

# 餘情飄渺繞餘佛：天台學「體禮互釋」之 語境重構及哲學詮釋\*

聶 豪\*\*

國立成功大學中國文學系

## 摘 要

本文藉「情—禮」關係作為研究視角，區分禮之形式義、內容義及其勝義，並從禮之勝義探究天台學與禮學之會通。唐君毅（1909-1978）將「無體之禮」詮釋為禮樂本源的超越無對之情——「餘情」；本文則藉印順（1906-2005）所指人類情感共同傾向之「宗教性意欲」作為中介，將智顛（538-597）「無明未破，深達圓理」的「餘佛」概念，與禮學的「餘情」加以銜接，互相關發。本文通過分析止觀修習的二十五方便指出：「餘佛」伏而未斷的根本無明，在修證義上具有通貫凡聖的同質性，在價值義上具有趨善趨惡的兩可性，因此觀行位「餘佛」深觀圓理的背後，其實蘊含著禮學意義上超對象的宗教性情感——「餘情」。天台學盛揚煩惱即菩提的「不斷斷」，即通過與無體之禮的餘情互相對映而進一步彰顯。

**關鍵詞：**智顛，圓教，《禮記》，孔子，儒佛會通

\* 本文的研撰過程，賴有國立成功大學中國文學系漢學組的至善基金會獎學金資助，以及兩位指導教授林朝成教授、嚴瑋泓教授之提點，至於天台學之啟蒙則承自國立中央大學哲學研究所博士如碩法師、華梵大學東方人文思想研究所康特（Hans-Rudolf Kantor）教授的諄諄教誨，筆者萬分感銘。同時也感謝審查人給予寶貴的建議，筆者獲益良多。本文曾發表於國立臺灣大學哲學系主辦之「臺大研究生哲學論文發表會」（臺北：2024年4月27-28日），在此一併致謝。

\*\* 國立成功大學中國文學系博士生，電子郵件信箱：ambroise7749@gmail.com

## 一、引論：智顓五重玄義解經法「體禮互釋」之 思想史脈絡顯題化

智顓 (538-597) 在《法華玄義》對於應如何解讀《法華經》，提出了「五重玄義」解經法，分別為「釋名」、「辨體」、「明宗」、「論用」、「判教相」。「釋名」是在解釋經題的同時總論生／佛、自／他、教／行、因／果；「辨體」為分辨經典所詮大旨；「明宗」是單論《法華經》久遠釋迦、地湧菩薩師弟因緣的本門因果；「論用」是說明該部經典所能夠發揮的化他功用；「判教相」則是分判該部經典屬於如來一代時教的哪個說法單元。其中，「辨體」又稱「顯體」，聚焦於論證《法華經》經體，乃是如來所證得雙遮如異、雙照如異的實相圓中之理，非教／行、自／他、因／果、說／默等對二元對立格局所能涵括。<sup>1</sup> 佛法中的實相 (*dharmatā, bhūta-tathatā*)，意指諸法之真實，又有真如、涅槃、法身、法性等種種別名。不同佛教宗派對於實相的解讀各有偏重，比如吉藏 (549-623) 以龍樹 (生卒年不詳)《中論》「八不緣起」<sup>2</sup> 作為「無所得」正觀，破邪以顯正，故其所認為的「中道實相」，是通過層層破執的只破不立之後，甚至連「無所得」亦不執取，以雙非句式所透顯出的實際理地。而智顓則強調迷／悟、凡／聖、初／後、修／證等對偶性概念之間動態的相即關係，如其所云：「理實無名，對無明稱法性。法性顯則無明轉變為明；無明破則無無明，對誰復論法性耶？」<sup>3</sup> 在以《中論》四句論式破執之後，呈現出局部與整體、無明與法性之間的交互圓融，此謂之「性具實相」。<sup>4</sup> 由於佛法對實相的表述通常採用離於二邊的非分別說，跳脫一般人的思考慣性，不易掌握，故智顓為克服說明經體時所面臨的困難，遂以中國文化的

<sup>1</sup> 智顓述，灌頂記，《妙法蓮華經玄義》，卷 1 上，T33, no. 1716, p. 685a20-28. 本文引用《大正新脩大藏經》、印順《我之宗教觀》、智顓《維摩經文疏》等相關資料出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2025)。引用格式依序為冊數、經號、頁數、欄數、行數。

<sup>2</sup> 「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」龍樹造，鳩摩羅什譯，《中論》，卷 1，〈觀因緣品第一〉，T30, no. 1564, p. 1b14-17.

<sup>3</sup> 智顓述，灌頂記，《摩訶止觀》，卷 6 下，T46, no. 1911, pp. 82c28-83a1.

<sup>4</sup> 「性具」係指在三因佛性不一不異的前提下，智顓於《觀音玄義》中指出，緣因佛性（功德）、了因佛性（智慧）皆具備善、惡法門：「問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。」智顓述，灌頂記，《觀音玄義》，T34, no. 1726, p. 882c8-9.

「禮」，與佛法所談的實相之「體」互釋：

體字訓禮。禮，法也：各親其親，各子其子，君臣擗節。若無禮者，則非法也。出世法體，亦復如是，善惡、凡聖、菩薩、佛，一切不出法性。正指實相，以為正體也。<sup>5</sup>

許多學者（朱熹、<sup>6</sup> 王應麟、<sup>7</sup> 皮錫瑞、<sup>8</sup> 馬宗霍<sup>9</sup> 等）已指出六朝時代禮學興盛。故從思想史的角度來看《法華玄義》的「體禮互釋」，或可視為智顛以「世界悉檀」<sup>10</sup> 隨順眾生樂欲的說法方式<sup>11</sup> 來適應南朝重禮的社會風氣。而另一方面，《法華玄義》的體禮互釋某種層面上也可以看作從佛學角度對禮學典範的一種回應甚至顛覆，因為早在漢代鄭玄（127-200）就已經採取以體釋禮的方式，其〈禮序〉云：「禮者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履」。<sup>12</sup> 天台學脈絡下的以禮訓體，和禮學脈絡下的以體釋禮，兩者於焉產生交會。

據《別傳》，智顛俗家的父親陳起祖（生卒年不詳）因「學通經傳」，而被梁湘東王蕭繹（508-555）徵召為幕僚，<sup>13</sup> 故智顛在十八歲出家之前，其家庭的命運可說跟梁朝皇室的興衰綁在一起。考察蕭繹在湘東王任內，與「於《禮》尤精」<sup>14</sup>

<sup>5</sup> 智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷1上，T33, no. 1716, p. 682b23-26.

<sup>6</sup> 「後世禮樂全不足錄。但諸儒議禮頗有好處，此不可廢，當別類作一書，方好看。六朝人多是精於此。畢竟當時此學自專門名家，朝廷有禮事，便用此等人議之。」黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），卷87，〈禮四·小戴禮·總論〉，頁2226-2227。

<sup>7</sup> 王應麟，《困學紀聞》，《文淵閣四庫全書》第854冊（上海：上海古籍出版社，1987），卷5，〈儀禮〉，頁233。

<sup>8</sup> 皮錫瑞著，周予同注釋，《經學歷史》（北京：中華書局，2004），頁118。

<sup>9</sup> 馬宗霍，《中國經學史》（上海：上海書店，1984），頁79。

<sup>10</sup> 世界悉檀者，說法者為適應當地的風土民情，故使所說的若干內容與周遭文化氛圍相關聯。又，《大智度論》為具有世界性流佈的佛教論典之中，唯一一部妙演四悉檀者，且四悉檀深深影響了包括天台智顛在內的中國佛教思想之發展。《大智度論》解釋四悉檀云：「有四種悉檀：一者、世界悉檀，二者、各各為人悉檀，三者、對治悉檀，四者、第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，卷1，〈序品〉，T25, no. 1509, p. 59b18-24.

<sup>11</sup> 「大聖隨順眾生所欲樂聞，分別為說正因緣世界法，令得世間正見，是名世界悉檀相。」智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷1下，T33, no. 1716, pp. 686c29-687a2.

<sup>12</sup> 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》（臺北：廣文書局，1972），卷1，頁3。

<sup>13</sup> 灌頂，《隋天台智者大師別傳》，T50, no. 2050, p. 191a26-b1.

<sup>14</sup> 李延壽，《南史》（臺北：臺灣商務印書館，1988，元大德刊本），卷62，〈賀瑒傳〉，頁

的五經博士賀瑒 (452-510) 一門頗有往來，包括造訪賀瑒的姪子賀琛 (481-549)，賀琛撰有《三禮講疏》及禮論百餘篇；<sup>15</sup> 蕭繹也曾任命賀瑒之子賀革 (479-540) 為諮議參軍領州學儒林祭酒，為士人講《三禮》，其時「荆楚衣冠聽者甚眾」。<sup>16</sup> 而在《別傳》裡給予陳起祖高度評價的梁朝重臣朱异 (483-549)，<sup>17</sup> 則是「遍治《五經》，尤明《禮》、《易》」，<sup>18</sup> 並曾於梁武帝大同四年 (538) 與賀琛共講《禮記中庸義》，<sup>19</sup> 智顛即於同年出生。蕭繹本人更是五歲能誦《曲禮》。<sup>20</sup> 另外，《高僧傳》記載與智顛有深厚情誼的法兄弟釋真觀 (538-611)「八歲通詩禮」。<sup>21</sup> 綜上所述，可見智顛所處的時代氛圍，幾乎已到了「不學《禮》，無以立」<sup>22</sup> 的程度。即便如此，六朝的佛典詮釋與傳播，是否如學者所言完全受到當時經學的規範與制約呢？<sup>23</sup> 筆者以為，這個看法是有待商榷的。

筆者認為，智顛的「體禮互釋」，並非簡單地將儒佛兩家學說劃上等號，而是一方面汲取「禮」的形式義建構教觀體系，<sup>24</sup> 另一方面則將禮的內容義收攝進教觀體系。至於何謂禮的形式義及內容義，將於下文詳論。

而在此尚有一問題待解決，若實相正體「唯佛所見」，<sup>25</sup> 且智顛在臨終時自判位居圓教六即佛之觀行即佛外凡五品弟子位，那麼尚未成佛的智顛又如何能夠從唯佛所見的實相論視野判釋如來一代時教呢？這個問題關連著天台特殊的斷證位次，智顛依據《法華經·法師功德品》的經文，在菩薩五十二位之前復創設五品

631。

<sup>15</sup> 「湘東王幼年臨郡，彭城到溉為行事，聞琛美名，命駕相造。」同前引。

<sup>16</sup> 同前引。

<sup>17</sup> 「朱异見而歎曰：若非經國之才，孰為英王之所重乎？」灌頂，《隋天台智者大師別傳》，T50, no. 2050, p. 191a29-b1.

<sup>18</sup> 姚思廉，《梁書》（臺北：臺灣商務印書館，1988，元大德刊本），卷 38，〈朱异傳〉，頁 309。

<sup>19</sup> 同前引，頁 310。

<sup>20</sup> 同前引，卷 5，〈元帝本紀〉，頁 81。

<sup>21</sup> 「小有大概。五歲能蔬齋。或登衣篋。或執扇帚。戲為談講。八歲通詩禮。和庾尚書林檎之作。十六儒道群經柱下河上無所遺隱」。道宣，《續高僧傳》，卷 30，T50, no. 2060, p. 701c25-28.

<sup>22</sup> 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1986），《論語集注》，卷 8，〈季氏〉，頁 174。

<sup>23</sup> 焦桂美，《南北朝經學史》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 121-122。

<sup>24</sup> 所謂教觀體系者，包含藏、通、別、圓化法四教，以及空、假、中三觀，智顛將三觀與四教互相搭配，用以解釋一切佛法。

<sup>25</sup> 「若三界人見三界為異，二乘人見三界為如，菩薩人見三界亦如亦異，佛見三界非如非異、雙照如異。今取佛所見為實相正體也。」智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷 1 上，T33, no. 1716, p. 682b27-c1.

位，相當於圓教觀行即佛位。而圓教觀行位修行者即「能知如來祕密之藏」，<sup>26</sup>於是智顛代佛宣說的《法華》經體，與其臨終自判的修證位次之間，產生了互相合理化的作用。

智顛藉由體禮互釋的詮釋策略，將佛法所談的實相置於世間禮法之上，或可視為智顛自覺地與作為世間禮教代表的王權保持距離，甚至是對南朝重禮社會風氣的一種委婉的對抗。從智顛與陳、隋二朝皇室若即若離的互動，<sup>27</sup>以及他對慧遠(334-417)的推崇來看，可以說天台的實相論，不僅是佛法極詣，更在王權面前維護了佛教作為出世法的尊嚴，遠紹慧遠〈沙門不敬王者論〉「求宗不順化」的精神，<sup>28</sup>在微觀政治層面默默發揮其影響。<sup>29</sup>

但筆者認為還可以進一步思考的問題是，「禮」真的只侷限於維繫社會倫常的範疇嗎？實則「禮」的意涵豐富，林素玫即將《禮記》的內容分成三個層次：生命美學、文化美學、宗教美學，<sup>30</sup>這樣的分類可視為權宜性的論述策略，實際上的禮儀往往涵容多種面向，比如范熱內普 (Arnold van Gennep) 雖將過渡禮儀分成「闕限前禮儀」(rites préliminaires, 分隔禮儀)、「闕限禮儀」(rites liminaires, 邊緣禮儀)、「闕限後禮儀」(rites posliminaires, 聚合禮儀)三個階

<sup>26</sup> 「圓教發心，雖未入位，能知如來祕密之藏，即喚作佛。初心尚然，何況後位乎！」同前引，卷5上，T33, no. 1716, p. 739b12-13.

<sup>27</sup> 智顛在陳朝瓦官寺講經八載，備受朝野敬重，卻於講席正盛時謝遣徒眾入天台山。後陳朝覆亡，智顛為楊廣授菩薩戒，楊廣力邀其長駐京師，智顛皆力辭不就。凡此種種，皆可見智顛堅守出家人本分，不願受皇權過多羈勒。參見灌頂，《隋天台智者大師別傳》，T50, no. 2050, pp. 192c18-193a10, 194c12-195a23.

<sup>28</sup> 桓玄(369-404)曾提出沙門既受王權的保護又受佛門戒律儀軌制約，不應只禮敬佛陀而獨闕敬拜王者之禮。慧遠則指出，王權雖在物質層面有資生運通之功，但不能免除生靈的老病死苦，而沙門修行所求者，正在於遺落塵封，擺脫物質羈鎖，以達致「不以生累其神」的泥洹之境。慧遠的論點雖然以累世不滅之「神」作為修行得道的依據，偏離了佛教無我的基本立場，但卻成功說服桓玄不再堅持沙門須向王者禮拜。參見慧遠，〈沙門不敬王者論〉，收入僧祐，《弘明集》，卷5，T52, no. 2102, pp. 29c19-32b11.

<sup>29</sup> 佐藤哲英指出，智顛雖然曾為晉王楊廣授菩薩戒，貴為國師，晉王也屢屢禮邀智顛常住揚州，但相對於那些在揚州受到隋朝皇室供養的高僧幾淪為皇室的家僧，喪失了佛教的出世精神，智顛則拒絕長期待在揚州，絕大部分的時間皆棲守山林，可以說謹守著廬山慧遠以來沙門不拜王者的佛門風骨。另外根據《國清百錄·述匡山寺書》智顛向楊廣說明慧遠於匡山(即廬山)構建東林寺的經過，並要求楊廣禁止廬山腳下的公私停泊，以維護佛門清淨。楊廣於回信〈王答匡山書〉中視智顛之棲歷廬山為踵武前賢，由此可見智顛在當時實為江南佛教人心所繫，其地位頗為類似東晉時的慧遠。參見佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》(新北：中華佛教文獻編撰社，2005)，頁15；灌頂，《國清百錄》，卷2，T46, no. 1934, p. 805a26-b2, 805b4-13.

<sup>30</sup> 林素玫，《《禮記》人文美學探究》(臺北：文津出版社，2001)，頁317。

段，但並不主張採取僵硬的分類，因為禮儀往往有特定的預期目標，導致禮儀過程的各個階段互相交叉關係密切，無法明確地區分某一儀式是專屬於分隔禮儀或其他過渡禮儀的單元。<sup>31</sup> 以上敘明禮的多義性，可見智顛試圖將禮學收攝於天台教觀體系之中，卻造成對禮之豐富涵義的限縮。欲進一步解放天台學對禮學的限縮，合先闡明儒家界定下的禮樂本質。

## 二、從「情—禮」關係探討禮之形式義、內容義及勝義

依照〈樂記〉「樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬」、「樂由中出，禮自外作。樂由中出，故靜；禮自外作，故文」的解釋，<sup>32</sup> 禮和樂，實是君子處世的一體兩面：禮是對外在言行的修飾，故〈樂記〉曰：「禮也者，動於外者也」、「致禮以治躬」、「禮極順」；<sup>33</sup> 而樂是對內在心性的養正，<sup>34</sup> 故〈樂記〉曰：「樂也者，動於內者也」、「致樂以治心」、「樂極和」。<sup>35</sup> 總體而言，在〈樂記〉脈絡下的禮樂之道，即是修身與養心，通過身心的調節之道以達致內和外順，故可一字蔽之曰：「節」，所謂「先王之制禮樂，人為之節」。<sup>36</sup> 由外而作的禮文，可以理解為生活累積情感厚度自然形成的具體形式，即〈樂記〉「情深而文明」、〈坊記〉「禮者，因人之情而為之節文」。<sup>37</sup> 而此具體形式又反過來制約了情感的表達，如〈檀弓下〉云：「禮有微情者，有以故興物者」，<sup>38</sup> 微者削弱滅殺也，興者奮起發皇也，由情而生的禮會反過來對情感產生興之（增幅）、微之（降幅）的調節作用。

情之文，蘊含著「禮」與「俗」兩個層面，「禮」較重視個體性、道德性、理

<sup>31</sup> 阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯，《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2010），頁10-11。

<sup>32</sup> 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1998），卷37，頁986、987。

<sup>33</sup> 同前引，卷38，頁1031、1030、1030。

<sup>34</sup> 《說苑·脩文》：「故君子以禮正外，以樂正內」。〈頤〉卦〈彖傳〉云：「養正則吉也。」劉向撰，楊以澧校，《說苑》（北京：中華書局，1985），卷19，頁199；王弼、韓康伯，《周易王韓注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），上經，頁84。

<sup>35</sup> 孫希旦，《禮記集解》，卷38，頁1031、1029-1030、1030。

<sup>36</sup> 同前引，卷37，頁986。

<sup>37</sup> 同前引，卷38，頁1006；卷50，頁1281。

<sup>38</sup> 同前引，卷10，頁271。

想性、超越性，「俗」則偏於群體性、功利性、現實性、社會性。<sup>39</sup> 本文所談的「情—禮」對應，並非一般民間約定俗成的風俗儀式，而是帶有修身論意味的士人自我要求。而在「情—禮」關係之中，情與禮，孰輕孰重？與《禮記·檀弓》有文本親緣關係<sup>40</sup>的郭店竹簡〈性自命出〉言：「苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴」，又云：「禮作於情」，<sup>41</sup> 可見情為禮本，而非由禮產生情，此如《禮記·禮器》言：「是故君子之於禮也，非作而致其情也，此有由始也」。<sup>42</sup> 梅道芬 (Ulrike Middendorf) 認為「禮」與「情」之間有一種生成關係 (generative relationship)，<sup>43</sup> 余英時則藉「情」「禮」相抗的思想史範式，由漢代思想進入魏晉思想的核心。<sup>44</sup> 據此，由情禮關係切入禮樂本質的探討，當是可行的研究進路。以下本文嘗試由情禮關係初步界定禮的形式義、內容義及其勝義。

### (一)禮的形式義

所謂禮的形式義，即牟宗三 (1909-1995) 所言，藉由對感性材料的安排，將由心而發的主觀形式予以客觀化，從而達到「以虛控實」的效果。<sup>45</sup> 比如《禮記·郊特牲》提到古代在一年將盡的十二月，會舉行「蜡祭」，其形式為：

蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，……。<sup>46</sup>

<sup>39</sup> 黃有志，《社會變遷與傳統禮俗》（臺北：幼獅文化，1991），頁 62。

<sup>40</sup> 〈檀弓下〉解釋「禮道」云：「人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。品節斯，斯之謂禮。」〈性自命出〉則云：「喜斯陶，陶斯奮，奮斯咏，咏斯搖，搖斯舞。舞，喜之終也。愠斯憂，憂斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊。踊，愠之終也。」兩段文字有若干部分相同。參見孫希旦，《禮記集解》，卷 10，頁 271；劉釗，《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2005），頁 90。

<sup>41</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》，頁 91、89。

<sup>42</sup> 孫希旦，《禮記集解》，卷 24，頁 656。

<sup>43</sup> 梅道芬，〈「情」的秩序——郭店〈性自命出〉、〈語叢二〉以及相關先秦文獻中的語言與性情考〉，《饒宗頤國學院院刊》，1（香港：2014），頁 239。

<sup>44</sup> 余英時，《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版，2008），〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，頁 49-58。

<sup>45</sup> 牟宗三主講，林清臣記錄，《中西哲學會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 125-134。

<sup>46</sup> 孫希旦，《禮記集解》，卷 25，頁 694-695。

古時農業社會天子為感謝天地賜予百穀，故在年末舉辦報本反始的蜡祭，不僅使終日勞動的農民獲得休息，也讓土氣歸於收斂潛藏。而在《禮記·雜記》則記載了蜡祭的另一個面向：

子貢觀於蜡，孔子曰：「賜也樂乎？」對曰：「一國之人皆若狂，賜未知其樂也。」子曰：「百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也。弛而不張，文武弗為也。一張一弛，文武之道也。」<sup>47</sup>

根據孫希旦 (1736-1784) 的註解，此處的「百日」喻指百姓勤於稼穡已久，而「一日之澤」則指君王施予恩澤令百姓獲得一天飲酒燕樂的時間。孔穎達 (574-648) 指出，蜡祭初飲之時，眾人尚遵守年齒尊卑的禮節，但到飲宴結束之際，眾人皆已醉飲如狂。子貢以蜡祭之飲悖於禮法秩序，故言不知其樂。而孔子則以弓弦的張弛來比喻蜡祭背後的君王治國之道，在於藉禮法的收放，使被禮教約束已久的壓抑身心，在最後一日的狂歡完全釋放。<sup>48</sup> 筆者認為，蜡祭之飲從最初的秩序化走向最後的無序化，即例示著禮之形式義對情感起到「節情」與「縱情」的調控作用。而在情感調控作用的背後，隱含著君王的絕對權威——民眾的情感之所以能夠釋放，乃是君王賜予的恩澤。應當注意的是，《禮記》並沒有記載君王參與蜡祭的狂歡燕飲，意味著蜡祭乃是君王「持情而合危」，<sup>49</sup> 藉由順應疏通民情，以維持國家安定的統治術之展現。

## (二)禮的內容義

禮作為情感的具體形式，會反過來制約情感的表達，如〈禮器〉云：「禮也者，反其所自生」。<sup>50</sup> 禮之形式義對情感的制約，將發散的情感凝聚收斂為具有特定指向的對象性情感，並使之以合宜的方式而發，從而固定下來形成仁、義、忠、孝等德目，並出現成套價值體系。若禮之形式義是對情感的動態調控，其形式的合理性乃仰賴君王順應天時的因革損益，那麼禮之內容義就是確立情感所指向的特定對象，使禮的表達形式獲得可延續性。如〈檀弓上〉孔子因考量到喪禮的普通

<sup>47</sup> 同前引，卷 42，頁 1115。

<sup>48</sup> 同前引，頁 1115-1116。

<sup>49</sup> 同前引，卷 22，〈禮運〉，頁 621。

<sup>50</sup> 同前引，卷 24，頁 662。

性而反對難以為繼的過度哀傷，提倡適宜合度的情感表達：「哀則哀矣，而難為繼也。夫禮，為可傳也，為可繼也。故哭踊有節。」<sup>51</sup> 若再進一步將禮之內容義安立名目，加以分類，如〈禮器〉云：

禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。<sup>52</sup>

這句話將禮的意涵分成五個層次，其中「時」為天時，「順」為人倫之道，「體」為祭祀鬼神之道，「宜」為人際關係的適當交往方式，「稱」為人對禮儀器物的適當運用方式。項安世認為〈禮器〉的禮之五義是由極大至極細。<sup>53</sup> 孫希旦則認為「時」為禮之權，必須以聖人之德居於天子之位，方能乘時創禮；順、體、宜、稱皆為禮之經，不可頻繁更動，而〈禮器〉自「禮有以多為貴者」以下凡十章，皆為雜明禮之五義。這裡值得注意的是，在禮之五義中被認為是人對禮儀器物之適當運用方式的「稱」，在〈禮器〉下文的文脈中被詮釋為禮的理想境界，請見以下兩段話：

孔子曰：「禮不可不省也。禮不同、不豐、不殺。」此之謂也。蓋言稱也。<sup>54</sup>

古之聖人，內之為尊，外之為樂，少之為貴，多之為美。是故先生之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。<sup>55</sup>

所謂「不豐、不殺」，孔穎達釋為「應少不可多」與「應多不可少」，而馬晞孟（宋神宗熙寧元年（1068）進士）則釋為「禮歸於稱」，故增之不為多，減之不為少。孔、馬二氏之解稍有出入，孔氏從禮呈現出的已完成之結果立言，馬氏則從禮形成的過程而論，孫希旦認為兩者的說法皆有其道理。至於第二段則為禮的寡之為貴、多之為美作一總結，所謂「唯其稱也」。稱者，相稱、相當之謂也。楊雅麗指出，「稱」為禮之精義，而《禮記》中言及「稱」的情況大致可分為五種類型：稱其財、稱其情、稱其身分、稱其天時、以不稱之禮追求道德精神的相稱。筆者認

<sup>51</sup> 同前引，卷 8，頁 210。

<sup>52</sup> 同前引，卷 23，頁 627。

<sup>53</sup> 同前引，頁 627-628。

<sup>54</sup> 同前引，頁 644。

<sup>55</sup> 同前引，頁 645。

為，楊雅麗對「稱」的分類方式似可再作推敲，比如在「禮稱其情」的部分，楊雅麗僅點出禮乃因人情而制，卻沒有進一步思考：禮是否能夠完全相稱於情？幽微的情，是否真能被具體的禮所窮盡？楊雅麗分類下的第五種「以不稱之禮追求道德精神的相稱」，舉〈檀弓下〉魯國以成年人之喪禮安葬未成年的為國戰死者的變禮之例，<sup>56</sup> 其實正說明了情禮關係恆在「情過於禮」和「禮過於情」之間擺盪，因此「以不稱稱之」的變禮，不可單獨來看，應該合併在情禮關係的脈絡下作解。所謂的情禮相稱，表面看似為禮之形式義與內容義的無縫接榫，實際上乃是不對稱的關係，雖然「禮有經、有變、有權」，<sup>57</sup> 但極而言之，世俗視為天地人情之常的經禮，仍然是情透過禮的具體形式而獲得特定指向的情感內容，禮的不穩定反映出人情的流變。

### (三)禮的勝義

既然「禮」與「情」之間呈現永恆的未濟，「禮」無法完全吻合「情」，故人類也永遠在創造新的禮儀來表達情。禮能否盡情，是制禮者所必須優先考慮的事項。若從象徵性的角度看待情禮關係，則「禮能否盡情」就成為一個假議題。因為禮與情的關係不是外在量化的機械式對應，相反地，情禮關係是綜合命題，具有強度的關聯性，同時也帶有「以部分代替整體」的接觸巫術思維。在禮儀中以部分代替整體的象徵之物，不再是空白之物，而是帶有靈光 (aura) 之物。<sup>58</sup> 但這種情附於物而形成禮儀之象徵作用的過程，在禮學中是否有相對應的概念？

唐君毅 (1909-1978) 在其鉅著《生命存在與心靈境界》中，將心靈境界分為九境，其中談儒家學說為最後一境「盡性立命境」時，提出了「餘情」的概念。唐先生指出，心靈可以專門針對於當下現實中之一物，並對其懷有一限定的目的，從而在特定條件下展現出心靈的強度。但心靈也可以游離於所對的對象之外，開拓出一具有深度和廣度的心靈空間。凡人之心靈有所侷限，聖人之心靈則可以與一切境互相感通，從而達致盡性立命的理性化生活，在此理性化生活之中，雖然外在的現實事功有順逆成敗，但在道德實踐處則是為所當為，即使現實事功看似失敗，在道德實踐上也並未失敗，這是聖人大公之心的展現。但這並不是說聖人對於現實事功的

<sup>56</sup> 楊雅麗，《《禮記》語言學與文化學闡釋》（北京：人民出版社，2011），頁 43。

<sup>57</sup> 房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1997），卷 20，〈禮志中〉，頁 172。

<sup>58</sup> 禮器為帶有靈光的象徵之物此一主張，為林素娟教授於國立成功大學中國文學系開設之「歲時與生命禮儀專題研究」（開課時間為 2023 年 9 月至 2024 年 1 月）課程中講授的內容，筆者不敢掠美，特此註明。

失敗就毫無喟嘆感慨之情，這種喟嘆感慨之情必定會展現在理性化生活之中，而使生活並不侷限於理性化，並使生活成為全幅性情的體現。換句話說，道德實踐並不純為理性，而是有其感性元素，此感性元素亦能讓道德實踐內化於一個人的生活與生命之中：

而情既歸於實踐之行，以行成人之德，則其情似歸於隱。此固是情之所以為情之一義，然尚非情之所以為情之究竟義也。此情之所以為情之究竟義，在由情以有行，由行以成德之後，此德之表現可仍只是一情。<sup>59</sup>

情之究竟義，即是「餘情」。「餘情」可以運於境物之虛處、精神世界中之空處，而形成環繞諸境物卻又不黏附於諸境物的一種氛圍。「餘情」之源，源於人面對一無限性的景況深感自身行為之無可奈何而生發，亦由人對想像、追念、回憶的不可觸及而生發，另外，宗教性的悲憫、讚嘆、祈望、頌禱等等，亦可歸於情無著處的「餘情」。質言之，「餘情」乃是一種超越而無對之情，亦是道德判斷與道德情感合而為一的理想生活範式：

然此感者何物，皆著之即不見，而吾人感之之情，亦只是吾人之餘情也。人之能有此餘情，則最見人性情之能向其前後、上下、內外之方向，做無盡之伸展，而不知其所向者之為何物也。……吾人言生活之理性化，其最高義，即在此生活中之理性，皆顯為有如此餘情之性情，而理性即同時表現為超理性。由此，而人之生活中之一切，皆如在此一性情之餘情之充塞洋溢之中。此餘情者，如《中庸》所謂鬼神之為德，乃「視之而不見，聽之而不聞，體物而不遺」；如樂記之「無聲之樂，無體之禮，無服之喪」。<sup>60</sup>

此處值得注意的是，唐先生以「無體之禮」等同於「餘情」，但誤植出處，其出處應為〈孔子閒居〉而非〈樂記〉。此處唐先生雖沒有進一步申論，但筆者認為，根據唐先生餘情說與〈孔子閒居〉「無體之禮」的連結，我們可以在禮之形式義與內

<sup>59</sup> 唐君毅，《生命存在與心靈境界：生命存在之三向與心靈九境》，《唐君毅全集》第 24 卷（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 314。

<sup>60</sup> 同前引，頁 315-317。

容義彼此相異卻互補的二元格局之下，演繹出形式與內容相即不二的禮之勝義。<sup>61</sup> 以下即針對「無體之禮」蘊含的詮釋潛能進行探討。

《禮記·孔子閒居》提出統治者必須達於禮樂之原的五至、三無，方能洞察幾微：

孔子閒居，子夏侍。子夏曰：「敢問《詩》云『凱弟君子，民之父母』，何如斯可謂民之父母矣？」孔子曰：「夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。」

子夏曰：「民之父母，既得而聞之矣；敢問何謂五至？」孔子曰：「志之所至，《詩》亦至焉；《詩》之所至，禮亦至焉。禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地。此之謂五至。」

子夏曰：「五至既得而聞之矣，敢問何謂三無？」孔子曰：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無。」子夏曰：「三無既得略而聞之矣，敢問何詩近之？」孔子曰：「『夙夜其命宥密』，無聲之樂也。『威儀逮逮，不可選也』，無體之禮也。『凡民有喪，匍匐救之』，無服之喪也。」<sup>62</sup>

解讀這段話時首先會碰到的問題，是如何理解「禮樂之原」與「五至三無」之間的關係。若從線性因果關係來看，究竟是達於禮樂之原在先，施行五至三無在後；抑或是施行五至三無在先，達於禮樂之原在後？五至三無與禮樂之原之間，有沒有可能是一種循環論證的關係？其實，這種先後關係的時間相，與邏輯上的形式及內容關係一樣，在至高的無體之禮下皆會被打散，相關例證就在於《禮記》文本「（備）體」與「無體」的相對概念組。

吳飛指出，鄭玄根據《禮記·祭義》「禮者，履此者也」、〈仲尼燕居〉「言而履之，禮也」，以及緯書〈春秋說題辭〉「禮者體也，禮所以設容明天地之體也」等經典內容，撰寫〈禮序〉並以「體」、「履」二字訓禮：「禮者，體也，履

<sup>61</sup> 筆者使用的「勝義」一詞，純粹用以顯明無體之禮作為餘情的遍潤所具有的超越性格，並非佛學的「勝義諦」(paramārtha satya)。

<sup>62</sup> 孫希旦，《禮記集解》，卷49，頁1274-1276。

也。統之於心曰體，踐而行之曰履。」鄭玄將前人對「禮」的訓解加以整合，對禮的性質提出體系性的說明。孔穎達認為鄭玄是以設官分職的《周禮》為「體」，以實踐細節的《儀禮》為「履」。而「體」字的本義，既可指單一的各個肢體，又可以指全部肢體組成的整個身體，由身體的整體與局部之間分中有合，合中有分的辯證關係，層層推進，從一己之身體到親族宗法、君臣體制，乃至天地陰陽四時，這種種範疇無不是由整體包含著各個局部而成，而局部又可能自成一個整體，整體的內部包含著更小的各個局部；整體也可能是屬於一更大的整體的局部。凡此種種次序性皆可納入「體」的分合辯證關係作解。<sup>63</sup>

從〈禮器〉「禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人。設之不當，猶不備也」，<sup>64</sup> 到〈孔子閒居〉作為禮樂之原的「無體之禮」，可以看到《禮記》內部隱然存在「體」與「無體」之間的理論張力。筆者將《禮記》中以〈禮器〉為代表的著重具體器物形式的禮學思想，稱為「備體之禮」，藉此和〈孔子閒居〉談的「無體之禮」進行對照。並參考《莊子·大宗師》孟子反、子琴張臨屍而歌，稱情而發但不符外在禮文的行為，<sup>65</sup> 將《禮記》中「備體」與「無體」之間的禮學內在張力，視為一種禮意思想的發展脈絡。

若單純將〈禮器〉所談的「體」視為現實中的制度器物，再將〈孔子閒居〉的「無體」視為前述之「體」的神祕形上來源，並且毫不考慮地接受這樣的結論，那麼《禮記》內部的理論張力自然就解除了。而這樣的假定，將會與中國心性論傳統暗合，也就是作為民之父母的統治者若欲了解禮樂之原，其所憑藉的認知條件不是外界事物，而是復求自己的本心，類似的詮釋基型如楊儒賓所言是「工夫論終點與本體論基點融通為一」，<sup>66</sup> 而此論點推展至極，即是後世新儒家所雅言「天道實體創生萬物，道德主體創造價值」的無限心縱貫縱講系統。無限心系統的問題在於，只有少數的悟道者才能夠優入聖域，且多少低看了「物」所具有的價值意蘊。另外，若將〈孔子閒居〉的主張與〈樂記〉「大禮與天地同節，大樂與天地同和」

<sup>63</sup> 吳飛，〈鄭玄「禮者體也」釋義〉，《勵耘語言學刊》，1（北京：2020），頁 54。

<sup>64</sup> 孫希旦，《禮記集解》，卷 24，頁 651。

<sup>65</sup> 「子桑戶孟子反子琴張三人相與友，曰：『孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，无所終窮？』三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：『嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！』子貢趨而進曰：『敢問臨尸而歌，禮乎？』二人相視而笑，曰：『是惡知禮意！』」郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987），卷 3 上，頁 264-267。

<sup>66</sup> 楊儒賓，〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，《中正漢學研究》，21.1（嘉義：2013），頁 30。

合觀，則會衍生出新的問題：源於無體而與天地同節的大禮、起自無聲而與天地同和的大樂，究竟是人類所獨創，抑或是如「清水出芙蓉，天然去雕飾」<sup>67</sup> 那樣本就存在於天地之間，只是等待人類去發現呢？筆者在此處採折衷的看法：沒有完全獨創性的禮樂，畢竟禮樂之所生，終究是憑藉著符應某種天地之理。但也沒有完全渾然天成的禮樂，即使是與天地同節的無體之禮、與天地同和的無聲之樂，仍然依賴不同個體的實踐予以活現，因此不免帶有個體性的獨特印記。撮要言之，若我們嘗試改採復性論以外的角度來看待「無體之禮」，是否能得出更有建設性的結果呢？

關於這點，楊儒賓的說法值得參考。楊氏將〈孔子閒居〉的「無聲之樂」與「無體之禮」，視為對老子哲學「有」、「無」議題的改寫。楊氏針對「無體之禮」的「無」進行探討，並將其關聯於「五至」的「志之所至」作解。楊氏認為「無體」或「無聲」之「無」並非完全的空無，它們既是「禮」、「樂」的狀詞，也是述詞，意在描述一種沒有具體形式的禮樂。而既然作為述詞，就具有某種性質，<sup>68</sup> 其性質即是「志—詩—禮—樂—哀」<sup>69</sup> 環環相扣同步而發的共時性結構，而「五至」的共時性結構又由「志之所至」領銜，因為「志」象徵著和諧與渾沌並存的心之未發，充盈著豐富的可能性。<sup>70</sup>

準此，禮樂的形上理境就在無心無言之際湧現，那是有限心以物觀物的視野，察覺禮的別異性與樂的和同性就內在於萬物之中。楊氏以為撰寫〈孔子閒居〉的戰國儒者，試圖藉此回應來自道家老子「禮者，忠信之薄而亂之首」，以及墨者「非樂」、「節葬」等對禮樂的批判。透過重新梳理〈孔子閒居〉，楊氏試圖解決無限心系統過度高揚心性而忽略器物文化的問題。〈孔子閒居〉的內容因此被楊氏稱為「心性—文化—本論」。<sup>71</sup> 楊氏認為，〈孔子閒居〉可以提供我們一種宗教或學說的圖像，即同時支持有限心（或不完整的無限心）與形上理境。而不具無限心系

<sup>67</sup> 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1980），卷 11，〈經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰〉，頁 732。

<sup>68</sup> 楊儒賓，〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，頁 26。

<sup>69</sup> 感謝審查人指出，出土文獻〈民之父母〉的「五至」為「物、志、禮、樂、哀」，有別於傳世本之「志、詩、禮、樂、哀」。經筆者覆核，學界相關研究認為〈民之父母〉簡本的內容「與郭店簡《性自命出》、上博簡《性情論》、《禮記·樂記》多有相通」。王天然，〈《孔子閒居》成篇考〉，收入李學勤主編，《出土文獻》第 9 輯（上海：中西書局，2016），頁 160-161。

<sup>70</sup> 楊儒賓，〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，頁 27。

<sup>71</sup> 同前引，頁 40。

統的學派如唯識學、朱子學，便可由此契入。<sup>72</sup> 楊氏稱〈孔子閒居〉為「孔、孟之間的實相」，意指其代表孔子到孟、荀的過渡期之間，一種向為人所忽略的儒家型態。要言之，楊氏藉牟宗三之哲學語彙，對〈孔子閒居〉做出的「有限心」之詮釋，並非否認人心有上迴向的能力，而是一方面要勾勒出人心在聖凡之間升降的能動性，另一方面則小心翼翼地避免將人心的能動性視作絕對化的道德價值。是以，筆者認為無論是楊氏「不完整的無限心」、唐氏的「餘情」或本文藉《莊子》言的「禮意」，其實都道出〈孔子閒居〉不拘形式，探溯禮樂真源的禮學思想，內蘊人雖有限而可無限的在世超越精神，此即禮之勝義。

總結來說，筆者先以「情—禮」關係作為禮樂本質的探討，分析禮之形式義對情的增幅和削減，並通過確立情感所指對象的禮之內容義，暫時形成情禮相稱。但情雖為禮本，卻恆超出於禮，為解釋這一現象，筆者引入唐君毅的「餘情」和《禮記》「無體之禮」的關聯性，把情之無對性、超越性具有將道德實踐內化於性情之中的作用，詮釋為形式與內容相即不二的禮之勝義。為了由此禮之勝義進一步檢視天台學對禮義的縮限，並釋放儒學之禮與佛家實相正體互相會通的詮釋潛力，以下將先梳理天台學對禮義的攝受轉化。

### 三、天台學「體禮互釋」之語境重構及再詮釋

本節主要分成三個面向來進行探討，首先是天台學對於禮之形式義的容受與轉化方式，繼而指出智顛批判性地攝受了禮之內容義所蘊含的對象性情感及其衍生的德目，最後則嘗試溝通儒家的禮之勝義與天台學的實相正體。

#### (一)天台學對禮之形式義的接受與轉化

如引論所述，智顛藉「體禮互釋」象徵的分合辯證體系，來說明佛陀所見之實相正體與世法、出世法的關係。除了《法華玄義》，許多天台教典也延續了體禮互釋的論述方式。其中，《觀無量壽佛經疏》的「辨體」部分，將實相正體分成「體禮」、「體底」、「體達」三義，有助於辨析天台學脈絡下的「體—禮」關係：

次辯體者，體是主質。《釋論》云「除諸法實相，餘皆魔事」。大乘經

<sup>72</sup> 同前引，頁 39。

以實相為印，為經正體，無量功德共莊嚴之，種種眾行而歸趣之，言說問答而詮辯之，譬眾星之環北辰、如萬流之宗東海，故以實相為經體也。書家解禮者，訓體也。體有尊卑長幼，君父之體尊、臣子之體賤。當知體禮之釋，是貴極之法也。復次體是底也，窮源極底、理盡淵府、究暢實際，乃名為底。《釋論》云「智度大海，唯佛窮底」，故以底釋體也。復次體是達義，得此體意通達無壅，如風行空中自在無障礙，一切異名別說皆與實相不相違背。《釋論》云「般若是一法，佛說種種名」，故以體達釋經體也。<sup>73</sup>

之所以釋體為「禮」，是要確立實相為尊極之法，如同儒禮中的君之於國、父之於家，諸法實相在天台教觀中也具有類似的價值優位性。其次，釋體為「底」者，是指實相為一切諸法得以運行成立的基礎，而此基礎即是緣起論的無自性，故「體底」實為「無底」，亦即《維摩詰經》「從無住本立一切法」。<sup>74</sup> 最後，釋體為「達」，是指實相正體有種種名，若把握實相的意涵，則能明瞭通達由實相的眾多異名所構成的理論，這是中觀學意義下世俗諦對勝義諦之表述關係「但以假名說」的二諦結構。

《觀無量壽佛經疏》的「體禮」之釋，可以與《法華玄義》的體禮互訓視為同一種用法，皆是採用儒禮講究尊卑的階序性，來比喻佛法究竟實相與世法、出世法之間具有救度學意義的關係。智顛所言的「實相正體」有規範之義，即以如來知見對於一切善惡、凡聖等世出世法進行衡準。此「實相正體」又稱「中道實相」，<sup>75</sup> 其意涵包含凡夫所見三界生死執迷之空前假（異）、聲聞與緣覺所見三界諸法之空性（如）、菩薩所見三界諸法空性（亦如）及平等建立之空後假（亦異），佛所見三界之性則同時兼具非空非假與雙照空假兩方面，以如來佛智佛眼所見的範圍最為全面，故以佛所見為雙遮雙照的中道實相正體。在這裡可以看到智顛以成佛為一切情與無情的歸趣，則實相就是據以修治身心的最佳方案，職是之故，可以說「實相」與「禮法」一樣對於人事物的發展具有規範性，而禮法的規範性易顯，實相的

<sup>73</sup> 智顛，《觀無量壽佛經疏》，T37, no. 1750, p. 188a21-b5.

<sup>74</sup> 「無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，卷中，〈觀眾生品第七〉，T14, no. 475, p. 547c21-22.

<sup>75</sup> 「天台師云：『……約如明空，一空一切空。點如明相，一假一切假。就是論中，一中一切中，非一二三而一二三，不縱不橫，名為實相。』」智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷 2 上，T33, no. 1716, p. 693b13-23.

規範性難見。天台實相論吸收了儒禮的規範性，可以視為智顛對禮之形式義的接受與轉化。

## (二)天台學對禮之內容義的攝納與批判

關於禮之內容義，智顛一方面以別教菩薩修習從空出假觀時所證得的通明禪來收攝禮，另一方面則透過將禮比擬修十善業求生天道的勝論，批判儒家禮教無法擺脫愛見煩惱的糾纏。

先就智顛以通明禪收攝禮這方面來看，《釋禪波羅蜜次第法門》（以下簡稱《釋禪波羅蜜》）將佛教定學的修行路徑分成觀色、觀息及觀心三種禪門，每一禪門又包含若干種禪法。在這些禪法之中，以通明禪最為特殊。通明禪是智顛融會諸種經論以及當時中國北方禪師的實修經驗所提出的一種禪觀，但既有佛教經論並沒有通明禪之名，不僅如此，通明禪的修行方式也不同於不淨觀、數息觀等禪法。智顛更用通明禪內觀五臟所觸發的境界，來包攝所有外道與世法，並使用不同領域的學說來比附佛教「殺盜淫妄酒」五戒的戒力運作，包括《黃帝內經》對人體臟腑的醫學論述、儒家五經、五行、五明等等：<sup>76</sup>

行者三昧、智慧、願智之力諦觀身時，即知此身具徧天地一切法俗之事。所以者何？如此身相，頭圓象天，足方法地。內有空種，即是虛空。腹溫暖，法春夏，背剛強，法秋冬。四季體，法四時，大節十二，法十二月，小節三百六十，法三百六十日，鼻口出氣息，法山澤谿谷中之風氣，眼目法日月，眼開閉，法晝夜，髮法星辰，眉為北斗，脈為江河，骨為玉石，皮肉為地土，毛法叢林。五臟在內，在天法五星，在地法五岳，在陰陽法五行，在世間法五諦。內為五神，修為五德，使者為八卦，治罪為五刑，主領為五官，昇為五雲，化為五龍。心為朱雀，腎為玄武，肝為青龍，肺為白虎，脾為句陳，此五種眾生，則攝一切世間禽獸悉在其內。亦為五姓，謂宮、商、角、徵、羽，一切萬姓並在其內。對書典則為五經，一切書史並從此出。若對工巧，即是五明、六

<sup>76</sup> 「第二、明內世間義相關者，上來所說，並與外義相關。所以者何？佛未出時，諸神仙世智等亦達此法，名義相對，故說前為外世間義也。是諸神仙雖復世智辯聰，能通達世間，若住此分別，終是心行理外，未見真實，於佛法不名聖人。猶是凡夫，輪迴三界二十五有，未出生死。若化眾生，名為舊醫，亦名世醫。故《涅槃經》云：『世醫所療治，差已還復發。若是如來療治者，差已不復發。』」智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》，卷 8，T46, no. 1916, p. 533a4-13.

藝，一切技術悉出其間。當知此身雖小，義與天地相關。如是說身，非但直是五陰世間，亦是國土世間。<sup>77</sup>

修習通明禪的修行者內觀五臟，即能通達包括《禮》在內的五經。賴賢宗指出，通明禪之通觀息色心，實際上是以息作為色和心的中介，屬於調息入定的能量療法，與道教的丹道修練有相通之處。賴賢宗還指出，智顛將禪法分成「息」、「色」、「心」三種，其中色法太粗重，心法太微細，均不若持息來得容易進入禪定。而持息念又分成「依息修定」和「定慧通修」。「依息修定」為佛教與外道所共有的有漏禪；「定慧通修」則為佛教不共外道的亦有漏亦無漏禪，例如六妙門、十六特勝及通明禪。《釋禪波羅蜜》之所以將安那般那念歸類於依息修定的有漏禪，是因為智顛欲以「息」釋「氣」，根據賴氏的梳理，智顛所談的「息」包括佛家之持息與道家之練氣，而佛家之持息可以由定發慧或者定慧通修，道家之練氣則只能生定而不能發慧，此處的慧意指佛教定義下關於緣起性空的智慧。<sup>78</sup> 而《釋禪波羅蜜》的內文並沒有嚴格地將通明禪內蘊的持息與練氣兩種含義進行區分，導致在卷一處把以息為禪門的通明禪、十六特勝等歸類於世間禪，<sup>79</sup> 卻又在隨後的解釋中將通明禪、六妙門、十六特勝等歸類於亦有漏亦無漏禪。<sup>80</sup> 通明禪相關論述的前後不一致，也讓廖永賢質疑智顛以通明禪作為四禪的增勝，乃是建立在對《大集經》「覺大覺」<sup>81</sup> 之誤讀或過度詮釋上，這樣對經典的誤讀，可能會導致天台的止觀法門失去實踐的可行性。<sup>82</sup> 綜合以上學者的看法，筆者認為智顛欲用通明禪收攝禮之內容義，尚缺乏解釋效力。而《摩訶止觀》論及通明禪的內容與《釋禪波羅蜜》大致相同，並以通明禪相應於別教菩薩的從空出假，<sup>83</sup> 此或有讓儒禮成為佛法附庸

<sup>77</sup> 同前引，T46, no. 1916, p. 532b27-c16.

<sup>78</sup> 賴賢宗，《天台佛教的解脫詮釋學》（臺北：新文豐出版，2010），頁 246-248、327-337。

<sup>79</sup> 「以息為禪門者，若因息攝心，則能通行心至四禪、四空、四無量心、十六特勝、通明等禪，即是世間禪門，亦名出法攝心。此一往據凡夫禪門。」智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》，卷 1，T46, no. 1916, p. 479a25-28.

<sup>80</sup> 「亦有漏亦無漏法者，六妙門、十六特勝、通明等是。」同前引，T46, no. 1916, p. 481b18-19.

<sup>81</sup> 「復次，今當分別覺、大覺義。所言覺者，覺世間相也；大覺，出世間也。此即對真、俗二諦釋之，亦有漏、無漏，義意在此。」同前引，卷 8，T46, no. 1916, p. 530a3-5.

<sup>82</sup> 廖永賢，〈從四禪禪法中的尋伺功能來探析天台止觀的學術性格——以通明禪為例〉，《法鼓佛學學報》，25（新北：2019），頁 55-99。

<sup>83</sup> 「若深識世法，即是佛法。何以故？束於十善即是五戒；深知五常、五行義亦似五戒。仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽己惠彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所為秉直，中當道理，即不飲酒戒；信契實錄，誠節不欺，是不妄語戒。周孔立

之疑慮。

除了以通明禪收攝禮之內容義之外，智顛也批評仁義揖讓、忠孝愛敬等社會倫常秩序，仍是尚未解脫愛見煩惱的十善業世間善法。如《法華玄義》言：

《釋論》云：世典亦稱實者，乃是護國治家稱實也。外道亦稱實者，邪智僻解，謂為實也。小乘稱實者，厭苦蘇息，以偏真為實也。如是等，但有實名，而無其義。……若周孔經籍，治法禮法，兵法醫法，天文地理，八卦五行，世間墳典，孝以治家，忠以治國，各親其親，各子其子，敬上愛下，仁義揖讓，安于百姓，霸立社稷；若失此法，疆者陵弱，天下焦遑，民無聊生，鳥不暇栖，獸不暇伏；若依此法，天下太平，牛馬內向，當知此法，乃是愛民治國，而稱為實。《金光明》云：「釋提桓因種種勝論。」即其義也。蓋十善意耳，修十善上符天心，諸天歡喜，求天然報，此法為勝，故言勝論耳。又大梵天王，說出欲論，即是修定出欲淤泥，亦是愛論攝耳。世又方術，服藥長生，練形易色，飛仙隱形者，稱此藥方祕要真實，此亦愛論鈍使攝耳。<sup>84</sup>

智顛認為周孔禮法類似於勝論學派的實在論立場及行善求生天道的主張，不脫五鈍使「貪、瞋、癡、慢、疑」<sup>85</sup>所攝。智顛將禮學中的儒教成分加以放大，批判了「禮」的文化層面，卻忽略「禮」在生命修養及宗教層面的意涵。而在晚年《維摩經玄疏》「辨體」部分，智顛則一併批評世間經書「養生」、「養性」的功能屬於「愛論」，則「禮」對生命的身心轉化功能自然也不脫見思惑的範疇：

一、世間經書所明非實相者，世間經書所明，但為安國治家，賞善罰惡，仁、義、禮、智，誠信、孝敬，養生、養性之道，皆是愛論，乃至釋提桓因種種善論，諸梵天王說出欲論，五通之人神仙之論，亦皆是屬

此五常，為世間法藥，救治人病。又五行似五戒：不殺防木；不盜防金；不淫防水；不妄語防土；不飲酒防火。又五經似五戒：《禮》明擗節，此防飲酒；《樂》和心，防淫；《詩》風刺，防殺；《尚書》明義讓，防盜；《易》測陰陽，防妄語。如是等世智之法。精通其極，無能逾，無能勝，咸令信伏而師導之。出假菩薩欲知此法，當別於通明觀中勤心修習。」智顛述，《摩訶止觀》，卷6上，T46, no. 1911, p. 77b2-16.

<sup>84</sup> 智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷8上，T33, no. 1716, p. 780b4-29.

<sup>85</sup> 「貪瞋二蓋。即是貪瞋二使。睡蓋之本。即是癡使。離癡出慢。即為慢使。疑蓋即疑使也。是為五鈍使。」智顛，《法界次第初門》，卷1，T46, no. 1925, p. 668b12-14.

愛之戲論。戲論破慧眼，不見於真實，是故皆非實相也。<sup>86</sup>

但同樣在《維摩經玄疏》，筆者也發現晚年的智顛不再那麼堅持儒佛分際的跡象，智顛云：

問曰：若佛、菩薩、老子、周、孔，皆是聖人，人、教有何差別？

答曰：本地不可思議，何可分別！但迹教殊別，高下深淺，不可一槩也。<sup>87</sup>

智顛用本／跡、權／實的架構，視儒家的周孔之道亦與如來的證悟相關，這就為本文提供了一個哲學詮釋的破口：若儒家思想可視為如來權說，按照天台學開權顯實的思路，儒家禮教應在理論位階上具有能與天台圓教的實相正體並駕齊驅的概念。據此，本文選擇捨棄禮之形式義（分合辯證關係）、內容義（對象性情感），改採禮之勝義——《禮記·孔子閒居》的「無體之禮」與天台學對話。

### (三) 餘佛與餘情：實相正體與無體之禮的交會

欲將禮之勝義與實相正體進行會通，其中尚有一層問題待解決，那就是智顛在臨終時自判位居圓教六即佛之觀行即佛外凡五品弟子位，<sup>88</sup> 而尚未成佛的智顛又如何能夠從唯佛所見的實相論視野判釋如來一代時教呢？如果智顛對於諸法實相的認識有誤，那麼筆者採取無體之禮與智顛學思脈絡下的實相正體互相溝通，會否成為以盲領盲？這個問題關連著天台教觀體系特殊的斷證位次，智顛曾依據《法華經·法師功德品》，在菩薩五十二位之前創設五品位，相當於圓教觀行即佛位。而圓教觀行位「能知如來秘密之藏」，<sup>89</sup> 這就讓智顛代佛宣說的《法華》經體，與其臨終自判的修證位次之間，產生了互相合理化的作用。

<sup>86</sup> 智顛，《維摩經玄疏》，卷 6，T38, no. 1777, p. 555b1-7.

<sup>87</sup> 同前引，卷 1，T38, no. 1777, p. 523a24-27.

<sup>88</sup> 「吾不領眾必淨六根。為他損己只是五品位耳。」灌頂，《隋天台智者大師別傳》，T50, no. 2050, p. 196b13-14. 圓教之「觀行即佛」是六即佛之一，意指隨順佛法而言行一致。而「觀行即佛」雖圓伏無明，但相對於「相似即佛」而言，尚未見到相似法性之理，故「觀行即佛」為圓教外凡位，「相似即佛」為圓教內凡位。參見智顛述，《摩訶止觀》，卷 1，T46, no. 1911, p. 10b26-c1; 智顛述，灌頂記，《四念處》，卷 4，T46, no. 1918, p. 573b28-29.

<sup>89</sup> 「圓教發心，雖未入位，能知如來秘密之藏，即喚作佛。初心尚然，何況後位乎！」智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷 5 上，T33, no. 1716, p. 739b12-13.

圓教觀行即佛五品位對於無明只伏不斷，《法華玄義》謂之「伏忍」：

五品已圓解一實四諦，其心念念與法界諸波羅蜜相應，遍體無邪曲偏等倒，圓伏枝、客、根本惑，故名伏忍。諸教初心，無此氣分。《大經》云：「學大乘者，雖有肉眼，名為佛眼。」穀中鳴，勝諸鳥。例如：小乘伏煖，佛法則有，外道則無。今此伏忍，圓教則有，三教則無。<sup>90</sup>

圓教五品位通過圓解無作四諦，得以圓觀圓理制伏見思惑、塵沙惑及無明惑，但僅伏而未斷。伏忍為修習佛道之入門關鍵，<sup>91</sup> 牟宗三指出此為圓位斷伏之大關節。<sup>92</sup> 筆者認為，這讓智顛學思下的實相論不再只是理性思維的產物，而是帶有感性的元素，此感性元素便是智顛只伏不斷的根本無明。

然而，此伏而不斷的根本無明如何可能成為圓教行者發動實相正觀的助力？智顛所言的圓教「伏忍」，通過圓信、圓解一心即空即假即中的三諦之理，使煩惱暫時調伏，其中固然有以智化情的成分，但究其觀法源頭的「圓信」，仍然存在著視佛陀為究竟圓滿的理想典範，而有達成此究竟圓滿之理想典範的欲求，此欲求即印順法師（1906-2005）所言「宗教的意欲」。<sup>93</sup> 智顛曾多次於《修習止觀坐禪法要》<sup>94</sup>（《小止觀》、《童蒙止觀》）、《觀音義疏》、<sup>95</sup>《維摩經文疏》<sup>96</sup> 等處

<sup>90</sup> 同前引，T33, no. 1716, p. 735c23-29.

<sup>91</sup> 智顛解釋《佛說仁王般若波羅蜜經·菩薩教化品》描述伏忍菩薩的重頌云：「初嘆伏忍能生諸佛。以伏忍為入道之初門、菩提之關鍵。誰人出不由戶？故三世諸佛由此而生。」鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，卷1，T08, no. 245, p. 827b19; 智顛述，灌頂記，《仁王護國般若經疏》，卷4，T33, no. 1705, p. 274a2-4.

<sup>92</sup> 「案此言圓位斷伏之大關節。綜五品位當身已圓伏枝惑（枝末見思惑），客惑（無知塵沙惑），根本惑（同體無明，無明見思）。此為伏忍位之初階。至十信位，六根清淨，發相似解，破界內見思界外無知塵沙，此為伏忍之極。既破界內見思，又破界內界外無知塵沙（塵沙惑），何以仍說伏忍位，而不說斷？蓋斷者是指同體無明而說，此自十住以後至等覺始分分斷，皆斷此同體無明（根本惑）也。斷者斷此，故不斷者如五品位與十信位，即曰伏。伏者終極只伏此根本惑耳。根本惑不可抽象地空說，故具體說之，即是無明見思，即從同體無明而發之見惑思惑也。」牟宗三，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977），頁972-973。

<sup>93</sup> 「這究竟圓滿的理想，如佛陀，又是最高智慧的成就者，有廣大而深徹的慈悲，勇猛的無畏，這都是人類希望自己能得到的。人，決不甘心於死了完了；永遠的存在，而且存在得安樂與自由，智慧與慈悲。人類有達成此圓滿究竟的意欲，即以此為崇仰的對象，而希望自己以此理想為目標而求其實現。總之，宗教所歸信崇仰的，是人類自己意欲的共同傾向。這種意欲的自然流露，從何而來，這裡姑且不談。而人類有這種意欲，卻是千真萬確的。」印順，《我之宗教觀》，Y19, no. 19, p. 7a5-11.

<sup>94</sup> 《小止觀》言修行止觀的前行準備階段「二十五方便」之「行五法」，五法的第一條即是

提及「一切善法，欲為其本」，<sup>97</sup> 而於《摩訶止觀》的「二十五方便」解釋最為詳盡，其中，「行五法」之「欲」，即為啟動佛道修行的關鍵：

第五、行五法者，所謂欲、精進、念、巧慧、一心。前喻陶師，眾事悉整，而不肯作、作不殷勤、不存作法、作不巧便、作不專一，則事無成。今亦如是，上二十法雖備，若無樂欲希慕、身心苦策、念想、方便、一心決志者，止觀無由現前。<sup>98</sup>

對於止觀的修行而言，「欲」是最初也是最關鍵的方便法門。二十五方便本源自《大智度論》談修習禪波羅蜜的「却五事（五塵）」、「除五法（五蓋）」、「行五行（五法）」，<sup>99</sup> 其中《大智度論》的「行五行」雖亦談及「欲」，然而其「欲」僅是「欲得初禪」之欲，<sup>100</sup> 智顛在《摩訶止觀》則將此「欲」擴大解釋，所欲求者除了「欲從欲界到初禪」，還有「欲從生死而入涅槃」、「欲廣化眾生，成就佛法」、「欲聞般若，不自惜身命」、「欲從二邊正入中道」等。<sup>101</sup> 另外，不同於二十五方便將根、塵觸對而生的色、聲、香、味、觸等五欲、以及五欲轉入

---

「欲」。「夫修止觀，須具方便法門，有其五法：一者、欲。欲離世間一切妄想顛倒，欲得一切諸禪智慧法門故。亦名為志，亦名為願，亦名為好，亦名為樂。是人志願好樂一切諸深法門故，故名為欲。如佛言曰：『一切善法，欲為其本。』」智顛，《修習止觀坐禪法要》，T46, no. 1915, p. 466c6-10.

<sup>95</sup> 「今取善欲之心名貪，《大經》云：『一切善法，欲為其本，二乘欲樂涅槃名貪、厭生死名瞋、不達此理名癡，開三毒即有八萬四千宛然具足。』」智顛述，灌頂記，《觀音義疏》，卷 2，T34, no. 1728, p. 929b28-c2.

<sup>96</sup> 《維摩經文疏》於兩處提及此說。一是在卷十一：「一切善法，欲為其本。迦葉絕世榮華，志存出要，樂在山林，是則善欲心發，捨世惡欲也。」二是在卷十八：「所言法樂者，一切善法，欲為其本。若有樂欲之心，是則為樂，如世人愛念父母、親眷、家業，以此為樂。若為佛弟子，以佛代父，以法代母，以諸親屬，修道法代諸財物。其深樂者，即是出世法樂也。」智顛，《維摩經文疏》，〈弟子品第三〉、〈菩薩品第四〉，X18, no. 338, pp. 539c3-5, 601c6-9.

<sup>97</sup> 高明道謂：「初步的考察顯示：至唐朝為止，傳到中土的數百卷契經裡，『善法欲』一詞幾乎不出現」。筆者認為，即使「善法欲」一詞於唐代前未大量出現，但類似的說法並不在少數，天台教典的用例即是明證。參見高明道，〈從「善法欲」談起〉，《法光》，251（臺北：2010），頁 1。

<sup>98</sup> 智顛述，《摩訶止觀》，卷 4 下，T46, no. 1911, p. 48a12-17.

<sup>99</sup> 龍樹造，《大智度論》，卷 17，〈禪波羅蜜第二十八〉，T25, no. 1509, p. 181a12-13.

<sup>100</sup> 同前引，T25, no. 1509, p. 185a13-20.

<sup>101</sup> 智顛述，《摩訶止觀》，卷 4 下，T46, no. 1911, p. 48b18-c10.

意識之後所形成的貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五蓋<sup>102</sup> 皆斥為佛道的障礙，「行五法」之「欲」乃是使人趨向佛道、生起善法的宗教性意欲，更是菩薩道的弘誓與憑依。由於五欲、五蓋與行五法之「欲」，三者間具有同質性，因此止觀修行的課題即在於如何運用一心三觀，一方面透過追求善法之欲，將五欲、五蓋轉化為趣向善法之欲，或進一步轉化為對於空性、中道的了悟。如此既不會因修習離欲而喪失生起慈悲的良善動機，也不會因為過度執取善法的表面相狀，而忽略了緣起性空的法爾之理。此之謂雙照雙遮，也是透過止觀修行根本方便之宗教性意「欲」，將五欲、五蓋加以轉化而善巧地「玄除」、「圓棄」之。

又，「行五法」之「欲」對於善法的無盡欲求，可與「棄五蓋」<sup>103</sup> 內容裡的「菩薩五蓋」合觀，文云：

依中起蓋，障於中道。所以者何？菩薩貪求佛法，如海吞流，無有厭足。生名愛法，起順道貪，此名貪蓋；不喜二乘，大樹折枝，不宿怨鳥，是名瞋蓋。無明長遠，設使上地猶有分在，《大論》云「處處說破無明三昧」者，初雖破，後更須破。無智慧明，即睡蓋；菩薩三業雖無失，比佛猶有漏失，名掉悔蓋；初、後理圓，而初心智慧不逮於後，是名疑蓋。此蓋不棄，終不與實相相應；此蓋若除，真如理顯，開佛知見。此五蓋法不局在初心，地地皆有，唯佛究竟八萬四千波羅蜜，具足圓滿，到於彼岸。故《地持》云：「第九離一切見清淨淨禪。」若得此意，蓋相則長，非但欲界而已。<sup>104</sup>

依此宗教性意欲之菩薩貪蓋，可生出無量佛法，並起到對治凡夫五蓋的功用。《摩訶止觀》云：

譬如對寇，寇是勳本；能破寇故，有大功名，得大富貴。無量貪欲是如來種亦復如是，能令菩薩出生無量百千法門。多薪火猛，冀壞生華；貪

<sup>102</sup> 同前引，T46, no. 1911, p. 44c6-11.

<sup>103</sup> 智顗將五蓋分成以下層次：1. 凡夫由感性貪愛（思惑）和錯誤觀念（見惑）而生起的煩惱，合稱為鈍、利五蓋；2. 聲聞、緣覺二乘聖者雖證空理，然主要在於自度，化他之用未廣，故稱二乘五蓋；3. 菩薩雖然自行、化他兼行，而順道法愛未除，謂之菩薩五蓋。同前引，T46, no. 1911, p. 46b22-24.

<sup>104</sup> 同前引，T46, no. 1911, p. 46b8-21.

欲是道，此之謂也。若斷貪欲，住貪欲空，何由生出一切法門？<sup>105</sup>

二乘五蓋，偏於空觀，菩薩五蓋，則偏於假觀。菩薩從二乘沉空墮寂的涅槃境界中奮力振拔而起，為適應眾生無量之病因，而遍學無法之法門，此為別教菩薩之無量四諦；但從中道實相而言，法性非空亦非假，因此廣行無量四諦的菩薩道，對於佛道的修證來說，仍有隱覆中道的障蔽性，關於是否透悟中道，仍存在著一分別教與圓教的差別，故智顗言：

雖能如此，未見欲之實性。實非空，亦復非假。非假故，豈有無量？非空故，豈有寂然？空及假名，是二皆無；無趣，無非趣。無趣者，利鈍兩番五蓋玄除；無非趣，一番五蓋除；得識中道，又一番除。無所斷破，無所棄滅，而四番五蓋一念圓除。破二十五有，見欲實性，名王三昧，具一切法。是名圓觀棄於圓蓋。<sup>106</sup>

智顗先描述偏於從空出假的菩薩五蓋，再運用中道觀的雙遮空假予以轉化之，這是所謂的「圓接別」。作為凡夫修行根本方便之「欲」，是聖者「菩薩貪蓋」的雛型，兩者雖有程度上的差異，但具備同質性，這一點對於智顗的論述至關重要，即所謂「此五蓋法不局在初心，地地皆有」。在四番五蓋具有同質性的前提下，初心凡夫若能修習一心三觀，即可使四番五蓋漸漸轉薄，無須修至二乘才棄除障覆空理的五蓋、或修至菩薩才棄除障覆中道的五蓋：

言語分別遷迤階梯，前鈍利兩蓋是凡夫時所棄；俗諦上蓋，是二乘時所棄；障中道蓋是菩薩時所棄。如此論蓋，後不關初。《地》、《攝》二論師多明此意。果頭之法，不關凡夫，那可即事而修？圓釋不爾。何以得知？若為上地人說，應作法性佛，現法性國，為法性菩薩說之，何意相輔現此三界？為欲度此凡俗故，論此妙法，使其得修。若言不爾，為誰施權？權何所引？若得此意，初心凡夫能於一念圓棄諸蓋。故《大品》云：「一切法趣欲事，是趣不過。欲事尚不可得，何況當有趣不趣？」釋曰：趣即是有，有能趣、所趣故，即辯俗諦。欲事不可得，即

<sup>105</sup> 同前引，T46, no. 1911, p. 47a4-9.

<sup>106</sup> 同前引，T46, no. 1911, p. 47a10-17.

是明空；空中無能趣、所趣故，即辯真諦。「云何當有趣非趣？」即是辯中道。當知三諦祇在一欲事耳。<sup>107</sup>

從是否趣向覺悟這一點來說，欲事具有價值意義上的兩可性，<sup>108</sup> 通於凡夫、二乘及菩薩：若其意欲傾向於背覺合塵，就會成為必須呵斥遠離的五欲、五蓋；若其意欲傾向於背塵合覺，則成為求趣善法的根本方便。若從構成欲事本身的存有活動來看，無論是凡夫、二乘及菩薩，其意欲皆有「能趣」與「所趣」的相對，這是凡、聖意欲構造之同質性。當趣向善法的意欲逐步加強，雖然對初心凡夫能夠助其修行，但對菩薩而言，將在自行、化他兩方面形成弊病。就菩薩自行的弊病來說，「欲」對佛法的貪求會生成隨「順」正「道」的「法愛」，<sup>109</sup> 障蔽證道，例如：菩薩對不生不滅之法的愛著，反而會讓其無法契證不生不滅，陷入越想除去執著，執著反倒越深的怪圈，因為有愛即是「生」，而非「不生」。<sup>110</sup> 而就菩薩化他的弊病來說，「欲」的有對性會讓其將所度之眾生與能度之法門的「無量」執取為可數的相狀，不免成為尚存人、我之想的愛見大悲，<sup>111</sup> 易生起疲厭退墮之心。<sup>112</sup> 故《摩訶止觀》十乘觀法的第十觀即認為臻至一定境界的修行者應「無法愛」。<sup>113</sup>

<sup>107</sup> 同前引，T46, no. 1911, p. 46b21-c8.

<sup>108</sup> 價值義的「兩可性」一詞，為審查人所提示，筆者不敢掠美，特此註明。

<sup>109</sup> 「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空受念著，受想行識是空受念著。舍利弗！是名菩薩摩訶薩順道法愛生。」鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，卷 3，〈勸學品第八〉，T08, no. 223, p. 233b5-8.

<sup>110</sup> 「法愛，於無生法忍中，無有利益，故名曰『生』。譬如多食不消，若不療治，於身為患。菩薩亦如是，初發心時，貪受法食，所謂無方便行諸善法，深心繫著，於無生法忍是則為生、為病。以著法愛故，於不生不滅亦愛。譬如必死之人，雖加諸藥，藥反成病；是菩薩於畢竟空不生不滅法忍中而生愛著，反為其患！法愛於人天中為妙，於無生法忍為累。」龍樹造，《大智度論》，卷 41，〈釋勸學品第八〉，T25, no. 1509, pp. 361c23-362a3.

<sup>111</sup> 「於諸眾生若起愛見大悲，即應捨離。所以者何？菩薩斷除客塵煩惱而起大悲，愛見悲者，則於生死有疲厭心」。鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，卷中，〈文殊師利問疾品第五〉，T14, no. 475, p. 545a27-b1.

<sup>112</sup> 僧肇撰《注維摩詰經》裡，收錄了鳩摩羅什、僧肇、竺道生等三家關於如何對治「愛見大悲」的看法：「什曰：謂未能深入實相，見有眾生心生愛著，因此生悲，名為愛見大悲。愛見大悲虛妄不淨，有能令人起疲厭想，故應捨離也。肇曰：若自調者，應先觀己病及眾生病因緣所成虛假無實，宜以此心而起悲也。若此觀未純，見眾生愛之而起悲者，名愛見悲也。此悲雖善，而難以愛見有心之境，未免于累，故應捨之。生曰：作上二觀起大悲之時，若於觀中有愛念心，又見眾生而欲拔濟之者，為愛見大悲也。」僧肇，《注維摩詰經》，卷 5，〈文殊師利問疾品第五〉，T38, no. 1775, p. 378a25-b5.

<sup>113</sup> 智顛述，《摩訶止觀》，卷 7 下，T46, no. 1911, pp. 99c14-100a3.

要言之，利用「欲」能動的兩可性，可以催化欲望螺旋環繞的自我轉化；而通過凡聖意欲的同質性，我們知道在此欲望的自我轉化運動之中，欲望的每一個環節都被保存下來，且這些環節彼此銜接，不會產生圓教觀法「後不關初」、「初心無分」的疑慮，這就是天台圓觀微妙的即離不二，<sup>114</sup> 是本文所謂「餘情飄渺」之「繞」，也是學者從「詮釋學循環」(hermeneutic circle) 解釋天台教觀之緣由。<sup>115</sup>

此代表迷妄之源的根本無明與代表諸法實相的法性，兩者實際上只是一理，雖然對無明而稱法性，或對法性而稱無明，但法性即無明，無明即法性，兩者同體相依，<sup>116</sup> 弔詭相即。圓教的修行即在直觀此無明與法性的同體依即當下，證入雙遮空假、雙照空假的中道第一義觀。如《摩訶止觀》謂：「若蔽礙法性，法性應破壞；若法性礙蔽，蔽應不得起。當知蔽即法性，蔽起即法性起，蔽息即法性息。」<sup>117</sup> 當圓教五品位的智顛內運一心三觀繫念諸法實相之體，其根本無明亦如影隨形。而「實相之體祇是一法，佛說種種名」，<sup>118</sup> 實相之體是法性，是無明，更是如來法身，智顛說：「不離苦道別有法身」，<sup>119</sup> 則天台之實相論所要對向的目標就是無生無滅的佛陀法身。繫念佛陀法身的實相論所含帶的感性元素，就是智顛圓觀圓伏的無明，也是印順法師所言人類情感之共同傾向的宗教性意欲，也可以是唐君毅詮

<sup>114</sup> 如同康特 (Hans-Rudolf Kantor) 在解釋《摩訶止觀》「無明即法性」之意涵時言：「若『中道觀』所照之境被視成一種不同於二邊之實，則此觀又落入一種執著『二邊無實』為『二邊有實』之虛妄顛倒，且在另一層次上又遭遇同樣二邊對立關係的問題。若否定中道與二邊間所具之相即架構，則有重新執著同類二邊性的結果，且違背中道觀離二邊之真實義。如同『說諸法實相而不壞假名』之義般，引文中『離二邊』並不排斥出去『即二邊』之『圓具』，故引文將『無明即法性、煩惱即菩提』解釋成『即事而真』，中道觀之『離二邊』乃在於『即事而真』之圓觀。」康特，〈天台智顛「即」字悖論的語用學——以四明知禮「當體全是」義為詮釋線索〉，《文與哲》，44 (高雄：2024)，頁 84-85。

<sup>115</sup> 高達美 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 提出的「詮釋學循環」意為從部分到整體，再從整體回到部分的理解活動，而任何理解必然包含著「前見」。郭朝順認為若從佛法的二諦論來看，帶著前見的理解活動尚屬於世俗諦的範疇，而佛法與詮釋學的差異則在於承認有一種擺脫前見的認知，即勝義諦。前見的破除在天台而言即是「從假入空」；繼而賦予生存世界以嶄新意義是「從空入假」；實相不落於任何限定性的解釋之中，無論破除或建立，一切解釋均是暫時隨緣安立，佛道在破、立循環的解釋過程中臻於圓極，是為動態的「中道圓融觀」。參見高達美著，洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上卷 (上海：上海譯文出版社，2004)，頁 375-376；郭朝順，〈論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題〉，《法鼓佛學學報》，2 (新北：2008)，頁 138-139、155-156。

<sup>116</sup> 智顛述，《摩訶止觀》，卷 6 下，T46, no. 1911, pp. 82c27-83a6.

<sup>117</sup> 同前引，卷 2 下，T46, no. 1911, p. 18a26-29.

<sup>118</sup> 智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷 8 下，T33, no. 1716, p. 782b28-29.

<sup>119</sup> 同前引，卷 5 下，T33, no. 1716, p. 744a5.

釋下的無體之禮意涵：作為超對象情感之「餘情」。

藉此不須斷除翻轉的餘情作為修行原動力並宣說實相之理的圓教修行者，是為「餘佛」。欲進一步闡明「餘佛」之意，當先明「六即佛」，以及觀行即佛五品弟子位在天台學修證位次裡的特殊性。

智顛結合《菩薩瓔珞本業經》「十信、<sup>120</sup> 十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺」<sup>121</sup> 的「五十二位」，與《大智度論》「發心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、無上菩提」<sup>122</sup> 的「五菩提心」，設立「六即位」：<sup>123</sup>「理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即」，以顯示修道的深淺次第，並去除初習佛法的眾生對轉凡成聖的懷疑，以及消除修行者以凡濫聖的增上慢。其中，「理即佛」、「名字即佛」與「觀行即佛」為轉凡成聖之關鍵階段，將於下文詳述，而「相似即」、「分真即」及「究竟即」皆已入聖，並非本文探討重點。

「理即佛」指眾生雖未聞佛法，但三智、三諦已經以不可思議的存在方式圓具於眾生心念之中，非時間的佛性融貫了修道歷程的初後。「名字即佛」指眾生聽聞佛號、佛法後，雖未付諸實踐，但已種下成佛之遠因。修行者需於名字位中聞圓法、<sup>124</sup> 起圓信、<sup>125</sup> 開圓解，<sup>126</sup> 方才具備進入觀行位之資格。《摩訶止觀》以

<sup>120</sup> 「諸善男子！若一劫二劫乃至十劫修行十信得入十住」。竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，卷 1，T24, no. 1485, p. 1014b29-c1.

<sup>121</sup> 「所謂十住、十行、十向、十地、無垢地、妙覺地」。同前引，卷 2，T24, no. 1485, p. 1022b13-14.

<sup>122</sup> 龍樹造，《大智度論》，卷 53，〈無生品第二十六〉，T25, no. 1509, p. 438a3-13.

<sup>123</sup> 從名字即到究竟即，此五即位依序對應於《大智度論》的「五菩提心」。《止觀》云：「會之，『發心』對『名字』；『伏心』對『觀行』；『明心』對『相似』；『出到』對『分真』；『無上』對『究竟』。又用彼名，名『圓位』，『發心』是『十住』，『伏心』是『十行』。問：住已斷，行云何伏？答：此用真道伏，例如小乘破見名『斷』；思惟名『伏』。『明心』是『十迴向』；『出到』是『十地』；『無上』是『妙覺』。又從十住具五菩提，乃至妙覺究竟五菩提。故《地義》云：『從初一地具諸地功德。』即其義也。」智顛述，《摩訶止觀》，卷 1 下，T46, no. 1911, pp. 10c26-11a4.

<sup>124</sup> 「云何『聞圓法』？聞『生死即法身』、『煩惱即般若』、『結業即解脫』。雖有三名而無三體，雖是一體而立三名，是三即一相，其實無有異。法身究竟，般若、解脫亦究竟。般若清淨，餘亦清淨。解脫自在，餘亦自在。聞一切法亦如是，皆具佛法，無所減少，是名『聞圓法』。」同前引，卷 1 上，T46, no. 1911, p. 2a8-14.

<sup>125</sup> 「云何『圓信』？信一切法即空即假即中。無一二三而一二三，無一二三是遮一二三，而一二三是照一二三，無遮無照皆究竟、清淨、自在。聞深不怖，聞廣不疑，聞非深非廣意而有勇，是名『圓信』。」同前引，T46, no. 1911, p. 2a14-18.

<sup>126</sup> 「起圓信解，信一心中具十法界，如一微塵有大千經卷。」智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷 5 上，T33, no. 1716, p. 733a16-17.

「發心菩提」與名字位相對應，意味著名字位的重點不僅在於被動地聽聞佛法，更是信解相應，主動積極地發起欲成佛道的菩提心。《法華玄義》將此初發心義放在觀行即位，稱為「假名妙」。<sup>127</sup> 但《摩訶止觀》則將名字即位稱為「假名位」，<sup>128</sup> 可知智顗晚年已不將圓教初發心之義侷限於觀行位，而是提前到名字位。

《法華玄義》提到名字位的涵義時往往將圓信、圓解合說，而發心即帶有信解之意，則名字位亦有圓教發心之義無疑。是故，名字位功深者與觀行位最初的隨喜品之間實際上彼此交疊，表現出綿延性的修行歷程。

而「觀行即佛」又稱「五品弟子位」，指的是修行者隨順佛法修飭身口意三業，所言如所行。此階位圓伏五住煩惱，<sup>129</sup> 但尚未臻至六根清淨。五品代表觀行

<sup>127</sup> 「開生死龜心者，明凡夫有反復，易發菩提心。生死即涅槃，無二無別，即龜是妙也。若始從凡夫，發析、體、別、圓四心者，亦是四位初心。皆是因緣所生心，即此因緣，即空、即假、即中，與圓初心無二無別。諸初心是乳顯妙，即是置毒乳中，即能殺人。殺有奢促，若按位而妙，即成假名妙。若進入方便，成相似妙。若進入理，即成分真妙（云云）。」同前引，T33, no. 1716, p. 739a9-16.

<sup>128</sup> 《法華玄義》「若進入方便，成相似妙」與《摩訶止觀》「六根清淨相似隣真，名近方便」可互相對應，此中「方便」可作二解：（一）《法華玄義》「若進入方便」，所指可能為化他之方便，意即在證得六根清淨相似即佛位之前，修行者偏於自行功德，而在證得六根清淨相似即佛位以後，修行者已能進行方便化他的度生（此即天台獨特的「初住成佛說」），是把相似即佛位與前行位次的名字位、觀行位相對而論。（二）《摩訶止觀》「名近方便」，此處之「方便」，乃是相對於分證（真）即佛位、究竟即佛位所見及的法性之真而說，是把相似即佛位與其後的分證位、究竟位相對而論。綜言之，《法華玄義》偏重於相似位與前行位次的相連，《摩訶止觀》偏重於相似位與其後位次的關聯，兩者在語勢上各有所重。又，《法華玄義》之按位而妙，僅提及假名妙，而未於假名妙之中再區分名字位、觀行位，此或有從（尚未證得六根清淨故）注重自行的角度，將名字位、觀行位合而論之的用意。參見《摩訶止觀》：「圓教以假名、五品觀行等位，去真猶遙，名遠方便；六根清淨，相似隣真，名近方便。今就五品之前，假名位中，復論遠近：……。」智顗述，《摩訶止觀》，卷4上，T46, no. 1911, p. 35c15-17.

<sup>129</sup> 智顗《法界次第初門》的「四弘誓願」條目略談及五住煩惱，但僅說到前四住煩惱能潤分段生死，後無明住地煩惱能潤變易生死，並未一一詳解名義。考「五住煩惱」之名本出《勝鬘經》，慧遠《大乘義章》、吉藏《勝鬘寶窟》皆有詳解。由於各家對五住煩惱的看法異同並非本文重點，故這裡僅採取與天台宗思想相近的慧遠的解釋做為參考。其中無明為根本煩惱，其餘四種為枝末煩惱。未依於本而增長持存謂之住，本能生未謂之地。在前四種住地煩惱中，「見一處住地」是指見惑，眾生在尚未見道時，對於事物存在種種錯誤的概念而生起執著，而在見道時，這些對概念的錯誤執著會於一處齊斷。而「欲愛住地」、「色愛住地」、「有愛住地」則分別對應欲界、色界、無色界的貪嗔癡三毒，總名愛惑。見惑易斷，愛惑難除，無明惑惟佛能完全斷除。參見求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, p. 220a2-8; 慧遠，《大乘義章》，卷5，〈五住地義八門分別〉，T44, no. 1851, pp. 567a14-570a2; 智顗，《法界次第初門》，卷3，T46, no. 1925, p. 685c15-20; 吉藏，《勝鬘寶窟》，卷中之末，T37, no. 1744, pp. 50a27-58b15.

位的五個修行階段：隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度。<sup>130</sup> 自隨喜品開始的修行皆以「五悔」、「十心」為基礎。以下先解釋隨喜品的意涵，再從《法華玄義》對觀行五品位即是「初依」的說明、灌頂對《大般涅槃經·四依品》之「初依」的解釋，來界定觀行五品位在圓教修行的重要性。

### 1. 以《法華經·隨喜功德品》為基礎的圓教修行特色

《法華玄義》指出，觀行位隨喜品因相信「一心中有十法界」的圓理，為進一步開發此心於十界升沉的可能性，故修習圓行。圓行的內容包含十心，其中又以深信識陰一念通於十法界的信心為最關鍵的基礎，其餘九心皆為助成此圓理之信。上上利根之人若能深信一念心即是平等法界，則其餘九心已自然包含在其中，故云「一行一切行」。若劣根之人無法立契圓理，則需次第下修其餘九心。隨著修行日久，觀行位隨喜品的圓行十心會逐漸發展為十信位的十心，如此由淺至深，循序漸進。《摩訶止觀》將此十心演繹為十乘觀法，觀行位其餘四品「讀誦」、「說法」、「兼行六度」與「正行六度」，都包攝於圓行十心衍生的十乘觀法，只是智顗將圓行開展為四個面向：「讀誦」是憶念了解圓教法義，屬於自行；「說法」是解說傳遞圓教法義，屬於化他；「兼行六度」是在自行觀修功淺時，旁涉六波羅蜜的事相修行；「正行六度」是在自行觀修功深時，將圓理實際運用於六度修行。

觀行位隨喜品修行者具備圓教的正信正見，堪為人天所依，<sup>131</sup> 是為「初依菩薩」。同時，隨喜品雖未證入聖位，但已有證悟的現量經驗，相關文證在《法華玄義》：「若大乘懺悔，發初隨喜圓信之心，獲一旋陀羅尼，已不可向人說；雖種種分別，亦不可解。況後諸位，二乘尚不聞其名，豈凡人能說？」在這段話後面還有一句明顯是灌頂的語氣：「此語有意，大師自說已證也。」<sup>132</sup> 或許智顗平常不會正面表述自己的證悟經驗，但灌頂在聽受、整理《法華玄義》時發現智顗對隨喜品的論述，實際上包含其親身經驗。在《隋天台智者大師別傳》及《摩訶止觀》的序文<sup>133</sup> 裡，都曾提到智顗獲得南岳慧思 (515-577) 印可其證悟境地為「法華三昧前

<sup>130</sup> 灌頂在《四念處》又將此五品位一一對應於藏教的五停心觀，因此觀行五品又稱為圓家五停心。參見智顗述，《四念處》，卷4，T46, no. 1918, p. 574b2-16.

<sup>131</sup> 「五品之位，理雖未顯，觀慧已圓，具煩惱性，能知如來祕密之藏，堪為世間作初依止。依止此人，猶如如來，當知不久，詣於道樹，近三菩提。一切世間，皆應向禮；一切賢聖，皆樂見之。」智顗述，《妙法蓮華經玄義》，卷5上，T33, no. 1716, p. 736c4-9.

<sup>132</sup> 同前引，T33, no. 1716, p. 735b25-29.

<sup>133</sup> 「智者生，光滿室，目現雙瞳。行法華懺懺，發陀羅尼，代受法師講金字《般若》，陳、隋二國宗為帝師。安禪而化，位居五品。故經云：『施四百萬億那由他國人，一一皆與七寶，又化令得

方便」之「旋陀羅尼」，<sup>134</sup> 證得旋陀羅尼者，可將妄心染執轉化為對空性的體認，相當於空假中三觀的空觀，<sup>135</sup> 外顯的表現則是透過高明的辯說表達佛法的正知正見並摧伏論敵。智顛仗旋陀羅尼力所發揮的圓教之理，多為前人所未見，因此在當時人們眼中，已有智顛是否證果的懷疑。筆者細尋天台教典文脈，發現天台宗對此自有一番自圓其說的解釋，關鍵在於慧思、智顛乃至灌頂對《涅槃經》「初依」思想的闡發。

## 2. 以《大般涅槃經·四依品》為基礎的圓教位階特色

《涅槃經·四依品》裡提到了堪為人天依止的四種佛教修行者型態，<sup>136</sup> 其中「初依」為具煩惱性，能知菩薩方便所行祕密之法的凡夫，「二依」為須陀洹、斯陀舍，「三依」為阿那含，「四依」為阿羅漢。

關於「四依」的修行位階劃分，在《涅槃經》譯出之後，就受到當時學者廣泛的討論。灌頂在《大般涅槃經疏》裡引了地論師、中論師及成論師的三種說法，但這三種說法灌頂均不予採納。較受灌頂青睞的是慧觀（生卒年不詳）的看法：「觀師云：合凡聖兩人共作一依，但是初依未得第二第三住處。……此解易見，不同諸師。」<sup>137</sup> 而灌頂之所以在解釋《涅槃經·四依品》時採納慧觀的說法，或許是受到智顛的影響。根據《法華玄義》的劃分，觀行即佛位、相似即佛位皆為「初依」。其中，觀行即佛位雖具煩惱，但對佛法的正知見已超越藏通二教極果及別教十迴向位，因此，即使是藏通別三教已證果的聖人，仍需向未證果的圓教修行者請

六通，不如初隨喜人百千萬倍。」況五品耶？」智顛述，《摩訶止觀》，卷1上，T46, no. 1911, p. 1b14-19.

<sup>134</sup> 「思師歎曰。非爾弗證非我莫識。所入定者法華三昧前方便也。所發持者初旋陀羅尼也。縱令文字之師千群萬眾。尋汝之辯不可窮矣。於說法人中最高為第一。」灌頂，《隋天台智者大師別傳》，T50, no. 2050, p. 192a5-8.

<sup>135</sup> 「旋陀羅尼」出自《法華經·普賢菩薩勸發品》。旋陀羅尼是為旋假入空；百千萬億旋陀羅尼則能自在運用般若智慧，相當於空假中三觀的假觀，是為旋空出假。通過旋假入空及旋空出假兩種方便，得證中道第一義諦，即為法音方便陀羅尼。參見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷7，T09, no. 262, p. 61b5-9; 智顛述，灌頂記，《妙法蓮華經文句》，卷10，T34, no. 1718, p. 148c22-24.

<sup>136</sup> 「善男子！是大涅槃微妙經中，有四種人，能護正法、建立正法、憶念正法，能多利益憐愍世間，為世間依安樂人天。何等為四？有人出世具煩惱性是名第一，須陀洹人、斯陀舍人是名第二，阿那含人是名第三，阿羅漢人是名第四。是四種人出現於世，能多利益憐愍世間，為世間依安樂人天。」曇無讖譯，《大般涅槃經》，卷6，〈四依品第八〉，T12, no. 374, p. 396c18-24.

<sup>137</sup> 此處的觀師當是指將北本《涅槃經》整理成南本《涅槃經》的慧觀。參見灌頂，《大般涅槃經疏》，卷10，〈四依品第八〉，T38, no. 1767, p. 95a12-16.

益。在《法華玄義》，智顛引慧思的說法，將佛法中的聖人分成小乘聖與大乘聖，小乘聖者如生起滅度之想的阿羅漢，若遇到圓教的「餘佛」就能開決視涅槃為實有的妄念：

聖有二種：一小乘聖，二大乘聖。如經云：「若有實得阿羅漢，生滅度想，若遇餘佛，便得決了。」南岳師云：初依名餘佛，無明未破名之為餘。能知如來祕密之藏，深覺圓理，名之為佛。佛滅後實得羅漢者，於權實未了。若遇初依，即能決了，成相似益，成進入分真益。此文往證凡夫之師，得為小乘聖人弘經得益也。經云：「六根清淨人說法，十方諸佛皆樂見之，皆向其處說法，一切天龍聞其所說，皆大歡喜。」此亦是凡夫師為大聖說法之明文也。<sup>138</sup>

「經云」的部分，出自《法華經·方便品》經文：

又，舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何。若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。除佛滅度後，現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。<sup>139</sup>

《法華經》所稱的「餘佛」，乃是指除了釋迦牟尼以外的賢劫諸佛。但在慧思、智顛的語脈下，卻將「餘佛」的意涵改寫為煩惱未斷，深知如來祕密之理的圓教觀行位行者，可作為世間修行者初步的依止。故《法華玄義》云：

五品之位，理雖未顯，觀慧已圓，具煩惱性，能知如來祕密之藏，堪為世間作初依止。依止此人，猶如如來，當知不久，詣於道樹，近三菩提。一切世間，皆應向禮；一切賢聖，皆樂見之。<sup>140</sup>

初依名餘佛，無明未破名之為餘。能知如來祕密之藏，深覺圓理，名之

<sup>138</sup> 智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷7上，T33, no. 1716, p. 762c14-24.

<sup>139</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷1，T09, no. 262, p. 7b29-c7.

<sup>140</sup> 智顛述，《妙法蓮華經玄義》，卷5上，T33, no. 1716, p. 736c4-9.

為佛。<sup>141</sup>

天台宗一脈相承的初依思想，讓「餘佛」具有介於凡聖之間的曖昧性：雖為具足煩惱的凡夫，對佛法的正知正見卻超過藏通別三教的證果聖者。這也是為什麼灌頂在《大般涅槃經疏》裡，贊成慧觀「初依為凡聖合為一處」的主張。

#### 四、結論

馬浮（一浮，1883-1967）曾藉佛法詮釋〈孔子閒居〉的五至三無：

五至極於哀至，哀至則起三無。無非虛無，乃是實相。寂而常感，故謂之至，感而常寂，故謂之無。<sup>142</sup>

馬浮以〈孔子閒居〉作為詩教之大端，<sup>143</sup> 而「六藝之教莫先於《詩》」，<sup>144</sup> 因為詩能使人感通興發，而詩的感興之源出於無私的本心，化為語言，以心傳心，遂能給予人們情感的啟發，使人心去其局礙，重獲活潑生機。詩教使人體仁、識仁，<sup>145</sup> 仁為六藝之總綱，故在馬氏的脈絡下，〈孔子閒居〉一篇可謂統攝六藝，且通於佛法，「孔門六藝之學實具此四法界，雖欲異之而不可得」。<sup>146</sup> 馬氏以華嚴宗所談的理法界、事法界、理事無礙法界及事事無礙法界，說明六藝可以臻至的境界，與其談五至三無之「無」云「無非虛無，乃是實相」，兩者遙相呼應。可見儒家學者已曾援佛入儒，以重新抉發無體之禮的深意。

本文的作法則恰和馬一浮相反，屬於援儒入佛，並藉儒禮重新詮釋天台實相論。筆者首先藉「情—禮」關係作為研究視角，區分禮之形式義、內容義及其勝

<sup>141</sup> 同前引，卷 7 上，T33, no. 1716, p. 762c16-18.

<sup>142</sup> 馬一浮，《復性書院講錄》，收入林慶彰主編，《民國時期經學叢書》第四輯第 6 冊（臺中：文听閣圖書，2009，據民國三十一年復性書院刊本影印），〈詩教緒論序說〉，頁 403。

<sup>143</sup> 「而〈孔子閒居〉一篇尤詩之大義所在。明乎禮樂之原則，通於《禮》《樂》；敘三王之德，則通於《書》；言天有四時，地載神氣，莫非教也，則通於《易》、《春秋》。舉一『詩』而六藝全攝，故謂欲明詩教之旨，當求之是篇。」同前引，頁 381。

<sup>144</sup> 同前引，頁 378。

<sup>145</sup> 同前引。

<sup>146</sup> 馬一浮著，虞萬里校點，《馬一浮集》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996），《泰和宜山會語》，頁 24-25。

義。所謂禮之形式義，係指體系性的分合辯證關係，此在天台宗為《法華玄義》五重玄義解經法的「顯體」所吸收，使惟佛所見的實相正體成為圓教觀行即佛五品弟子位修行者據以判釋如來所說一代時教的標準；在禮之內容義方面，情、禮暫時性的相稱關係，使情成為具有特定指向的對象性情感，而智顛一方面批評仁義忠孝等對象性情感的德目尚未脫離貪嗔癡慢疑的愛見煩惱，另一方面又透過自創的通明禪觀攝儒歸佛，將禮法的內容詮釋為別教菩薩度化眾生時所必須修習的法門，這間接讓儒禮成為佛法的附庸，而失去其思想上的深度與獨立性。至於禮之勝義，則是唐君毅詮釋下作為禮樂本源的超越無對之情「餘情」所形成的無體之禮。筆者從後設詮釋的角度認為，禮之勝義在智顛藉「體禮互釋」闡釋實相論時隱而未發。故筆者藉印順法師談人類情感共同傾向之「宗教意欲」作為中介，銜接天台學「無明未破，深達圓理」的「餘佛」概念，與禮樂本源的「餘情」之意，嘗試將「禮」豐富的意蘊引入天台學對儒教禮法的單一論述，持平地兼顧儒禮與佛法各自的理論關懷，同時也重啟理解《法華玄義》「體禮互釋」實相論的嶄新角度，以發明儒佛「之間」<sup>147</sup>的無窮孕育力。因為圓教觀行即佛位五品弟子「餘佛」伏而未斷的根本無明，不僅是生死牽纏的五欲、五蓋，更是形成其願「欲」善法之根本方便的原動力，在一心三觀的視野下呈現為超對象之「餘情」，具有通於凡聖的同質性，以及價值意義上的兩可性，在念起即觀的圓教五品位修行中呈現螺旋環繞的自我轉化運動。

儒禮強調社會倫常階序與佛法的割愛辭親出家修道，兩者看似互相衝突，但就存有主體試圖超越一己命限，以達致天人相合的祈嚮而言，「禮」貫通聖俗的宗教性，實際上是通於儒佛的。智顛雖然在實相論「體禮互釋」部分少談「禮」貫通聖俗之勝義，但經筆者考察，在其論述止觀前行方便「具五緣」之「持戒清淨」時，引用了《梵網經》「戒名為孝」的說法，描述以中道妙觀究竟持戒的「即中

<sup>147</sup> 朱利安 (François Jullien) 對於「之間」有如下定義：「『之間』和『穿過』的能力就在於它們不推延到別處，像『之外』所做的那樣；它們不保有也不限制，像每一種具體的指定所做的那樣。它們的能力就是要保持『恍惚』，因而可做出無窮的開展，但沒離開『可感覺的』也沒放棄事物的現象性。因為該能力移置了實體和可感覺的事物，因為該能力使『實體和可感覺的事物』超越了使它們隔離的界限，這就使它們重新流通起來並使其散發出來而不任其沉溺萎縮，然後又使它們朝向某種超越 (un dépassement) 敞開，可該超越不是遺棄 (délaissement)」。朱利安的「之間」可視為中國氣化論傳統與《莊子》道論的當代法式轉譯，主要針對自希臘哲學以來不易鬆動的存有論格局。參見朱利安著，卓立譯，《從存有到生活：歐洲思想與中國思想的間距》（上海：東方出版中心，2018），頁 195。

戒」。<sup>148</sup> 在《禮記》，「孝」最初是祭祀時「恍惚以與神明交」<sup>149</sup> 貫通冥陽、超越無對之情（禮之勝義），之後成為具有特定所指對象的德目<sup>150</sup>（禮之內容義），並落實為溫清定省的儀節（禮之形式義），最終，「孝」被視為眾德之本。<sup>151</sup> 強調「孝順」與「戒律」的一貫，使得智顓能夠攝受世間王權，讓僧團獲得王室資源的護持，具體影響見於楊廣在晉王時期從智顓受菩薩云：「敬屈禪師授菩薩戒。戒名為孝亦名制止。方便智度歸親奉極。」<sup>152</sup> 相對地，隋王室藉以維繫家天下的倫理綱常也在智顓親自制定的〈敬禮法〉裡獲得佛教的背書。<sup>153</sup> 總體來看，孝之勝義被天台學三諦論特色的戒律觀吸收，孝之內容義體現於楊廣將受戒功德迴向給雙親，孝之形式義則落實為天台僧團為皇室祝禱的日課，通過佛教與政治的合作，「禮」成為一股維繫社稷人心安定的重要力量，也是天台學「體禮互釋」的實相論在現實層面發揮的另類影響。

<sup>148</sup> 「故《梵網》云：『戒名大乘，名第一義光，非青黃赤白。戒名為孝，孝名為順；孝即止善，順即行善。如此戒者，本師所誦，我亦如是誦。』當知中道妙觀，戒之正體。上品清淨，究竟持戒。」智顓述，《摩訶止觀》，卷 4 上，T46, no. 1911, p. 37b19-23.

<sup>149</sup> 〈祭義〉描述孝子將祭時「論其志意，以其恍惚以與神明交」。孫希旦，《禮記集解》，卷 46，頁 1213。

<sup>150</sup> 〈祭義〉談孝對修齊治平的作用云：「嚴威儼恪，非所以事親也，成人之道也」、「孝以事親，順以聽命，錯諸天下，無所不行」。同前引，頁 1214、1215。

<sup>151</sup> 〈祭義〉：「眾之本教曰孝」。同前引，頁 1226。

<sup>152</sup> 楊廣，〈王受菩薩戒疏〉，收入灌頂，《國清百錄》，卷 2，T46, no. 1934, p. 803b25-27.

<sup>153</sup> 「為至尊聖御。願寶曆遐長天祚永久。慈臨萬國拯濟四生。敬禮常住諸佛。為皇后尊體。願百福莊嚴。千聖擁護。敬禮常住諸佛。為皇太子殿下。願保國安民福延萬世。敬禮常住諸佛。」同前引，卷 1，T46, no. 1934, p. 794c6-11.

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 王 弼 Wang Bi、韓康伯 Han Kangbo，《周易王韓注》*Zhouyi Wang Han zhu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2016。
- 王應麟 Wang Yinglin，《困學紀聞》*Kunxue jiwen*，《文淵閣四庫全書》*Wenyuange siku quanshu* 第 854 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1987。
- 皮錫瑞 Pi Xirui 著，周予同 Zhou Yutong 注釋，《經學歷史》*Jingxue lishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004。
- 吉 藏 Jizang，《勝鬘寶窟》*Shengman baoku*，CBETA, T37, no. 1744.
- 朱 熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：大安出版社 Da'an chubanshe，1986。
- 李延壽 Li Yanshou，《南史》*Nanshi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1988，元大德刊本 Yuan Dade kanben。
- 求那跋陀羅 Gunabhadra 譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》*Shengman shizi hou yisheng dafangbian fangguang jing*，CBETA, T12, no. 353.
- 房玄齡 Fang Xuanling 等，《晉書》*Jinshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997。
- 竺佛念 Zhu Fonian 譯，《菩薩瓔珞本業經》*Pusa yingluo benye jing*，CBETA, T24, no. 1485.
- 姚思廉 Yao Silian，《梁書》*Liangshu*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1988，元大德刊本 Yuan Dade kanben。
- 孫希旦 Sun Xidan 撰，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校，《禮記集解》*Liji jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1998。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1987。
- 智 顓 Zhiyi，《法界次第初門》*Fajie cidì chūmen*，CBETA, T46, no. 1925.
- \_\_\_\_\_，《修習止觀坐禪法要》*Xiuxi zhiguan zuochan fayao*，CBETA, T46, no. 1915.
- \_\_\_\_\_，《維摩經文疏》*Weimojing wenshu*，CBETA, X18, no. 338.
- \_\_\_\_\_，《維摩經玄疏》*Weimojing xuanshu*，CBETA, T38, no. 1777.
- \_\_\_\_\_，《釋禪波羅蜜次第法門》*Shichan boluomi cidì famen*，CBETA, T46, no. 1916.
- \_\_\_\_\_，《觀無量壽佛經疏》*Guan Wuliang shoufo jing shu*，CBETA, T37, no. 1750.

- 智 顓 Zhiyi 述，灌頂 Guanding 記，《仁王護國般若經疏》*Renwang huguo bore jing shu*，CBETA, T33, no. 1705.
- \_\_\_\_\_，《四念處》*Sinianchu*，CBETA, T46, no. 1918.
- \_\_\_\_\_，《妙法蓮華經文句》*Miaofa lianhua jing wenju*，CBETA, T34, no. 1718.
- \_\_\_\_\_，《妙法蓮華經玄義》*Miaofa lianhua jing xuanyi*，CBETA, T33, no. 1716.
- \_\_\_\_\_，《摩訶止觀》*Mohe zhiguan*，CBETA, T46, no. 1911.
- \_\_\_\_\_，《觀音玄義》*Guanyin xuanyi*，CBETA, T34, no. 1726.
- \_\_\_\_\_，《觀音義疏》*Guanyin yishu*，CBETA, T34, no. 1728.
- 道 宣 Daoxuan，〈續高僧傳〉*Xu gaoseng zhuan*，CBETA, T50, no. 2060.
- 鳩摩羅什 Kumārajīva 譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》*Fo shuo Renwang bore boluomi jing*，CBETA, T08, no. 245.
- \_\_\_\_\_，〈妙法蓮華經〉*Miaofa lianhua jing*，CBETA, T09, no. 262.
- \_\_\_\_\_，〈維摩詰所說經〉*Weimojie suo shuo jing*，CBETA, T14, no. 475.
- \_\_\_\_\_，〈摩訶般若波羅蜜經〉*Mohe bore boluomi jing*，CBETA, T08, no. 223.
- 僧 祐 Seng You，〈弘明集〉*Hongming ji*，CBETA, T52, no. 2102.
- 僧 肇 Seng Zhao，〈注維摩詰經〉*Zhu Weimojie jing*，CBETA, T38, no. 1775.
- 劉 向 Liu Xiang 撰，楊以滄 Yang Yitang 校，《說苑》*Shuoyuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。
- 慧 遠 Huiyuan，〈大乘義章〉*Dasheng yizhang*，CBETA, T44, no. 1851.
- 鄭 玄 Zheng Xuan 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《禮記正義》*Liji zhengyi*，臺北 Taipei：廣文書局 Guangwen shuju，1972。
- 黎靖德 Li Jingde 編，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1986。
- 曇無讖 Dharmakṣema 譯，《大般涅槃經》*Dabo niepan jing*，CBETA, T12, no. 374.
- 龍 樹 Nāgārjuna 造，鳩摩羅什 Kumārajīva 譯，《大智度論》*Dazhidu lun*，CBETA, T25, no. 1509.
- \_\_\_\_\_，〈中論〉*Zhonglun*，CBETA, T30, no. 1564.
- 瞿蛻園 Qu Tuiyuan、朱金城 Zhu Jincheng 校注，《李白集校注》*Li Bai ji jiaozhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1980。
- 灌 頂 Guanding，〈大般涅槃經疏〉*Dabo niepan jing shu*，CBETA, T38, no. 1767.
- \_\_\_\_\_，〈國清百錄〉*Guoqing bai lu*，CBETA, T46, no. 1934.
- \_\_\_\_\_，〈隋天台智者大師別傳〉*Sui Tiantai zhizhe dashi biezhuan*，CBETA, T50, no. 2050.

## 二、近人論著

- 王天然 Wang Tianran, 〈《孔子閒居》成篇考〉“Kongzi xianju chengpian kao”, 收入李學勤 Li Xueqin 主編, 《出土文獻》*Chutu wenxian* 第 9 輯, 上海 Shanghai: 中西書局 Zhongxi shuju, 2016, 頁 150-165。
- 印 順 Yinshun, 《我之宗教觀》*Wo zhi zongjiao guan*, CBETA, Y19, no. 19.
- 朱利安 François Jullien 著, 卓立 Esther Lin-Rosolato 譯, 《從存有到生活：歐洲思想與中國思想的間距》*Cong cunyou dao shenghuo: Ouzhou sixiang yu Zhongguo sixiang de jianju*, 上海 Shanghai: 東方出版中心 Dongfang chuban zhongxin, 2018。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《佛性與般若》*Foxing yu bore*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1977。
- 牟宗三 Mou Zongsan 主講, 林清臣 Lin Qing-chen 記錄, 《中西哲學會通十四講》*Zhong xi zhexue huitong shisi jiang*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1980。
- 佐藤哲英 Sato Tetsuei 著, 釋依觀 Shi Yiguan 譯, 《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》*Tiantai dashi zhi yanjiu: te yi zhuzuo de kaozheng yanjiu wei zhongxin*, 新北 New Taipei: 中華佛教文獻編撰社 Zhonghua Fo jiao wenxian bianzhuanshe, 2005。
- 余英時 Yu Ying-shih, 《人文與理性的中國》*Renwen yu lixing de Zhongguo*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2008。
- 吳 飛 Wu Fei, 〈鄭玄「禮者體也」釋義〉“Zheng Xuan ‘li zhe ti ye’ shiyi”, 《勵耘語言學刊》*Liyun yuyan xuekan*, 1, 北京 Beijing: 2020, 頁 42-55。doi: 10.13554/b.cnki.liyunyuyan.2020.01.005
- 林素玟 Lin Su-wen, 《《禮記》人文美學探究》*Liji renwen meixue tanjiu*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 2001。
- 阿諾爾德·范熱內普 Arnold van Gennep 著, 張舉文 Zhang Juwen 譯, 《過渡禮儀》*Guodu liyi*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2010。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《生命存在與心靈境界：生命存在之三向與心靈九境》*Shengming cunzai yu xinling jingjie: shengming cunzai zhi san xiang yu xinling jiu jing*, 《唐君毅全集》*Tang Junyi quanji* 第 24 卷, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1986。
- 馬一浮 Ma Yifu, 《復性書院講錄》*Fuxing shuyuan jianglu*, 收入林慶彰 Lin Ching-chang 主編, 《民國時期經學叢書》*Minguo shiqi jingxue congshu* 第四輯第 6 冊, 臺中 Taichung: 文听閣圖書 Wentingge tushu, 2009, 據民國三十一年復性書院刊本影印 Ju Minguo sanshiyi nian Fuxing shuyuan kanben yingyin。

- 馬一浮 Ma Yifu 著，虞萬里 Yu Wanli 校點，《馬一浮集》*Ma Yifu ji* 第1冊，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe、浙江教育出版社 Zhejiang jiaoyu chubanshe，1996。
- 馬宗霍 Ma Zonghuo，《中國經學史》*Zhongguo jingxueshi*，上海 Shanghai：上海書店 Shanghai shudian，1984。
- 高明道 Friedrich Grohmann，〈從「善法欲」談起〉“Cong ‘shan fayu’ tanqi”，《法光》*Faguang*，251，臺北 Taipei：2010，頁1。
- 高達美 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎 Hong Handing 譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》*Zhenli yu fangfa: zhexue quanshixue de jiben tezheng* 上卷，上海 Shanghai：上海譯文出版社 Shanghai yiwen chubanshe，2004。
- 康 特 Hans-Rudolf Kantor，〈天台智顛「即」字悖論的語用學——以四明知禮「當體全是」義為詮釋線索〉“Tiantai Zhiyi ‘ji’ zi beilun de yuyongxue: yi Siming Zhili ‘dangti quan shi’ yi wei quanshi xiansuo”，《文與哲》*Wen yu zhe*，44，高雄 Kaohsiung：2024，頁71-116。
- 梅道芬 Ulrike Middendorf，〈「情」的秩序——郭店〈性自命出〉、〈語叢二〉以及相關先秦文獻中的語言與性情考〉“‘Qing’ de zhixu: Guodian ‘Xing zi ming chu,’ ‘Yucong er’ yiji xiangguan xian Qin wenxian zhong de yuyan yu xingqing kao”，《饒宗頤國學院院刊》*Rao Zongyi guoxueyuan yuankan*，1，香港 Hong Kong：2014，頁233-296。
- 郭朝順 Kuo Chao-shun，〈論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題〉“Lun Tiantai guanxin quanshi de ‘lijie’ yu ‘qianjian’ wenti”，《法鼓佛學學報》*Fagu Foxue xuebao*，2，新北 New Taipei：2008，頁129-161。doi: 10.6889/DDJBS.200806\_(2).0004
- 焦桂美 Jiao Guimei，《南北朝經學史》*Nanbeichao jingxueshi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2009。
- 黃有志 Hwang Yeou-jyh，《社會變遷與傳統禮俗》*Shehui bianqian yu chuantong lisu*，臺北 Taipei：幼獅文化 Youshi wenhua，1991。
- 楊雅麗 Yang Yali，《《禮記》語言學與文化學闡釋》*Liji yuyanxue yu wenhuaxue chanshi*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2011。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin，〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉“Shi – li – yue de ‘xing yu tiandao’ lun”，《中正漢學研究》*Zhongzheng Hanxue yanjiu*，21.1，嘉義 Chiayi：2013，頁15-42。
- 廖永賢 Liao Yung-hsien，〈從四禪禪法中的尋伺功能來探析天台止觀的學術性格——以通明禪為例〉“Cong sichan chanfa zhong de xunsi gongneng lai tanxi Tiantai zhiguan de xueshu xingge: yi Tongmingchan wei li”，《法鼓佛學學報》*Fagu*

*Foxue xuebao* , 25 , 新北 New Taipei : 2019 , 頁 55-99 。 doi: 10.6889/DDJBS.201912\_(25).0003

劉 釗 Liu Zhao , 《郭店楚簡校釋》 *Guodian Chujiang jiaoshi* , 福州 Fuzhou : 福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe , 2005 。

賴賢宗 Lai Shen-chon , 《天台佛教的解脫詮釋學》 *Tiantai Fojiao de jietuo quanshixue* , 臺北 Taipei : 新文豐出版 Xinwenfeng chuban , 2010 。 doi: 10.978.95717/21118

## Remaining Emotions Linger Around: Contextual Reconstruction and Philosophical Interpretation of the Tiantai School's Idea of "Mutual Understanding of Essence and Ritual"

Nieh Hao

Department of Chinese Literature  
National Cheng Kung University  
ambroise7749@gmail.com

### ABSTRACT

This paper adopts the relationship between emotion (*qing* 情) and ritual (*li* 禮) as its analytical lens, distinguishing among the formal, substantive, and ultimate meanings of *li*, and explores the convergence between Tiantai 天台 Buddhism and ritual philosophy from the perspective of the ultimate meaning of *li*. Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) interprets "ritual without essence" as the transcendent non-dualistic emotion that forms the ultimate origin of rituals and music—residual emotion (*yuqing* 餘情). This study, however, uses Yinshun's 印順 (1906-2005) notion of humanity's shared emotional inclination, or "religious desire," as a mediating concept to connect and mutually illuminate Zhiyi's 智顓 (538-597) concept of residual Buddhahood (*yufu* 餘佛)—"when ignorance is not yet eradicated, but the perfect principle is deeply understood"—with the ritual philosophical concept of residual emotion.

Through an analysis of the twenty-five skillful means in the practice of *samatha-vipassyanā* (tranquility and insight), this paper points out that residual Buddhahood—the fundamental ignorance that is subdued but not yet eradicated—possesses ontological continuity across the mundane and the sacred in terms of realization, and ambivalence toward good and evil in terms of value. Therefore, beneath the meditative realization of residual Buddhahood lies a religious affectivity that transcends objective forms, namely the residual emotion in ritual theory. The Tiantai doctrine that upholds "non-cessation cessation"—the idea that afflictions are none other than *bodhi* (awakening)—is thereby further elucidated through its reflection in the "ritual without

essence” and its residual emotion.

**Key words:** Zhiyi 智顓, Yuanjiao 圓教, *Book of Rites*, Confucius, confluence of Confucianism and Buddhism

(收稿日期：2024. 7. 23；修正稿日期：2025. 1. 23；通過刊登日期：2025. 5. 5)

