

唯名論與中道實相—— 比較奧康與智顓的思想*

蘇遠泰

香港中文大學
Chinese University of Hong Kong
Shatin, Hong Kong

一、前言

西方宣教士把基督福音帶到非西方文化的地區後，意識到世界上存在著許多非基督宗教，隨之而來的是如何看待這些宗教的地位的問題。他們的態度是由保守而開放：異教由宣教的對手、融合的對象，慢慢發展為基督教神學學習的對象，其中史密夫 (Wilfred Cantell Smith) 極力提倡宗教歷史一元論的觀點。史密夫認為上帝的啟示由人類的宗教史構成，因此沒有單一宗教的神學，只有一個諸宗教神學 (A theology of religions)。單一宗教神學是片面的，固守於某特定的傳統中，忽略了還有許多其他宗教傳統。¹ 史密夫倡議建立一套普世神學 (a world

* 在本文寫作其間，敬愛的父親因病辭世，息卻世間的勞苦，特以本文記念勞碌一生為家人得溫飽的父親蘇本立先生。

¹ Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology* (London: The Macmillan Press, 1981), 126-27.

theology)，任何宗教的神學工作者都不應從一己的信仰立場出發，然後引進其他宗教的元素來建立普世神學，而應以其他宗教的立場，建立一套所有宗教都能接受的普世神學。基督徒所建立的神學必須為回教徒所接受，反之亦然。²

筆者不認為不同的宗教歷史傳統必然為一宏大的宗教歷史所統攝，亦不認為神學工作者可以完全放下對不同宗教的前見 (prejudice)，但卻贊同沒有一個宗教擁有全部真理，宗教間有值得相互參考和學習的地方。基督教神學研究者在建設普世神學之先，必須了解其他宗教的內容。在認識其他宗教時，又要盡量以他們的詞彙，甚至嘗試站在對方的立場、歷史背境和思維模式來理解，讓其精彩之處不為基督教神學的思想框架所掩蔽。筆者贊同魏勒·奧斯特比所言：「用某一方頗有成就的理想來與對方的宗教傳統和團契生活相對照時，這種進行比較的作法基本上就是一種罪惡。」³ 真正的宗教對話是建設普世神學的重要一步，而嘗試真正理解別宗教的信仰內容，則是宗教對話的第一步。

至今為止，把所有宗教傳統包括在一個神學建設上仍停留在理論階段，但嘗試結合兩個不同宗教的精華（例如基督教與佛教），或參考別宗教的信仰內容來建設自身的宗教神學，則大不乏人。例如日本京都學派學者阿部正雄 (Masao Abe) 曾以空的概念反省上帝論與三一論，引來不少西方神學工作者的回應。⁴ 堅倫 (John P. Keenan) 曾以大乘佛學中的唯識學，建構一套大乘基督論。⁵ 愛爾蘭籍耶穌會神父威廉·莊士敦 (William Johnston) 把禪定的理論和方法，融入基督教靈修神學的傳統和操練中。⁶ 本文欲在眾多結合基督教與佛教的嘗試中開展新的主

² Smith, *Towards a World Theology*, 127-28.

³ 魏勒·奧斯特比 (Willard G. Oxtoby) 著，鄭慧姬譯：《基督教與其他宗教》(台北：人光出版社，1985)，頁92～93。

⁴ John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives, eds., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll: Orbis Books, 1990).

⁵ John P. Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1989)。另參賴品超：〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉，《輔仁宗教研究》第2期（2000年12月），頁231～262。

⁶ So Yuen-tai, "William Johnston's Contemplation Approach to Buddhist-Christian Dialogue," *Ching Feng* 42, no.1-2 (1999): 83-110。另參蘇遠泰：〈論莊士敦的靈修神學——

題，即基督教與佛教如何看世間事物的本質（佛教稱為「諸法實相」）的問題，探討其異同，並嘗試超越單純對話的範疇，提出兩教如何能從中相互批判，藉此豐富雙方的信仰內涵，期望達到「相互轉化」的目標。⁷

基督教和佛教歷史悠久，各有許多不同的信仰表達形態和教理內容，要說只有「一個」基督教神學和「一個」佛教教理對話是不可能的，我們只能挑選較具代表性的基督教神學和佛教教理，來作雙方對話的基礎；筆者選的是西方中世紀基督教神學家奧康⁸ (William of Ockham, 1280-1349) 的唯名論思想，和被譽為中國本土佛教三宗之一的天台宗集大成者智顛 (536-597) 的中道實相思想。

中觀學是印度佛學繼般若思想後，由龍樹發展出來的大乘佛學。鳩摩羅什把《中論》翻譯為漢語後，一直影響中國佛教的發展。中觀思想因智顛而有很大的發展，甚至到轉變了龍樹的觀點的程度。可以這樣說，智顛既承繼又轉化了龍樹的中觀思想。例如他所提倡的中道佛性、一心三觀、一念三千、圓融三諦等概念，既反映印度佛教追求絕對的終極目標，又配合中國人以不捨世間的精神來看諸法（即世間的種種事物），成為中國佛學思想的特色之一。⁹

奧康主張的唯名論哲學，則把語言指涉事物的實在論觀點推翻，提出語言與事物間沒有必然關係，在討論共相的問題上尤其如此。他指出共相的語言沒有指涉實在，而只是思想的活動而已。奧康也強調上帝的絕對能力和「奧康的剃刀」等概念，不單批判了事物擁有必然本質的立場，更對十六世紀宗教改革家有深遠影響。¹⁰

由此觀之，奧康和智顛分別在基督教和中國佛教的思想史中扮演著重要的角色，有其代表性，因此可作兩教對話的基礎。以下部分先介紹

基督教與佛教對話的個案討論），《中國神學研究院期刊》第30期（2001年1月），頁109～129。

⁷ 相互轉化 (mutual transformation)，可參 John B. Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 47-53。

⁸ 或有翻譯為俄坎。

⁹ 參霍韜晦：〈絕對與圓融〉，收氏著：《絕對與圓融——佛教思想論集》，三版（台北：東大圖書公司，1994），頁340～422。

¹⁰ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2d ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1995), 79-84.

奧康的唯名論對事物和共相本質的觀點，繼而是智顛從「一心三觀」開展天台宗對諸法實相的討論。為了避免約化奧康與智顛的思想，筆者將盡量詳細地介紹兩人對事物本質的看法。因此，讀者難免感到奧康與智顛的思想進路格格不入，這是可以理解和預期的。但筆者在最後將比較兩者在思想內容上的異同和得失，更嘗試藉其相互批判來豐富雙方對諸法實相內容的理解。

二、奧康的唯名論

(一) 上帝的絕對能力與規定能力

奧康承接當時唯名論者的主張，強調上帝擁有絕對能力 (*potentia absoluta*)。¹¹ 上帝有能力決定世界上一切事物的形式和質料，而無需作任何合理的解釋。研究奧康的學者布那神父 (Philotheus Boehner, O.F.M.) 曾列舉出奧康思想的五條指導性原則：¹²

- (1) 除了不違反矛盾律外，任何事對上帝來說都是可能的。
- (2) 任何通過第二因 (secondary causes) 所產生的東西，上帝均可直接產生出來，無須第二因的幫助。
- (3) 上帝無須經過任何物質性或偶然性的實在 (reality) 來產生或保存另一實在。
- (4) 我們不應肯定一命題為真或一物真實地存在，除非有以下至少一點的支持：

這是自明的；這是個啟示；這是經驗所支持的；這是由啟示或經驗事實經過邏輯推理而得的。

- (5) 除上帝以外，任何事物都是偶然的 (contingent)。

¹¹ Heiko A. Oberman, "Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to Its Relation to the Renaissance," *Harvard Theological Review* 53 (1960): 50.

¹² Philotheus Boehner, O.F.M., "Introduction," in William of Ockham, *Philosophical Writings: A Selection*, ed. & trans. Philotheus Boehner (reprint, New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1964), xix-xxiii.

原則 (1) 指出了上帝的絕對能力，唯一可以限制上帝的，就是上帝不能作出任何矛盾之事，因奧康認為矛盾之事是絕對的非事物 (absolute non-entity)。原則 (2) 和 (3) 指出了上帝的超越性，祂可以超脫被造物界的因果關係；反之，被造物界的因果關係卻絕對依賴上帝內在的因果邏輯，即上帝的意志決定世間事物的因果。原則 (5) 指出了一切事物沒有必然性，真實事物只是上帝在眾多可能性中所作的揀選而已。同時，事物得以存在，並非因它們有任何獨立於上帝之外而存在的本質；它們既是被造之物，它們的存在便取決於上帝的旨意。正如奧康在原則 (4) 中強調，當我們說一命題為真時，我們必須為該命題尋找充分的原因 (sufficient reason)。布那神父指出奧康同時意識到任何偶然之物都不能找到終極的充分理據來支持，上帝並無必然地肯定某命題的真確性；反之，祂是自由地決定事物的真假。當上帝決定了事物的真假後，這才成為被創造的偶然之物的真假的必須條件 (necessary reason)。

奧康非常強調上帝有絕對能力，祂在意志上是絕對與完全自由的，祂有無限能力使萬事萬物或生或滅，或這樣或那樣。奧康曾問：「直覺認知可否識別非自然存在之物呢？」奧康首先指出這是不可能的，因違反了直覺認知的定義，但奧康卻又同時堅持上帝的絕對能力可以使之成為可能。¹³ 因為根據原則 (2)，上帝無須事物存在，也可以單靠自己的能力，叫直覺認知識別非存在之物。根據自然因果定律，直覺認知不能識別非自然存在之物，但上帝可以超越因果律，祂能識別一切存在或非存在之物。¹⁴

奧康認為上帝的神聖本質 (divine essence) 就是祂能直覺認知祂自己 (God Himself) 和所有存在與非存在之物，祂可以憑其絕對的意志自由識別昨天、今天或明天之物是恆真或是矛盾，甚至乎上帝可以倒轉是

¹³ "Intuitive cognition of a non-existent object is possible by the divine power." Ockham, *Quodlibeta*, VI, Q.vi, in Ockham, *Philosophical Writings*, 28。本文所參考的奧康論文，翻譯自 Ockham, *Philosophical Writings*; Forrest E. Baird and Walter Kaufmann, eds., *Medieval Philosophy*, 2d ed. (New Jersey: Prentice Hall, 1997), 459-70; Andrew B. Schoedinger, ed., *Readings in Medieval Philosophy*, 603-18。

¹⁴ Ockham, *Quodlibeta*, VI, Q.vi.

非，說真為假，說假為真。¹⁵今天世界所表現的模樣，完全是上帝的自由決定，事物並沒有任何獨立於上帝而存在的本質。上帝固然是美善和智慧的，但上帝的美善是「自由的」美善，上帝的智慧是「自由的」智慧，除了不違反矛盾律之外，上帝不受限於任何美善和智慧的表達模樣。¹⁶因此，上帝之所以決定世界是這樣子，是非對錯按這標準，並非因為現今的世界、對錯、善惡等等有甚麼本然的優越性或高貴性，以致上帝非如此抉擇不可，而只是因為上帝的絕對能力，祂喜歡如此決定罷了。一切皆出於上帝的主權，奧康認為誰可得救都全是上帝的恩典。¹⁷但問題是：今天的事物是否超越偶然而成為必然呢？還是它仍只是偶然地出現於上帝的意志之中呢？即假如上帝不毀滅世間事物，世間事物的表達模式是否已成為必然，可以獨立於上帝的意志而存在呢？假如答案是肯定的，那是否代表今天的事物已獲得不變的本質呢？但假如答案是否定的，我們豈非不能把握事物的模樣？那末又怎能獲取知識呢？這正是我們要繼續探討的問題。

奧康在此採用了上帝的規定能力 (*potentia ordinata*) 來配合絕對能力之說，所謂規定能力是指上帝按其絕對的意志自由，在眾多可能性中揀選了某個可能，使之成為規限；上帝有能力規定世界的模樣，而這些規則也成了上帝以後工作的守則。¹⁸麥格夫 (Alister E. McGrath) 指出，雖然奧康強調上帝的絕對能力，但奧康認為今天上帝只有一種能力，就是規定能力。無論上帝在起初可以如何自由地選擇，今天上帝只可以有一個選擇，就是祂在起初所作的選擇，並已經通過諸般的啟示公告世界。¹⁹正如林貝克 (George Lindbeck) 討論唯名論學派的預定論時所說，

¹⁵ Ockham, *Ordinatio*, D. XXXVIII, Q. unica.

¹⁶ Boehner, "Introduction," xlvi.

¹⁷ Justo L. González, *A History of Christian Thought*, vol. 2, rev. ed. (Nashville: Abingdon Press, 1987), 320.

¹⁸ Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Massachusetts: Harvard University Press, 1963), 37, 473.

¹⁹ "[A]s he (Ockham) frequently emphasises, there exists only one power in God at present, and that is his ordained power...." Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2d ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 122-23.

今天上帝只有一個意志，世事的因果關係都是從這個意志而出。²⁰ 上帝並非喪失了絕對能力，只是上帝以祂的絕對能力來自我限制；上帝藉其絕對能力，保留了祂可以作、但又不會作的本領。²¹ 基於上帝的自限，當上帝發揮祂的規定能力，在眾多可能性的救贖方法中揀選了一個後，祂只能按所選擇的決定拯救誰；祂不能違反自己的規定能力，因此今天上帝的行動是完全一致和可信賴的。²² 上帝以其絕對能力為自身設下限制，使自己必須遵守規定能力所設下的規則，但又同時保存了那些上帝可以作但又沒有去作的可能；即是說，任何對上帝能力的規限都是來自上帝的自身能力（絕對能力），這樣既可以保護上帝的絕對主權，又可以使世人在認識上帝和世界的事情上有跡可循。更重要的是，雖然世間事物的形式、質料和模態沒有獨立於上帝以外而存在的本質，但事物卻非變幻無常，今天事物在世間的呈現是有一定規格的。

（二）殊相與共相

世間事物所呈現的規格，與奧康討論殊相與共相的本質，即殊相與共相的實體性問題有關。筆者首先必須指出，奧康是直接實在論 (direct realism) 的支持者，他相信現象世界向人所呈現之事物的實體性。²³ 按奧康的理解，人憑直接感觀所經驗或認識的事物，是必然地存在的，因直覺認知只可捕捉實存的事物，所以一切否定由感官所捕捉來的具體個別事物實存性的理論，都必然為奧康所拒絕。²⁴ 正如布那神父所言，奧康雖然否定共相的實體性，認為共相不是真實地存在，其存在與具體個別事物的存在分不開，但奧康絕非像流行於十八世紀德國的觀念論者 (idealist) 般，把思想與現實徹底分隔。²⁵ 奧康要處理的並非在現象界中

²⁰ George Lindbeck, "Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre d'Alilly on Predestination and Justification," *The Harvard Theological Review* 52 (1959): 49.

²¹ McGrath, *Iustitia Dei*, 124.

²² McGrath, *Iustitia Dei*, 124.

²³ 參 Marilyn M. Adams, *William Ockham*, vol. 1 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987), 84-85。

²⁴ Ockham, *Prologue to the Ordinatio*, Q. I, N sqq.

²⁵ Philotheus Boehner, "The Realistic Conceptualism of William Ockham," in *Collected Articles on Ockham* (New York: St. Bonaventure N. Y. Franciscan Institute, 1958), 156-63.

個別事物的實體性的問題，他既相信上帝創造萬物，所以早肯定了能直覺認知之物的實體性，只是他同時強調事物的實體性並非必然，而是被上帝的絕對能力所規定。奧康的唯名論要處理的，乃共相是實體還是只存在於人的觀念中的問題，或離開了個別具體存在的事物，共相是否存在問題。從另一角度看，奧康所處理的是語言與實體是否必然有所關連，及語言可否擁有非實體性的特徵等問題。

按奧康的講法，共相的產生是人看見眾多相類似的殊相後，其抽象認知發揮功用，聯繫個別殊相間的相近點，產生所謂的共相，因此共相是後驗 (*a posteriori*) 的。²⁶ 例如當我們看見許多個別存在的人後（例如蘇格拉底、柏拉圖），雖然他們所呈現的外貌各有不同，但卻可以總結出「人」這個隱藏於所有活生生的人背後的共相。²⁷ 然而這樣的共相，並沒有包含任何實體性的共同本性 (*common nature*)，而只是從個別殊相的相似性中所得出的一個自然記號 (*natural sign*) 而已。正如我們發現蘇格拉底與柏拉圖之間有某方面的特質是相似的，因而以「人」為他們的統稱。²⁸

奧康並不反對共相的存在，更認為共相在實際的知識操作上有其功用和價值，但他反對柏拉圖所提倡的極端式實在論，因柏拉圖所說的共相是具實體性的，可以獨立於個別具體的殊相而真實存在的，更甚的是柏拉圖認為共相是先於殊相而存在的。²⁹ 奧康卻認為共相只是人的思想產物而已，在人的思想以外，共相並無甚麼實體性或偶有性的存在。³⁰ 只有個別事物才是真實的，共相只是人在思想上歸納出來的形容，只存在於思想之中，是不真實的存在。其實，共相只是一個概念 (*concept*)，

²⁶ Ockham, *Prologue to the Ordinatio*, Q. I, N sqq.

²⁷ Ockham, *Summa Logicae*, Part I, Chapter 17.

²⁸ 參 Schoedinger, ed., *Readings in Medieval Philosophy*, 603。

²⁹ 參 Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy* (New York: Random House, 1964), 277-78。

³⁰ "Such a universal is nothing other than a content of the mind; and therefore no substance outside the mind and no accident outside the mind is such a universal." In Ockham, *Summa Logicae*, Part I, Chapter 14。「偶有性」(*accident*) 通常指那些沒有意向、沒有預期、非必然或是沒有期望但卻發生的事件，或指根本不需要發生的事件。參安傑利斯著，段德智、尹大貽、金常政譯：《哲學辭典》(台北：貓頭鷹出版社，2000)，頁7。奧康在此的意思是，共相並非任何有意向或無意向、有預期或無預期的具體存在。

只真實地 (realistic) 存在於人的思想活動中，卻不是真實地存在於現實界的。³¹ 因此布那神父給早期奧康的唯名論起了一個別名，叫作「實在的觀念論」(realistic conceptualism)。舉例來說，並沒有所謂「白」的真實性存在，只有個別「白色」事物；「白」的觀念只是一種「方便」，是人在概念運作中所必須的，並不能與個別殊相的存在分開。³² 因此，奧康甚至認為「人性」(humanity) 並非真實存在之物，「人性」並無實體性，也不是物質，而是個相當模糊的概念；他更論證「蘇格拉底有人性」這一命題是無法證明為真的。³³

把共相看為思想產物，是奧康早期的思想。奧康後來放棄了共相是思想產物的見解，而接受共相不過是思想活動的運作、是智力的活動 (act of the intellect) 而已，並沒有甚麼存在性。³⁴ 奧康認為共相的特徵是既一旦多，即共相「人」是一，它可用作與共相「猴子」區別之用，但「人」卻不可能用來區分蘇格拉底與柏拉圖。當我們在思想中呈現「人」這概念時，基於它的多重所指，並不可能有一個固定的「人」的圖畫出現於思想中。另外，甲所呈現的圖畫與乙所呈現的又不盡相同，因此共相不可能是思想中的客體呈現圖畫。奧康認為共相是智力的活動，或稱為思想的狀態 (states of mind)。共相只描寫思想中的狀態和活動，是進行思考活動的工具，並不是任何客體在思想上的代表。³⁵ 梅那 (Armand A. Maurer) 認為奧康放棄共相為思想產物而以之為智力活動，是「奧康的剃刀」的具體表現之一。奧康的剃刀是個「經濟」的原則，主張「除非必須，否則存在不必增多」。它可用來理解共相：共相無須是真實存在的，它甚至乎無須是思想的素質，而只需要是智力的活動便足夠了。沒有具體的共相存在，只有個別的事物存在，在思想和實物之間無須中介物。³⁶ 奧康盡量除去無必需的事物，既然把共相理解為智力

³¹ Gonzalez, *A History of Christian Thought*, vol. 2, 318.

³² Ockham, *Summa Logicae*, Part I, Chapter 14.

³³ Ockham, *Summa Logicae*, Part II, Chapter 2.

³⁴ Ockham, *Expositio Super Librum Perihermenias*.

³⁵ Ockham, *Expositio Super Librum Perihermenias*.

³⁶ Rega Wood, *Ockham on the Virtues* (West Lafayette: Purdue University Press, 1997), 20-

的活動足可以解釋共相的特徵，為何還需要以它為思想產物呢？³⁷

共相既然不存在於真實、殊相（但共相的出現不能離開殊相的存在）或其他領域中，它便變為只是個記號而已。這記號在語言的配合下，僅代表思想上的活動工具。「人」並不代表個別的人，「人」只是個名詞，代表某個記號，指向思想上的某組活動，只是在語言的約定下作用於某人物而已。如此，只作為一般語言或名稱而存在，共相只有語言的功能，即共相只不過是個「名稱」(*nomen*)而已。因此，後期奧康的共相觀，已不再是概念論，而是不折不扣的「唯名」論思想了。

三、智顛的中道實相

台灣佛學家陳英善指出，鳩摩羅什在翻譯《妙法蓮華經》《般若經》《大智度論》和《中論》等佛教經典時，「實相」一詞分別對應不同的梵文文字，這反映「實相」一詞含義豐富。大致上，實相可被理解為法性、諸法如、實際、法的自性、真實相等等意義。³⁸而「法」(*dharma*)在佛教可以有三義：真理、事物和責任。³⁹這裡涉及一個觀念，即佛教把真理理解為對世間事物的正確認識。可以如實地認識事物的本相，等於掌握了真理的奧祕。⁴⁰正如日本佛學家鎌田茂雄所言：「所謂諸法實相，就是事物真正的狀態」，是一切事物的「本來面貌」，這正是佛教所追尋的真理觀。⁴¹

天台宗大師智顛曾以功能的角指出實相可有十二個異名，⁴²其中畢竟空、虛空佛性、非有非無中道、第一義諦最吸引筆者探索天台宗實

³⁷ Maurer, *Medieval Philosophy*, 285.

³⁸ 陳英善：《天台緣起中道實相論》（台北：東初出版社，1995），頁5～11。

³⁹ 吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1994），頁35。

⁴⁰ Ng Yu-Kwan, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Madhyamika* (Honolulu: University of Hawaii, 1993), 4.

⁴¹ 鎌田茂雄著，轉瑜譯：《天台思想入門》，二版（台北：佛光文化，1999），頁21～22。

⁴² 實相的十二個異名包括妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅等。參《妙法蓮華經玄義》，收

相的概念。史旺臣 (Paul L. Swanson) 發現天台宗所理解的真理觀，真實 (reality) 既不是實體性的存有 (substantial Being)，亦不是空無，而是既空且有的狀態。⁴³ 史旺臣所指的正是天台宗所強調的三諦（即真理）：空、假、中。三諦的觀念源於印度中觀學派始創人龍樹著名的三諦偈，⁴⁴ 智顛將之發揮、轉化。智顛按鳩摩羅什的《中論》中譯本再詮釋三諦偈，把原初龍樹以假、中兩諦從屬於空諦來闡釋因緣法，變化為以三諦平行來解釋因緣法，⁴⁵ 更提倡圓融三諦的觀念，使三而一、一而三。⁴⁶ 智顛甚至認為，雖然在詞彙表達上可能有異，三諦在各佛經中均可以找到支持。⁴⁷ 因此，要理解智顛的實相觀，必須探討他如何理解三諦。不過要注意的是，智顛並非停留在靜態的三諦觀念上，而是動態地從觀行的實踐上，⁴⁸ 以「心」來體驗三諦的關係，藉觀心來觀達真理，是為「一心三觀」。⁴⁹ 往後部分筆者嘗試從一心三觀開展智顛的中道實相觀念。

《大藏經》，1716號，頁783中。其實按智顛的理解，實相一詞本有無量數的異名，以上十二個只是舉例而已。

⁴³ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989), 142-44.

⁴⁴ 「眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義。」參《中論》，收《大藏經》，1546號，頁33中。這偈被稱為三諦偈，始於天台宗。

⁴⁵ 詳見吳汝鈞：〈龍樹與天台宗〉，收氏著：《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務印書館，1988），頁359～374。

⁴⁶ 「圓三諦者，非但中道具足佛法，真俗亦然，三諦圓融三一一三。」參《妙法蓮華經玄義》，收《大藏經》，1716號，頁705上。

⁴⁷ 參 Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, 150。

⁴⁸ 智顛所提倡的佛理的其中一個特色，就是所謂「教觀二門」，即智顛不單著重義理（教門）的講解，還十分重視修行（觀門）的實踐。這可能是智顛繼承了北齊慧文的禪法和南岳慧思的法華思想所致。參鎌田茂雄：《天台思想入門》，頁79～83；安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學：根本思想及其開展》（台北：財團法人台北市慧炬出版社，1998），頁8～41。安藤俊雄一書正是從義理和修行兩個角度闡釋天台思想。既重義理，又重禪修，可稱為「定慧雙修」，其中重要的是義理必須依止觀的修行才可著啟發，修行卻又必須建基於義理的基礎上才能得著保證。另參尤惠貞：《天台宗教具圓教之研究》（台北：文津出版社，1993），頁12～13。

⁴⁹ 止與觀均是天台修行的方法，繼有三止（體真止、方便隨緣止、息二邊分別止）和三觀（空觀、假觀、中觀）的提出。止和觀的分別在：止是靜態的空卻一切思念、纏擾，使心靈獲得清明；觀則是動態地獲取真實的本相和存在事物的多重樣貌。但止和觀在修行

(一) 三諦

三觀所觀達的是三諦，甚麼是三諦呢？三諦即空諦、假諦和中道第一義諦。空的真理（空諦）是指世間的事物都是沒有自性的，它們的存在是因緣和合而成，並沒有不變的本質藏於背後。按智顛的理解，「性」有三重含義：一、本性不會改變謂之不動性或不改名性；二、事物種類的屬性謂之種性或性分；三、真實之理的性謂之實性。其中空諦就是否定事物的不變性，即事物並沒有不變之本性。⁵⁰ 智顛指出，空諦是所有佛教教派認同的，因此空諦可說是佛教的基本教義。⁵¹ 空諦的原意是教導人不要執著，因事物無不變的自性，它們均是隨緣而生滅。但問題是過於強調空諦，可能產生兩個問題：一、既然事物沒有不變的自性，正所謂四大皆空，一切如煙如霧，那是否表示佛教主張虛無主義呢？二、空諦既然是事物背後的實相，即空諦就是諸法實相，世人理當持守，那末又是否與空諦的意義相矛盾呢？即至少存在一自性不變的事物（空諦）於世間，空諦本身變得具有矛盾性。

龍樹在《中論》中已察覺第二條問題，因而他認為「空」只不過是一個假借的名稱（假名），空本身亦沒有不變的自性，只是人在概念運作上的假借工具，並非代表實在的、具自性的東西，因此空亦應該被空掉。⁵² 龍樹繼而提出以中道來述說真正的空諦，即採雙遮（雙邊否定）的態度，認為空是非有非無，因而把空超越一切相對的概念，而進入絕對的境界。⁵³

的實踐上不是分開地進行，而是一同獲得的。參 Swanson, *Foundations of T'ien-Tai Philosophy*, 117-23。

⁵⁰ 「不動性扶空，種性扶假，實性扶中。」參《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁53上。

⁵¹ 在智顛判教理論化法四教中，把一切佛教教派收入四教內，即：藏、通、別、圓，四教均主張事物是無自性空的。智顛的判教理論，因與本文沒有太大關連，不在此詳論，可參安藤俊雄：《天台學：根本思想及其開展》，頁108～129；吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1995），頁46～52。其中通教就是著重體法入空，故名「通」教，即有互通、通承之義。

⁵² 參吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》（台北：台灣商務印書館，1997），頁462～463。

⁵³ 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，頁464～465。

智顗則更著重解決第一個問題，在他的三諦論中假諦最具特色。龍樹所提出的假是「假名」的意思，用來表達空只是個假名而已，假只是人思想上的東西，不是現實的存在，不過是命名而已。但智顗的假卻發展至「假有」的意思，用來描寫世間諸法的存在狀態，因而假所指的對象由名字轉向現實中的存有。⁵⁴ 諸法實相確是空無自性，但這並不代表它們是無；它們雖沒有永恆不變的本質，但絕非代表它們沒有暫時性的存在。基於因緣和合，它們有生有滅。今天我們所感知的事物是有而不是無，只要我們了解它們的暫時性和沒有不變性便足夠了，無須過分地否定它們在現實世界中的存在。⁵⁵

智顗對假諦的發揮，是智顗整個思想的重點，因智顗在此重申世間的實在性（雖然它是暫時的）。不但如此，既然此世間是我們唯一可以接觸的世間，當我們思想真理和覺悟等問題時便不能離開此世間了。因此便產生所謂的「眾生心性，即是真性；癡愛即是實慧；諸行不善，即是方便」⁵⁶ 和「不斷煩惱而入涅槃」⁵⁷ 等思想，即智顗強調調諸法實相不必與此世間斷絕，而是透過種種方便，甚至包括惡的法門，來得著藏於諸法背後的本來面目。⁵⁸ 「方便」是天台宗一個非常重要的概念，針對不同根器的人，因才施教，最終目的是使所有人覺悟。⁵⁹ 《維摩經文疏》云：「所言方便者，為成實慧，故須方便也。方是智所詣之偏法，便是善巧權用之能，善巧權用諸法，隨機利物，故云方便。」⁶⁰ 因此方便是善巧權宜之法，例如智顗曾分別以四門（有門、空門、亦有亦空門、非有非空門）⁶¹ 來闡釋四教（藏、通、別、圓）的真理觀，為的

⁵⁴ Ng, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Madhyamika*, 131.

⁵⁵ Ng, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Madhyamika*, 132.

⁵⁶ 《維摩經略疏》，收《大藏經》，1778號，頁659上。

⁵⁷ 《維摩經玄疏》，收《大藏經》，1777號，頁531下。

⁵⁸ 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，頁52。

⁵⁹ 智顗把人分為四等不同的根器：下、中、上、上上，而施以不同的藥（法門）：因緣生法藥、空藥、假藥、中藥。參《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁78下～79上。

⁶⁰ 引自 Ng, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Madhyamika*, 207。

⁶¹ 四門是依據《中論》的四句而來。四句即：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」《中論》，收《大藏經》，1546號，頁24上。

是使受眾得到適切的教導，最終獲得覺悟。⁶²這樣的假諦是重要的，因空諦以否定的方式表達諸法實相，即否定諸法的自性，但卻沒有提出諸法實相的正面內容。假諦肯定諸法存在，不單如此，連諸法的惡性也被肯定，人覺悟無須與世界隔絕，亦無須斷絕煩惱和無明，事物的真相本來就存在於此，無須刻意尋求。

最後說到中諦或中道第一義諦，智顛承接假諦對現實的肯定，把龍樹只強調雙遮的中道變為同時強調雙遮和雙照（雙邊肯定）的中道第一義諦。⁶³智顛害怕世人或執著空、或執著有，因而提出要同時否定空和有，不執取事物的空性和有性，事物既不空，但亦非有。因從現象界看，事物不是空，但從本質的層面看，事物也非有；中道第一義諦是建立在空有不二的基礎上。⁶⁴智顛的主要貢獻是提出中道同時是空和有，事物既是空，又同時是有。「雙遮空假」所表達的是中道的超越性，而「雙照空假」卻要指出中道的綜合性；中道既有超越性，但同時又內含一切世間諸法。⁶⁵智顛更提出「圓融三諦」的觀念，認為三諦本為一實諦，故常以「即空即假即中」來表明三諦的圓融無礙關係。空諦內包含假中、假諦內包含空中、中諦內又包含空假。因從自性的角度言，沒有一法不是空；從假有施設的角度言，沒有一法不是假；從實相的角度言，沒有一法不是中。⁶⁶智顛不是單從否定的角度言中，他以為中包含空假，因沒有一法不是既空且假又中的。而智顛所說的諸法實相之「實相」，指的正是那不偏於空又不偏於有的中道第一義諦。⁶⁷

⁶² Ng, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Madhyamika*, 110-14.

⁶³ 吳汝鈞：〈龍樹與天台宗〉，頁364。

⁶⁴ 「不依於有，亦不附無，故名中道，最上無過，故名第一義諦。」《妙法蓮華經玄義》，收《大藏經》，1716號，頁783中。

⁶⁵ Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, 150-54.

⁶⁶ 「若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故，三種皆假者，但有名字故，三種皆中者，即是實相故。但以空為言，具假中，悟空即悟假中，餘亦如是。」《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁7中。

⁶⁷ 參陳英善：《天台緣起中道實相論》，頁409～414。

(二) 中道佛性

佛學家吳汝鈞在其博士論文中指出，智顛所說的中道實相真理是結合中道與佛性的真理，稱為中道佛性。例如《維摩經略疏》云：「別圓觀無量無作，入中道佛性，名為真實」「解脫者，即見中道佛性」，⁶⁸《妙法蓮華經玄義》云：「佛性即中道」。⁶⁹吳汝鈞指出智顛把中道與佛性結合，是把客觀的真理（中道）融合於主體性（佛性）中。諸法實相並非是純然客觀、超越和靜態的原理，而是同時兼備主體性、內在於一切法中和具有動感功能的特點的。

吳汝鈞總結智顛的中道佛性，認為有三個特色：⁷⁰一、真理的常住性，即真理就是「法身」，「法身」就是佛性。⁷¹因不滅的法身是精神性的，所以覺悟佛性也是精神性的，與色身的存在無關。⁷²因此，人可以不滅色身而得覺悟真理，即不滅生死而入涅槃。二、真理的功用性，即真理具有內在性和能動性，能發揮「用」(function)。「用」是指向外發用，除了利己外（即「功」），還有利他人之意，故往往合稱為「功用」。《摩訶止觀》云：「若住于空，則於眾生永無利益，志存利他，即入假之意也。」⁷³由此可知智顛是十分重視用的，正是為了用，所以智顛才提出入假。智顛所言的諸法實相是要利己利他的，正如《摩訶止觀》云：「是名圓力用建立眾生。」⁷⁴三、真理的具足諸法，《摩訶止觀》云：「一色一香，無非中道，中道之法，具一切法。」⁷⁵但甚麼是中道具足一切法呢？「具」在此可理解為包含、擁有。中道具足諸法可有兩層的意義：一為從存有論和認識論的角度看，中道擁有一切法，即

⁶⁸ 《維摩經略疏》，收《大藏經》，1778號，頁607中、674中。

⁶⁹ 《妙法蓮華經玄義》，收《大藏經》，1716號，頁761中。

⁷⁰ 參 Ng, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Madhyamika*, 62-89。

⁷¹ 法身是佛三身說（法身、報身、應身）之一，指佛的自性身，即佛的絕對、精神性身體，以法界為其存在，而充滿整個宇宙。參 Nagao Gadjin, "On the Theory of Buddha-Body," *Eastern Buddhist*, vol. VI, no. 1: 30-32。

⁷² 色身指形質之身，即肉身之意。參《佛光大辭典》光碟版。

⁷³ 《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁75下。

⁷⁴ 《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁2中。

⁷⁵ 《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁42中。

世間一切事物都包含在中道實相之中；二是從救贖論的角度看，一切諸法皆有中道（即佛性），皆可啟示中道。因此，眾生可以從觀照諸法中得知其實相，即得知中道佛性，從而得著覺悟和解脫。智顛把中道與佛性結合，除了表現中道的內在性和能動性以外，同時反映佛性不是獨立於客觀世界而存在的主體成佛的潛能，而是諸法的基礎和組成部分。⁷⁶ 這樣的思想發展到天台宗九祖湛然，他甚至主張「無情有性」，倡言「草木有情」和佛性即法性等觀念。⁷⁷

（三）一心三觀

三觀是指觀達空假中三諦，但為何可以從觀心而獲得諸法實相呢？因智顛認為一念心具足諸法，即諸法的生起是與一念心同時同地產生的，觀心即等於觀諸法，因此觀心亦能見世間事物的真相。⁷⁸ 同時，心念對我們來說是最親切不過的，可以隨時現起，因此智顛認為最佳的方法是放下世間種種複雜的事物，由直接觀心開始。⁷⁹ 另外，智顛認為心是實在界或佛界的一部分，所以「觀心仍具佛法」。⁸⁰ 當然，這並不表示智顛認為心是絕對的主體，因連心也是隨緣而生滅。心原本是不可說的，因它並沒有甚麼不變的本質，只是在適當的條件（因緣）下變為具存在性，才變得可說。⁸¹ 值得注意的是，智顛所說的觀心是有兩個層次的，一是以三諦為觀的基礎或準則來觀取虛幻的妄心，即心是被觀取的對象（所觀）；另一是以清淨的心來觀取三諦，即心是觀取的準則（能

⁷⁶ Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, 128.

⁷⁷ 「無情有性」主張一切有情、無情眾生皆有佛性。參釋恆清：《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997），頁258～271。

⁷⁸ 這涉及一念三千的討論，參陳英善：《天台緣起中道實相論》，頁283～328。

⁷⁹ 智顛云：「界內外一切陰入，皆由心起。佛告比丘：一法攝一切法，所謂心是。論云：一切世間中，但有名與色。若欲如實觀，但當觀名色。心是惑本，其義如是。若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者心是也。」《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁52上中。按智顛所言，在五陰（色、受、想、行、識，新譯為五蘊）中最接近我們的是心識，在「去丈就尺，去尺就寸」的策略下，適宜先由心識作如實觀。另參吳汝鈞：《天台智顛的心靈哲學》（台北：台灣商務印書館，1999），頁89～90。

⁸⁰ 《妙法蓮華經玄義》，收《大藏經》，1716號，頁696上。

⁸¹ 「因緣所生四句，即是心，心是諸佛不思議解脫畢竟無所有，即是不可說，……有因緣故，亦可得說者，……」《四教義》，收《大藏經》，1929號，頁724上。

觀)。當然，如此分別「一心」是妄心或清淨心只是就理論上言，在實際的觀行中卻仍是「一」心。⁸²按如此的分析，妄心和清淨心其實都是指同一個心，因而心與三諦根本就存在著相互觀取的辯證關係。

所謂三觀分別是以空觀觀達空諦，以假觀觀達假諦，以中觀觀達中諦。不過如此直接的描述給人靜態的感覺，某一觀只與一諦相關，而三觀又像是三個獨立的觀法。但智顗的描述卻是動態的，他把三觀分為：從假又空觀、從空入假觀和中道第一義諦觀，又提出「圓頓三觀」的觀念。

從假入空觀所著重的是空觀，觀達諸法背後均無自性。但其起始點是假有，即先預設了現象事物的存在性而言空，是避免墮進虛無主義的空觀。但另一方面，它最終觀達空諦，因而識破世間事物的假有性，不執取為實有，所以從假入空觀又名二諦觀，因同時涉及空假兩諦。⁸³從空入假觀是從空諦的角度出發，觀取諸法種種假有的性格。這主要指在假有世界裡如何運用種種的方便法門來化度眾生，而為了化度眾生，我們又必須停留在假有的世界，但基於它立足於空諦，因而又不執取種種假有施設的方便。故又名平等觀，因空假兩諦平等地各自破除弊病，也克服了對方的弊病。⁸⁴中道第一義諦觀同時是雙遮雙照空觀和假觀。智顗認為過分執取假觀，使人停滯於生死的世界，而過分執取空觀又使人停滯於涅槃的境界，故需要肯定生死與涅槃，又同時否定生死與涅槃。生死與涅槃都是假有的施設，是引導我們覺悟的方便而已。生死與涅槃皆沒有自性，故我們無需執著。更重要的是既然生死與涅槃均是假名，均是空無自性，我們便無需滅生死而入涅槃。⁸⁵

⁸² 吳汝鈞：《天台智顗的心靈哲學》，頁90～104、124～125。

⁸³ 「能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空。以知空故，即不得一切諸法名字相，則體真止也。爾時上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀。亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。」《小止觀》，收《大藏經》，1915號，頁472中；「所言二諦者，觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言二諦觀。」《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁24中。

⁸⁴ 「從空入假又名平等觀，……當知此觀為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空。」《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁24下。

⁸⁵ 「中道第一義觀者，前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃。雙遮二邊，是名二空觀。為方便道，得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海。又初觀用空，後觀用假，

以上所說的三觀好像是先修從假入空觀，然後是從空入假觀，最後才是中道第一義諦觀。這樣順序的修行名「次第三觀」，智顛只把它看為是別教的中道實相，但最高的圓教（指天台宗）所說的中道實相是「圓頓三觀」。圓頓三觀指在觀行當中，三觀是同時進行的，並沒有先後次序。有次序的觀是一種「偏」，但空假中同時為心所觀，便是真正的圓融真理。⁸⁶ 三觀在圓頓中是整合、不二和同義的，它們已不是三觀，而是圓融的一觀了。⁸⁷ 假如三觀所觀取的是諸法實相，但原來三觀是一而非三，從認識論的立場看，即現實世界原本就是一個整體，不能為概念性語言所描寫，而只能在止觀中領悟的。⁸⁸

（四）由認識論到救贖論的一心三觀

一心三觀是從認識論的立場來理解諸法實相的，透過觀行觀照現實世界，從而獲得諸法背後的實相。諸法實相就是中道，即圓頓三觀，即空即假即中。諸法實相是在人的心識裡同時了悟事物既無自性，故不是實有，但又確是暫時性的存在，故不是虛無，而又同時超越與綜合假有及空理。即事物是從因緣而生滅，是假有，沒有不變的本質，不能說為實有，但也不能說為虛無。

然而，從認識論的角度來看諸法實相並非佛教主要的考慮，我們不能忽略佛教主要是從救贖角度來看諸法實相的問題的。佛祖釋迦牟尼苦思十二因緣、三法印、四聖諦等等解釋世界現象的理論，不是為了在眾多的印度哲學中另創一新門派，而是為了救度眾生。可以這樣說，如何通過思考和止觀來覺悟世間的虛幻，放棄執著，得著解脫，是整個佛教教理的中心點。當然，天台宗的智顛也不例外。

智顛把觀分為兩種，一是觀達，是純然從認識論的角度通達事物背後的空假中三諦。另一是觀穿，是穿過見思、塵沙和無明三惑來到達人

是為雙存方便。入中道時，能雙照二諦。」《摩訶止觀》，收《大藏經》，1911號，頁24下。

⁸⁶「觀心釋者，觀因緣所生心，先空、次假、後中，皆偏覺也。觀心即空即假即中，是圓覺也。」《法華文句》，收《大藏經》，1718號，頁5上。

⁸⁷ Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, 121.

⁸⁸ Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, 154.

世間一切煩惱的根源。⁸⁹ 三惑把人困於迷障中，不能朗見真理，亦使人沈淪於生死煩惱的世界中。若能藉一心三觀之法，照見三惑的實相，都是虛幻假有，既超越它們的纏繞，但又不必斷除消滅它們，最終便得成就解脫。⁹⁰ 正如筆者在討論從空入假觀和中道第一義諦觀時已指出，智顛所強調的是藉種種施設方便，在不滅生死下進入涅槃。透過中道第一義諦觀來綜合空觀和假觀的長處，而捨棄其短處，最後使心在既超越又綜合的過程中步步提升，心被提煉成為圓融的主體。整個過程的重點由觀照外境轉移到提升內在的主體性，這正反映一心三觀主要觀照的是內在於心的煩惱，救贖意味十分濃厚。⁹¹

人能觀心，正因為心是從因緣而生，心本無自性，故通過觀心來改變心才成為可能。在觀一心時，觀破心的緣生與空的性格，和心的無明性及無常不變性，但又不以心為虛幻，仍確立它的假有性，在現實世間裡看破煩惱的真相，達到覺悟解脫的效果。⁹² 這樣的一心三觀所觀照的不單是諸法的實相，而是從中道實現佛性的潛能，使眾生終能成佛。⁹³ 從假入空觀確立事物的無自性後，一切的纏繞被除去，真實的經驗世界才可以藉從空入假觀來建立，與此同時，中道實相在圓頓三觀的觀行中獲取，了悟真理的一切種智⁹⁴ 得以確立，人從認識世界中獲得超脫和覺悟。⁹⁵ 智顛正是以中道實相，配合種種的方便，教化眾生明白真理，使真理可以長存於世，佛性得見，人人可進入涅槃的救贖。⁹⁶

⁸⁹「觀以觀穿為義，亦是觀達為能。觀穿者，即是觀穿見思、塵沙、無明之惑，故名觀穿也。觀達者，達三諦之理。」《三觀義》，引自吳汝鈞：《天台智顛的心靈哲學》，頁141。

⁹⁰ 參吳汝鈞：《天台智顛的心靈哲學》，頁141～142。

⁹¹ 吳汝鈞：《天台智顛的心靈哲學》，頁103。

⁹² 吳汝鈞：《天台智顛的心靈哲學》，頁93。

⁹³ Swanson, *Foundations of T'ien-Tai Philosophy*, 118.

⁹⁴ 按智顛的分析，三諦是客觀的真理，是三觀所觀照的對象，但人為何有能力觀達三諦呢？這便需要人建立有三智，即：一種觀空的慧眼，能了達一切事物的空性，故名為「一切智」；一種觀假的法眼，能了達一切諸法事物在假有世界的作用，故名為「道種智」；一種對空假雙遮雙照來觀取事物的普遍性和特殊性的佛眼，故名為「一切種智」。參吳汝鈞：《天台智顛的心靈哲學》，頁41～42。

⁹⁵ Ng, *T'ien-Tai Buddhism and Early Madhyamika*, 145-49.

⁹⁶「亦是中道義，教化眾生，令法得久住。法久住者，令見佛性，住大涅槃。」《維摩經略疏》，收《大藏經》，1778號，頁587中。

四、唯名論與中道實相的比較

世間事物究竟是真實地存在，還是虛幻不真的呢？即在人的意識以外，事物是否存在的呢？奧康與智顓均以為這個問題不能簡單地以是或否來回答。奧康認為共相不能獨立於殊相而存在，而殊相是真實存在的。共相是通過語言而來使用的，因此共相有其約定性。而殊相的存在雖然被肯定，但這並不代表殊相具有「內在本質」。趙敦華就發現奧康並不贊同共相與殊相有內在本質，因內在本質既不能以直觀獲得，又不能以邏輯理解，它被設立只是基於柏拉圖式的思維模式，因而不是必須的，故可被奧康剃刀除去。⁹⁷另外，殊相的模樣之所以是固定的，是因為被上帝按其規定能力所設定，離開了上帝的意志，事物並無不變的形式、質料或模態可言，即事物並沒有獨立於上帝而存在的本質。因此，事物的存在並其存在規格，都源於上帝的創造，它們的存在是偶然的。

以上所說奧康對事物的分析，在智顓的中道實相中亦找到相似之處。智顓並沒有分別殊相與共相，而是把一切事物（諸法）一併討論。智顓的重點是一切事物並沒有不變的自性，它們的存在由某些條件組合而成，所以也是偶然的。但它們又不是虛無，智顓以假有來表達世間事物暫時存在的特性。在此，我們發現奧康與智顓的思想有對話的共通點：奧康較著重事物（指殊相的事物）的存在性，智顓則強調事物的暫時性。此外，奧康否定共相的存在性，強調共相只是假名，但智顓卻以假有來看待殊相和共相事物的存在性；即奧康分別把殊相看為實有，把共相看為假名，而智顓卻視此二者為假有。奧康所論的共相只是思想的活動，以語言來代表只是龍樹所理解的假名；而奧康所論的殊相雖是實有，卻沒有內在本質，今天殊相所呈現的模樣格式，皆出於上帝的旨意和規定能力。因此，我們可以看出奧康所理解的殊相，是沒有不變的內在本質的。用智顓的說法，奧康的殊相亦是空無自性，它們的存在是基於上帝的意志選擇。智顓固然反對事物有自性，卻既肯定又否定一切事物的存在性和暫時性，開展出即空即假即中的圓融三諦的關係，以假有來統攝殊相與共相，總結出它們的暫時存在性。從以上的分析，我們可看見奧康和智顓在進路和分析角度上雖有不同，但結論卻有相似之處，

⁹⁷ 趙敦華：《中世紀哲學史——基督教1500年》（台北：七略出版社，1996），頁540～541。

可說是在異中見同 (similarity-in-difference)。不過，智顓所提倡事物的圓融觀點，把世間事物統攝在一個佛理中（中道佛性），放棄以分別智區分殊相與共相，反而同時看見它們的虛幻性和存在性，是相當成功地把龍樹的中觀學「中國化」。

基督教神學可否借鑒智顓的努力來發展、改進其世界觀呢？在基督教神學中已有奧康的思想元素，既反映其對上帝主權的降服，又與智顓的天台中道實相有相通之處。基於這點，筆者認為真誠的耶佛對話對基督教神學的未來發展是有積極作用的。例如智顓從救贖論的角度來看諸法實相，是奧康的唯名論所缺乏的。基督教多從創造論的角度思考人與世界的關係，其中聖經創世記一章 28 節的「要生養眾多，遍滿地面，治理這地。也要管理海裡的魚和空中的鳥，和地上各樣行動的活物」，更被批評為人主宰世界的口實。智顓從救贖的角度理解諸法實相，了悟事物的本相與我們的覺悟、得解脫息息相關，世間事物因而成了我們的伙伴，尤有甚者，是我亦在諸法之中，世界與我本是一個整體，不可區分，人又怎可以支配自然呢？不單我可以解脫，世間事物也可以得覺悟、獲解脫，諸法與我在救贖上是同路的。⁹⁸ 如此對世間事物有情的觀點，正好批判對大自然不斷苛索的人類。其實，基督教亦有類似的觀念，聖經羅馬書八章 19 至 22 節說：「受造之物，切望等候上帝的眾子顯出來。因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫它如此的。但受造之物仍指望脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。我們知道一切受造之物，一同歎息勞苦，直到如今。」這段經文表示一切受造之物今天是在虛空、敗壞和歎息勞苦的狀態中，等待救贖的來臨，表示事物亦有救贖可言。正如班尼橋 (Rayumando Pannikkar) 所言，任何宗教間的對話 (Inter-religious Dialogue) 最終會產生宗教內部的對話 (Intrareligious Dialogue)，因在對話時必須先明白自身信仰的不同傳統和立場，參考了別宗教的觀點後，更看見自身的不足，使自身可以改進。⁹⁹ 因此，筆者相信參考天台宗從救贖角度了解世界事物，可為基督教發展與創造論互補的世界觀，亦為基督教生態神學注入積極的元素。

⁹⁸ 當然，這樣的觀念不是源於智顓，而是後期天台宗的發展出來，但可從智顓的思想裡見到端倪。

⁹⁹ Rayumando Pannikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978).

另外，智顓基於救贖的角度把諸法說成是圓融無礙，世界是不能分割的整體，但這只是從天台宗的立場來說，雖然相當吸引，但始終無法落入現實世界的解釋。無怪乎他要強調入假和方便，好使他可以暫時放下圓融的觀點，回到分離的現實世界去。但無可否認的是，天台宗的方便思想所開展的諸法門確是過於複雜，計有一實諦、三觀、四一、四釋、五味、五重玄義、六即、七番、十妙、十如是、十界釋……等等。天台宗的最高境界是把諸法統攝為一，但基於不能對應現實，才有方便之說。所採的方便又因人的才智不同而愈顯煩瑣，這明顯距離天台宗不二之說太遠；雖然佛教以勝義諦和世俗諦來辯說，但筆者想在此問題上，看奧康剃刀是否可作天台宗開展方便設施的評檢性原則。凡不是了悟中道實相所必須的，都可考慮刪除，使方便法門維持在足夠叫人覺悟的數目便可。不過，刪除也不應過分，例如奧康把教會的救贖角色全然除去便值得商榷。上帝故然有絕對主權決定救贖的模式和誰能得救等問題，但上帝仍設立教會作為基督福音的守護者和傳播者。我們有需要接受上帝使用不同的方便設施來傳揚福音，其中教會在上帝的救贖工作上是不可或缺的。因此，筆者認為「奧康的剃刀」與佛教的「方便」思想，可以在神學和教理建設上互補：既有眾多方便的道路，但又不致把道理弄得複雜瑣碎。

最後，智顓的圓融思想是建基在因緣法（即因果關係）上的，因緣法所開展的即空即假即中成為圓融的理據。但因緣法既是諸法之一，因緣法本身是即空即假即中的嗎？假如是，則整個即空即假即中的圓融思想便有循環論證之嫌。假如不是，因緣法又建基在甚麼基礎上呢？按本文的分析，圓融的思想是基於中道，而智顓所說的中道實則是指中道佛性。佛性就是圓融的基礎。中道的客體性結合佛性的主體性，使中道佛性既是事物的真相，又是事物組成的基礎。但佛性是絕對的主體，抑或同樣是無自性的呢？這已超越本文要探討的範圍。¹⁰⁰不過，筆者要指出的是，基督教正正肯定在事物背後有絕對的主體上帝作為萬物存在的根基，按奧康的說法，世間事物都是上帝按其意志自由所安立，其中

¹⁰⁰ 可參釋恆清：《佛性思想》；賴永海：《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990）。另參 Sallie B. King, *Buddha Nature* (Delhii Sri Satguru Publications, 1992)，此書從研究《佛性論》得出佛性並非實體性存有，只是鼓勵人修行的方便施設。

因緣法也是上帝按其意志所設立的。上帝作為事物根源之說，與天台宗所強調的中道佛性不單沒有衝突，更有參考價值，給佛教中人思考有關因緣法和佛性的問題。希克 (John Hick) 也曾指出佛教並非沒有實體的概念，佛性或說永恆的法身正是絕對的真實。¹⁰¹ 其實，如果說智顛的中道佛性是把超越與內在的對立加以統一，那基督教所說的上帝觀亦是圓融——既超越又內在的；上帝既是外在而超越，又是內在而超越的。基督教的三一上帝觀也有既超越又內在的圓融思想，相當精彩，與智顛的中道佛性觀念實有可比較之處。聖經以弗所書四章 5 至 6 節說：「一主、一信、一洗、一上帝，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。」

¹⁰¹ John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), 187.

撮 要

在現今多元主義的世代發展基督教的諸宗教神學，首先需要的是透過對話了解別宗教的信仰內容，欣賞其他宗教在教義與實踐方面的精彩之處。本文嘗試比較基督教與中國佛教在理解世間事物的本相這課題上的異同，對象分別是中世紀晚期唯名論神哲學家奧康，及中國本土佛教三宗之一的天台宗集大成者智顛。

作者嘗試先分析奧康對上帝兩種能力（絕對能力、規限能力）的理解，繼而探討唯名論哲學對共相的討論。根據奧康的理解，世間事物沒有獨立於上帝意志以外的本質，事物均是偶然的。在智顛方面，作者將以「一心三觀」的概念，開展天台宗的圓融三諦和覺悟解脫的觀念，提出事物的既無自性，但又非無，而是既有且空，既不有且不空的圓融思想。在結論部分，作者嘗試比較奧康與智顛對事物本相理解的異同，指出他們既同又不同之處，並提出對話雙方豐富彼此信仰詮釋的建議，作為宗教對話的真正目的。

ABSTRACT

An authentic religious dialogue is the key to success for developing the Christian theology of religions in this pluralistic era. Christianity needs to learn from the philosophies and practices of other religions, especially the Asian religions such as Buddhism. This article compares the understanding of the nature of entity between two religion giants. One is the famous medieval nominalist William of Ockham, and the other is the greatest Chinese T'ien-t'ai Buddhist Chih-i.

This article firstly discusses Ockham's theory of the two powers of God (absolute power and ordained power). Then discussion of Ockham's nominalism on universals will be given. Ockham tried to show that all entities were contingent and their existences were due to the will of God only. The concept of "threefold contemplation in one mind" of Chih-i is then discussed in details. The threefold truth, that is emptiness, conventional existence and middle, is perfectly integrated; and they are one-in-three and three-in-one. Besides, the soteriological dimension of the nature of entity will be explored. The author then compares the thoughts between Ockham and Chih-i and shows their similarity-in-difference. It is the author's belief that mutual-enrichment should be the goal of all inter-religious dialogues. Thus, how Christian and Buddhist could enrich each other will be suggested in the conclusion.