

中華佛學學報第 010 期 (p311-340)：(民國 86 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 10, (1997)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

天台三大部所反映智者大師的心靈哲學

吳汝鈞
香港浸會大學副教授

p. 311

提要

本文主要是就所謂「天台三大部」的《法華玄義》、《法華文句》與《摩訶止觀》以探討天台大師智顛的心靈哲學。按智顛先就「無明一念心」一概念以說心的幻妄性，以交代生死流轉世界的生成。這是心的負面作用。心也有正面的作用，這便是認識事物，以至契會真理，故心是覺悟、成道、得解脫的根本。故心具有無明與法性兩個面相，這兩個面相都源自同一的心體。在與諸法的關係方面，智顛的說法是心具諸法，妄心固然具足諸法，淨心亦具足諸法。在這點上，智顛較著重前者，有所謂「一念三千」的說法。其意是，一念心總與多種境地的其中一種同時生起，也同時沈降。故一念心與三千種境界同起同寂。起是作用，寂是不作用。這作用是就心說的：在作用中，心與諸法同時生起；在不作用中，心與諸法同時寂滅。關於這點，智顛稱為「不可思議境」。這種說法，使心能保住諸法或存在，對存在有正面的肯定，不會走虛無主義的路線，使存在下墜以至泯滅。在實踐方面，智顛則提出一心三觀的觀法。這包括以心為被觀與以心來觀法兩種。前一種是就空、假、中三面來觀取一念妄心；後一種則以淨心為能觀，觀照對象的空、假、中三方面的面相。若觀法有次第，即先觀空，再觀假，最後觀中的，是次第觀，此是別教

的觀法。若同時觀取空、假、中三相，「即空即假即中」地觀，則是圓頓的觀法，這是圓教的觀法。智顛自己所提倡的觀法，是圓教的觀法。

本文曾於 1995 年 12 月 16 日「天台宗的歷史與思想學術研討會」口頭發表

關鍵詞：1.無明一念心 2.無明即法性 3.法性即無明 4.一念三千 5.不可思議境 6.一心三觀

p. 312

如所周知，天台宗智者大師或智顛的學術思想分兩個時期。第一個時期以弘揚《大智度論》為主；第二個時期則以弘揚《法華經》、《涅槃經》與《維摩經》為主。作為他的主要著作的天台三大部——《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》——便是成立於第二時期的前一階段。這三部鉅著雖然是環繞著《法華經》而闡揚開來，但它們討論的題材，實在非常廣泛。其中一個重要的題材，便是心的問題。在這三大部中，我們大抵可以看到智顛自己的心靈哲學的相當完整的輪廓。當然他的心靈哲學，亦相當完整地展示於他的其他著作中，例如對《維摩經》的注疏。本文主要是就他的天台三大部來看他的心靈哲學。

關於智顛心學的研究，在量方面言，日本學者作了不少，包括玉城康四郎的巨著《心把握の展開》。但令人滿意的並不多見，也不能令人留下深刻的印象。我們這裏的研究，主要是透過分析的方法，讓智顛自己的說法反映他的心的觀念，展示他在心方面的實踐觀點。

智顛對心靈的看法，有極其豐富的內涵。他實要由多方面的面相，以顯示心的不同的性格與功能，和在不同層次中的修行境界。以下我們先從負面來說，看他的心的幻化性格與造業問題。

一、心的幻化性格與造業問題

智顛首先就樣貌來說心，視心為一種「幻」或虛幻、幻化不實在的東西。他說：

心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質；適言其無，復起慮想。不可以有無思度故，故名心為妙。[1]

即是說，心是惟恍惟惚，不可把捉的東西，我們不能以「有」、「無」來說它。它不是實物，故不是有，它亦非虛無，故不是無。智顛把心說為「妙」。但這妙是妙幻之意，不是正面的意思，只傳達一種不可捉摸、變幻無定的訊息。

對於這種幻化的心，自然不能不涉及它的生起問題。它是如何生起的呢？它的源頭在哪裏呢？對於這個問題，智顛提出多種說法：

心由緣起，生滅迅速，不見住處、相貌，但有名字，名字亦空。[2]

p. 313

夫心不孤生，必託緣起。意根是因，法塵是緣，所起之心，是所生法。此根塵能所，三相遷動。竊起竊謝，新新生滅，念念不住。睽爍如電耀，遄疾若奔流。[3]

無明祇是一念癡心。心無形質，但有名字。內外中間，求字不得。是字不住，亦不不住。猶如幻化，虛誑眼目。無明體相，本自不有，妄想因緣和合而生。[4]

就緣起性空這一根本立場來說，心作為一種法或存在，自然亦是緣起的。但它卻不像其他的緣起法具有穩定性，如智顛所說，它是「新新生滅，念念不住」，是「睽如電耀，遄疾若奔流」，是旋生旋滅，飄忽無定的。它又常與「無明」一詞連在一起說，而成「無明一念心」，這無明正表示心的形貌、源頭難以追尋，如幻如化，缺乏正常的理路（明）之意。

對於無明心的這種幻化性格，智顛又以四句追求，而歸於不可得。他說：

無明之心，不自，不他，不共，不無因。四句皆不可思議。……四句求無明，不可得。[5]

這意思是，對於無明心的來源，我們不能說它是由自己生起的，不能說它是由自己之外的他者生起的，也不能說它是由自己與他者的結合而生起的，也不能說它是不需要原因而生起的。這樣以四句來推求，都得不

到一個明確的答案。[6]但無明心又宛然地存在著，雖不是實有，卻也不是一無所有，這便是它的如幻如化的性格。

依智顱，這種幻化的心，有生起生死流轉的世界的種種法或存在的功能，這便是所謂造業。這是一個相當複雜的問題。這裏所謂的法、存在、或業，由於是在生死流轉邊說的，因而在性格上有偏於染污一面的傾向。關於這點，我們先看智顱的兩段說話：

p. 314

我見為諸見本，一念惑心為我見本。從此惑心，起無量見，縱橫稠密，不可稱計。為此見故，造眾結業，墮墜三途，沈迴無已。……知心無心，妄想故心起。亦知我無我，顛倒故我生。[7]

遊心法界者，觀根塵相對，一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界，即具百界千法。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。所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土。[8]

智顱的意思很清楚：一念心能起動，便能有生起的作用，生起現實世界的種種虛妄事物與虛妄活動，而成就這個充滿迷執與煩惱的生死流轉的世界，因而「造眾結業，墮墜三途，沈迴無已」。這心是平凡的一念心，是未有經過種種修行陶冶的心念，故常是染污的，故稱一念惑心，與無明連在一起。它的生起，以至於現起現實世間的種種物事，必在現實上有一站立點，而這一站立點必關連於百界千法，亦必涵攝百界千法，可見它具有無盡的伸縮性。它有如一個魔術師（幻師），能透過種種不同的手法，以幻現種種物事，「縱橫稠密，不可稱計」。這個三千大千世界，便由此而成立。

智顱在另一處，更強調這一念心的飄忽無定、虛空無體的性格。它不知是如何生起，或者說，它的生起，沒有一個理性的理由，而是常與無明關連在一起；生起後，其活動亦無定向，但現實世間的種種事象，便宛然地因它而生起。我們對這些事象，可有種種分別計較，起種種差別的想法。他說：

祇觀根塵相對，一念心起，能生所生，無不即空。妄謂心起，起無自性，無他性，無共性，無無因性。起時不從自他共離來，去時不向東西南北去。此心不在內外兩中間，亦不常自有，但有名字，名之為心。……祇

觀根塵一念心起，心起即假，假名之心，為迷解本。謂四諦有無量相，三界無別法，唯是一心作。心如工畫師，造種種色。心構六道，分別校記（計）無量種別。[9]

所謂「根塵相對，一念心起」，似乎解釋了一念心的生起，但這只是一念心生起的近因，或者憑依因；一念心應還有自己生起的原因，這是無從追蹤的，只能訴之於無明，

p. 315

因而這心也成爲一念惑心或一念妄心，惑或妄即是無明也。這裏又運用了四句否定來排斥心起具有自性可言。能起的心固然沒有自性，而作爲活動的起，亦無自性可言。心的這種生起的狀態，我們只能稱爲幻起。它幻起後，也幻現種種世間法，以至三塗六道的生死輪迴領域，由此而開出惑、業、苦的流轉的生命歷程。

以上有關心造業的說法，猶只是一般性的泛說。其大體的意思是由於心一念虛妄，造出種種染污的行爲，這些行爲沈澱成種種雜染的業，而召感果報。流轉生死的世界便在這果報中說。對於這點，智顛自身有較確定而具體的說法。他提出無明心的概念，以交代生死流轉世界生起的根源。又解釋這無明心如何引生出現實的六道的生死流轉的領域。他說：

過去無明，顛倒心中，造作諸行，能出今世六道苦果，好惡不同。正法念云：畫人分布五彩，圖一切形，端正醜陋，不可稱計。原其根本，從畫手出六道分別，非自在筆作，悉從一念無明心出。無明與上品惡行業合，即起地獄因緣，如畫出黑色。無明與中品惡行業合，起畜生道因緣，如畫於赤色。無明與下品惡行合，起鬼道因緣，如畫青色。無明與下品善行合，即起修羅因緣，如畫黃色。無明與中品善行合，即起人因緣，如畫白色。無明與上品善行合，即起天因緣，如畫上上白色。當知無明與諸行合故，即有六道。[10]

智顛實以無明爲因，以心爲憑藉，而成所謂無明心，假通宇宙論，以解釋生死流轉的六道輪迴世界的生成。其生成情況，像畫手以不同顏色描繪一切圖形那樣，以一象徵六道的存在世界。

對於這個類比，智顛在另處說得更爲簡截明白。他參照《華嚴經》的說法謂：

《華嚴》云：心如工畫師，作種種五陰，一切世間中，莫不從心造。畫師即無明心也；一切世間即是十法界、假實國土等也。[11]

「畫師即無明心」一句，真是可圈可點。這表示無明心自身具有能動性，它不知從何而生起，但既然生起，便有種種功能，現起這個現實的三千大千世界，猶如工整的畫師描繪世界的圖像那樣。

從倫理與感受方面來看，現實世界是傾向於苦的。這種苦的感受，由種種染業而來，

p. 316

而染業的來源是煩惱或惑，後者正是一念無明心所派生出來的。關於這點，智顛說：

無明祇是癡一念心，心癡故派出煩惱，由煩惱派出諸業，由業派出諸苦。
[12]

這很明顯地是小乘佛教的業感緣起的說法。依這種說法，現象事物的生起與變化，是依於人的惑、業、苦三者因果相續而成。惑即是無明的因素，這些因素可使人做出種種惡事，造就人的惡業。以此惑為因，帶出惡業的果。而人的惡業又召來生死的苦果，於是業為因，苦則是業的果。人受了生死的苦果，於是不斷在輪迴的界域中打滾，起惑造業，再受各種苦痛煩惱折磨。這樣，惑、業、苦互成因果，相續不斷，而現實世界的生滅變化便依隨著這生死苦果而說。

以上是智顛對心的負面方面的看法，這是與生命的迷執與生死煩惱關連起來而說的，智顛因而把這種心稱為惑心和無明心。在另一方面，智顛對心也有其正面的看法，這便是下一節要探討的。

二、心的正面功能

智顛認為心有種種正面功能。首先，他先就常識的層面來說，以心有一種思慮知解的作用。他說：

質多者，天竺音，此方言心，即慮知之心也。天竺又稱污栗馱，此方稱是草木之心也。又稱矣栗馱，此方是積聚精要者為心也。[13]

按「質多」即是梵文 *citta* 的音譯；「污栗馱」和「矣栗馱」則是梵

文 *hṛdaya* 的音譯。兩者稍有不同。*citta* 通常是指識心的心，傾向於認

識意味。hrdaya 則是指物理的、生理的心，即心臟。智顗說心，顯然是重視它的思慮知解的作用，所謂「慮知」。這是認識的層面，相應於梵文的 citta。

對於純然是以心的慮知作用來說認識，智顗並不感到滿意。他無寧以認識是一種相當複雜的歷程，其中涉及心、意與識的不同作用。他說：

對境覺知，異乎木石，名為心。次心籌量，名為意。了了別知，名為識。……覺者，

p. 317

了知心中非有意亦非不有意，心中非有識亦非不有識。意中非有心亦非不有心，意中非有識亦非不有識。識中非有意亦非不有意，識中非有心亦非不有心。心意識非一，故立三名；非三，故說一性。[14]

這段文字頗能初步展示智顗的認識理論。他以心、意、識分別表示在認識歷程中的不同作用：心是對對象有所覺知；意是對對象作進一步的思考；識是對對象的確定的、清晰的認識。而心、意、識這三種作用，一方面各有其所負責的工作，不可相互混淆與取代，但也不可相互獨立、分離開來，三者合起來，才能完成認識對象的整個歷程。這便是所謂「心中非有意亦非不有意，心中非有識亦非不有識。意中非有心亦非不有心，意中非有識亦非不有識。識中非有意亦非不有意，識中非有心亦非不有心」。

就心來說，智顗所關心的，當然不是它的認識層面，卻是它在宗教實踐方面所能扮演的角色。這便牽涉到宗教的真理問題。智顗認為，心是可以使人遠離種種邪見，而契接種種正見以至悟入宗教的真理的。他說：

心是繩墨，若觀心得正，悟離邪倒說。觀心正，則勉邪行。心無見著，則入正理。事行如繩，理行如墨。[15]

這裏要注意的是「心無見著，則入正理」一語。其意是，若在心中沒有知見上的、見解上的執著，便能契入、悟入正理。這「正理」應就宗教意義的真理而言。在佛教來說，這便是諦、真如、實相等。較具體地說，則是空、中道、法性等。

在另一處，他更直截了當地把心說為是「理本」，亦即是真理的根本，其意即是，心是悟入真理的根基。沒有了這種根基，我們便無從悟入真理。這真理當是就宗教的真理而言。他說：

心是法本者，釋論云：一切世間中，無不從心造。無心無思覺，無思覺無言語。當知心即語本。心是行本者，《大集》云：心行大行遍行。心是思數，思數屬行陰。諸行由思心而立，故心為行本。心是理本者，若無心，理與誰含？以初心研理，恍恍將悟。稍入相似，則證真實，是為理本。[16]

p. 318

這是從心是法本、心是語本、心是行本說下來，最後歸於心是理本。一念心動，而生起種種存在，故心是法本；法即是存在之意。由心推動思想，由思想推動言說，故心是語本。念慮是行，心能生起種種念慮，故心是行本。最後，真理含於心中，心能包容真理，以至契證悟入真理，故心是理本。

實際上，智顛對心的功能有極高的評價。他認為心具足一切菩薩的功德，是覺悟、成道、得解脫的根本。他說：

此心即具一切菩薩功德，能成三世無上正覺。[17]

他認為只要通過修行，把心提升至定的狀態，一心不亂，便能發出般若智慧，分別邪正，照見真理。他說：

行住坐臥，心常在定。間念不生，是名精進。一心在定，不亂不昧，名為定。若一心在定，能知世間生滅法相，深識邪偽，名般若。[18]

「一心在定，不亂不昧」是定；「知世間生滅法相，深識邪偽」是慧。定與慧是心的兩種作用。兩者結合起來，便成就悟入真理的法門。定相應於寂，慧相應於照。智顛又喜以寂照來說心：

此心常寂常照。用寂照心破一切法，即空即假即中。[19]

寂是寂然不動，是寂靜狀態；照是感而遂通，是充滿動感。心便具足這兩種狀態，而交互為用，有時處寂，有時起照。但實際上，這兩種狀態是不能截然分割開來的，都是寂中有照，照中有寂，即寂即照，即照即

寂，這便是「常寂常照」。心的常寂常照，能破除我們對一切法的封執，直下滲透至物事的本質方面去，而把得其真理。

上面引文提到「用寂照心破一切法，即空即假即中」。寂與照是心的兩種狀態，以此心為本，照見一切法的同時的空、假、中的性格或本質。而心的最積極的正面功能，也在這裏。關於這照見空、假、中的問題，留待下面討論一心三觀時再作探討。

三、明與無明當體一如

上面討論智顛的心的兩面性格或功能：負面與正面。用智自己的詞彙來說，心是有法性或明與無明兩個面相的。明的一面導致心的正面的功能；無明的一面導致心的負面的功能。跟著而來的問題自然是，心的這兩個面相的關係為如何呢？這兩個面相具有不同的根源，抑是具有相同的根源呢？這是一個由倫理修證以及於形而上方面的問題。智顛對這問題的答覆，非常直截了當：法性或明與無明兩個面相都源於同一的心體；它們是同源的，而不是異源的。它們的不同，只是狀態上的差異而已。在這一點上，智顛以水來作譬，水有兩種狀態：固體是冰，液體是水。冰與水屬同一東西的水，只是狀態不同而已。他說：

問：無明即法性，法性即無明。無明破時，法性破不？法性顯時，無明顯不？

答：然。理實無明，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？

問：無明即法性，無復無明，與誰相即？

答：如為不識冰人，指水是冰，指冰是水。但有名字，寧復有二物相即耶？如一珠，向月生水，向日生火；不向則無水火。物未曾二，而有水火之珠耳。[\[20\]](#)

又說：

凡心一念，即皆具十法界。一一界悉有煩惱性相、惡業性相、苦道性相。若有無明煩惱性相，即是智慧觀照性相。何者？以迷明，故起無明。若解無明，即是於明。《大經》云：無明轉，即變為明。《淨名》云：無明即是明。當知不離無明，而有於明。如冰是水，如水是冰。[\[21\]](#)

法性與無明，「但有名字，寧復有二物相即耶？」法性與無明相即，只是同一物事的不同面相或狀態的表現而已，兩者同為該物事的面相或狀態，故說相即。此中並不是有兩件物事相即。即是，法性即無明或無明即法性，並不是指有兩件分離開來的物事相即。如水與冰相即，兩者並不是不同的，分離開來的物事，都是同一物事（水，

p. 320

H₂O）的不同狀態而已。故法性與無明並不是二物。「一物未曾二」，這個意思實在非常清楚。「不離無明，而有於明。如冰是水，如冰是冰。」我們不能離水求冰，也不能離冰求水；同樣，我們不能離無明以求明，離明以求無明。兩者本是同一體性。這個意思也非常清楚。

以現代哲學的述語來說，明與無明實成一二律背反（*antinomy*），兩者性質正相對反，恆常地和對方相抗衡，但兩者總是擁抱在一起，不能分離。我們不能離開其中的一者以求另外的一者。關於這點，智顛舉了一個竹與火的例子。竹有火性，或火性是在竹中，兩者擁抱在一起，但亦早有一種潛在的抗衡性；當竹中的火性有機會發展成真正的火時，它還是反過來把竹燃燒起來。在我們生命中的善與惡的因素的關係也是一樣，兩者總是和合在一起，但又互相拒斥。惡總存在於善的推翻中，善也總存在於惡的推翻中。善與惡總是在一個相互擁抱而又相互爭鬥中存在，它們都屬於同一個生命，或屬於同一生命的二面性相。既然都是附屬於同一生命，我們便不能離開惡而求善，也不能離開善以求惡。對於這些譬喻，智顛生動地描述如下：

凡夫一念心即具十界，悉有惡業性相。祇惡性相即善性相；由惡有善，離惡無善。翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒。遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事。遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹；惡中有善，善成還破惡。故即惡性相是善性相也。[\[22\]](#)

法性或明與無明都同屬於一心的狀態，二者就同統屬於一心而相即。對於這種關係，我們稱為當體一如。由於明與無明當體一如，都同屬於一心，故在修行上來說，兩者是可互轉的。明可轉變為無明，無明亦可轉變為明。在那裏轉呢？不在別處，正是在心中轉。即是說，看心的狀態如何轉？如心在迷執，則無明流行，明隱伏。如心在開悟，則明流行，無明隱伏。無明流行，便會引生煩惱；明流行，便會引生智慧。或者說，

如心順法性的方向而行，則一切是定法；如心迷法性，而順無明的方向而行，則一切是散亂惡法。關於這點，智顛說：

若迷心執著，即煩惱而智慧滅。若解心無染，即智慧生煩惱滅。[23]

由迷法性，故有一切散亂惡法。由解法性，故有一切定法。定散既即無明，無明亦即法性。

p. 321

迷解定散，其性不二。[24]

正是由於法性或明與無明合成一體，在心中相即不離，因而要實現法性或明，便要在心中作工夫修行，把無明克服過來。無明被克服，便成隱蔽狀態，法性或明便得彰顯，表現出來。而心還是原來的心；不過，由於無明隱蔽起來，它便呈現為一明的心，或法性心。由於明或法性與無明都是心的狀態，兩者總是不離的。我們要顯現心中的明或法性，總是要把心中的無明克服過來。我們不能在與無明成一完全隔絕的關係下，來顯現明或法性，故我們可說不離無明，而有明或法性。這種說法推廣起來，我們便可說不離煩惱，而有菩提；不離生死，而有涅槃。或更直截了當地說無明即明，即法性，煩惱即菩提，生死即涅槃了。關於這點，智顛說：

心是總法之本，心即總也。別說有三種心：煩惱心是三支，苦果心是七支，業心是二支。苦心即法身，是心體；煩惱心即般若，是心宗；業心即解脫，是心用。[25]

又說：

凡夫一念，皆有十界識名色等苦道性相。迷此苦道，生死浩然。此是迷法身為苦道。不離苦道，別有法身。如迷南為此，無別南也。若悟，生死即是法身。故云：苦道性相即是法身性相也。[26]

很明顯，苦心、煩惱心、業心、苦道、生死等都屬無明攝，都是心的負面面相的表示方式。而法身、般若、解脫等都屬法性或明攝，都是心的正面面相的表示方式。

以下的種種不同的說法，都在顯示明或法性與無明在心上當體一如的消息，都表示兩者可相即互轉的關係。

體無明顛倒，即是實相之真，名體真止。如此實相，遍一切處，隨緣歷境，安心不動，名隨緣方便止。生死涅槃，靜散休息，名息二邊止。[27]

p. 322

一念空見具十法界，即是法性。法性更非遠物，即是空見心。《淨名》云：諸佛解脫當於眾生心行中求，當於六十二見中求。[28]

佛一切種智知一切法，明、無明無二。若知無明不可得，亦無無明。是為入不二法門。[29]

智顛以為，這種負面與正面在心上當體一如的關係，或明或法性與無明相即的關係，只是大乘佛教所持的。小乘中人則不這樣看，他們是把正負雙方、明與無明雙方區分得很清楚的。智顛說：

若小乘明惡中無善，善中無惡，事理亦然。此則惡心非經，則無多含之義，隘路不受二人並行。若大乘觀心者，觀惡心非惡心，亦即惡而善，亦即非惡非善。觀善心非善心，亦即善而惡，亦非善非惡。[30]

即是說，小乘中人對心的看法，是「惡中無善，善中無惡」，善與惡在中心區分得很清楚，二者不成一個二律背反。智顛的評論是「惡心非經」、「無多含之義，隘路不受二人並行」。他以為小乘不容許惡心為經說，以為經說的都傾向於善心方面，這便縮減了經中多方面的內涵，好像狹窄的路不能承受二人同時並行那樣。大乘則不同，他們看惡心，並不視之為有惡的自性，因而能「即惡而善」，即就惡的成份使之轉化為善，因而無定惡定善的規定，一切要看心自身如何活轉。他們看善心，亦是同樣的看法，不視之為有善的自性，因而會「即善而惡」，善可轉成惡，因而亦無定善定惡的規定，要看心自身如何活動。

四、妄心具足諸法

上面我們提到一念無明心起，能幻現種種物事、種種法，由此而成就這個多姿多采的現象世界。這便有無明心或妄心具足諸法的觀念。這觀念在智顛的哲學中，是一個重要的課題，它牽涉對存在世界的態度問題。佛教作為一種宗教，它的理想在超脫生死煩惱，

p. 323

由此而覺悟，得解脫。在這種理想的達致中，我們對存在世界應如何看待呢？是捨棄它抑是保留它以至依仗它呢？這在宗教哲學上是一個關鍵性的問題。關於這點，我們會在適當地方再作探討。

心有妄心與淨心之分，因而說心具足諸法，在意義上也可有妄心具足諸法和淨心具足諸法這兩方面。在智顗的思想中，這兩方面的意義都有提到。不過，他顯然比較重視妄心具足諸法這一涵義。在這裏我們也先討論這一方面。

關於妄心具足諸法的問題，如何決定這是妄心呢？很多時智顗本人並未特別聲明這是妄心。一般來說，若心是就平常心、凡夫的心來說，則這心應可斷定是妄心。因為我們的平常心、凡夫心通常都是傾向於染污成份的，具有迷執的。我們一念心生起，這些染污成份、迷執活動往往也包含在裏頭。下面列出的幾種心具足諸法的說法，大抵都是就妄心而言：

一心中具十法界，一一界皆有十如，即成一百。一根通取六塵，即有六百。約定慧二莊嚴，即是一千二百。根根悉用，定慧莊嚴等千二百也。[\[31\]](#)

眼色一念心起，即是法界，具一切法，即空即假即中。[\[32\]](#)

眾生之心具諸煩惱。[\[33\]](#)

起圓信解，信一心中具十法界，如一微塵，有大千經卷。[\[34\]](#)

圓行不可遠求，即心而是。一切諸法中悉有安樂性。即觀心性，名為上定。心性即空即假即中。五行三諦，一切佛法，即心而具。[\[35\]](#)

《華嚴》云：心佛及眾生，是三無差別。當知己心具一切佛法矣。……眾生即菩提，不可復得；眾生即涅槃，不可復滅。一心既然，諸心亦爾，一切法亦爾。《普賢觀》云：毘盧遮那遍一切處，即其義也。當知一切法即佛法。……又言：一微塵中有大千經卷，

p. 324

心中具一切佛法。……根塵一念心起，根即八萬四千法藏，塵亦爾。一念心起，亦八萬四千法藏。……一一塵有八萬四千塵勞門，一一心亦如是。[\[36\]](#)

這些文字，不管是短的，抑是長的，提到心具諸法，其心大抵是就妄心而言。至於所具的諸法，則可視為泛指存在世界的種種物事而言，其中有清淨的，也有染污的。就上面所列舉的文字看，似乎以清淨的物事為多。妄心之具足清淨物事，這點並不難理解。上面我們討論到，在心中明或法性與無明當體一如一點時，已清楚闡述過了。

在比較少的情況，智顛是清楚地表明，「心具足諸法」的心是妄心的。如以下兩個例子，其中提到煩惱心與無明一念心，都是妄心的意思。

若一念煩惱心起，具十界百法，不相妨礙。雖多不有，雖一不無。多不積，一不散。多不異，一不同。多即一，一即多。[37]

無明一念心，此心具三諦，體達一觀，此觀具三觀。[38]

現在要注意的問題是，當智顛說一念心起，即具諸法，這「具」到底是甚麼意思？一念心不是一個倉庫，一個場所，如唯識學派所言的阿賴耶識，它如何具足諸法呢？關於這點，智顛在《摩訶止觀》中有一段文字說及不思議境，其中透露出具諸法的深微意思。我們先把這段文字抄引出來：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法，此則是縱；若心一時含一切法者，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。[39]

p. 325

這裏先通過十法界、三世間、十如是等法數來交代心的三千種境地，所謂「一念三千」。關於這點，學者說得多了，這裏不再重贅。我們要注意的是「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千」一段文字的確切意思。「三千」是無所謂的，四千也好，五千也好，只是表示一念心起所可能停駐的境地。人若不生起一念心，便不必說。只要猝然生起一念心，或一心念，這心念便可流連於三千或更多的境地中，而停駐於其中，因而「具三千」。進一步看，這「具」是甚麼意思呢？我的

初步理解是，人只要發一念心，一心念，便總有三千種境地中的一種境現前，與這一心念相應合。一念心，或一心念總與三千種境地的其中一種同時生起、因時沈降。這亦表示一念心，或一心念是可以與三千種境地同時生起、同時沈降的。

這「同時生起、同時沈降」中的同時非常重要。「一心在前，一切法在後」，或「一切法在前，一心在後」便不是同時了，因此被否決掉。又如「八相遷物」、[40]「物在相前」、「相在物前」，相都不能遷物、影響物，因不是同時。必須要是「物論相遷」、「相遷論物」，才能有物依相而變，相使物變的效果，因物與八相是同時的。

就心來說，智顓提出：「從一心生一切法」或「心一時含一切法」，都不能建立心與法的關係。從一心生一切法是先有心，然後才生起一切法，這只是從心下貫下來，是縱的方向，不是同時的關係。心一時含一切法是先有心的種子含藏一切法，然後這些種子依緣而現起一切法，然後再帶動心的生起。這則是以心的種子含藏一切法為主，是橫的方向，心與法也不是同時的關係。故「縱亦不可，橫亦不可」，二者都不能交代心與法的同時生起、同時沈降的關係。[41]

要讓一念心或一心念能與三千種境地或一切法同時生起同時沈降，便只有一種可能性，這便是「祇心是一切法，一切法是心」。此中的「是」應作動態的解釋，解作現前的意思。即是，一念心或一心念與一切法同時現前、同時沈降。這即是，心與一切法有同在同寂的關係，心與法在起、寂中步伐相一致；在作用（起）與不作用（寂）

p. 326

中同調。這樣，心與法便在作用與不作用中建立其關係：在作用中，兩者同起；在不作用中，兩者同寂。這便是心具諸法的確當意思。故最後智顓謂「非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境」。

這裏我們可對心具諸法作一總的闡述與推論。心是我們的主體，較切當地說是經驗的主體；諸法則泛指存在的世界：現象界。心與存在是在以作用作為樞紐而建立兩者的關係的。在有作用時，心與存在同時冒犯；在沒有作用時，心與存在同時沈降。心與存在同起同寂。有作用與沒有作用，總是在心方面說的，因心是具有能動性，能活動的。在這個意義下，心與存在同起同寂，表示心總是帶引著存在而升沈，或存在總是附隨著心而升沉。無論如何，就存在於這個世間來說，心與存在總是對等

的，沒有一方比另一方具有更強的先在性。通過這種心具諸法的觀念，就能讓心保住存在，對存在有正面的肯定，不會走虛無主義的路線，使存在下墜以至泯滅。對於這種心藉作用為樞紐而與存在同起同寂的關係，智顛稱為「不可思議境」。

五、淨心具足諸法

上面討論的一念心具足諸法，是就平常的一念心而言，而人的平常的一念心，總是做向於染污方面的，故這可以說是一念妄心具足諸法的說法。在另一方面，智顛也有一念淨心具足諸法的說法。這一念淨心，很明顯不是我們的平常一念心，而是一種經過修行、經過提升而致的心。而發這種一念淨心的，也應不是一般的凡夫，而是一個修道者，其精神境界提升至一定高度的眾生。

因此，說一念淨心具足諸法，這所謂諸法，不是凡夫眼中所對的存在世界，而應是修行者眼中所見的世界。這世界應具有價值義，是經過修行所提煉得來的境界，在佛教來說，這可以用「功德」一詞來概括。如智顛說：

一念心即如來藏理。如故即空，藏故即假，理故即中。三智一心中具，不可思議。[\[42\]](#)

這一念心與後面所說三智一心中具合起來看，可見這一念心是淨一念心。這一念淨心自身即是如來藏理，是即空即假即中的真理。由一念淨心，說到即空即假即中的真理，可以說是一分析的過程。即是說，我們可以即就一念淨心分析出即空即假即中的真理來，不必經過一種綜合的處理。[\[43\]](#)智顛又謂：

p. 327

一念禪心具十界五陰。諸陰即空，破界內四倒，成四枯。諸陰即假，破界外四倒，成四榮。諸陰即中，非內非外，非榮非枯，於其中間，而般涅槃。[\[44\]](#)

這是透過較複雜的說法以表示一念淨心所具的功德。「一念禪心」是經修行而出，應為一念淨心無疑。這段文字與其說是說淨心具足諸法，不如說是表示淨心涵有對諸法的正確觀法。即是，它是就一念禪心所涵具對五陰法的即空即假即中的觀照，而說達致涅槃的境界。

淨心具足諸法的諸法，除是法外，亦可作法門看。智顗謂：

觀一善心具十法界，十界交互具百法界、千性相等。十善即萬法。約八正道即八萬法門也。[45]

善心即是淨心。一善心具千性相之法，十善心應有萬法。這萬法與八正道相配，即成八萬法門了。關於淨心具足法門，這一點很堪注意。法門是用來教化眾生覺悟、成道、得解脫的。淨心具足這種法門，即等同於具足種種教化的功德。關於這點，智顗在另處有較詳盡的闡述：

心攝諸教，略有兩意。一者，一切眾生心中具足一切法門，如來明審照其心法，按彼心說無量教法從心而出。二者，如來往昔曾作漸頓觀心，偏圓具足，依此心觀，為眾生說，教化弟子，令學如來破塵出卷，仰寫空經。故有一切經卷，悉為三止三觀所攝也。[46]

這裏說心涵攝種種教法。這心是甚麼心，智顗未有明說。但就這種涵攝諸教的第一點意思謂無量教法從心而出來看，這心似應是一淨心。我們只能說淨心含有無量教法，不大好說妄心會有無量教法也。文中就心攝諸教的第一意思說眾生的心中具足一切法門，這法門當是指悟入真理、成正覺得解脫的法門而言。而如來明確審視這心的法門，依據這心的內涵而說無量教法從心而出，這無量教法除有義理的意味外，似乎還很有法門的意味，以回應一切眾生心中具足一切法門的說法。

智顗的這種淨心具足諸法的說法，在實踐修行和教化方面有一定的意義。但若與妄心具足諸法的說法比較，

p. 328

則後者的重要性無寧是在哲學——特別是存有論方面。妄心與三千諸法同起同寂，可以說是保證了存在世界的必要性，從而使智顗的哲學不會否定世界，走向虛無主義的道路。

妄心具足諸法與淨心具足諸法的關係為如何呢？兩者是否可以統合起來呢？關於這點，智顗在三大部中並未有怎樣討論及，不過，我們可以就義理上作一些推斷。就學理來說，兩者應該可以統合起來。妄心具足諸法，表示妄心與諸法在作用上同起同寂。此時的諸法，由於其所對是妄心，故在性質上有染污方面的傾向。妄心是可以轉化的，當通過工夫修行，妄心轉化成淨心，此時淨心與諸法的關係，仍應是具足諸法，但卻是淨心具足諸法，而淨心亦仍應與諸法同起同寂。只是此時諸法所對為淨心，因而在性質上有清淨方面的傾向。

六、一心三觀：以心為被觀

上面我們討論的，雖涉及實踐問題，但仍偏重在觀念方面。以下我們專就智顛的實踐理論而展開探討。智顛很重視實踐，他的實踐理論，基本上分止與觀。對於這兩者，他在《摩訶止觀》有簡單而扼要的解說：

法性寂然為止，寂而常照為觀。[47]

法性在三摩地（**samādhi**）的寂然不動的狀態為止，但法性能恆時起動，表現它的慧照功能，便是觀。這法性就主觀或主體方面言，即是我們的佛性，是我們真正的主體性。這種說法，欠具體、詳盡。我們在這裏姑且借助智顛的《修習止觀坐禪法要》一著作對止觀的較周詳而具體的解說來參考：[48]

若夫泥洹之法，入乃多途；論其急要，不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要，止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術。止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。……當知此之二法，如車之雙輪，鳥之兩翼，若偏修習，即墮邪倒。[49]

p. 329

這裏規定止、觀有不同的功能，止是伏結，觀是斷惑，止是資養心識的能力，觀是發動神妙的理解；止相應於禪定，觀相應於知慧。顯然，在實踐方面來說，止是屬於靜態的、消極一面的工夫；觀則是富有動感的、積極的工夫。因而我們這裏討論智顛的工夫實踐理論，也以觀方面為主。

智顛在《摩訶止觀》提到，修習止觀時，通常是以十種對象作為所對之境，這十種對象分別為：陰界入、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、二乘、菩薩。[50]心的問題，屬於這其中的陰界入攝。從觀方面來說工夫，當然可以觀諸法，觀種種對象。但智顛以為，我們的觀，應從最具體最切近處入手。而這最具體最切近的對象，不是別的，正是我們的心。我們的心是恆時在活動的，恆時在發出一些心念。智顛以為，我們的觀的工夫，正好從這些心念著手。他說：

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，須代其根，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。[51]

陰界入是上列十種對象的首要項目。但這猶嫌廣闊。智顛認為，應暫時把界與入放開，先注目在陰或五陰方面。而這仍嫌寬廣，還應把前面的四陰色、受、想、行放開，先著力於識方面，而這識正是心。這便是所謂「去丈就尺，去尺就寸」，即捨遠就近也。因此，我們應先觀心。[52]

觀心的較完整的說法，便是著名的一心三觀。智顛說一心三觀，實有兩種情況。其一是以心為所觀的對象，同時以空、假、中三種不同的面相來觀。在這種情況下，被觀的心是一念妄心。另一種情況則是以心為能觀，觀照對象的空、假、中三方面的面相。在這種情況下，能觀的心是一念淨心，是智慧心。現在我們先討論第一種的一心三觀。

我們在本文開首時說過，心是不固定的，它飄忽無狀，是幻化的性格。這樣的心，通常很難作為對象，而被觀照。不過，智顛卻是進一步從細密處看。他似是以緣起的連續性這種性格來看心的活動，

p. 330

而不是把它看成是互不相干的一截一截的。他說：

夫心識無形，不可見，約四相分別，謂未念、欲念、念、念已。未念名心未起，欲念名心欲起，念名正緣境住，念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。問：未念未起，已念已謝，此二皆無心，無心則無相，云何可觀？答：未念雖未起，非畢竟無。如人未作作，後便作作，不可以未作作故，便言無人。若定無人，後誰作作？以未有作作人，則將有作作。心亦如是。因未念故，得有欲念。若無未念，何得有欲念？是故未念雖未有，不得畢竟無念也。念已雖滅，亦可觀察。如人作竟，不得言無。若定無人，前誰作作？念已心滅，亦復如是。不得言永滅，若永滅者，則是斷見，無因無果。是故念已雖滅，亦可得觀。[53]

智顛把心的起念的活動分為四個階段：未念、欲念、念、念已。他認為在這任何一個階段中，都有心的力用在裏面，因而這四個階段，依心成一連續的過程；前一階段帶引出後一階段，而後一階段又以前一階段為基礎。這種活動的連續性，顯然是預認了緣起這一根本義理。如說未念雖未起，但不是虛無，不是一無所有，卻是心在這裏有一種勢用在，有

一種影響力，使後一階段的欲念得以成立。而欲念亦不是無有，它表示一種念的意欲，由此便引生後一階段的念的生起。而最後的念已，則表示念的餘勢還在，不是一完全流逝的虛無狀態。

智顗認為，心的由未念到欲念，由欲念到念，由念到念已，這整個歷程，都是可觀照的，並不一定在念中才可觀照。觀甚麼呢？智顗雖未明說，我們並不難推斷，此中可觀照的，正是心的念念起伏中，所表現的那種連續性，與成就此一連續性的那種緣起的性格。

對於這種觀心是緣起或是因緣生法，智顗顯然是念茲在茲的。他在另處便說：

若能淨心，諸業即淨。淨心觀者，謂觀諸心悉是因緣生法，即空即假即中，一心三觀。以是觀故，知心非心，心但有名；知法非法，法無有我；知名無名，即是我等；知法無法，即涅槃等。[54]

p. 331

這裏所謂淨心觀，大抵是指以淨心觀妄心的那種觀法。觀這妄心是因緣和合而生，因而是無自性，當體即空。而心作為一種法，只是假名有，並無常住的我體。若能不執取於心的這種空與假的性格，而行於中道，最後可臻於涅槃的境地。

智顗又說：

所言觀心為因緣生法者，……次觀善惡因緣所生心即空者，……次觀因緣心即是假者，……次觀因緣生心即中者，……心本非空，亦復非假。非假故非世間，非空故非出世間。非賢聖法，非凡夫法，二邊寂靜，名為心性。[55]

這是以藏、通、別、圓四教的背景觀心，空、假、中三觀則附在通、別、圓三教中說。而所觀的心，總是以緣生為性。觀心的結果是心不墜落於空，亦不墜落於假。若墜於空，則傾向於出世間，而被執為聖賢的境界；若墜於假，則傾向於世間，而被執為凡夫的境界。沒有這種墜落，故能不片面地沉降至比附聖賢的出世間，亦不片面地沉降至比附凡夫的世間。結果是遠離這二邊，達致中道的寂靜之境。

觀心的關鍵性工夫，在觀破心的緣生性格、空的性格，它的無明性並無常住不變性，它當下可以轉化，而變成明，而清淨起來，由此而破除一切煩惱，達到覺悟、解脫的效果。故智顗有時並不強調空、假、中三觀，卻強調心的無明轉化為明、為淨，而解除束縛，而得自在，最後得解脫的歷程。他說：

觀心者，觀一念無明即是明。《大經》云：無明明者，即畢竟空。空慧照無明，無明即淨。……既不為無明所染，不是煩惱道淨。煩惱淨故則無業，無業故無縛，無縛故是自在我。我既自在，不為業縛，誰受是名、色、觸、受？無受則無苦。既無苦陰，誰復遷滅？即是常德。[56]

即是說，心不為無明所染，便消除煩惱，而不再積聚惡業，不受惡的因素所束縛，而得自在，沒有一般物質、感情等所帶來的苦痛，而臻於常樂我淨的涅槃之境。

倘若從觀心的關鍵性工夫轉移到觀心的效果方面來，智顗便注意到空、假、中三觀。他以為以空、假、中來觀心，或把心依著空、假、中三面導向來觀照，便會有種種殊勝的效果。他說：

p. 332

觀心者，空觀為大，假觀為多，中觀為勝。又直就中觀心性廣博，猶若虛空，故名大。雙遮二邊，入寂滅海，故名勝。雙照二諦，多所含容，一心一切心，故名多也。[57]

以空觀來觀照心及一切法的緣起無自性因而是空的性格。這空的性格可概括包括心在內的一切法，故為大。以假觀來照見心及一切法的緣起假有的面相，這些緣起假有的事物，就其存在於時空中來說，表現為多姿多采的樣態故為多。空觀是偏重事物的本質的空性方面，假觀是偏重事物的假有方面，兩者若各自發展，則會走向空、假的極端。中觀則不偏向空、假的任何一邊，遠離這空、假的任何一邊，而又同時綜合這空、假兩邊，而構成一個平衡的關係，故為殊勝。實際上，由於中觀最後是綜合了空、假兩邊，故它實兼有空、假兩邊的優點，因而同時表現為大、勝和多。

智顗進一步以為，一心三觀所展示的對心的觀照，能收攝一切其他智慧於其中。即是說，在觀心即空方面，能收攝得酪智慧。在觀心即假方面，能收攝得生蘇、熟蘇及世俗方面的智慧。在觀心即中方面，則能收攝得

醍醐智慧。這是以三種類不同的食物來比況一心三觀所能收攝得的空、假、中三種智慧。智顛說：

觀心者，一心三觀，攝得一切智慧。觀心即空故，攝得酪智慧。觀心即假故，攝得兩蘇智慧及世智慧。觀心即中故，攝得醍醐智慧。是名觀心中一慧一切慧，一切慧一慧，非一慧非一切慧。[58]

很明顯，酪智慧相應於空的智慧；兩蘇智慧及世智慧相應於假的智慧；醍醐智慧相當於中道的智慧。在食物方面，由酪經兩蘇到醍醐，是一個上升的進程；而智慧方面，由空的智慧經假的智慧到中道的智慧，亦是一個上升的進程。兩方面的上升進程，是互相應合的。文中的「一慧」應指空的智慧，這種智慧集中在對種種法的共同性格——空——的觀照方面。「一切慧」應指假的智慧，這種智慧能一一觀照多種法的個別的狀態。而「非一慧非一切慧」應指中道的智慧，這種智慧遠離空的智慧與假的智慧所可能發展出來的偏頗的、極端的傾向，卻又能綜合這兩種智慧的優點。

現在有一個問題，一心三觀是以空觀、假觀和中觀來觀照一心。在這裏面，是先以空觀來觀，然後以假觀來觀，最後以中觀來觀，抑是在同一時間以空、假、中之三觀來觀呢？這便有一次第的問題，和頓然的問題。我們是次第地以空、假、中三觀來觀心呢，

p. 333

抑是頓然地同時以空、假、中三觀來觀心呢？在這裏，智顛便有次第觀心與圓妙觀心的提法，他說：

觀心先空次假後中，次第觀心也。觀心即空即假即中者，圓妙觀心也。[59]

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。[60]

先空、次假、後中的次第觀心，比較容易了解。即空、即假、即中三個「即」字一氣貫下，表示在空、假、中三觀之間並無時間上的隔閡，三觀同時進行以觀心，即同時觀心為空、為假、為中道。這種觀心法比較難了解，也較難實行。智顛以為，在他的判教中的別教的觀心法，是次第觀心，而圓教的觀心法，則是圓妙觀心。他以為前者有所偏，後者則為圓滿。[61]

七、一心三觀：以心來觀法

以上所論的一心三觀，是以一念妄心作為對象而施以空觀、假觀與中觀的實踐法。一心三觀還有另外的意思，即是以淨心作能觀，以空觀、假觀與中觀來觀照對象或法以成就覺悟的實踐法。以下我們即討論這種實踐法。

如何能看出這種一心三觀的心是淨心呢？其關鍵在於這種心是以智言，或以智慧言。而且這種智慧可開列為三，即一切智、道種智與一切種智。一切智相應於空的境界，道種智相應於假的境界，一切種智則相應於中的境界。智顛特別強調，在一心中便具足這三種智慧，所謂「三智一心中得」。具有這三種與覺悟有直接關連的智慧的心，自然是一淨心。智顛說：

p. 334

即空即假即中。即空故，名一切智；即假故，名道種智；即中故，一切種智。三智一心中得，名大般若。[62]

佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智。佛智照空假中，皆見實相，名一切種智。故言三智一心中得。[63]

智顛以為，一切智所照見的對象是空，是有關一切法的共同的性格，這即是緣起無自性，因而是空的性格。這是二乘的智慧。二乘是專門留意事物的空無的本質的。道種智所照見的對象是假，是有關一切法的個別的特殊性格，這些性格是由事物的緣起結構所引致的。這是菩薩的智慧。菩薩為了教化和救度眾生，需要來到這個現象世界，廁身其中，並需要運用種種法門。因而他對這個現象世界的種種事物的特殊的性格便要熟知。因此他要有道種智。佛則綜合這二者，也不偏於這二者的任何一面，他是中道的境界，他的照見這種境界的智慧是一切種智。我們可以說，一切智是觀照普遍性的智慧，道種智是觀照特殊性的智慧，一切種智則是同時觀照普遍性與特殊性的智慧。

智顛特別強調，這三種智慧必須同時具足於一心中，才有妙用可言。若它們分具於三心中，便為粗糙。他說：

若三智在三心，屬三人，是則為六。三智在一心中，不縱不橫，是則理妙。[64]

即是說，三智在一心中，一心能同時旋轉妙運三智，無時間隔閡(不縱)，無空間隔閡(不橫)。由上面看到，只有佛才能同時具有這三種智。

智顛又進一步提出，在運用上來說，三智並不是分開來運用、各不相干的，卻是三者結合成一個整體，三即一，一即三。同時，以智來觀照對象或境，智與境之間的關係並不是主客對待、主客分立的，卻是主客融通為一的。即是不是智境分離，而是智境合一的。這種觀照的方式，不是一般認識論意義的觀解的，卻是睿智層面的直覺的。智顛說：

一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。[65]

p. 335

不管是甚麼智，它們所處理的、所觀照的，都是這個依因待緣而生起的現象世界。智顛說：

照因緣麁色，名肉眼。照因緣細色，名天眼。照因緣色空，名慧眼。照因緣色假，名法眼。照因緣色中，名佛眼。[66]

這裏以「色」(物質)來概括現象世界。以慧眼觀空，這相當於一切智；以法眼觀假，這相當於道種智；以佛眼觀中(中道)，這相當於一切種智。另外再加上天界眾生的天眼與凡夫的肉眼。不管是甚麼眼，它們的所觀，都是這個眾生在其中輪轉生死的現象世界。

現在有一個問題。當智顛說三智一心中得，由一心以開展出一切智、道種智和一切種智，以進行空、假、中三觀，以觀照對象的空、假、中的面相時，此中的空觀、假觀與中觀，是否各自獨立，而為絕然的空觀、假觀與中觀呢？它們所觀照的對象的面相，又是否各各獨立的空、假、中呢？這有進一步研究的必要。其實，智顛說空、假、中觀，並不單純是空觀、假觀與中觀，卻是相應地是從假入空觀、從空入假觀與中道第一義諦觀。他說：

觀有三。從假入空，名二諦觀。從空入假，名平等觀。二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。[67]

故空觀是從假入空觀，又名二諦觀。假觀是從空入假觀，又名平等觀。空觀照事物的空的面相，而成就空諦；假觀照事物的假的面相，而成就假諦。中觀則以空觀、假觀為方便，綜合這二觀，亦承受這二觀所照的二諦，而得中道，成就中道第一義諦。此種觀法屏息一切心念，仿如流入一切智（sarva-jñā）之大海。薩婆若即是一切智的音譯。

就空觀與假觀之稱為從假入空觀與從空入假觀言，可見這兩觀並不是相互獨立的，而是互相依待的。空觀是從假入空觀，它有假有作為基礎，它在照見事物的無自性空的性格時，是立根於事物的假有性的，因此不會沈空滯寂，而淪於虛無主義。另一方面，假觀是從空入假現，它有空作為基礎，它在照見事物的緣起假有的性格時，是立根於事物的無自性空的特質上的，因此不會執取事物為實自有，而淪於實在論。

p. 336

虛無主義是斷滅論，實在論是常住論，兩者都是邪見。由於空觀與假觀互相依待，因而不會陷入斷滅論與常住論的邪見之中。

依智，空觀、假觀和中觀又分別稱為二諦觀、平等觀和中道第一義諦觀。三觀的特殊意味，可從這些稱呼中看到。以下我們先看二諦觀。智顛說：

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。又會空之日，非但見空，亦復識假，如雲除發障，上顯下明，由真假顯得，是二諦觀。……又俗是所破，真是所用，若從所破，應言俗諦觀；若從所用，應言真諦觀。破用合論，故言二諦觀。[68]

這裏說空觀又稱二諦觀，有三點可言。第一，證入空理是以觀假作為能詮的、根基的。能詮方面是假觀，所詮方面是空觀。這便成二諦觀。這是回應上面說的從假入空觀的。第二，既然在證入空理之前，已有觀假的工夫作為基礎，則在真正證入事物的空理時，亦當同時能識事物的假有性。空有在上，假有在下，兩者由真（空）假觀而得，故是二諦觀。第三，若從破與用的方法言，在這空觀中，基本上是以真空來觀破世俗的假有性，而不執之為實有。故「俗是所破，真是所用」。所破是傾向於俗諦、假有方面，所用或所立是傾向於真諦、空理方面，故又是二諦觀。

關於假觀，或從假入空觀，智顛說：

從空入假名平等觀者，……當知此觀為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空。分別藥病，而無差謬，故言入假。平等者，望前稱平等也。前觀破假病，不用假法，但用真法。破一不破一，未為平等。後觀破空病，還用假法。破用既均，異時相望，故言平等也。[69]

此觀的主要作用，是觀取種種假有的特殊性格，以積集種種方便，到假有世界去化度眾生。但它是立足於空觀的，故不會執取種種假有與方便。無寧是，它要分辨種種假有，看它們的問題所在，患了甚麼病，而又分別方便的藥物，施以適當的治療。故當事人必須停滯於假有的世界，這便是入假。我們在上面解釋平等觀時，曾表示第三點是以真空來觀破世俗的假有性，這時是只運用真空之法，破除世俗的假有性，並未有破除真空自己。故「破一不破一，未為平等」。現在在這假觀中，為恐人執著真空，

p. 337

而流虛無主義，故還是要用假有之法以克服之、破除之。這樣真空與假法各自應用了一次以破除、克服對方的弊病，平衡起來了，雖在不同時間，亦可言平等了。

關於中觀或中道第一義諦觀，智顷說：

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，是為雙存方便。入中道時，能雙照二諦。[70]

這中道第一義諦觀是雙遮空觀與假觀、而又雙照空觀與假觀。雙遮是雙邊否定，雙照是雙邊肯定。甚麼是雙邊否定空觀與假觀呢？這目的是要避免由空觀與假觀所分別帶來的弊病。心以假觀照見事物的假有面，但又容易執取這假有面，而滯於生死的世界。把它遮掉，即是空生死。心以空觀照見事物的真空面，但又容易執取這真空面，而滯於涅槃的境界。把它遮掉，即是空涅槃。這便是「雙遮二邊」，故又稱「二空觀」。二空觀即是同時空卻假（生死）與空（涅槃）的觀照也。關於「為方便道，得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海」，上面已經闡釋過，這裏不再重複。至於雙邊肯定空觀與假觀，其目的是要同時綜合空觀與假觀的優點。初觀用空，是二諦觀以空來空卻對假有的執著；後觀用假，是平等觀以假來平衡人對空的執著，不使之陷於虛無主義中。這樣把二諦觀和平等觀或空觀和假觀作為方便的觀法而綜合過來，待入中道境界

時，便能同時觀照空、假二諦，而中道自身亦成一諦，是為中諦。這便是中道第一義諦觀。

要注意的是，當我們最初說一心三觀，表示這心是一淨心，它可開展出三種智慧、一切智、道種智、一切種智，這三種智慧能分別以空觀、假觀和中觀來觀照對象，好像這種觀照對象的意味非常濃厚。但稍後便會發覺到，這種觀照對象的認識論的意味，並不濃厚，對象的被觀照，並不居於最重要的位置。無寧是，一心要在這三觀中，透過中觀來綜合空觀與假觀的長處，而捨棄兩者的短處，最後把這中觀提升為一中道第一義諦觀。心靈即在這種步步捨棄、綜合與升進中，提升自己，使自己提煉成一圓熟的主體。這裏實有一重點的轉移，即重點由外在方面的觀照外境轉移到內在的提升內在主體方面去。而內在主體的提升，是要透過不斷斷除種種煩惱才能成就的。實際上，智顛在另一處說到三觀，便主要就破除種種煩惱而著眼，根本不提觀照外在對象的事。他說：

p. 338

三觀者，若從假入空，空慧相應，即能破見思惑，成一切智。智能得體，得真體也。若從空入假，分別藥病，種種法門，即破無知，成道種智。智能得體，得俗體也。若雙遮二邊，為入中方便，能破無明，成一切種智。智能得體，得中道體也。[71]

故三觀的運作，目的在破惑，不在觀境。從假入空觀是破見思惑，悟得真空之體。從空入假觀是破無知惑，悟得假俗之體。中道正觀是破無明惑，悟得中道之體。故三觀的旨趣，已由認識的層面轉移到宗教的、救贖的（soteriological）層面。若能破除見思、無知、無明這種種惑或煩惱，體證得真空之體、假俗之體和中道之體，便表示已覺悟得解脫了。

p. 339

Master Chih-i's Mind Philosophy as Reflected in the Three Main Treatises of the T'ien-t'ai Sect

NG, Yu-Kwan

Associate Professor, Baptist University, Hong Kong

Summary

This paper examines the so-called three main treatises of the T'ien-t'ai Sect, i.e. Fa Hua Hsuen Yi, Fa Hua Wen Chu, and Mou Ho Chih kuan to investigate Master Chih-i's mind philosophy. Master Chih-i first proposed the concept of "mind of one thought of ignorance" to explain the illusory nature of mind as the root of the birth of samsaric and changing world. This is the negative function of mind. Yet, mind has also a positive function, i.e. to recognize things and even to realize truth. Therefore, mind is also the root of enlightenment, realizing Buddhahood, and obtaining liberation. In this context, mind has two dimensions of ignorance and dharmata which originate in the same mind.

In regard to the relationship between mind and all things, Chih-i held that mind possesses all things. Although the ignorant mind possesses all things, the pure mind also possesses all things. In this point, Chih-i stressed more on the former. He proposed the concept of "three thousand worlds in one thought" which means that the mind of one thought always arises and disappears together with one of the multiple states. So, the mind of one thought arises and calms down with all things simultaneously. Arising is function and calming down is no-function. In function, the mind and all things arises simultaneously: in no-function, the mind and all things calms down simultaneously. Chih-i called it "the inconceivable state". This argument shows that the mind can maintain all things and thus prevent them from totally negated.

In the field of practice, Chih-i proposed the technique of "triple contemplation in one mind". It consists of two sides: the mind to be

contemplated and the mind to contemplate. The former is to contemplate the ignorant mind of one thought by

p. 340

means of the triple contemplation: emptiness, provisionality and the middle. The latter is to use the pure mind as the mind to contemplate, i.e. to contemplate the three dimensions of emptiness, provisionality and the middle of the object. In the former contemplation, the practitioner has to contemplate emptiness first, provisionality next, and the middle last. This is the contemplation method of "pieh chiao". If one contemplates the three dimensions of emptiness, provisionality and the middle simultaneously, one has to contemplate the interpenetration and correlation of emptiness, provisionality and the middle. This is the contemplation method of sudden spontaneity. This is also the contemplation method of "yuan chiao". Chih-i promoted the latter one.

(The present paper was presented at the "Academic Conference on the History and Teachings of the T'ien-t'ai School" on December 16, 1995)

關鍵詞：1.mind of one thought of ignorance 2.ignorance is itself dharmata 3.three thousand worlds in one thought 4.nconceivable state 5.triple contemplation in one mind

[1] 《法華玄義》卷 1 上，《大正藏》冊 33，頁 685 下。以下簡稱《玄義》。

[2] 《玄義》卷 4 上，《大正藏》冊 33，頁 719 中。

[3] 《摩訶止觀》1 下，《大正藏》冊 46，頁 8 上。《摩訶止觀》以下簡稱作《止觀》。

[4] 《玄義》卷 3 上，《大正藏》冊 33，頁 711 上。

[5] 《玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 下。

[6] 這種以四句來推求，而歸於不可得，在思想方法上，便是四句否定。關於四句否定，其詳請參看拙

著 NG Yu-kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamike, Honolulu

: TendaiInstitute of Hawaii／

Buddhist Studies Program, University of Hawaii. 1993, chap. V, pp. 99
~105.

- [7] 《止觀》卷 6 上，《大正藏》冊 46，頁 76 上。
- [8] 《玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 33，頁 696 上。
- [9] 《止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 8 上。
- [10] 《玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 698 下。
- [11] 《玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 下。
- [12] 《玄義》卷 3 上，《大正藏》冊 33，頁 711 上~中。
- [13] 《止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 4 上。
- [14] 《止觀》卷 2 上，《大正藏》冊 46，頁 14 下。
- [15] 《玄義》卷 8 上，《大正藏》冊 33，頁 778 中。
- [16] 《玄義》卷 8 上，《大正藏》冊 33，頁 778 中。
- [17] 《止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 9 下。
- [18] 《玄義》卷 4 上，《大正藏》冊 33，頁 720 中。
- [19] 《玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 上。
- [20] 《止觀》卷 6 下，《大正藏》冊 46，頁 82 下~頁 83 上。
- [21] 《玄義》卷 5 下，《大正藏》冊 33，頁 743 下。
- [22] 《玄義》卷 5 下，《大正藏》冊 33，頁 743 下~頁 744 上。
- [23] 《法華文句》卷 9 下，《大正藏》冊 34，頁 133 上。《法華文句》
以下簡作《文句》。
- [24] 《止觀》卷 9 下，《大正藏》冊 46，頁 131 上。

- [25] 《玄義》卷 1 上，《大正藏》冊 33，頁 685 下～686 上。
- [26] 《玄義》卷 5 下，《大正藏》冊 33，頁 744 上。
- [27] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 25 中。
- [28] 《止觀》卷 10 下，《大正藏》冊 46，頁 140 中。按此處所謂空見，應是邪見。《止觀》卷 10 上討論觀諸見境，謂「邪解稱見」（《大正藏》冊 46，頁 131 下）。又謂：「推理不當，而偏見分明，作決定解，名之爲見。」（《大正藏》冊 46，頁 131 下～頁 132 上）
- [29] 《玄義》卷 1 下，《大正藏》冊 33，頁 692 上。
- [30] 《玄義》卷 8 上，《大正藏》冊 33，頁 778 下。
- [31] 《文句》卷 10 上，《大正藏》冊 34，頁 139 下。
- [32] 《止觀》卷 7 下，《大正藏》冊 46，頁 100 下。
- [33] 《文句》卷 8 上，《大正藏》冊 34，頁 110 下。
- [34] 《玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 上。
- [35] 《玄義》卷 4 下，《大正藏》冊 33，頁 726 上。
- [36] 《止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 9 上。
- [37] 《止觀》卷 8 上，《大正藏》冊 46，頁 104 上。
- [38] 《止觀》卷 6 下，《大正藏》冊 46，頁 84 下。
- [39] 《止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 54 上。
- [40] 此中的八相，恐是指有爲法的四相生、住、異、滅，再加上它們各自的推動因素生生、住住、異異、滅滅。
- [41] 唐君毅先生在這裏對「縱亦不可，橫亦不可」的解釋，與我們的說法有相似之處。他說：「智顛所謂不縱不橫之實義，即既不許『先有心以生一切法』之說，亦不許『先只有心之種子含一切法；後依緣乃實有此心，而實有一切法能呈顯於心』之說；而是謂此現有之心，即是呈顯於其中之一切法。此心即法，法即心。此心現起，其中之法亦現起。不可說心先於法，亦不可以爲此心之因緣之黎耶種子等法，先於此心之現

起，而能生起此心」。 (《中國哲學原論原道篇》卷 3，新亞研究所，1974，p. 1154)

[42] 《止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 10 中。

[43] 關於即空即假即中，參看下面討論一心三觀問題的部份。

[44] 《止觀》卷 9 下，《大正藏》冊 46，頁 131 中。

[45] 《文句》卷 2 上，《大正藏》冊 34，頁 21 上。

[46] 《止觀》卷 3 下，《大正藏》冊 46，頁 31 下～頁 32 上。

[47] 《止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 1 下～頁 2 上。

[48] 我們這裏的研究，如題目所示，是限於智顛的天台三大部之內。但爲了對某些觀念有更清晰的理解，以作參考之用，不妨超出這個範圍，選取智顛的其他著作來看，相信對我們的研究目標，不會構成太大的妨礙。只要記取這些資料是我們研究範圍之外的東西便可。

[49] 《大正藏》冊 46，頁 462 中。

[50] 《止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 49 上～中。

[51] 《止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 52 上～中。

[52] 智顛在另處也說：「眾生法太廣，佛法太高，於初學爲難。然心佛及眾生，是三無差別者，但自觀己心，則爲易。」 (《玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 33，頁 696 上) 所說也是這個意思。以自觀己心爲易，顯然是從實踐角度立說。

[53] 《止觀》卷 2 上，《大正藏》冊 46，頁 15 中～下。

[54] 《玄義》卷 7 上，《大正藏》冊 33，頁 763 中。

[55] 《止觀》卷 4 上，《大正藏》冊 46，頁 37 上～中。

[56] 《玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 700 下。

[57] 《文句》卷 1 上，《大正藏》冊 34，頁 6 中～下。

[58] 《文句》卷 1 下，《大正藏》冊 34，頁 13 中。

[59] 《文句》卷 1 上，《大正藏》冊 34，頁 4 下。

[60] 《文句》卷 1 上，《大正藏》冊 34，頁 5 上。

[61] 本節討論了智顗的一心三觀的說法。其關鍵在於觀照一念心的根本性格，是緣起無自性，當下便是空寂。以三觀來觀照，是從空、假、中多個面相來看這一心的生起。對於把一念心觀為空寂，智顗有時亦不以三觀來觀照，卻以四句來推檢，推檢的結果是，一念心沒有來源，亦無歸宿，它當體便是空寂，故我們對它不應有任何執取。智顗說：「觀此欲心，為從根生？為從塵生？為共？為離？若從根生，未對塵時，心應自起。若從塵生，塵既是他，於我何預？若共生者，應起兩心。若無因生，無因不可。四句推欲，欲無來處。既無來處，亦無去處。無欲無句，無來無去，畢竟空寂。」《止觀》卷 6 上，《大正藏》冊 46，頁 70 中。

[62] 《玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 789 下。

[63] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 26 中。

[64] 《玄義》卷 5 下，《大正藏》冊 33，頁 745 上。

[65] 《玄義》卷 3 下，《大正藏》冊 33，頁 714 上。

[66] 《止觀》卷 7 下，《大正藏》冊 46，頁 101 上。

[67] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 24 中。

[68] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 24 中。

[69] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 24 下。

[70] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 24 下。

[71] 《止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 26 上。