

智者天台教觀中之心的涵義

鄧克銘

暨南國際大學中文系

提要

智者肯定般若性空觀念下之心性本寂，但在止觀實踐中，對心識活動之種種作用，亦均視為具有一定之修証上意義，而以「一心三觀」之方式融攝之。在四教之分判中，依一念心之空假中三種觀照作用為準據，而以圓教之三觀圓觀綜攝前三教，完整地呈現煩惱菩提、生死涅槃不二圓融之不可思議解脫。對圓教中之心的性質，智者似未予定義性的規定，而以一念三千之譬喻，說明應如何正確、完整地觀照當前一念心。主體心與法性在解脫上之意義，均因心之觀照作用而呈現。心在主體與法性之關係上，智者之說明及思惟方式，似有一定之參考價值。

一、前言——問題之說明

關於佛教之心的概念，其意義、作用等係一古老而複雜的問題。一般經驗意義之心理作用為常人所能了解，但於佛教涅槃寂靜之証悟解脫時之心理狀態，則非一般人所能體驗。佛教經論對禪修或讀誦經典等修行實踐時，如何調適自己之內心，乃至修行過程中之精神作用等有種種說明。¹一般認為佛教具有返觀心性的傾向，或以主體之自由性為修行目的等，均可視為佛教在主體心性上的特殊意義。佛教傳入中國後，如何以心的概念來綜攝全體佛教之教理及解脫實踐活動，似可認係南北朝以來中國佛教思想的主要課題。²關於禪觀和教理之統合，天台智者（五三八—五九七）劃時代之教觀體系中，如何以一心的概念說明教與觀之基礎理論，其思惟方式在佛教之般若空性和主體心性具有何種意義，似可構成一定程度之學問研究的對象。

智者在唐代道宣（五九六—六六七）之《續高僧傳》中被列為〈習禪篇〉中之人物，³道宣推崇其禪觀上之成就，但未敘及教理上之判教理論。同時代之華嚴宗三祖法藏（六四三—七一二）在闡述「五教十宗」時，雖曾引用智者四教之判別，但對天台圓教，僅稱其「亦名秘密教，謂法界自在，

¹ 如智者：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》中云：「諸經論中辯心相，各各不同。」《大正藏》冊46，頁623上。

印順：《如來藏之研究》（台北，正聞出版社，民國七十年），頁75~78，對佛教經論中之心的概念有概要的說明，可供參考。

² 心性問題在中國固有思想中，早已備受重視。佛教於南北朝以來對有關心性問題的討論，一般而言，固與印度傳來之經論內容有密切關係，但在理解、說明及其在佛教思想發展上之重要性，則似不限於印度傳來佛教之理論範圍，而帶有一定程度之引述發揮。如天台宗、華嚴宗及禪宗具有明顯中國特色之宗派，其心性論或心識觀，往往非印度傳來個別之經論所能說明，同時也非中國原來心性論所能完全代替解說。華嚴宗部分，拙作《華嚴思想之心與法界》，（台北，文津出版社，民國八十六年）曾有論述。

³ 《續高僧傳》卷十七〈習禪篇〉之二。又智者之師南嶽慧思（五一四—五七七）亦在同習禪篇中，被視為天台宗初祖之北齊慧文，在慧思傳中，道宣亦稱之為「禪師慧文」，《大正藏》冊50，頁562下。

具足圓滿，一即一切，一切即一，無礙法門，亦華嚴（經）等是也。」⁴幾同華嚴圓教之說法。⁵實際上，智者在統合主體性實踐和佛教之法性平等義時，具有相當之理論思辨，其思惟方式似可作為一般性之思辨問題來處理。按佛教雖為一宗教，但在其說明宗教實踐和解脫目的時，往往具有一定程度之說理性，諸如《大智度論》、《攝大乘論》及《顯揚聖教論》中所載之合理說明某一觀念之方法。⁶此種合理說明某一觀念之方式，若視之為人類健全思惟方式之表達，則一般人亦可經由閱讀、聽聞而求理解，不必然要訴諸神秘之宗教經驗。印度傳統佛教在禪定修習上，如何說明一合理之程序，以共同邁向佛教所說之証悟，一直是一重要問題。⁷

修定過程有人類共通之心理作用，故可有傳承及相同之體驗。作為禪師之智者，從現存文獻如《釋禪波羅蜜次第法門》、《修習止觀坐禪法要》（小止觀）、《六妙法門》及《摩訶止觀》等以觀，可說對印度傳來種種禪修形態有所繼承和創新。⁸另在判教之基礎理論上，為配合藏通別圓四教之

⁴ 《華嚴經探玄記》卷一，〈明立教差別〉，《大正藏》冊35，頁111上。另《華嚴一乘教義分齊章》卷一，敘古今立教中，對智者之立四種教，亦有類似之記載。《大正藏》冊45，頁480下~481上。

⁵ 智者之「一念三千」義中所述「百界千如」之十界互具等觀念，與法界之相互融攝，或有相通之處，故法藏有此看法。

勞思光：《中國哲學史·（二）》（台北，三民書局，民國七十年），頁300~301，認為「一念三千」顯二義「主體之絕對自由義與萬法之交互相融義」又「就一般解說天台教義者而論，所常言者每是此第二義（萬法之交互相融義）；對第一義（主體之絕對自由義）反常予忽視。實則此一觀念（一念三千）之最大特色，正表現於「主體之絕對自由義」，第二義反是依第一義而立也。……智者以下諸論師所以強調此點者（第二義之萬法交互相融義），乃因此義與華嚴宗所言之「因陀羅網」相似」等說明，似可供參考。

⁶ 如《大智度論》卷一〈緣起論〉中之「四悉檀」（四種成就眾生之真理），印順：《點校本大智度論》（香港，佛慈淨寺，一九八二年），頁10。《攝大乘論》中之「四種意趣、四種秘密」《大五藏》冊31，頁141上、中。《顯揚聖教論》中之「四種施設建立」，同上，頁519中、下，均有關佛教說法方式之概要整理，不限於宗教之信仰。

⁷ 如印度部派佛教對禪定過程之說明，雖不完全相同，但仍有共通性，參閱印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北，正聞出版社，民國七十年），頁608、683。

⁸ 參閱冉雲華：〈從智顛的摩訶止觀看由中華佛教對印度禪法的吸收和改造模式〉，《中

依序昇進及權實相攝，主體心性之觀照作用及解脫意義，亦須有相應之說明，以完成教觀一致之要求。因此，在智者之教觀體系中，心之涵義一方面須能說明其與佛教之法性真理之相互關係，一方面須能說明其與藏通別圓四教之關係，以建立一完整的修証理論。

智者之思辨說明方式雖然不離佛教內部之理論實踐的要求，但在其以合乎論理法則，基於一定之前提而逐步解說上開心之涵義的目的範圍內，似仍可幫助吾人思考主體心與客觀理境之關係及加強思惟方法之深化，以提昇精神思考活動之層次。

以下，就上述基本立場分別論述之。

二、心之主體義與禪定及般若波羅蜜之關係

般若經中常說般若波羅蜜是諸佛之母，由般若波羅蜜成就解脫，但般若波羅蜜或般若智慧之証得，依般若經之記載，實非易事。如般若經中常見的般若空性難以理解，須宿植善根或久行菩薩道者方能信受，亦常教人書寫、讀誦、為他人講說；並藉校量功德的方式，大力比較受持般若經與其他善行之功德，在在說明般若空性之理解須有相當之學習與其異於其他修行方法。⁹

國禪學研究論集》(台北，東初出版社，民國八十年)。又智者有關止觀或心之觀照作用的說明，似須配合其整體判教之觀點來分別處理，較能彰顯心之全面的活動意義與價值，及天台圓教之特殊理論結構。

⁹ 《小品般若波羅蜜經》〈不可思議品〉載舍利弗白佛言：「世尊！若人於過去世不久行深般若波羅蜜，則不能信解。」「世尊！菩薩亦如是，若得見聞般若波羅蜜，當知是菩薩善根成就，宿世善根因緣故，今得深般若波羅蜜。」《大正藏》冊8，頁553下~554中。〈小如品〉載佛告須菩提：「若人不受持讀誦修習般若波羅蜜，當知是人新發道意，少智少信，不樂大法，為魔所持。須菩提！般若波羅蜜雖多有如是魔事及諸留難，若善男子、善女子有能受持、書讀、誦說，當知是等皆是佛力。」同上、頁557中。

另校量功德部分，如〈深心求菩薩品〉、〈囑累品〉中所說。其他如一般較熟知之《金剛般若波羅蜜經》中所載，佛告：「須菩提！若三千大千世界中，所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施，若人以此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持讀誦、為他人說，於前福德，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。」同上，頁751下~752上。

至於如何獲得般若波羅蜜，依解說《摩訶般若波羅蜜經》之《大智度論》一書所載，特別強調禪波羅蜜之重要。即「……菩薩因此發大心，欲以常樂涅槃利益眾生。此常樂涅槃從實智慧生，實智慧從一心禪定生。」「禪是般若波羅蜜依止處，依是禪，般若波羅蜜自然而生。」¹⁰而禪波羅蜜所以能生般若波羅蜜，在能於定中觀察諸法實相。如該論卷十七〈釋初品中禪波羅蜜〉云：「菩薩知諸法實相故入禪，中心安隱（穩），不著味」、「菩薩不取亂相，亦不取禪定相，亂定相一故，是名禪波羅蜜。」又「五蓋（貪、瞋、睡眠、悼悔、疑）實相即是禪定相，禪定相即是五蓋。菩薩如是能知五欲（色聲香味觸）乃五蓋、禪定及枝相，無所依入禪定，是名禪波羅蜜。」¹¹觀諸法相是一種深刻的認知，不是一般語言概念上的知識。¹²從而禪定與般若波羅蜜雖有先後之分，但禪定卻又必須具備般若智慧之觀照力以觀諸法相，否則只是一般之禪定不能稱之為禪波羅蜜。《大智度論》中對此點亦有論述，如卷八云：「是六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定及般若波羅蜜）及般若波羅蜜，一法無異，是五波羅蜜，不得般若波羅蜜不名波羅蜜。」¹³又如卷三四云：「菩薩行般若波羅蜜時，普觀諸法皆空，空亦復空，滅諸觀得無礙

¹⁰ 卷十七〈釋初品禪波羅蜜〉，同註6，頁630。及卷十八〈釋初品中般若相義〉，同上，頁710。其他散見各品中有卷十五〈釋初品中毗梨耶波羅蜜〉：「今欲得知諸法實相，行般若波羅蜜故，修行禪定；禪定是實智慧之門。」「般若波羅蜜要因禪定門」，同上，頁587~588。卷三，〈釋初品中善根供養〉：「禪定名實智初門」，頁1157。卷八一〈釋六度相攝品〉：「是菩薩但作是念：我應行禪波羅蜜，不為小乘涅槃，亦不為果報。但為度一切眾生故，說諸法實相。是實智從禪定生。」頁3004。但亦有不從禪定而生般若波羅蜜之例外情形，如卷十八〈釋初品中般若相義〉：「或有離五波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定），但聞、讀誦、思惟、籌量通達諸法實相，是方便智中生般若波羅蜜。」頁713。

¹¹ 同前註，〈釋初品中禪波羅蜜〉，頁667、673~674。

¹² 同註10，〈釋初品中般若相義〉：「諸法實相者，不可以見聞念知能得。何以故？六情（眼耳鼻舌身意）六塵（色聲香味觸法）皆是虛誑因緣果報，是中所知所見，皆亦虛

般若波羅蜜。」¹⁴禪波羅蜜與般若波羅蜜之關係似頗微妙，在先後次序上，可說由禪定生般若波羅蜜，但禪定之能生般若波羅蜜在於其能以般若智慧觀諸法皆空，如此般若波羅蜜對禪定又居於指導之地。在實際禪修實踐中，如何說明兩者之相互關係，以得一完整之理解，似有再考慮之處。

如習者所知，智者在有關禪修之文獻及《法華玄義》、《法華文句》中，常提及「觀心」之重要性，觀心在禪定及般若波羅蜜之實踐上有何特殊意義，似值注意。按《大智度論》在解說禪波羅蜜時，除說明修禪之必要條件和遵行事項如「訶五欲（色聲香味觸）、除五蓋、行五法（欲、精進、念、巧慧、一心）」、四禪八定之位階內容及上引禪波羅蜜之特色外，並未特別說明心識在禪修中之意義。而上開五法中之「一心」，「名常繫心緣（對象）中，不令分散」¹⁵係專心之意，尙未具有作為修行主體心性之意義。參照有關禪經說明修禪過程時，雖有敘及心之作用者，但多指一般經驗意義的心理作用。在禪修中，一般人極能感受到自己內在心識之變動不定，禪經中常說明此不定之心識係修行之障礙，應設法使其平靜。如鳩摩羅什（約三四四—四一三）所譯之《禪祕要法經》卷上說：「（世尊）告諸四眾若比丘、若比丘尼、若優婆塞、優婆夷，自今以後欲求無為道者，應當繫念專心一處。若使此心馳騁六根（眼耳鼻舌身意），猶如猿猴，無有慚愧，當知此人是旃陀羅（印度四種姓外之屠者，指下賤者），非賢聖種。」¹⁶而禪法中各種觀法如數息觀、不淨觀、白骨觀等亦均要求「繫心諦觀」，要制心一處才能達到

¹⁴ 〈釋初品中信持〉，同註 6，頁 1329~1330。

¹⁵ 同註 6，〈釋初品禪波羅蜜〉，頁 652。

¹⁶ 《大正藏》冊 15，頁 244 中。《禪祕要法經》在《大正藏》中列為鳩摩羅什所譯，但有以僧祐之《出三藏記集》卷十四鳩摩羅什傳中未載此經，而疑另有譯者部分，參閱釋惠敏：〈鳩摩羅什所傳「數息觀」禪法之剖析〉，《佛教思想的承與發展—印順導師九秩華誕祝壽文集》（台北，東大圖書公司，民國八十四年），頁 288。另湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北，鼎文書局，民國七十一年），頁 308，則認為「弘始九年（四〇七）復詳校禪要（自註：據祐錄，此當即現存之禪祕要法）」。綜觀《禪祕要法經》所載各種禪觀之方法，無論是否鳩摩羅什所譯，似可認為中國早期所譯印度傳來之禪經。

禪觀之效果。同時，心識本身亦可成為禪觀之對象，如《禪秘要法經》卷中說明一心諦觀空無我時，「觀身不見身，觀我不見我，觀心不見心。」¹⁷「觀心不見心」之心指吾人之經驗心，觀察其變動不定，無固定之形質。參照羅什譯《坐禪三昧經》卷下「四念止觀」中之觀心無常：「云何心？是心無常，從因緣生故。生滅不住，相似生故。但顛倒故，謂是爲一。本無今有，已有還無，是故無常。觀知心空，云何爲空？從因緣生……心各各異、各各滅，有欲心、無欲心，亦如是各各異、各各滅。觀內心、觀外心、觀內外心亦如是，是名心念止。」¹⁸此處之心只是一個因緣條件下的心理作用，並無實質的意義；即屬於一般感官、思慮作用範圍，不意謂吾人成佛証悟之主體價值。其他如與羅什同時代之覺賢（三五九一四二九）所譯《達摩多羅禪經》中，亦有多處提及心之經驗作用者，如卷上「知喜亦知樂，勤方便意行，當復制心行，令不至掉亂。次分別知心，修行正觀察，又生欣悅心，還復攝令定。非是不定心，定已心解脫。善修解脫者，不令心退沒。」等，不勝枚舉。¹⁹要之，在禪定中，心一方面具有種種感受、分別之能力，居於能觀之地位；一方面也居於所觀之地位，須加觀察安置者。

據上以觀，禪修時之心，雖可因觀法之專注而得安定下來，但在未証得般若智慧之前，仍屬經驗層面之心理作用。而在因禪定而証得般若智慧時，此心之意義爲何？依《小品般若波羅蜜經》初品所說，係「心相本淨」²⁰

¹⁷ 同前註，頁 252 下。

¹⁸ 《大正藏》冊 15，頁 279 上。

¹⁹ 同前註，頁 302 中。

其他如卷上之「心懼生惑亂」、「身體極燒熱，其心生瞋亂」、「急喘而安般（數息），則令念錯亂，由之錯亂念，修行心發狂」、「若見二增進，心住而等觀」，同上，頁 302 上、中。

²⁰ 《大正藏》冊 8，頁 537 中。「菩薩行般若波羅蜜時，應如是學，不念是菩薩心，所以者何？是心非心，心相本淨故。」所稱「本淨」即本空、本性空寂之意。參照《大智度論》卷六三，〈釋歎淨品〉：「問曰：常言畢竟清淨故，今何以言畢竟空、無始空？答曰：畢竟空，即是畢竟清淨；以人畏空，故言清淨。」同註 6，頁 2380。又「諸法實相常淨，非佛所作，非菩薩、辟支佛、聲聞一切凡夫所作，有佛無佛，常住不壞相。在顛倒虛誑及果報中，則污染不淨。是清淨有種種名字，或名如、法性、實際，或名般若波

即心之本質爲空寂、不可限定（此處之淨，非與染污對稱之淨之義），與〈相無相品〉中所說：「諸法實相中，無心、心數法（心之作用）」²¹同義。在諸法實相、性空下，一切名言概念均無實體，心及心之作用亦然。換言之，心之主體性的概念與禪定或般若波羅蜜似無必然的連帶關係。如此情況下，經驗心之活動不足以說明解脫時之精神境界，解脫時之精神境界又非語言概念所及，則如何將經驗意義的心，提昇或賦予特殊的意義，以配合宗教實踐上說明之要求，即有考慮之必要。²²

對此問題，智者認爲心不只是一種經驗現象而已，也具有解脫的功能。其云「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。」²³又「若觀己心，不具眾生心佛心者是體狹，具者是體廣。若己心不等佛心是位下，若等佛心是位高。若己心眾生心佛心，不即空即假即中者是用短，即空即假即中者是用長。」²⁴除了在修學上，觀心作爲入手工夫外，心在其與佛心、眾生心並列之場合，亦作爲修行者之主體，經由主體心性的正確理解，而完成己心與佛心、眾生心的合一。申言之，心之性質頗爲特殊，智者曾形容爲：「心如幻焰，但有名字，名之爲心。適言其有，不見色質；適言其無，復起慮想。不可以有無思度故，故名心爲妙。」²⁵

羅蜜，或名道，或名眾生眾滅、空、無相、無作、無知無得，或名畢竟空等，如是無量無邊名字。」同上，頁 2380。

²¹ 同前註，《大正藏》冊 8，頁 559 中。

參照《大智度論》卷六三，〈釋信毀品〉：「一切心、心數法，憶想分別、取相，皆縛在緣中。若入諸法實相中，知皆是虛誑。」同註 6，頁 2359~2360。

²² 關於印度傳統佛教之修定與「心性本淨」、如來藏自性清淨心之關係，印順：《修定—修心與唯心·秘密乘》（台北，正聞出版，民國七十八年），第二至六章，可供參考。

「心性本淨」之觀念，是否符合佛教之主旨或可討論，但在宗教實踐上具有重要之鼓舞作用，則似可肯定。

²³ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》冊 33，頁 696 上。

²⁴ 同前註，頁 692 下。

²⁵ 同註 23，卷一上，頁 685 下。有關智者對於心之一般性的說明文獻，參閱吳汝鈞：〈天台三大部所反映的智者大師的心靈哲學〉，《中華佛學學報》第十期，（民國八十六年七月）。

心除了從上述經驗及解脫兩方面來觀察外，尚可由其他立場來觀察，而得到不同之理解。如智者在有關止觀實踐之《釋禪波羅蜜次第法門》中，雖仍沿用印度傳統觀法之說明，但亦有新造之觀念如「空假一心觀」，係依「從假入空觀，從空入假觀」而安立者。²⁶心之意義及作用，因與「即空即假即中」配合而具有智者上引所說「用長」之效果。如智者對六即中之「理即」，說道「理即者，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。如上說三諦一諦，非三非一，一色一香，一切法、一切心，亦復如是，是名理即。」²⁷由一念心之三種即空即假即中觀照作用，統攝三智（一切智、道種智、一切種智）及三諦（空諦、假諦、中諦之描述諸法的構成原理），主體心之解脫意義與智慧、法性一齊呈顯。心在禪定過程中隨著觀照作用而反映出智慧，且心之解脫義即佛教之中道第一義諦。從心之立場完整地說明禪定及般若波羅蜜之實踐依據、實踐效果，又不落入印度傳統心性本淨說之見解，似為智者一重要的看法。²⁸

²⁶ 智者：《釋禪波羅蜜次第法門》卷七，解說六妙門（數、隨、止、觀、還、淨）時云：「菩薩從假入空觀，故名爲觀。從空入假觀，故名爲還。空假一心觀，故名爲淨。若能如是修者，當知六妙門，即是摩訶衍（大乘）」《大正藏》冊 46，頁 525 中。

²⁷ 《摩訶止觀》卷第一下，《大正藏》冊 46，頁 10 中。

此處之「如來藏理」，智者對之分別解說，顯屬自創。如智者在《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》中云：「又解言發心住者，發謂開發，住名得安止處，是始得開發如來藏理，得無生安止之處。」《大正藏》冊 46，頁 626 上、中。「如來藏理」指本具之佛性。參照灌頂在《觀心論疏》中說明別教之「從空入假觀」云：「生死涅槃皆在心內，萬法萬行並在其中。故宜修學恒沙佛法，集無量四聖諦，破無知塵沙之惑，顯出心中如來藏理，故名從空入假觀。」同上，頁 599 上。

另智者未解如來之「來」字，因如來即如，《小品般若波羅蜜經》〈曇無竭品〉云：「善男子！諸佛無所從來，去無所至，何以故？諸法如不動故，諸法如即是如來。」《大正藏》冊 8，頁 584 上。

²⁸ 有關天台宗重視心之作用的特殊思想上意義，方東美：《中國大乘佛學》，（台北，黎明文化公司，民國七十三年）頁 444~446，「天台宗以心體爲中心的機能哲學」部分，比較天台宗思想與三論宗思想之差異，又謂：「……這樣子一來，我們看他不論止觀也好、講權智也好、講實智也好，一切都是「心體」的妙用，如此才有「一心三觀」的說法。所以我們可以看出天台宗的哲學，它不僅是「歷程的哲學」、「功用的哲學」、「機

三、止觀實踐中之心的意義及作用

智者在《釋禪波羅蜜次第法門》說明入禪之途徑時云：「若尋經論所說，禪門乃有無量，原其根本，不過有二。所謂一、色，二、心……今就色門中，即開為二，如經中說二為甘露門，一者不淨觀門，二者阿那波那（數息）門。心門唯有一門，如經中說能觀心性，名為上定。」²⁹其中「能觀心性，名為上定」，係智者在止觀實踐中之重要主張。³⁰基本上，在解說心之本質時，智者向以般若空無自性的立場來說明心性本寂。如上書內解說「觀無生懺悔」時謂「一切諸法本來空寂，尚無有福，況復罪耶！但眾生不善思惟，妄執有為，而起無明，及與愛恚，從此一毒，廣作無量無邊一切重罪，皆從一念不了心生。若欲除滅，但當反觀，如此心者，從何處起。若在過去，過去已滅，已滅之法則無所有，無所有法，不名為心。若在未來，未來未至，未至之法，即是不有，不有之法，亦無此心。若在現在，現在之中，剎那不住，無住相中，心不可得……復次，一切萬法，悉屬於心，心性尚空，何況萬法！……又如《普賢觀經》中說觀心無心，法不住法，我心自空，罪福無主，一切諸法，皆悉如是！」³¹又解說《大集經》中之「通明觀」禪法時謂：「釋觀於心性者……行者雖能了於前境，而不能返達觀心，則不會實道！今即返照能觀之心，為從觀心生，為從非觀心生；若從觀心生，若從非觀心生，二俱有過，當知觀心畢竟空寂。」³²其他如「心不可得」、「心如」之

能的哲學」，而且應該是「體質的哲學」。頁 446。另參閱同書頁 466~467、頁 520 有關天台之精神主體意義的說明。天台思想雖重視止觀，但並未因之強調「心性本淨」之觀念，係一值得留意的現象，另參閱註 22 所引印順之著書。

²⁹ 《大正藏》冊 46，頁 479 上。

³⁰ 《法華玄義》卷一上亦載有：「觀心引證者……大（涅槃）經云：能觀心性，名為上定。上定者，第一義定，證心是體。」又卷二上載：「涅槃（經）云：一切眾所生具足三定，上定者謂佛性也。能觀心性，名為上定。」《大正藏》冊 33，頁 685 下~696 上。《法華文句》卷一上：「觀心者，中道正觀不漏落空假二邊，二邊煩惱滅也。能觀心性，名為上定。」《大正藏》冊 34，頁 8 上。

³¹ 同註 29，頁 486 上、中。

³² 同註 29，頁 531 中。

說明，³³皆基於般若性空之觀念。此與《大智度論》引述說明般若經中之心相空寂者相同，如該論卷八〈釋初品中放光之餘〉云：「諸法如芭蕉，一切從心生；若知法無實，是心亦復空。」³⁴依般若智慧之觀照，吾人之心識本身並非真實存在者。但在實際之止觀過程中，智者肯定心識活動所具有之一定作用，不因其本性空寂而予忽略。例如：

(一)、上引《釋禪波羅蜜次第法門》卷二解說「觀無生懺悔」時，智者曾謂過去，現在、未來之心的本體均不可得，但心在過去，現在、未來所發生之作用，則一一予以肯定。如在同書卷六解說「四無色定」時對其所說「繫心緣識」之修行方法云：「一心繫緣現在心識，念念不離，未來、過去，亦復如是。常念於識，欲得與識相應，加功專至，不計旬月，一心緣識無異念！」並自設問答云：「問曰：過去識已滅，未來未至，現在不住，云何可緣而入定耶？答曰：心識之法，實如所問，雖三世心識不可得，而亦可憶持，如過去瞋心已滅，不可復得，猶可憶知！亦如得他心智，即能知他三世之心。諸法雖空，而不斷故，何況自緣已三世識心，而不得作入定因緣！

引文中所說「若從觀心生，若從非觀心生，二俱有過」部分，智者在《六妙法門》中有所說明，可供參考。《大正藏》冊 46，頁 550 上、中。另《釋禪波羅蜜次第法門》卷七解說「六妙門」中之「還」時，云：「還亦有二：一者修習還，二者與還相應。一修習還者，既知觀從心發，若隨析境，此則不會本源，應當返觀此心者，從何而生？為從觀心生？為從非觀心生？……當知觀心本自不生，不生故不有，不有故即空，空無觀心，若無觀心，豈有觀境？境智雙忘，還源之要，是名修還。」同上，頁 525 上。

³³ 《釋禪波羅蜜次第法門》卷八解說「通明禪法」中云：「智者於三昧內，覺此身相，無常所遷，新新生滅，空無自性，色不可得。復名一念心生之時，即有六十剎那生滅。或有人言：六百剎那，生滅迅速，空無自性，心不可得。」同註 29，頁 530 下。又「諦觀此心，藉緣而有，生滅迅速，不見住處，亦無相貌，但有名字，名字亦空，即達心如。」同上，頁 529 下。

³⁴ 同註 6，頁 300。

又如卷四五〈釋斷見品〉云：。「須菩提說摩訶薩無等等心，於是心亦不著。不著者，是菩薩從發心已來，不見有法定相，若生若滅、若增若減、若垢若淨。是心畢竟空，是中無有心相、非心相，諸法畢竟清淨故；以是故，無聲聞心、辟支佛心、菩薩心、佛心。」同上，頁 1714~1715。

此而推之，亦得有緣識入定之義。」³⁵參以智者在《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》中亦謂：「當知三世之心，雖無定實，亦可得知。故偈云：諸佛之所說，雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失。」³⁶可知智者對三世之心的作用，顯不可只從般若性空之立場來了解。

(二)、智者在《釋禪波羅蜜次第法門》卷三解說禪波羅蜜內方便之「止門」，對「修制心止」云：「心非形色，亦無處所，豈可繫之在境？但是妄想緣慮，故須制之。心若靜住，則不須制之。但凝其心，息諸亂想，即是修止。」³⁷心性本寂故「心非形色，亦無處所」，但心之實際作用，即在未達般若智慧前之經驗作用的心，仍為吾人意識、思慮所及，在禪定過程中仍有隨其上下、浮沉而予安置之必要。³⁸參以智者在《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》中說明「心相」（心之活動所呈現之狀態）時，以「未念、欲念、念、念已」四種不同階段之心的具體活動內容作為觀察之對象。何以有此必要？智者自設問答云：「問曰：何謂為相？答曰：攬而可別名為相，心識之法既無形質，若不約此四運（未念、欲念、念、念已）之念分別，則難可了知，若不可了知則不可觀察。故須先以四相分別，若觀分明了達此相非相，即入一相平等。」³⁹因心識之法無形質可稽，故須就其個別之具體作用來觀察，而目的則在於心性本寂之一相平等。

(三)、智者在《釋禪波羅蜜次第法門》卷一裏說明各種禪之法（內容）與心（內在的心理作用），心分為四種：有漏心、無漏心、亦有漏亦無

³⁵ 同註 29，頁 522 中。

³⁶ 同前註，頁 623 中。

³⁷ 同前註，頁 492 下。

³⁸ 同前註，「問曰：心非上下，有時若寬、若急、若沈浮，調適之法，其事云何？答曰：心雖非上下，為治沈浮患故，上下安之，於行無失。若心浮動，可作意下著止之；若心沈沒，可上著止之。復次，若下著安心，利益眾多，略說有二：一心易得定，二者眾病不生。」

³⁹ 《大正藏》冊 46，頁 623 上。另《摩訶止觀》卷二上，亦有相近記載，同上，頁 15 中、下。

漏心、非有漏非無漏心，各自相應於從初發心至入定中諸境界。⁴⁰即心包括經驗意義及解脫意義兩方面。就修禪之目的而言，「但以世間名字故，分別法（與）心之別，是中無有定實。」⁴¹何以有分別之需要，智者自設問答云：「問曰：云何於名字中，分別法心之別？答曰：若知法心無所有，但有名字，則還如上分別法心之相無咎！故《小品經》云：須菩提！不壞假名，而說諸法實相。」⁴²

綜上所述，智者對禪定過程中之心的作用各有不同之解說，須視其說明之目的而定。惟此種說明方式，因其對象均為心，是否能符合吾人對心之整體概念的理解，已有上引智者自設問答中所提出之各種質疑。智者一方面肯定心之非形色、無處所、無有定實、心性本寂；一方面又重視心之具體的種種經驗活動，以其有助於吾人對心之本質的了解。除了援引般若經中之「不壞假名，而說諸法實相」外，智者另以著名之「一心三觀」徹底解決此不同意義下之心所引起的疑慮。

次觀智者在《六妙法門》即解說印度傳統佛教禪觀之「六妙門」之講述中，以十種方式說明六妙門（數、隨、止、觀、還、淨）之意義及相互關係、修因証果，其中第八項之「觀心六妙門」及第九項之「圓觀六妙門」，似頗能顯示智者以一心來代替說明傳統之止觀。如在「觀心六妙門」中，智者將一切世間、出世間法均歸之於心的作用。

觀心六妙門者，此為大根性行人善識法惡，不由次第，懸照諸法之源。何等為諸法之源？所謂眾生心也。一切萬法由心而起，若能返觀心性，不可得心源，即知萬法皆無根本，約此觀心說六妙門。⁴³

⁴⁰ 同前註，頁 481 下~482 上。

⁴¹ 同前註，頁 483 中、下。

⁴² 同前註，頁 483 下。

⁴³ 《大正藏》冊 46，頁 553 下。引文中之「善識法惡」，法惡之意為何，似難確定，或係「法要」之誤。

「一切萬法由心而起」故六妙門之數、隨、止、觀、還、淨六門皆可依心作解，「如是六門，不由次第，直觀心性，即便具足也。」⁴⁴另於第九項之「圓觀六妙門」云：

夫圓觀者，豈得如上所說，但觀心源具足六妙門，觀餘諸法不得爾乎！今行者觀一心，見一切心及一切法；觀一法，見一切心……非但於一心中，分別一切十方法界，凡聖色心諸法數量，亦能於一微塵中通達一切十方世界，諸佛凡聖色心數量法門，是即略說圓觀法門。⁴⁵

進而肯定心與法（外境）之平等對應關係，主體心之體証與客觀一切法（存在）的了知，在解脫實踐上具有同樣之價值。惟如從般若性空之立場，心性本寂如何積極地展現說明「一切萬法由心而起」及「觀一法，見一切心」之主張，似有理論說明上的困難。主體心之體認如第二節中所述，並非般若經之主要論旨。智者如何從一心之立場來完整說明般若智慧之展現方式內容，尚宜再作進一步的探討。

智者在《摩訶止觀》中，從實踐的立場肯定觀心之必要性，其引《大集經》云：

然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（色受想行），但觀識陰，識陰者，心是也。⁴⁶

以心統攝諸法之構成原理、因緣法則，使修行實踐與諸法法性之認知達成統一，為智者止觀實踐的重要目的。智者弟子灌頂（五六一一六三二）

⁴⁴ 同前註，頁 554 上。

⁴⁵ 同前註，頁 554 上、中。

⁴⁶ 同前註，頁 52 上、中。

在《觀心論疏》中，對此有深刻的說明，其自設問答，問龍樹所提中論之八不中道的因緣法則已破一切迷執，何以再就「觀心」而論？答云：「彼歷一切法廣破一切迷執，不專破心辯心，出一切佛法之知見 所以學者多失宗本。今明心是萬法之本，故句句約心而破，顯其心中圓具一切佛法，令識家中伏藏，衣中之寶，息其希求之勞，與彼論（中論）大異也。」⁴⁷若「心是萬法之本」，則心之涵義如何界定說明，方能顯示其「圓具一切佛法」，當為重要問題。

按智者對於心之說明，一般認為最能顯現其特色者，厥為「一念三千」之說。《摩訶止觀》卷五說明心之不可思議境時，謂：

觀心是不可思議境者，此境難說。先明思議境，令不思議境易顯。思議法者，小乘亦說心生一切法……大乘亦明心生一切法，謂十法界也……此之十法（由地獄至佛之十法界的因果法）迤邐淺深，皆從心出。雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。不可思議境者，如華嚴云：心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造……。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。⁴⁸

一般經驗意義之虛幻心，或以真心、阿賴耶識之概念說明解脫之依據，皆為思議境，均受限於無明法性、煩惱菩提不得並存之思惟格式內。不思議境者為相即相入，無對立可言，心之活動現象即為觀照之對象，並因之反映般若智慧之內容。一心之全體作用，即是法性世界之全貌；「三千（世間）在一念心」，故所有法（存在）之意義，均依觀心之能力來決定。前引「觀心六妙門」之「一切萬法由心而起」者，似可由此角度來理解。

⁴⁷ 同前註，頁 595 中。《法華玄義》卷一上，亦有「問：事解已足，何煩觀心？」之一段問答，智者說明觀心之必要性，可供查考。同註 30，頁 686 上。

⁴⁸ 同前註，頁 52 中～下，54 上。

再者，一念心之作用可縱貫十法界，橫攝三千世間，然其本質為何？觀智者之批評當時地論師及攝論師雖亦以心識為萬法根本，但其說明依據，均不無龍樹《中論》裏所說自生、他生、共生、無因生四種論理上的質疑。⁴⁹及灌頂在《觀心論疏》對心之性質的說明：「若定謂一念之心具含萬法是如來藏者，即同迦毘羅外道，因中先有果計。若定謂心無萬法，修之方有者，即同耨樓僧迦外道，因中無果之計。若定謂心亦具亦不具，即同勒沙婆外道，因中有果亦無果之計。六師各有定執，乃至單四句複四句具足之見等，並是外道所計。」⁵⁰似可認智者不主張建立一絕對的真心或妄心，作為一切萬法之根本，而以任何心念之動向本身來觀察，每一剎那之心識活動都具有一定之解脫實踐上意義。「一念心」是一個自由的觀念，其解脫價值在於吾人之選擇。⁵¹

⁴⁹ 同前註，頁 54 上~下。參閱牟宗三：《佛性與般若》下冊，（台北，學生書局，民國七十一年），頁 743~746，又據智者之批評地論師與攝論師，而謂天台之一念心，「此心既非八識系統之識，亦非真心系統之心，乃根本是開決了妄識與真心，在「不斷斷」中，相應法華圓教而說的不思議之煩惱心。」頁 746。其中所稱「煩惱心」，似指吾人即凡夫階位之心念，相對於佛界解脫階位而言係煩惱心之意。而非肯定一念心之本質為煩惱心。

⁵⁰ 《大正藏》冊 46，頁 597 中~下。《摩訶止觀》卷十上，說明外道有三：迦毘羅外道，計因中有果。耨樓僧伽外道，計因中無果。勒沙婆外道，計因中亦有果亦無果。同上，頁 132 中。但未指稱心之具含萬法與否之問題。又引文中之「單四句複四句具足之見等，並是外道所計」部分，有關單四句、複四句，吉藏(五四九一六二三)曾予論述，並據以批評當時之攝論師及地論師，參閱楊惠男：《吉藏》，（台北，東大圖書，民國七十八年），頁 119~126。但吉藏似未如智者進而討論心性在成佛解脫上之積極意義，參閱註 28。

⁵¹ 勞思光：《中國哲學史（二）》，（台北，三民書局，民國七十年），頁 301，認為「此處（一念三千）所謂「一念」，最堪注意；蓋智者此說，實即謂自我在任何境界中，均可通往其他任何境界；其升降進退，悉歸「一念」。如此，乃顯二義。其一是主體之絕對自由義……，其二是萬法之交互相融義……」。唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，（台北，學生書局，民國六十九年），頁 188，「然在智顛之言十法界互有，言一念三千為法性自爾，則以吾觀之，尚無如許之複雜之問題(指性具及性惡說)，後有另章論此。其摩訶止觀言一念三千，只是使人由知此當前一念之具三千，以便於其當下之修觀。」可供參考。

佛教所說之煩惱菩提、生死涅槃及無明法性等，在此自由選擇之意義下，都無固定之形態，隨著觀心能力的發動而異。因此，解脫成佛在於是否就一念心作最完整正確的理解、實踐，而不是向外逐求某一觀念，或拿某一觀念取代抑制自己之現實的心念。智者在《摩訶止觀》中對此狀態，有所描述：「一念心起，即空即假即中者，若根若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道……當知一念即空即假即中……此一念心，不縱不橫，不可思議。」⁵²「若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。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者，意在於此。」⁵³外境一切法與一念心，同屬於空假中之因緣法則中。有一念心生起，即有一法與之相應；同時法性之意義或解脫之價值，亦因一念心之觀照作用而定。《四念處》卷四云：「只觀眾生一念無明心，此心即是法性，為因緣所生，即空即假即中。一心三心，三心一心。此觀，一名一切種智；此境，亦名一圓諦。一諦三諦，三諦一諦，諸佛為此一大事因緣出現於世。」⁵⁴從主觀說心之主體性為一心三觀(空假中)，從客觀說法性全體為圓融三諦，心與一切法具有共同之理論基礎，故得有上引《六妙法門》中所述「一切萬法由心而起」及「觀一法見一切心」。

實踐上，智者在《摩訶止觀》中，屢以一心與空假中之觀法結合，作為實踐之工夫次第。按吾人當前一念心之活動，雖有經驗作用而表現在三千世間中之某一領域，但僅認知此心識活動的現象，尚不足以說明佛教之解脫意義。如何將此經驗意義之心識活動提昇或轉化為佛教之解脫狀態，有賴進一步之觀察。另一方面，龍樹在《中論》所說諸法實際存在狀態之空假中三個觀念，本屬於描述真理智慧之範圍，經由智者建立之三種觀照作用，使抽象的觀念得到具體的實現，如智者所稱：「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

⁵² 《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁8下~9上。

⁵³ 《摩訶止觀》卷五上，頁54上。

⁵⁴ 同前註，頁578上、中。

然流入薩婆若（一切種智）海，名中道第一諦觀。」⁵⁵要之，智者以如上三觀之方式，融攝般若性空下之心性本寂與心之實際上的種種經驗作用，使心之全體活動，經由三觀而得到佛教解脫上的意義。在止觀實踐中，心為一種完全自由的形態，但又符合解脫目的上的要求，而非經驗意義下無選擇的放任。智者常強調觀心，似亦在於能就當前一念心之觀照中，抉擇實現解脫價值，而不必限定在某種預先設定之心性真妄的理論範圍內，亦不侷限於經驗意義下之心的種種表現作用。

四、藏通別圓四教之心的觀照作用及解脫意義

智者判別佛教教理為藏通別圓四教，四教各有其特別之修証方式，《四教義》卷十二中之「約觀心明四教」部分，從心之觀照作用分別四教，其云：

約觀心明三藏教相者，即是觀一念因緣所生之心生滅相，析假入空，約此觀門起一切三藏教也。……二、約觀心明通教者，觀心因緣所生一切法，心空則一切法空，是為體假入空，一切通教所明行位因果皆從此起。三、約觀心明別教者，觀心因緣所生即假名，具足一切恒沙佛法，依無明阿黎耶識，分別無量四諦，一切別教所明行位因果皆從此起。四、約觀心明圓教者，觀心因緣所生，具足一切十法界，無所積聚，不縱不橫，不思議中道二諦之理，一切圓教所明行位因果皆從此起。如輪王頂上明珠，是則四教皆說一念無明心起，即是破微塵出三千大千世界經卷之義也。⁵⁶

《維摩經玄疏》卷四亦有相近之記述，⁵⁷《四念處》卷四中則謂：

只一剎那心，即是因緣所生法，因緣心生滅，即是三藏（教）；三十

⁵⁵ 《摩訶止觀》卷三上，同前註，頁24中。

⁵⁶ 同前註，頁767下~768上。

⁵⁷ 《大正藏》冊38，頁544上、中。

七品因緣心空，是通（教）；三十七品因緣心假，是別（教）；三十七品因緣心中，非空非假即是圓（教）。⁵⁸

雖然四教之觀法有巧拙、別圓之異，⁵⁹但心之概念均屬於因緣所生法之「因緣心」的範圍，四教之優劣在於如何以最圓滿的方式來理解、體現心之全體的觀照作用。在《四教義》卷一中，智者說明教與觀二者相對待而立，藏教為析空入假觀、通教為體假入空觀、別教為從空入假觀、圓教為一心中道正觀。而就「觀（與）教復因何而起」之質問，智者答以：

觀（與）教皆從因緣所生法四句而起。問曰：因緣所生法四句因何而起？答曰：因緣所生四句即是心，心即是諸佛不思議解脫，諸佛不思議解脫，畢竟無所有，即是不可說，故淨名杜口，默然無說也。有因緣故，亦可得說者，即是用四悉檀，說心因緣所生法四句，赴四種根性，十因緣法所成眾生而說也。⁶⁰

智者另在《摩訶止觀》卷三上，說明圓頓止觀相時亦有相近之敘述：「圓頓止觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦；以諦繫於止，則一止而三止。譬如三相在一念心，雖一念心而有三相，止諦亦如是。所止之法雖一而三，能止之心雖三而一也……故中論云：因緣所生法即空即假即中……眼喻於止，日喻於觀，色喻於境，如是三法不前不後，一時論三，三中論一，亦復

⁵⁸ 《大正藏》冊 46，頁 579 下。另《摩訶止觀》卷三下之「止觀攝一切教」部分云：「又觀心即假即中者，即攝華嚴之經；若觀心因緣生法生滅者，即攝三藏四阿含教如乳之經；若具觀心即空者，即攝共般若如酪之經；若具觀心因緣生法即空即假即中者，即攝方等生酥之經；若但用即空即假即中者，即攝大品熟酥之經；若用即中觀心者，即攝法華開佛知見大事正直醍醐之經；若用四句相即觀心，即有涅槃同見佛性醍醐之經。」同上，頁 31 下。

⁵⁹ 參閱灌頂《觀心論疏》卷二說明三藏教為拙度曲證真理，通教為體法無生巧度，別教為修歷別三觀之理，圓教為修三觀圓觀。同前註，頁 598 上~600 中。

⁶⁰ 《四教義》卷一，同前註，頁 724 上。

有關「用四悉檀，說心因緣所生法四句，赴四種根性，十因緣法所成眾生而說也」部分，《法華玄義》卷一下有詳細解說，《大正藏》冊 33，頁 688 上~691 上。

如是。若見此意即解圓頓止觀相也。何但三一、一三，總前諸義皆在一心。」⁶¹龍樹《中論·四諦品》：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁶²之空、假、中三種概念之關係如何，雖有不同看法，⁶³但均與心之觀念尚無關連。心之觀念在《中論》裏，亦未有作為「唯心」用法之特殊涵義。⁶⁴上引文中，智者「因緣所生法四句即是心」之意義為何？於此分別從四教中之心的觀照作用及圓教之心的不可思議解脫兩方面來探討。

(一)、四教中之心的觀照作用部分，綜觀智者上開《四教義》、《維摩經玄疏》及《四念處》所載，「因緣所生法四句即是心」，似表示對應於空、假、中三種觀照意義之心的作用。參以灌頂在《觀心論疏》卷二，對智者所提心與四教之關係，仍遵循上引《四教義》卷二所說，以生滅心、心自性空、修歷別三觀及三觀圓觀來分別解說。⁶⁵尤其在解說別教之修歷別三觀，即從假入空觀、從空入假觀、從假入中觀時，分別引用《中論》之「因緣所生法，我說即是空」、「亦為是假名」、「亦是中道義」為証，⁶⁶可知「空、假、中」在此係作為心的觀照作用來解釋。而灌頂對圓教之心的觀照

⁶¹ 《大正藏》冊46，頁25中。

⁶² 《大正藏》冊30，頁33中。

⁶³ 參閱李志夫：《中印佛學之比較研究》，(台北，中央文物供應社，民國七十五年)，頁424~430。吳汝鈞：〈龍樹之論空假中〉，《華岡佛學學報》第七期，(民國七十三年九月)。另智者於《法華玄義》卷一上云：「金剛藏說佛甚微智，辭異意同。其辭曰：空有不二、不異、不盡。空非斷無，故言空有；有即是空，空即是有，故言不二；非離空有外，別有中道，故言不異；遍一切處，故言不盡。此亦與龍樹意同，《中論》云：因緣所生法，即空即假即中。因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。」《大正藏》冊33，頁682下。所稱「辭異意同」及智者之看法，似可注意。

⁶⁴ 參閱三枝充憲：〈緣起と唯心—十地經と龍樹とを中心として〉，搜集檢討《中論》裏關於心之梵文用例，無作為「唯心」之義者，收於中村元：《華嚴思想》，(日本，法藏館，昭和三十五年，一九六〇)，頁241~246。

⁶⁵ 同註59。

⁶⁶ 同前註，頁599上。

作用，解云：「三觀圓觀，一念生死之心，即是中道涅槃；煩惱之心，即是中道菩提。經云：菩薩未成佛，菩提為煩惱；菩薩成佛時，煩惱即菩提。故知：迷心為煩惱生死，悟心即菩提涅槃。」⁶⁷圓教是「三觀圓觀」，即藏、通、別教中之心的不同觀照作用，均可統攝於圓教中。又圓教之心的觀照作用亦非孤立特起，而係綜攝前三教而起，如灌頂在《觀心論疏》卷三云：「前之三教並是為今圓教妙觀之方便，調伏令堪受今之妙觀，故知圓觀微而復妙，何得比前三教者乎！」⁶⁸

智者在上引文中謂「心即是諸佛不思議解脫，諸佛不思議解脫，畢竟無所有，即是不可說」，心本來是代表諸佛之解脫狀態，不可以言說，但為眾生故，亦可依眾生根性而說。上開四教之心的各別觀照作用，似亦可看成一種方便說明，經由觀照作用之差別及統合，說明四教之具體的教理內容；而圓教之特殊的圓觀作用，亦可表示法華圓教之開權顯實的特色。

（二）、圓教之心的不可思議解脫部分，如上引《四教義》卷十二所稱，四教中之心均為「因緣所生」為「因緣心」，因此有無需要建立一概念來定義說明心之本質，似有疑義。但在某種條件或前提下描述心之涵義，尚屬可行，如在藏通別三教中，心之涵義可依各自之教理來說明，即上引藏教之心生滅義、通教之心性本寂義、別教之阿黎耶識義等。⁶⁹

⁶⁷ 同前註，頁 599 中。

⁶⁸ 同前註，頁 600 上。

⁶⁹ 關於如來藏自性清淨心是否屬於別教之範圍，智者未予明確規定，諦觀之《天台四教儀》及智旭之《教觀綱宗》亦均未明白標列。牟宗三：《佛性與般若》下冊，同註 49，頁 618、638，依華嚴宗之始、終二教，說明天台宗之「始別教」係阿賴耶識，「終別教」係如來藏自性清淨心。又唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，同註 51，頁 170，謂智者「說別教時之意指，則是指當時之地論宗攝論宗之說」。即別教包括阿賴耶識及如來藏自性清淨心，其說均可供參考。但觀智者當時，對如來藏自性清淨心之觀念在佛教解脫實踐上，是否具有相當程度之理論說明價值，似未有充分之討論。智者之有關文獻中亦未提及《大乘起信論》之思想內容。《小止觀》雖曾中引用《大乘起信論》之：「若心馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。即復此心，亦無自相，念念不可得。」《大正藏》冊 46，頁 467 上。但《小止觀》現有版本是否可確認為智者原本，似可再酌。如〈證果第十〉部分，在《釋禪波羅蜜次第法門》及《摩訶止觀》

而圓教中之心的涵義，為符合其開權顯實，發跡顯本之圓教的基本性格，說明上必須是能統合前三教之心的涵義，方為合理。例如灌頂在上引圓教中之「三觀圓觀」，即表示圓教中之心的觀照作用具有綜攝前三教的意義。

灌頂在《觀心論疏》卷二中說明圓教之心所以為如來藏之故時云：

三德即是三般若、三法身、三寶等，乃至一切八萬四千法門諸波羅蜜，萬德萬行一切佛法，皆在一念生死三道（煩惱道、業道、苦道）之內故，目此心為如來藏。⁷⁰

亦即圓教中之心之「一念」具有生死涅槃、煩惱菩提之無窮盡的功用，所以稱之為「如來藏」。參以《四念處》卷四載：「無明法性十法界即是不可思議一心，具一切因緣所生法，一句名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈，即因緣所生心，即空即假即中……觀此只一心不可思議，十界恆現前，

中均未述及，而〈証果第十〉內亦只云：「後心所証境界則不可知，今推教所明，終不離止觀二法，所以者何？……」同上，頁473上。尋其用語及語意，似非智者本人所親著。現行版本或經後人就智者所著再行整理，亦不無可能。此問題似可另行研究。唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，同上，頁242之註一謂：「蔣維喬中國佛教史卷三謂智顛小止觀，觀音別行玄義，提及此書（大乘起信論）。但此二書，非智顛之主要著作，且有疑其非智顛所著者。」其說亦可供參考。另智者有關「如來藏」觀念的使用，如後註70、註77，與如來藏自性清淨心之意義尚有不同。

⁷⁰ 《大正藏》冊46，頁599中。此處之「如來藏」並非如《勝鬘經》中所說之「如來藏自性清淨心」，而係指心之具有無盡的功用。如灌頂在《觀心論疏》卷四云：「既悟心是如來藏，具足一切佛法，若不修止觀顯出者，無殊悟伏藏於宅而不施功，常患貧也。」同上，頁611中。另「如來藏」又有作為與「佛性」之同義詞者，如《法華玄義》卷八下，說明實相之異名，其中「佛性多所含受，故名如來藏」，《大正藏》冊33，頁783中。《四念處》卷四：「若觀如來藏心地法門，即是觀如來眼耳鼻舌身，豁然真發得見佛性。」《大正藏》冊46，頁577中。《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》：「菩薩住是十心，名鐵輪位，名曰外凡。是人具煩惱能知如來秘密之藏，得相似中道智慧。住自性禪，善修如是十種心，故心得開發，豁然意解，見如來藏，悟一切法，獲無生忍。」同上，頁626上。如來藏僅表示具有無盡的作用，或與佛性、實相之觀念相通，似尚未有「如來藏自性淨心」之作為萬法之根源意義。

入心地法門，故能不起寂滅，現身八會。只是一句，一句有無量，無量中只一句，是為不思議。」⁷¹其中「無明法性十法界即是不可思議一心」、「一念無明法性心」，似需從圓教之角度來理解，即同於上述灌頂以圓教之心具有「一念生死三道」的無窮作用，故目之為如來藏。申言之，圓教之心的涵義，非同藏通別教之各有其獨立之概念內容，而在圓教開權顯實的要求上，無明法性、煩惱菩提的觀念亦必須配合心之涵義，予以新的解說。即在圓教之圓觀作用中，「不斷煩惱而入涅槃，無明煩惱是如來種，若斷煩惱即斷佛種。」⁷²而達成圓教之心的不可思議解脫。

惟參照通教中之般若空性，亦有說及煩惱即菩提、生死即涅槃者，與上述圓教之說法似無不同。⁷³對此問題，如第二節所述，般若空義係就一切法之法性，經由深刻的直觀或正觀而予說明，並不必然與主體心有所關連。而天台止觀則以一念為觀察之主體與客體，作為能觀與所觀之心，在空假中三觀下，心之主體性與諸法之法性相互融攝。如《四念處》卷四引述諸大乘經後云圓教：「念只是處，處只是念，色心不二，不二而二，為化眾生，假名說二耳。此之觀慧，只觀眾生一念無明心，此心即是法性。」⁷⁴「一念無明心」、「一念無明法性心」、「一念心」、「一念」、「不可思議一心」等，在圓教中均屬同義，用以表達主體與客體義之心。而其不可思議解脫之狀態，依智者《維摩經玄疏》卷六所說：「若知淫怒癡性即是解脫，巧用觀

⁷¹ 《大正義》冊 46，頁 578 下～579 上。

⁷² 《四念處》卷四，同前註，頁 579 中。另「今諦觀心中三句(即空假中)，實不縱不橫，不前不後，畢竟清淨，廣大法界，究竟虛空。觀心實性，無有微塵，知覺即是法(性)名不覺。煩惱是道場，斷煩惱不名涅槃，不生煩惱乃名涅槃。煩惱即菩提，生死即涅槃。」同上，頁 579 下。

⁷³ 參閱印順：《空之探究》，(台北，正聞出版社，民國七十四年)，頁 191：「般若大乘之特色，是一切法本空，本性清淨，也就是世間(五蘊、生死)即涅槃。如《大智度論》舉般若經的色即是空，空即是色，而引《中論》頌說：涅槃不異世間，世間不異涅槃，涅槃際，世間際，一際無有異故。」又《初期大乘佛教之起源與開展》，(台北，正聞出版社，民國七十一年)，頁 969～978，有關文殊師利般若法門之「煩惱是菩提」部分，亦可供參考。

⁷⁴ 《大正藏》冊 46，頁 578 上。

心，不斷不隨，觀心畢竟清淨，即是不思議解脫之義也。故此經云：諸佛解脫當於一切眾生心行中求。若能如是而求，即有三種解脫氣分類，一切三法在一念觀心也。」⁷⁵亦即「不斷」煩惱，亦「不隨」煩惱，觀心畢竟清淨（本寂之義）。⁷⁶依心之觀照作用而顯現諸法，即是「一切三法在一念觀心」，又如灌頂在《觀心論疏》中所說圓教中「觀一念之心即是中道如來寶藏」，⁷⁷顯示圓教之心與諸法之關係。

佛法就其現存於人間之文字法義，雖可歸類為藏通別圓四教，但吾人若能善於觀照自己一念心，則可理解四教之義理分別。《維摩經玄疏》卷五云：「觀心生滅，見一切三藏教橫豎分明；觀心不生滅，見一切通教橫豎分明；觀心假名，見一切別教橫豎分明；觀心中道，見一切圓教橫豎分明。」⁷⁸四教之分類係為眾生根性不同之故，「四教皆從一念無明心起，即是破微塵出三千大千世界經卷之義也。」⁷⁹知佛法一味，法法平等，則四教之心的觀照作用均各有其解脫上意義，而圓教則因其能綜攝前三教，在一念心之圓觀中即可達成無明即法性，不斷不隨煩惱而解脫之不二圓融境地。

⁷⁵ 同前註，冊 38，頁 554 上。三種解脫氣分類，指真性解脫、實慧解脫，方便解脫。一切三法指三種解脫、三道、三識、三佛性、三般若、三種菩提、三大乘、三佛、三涅槃、三寶等，同上，頁 553 下。

⁷⁶ 同註 20。

⁷⁷ 卷二，《大正藏》冊 46，頁 600 上。「經云：正直捨方便，但說無上道，即是說今圓觀，觀一念之心即是中道如來寶藏。」另《摩訶止觀》卷一下：「一念心起即空假即中者，若根若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道...當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三，三而不三。」同上，頁 8 下、頁 9 上。又卷九下說明三止三觀之無分別止，即中觀云：「深觀禪心，禪心即空即假即中，無二無別，無分別止，達於實相如來藏第一義諦。」同上、頁 131 中。亦即如來藏與中道、實相、第一義諦等均屬異名同義。

⁷⁸ 《大正藏》冊 38，頁 549 中。

⁷⁹ 《四教義》卷十二，《大正藏》冊 46，頁 768 上。智者在《四教義》卷一起首云：「夫眾生機緣不一，是以教門種種不同。經云：自從得道夜乃至泥洹夜，所說之法皆實不虛。仰尋斯旨，彌有攸致，所以言之。夫道絕二途，畢竟者常樂，法唯一味，寂滅者歸真。」同上，頁 721 上。

五、結論

龍樹《中論》之「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」與心並無關連，而智者如第四節所述，以「因緣所生法四句即是心」，顯有不同《中論》本義。心與緣起法則之間具有何種關係，乃至天台思想之異於印度佛教之思惟方式，均已受注意。⁸⁰智者曾以禪師之身分，活躍在陳隋兩朝，⁸¹在智者之前禪師，如唐代湛然（七一—七八二）《止觀輔行傳弘決》卷第一之一所載天台相承九師中，亦有「融心」、「本心」、「寂心」、「踏心」及「覺心」之言者。⁸²智者在止觀實踐中，大力強調觀心之重要，在主張應行真切的禪定實踐而非虛談佛理之意義範圍內，或不必要認為係智者之創見，但其綜合教與觀而提出之心的概念，則具有特殊之涵義。

智者肯定般若性觀念下之心性本寂，但在止觀實踐中，對心識活動之種種作用，亦均視為具有一定之修証上意義，而以「一心三觀」之方式融攝之。在四教之分判中，依一念心之空假中三種觀照作用為準據，而以圓教之「三觀圓觀」綜攝前三教，完整地呈現煩惱菩提、生死涅槃不二圓融的不可思議解脫。對於圓教中之心的本質，智者似未予定義性的規定，而係以「介爾有心，即具三千」之具體的譬喻、說明應如何正確、完整地觀照吾人當前

⁸⁰ 參閱尤惠貞：《天台性具圓教之研究》，（台北，文津出版社，民國八十二年），頁 32~33 所引述有關研究意見。又傅偉勳：〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立〉，《中華佛學學報》第十期，（民國八十六年七月），有關天台思想之進一步發揮中觀部分，可供參考。

⁸¹ 道宣《續高僧傳》卷十七：「當朝智顛，亦時禪望，鋒辯所指，靡不倒戈，師匠天庭，榮冠朝列，不可輕矣！」《大正藏》冊 50，頁 597 上。

⁸² 「若准九師相承所用，第一諱明，多用七方便，恐是小乘方便耳。自智者已前未曾有人立於圓家七方便故。第二諱最，多用融心，性融相融，諸法無礙。第三諱嵩，多用本心，三世本無來去，真性不動。第四諱就，多用寂心。第五諱監，多用了心，能觀一如。第六諱慧，多用踏心，內外中間，心不可得，泯然清淨，五處止心。第七諱文，多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別。第八諱思，多用隨自意安樂行。第九諱顛，用次第觀如次禪門，用不定觀如六妙門，用圓頓觀如大止觀。以此觀之，雖云相承，法門改轉。」《大正藏》冊 46，頁 149 上、中。

一念心。⁸³主體心與法性在解脫上之意義，均因心之觀照作用而呈顯，「觀此一念無明心，即是眾生，眾生即是法性，法性即摩訶衍（大乘）、摩訶衍即十法界。」⁸⁴一切主、客觀世界之價值，均依一念心之觀照作用來抉擇。其與般若經及《中論》就一切法來觀察說明其法性、實相者，尚有不同；與別教之預立某種心識作為一切萬法之根源者，亦有差別，在止觀實踐及佛教思惟方式上，宜有一定之意義。

最後尚應一提者，為智者所云一念心，雖可作為觀行之主、客體，但此一念心並非實有者。智者在《摩訶止觀》卷九下，說明三止三觀（體真止、即空觀，隨緣止、即假觀，無分別止、即中觀）云：「三止三觀在一念心，不前不後，非一非異，為破二邊名一名中，為破偏著生滅名圓寂滅，為破次第三止三觀，名三觀一心，實無中圓一心定相，以此止觀安其心。」⁸⁵又卷三上解說絕待止觀云：「若得意忘言，心行亦斷，隨智妙性，無復分別，亦不言悟不悟、聖不聖、心不心、思議不思議等。種種妄想緣理分別，皆名為待。真慧開發，絕此諸待，絕即復絕。」⁸⁶他如智者於去世前所述《觀心論》中，最後第三十六問云：「問觀自生心，云何無文字，一切言語斷，寂然無言說。」⁸⁷所有心之修証主體性、止觀及四教中之心的意義作用等，在最後之覺悟時，均言亡慮絕，無復可說。智者之思惟畢竟係屬佛教之領域，其所關心、思考者仍係佛教之如何由煩惱而達解脫之問題，心之涵義最終亦因涅槃解脫而進入非語言概念所及之境。智者之龐大的文字理論，或僅如其所說

⁸³ 關於「一念無明法性心」之意義，向來備受重視。惟唐君毅：〈談中國佛學中之判教問題〉中云：「其四念處一書之言一念無明法性心，亦明說意在要人觀一念無明心之空假中之法性，以成其破無明之修道工夫，亦非重在並舉無明法性以言心。」，《唐君毅全集，卷十八》，（台北，學生書局，民國八十一年），頁 590。換言之，智者係從觀照作用上，言此心是一念無明法性心，而未對此心之性質言其為無明與法性之綜合。另參閱註 88。

⁸⁴ 《四念處》卷四，《大正藏》冊 46，頁 579 下。

⁸⁵ 同前註，頁 131 中。

⁸⁶ 同前註，頁 22 中。

⁸⁷ 同前註，頁 587 上。

係爲吾人「安其心」而已。蓋佛教之基本立場在於究竟解脫，無論是由一切法或主體心性來說明，終歸於涅槃寂靜之範圍，而泯除一切實有的概念。換言之，智者之圓教中的一念心，雖具有無窮之功用，可融攝一切對立而歸不二，但仍非一實有的概念。⁸⁸此與一般爲說明、肯定人倫道德意識或實踐而積極建立心之概念者，有極大的不同。綜觀智者之教觀體系中，其一念心之解脫上意義，有一貫之理論思考。在其合理說明主體與客體、心性與法性之對應關係上，似可供吾人處理相同或類似問題之參考。

⁸⁸ 牟宗三：《佛性與般若》中有關智者之一念心總攝一切法之「存有論」的具足一切法部分，爲該書一貫之重要見解，同註 49，頁 83、頁 614~615、頁 755~760。惟其所稱存有論之意義，似亦宜配合佛教對涅槃寂靜之解脫意義的基本理論來了解。又該書以天台圓教系統所依以成立之義理爲一念心、一念無明法性心，即「無住本」，同上，頁 603~614。強調此一念心，「相應開權顯實之圓教，在不斷斷中，它必須存有論地圓具一切法——三千世間法。」頁 604，而有別於通教之般若的「作用的圓具一切法」等，似已代智者對圓教之心的概念內容予以定義性的規定，以別於其他諸教，並可綜攝諸教之心識，頁 617，可供參考。但智者有無意欲建立圓教獨特之心識觀，似難確定。據註 56~58、註 60~61 所引文以觀，智者似較常以觀心生滅及空假中之觀照作用來分別說明藏通別圓四教的心之意義。另參閱註 83。

參考文獻

- 印順：《如來藏之研究》（台北，正聞出版社，民國七十年）。
- 《修定—修心與唯心·秘密乘》（台北，正聞出版社，民國七十八年）。
- 《空之探究》（台北，正聞出版社，民國七十四年）。
- 《初期大乘佛教之起源與開展》（台北，正聞出版社，民國七十一年）。
- 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（台北，正聞出版社，民國七十年）。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北，鼎文書局，民國七十一年）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（台北，學生書局，民國六十九年）。
- 牟宗三：《佛性與般若》（台北，學生書局，民國七十一年）。
- 勞思光：《中國哲學史·二》（台北，三民書局，民國七十年）。
- 方東美：《中國大乘佛學》（台北，黎明文化事業公司，民國七十三年）。
- 楊惠南：《吉藏》（台北，東大圖書公司，民國七十八年）。
- 李志夫：《中印佛學之比較研究》（台北，中央文物供應社，民國七十五年）。
- 尤惠貞：《天台性具圓教之研究》（台北，文津出版社，民國八十二年）。
- 冉雲華：〈從智顛的摩訶止觀看由中華佛教對印度禪法的吸收和改造模式〉，
《中國禪學研究論集》（台北，東初出版社，民國八十年）。
- 釋惠敏：〈鳩摩羅什所傳數息觀禪法之剖析〉，《佛教思想的傳承與發展——
印順導師九秩華誕祝壽文集》（台北，東大圖書公司，民國八十四年）。
- 吳汝鈞：〈天台三大部所反映的智者大師的心靈哲學〉，《中華佛學學報》
第十期，（民國八十六年七月）。
- 吳汝鈞：〈龍樹之論空假中〉，《華岡佛學學報》第七期，（民國七十三年
九月）。
- 傅偉勳：〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立〉，《中華佛學
學報》第十期，（民國八十六年七月）。

唐君毅：〈談中國佛學中之判教問題〉，《唐君毅全集，卷十八》（台北，學生書局，民國八十一年）。

三枝充憲：〈緣起と唯心——十地經と龍樹とを中心として〉《華嚴思想》（日本，法藏館，一九六〇年）。