提出「無情有性」的

¹² 以上三引文分見〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《諸法無行經》卷下，收入《大正藏》，第15冊，頁759c、759c-760a、760a。

¹³ 牟宗三：〈附錄：分別說與非分別說〉，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977年），下冊，頁1188。

說法，但他們都只是提出而沒有做充分的論證，而湛然則是根據天台宗的理論發展推出「無情有性」說並做嚴密且系統的論證。天台宗的實際創建者智顛(538-597)提出一個著名的理論——「一念三千」，這一學說融合了《華嚴經》的「十界」說與《法華經》的「十如是」及《大智度論》所說的「三世間」轉化而成，是智者大師晚年「性具實相」說的核心部分，也可說是「他最後成熟的思想，天台宗的中心理論」¹⁴。

所謂「一念三千」，首先，是《華嚴經·十地品》將世間依眾生的迷悟程度分為十個法界，分別是地獄界、餓鬼界、畜生界、阿修羅界、人間界、天上界、聲聞界、緣覺界、菩薩界、佛界。傳統佛教認為這十界是彼此隔絕、互不融通的，而智者大師卻認為「法界」亦即「陰、入、界」，而五陰、十二入、十八界都是由心所造，既然十法界是由心所起，那麼自然是相互涵具，當然也可以相互轉化，所以智者大師說：「一法界具九法界，名體廣；九法界即佛法界，名位高；十法界即空、即假、即中，名用長。即一而論三，即三而論一，非各異，亦非橫亦非一，故稱妙也。」¹⁵文中智者大師分別從體、位、用以及空、假、中三觀說明法界的「差別」、「無差別」與「平等」的三面意義，進而言「十法界」互具互融的關係，十界的「每一界」都是「法界的全體」。亦即地獄界中蘊含佛界等九界，而佛界中亦蘊含地獄界等九界，如此十界互具則成百界。

其次，是《法華經·方便品》曾說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法：如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」¹⁶智者大師以一切眾生亦具實相的觀點解釋這段文句，而說：「法雖無量，數不出十。一一界中，雖復多派，不出十如。如地獄界，當地自具相、性、本、末，亦具畜生界相、性、本、末，乃至具佛法界相、性、本、末，無有缺減。」¹⁷經由智者大師如此詮釋，十界互具而成的百界，每一界又都有「十如是」的向度，如此則形成「百界千如」。再加上《大智度論》所說的：「能照三種世間：眾生世間、住處世間、五眾世間。」¹⁸每一法界都含有三種世間，如此則形成

¹⁴ 呂澂：《中國佛學源流略講》（臺北：里仁書局，1998年），頁175。

¹⁵ [隋]智顛：《妙法蓮華經玄義》卷2上，收入《大正藏》，第33冊，頁692c。

¹⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷2，同前註，第9冊，頁5c。

¹⁷ 智顛：《妙法蓮華經文句》卷3下，同前註，第34冊，頁43a。

¹⁸ 鳩摩羅什譯：《大智度論》卷47，同前註，第25冊，頁402a。另說：「世間有三種：一者五眾世

「一念三千」。

所謂「一念三千」中的「一念」是指「心」，也就是「一念心」。而「一念三千」，即是在微細的「一念心」之中，本具著「十法界」、「百法界」、「千如是」、「三千世間」，這種思想正是「一即一切」、「個別即全體」。亦即在有漏的、陰妄的「一念」之中，即本具著「有漏的諸法界」與「無漏的佛法界」。所以智者大師說：「觀根塵相對，一念心起，於十界中，必屬一界，若屬一界，即具百界千如，於一念中悉皆備足，此心幻師於一日夜，常造種種眾生，種種五陰，種種國土。」¹⁹ 所以，「一念三千」意即一念心中具足三千大千世界。逆言之，則三千大千世界具足於一心中，所以智者大師又說：「不可思議境者，如《華嚴》云：心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。」²⁰

湛然根據智者大師的「一念三千」說進而發展出「無情有性」說，其理論根據主要有六：

（一）三因互具

智者大師繼承慧文和慧思的「一心三觀」及「性具染淨」而提出「圓融三諦」、「性具實相」說，另提出「三因佛性」說，最後推出「一念三千」說。慧文根據《大智度論》所說「修習道種智、一切智、一切種智」與《中論》所說「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，提出修習空觀可以得到道種智，修習假觀可以得到一切智，修習中觀可以得到一切種智，而這三智可謂是一心中得。其次是空觀、假觀與中觀是一剎那間同時成就，而不是次第進行，所以說「即空即假即中」，而稱之為「一心三觀」。因為「一心三觀」，可以得到空諦、假諦與第一義諦，三者也不是次第性，而是圓融相即的，所以說是「圓融三諦」。

此外，「所謂『性具』，就是一切法都是自然存在的，既非自生，也非他生。而且這種存在，不是單一的存在，又是互相聯繫作為全體而存在的」²¹。也就是說一切萬物色相包含有世間的所有全體，所以稱作「性具實相」。因為「性具實相」，所以也必然「性具善惡」。另外，智者大師又提出「三因佛性」說，所謂「三因佛

間、二者眾生世間、三者國土世間。」（卷 70，頁 546c）

¹⁹ 智顛：《妙法蓮華經玄義》卷 2 上，同前註，第 33 冊，頁 696a。

²⁰ 智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 5 上，同前註，第 46 冊，頁 52c。

²¹ 呂澂：《中國佛學源流略講》，頁 175。

性」，就是正因佛性、了因佛性和緣因佛性，「正因佛性是指諸法實相之理體，是眾生成佛的正因；了因佛性指般若觀照之智，此智能顯發諸法實相；緣因佛性指一切功德善行，因其能資助了因、開發正因，故名緣」²²。湛然根據慧文、慧思與智者的理論結合而說：

今三千即空，性了因也；三千即假，性緣因也；三千即中，性正因也。是故他解唯知闡提不斷正因，不知不斷性德緣、了，故知善惡不出三千。²³

湛然根據「一念三千」、「一心三觀」和「三因佛性」而說三千大千世界這些眾因緣所和合而成的萬物，如以般若智慧觀照，則是空無實體，這就是了因佛性；而三千大千世界中的萬物，因本無實體，所以只是一假名，而真如本性卻須透過這種種以成就其法體，所以三千世界本身即是緣因佛性；而若以智慧般若觀照，雖然世間萬物空無實體，只是一假名，然而卻也是中道義，而這正是諸法實相的理體，正是眾生成佛的正因佛性。然而他人只知一闡提亦具有佛性，亦能成佛，而卻不知「一念三千」，「三千」諸法中的五蘊世間和器世間仍是在一心中，因而必然是「三因互具」。如若「三因互具」，那麼無情的草木與牆瓦，這些緣因必然也涵具正因佛性，既然涵具正因佛性，當然也就是「無情有性」。所以說無情的草木與善性、惡性等等具在三千之中，當然也就在一念心之中。

（二）不變隨緣，隨緣不變

《大乘起信論》提出「一心開二門」說：「顯示正義者，依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。」²⁴《大乘起信論》認為「心」會開出二個面向：「真如」與「生滅」，「真如」是一清淨的心，而「生滅」則是一染汙的心；然而在「心真如」中

²² 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，頁 162。對於「三因佛性」的說法，智者大師在《妙法蓮華經玄義》中說：「法性實相即是正因佛性，般若觀照為了因佛性，五度功德資發般若即是緣因佛性。」（卷 10 上，頁 802a）「真性軌即是正因性，觀照軌即是了因性，資成軌即是緣因性。」（卷 5 下，頁 744c）在《妙法蓮華經文句》中說：「讀誦經典即了因性，皆行菩薩道即緣因性，不敢輕慢而復深敬者，即正因性。」（卷 10 上，頁 141a）在《摩訶止觀》中說：「若通觀十二緣真如實理是正因佛性，觀十二因緣智慧是了因佛性，觀十二緣心具足諸行是緣因佛性。若別觀者，無明、愛、取，即了因佛性；行、有，即緣因佛性；識等七支即正因佛性。」（卷 9 下，頁 126c）

²³ 湛然：《止觀輔行傳弘決》卷 5 之 3，收入《大正藏》，第 46 冊，頁 296a。

²⁴ [唐]法藏：《大乘起信論義記》卷中，同前註，第 44 冊，頁 251b-252a。

卻涵攝「一切生滅法」，在「心生滅」中亦涵具「心真如」；因為「真如」與「生滅」二者具有不一不異、不即不離的關係。也就是說「心真如」必然生起種種生滅法，而在種種生滅法中亦涵具有「心真如」。這一思想發展到後來就產生出「真如」雖然「不變」，然而卻也「隨緣」而產生萬法；而在「隨緣」的萬法中，也涵具有「不變」的「真如」。這樣子，也就簡稱為「不變隨緣，隨緣不變」。

法藏賢首(643-712)曾根據「心真如」具有「不變隨緣，隨緣不變」的特性而說：「由真中不變，依他無性，所執理無，由此三義，故三性一際，同無異也。此則不壞末而常本也。經云『眾生即涅槃，不復更滅』也。又約真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。經云：『法身流轉五道，名曰眾生』也。」賢首隨後又說：「以此二義無異性故，何者無異？且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨；祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也。」²⁵ 二段文字都是說真如雖然隨緣流轉依他生起染淨的萬法，然不失其清淨的自性，所以說「不壞末而常本」、「不失自性清淨」；雖然說真如恆保持其自性清淨，然亦隨緣而流轉，所以說「不動本而常末」、「能隨緣成染淨也」。總結上義，牟宗三歸納為：「法藏賢首則即就此真心而說兩義：一是不變義，二是隨緣義。」²⁶ 而湛然則運用「心真如」與「不變隨緣，隨緣不變」而主張「無情有性」說如下：

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？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？²⁷

湛然提出，真如隨緣而產生萬法，因為「隨緣不變」，所以萬法本身即是真如。既然真如隨緣而產生出萬物色相，那麼在萬物色相的隨緣中即是不變的真如，而萬物色相即是包含一切萬有，何獨纖塵草木不是萬物色相？既然草木即是隨緣，那麼必然也是不變的真如，所以說：「無情有性。」

另外，湛然在《止觀輔行傳弘決》卷一之二中從十個方面論述「無情有性」的主張，這十個方面可以歸納成主要四個觀點，分別是「三身相即」、「理事無礙」、「因地說與果地說」以及「判教說」，以下試分別闡述之。

²⁵ 以上二引文同見法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷4，同前註，第45冊，頁499a。

²⁶ 牟宗三：《佛性與般若》，上冊，頁499。

²⁷ 湛然：《金剛錍》，收入《大正藏》，第46冊，頁782c。

(三) 三身相即

在大乘經論中，對佛身有「三身」的說法：清淨法身、圓滿報身和千百億化身，清淨法身指毘盧遮那佛、圓滿報身指盧舍那佛、千百億化身佛或應身佛指釋迦牟尼佛，所以智者大師在《妙法蓮華經文句》中說：「法身如來名毘盧遮那，報身如來名盧舍那，應身如來名釋迦文。」²⁸ 雖然說有「三身」，實則清淨法身也就是圓滿報身，也正是千百億化身，三者只是就應現的不同而說，實則並無差別，是三而為一的，這是就佛身而言。禪宗則是將「三身」轉就自己的心性而說，如六祖惠能(632-713)曾說：「清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。」²⁹ 而湛然則是就「三身相即」進行論說如下：

一者約身：言佛性者，應具三身，不可獨云有應身性；若具三身，法身許遍，何隔無情！二者從體：三身相即，無暫離時，既許法身遍一切處，報、應未嘗離於法身，況法身處二身常在。故知三身遍於諸法，何獨法身！法身若遍，尚具三身，何獨法身！³⁰

湛然認為清淨法身、圓滿報身與千百億化身是三而為一的，湛然稱之為「三身相即」。既然法身圓融遍含萬物色相，那麼必然也包含無情的草木。而法身所在，圓滿報身與千百億化身必然也同時具在，所以說無情也必然含有清淨法身，所以說：「無情有性。」

(四) 理事無礙

華嚴宗提出四重的法界觀：「理法界」、「事法界」、「理事無礙法界」和「事事無礙法界」。其中，「理」是指本體，可以說是「法性」；而「事」是指現象，可以說是萬物色相。四重的法界觀是說在毘盧遮那佛眼中所見的世界，是一個本體法性的世界，也是一個萬物色相的世界，而萬物色相本身也就是法性，而且事物與事物彼此之間是圓融不相妨礙的。湛然運用華嚴宗所說的法界觀以論證「無情有性」如下：

²⁸ 智顛：《妙法蓮華經文句》卷9下，同前註，第34冊，頁128a。

²⁹ 〔唐〕惠能：《六祖大師法寶壇經》，同前註，第48冊，頁356a。另《南宗頓教最上乘壇經》說：「此三身佛，從自性上生。」見鄧文寬、榮新江：《敦博本禪籍錄校》（南京：江蘇古籍出版社，1999年），頁277。

³⁰ 湛然：《止觀輔行傳弘決》卷1之2，收入《大正藏》，第46冊，頁152a。

三約事理：從事則分情與無情，從理則無情、非情別，是故情具，無情亦然。³¹

湛然認為以現象的觀點視之，則可分為有情眾生與無情萬物；然若從本體的觀點視之，則本無有情與無情的分別。因為世界本來就是一個本體法性的世界，所以說法性是遍於一切物，無論是有情或是無情，所以說：「無情有性。」

（五）因地說與果地說

大乘經論中所論說，有的是從萬物的本質上說，有的是從實踐到最終的果位上說；有的是從眾生的視角上說，有的是從佛的視角上說的，如前所說從毘盧遮那佛眼中所見的世界。經論中所常說的「心佛及眾生，是三無差別」³²，也有「因地說」與「果地說」的幾層涵義：從本質上說，眾生與佛所具有的佛性是沒有差別的；從佛的視角上說，眾生與佛亦無差別。湛然也用這樣的角度論證「無情有性」說如下：

八者因果：從因從迷，執異成隔；從果從悟，佛性恆同。³³

文中所說的因果不是指事情的前因與後果，而是站在不同角度的「因地」與「果地」的差別。湛然說：從眾生的視角上說，有所謂的「有情」與「無情」；然而，如果從佛的視角上說，那麼「有情」與「無情」並沒有什麼差別，所以說：「無情有性。」

（六）判教說

佛教經論非常龐雜，而且常有相互矛盾之處，中國佛學對佛教的最大貢獻可以說是提出「教相判釋」的說法——用一套理論系統，將佛教經論組織在理論結構的系列之中，作全面圓融的詮釋。也就是將各種不同的經論安置在各種時期、各種境況中隨宜而說，其中或有權說，或有實說，或有不了義，或有了義。在各宗的判教中，都會有權教與實教（圓教）的區別，湛然也用這樣的判教說論證「無情有性」如下：

³¹ 同前註。

³² [東晉]佛馱跋陀羅譯：〈夜摩天宮菩薩說偈品第十六〉，《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》，第9冊，頁465c。

³³ 湛然：《止觀輔行傳弘決》卷1之2，收入《大正藏》，第46冊，頁152a。

五約教證：教道說有情與非情，證道說故不可分二。……九者隨宜：四句分別，隨順悉檀；說益不同，且分二別。十者隨教：三教云無，圓說遍有。又《淨名》云：眾生如故，一切法如。如無佛性，理小教權，教權理實，亦非今意。³⁴

湛然把教義判作「教道」與「證道」，教道經論所說有「有情」與「無情」的分別，那是隨宜所說；如果是證道之說，那就沒有「有情」與「無情」的分別。另外，湛然又就「空」與「有」而說的四句分別，也就是「空」與「有」的四種關係：「有而非空」、「空而非有」、「亦有亦空」、「非有非空」，湛然認為之所以作「空」與「有」的分別，是一種隨順說法，是屬於「分別說」，因此有「無情」與「有情」的分別；但是另有一層實理是「非分別說」的，是不會區別「無情」與「有情」的。再者，湛然運用智者的判教說：教法分有四種：藏、通、別、圓。藏、通、別非是實說，只是權說，所以說「無情無性」；而圓實的教法則說「無情有性」。湛然又引《維摩詰所說經》所說：一切眾生都具有如如的法性，所以如果說「無情無佛性」者，是屬於小乘的權說。

除了上述四種論證之外，湛然又從「依正不二」、「三界唯心、萬法唯識」和「真諦與俗諦」的觀點進行論證「無情有性」說如下：

四者約土：從迷情故，分於依正；從理智故，依即是正。如常寂光即法身土，身土相稱，何隔無情！……六約真俗：真故體一，俗分有無；二而不二，思之可知。七約攝屬：一切萬法，攝屬於心；心外無餘，豈復甄隔。但云有情，心體皆遍；豈隔草木，獨稱無情？³⁵

文中所謂依報是指眾生所依住的國土，正報是指有情眾生本身。首先，湛然運用智者大師所主張的「一念三千」說，進而以依報與正報做論證。一念無明法性心具含諸如無情草木的器世間等三千大千世界，因此無情草木也應具有法性。其次，湛然又以「三界唯心，萬法唯識」說明既然「一切萬法，攝屬於心」，心體遍涵一切，那麼草木亦當在心體之中，怎能說是「無情無性」？次則以「真諦與俗諦」不同的觀點論之，如以俗諦言之，則區別「有情」與「無情」；以真諦言之，「有情」與「無情」，都是法體的顯現，是「二而不二」，沒有區別的。

³⁴ 同前註。

³⁵ 同前註。

湛然在以上十點論證之後，最後又做了總結說：

又若論無情，何獨外色，內色亦然。故《淨名》云：是身無知，如草木瓦礫。若論有情，何獨眾生，一切唯心，是則一塵具足一切眾生佛性，亦具十方諸佛佛性。³⁶

湛然將「色」分為「無情」之「色」與「有情」之「色」，又區分「外色」是指「無情色」，「內色」是指「有情色」。整段文意透過現象與本體的關係進行論述，若現象不具本體，色身不具本心，那麼色身亦同草木瓦礫；如現象有其本體，也就是法性，那麼一切萬物色相，也都應有其法性，所以湛然說「一塵具足一切眾生佛性」。而「內色」、「外色」就猶如「心中之色」與「心外之色」，也就是指主觀的心中客觀物與大自然中純粹的客觀物。如果說「三界唯心」，那麼就沒有所謂的「心外之色」；如若皆在一心之中，那必然是「無情有性」。

三、朱熹「枯槁有性」的思想意涵及理論依據

朱熹建立理學的理論系統，其本體論的理論結構主要係建立在「理、氣」論上，朱熹以「理」說「太極」，以「氣」說「陰陽」，進而說萬物的造化發育。朱熹又即此而推本之，則事事物物，「莫非无極之妙」，「渾然太極之全體，無不各具于一物之中，而性之無所不在，又可見矣」³⁷。所以朱熹又說：「熹竊謂天地生物本乎一源，人與禽獸草木之生，莫不具有此理。」³⁸另外又引〈永嘉證道歌〉而說：「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。……釋氏云『一月普現一切水，一切水月一月攝』，這是那釋氏也窺見得這些道理。」³⁹因為宇宙的本體無所不在，朱熹每每舉「微而一草一木之眾」、「禽獸草木」說明天地間萬事萬物都具有宇宙的本體，也由此而推論出「草木有性」、「枯槁有性」的命題。

朱熹的學生余大猷（字方叔）曾向朱熹提出枯槁是否有性的問題，余大猷致書朱熹說：

³⁶ 同前註。

³⁷ [宋]朱熹：〈太極圖說解〉，[宋]周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁4。

³⁸ [宋]李侗撰，朱熹編，岡田武彥主編：《延平答問》（京都：中文出版社；臺北：廣文書局，1980年），頁98-99。

³⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷18，頁398-399。

〔方叔〕竊謂仁義禮智信，元是一本，而仁為統體。故天下之物，有生氣則五者自然完具，無生氣則五者一不存焉，只是說及本然之性。先生以為枯槁之物亦皆有性有氣，此又是以氣質之性廣而備之，使之兼體洞照而不遍耳。⁴⁰文中余大猷首先根據朱熹的說法——「本然之性」與「氣質之性」，就天下之物區分為有生氣之物與無生氣之物，其中有生氣之物自是有理有氣，理即是仁義禮智信等本體，而氣即是理墮在形質之中所形成的氣質之性；而無生氣之物則僅具有氣質之性而無本然之性。文中余大猷質疑，朱熹是否以枯槁之物亦具有氣質之性進而推而廣之，因此認為「枯槁之物亦皆有性有氣」。

朱熹就余大猷之問回信答覆說：

天之生物，有有血氣知覺者，人獸是也；有無血氣知覺而但有生氣者，草木是也；有生氣已絕，而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同；但以其分之殊，則有其理之在是者，不能不異。故人為最靈，而備有五常之性；禽獸則昏而不能備，草木枯槁則又并與其知覺者而亡焉。但其所以為是物之理，則未嘗不具耳。若如所謂「纔無生氣，便無生理」，則是天下乃有無性之物，而理之在天下，乃有空闕不滿之處也，而可乎？⁴¹

文中朱熹認為「理一而分殊」，宇宙本體的「理」流行而在萬物者並沒有什麼不同，所不同者在於萬物所稟得的「氣」。因為萬物所稟得的「氣」的不同，以致人們會覺得其所稟之「理」也因而不同。朱熹將天下萬物分為三個等級：有血氣知覺者、無血氣知覺而但有生氣者、生氣已絕而但有形質臭味者。嚴格說，第三個等級已經只是形骸而已，也就是此論題論述的對象——枯槁。朱熹因為主張宇宙本體的流行有其周遍性，所以天地萬物必然具有這樣的本體，也就是分殊之理。然而因為萬物所具之氣有所不同，因此產生出上述三種等級的差別，這也就是朱熹所主張的「理同而氣異」。朱熹說：如果天下間有無性之物，那就表示理的流行沒有周遍性了；如果承認理的流行有其周遍性，那麼即使是草木枯槁也必有其理、有其性。

除了余大猷之外，朱熹弟子中尚有徐昭然（字子融）也對「枯槁有性」提出疑義，而朱熹則作了詳盡的答覆如下：

伊川先生言：「性即理也。」此一句，自古無人敢如此道！心則知覺之在人

⁴⁰ 朱熹：〈答余方叔〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第6冊，卷59，頁2912。

⁴¹ 同前註。

而具此理者也。橫渠先生又言：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」其名義亦甚密，皆不易之至論也。⁴²

在儒學系統中，首先對「性」提出本體論定義的是程頤，朱熹引用程頤所說：「性即理也，所謂理，性是也。」⁴³程頤用「理」界定「性」的範疇與內涵，而「理」就是本體：有總體的「理」，有分殊的「理」；「性」也有總體的「性」，有分殊的「性」。以萬事萬物而言，程頤所說的「性即理也」是說萬事萬物所稟得的本體也就是宇宙的本體。朱熹又引張載所說的「合虛與氣，有性之名」，意即「性」中含有「理」與「氣」。綜合此段文意在於說：萬事萬物都是天地的流行所形成的，而天地的流行具有周遍性，所以宇宙的本體也普遍存在於萬物之中。反言之，萬物的本體（性）也就是宇宙的本體（理）。朱熹這裏所說在於鋪陳後面所要強調的「枯槁有性」。所以朱熹接著又說：

蓋天之生物，其理固無差別。但人物所稟形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳。……然惟人心至靈，故能全此四德，而發為四端。物則氣偏駁、而心昏蔽，固有所不能全矣，……然不可謂無是性也。若生物之無知覺者，則又其形質偏中之偏者。故理之在是物者，亦隨其形氣而自為一物之理。雖若不復可論仁義禮智之彷彿，然亦不可謂無是性也。此理甚明，無難曉者。⁴⁴

朱熹根據前面所說「性即理也」進一步說，天地經由流行生成萬物，萬物所稟得的本體（理）是沒有什麼差異的，也就是「理一而分殊」。其中存在差異的是形氣的不同，如前朱熹引張載所說「合性與知覺，有心之名」，因為形氣的不同，產生「心」的差異，然而其「性」並沒有什麼不同，所不同者在於「知覺」。朱熹用此對萬物進行區別，說明人與人之間的差異只是心的明暗昏昧的差別；而有知覺的動物所稟得的氣較人為偏駁，其心更為昏蔽；無知覺的萬物所稟得的氣又是偏駁中的偏駁。所以我們所看到的萬物，因為受到形氣的限制，因而無法顯現其仁義禮智之心，讓人覺得它沒有稟受宇宙的本體（理），其實是因為形氣的限制所產

⁴² 朱熹：〈答徐子融〉四書之第三書，同前註，第6冊，卷58，頁2812。

⁴³ 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），卷22上，頁292。

⁴⁴ 朱熹：〈答徐子融〉四書之第三書，《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2813。

生的誤解。所以說，不可說事物無性，反言之，也就是說「枯槁有性」。所以唐君毅說：「此中人與人、人與物、物與物之差別，乃唯由其氣對理之全之所能表現者之差別，方見理之在是者不能不異，以成人與萬物之分殊。」⁴⁵ 牟宗三也說：「『理同』是普遍地皆有性，而且其所有之性是一是同。『氣異』是言每一個體所稟之氣有『純駁之不齊』。因所稟之氣有不齊，故理之表現亦有『偏全之異』，甚至有有能表現、有根本不能表現之異。『理之異』以及『理絕不同』，其意實即理之表現上之『異』與『不同』，非理本身有異也。」⁴⁶ 唐君毅與牟宗三兩人所說都在詮釋朱熹所說的「理同而氣異」。朱熹接著又說：

又謂「枯槁之物只有氣質之性，而無本然之性」。此語尤可笑！若果如此，則是物只有一性，而人卻有兩性矣！此語非常醜差！蓋由不知氣質之性只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性，正周子所謂「各一其性」者。向使元無本然之性，則此氣質之性又從何處得來耶？……若於此看得通透，即知天下無無性之物。除是無物，方無此性；若有此物，即如來論「木燒為灰，入陰為土，亦有此灰土之氣」。既有灰土之氣，即有灰土之性。安得謂枯槁無性也？⁴⁷

朱熹較常用詞是張載所說的「天地之性」與「氣質之性」，余大猷應是據朱熹曾言，改說成「本然之性」與「氣質之性」。承前所說，朱熹認為天地之性墮入形質之中形成氣質之性，而氣質之性有有知覺與無知覺之分，並不能因為事物無知覺即視之為無氣質之性。既有氣質之性，那麼就有其天地之性，只是其天地之性有於形氣，無法顯發，不能因此就說他沒有天地之性。唐君毅曾就此而說：「此中，人與萬物之不同，要在人固有其氣質之昏蔽與偏至，然人皆能自開其昏蔽，則通於明；亦能知自去其氣質之偏，則偏而未嘗不全；物不能自開其昏蔽，則其氣偏而塞。」⁴⁸ 所以最後朱熹說：「天下無無性之物。」即使是草木枯槁亦有其性。

另外，朱熹透過將事物之「理」轉換為事物之「性」，進而說「枯槁有性」，其說如下：

問：「枯槁之物亦有性，是如何？」曰：「是他合下有此理。故云：天下無性

⁴⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁374。

⁴⁶ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1981年），第3冊，頁497。

⁴⁷ 朱熹：〈答徐子融〉四書之第三書，《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2813-2814。

⁴⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁373。

外之物。」因行街，云：「階磚便有磚之理。」因坐，云：「竹椅便有竹椅之理。枯槁之物謂之無生意則可，謂之無生理則不可。」⁴⁹

曰：「枯槁之物，亦有理乎？」曰：「不論枯槁，它本來都有道理。」因指案上花瓶云：「花瓶便有花瓶底道理，書燈便有書燈底道理。水之潤下，火之炎上，金之從革，木之曲直，土之稼穡，一一都有性，都有理。」⁵⁰

朱熹說枯木可供燃燒，灰燼化而為土，階磚有階磚之理，竹椅有竹椅之理，花瓶有花瓶之理，書燈有書燈之理，水自然會往低處流，火焰自然會往上，土壤適合種植何種作物等等，自然界中的所有事物，皆有其形成之理、特性之理，另如大黃、附子等則有其藥性之理，朱熹將這些概括為事物之理，再將「理」轉換為「性」，則成事物皆有其性，因此進而推出「枯槁有性」。

四、湛然「無情有性」說與朱熹「枯槁有性」說的「分別說」與「非分別說」

（一）法性、佛性與真如的「分別說」與「非分別說」

佛教稱萬物為「法」、「色」或「相」，所以，「法性」是指萬物的本質。「佛性」的說法依吉藏所整理共有十二種⁵¹，其中最根本的定義是「成佛的依據」或「成佛的可能性」。而「真如」則是指世界真實的本質，又稱「如來」、「如來藏」、「法界」等。印度佛教多說「法性」，傳到中國之後則多說「佛性」，法性遍指一切萬物色相，而佛性則偏重在有情眾生，這與中國學術界特別重視心性論有關。在賢首之前的中國佛學界並沒有就法性、佛性與真如做嚴格區分，首先就此做區別的是賢首，賢首在《大乘起信論義記》中說：「法性者，明此真體普遍義，謂非直與前佛寶為體，亦乃通與一切法為性，即顯真如，遍於染淨、通情非情、深廣之義。論云：在眾生數中名為佛性，在非眾生數中名為法性。言真如者，此明法性遍染淨

⁴⁹ 黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁61。

⁵⁰ 同前註，第7冊，卷97，頁2484。

⁵¹ 吉藏：《大乘玄論》卷3，收入《大正藏》，第45冊，頁35b-35c。另參考呂澂：《中國佛學源流略講》，頁129-130。

時，無變異義。真者體非偽妄，如者性無改異。」⁵²文中賢首稱引《大智度論》區別草木等無情之物只能說具有法性，不能說具有能覺的佛性，所以說草木不能成佛，草木沒有成佛的依據，唯有有情的眾生才有佛性，才有成佛的依據。

賢首之所以區別法性、佛性與真如，原因在於其判教觀，賢首認為「真如」不同於九界眾生，所以稱之為「別教一乘」，而這樣的「真如」即是「如來藏自性清淨心」，就是《大乘起信論》中所說的「不變隨緣，隨緣不變」中「不變」的真心。

湛然首先站在文獻基礎上反駁賢首的說法，在《金剛錍》中湛然藉由「野客」之問說：「僕嘗聞人引《大智度論》云：『真如在無情中但名法性，在有情內方名佛性。』仁何故立佛性之名？」湛然回答說：「親曾委讀，細檢論文，都無此說，或恐謬引章疏之言，世共傳之。」⁵³確如湛然所言，《大智度論》並無此文⁵⁴，且亦如湛然所言，後世相當多經論都據此徵引之。

湛然在《金剛錍》一開始就開宗明義地注解說：「圓伊金錍，以扶四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指。」⁵⁵湛然之所以要造此論，「據說主要是針對自初唐以來極盛一時並嚴重地『擠搯』了天台學的華嚴宗。華嚴宗的一個基本觀點，就是在主張一切眾生悉有佛性，同時，反對無情也有佛性」⁵⁶。所以湛然提出「無情有性」、「草木成佛」的說法以反對華嚴賢首區別「佛性」與「法性」。

湛然雖然也運用「不變隨緣，隨緣不變」論證「無情有性」⁵⁷，但已將其中「不

⁵² 法藏：《大乘起信論義記》，收入《大正藏》，第44冊，頁247c。

⁵³ 湛然：《金剛錍》，同前註，第46冊，頁783a。

⁵⁴ 賢首所引《大智度論》之文，經「CBETA 電子佛典 V1.64 普及版」以關鍵詞「真如」、「佛性」、「法性」、「無情」、「有情」查詢，確如湛然所言，《大智度論》並無此文。

⁵⁵ 湛然：《金剛錍》，收入《大正藏》，第46冊，頁781a。

⁵⁶ 賴永海：《湛然》，頁35。戴裕記整理湛然所欲論諍的對象共有五種說法：1. 華嚴宗的清涼澄觀，2. 華嚴宗的賢首法藏，3. 正為破清涼觀師，旁兼斥賢首藏師，4. 法相宗，5. 某些唯心論者。參見氏著：《湛然《金剛錍》「無情有性」論思想研究》（臺北：淡江大學中文系碩士論文，1999年），頁5。

⁵⁷ 吳聰敏曾說：「荊溪說『不變隨緣』，只是借用賢首之語，而義理內容完全不同；賢首之『不變隨緣，隨緣不變』是就真如心說，彼以之論《起信論》只是終教，荊溪卻是就『一念無明法性心』說，而用之以論圓教。」參見氏著：《知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2003年），頁57-58。

變」的「真如」轉為「一切諸法無非心性，一性無性三千宛然」⁵⁸，湛然繼承智者大師的天台教義，主張「同教一乘」，「真如法界」是同於九界眾生共享的，而其真如更是不離九界眾生，這樣說的「心」是「凡聖一如，色相泯淨；阿鼻依正，全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念」⁵⁹。是處聖不增，在凡不減，不論是一色一相，盡是中道，不論是地獄界、畜生界、餓鬼界或是山河大地、源泉溪澗、草木叢林，與毘盧遮那佛都是一樣的真如之心，所以說毘盧身土並沒有優越於六凡眾生之一念。湛然這樣的說法也就是智者所說的「一念無明法性心」，而且「無明即法性、法性即無明」⁶⁰，也就是「一念三千」中的「一念心」。湛然這樣的說法，在於將「法性」與「佛性」等同起來，再將「佛性」與「真如」等同起來，如此即形成「法性＝佛性＝真如」⁶¹，然後由此進行論證「無情有性」，所以主張「草木成佛」。

法性、佛性與真如三者是否可以等同，端視於視點的差異，以絕對的真理觀之，如以毘盧遮那佛眼中所見，那麼世間萬物色相無不清淨，呈現出「事事無礙」的圓融法界，在這樣的視域中，法性、佛性與真如，並沒有什麼差別，以湛然的論題言之，則是「磚瓦草木與佛並無差別」。然若以世間萬物色相的視點而觀之，則法性、佛性與真如自是有別，以湛然的論題而言，則是「磚瓦沒有成佛的依據」、「草木沒有成佛的可能性」。

以「分別說」與「非分別說」的兩重真理觀視之，賢首的說法是「分別說」，在於建立殊勝的教義，以「真如」為最高境界，以「有情」為能覺，為具有佛性，以「無情的草木」為「無覺」，不具有佛性，而是具有法性。而湛然則是「非分別說」，其意在於建立有情無情眾生的平等性，以「一念三千」說涵攝九界眾生。

（二）「心色二而不二」與「理氣二而不二」的「分別說」與「非分別說」

「無情有性」說與「枯槁有性」說中的無情草木與枯槁之物，究係指主觀性（心）中的客觀物，抑或是自然界中的客觀物？抑或者主觀性中的客觀物與自然界中的客觀物本是同一而無別？一般學者或者說湛然的「無情有性」說是智者大師

⁵⁸ 湛然：《十不二門》，收入《大正藏》，第46冊，頁703a。

⁵⁹ 湛然：《金剛錍》，同前註，第46冊，頁781a。

⁶⁰ 智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》，同前註，頁21b。

⁶¹ 參見郭朝順：〈湛然「無情有性」思想中的「真如」概念〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁58。

「一念三千」說必然的發展，以此論題言之，那麼就是「一念心具足一切法」含有「一切法具足一念心」的意涵，也就是「心」與「色」是「二而不二」的意思。

以「心」與「色」是「二」的「分別說」言之，智者大師所說的「一念三千」說其意是說「一念心具足三千大千世界」，重在說「一念心」；而湛然的「無情有性」說則是重在「三千」，其意是說「三千大千世界具足一念心」，所以草木亦能成佛。由上解析，智者大師所說是屬於主觀性（一念心）中涵具一切客觀物（三千），而湛然則是說客觀物（三千）中具足主觀性的心。以主觀性的心與客觀性的物之間的關係而言，如智者大師曾引《華嚴經》所說：「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。」另也如《金剛經》說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁶²由此可知，佛教所論重心在主觀性的心，而客觀性的外在事物，則作「如夢幻泡影」觀。若是將心執實，都會有如《金剛經》所說的我人眾生壽者相之執，遑論將客觀性的事物執實。所以說，如若執實自然界中的客觀物——草木，認為它們也都具足佛性，得以成佛，恐怕有違佛教的基本教義。

《華嚴經·十地品》曾說：「三界所有，唯是一心。」⁶³亦即「三界唯心」，其意是說欲界、色界和無色界中的種種皆在一心之中，這樣說的三界是屬於主觀性中的客觀物。這裏不能將它轉為「三界具心」或是「心涵三界」，這樣就會變成「三界是心」，或是「心中含有實質性的客觀物」。如此，就會如禪宗公案所記載：地藏禪師對法眼文益禪師說：「上座尋常說三界唯心，萬法唯識。」於是指著庭下一片石頭說：「且道此石在心內在心外？」文益禪師回答說：「在心內。」地藏禪師說：「行腳人著甚麼來由，安片石在心頭？」⁶⁴

對於「心色不二」引發之「無情有性」說，唐君毅曾就此而說：

如以心色內外、依正之二不二而生之無情是否有佛性、草木是否成佛之問題而論，山外固許一心之能見此心色之不二，此即須涵山家之義。至山家之順湛然之說，而即此心色平等不二，以言無情有性、草木成佛者，初亦必先意許此色心，乃心所知之色心，而在此心知中，觀得此色心之不二；並先許此

⁶² 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》，第8冊，頁752b。

⁶³ [唐]實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，同前註，第10冊，卷37，頁194a。

⁶⁴ [宋]普濟：《五燈會元》卷10，收入《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第80冊，頁197a。

色心乃當前一念心之二方面。此即仍隱涵此一念心，為外色內心之統。⁶⁵

唐君毅文中說明湛然以智者大師的「一念三千」說推出「心、色」、「內色、外色」、「依報、正報」都是互具的情況下，而說「二而不二」，進而論證「草木成佛」的命題。這樣的論證，其所指的無情、草木，「乃心所知之色心」，「在此心知中，觀得此色心之不二」，也就是說無情、草木是「心」中的無情、草木，亦即是主觀性中的客觀物，而不是指客觀物具有主觀性的「心」。唐君毅又說：

除非謂草木自身，亦有覺性，而亦能自以其心身為其成佛之正報，更以佛之心身為其依報；則佛之國土中草木之無覺無情，仍不同于佛之正報所在之心身之為自身有覺性、而有情者。則色心依正，亦不二而二；而依報中之無情草木，與佛之正報所在之心身，亦不二而二。能為此二之統者，仍當是一心知或心覺。⁶⁶

文中唐君毅一樣是辨析「主觀性中的客觀物」與「客觀物中的主觀性」二者的差異，舉凡說草木皆般若者，如「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」者，所說都有二個層次：一是指道的流行具有普遍性，所以一草一木皆可見道；一是指在絕對的真理之中，草木也都是法身般若。一般所說，大多是指第二個層次。文中唐君毅指出湛然論證中所說「心、色」、「依報、正報」是「二而不二」的說法，應是指在絕對的真理之中，而非是說大自然中純粹的客觀物。純粹的客觀物，以佛教的觀點猶如是夢幻泡影般，怎能說是佛之正報，又怎能執實？所以唐君毅又說純粹依報中的無情草木與佛之正報之心身是不二而二的，若要達到理事無礙、事事無礙法界的圓融境界，仍是要在主觀的「心」中，而不是在外在的客觀物——草木。唐君毅如上所述，是站在「心色不二而二」的「分別說」的視點言之。

智者大師曾提出「性具實相」說，也就是「性具」說，呂澂解釋說：「每一有情在其一念之中都存在三千法，只是由於業感緣起，以致有隱有顯。這就是他的『性具實相』說，也是他最後成熟的思想，天台宗的核心理論。」⁶⁷ 湛然由此進而推出「當體實相」說：「一切諸法皆是法界，無非實相，則諸法皆體。」⁶⁸ 賴永海說：「『性具實相論』的基本觀點之一，就是認為世上一切諸法（包括眾生諸佛、心之

⁶⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，卷3，頁382。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 呂澂：《中國佛學源流略講》，頁175。

⁶⁸ 湛然：《法華玄義釋籤》，收入《大正藏》，第33冊，頁828c。

與色、有情無情等)都是實相的體現,實相具諸法,諸法具實相,諸法之間也都相即互具,心色亦然。」⁶⁹由此可知,智者大師認為每一個人的一念心中含具有三千眾法,這樣的說法是站在十界互具、百界千如以及三世間的基礎上推論出來的。而湛然則將智者大師所說的「一念三千」重心放在「互具」的理論上進而推論之,既然是「互具」,那麼就不只是「一念心」會具足三千法,因為有情眾生與無情草木是互具的,所以無情草木一樣會具足三千法,所以說「諸法皆體」,也因此而說「無情有性」。唐君毅所釋是根據智者大師所說「一念三千」中「一念心」的原意,是屬於「分別說」;而湛然所論則是根據「互具」理論進而推論之,是屬於「非分別說」。以「創造的詮釋學」論之,湛然所說的「無情有性」說是智者大師的「一念三千」說所必涵蘊,也必然會推出的一個命題,可以說是智者大師必然要說而未說出的思想意涵⁷⁰。

莊子曾說:「以道觀之,物無貴賤;以物觀之,自貴而相賤;以俗觀之,貴賤不在己;以差觀之,因其所大而大之,則萬物莫不大;因其所小而小之,則萬物莫不小。」⁷¹站在不同的視點所見的視域即有所不同:站在道的視點觀之,萬物本無所謂貴賤、美醜、小大等種種的差異;然而如果站在萬物自己的視點觀之,則往往會認為自己的才是最好的。無情有性、無性,也可以說純是視點的差異,如果站在心色不二而二的視點觀之,那麼客觀性的草木自然不會成佛,也不可能草木成佛之後,進而佛國成為它的依報,這樣的說法是屬於「分別說」;如果站在心色二而不二的視點觀之,那麼即無所謂主觀性的心與客觀性的物之差別,這樣的說法是屬於「非分別說」。「分別說」屬於一個真理層次,「非分別說」則屬於另一真理層次,

⁶⁹ 賴永海:《湛然》,頁44。

⁷⁰ 傅偉勳對於中國哲學的詮釋,提出一套詮釋的方法——「創造的詮釋學」,傅偉勳認為就中國哲學的詮釋應分有五個辯證的層次:一、「實謂」層次:「原思想家(或原典)實際上說了什麼?」二、「意謂」層次:「原思想家想要表達什麼?」或「他所說的意思到底是什麼?」三、「蘊謂」層次:「原思想家可能要說什麼?」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼?」四、「當謂」層次:「原思想家(本來)應當說出什麼?」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼?」五、「創謂」層次:「原思想家現在必須說出什麼?」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題,創造的詮釋學者現在必須踐行什麼?」參見氏著:《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北:東大圖書公司,1990年),頁10-11。第五個層次原稱「必謂」,後來根據劉述先先生的建議,改為「創謂」。請參見氏著:《學問的生命與生命的學問》(臺北:東大圖書公司,1994年),頁239。

⁷¹ [清]郭慶藩:《莊子集釋·秋水》(臺北:木鐸出版社,1982年),頁577。

這二個真理層次並非站在同一高度的視點而說，而是屬於不同的層次，這二者加起來，即是屬於兩重的真理觀。

朱熹所說的「枯槁有性」是就「理」上而言，如同他所說，如果枯槁無性，那麼道的流行就沒有普遍性，因為道的流行具有普遍性，所以即使是枯槁的草木亦有其性理，這是站在道的視點觀之，是屬於「非分別說」。然而就現象界言之，枯槁的草木不可能有仁義禮智信等理性，只能有其相應的氣性，所以朱熹說物因為昏蔽而不能推，就現象而言，枯槁的草木是無其理性的，這是屬於「分別說」。「分別說」是站在「氣」的視點觀之，「非分別說」則是站在「理」的視點觀之，一樣是屬於兩重的真理觀。

（三）道與萬物體用關係的「分別說」與「非分別說」

孟安排在《道教義樞》中說：「道性體義者，顯時說為道果，隱時名為道性。」⁷² 王玄覽 (626-697) 在《玄珠錄》中說：「道中有眾生，眾生中有道，所以眾生非是道，能修而得道；所以道非是眾生，能應眾生修，是故即道是眾生，即眾生是道。」⁷³ 孟安排認為道在萬物之中有顯有隱，隱時稱作道性，也就是成道的可能性，等到修成道果時，則是道性顯發的表現，所以說萬物皆以道為其性為其體，但箇中有隱有顯。而王玄覽則以眾生為例說明了道與萬物間的體用關係：1. 首先是萬物為道所生成，所以說「道中有眾生」，以體用關係言，可說是「本體起用」。2. 因為萬物是由道所生成，所以道必然存在於萬物之中，所以說「眾生中有道」，以體用關係言，可說是「體在用上」。3. 道存在於萬物之中，所以就萬物即可見道，以體用關係言，可說是「即用見體」。4. 就萬物可見道，然而萬物是否等同於道，則有待實踐或修行的過程才能顯發，以體用關係言，可說是「即用是體」。以王玄覽的說法，就是「眾生中有道」，但是眾生不一定能顯發出道，必須經過修行的過程，所以說「眾生非是道，能修而得道」。然而道並不一定等於眾生，眾生經過修行才能體現道，這時眾生即是道，道即是眾生。所以說：「道非是眾生，能應眾生修，是故即道是眾生，即眾生是道。」

由上所述，可看出道與萬物體用關係的四個層次：1. 「本體起用」→ 2. 「體在

⁷² 孟安排：〈道性義第二十九〉，《道教義樞》卷 8，收入《正統道藏》，第 24 冊，頁 832。

⁷³ [唐] 王玄覽：《玄珠錄》卷上，同前註，第 23 冊，頁 621。

用上」→3.「即用見體」→4.「即用是體」。以道言之，「本體起用」是指道的流行以生成萬物，這時道具有普遍性；「體在用上」是指因為萬物是由道所生成，所以道必然內涵於萬物之中，這時道具有內在性；「即用見體」是指就天地萬物即可見道，這時道與萬物具有不離的關係；「即用是體」是指萬物本身即是道，這時道具有體現性。以理論系統言之，前三個層次即已完成天道流行的整個過程，是屬於理論系統，而第四個層次則是屬於實踐程序。理論系統的主詞是道，而實踐程序的主詞則是萬物。萬物是否具有實踐性與體現性並不妨礙道的流行的普遍性。將道與萬物間的體用關係分作四個層次，是屬於「分別說」，如以道言之，則並沒有這樣的區別，是屬於「非分別說」。

以道與萬物體用關係的四個層次而言，湛然的「無情有性」、「草木成佛」說可以說同時涵蓋四個層次：第一個層次「本體起用」，萬物必然是本體的發用所形成的，草木也不例外；第二個層次「體在用上」，因為本體的流行產生萬物，所以本體必然在萬物之中，所以莊子說：道在螻蟻、道在稊稗、道在瓦甓、道在屎溺⁷⁴，同理，草木亦然；第三個層次「即用見體」，因為本體在萬物之中，所以可就萬物而見道，在禪宗中常有這樣的例證，多有禪僧因為花草樹木、蟲鳴鳥叫等自然界中的無情物的感發而悟道，如「〔智閑〕一日芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟」⁷⁵。理論到這個層次爭議性不大，所有的爭議處都是在第四個層次「即用是體」，無情的草木能否成佛的問題，以現象界而論，這是如湛然所說的「惑耳驚心」之論；如以本體論之，則分成二個方向，一是能覺與不能覺是否決定本體的有無，一是現象的本體問題，也就是前面所論的心色是二或不二的問題。以第一個方向而言，能覺固然有其本體，如果道的流行具有遍在性，那麼不能覺的草木亦必具有本體；問題重心應是在第二個方向，也就是心色二或不二的問題，如前所述，心色是二是屬於「分別說」，心色不二是屬於「非分別說」，這是二個不同的層次。綜上所述，以本體的佛性觀之，則「無情有性」；以現象的萬物觀之，則無情不能成佛。以本體觀之，是以「心色二而不二」的「非分別說」；以現象觀之，則是以「心色不二而二」的「分別說」。這是兩重的真理觀，而湛然此處則是強調「心色二而不二」的本體觀。

朱熹的「枯槁有性」說比較單純，以理與萬物的體用關係言，只是第一個層

⁷⁴ 郭慶藩：《莊子集釋·知北遊》，頁750。

⁷⁵ 普濟：〈鄧州香嚴智閑禪師〉，《五燈會元》，收入《卍新纂續藏經》，第80冊，頁191a。

次與第二個層次的論述：本體的理的流行發用與本體的理具存於萬物之中，第一個層次應無疑義，朱熹弟子們的疑義都是在第二個層次，枯槁有無其性理的問題。以理言之，應普遍存在於萬物之中；以氣言之，則有清重厚薄與能不能透顯其理的差別。以本體論之，則「枯槁有性」，是屬於「非分別說」；以現象論之，則見不出「枯槁有性」，是屬於「分別說」。這一樣是屬於二個不同的層次。

牟宗三曾就此而說：「枯槁有性：理氣不離不雜形上學之完成。」⁷⁶ 這是就理上說，而不是就氣說。牟宗三又進而說：「若依孟子之『就內在道德性言性』之義說，不但枯槁無此性，即禽獸亦不能有。若依《中庸》、《易傳》之『就「於穆不已」之天命流行之體說性』之義說，則禽獸與枯槁之物亦不能以此道德創生之實體（真幾）為其自己之性。」「而只能超越地為其體，卻不能內在地復為其性。」「若誠如此，則說『枯槁無性』並無過患。」「惟如此言性不同于朱子。朱子是由存有論的解析，就然推證其所以然之理以為性。枯槁之物有其所以然之理，自然亦有性。」⁷⁷

首先，牟宗三將朱熹的「枯槁有性」說直接推到第四個層次：「即用是體」，而說能否體現的問題，不但枯槁無法體現道，連禽獸也不能體現道；其次則是提出「理一分殊」的問題，牟宗三認為總體的性的流行產生出分殊的性，這樣分殊的性只到人類為止，禽獸與枯槁之物是沒有這樣分殊的本體，所以它們無法體現道。牟宗三又進而說明道對於枯槁只有超越性而沒有內在性，由此論之，則可說「枯槁無性」，然後牟先生又說孟子與《中庸》、《易傳》所言道德創生於穆不已的性與朱熹所說的性並不同，之後牟先生提出一個著名的論點：朱熹的形而上的「存在之理」是「只存有而不活動」⁷⁸，只是存有論的解析與推證。

牟先生的說法有些混雜，如果理、氣是不離不雜，那麼「理」就會經由「氣」的流行而活動，就不會只是超越而不內在。首先，朱熹並沒有說到枯槁能否體現其性而成為聖人的議題，也就是枯槁是否「即用是體」的問題。當然，道與萬物的體用關係必然要推到第三個層次才完成其理論系統，而第四個層次則屬於實踐程序，實踐程序的主詞是萬物，如前所述，萬物是否具有實踐性與體現性並不妨礙道的

⁷⁶ 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁486。

⁷⁷ 同前註，頁487。

⁷⁸ 同前註，第1冊，頁86。

流行的普遍性。以現象論之，枯槁當然不會具備孟子所說的道德性的心或是《中庸》、《易傳》所說天命的流行，牟先生以此而論，自然是「枯槁無性」。然若以本體論之，分殊的萬物必然涵具有本體的理，只是因為宥於氣的昏濁或枯死而無法體現其理，我們不能以能否體現而論斷其有無，能否體現是屬於第四個層次的問題，而有無則是屬於第二個層次的問題。再者，枯槁能否體現其性，若是以道觀之，則物無貴賤，也無所謂體現與不體現的問題，這是以本體論之；體現的問題是站在萬物觀之的角度說的，這是以現象論之。以現象論之，是屬於「分別說」；以本體論之，則是屬於「非分別說」，這是二個不同的層次，也是兩重的真理觀。

五、結 論

湛然「無情有性」說的產生有其外緣因素，有其內在因素。就其外緣因素言，有佛教與道教理論之爭，有天台與華嚴之爭，發展到宋代知禮則有山家與山外之爭。而朱熹的「枯槁有性」說應無外緣因素，只有內在的理論因素。

「無情有性」說與「枯槁有性」說不論在佛學或是在儒學，都有其理論發展的必然性，不論是佛學或是儒學都必須直接面對。湛然主張「無情有性」與朱熹主張「枯槁有性」，其理論前提都是在於本體流行的周遍性。如若「無情無性」，則本體的流行就沒有周遍性，那麼自然界便有溢出天道流行之外，或不在天道流行之中。所以，不論是佛學或是儒學，其理論系統都必然會發展到「無情有性」的論述。

法性、佛性與真如三者是否等同，端視於視點的差異，以「分別說」與「非分別說」的兩重真理觀視之，賢首區別法性與佛性的說法是屬於「分別說」，在於建立殊勝的教義，而湛然等同法性與佛性，則是屬於「非分別說」，其意在於以「一念三千」說涵攝九界眾生。至於「心色二與不二」的區別，主張「心色不二而二」的說法是屬於「分別說」，則「無情無性」；主張「心色二而不二」則是屬於「非分別說」，則「無情有性」。而朱熹「枯槁有性」說的區別則是「以氣說」與「以理說」的分別，「以氣說」是屬於「分別說」，是就現象說之；「以理說」是屬於「非分別說」，是就本體說之。

以道與萬物體用關係的四個層次觀之，從「本體起用」，到「體在用上」，到「即用見體」，可說已完成天道流行的整個理論系統，第四個層次「即用是體」，則是體現道的實踐程序。湛然的「無情有性」、「草木成佛」說可說涵蓋四個層次，

以本體的佛性觀之，則「無情有性」；以現象的萬物觀之，則無情不能成佛。以本體觀之，是屬於「非分別說」；以現象觀之，則屬於「分別說」，這是兩重的真理觀。

《中論·觀四諦品》曾說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」⁷⁹意思是說諸佛為眾生所說法，存有二個層次的真理：一是世間的真理，一是真實的真理，是一種「兩重的真理觀」⁸⁰。而《諸法無行經》則是說「分別說」與「非分別說」的「兩重的真理觀」，這二者實是二而為一，並沒有什麼差異。世諦與「分別說」可說是就現象說之，而真諦與「非分別說」則可說是就本體說之。「分別說」與「非分別說」是屬於不同層次的真理觀，所以說是「兩重真理觀」。一般說湛然提出「無情有性」說是為了批判賢首的說法，如果以「分別說」與「非分別說」的角度觀之，或許這裏已經不是宗派之爭，而是不同真理層次的提出。

⁷⁹ 鳩摩羅什譯：〈觀四諦品第二十四〉，《中論》，收入《大正藏》，第30冊，頁32c。

⁸⁰ 關於「二諦」的說法，各經論師所說大多不同，後來又發展出三重與四重。參見呂澂：《中國佛學源流略講》，頁189-190。杜繼文曾說：「兩重真理觀——強調與傳統佛教和世俗生活的對立和協調。」氏著：〈前言〉，《漢譯佛教經典哲學》（南京：江蘇人民出版社，2008年），卷上，頁6。

徵引書目

- 王玄覽：《玄珠錄》，收入《正統道藏》第23冊，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- 任繼愈主編：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1997年。
- 印 順：《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1998年。
- 吉 藏：《大乘玄論》，收入《大正新脩大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 朱 熹：〈太極圖說解〉，周敦頤：《周敦頤集》，北京：中華書局，1990年。
_____：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1981年。
_____：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1977年。
- 佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊。
- 吳聰敏：《知禮〈觀無量壽佛經疏妙宗鈔〉研究》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2003年。
- 呂 澂：《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1998年。
- 李 侗撰，朱 熹編，岡田武彥主編：《延平答問》，京都：中文出版社；臺北：廣文書局，1980年。
- 李通玄：《新華嚴經論》，收入《大正新脩大藏經》第36冊。
- 杜繼文：《漢譯佛教經典哲學》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 孟安排：《道教義樞》，收入《正統道藏》第24冊。
- 法 融：《絕觀論》，收入藍吉富主編：《禪宗全書》第36冊，臺北：文殊文化公司，1988年。
- 法 藏：《大乘起信論義記》，收入《大正新脩大藏經》第44冊。
_____：《華嚴一乘教義分齊章》，收入《大正新脩大藏經》第45冊。
- 法 顯譯：《佛說大般泥洹經》，收入《大正新脩大藏經》第12冊。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
_____：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- 郭朝順：〈湛然「無情有性」思想中的「真如」概念〉，《圓光佛學學報》第3期，

1999年2月。

- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1982年。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- _____：《學問的生命與生命的學問》，臺北：東大圖書公司，1994年。
- 惠能：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正新脩大藏經》第48冊。
- 普濟：《五燈會元》，收入《卍續藏經》第80冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 智顓：《妙法蓮華經文句》，收入《大正新脩大藏經》第34冊。
- _____：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正新脩大藏經》第33冊。
- _____說，灌頂記：《摩訶止觀》，收入《大正新脩大藏經》第46冊。
- 湛然：《十不二門》，收入《大正新脩大藏經》第46冊。
- _____：《止觀輔行傳弘決》，收入《大正新脩大藏經》第46冊。
- _____：《法華玄義釋籤》，收入《大正新脩大藏經》第33冊。
- _____：《金剛錍》，收入《大正新脩大藏經》第46冊。
- 程顥、程頤：《二程集》，臺北：里仁書局，1982年。
- 鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正新脩大藏經》第25冊。
- _____：《中論》，收入《大正新脩大藏經》第30冊。
- _____：《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊。
- _____：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正新脩大藏經》第8冊。
- _____：《諸法無行經》，收入《大正新脩大藏經》第15冊。
- 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第10冊。
- 趙東明：〈荊溪湛然《金剛錍》「無情有性」論探析〉，《圓光佛學學報》第12期，2008年2月。
- 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。
- 鄧文寬、榮新江：《敦博本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版社，1999年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正新脩大藏經》第12冊。
- 賴永海：《湛然》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 戴裕記：《湛然《金剛錍》『無情有性』論思想研究》，臺北：淡江大學中文系碩士論文，1999年。

