

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

南京大學中國哲學與宗教文化研究所 傅新毅

中華佛學研究

第五期 (2001.03)

頁 233-248

©2001 中華佛學研究所

臺灣 臺北

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變
233

中華佛學研究第五期 (2001.03)

提要

以觀心法門為視角，本文考察了智顛與知禮在心性學上的異同，指出知禮之學其實乃是通過對《大乘起信論》不變隨緣義的引入，按照理具事造的理論建構來為智顛的一念三千說安頓存有論的根基。因此兩者的區別在於，如果說在智顛那裏圓融三諦必得由觀心法門而從即於一念心的三千之緣起總體中逆向地證得，那

麼對知禮來說，雖然在方法論上是由觀一念妄心來顯發性體，但在本體論上，卻是由性體本具之三千而隨緣生事法之三千。這種對一念三千的本體論奠基其實並不是必須的，恰恰相反，它反倒使在智顛那裏最具特色的般若「逆覺」義變得隱晦未明。

關鍵詞： 1.觀心 2.圓融三諦 3.一念三千 4.理具事造

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

234

前言

與所有宗派一樣，天台的心性理論從來就不是無根的玄思，它立足於、並最終還必得回應於具體的宗教實踐，考慮到其定慧雙開、止觀並重的理論特色，這一點自然顯得特別重要。具體說來，則正如荊溪湛然所謂，台宗要義乃是「觀心為經，諸法為緯」[\[1\]](#)，諸法實相正是因由觀心法門而最終得以確證並敞開，一心三觀、三諦圓融、一念三千無非是在不同層面上對觀心法門的詮解，因此從觀心法門與實相理論的關聯性維度來梳理天台心性學前後期之嬗變，也許是一種更為切身的方式。

如所周知，一心三觀作為圓頓止觀乃是台家的不共法門，據載此說出自慧文，他曾依《大智度論》修觀心法門，悟「一心三智」之旨而立「一心三觀」說以傳慧思，此為天台理論之濫觴，其後智顛盛弘天台宗義，亦首先稟此而來。一心三觀固然是與次第三觀相對而言的，即它是不歷階次於一心中同時觀照空、假、中三諦，然而更為重要的卻是，一心三觀首先必須立足於一念無明法性心之上，因為觀心法門作為一種具體的止觀修證，必然與任何疏闊浮泛的玄設了不相關，而一念識心正因其最為切身的當下性而必然成為止觀實踐直接攝入的唯一基點。在《摩訶止觀》「正修止觀」章中，智顛曾對此有過集中論述，在他看來，雖然五陰、十二入、十八界是正修止觀的通境，但其中又以觀心為本：

《論》云：一切世間中，但有名和色，若欲如實觀，但當觀名色。心是惑本，其義如是，若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也。[\[2\]](#)

[1.](#) 《止觀義例》卷上，《大正藏》冊 46，頁 453a。

[2.](#) 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 52a-b。

此心首先乃是根塵相對而起的一念無明慮知心，對此，智顓還有一個簡別：

「質多」者，天竺音，此方言「心」，即慮知之心也。天竺又稱「汙栗馱」，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。今簡非者，簡積聚、草木等心，專在慮知心也。[\[3\]](#)

「質多」是梵語 citta 的音譯，它與色相對而專就主體特有的活動而為言，智顓所謂「對境覺知異乎木石名為心」[\[4\]](#)，即此意也。以此一念識心為基礎，我們接著便能來進一步展開一心三觀中的所觀與能觀，首先是所觀之境：

所觀之境者，即是一念無明因緣具十法界，三諦之境也。……十法界皆是十二因緣之所成，故言因緣所生法也。十二因緣並依無明，無明之理體非異念，故言一念具足十法界也。[\[5\]](#)

可見，所觀之境既是一念心，又是即於一念心的十二因緣十法界之緣起總體。在智顓看來，此一念識心是不可思議的，它能出生一切世間、出世間諸法名字，這是因為，十二因緣十法界的緣起總體皆依一念無明而起，並隨之而回轉，換言之，緣起的總體性正是隨著一念無明而敞開，它既不越出於一念無明之外，也不為一念無明所包含，相反，一念無明與世間具有共同的論域，一念無明即世間。

所謂觀心法門，就是以這一念心起的十二因緣十法界為所觀境，如此雖歷一切法，而從根本上說，亦只是觀一念無明心，這就是智顓所謂

3. 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 4a。

4. 《摩訶止觀》卷 2 上，《大正藏》冊 46，頁 14c。

5. 《三觀玄義》卷上，《續藏經》第二編第四套第 1 冊。

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

236

「色心不二，不二而二，為化眾生，假名說二」^[6] 的意義。不過，在智顓看來，「一念無明法性心」作為總綱，若廣說應為「四句成一偈，即因緣所生心，即空即假即中」^[7]，上面所達到的還只是「因緣所生心」的層次，更為重要的是，一念無明之所以具十二因緣十法界，是因為一念心起，是即於空、假、中的，無明心同時也就是法性心。

於一念心起的十二因緣十法界中觀照到空、假、中三諦的圓融互具，乃是觀心中能觀的意義，故次述「能觀之觀」：

能觀之觀者，若觀此一念無明之心非空非假，一切諸法非空非假，亦不得非空非假，而能照此中道之空假，即是照一切法性法界之空假也。知假非假，即是入真，知空非空，即是入俗，照中道，見二諦，即一心三觀之相也。[\[8\]](#)

能觀之觀其實還是一心，它是即於一念心起的緣起總體而觀照其空、假、中三諦的圓融互具。其理論根據，就是《中論》的「三是偈」，智顗解釋道：

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。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空；云何即假？無主而生即是假；云何即中？不出法性，並皆即中。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。……此一念心不縱不橫，不可思議。

[\[9\]](#)

這裏的畢竟空、如來藏與實相智顗稱之為「三軌」，畢竟空即觀照軌，

[6.](#) 《四念處》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 578a。

[7.](#) 《四念處》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 578c。

[8.](#) 《三觀玄義》卷上，《續藏經》第二編第四套第 1 冊。

[9.](#) 《摩訶止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 8c、頁 9a。

指觀照實相的般若智慧；如來藏即資成軌，指助成觀照的無量諸行；實相即真性軌，指真如實相本身，它們分別對應於止觀中的空、假、中三觀。如此以空觀觀心，則十法界虛幻無主、唯有名字；以假觀觀心，則一心具十法界，假相宛然；以中觀觀心，則一心即十法界，皆入實相，不可思議。而從根本上說，空、假、中又只是對同一實相在不同層面的觀照，用智顛的說法，點實相而為第一義空，點實相而為如來藏，實相有非真有、空非真空，所以可作三諦的分別，但雖有三諦，其實只是一實諦，實相非縱非橫，所以三諦亦非縱非橫，圓融互具：

雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故；三種皆假者，但有名字故；三種皆中者，即是實相故。但以空為名，即具假、中，悟空即悟假、中，餘亦如是。[\[10\]](#)

通過以上的疏理，我們大致能得到「一念無明法性心」的全幅展開，一方面，十二因緣十法界的緣起總體隨一念無明心而回轉，故一念心即具世、出世間一切諸法，另一方面，更為重要的是，通過般若觀照，我們能夠發現，這一念心起，是即於空、假、中的，無明心同時也就是法性心，如此心具諸法才得以可能。智顛總結道：

唯信此心但是法性，起是法性起，滅是法性滅，體其實不起滅，妄謂起滅。只指妄想，悉是法性。以法性系法性，以法性念法性，常是法性，無不法性時。體達既成，不得妄想，亦不得法性。……觀者觀察無明之心，上等於法性，本來皆空，下等一切妄想善惡，皆如虛空，無二無別。[\[11\]](#)

可見，雖然在觀心實踐中我們不妨有能、所的方便施設，但在事實上，此一念心與世、出世間一切諸法卻圓融互具，它們在即空即假即中的實

[10.](#) 《摩訶止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 7b。

[11.](#) 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 56b。

相層面上達到了統一。

不過，智顓並不是泛泛地談論空、假、中，如果說空、假、中乃是同一實相的不同層面，那麼正如般若經所一再指出的，它並不能成為直接的所緣。如上所述，對觀心實踐而言，所觀之境首先乃是即於一念心起的緣起總體性，唯有基於對緣起總體性的觀照，才能證悟到空、假、中三諦的圓融，而對緣起總體性的敞開，

智顓是通過「十如是」、「十法界」、「三種世間」互具而成的「三千」來表徵的。

這裏關鍵是「十如是」。在智顓看來，「十如是」首先是從不同角度對緣起總體的說明：

相以據外，覽而可別，名為相；性以據內，自分不改，名為性；主質名為體；功能為力；構造為作；習因為因；助因為緣；習果為果；報果為報；初相為本，後報為末，所歸趣處為究竟等（云云）。[\[12\]](#)

細究「十如是」中的前九項，我們約略可以分成三組：一是相、性，相是事物顯露於外的行相，性是事物內在的性分；二是體、力、作，體是事物的當體，力是事物具有的力用、功能，作是事物依其功能而有的作為；三是因、緣、果、報，近因為因，助緣為緣，由因得果，由善惡業得報，可見，這九項事實上無非就是對因緣所生法這一緣起總體的概念描述方式，亦即在緣起的假名施設中必然會體現出現象與本質、體性與功用、因緣與果報的範疇關係，第十項本末究竟等則是要求對前九項作首尾相貫、彼彼相望的通盤考察，也就是說，雖然前九項似乎都分別具有不可通約的自性規定，究極而言，事實上對任何一項範疇的分析都內在地關聯於其他各項。按照慧思的看法，各項前面之所以要加上「如是」，是因為這些假名施設的範疇關係從根本上說是即於空性的。智顓則進一步提出，對此應有「三轉讀法」：

12. 《法華玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 33，頁 693b。

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

239

依義讀文，凡有三轉。一云是相如、是性如乃至是報如；二云如是相、如是性乃至如是報；三云相如是、性如是乃至報如是。若皆稱如者，如名不異，即空義也；若作如是相、如是性者，點空相性，名字施設，遷迤不同，即假義也；若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。分別令易解，故明空假中；得意為言，空即假中。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。唯佛與佛究竟此法，是十法攝一切法。[\[13\]](#)

根本上說，這十項乃是即於非縱非橫的中道實相，具體說來，於十項所構成的緣起網路中見證其虛幻無主，所謂「約如明空」，則一空一切空；緣起性空不礙假相宛然，所謂「點如明相」，則一假一切假；雙遮雙照，即於中道，所謂「就是

論中」，則一中一切中。可見，此十如由於其不可割捨的內在關聯性而成為一大法聚的緣起總體，通過「三轉讀法」，我們所能見證的就是其中空假中三諦平等互具、圓融無礙的中道實相。

所謂「三千」，其實就是將十如是延展到十界、三種世間的結果，概言之，即是對一大法聚的緣起總體的全面收攝。因為它們都由一念心起，而此一念心作為「一念無明法性心」，當體即理，是即於空假中的，因此也就必然會形成一種「趣一趣一切」的不可思議的緣起關係，所謂「一切法趣地獄，是趣不過，……乃至佛法界亦復如是」。[\[14\]](#) 趣即趨向義，意謂在三千中任舉一法，必具三千的全部，而同時又不礙其各別的假相宛然。實相絕待平等，三千自必圓融互具，此乃法性自爾，絕非造作使然，所以智顛一再強調指出，「一念心起，十界中必屬一界。若屬一界，即具百界千法。」[\[15\]](#) 百界千如，宛然具足於一心，此圓教之所以為不可思議也。

[13.](#) 《法華玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 33，頁 693b。

[14.](#) 同上，《大正藏》冊 33，頁 693c。

[15.](#) 同上，《大正藏》冊 33，頁 696a。

既然一念與三千是不可思議的具的關係，那就既不是一念生三千，也不是一念含三千。智顛據之對當時影響很大的地論師、攝論師的「生法論」主張嚴加辯斥，認為他們都各有所偏：

此三千在一念心，若無心而已，介而有心，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。……若從心生一切法者，此則是縱；若心一時合一切法，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，只心是一切法，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，意在於此(云云)。問：心起必托緣，為心具三千法，為緣具，為共具，為離具？若心具者，心起不用緣；若緣具者，緣具不關心；若共具者，未共各無，共時安有；若離具者，既離心離緣，那忽心具？四句尚不得，云何具三千法耶？答：地論云，一切解惑、真妄依持法性，法性持真妄，真妄依法性也。攝大乘云，法性不為惑所染、不為真所淨，故法性非依持，言依持者，阿黎耶是也，無沒無明盛，持一切種子。若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法，此兩師各據一邊。若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真妄依持耶？若言法性非依持，黎耶是依持，離法性外別有黎耶依持則不關法性，何得獨言黎耶是依持？又違經，經言非內非外，

亦非中間，亦不常自有。又違龍樹，龍樹云，諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。[\[16\]](#)

所謂心生一切法，乃是縱向的生成；所謂心合一切法，乃是橫向的包含，這是智顓所要辯斥的第一種思路。他要否棄的第二種思路則具體有所指，即地論師（此處可能指以慧光為代表的地論南道）以真心（法性）為依

[16.](#) 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 54a、b。

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期（2001.03）

241

持，此為不待他緣自體即可生現一切法；攝論師以妄心為依持，是為不關法性唯待他緣即可生現一切法。雖然有種種說法的不同，但他們的共同錯誤在於「定執性實」[\[17\]](#)，認為有實在的生滅可得，從而陷於如古印度數論所謂由「冥諦」（也譯為「自性」）生諸諦這樣的外道邪見之中，在智顓看來，這「尚不成界內思議因緣，豈得成界外不思議因緣？」[\[18\]](#)

一如《中論》以自生、他生、共生、離生四句覓生了不可得，一念與三千的不可思議性也在於無法以知性的方式來確實地分別它們之間的關係，一念心之所

及，三千的緣起總體性也便在那裏敞開。在智顛看來，這就是圓教的「具」義不同於別教之處：

若只作一法，不作一切法者，此是別意；若一法一切法趣一切，是趣不過，趣尚不可得，況有趣非趣？趣一即法性，法性即法界，無一法出法界外。若有一法過涅槃者，我亦說如幻如化，故知一法具一切法，即圓義也。[\[19\]](#)

可見，在智顛那裏，所謂法性法界本身並不具有實體或本體義，而僅僅是指謂這種「趣一趣一切，趣非趣不可得」的不可思議的緣起關係，如果說空、假、中就是法性法界在不同層面的展開，那麼圓融三諦也不可能直接成為觀心法門的所緣，因為無論是「趣一趣一切，趣非趣不可得」的緣起關係還是三諦的圓融互具義，都首先只有基於三千的緣起總體性方能為般若觀照所見證，離開三千的緣起總體性，所謂空假中必然因其沒有所指涉的論域而淪為無意義的套語。概言之，智顛的整個思路是即於作為一大法聚的三千的緣起總體而處處以一心三觀來發現其圓融中道，三諦圓融的中道實相是通過對三千緣起法的般若觀照而逆向地被見證的，借用牟宗三先生的說法，此為「逆覺」，而這一點在天台後昆那裏都被有意無意地忽略了，即便對山家來說也同樣如此。

[17.](#) 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699c。

[18.](#) 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699c。

19. 《四念處》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 574a。

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

242

二

無庸置疑，以山家自命的知禮輩以妄心觀對破山外的真心說，更多地承襲了智顛的原義，問題在於，知禮對妄心觀的闡述，是建立在理具事造兩重三千的存有論的基礎上的，這種將一念三千向理體方面的落實極大地改變了天台心性學的面貌，究其原因，我們不得不追溯到湛然對《大乘起信論》的引入。

按照湛然「萬法是真如，由不變故，真如是萬法，由隨緣故」[\[20\]](#) 的基本思路，一念三千的依據乃在於理體中本具之三千，此三千之性德無改無缺，本來具足，依性發修，即是這三千性德的完滿呈現，因此全性成修、全修成性，而三千的差別法通貫於性修。所謂「三千在理同名無明，三千果成咸稱常樂，三千無改無明即明，三千並常俱體俱用」，[\[21\]](#) 即此意也。如何將即於一念心的三千按照《起信》不變隨緣的思路安頓到性體上，顯然是面對諸如華嚴等宗派的衝擊天台後昆所必須解決的理論難題，如果說湛然是一始作俑者，那麼在知禮那裏，我們才看到了這種解決的一個較為完備的形態。

如所周知，知禮在天台教史上以破斥山外、中興台家圓義著稱。兩家論辯的焦點首先乃是由智顛《金光明經玄義》廣略本的真偽問題為起因而引發的對觀心法門的不同看法。按照山外所解，當時所傳《玄義》廣本的「觀心釋」（相當於現存《玄義》的下卷）義理乖違，當為後人擅添，惟略本（相當於現存《玄義》的上卷）方為智者所傳。略本詳述「十種三法」（即三德、三寶、三涅槃、三身、三大乘、三菩提、三般若、三佛性、三識、三道），最後都以法性貫之，而此法性即是一心，因而由此即能直顯心性，並不需要再觀一念妄心，山外派的慶昭在《答疑書》中就說：

以由《玄》文十種三法，直顯心性，義同理觀。若直而明十種

20. 《金剛錍》，《大正藏》冊 46，頁 782c。

21. 《十不二門》，《大正藏》冊 46，頁 703c。

三法，不以法性融之，則更立觀心一科，觀前十法。……今之《玄義》雖帶十種法相，其如並以法性貫之，法性無外，即我一心，若識一心，則了諸法。何獨於

一念中，識十種三法，乃至無量諸法，若橫若豎，罔不照之，全我一念，豈此之外，而有法相不融，更須附法作觀乎？應知，此《玄》所談，非但法相圓融，亦乃理觀明白，約此而觀，何謂教觀不分、解行雙失？[\[22\]](#)

為了符合智顛的教觀一致論，避免有教無觀的指責，慶昭提出他們並不是不需要觀心，只不過這不是在觀妄心意義上的事觀，而是直顯心性的理觀，換言之，所觀的直接就是真心。慶昭的這一說法遭到了知禮的猛烈抨擊。

在《十義書》中，知禮激憤地寫到，他對慶昭的詰難「如破狂寇」，而所謂「純談理觀」、「直顯心性」作為其「立義宗源」乃是「寇中主將」，他要加以評破的首先就是這兩點。在知禮看來，十種三法圓融互具要到佛果位才能證得，它是「專以道後法性，該於道中道前」，[\[23\]](#) 因此雖然在《玄義》上卷中說三道（苦道、煩惱道、業道）即是法性，但這只是通過觀心而最後所顯之理，尚未論及修觀本身，眾生三惑（見思惑、塵沙惑、無明惑）深重，如果廢除《玄義》下卷的「觀心釋」，從而不是通過觀照當下的一念妄心來逐步修習，怎麼可能證得十種三法圓融互具的法性呢？針對山外的「純談法性」，知禮由此提出了「即聞而修」，他說：

今欲顯於妙理，須破染中因果，將總無明心一念陰識為境，以十乘觀破之，使染中妙理顯現，成于佛界常住之陰。[\[24\]](#)

22. 《十義書》卷下所引，《大正藏》冊 46，頁 854c。

23. 同上，《大正藏》冊 46，頁 855b。

24. 《十義書》卷上，《大正藏》冊 46，頁 836b。

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

244

十乘觀法出自智顛的《摩訶止觀》，是指在觀想每一境時所次第經歷的十個層次。

這裏值得注意的是知禮之所以特別強調要觀一念陰識妄心的原因：

且如心性之名，《妙玄》及《釋籤》定判屬因，為初心所觀之境，故云佛法太高，眾生太廣，初心為難；心佛及眾生，是三無差別，觀心則易。……故輒取一分染緣熏起自己，即今剎那陰等之心，依之顯性也。是則隨緣不變之性，攝佛攝生，亦高亦廣；不變隨緣之心，非佛非生，不高不廣，近而且要，是故初心最可托之修觀也。[\[25\]](#)

從表面看，知禮與智顛所謂「去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰」的說法並無不同，即都是因由一念識心的當下切身性而取以為直接的所觀境。問題在於，對智顛而言，乃是於即一念心的三千之緣起總體而以般若觀照發現其圓融中道，一念三千本身並不需要性體的支撐，而知禮以「不變隨緣之心」來顯發「隨

緣不變之性」的說法表明，心體所收攝的隨緣之三千是以性體不變之三千為基礎的，是即所謂理具事造兩重三千。

知禮提出理具事造兩重三千直接地是為了對破山外的「別理隨緣」義。認為別教亦有隨緣義，被後世天台學人視為知禮「中興一家圓頓之教」的根本要義。山外一派曾依據法藏的《起信論疏》，認為唯識宗以業相為諸法生起之本，其所談真如之理，唯論不變，不說隨緣，是為凝然真如，故判以為別教；而說真如具不變隨緣二義，則於法藏所判之五教中，屬乎終教、亦兼頓教，因此真如具不具隨緣義，乃是判釋別教的標準。知禮則以為不然，在他看來，既然法藏約無覺知而說凝然真如，那麼別教中的真如也稱為佛性，說明它是有覺知的，既然是有覺知的，那就不是凝然，既然不是凝然，怎麼可能不隨緣呢？因此隨緣一義通於別、圓兩教，而別、圓之間的分判乃是以性具為標準的。

25. 同上，《大正藏》冊 46，頁 834c、頁 835a。

所謂「別理隨緣」，知禮是這樣解釋的，他說：

他宗明一理隨緣，作差別法，差別是無明之相，淳一是真如之相，隨緣時則有差別，不隨時則無差別，故知一性與無明合方有差別，正是合義，非體不二，以除無明無差別故。[\[26\]](#)

既然真如純淨無染，本身不具九界的差別法，「乃是但理隨緣作九」，九界的差別法只是因由無明而真如隨緣的結果，因此「若斷無明，九界須壞」，[\[27\]](#)「須破九界差別，歸佛界一性故」，[\[28\]](#)是為「緣理斷九」，這顯然不符合圓教的「無作」四諦之旨。

在知禮看來，與山外的「別理隨緣」義相反，唯有自家理具事造的性具隨緣方能有圓斷圓悟之義。當然，這首先也是從觀一念妄心出發的，他說：

總在一念者，若論諸法互攝，隨舉一法皆得為總，即三無差別也。今為易成觀故，故指一念心法為總，然此總別不可分對理事，應知，理具三千，事用三千，各有總別，此二相即，方稱妙境。[\[29\]](#)

以事法中的一念為總相，即能攝得理事兩重三千的別相，這裏不是如山外所說的「約事論別，以理為總」[\[30\]](#)即把一念心當作真如來理解，相反，事法中的任何一法都可為總相，只是為了「易成觀故」，所以逕直選取當下的一念識心。知禮進一步指出，以此一念識心為總相的事法三千，乃是理具三千隨緣地展現：

- [26.](#) 《十不二門指要鈔》卷下，《大正藏》冊 46，頁 715b。
- [27.](#) 《別理隨緣二十問》，《四明尊者教行錄》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 876a。
- [28.](#) 《十不二門指要鈔》卷下，《大正藏》冊 46，頁 715b。
- [29.](#) 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊 46，頁 708b。
- [30.](#) 同上，《大正藏》冊 46，頁 708c。

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

246

此之二造，各論三千。理則本具三千，性善性惡也；事則變造三千，修善修惡也。

論事造，乃取無明識陰為能造，十界依正為所造。若論理造，造即是具。既能造

所造一一即理，乃一一當體皆具性德三千，故十二入各具千如也。[\[31\]](#)

可見，雖然別、圓兩教都講隨緣，然圓教乃是「約具名變」，即所有變造的差別

法都為理體所本具，因而是「全理成事」、「作而無作」，這自然與別教由一無

差別的但中之理來隨緣造作諸法不同，知禮總結說：

今家明三千之體隨緣起三千之用，不隨緣時三千宛爾。故差別法與體不二，以除

無明有差別故。[\[32\]](#)

在《別理隨緣二十問》中，他還說：

若稟今圓者，既知性德本具諸法，雖隨無明變造，乃作而無作，以本具故，事既即理故，法法圓常，遍收諸法，無非法界。[\[33\]](#)

除無明有差別是性具三千的一個詮解，也就是《維摩經》所說的「除病不除法」的意思，如果作進一步的思考，我們就會發現，所謂除去無明的差別也就是空、假、中三諦中的假，知禮就說：「具即是假……若非此假，則空、中亦淺，全非圓觀也。」[\[34\]](#) 正因為此假已除去無明的執著而與空、中一體互具，因此雖有差別而又圓融無礙，雖圓融無礙而又差別宛然，這就是知禮所謂「性具」的含義。

由此可見，通過對《大乘起信論》不變隨緣義的充分消化吸收，知

[31.](#) 《十義書》卷上，《大正藏》冊 46，頁 841a。

[32.](#) 《十不二門指要鈔》卷下，《大正藏》冊 46，頁 715b。

[33.](#) 《四明尊者教行錄》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 875c。

[34.](#) 《十義書》卷上，《大正藏》冊 46，頁 836a。

禮的妄心觀最終被奠基於理具事造的性具隨緣義之上，一念與三千之不可思議的關係也被落實到性體的角度來加以說明。由於智者大師的般若逆覺義在很大程度上被遮蔽，再加上外部華嚴諸宗的理論挑戰，因此為一念三千尋找存有論依據的知性考慮必然成為天台後昆的運思之處。如果說山外由於受到華嚴性起說的影響而偏離了天台教義，那麼以正統自任的山家其實也並不像他們所宣稱地那樣真的就忠實地紹述了智顛的思想而與山外是如此地水火不容，因為兩家的分歧僅僅在於對性的界定不同，即山家認為性中即具彼此角立的三千法，山外則視性為一淳一無差別之相，而《起信》不變隨緣的思路卻是為他們所共同繼承的。

三

通過以上的疏理，我們可以看到，除了以觀心法門為核心的整個止觀學說之外，智顛並沒有刻意地去構造純學理性的佛學體系，所謂一心三觀、三諦圓融、一念三千，都必須被回溯到一念無明法性心上，通過觀心法門來加以說明。因此三者的聯繫概言之即是：於當下即於一念心的三千之緣起總體，以一心三觀而觀照之，發現其緣生無主而假相宛然，非一切名言的執著相所可分別，從而證得三諦圓融之旨。所謂三諦、實相云云，本身並不能脫離緣起的總體性而成為理論構造的邏輯先在，因為它們除了指謂緣生法的虛幻無主之外並沒有更多的內涵；反之，即於一念心的三千緣起法反倒因其最為切身的當下性而成為不可被還原的第一基石，三諦、實相作為對此緣起法虛幻無主性的指認是需要通過般若觀照而從

此緣起法中被證得的。正是在這一意義上，我們借用牟宗三先生的術語，將其稱為「逆覺」。

山家如知禮輩堅持己宗之妄心觀，似乎也符合智顛的「逆覺」思路，然而出於某些知性的考慮，知禮更進一步為妄心觀奠定了一個存有論的基礎。因此在他那裏，雖然在方法論上是由心著性，而在本體論上則是由性起心，換言之，一個具三千差別法的理體是邏輯先在的，雖然要證得它，我們必須從隨緣的事法入手。問題在於，正如前所述，作為理體的圓融三諦其實只是對緣起法虛幻無主性的指認，假如緣起法本身並非邏輯先在，那麼沒有指認物件的圓融三諦又有何意謂呢？當然，知

頁

從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變

中華佛學研究第五期（2001.03）

248

禮可能是想為一念三千確立存有論的依據，不過，將所有事法的差別性硬塞入理體之中以符合所謂「無作四諦」之旨的做法依然不免其笨拙，因為這無非就是說，無論在世界上發生了什麼，在理體都有其對應的依據。總之，與智顛殺活自在的般若精神相比，我們有理由懷疑知禮的理具三千是否有架屋疊床之嫌。