

## 天台宗「一念心」的含義和源流

陳 堅

山東大學猶太教與跨宗教研究中心

### 問題的提出

天台宗創始人智顛(538–597)晚年在《摩訶止觀》中提出了「一念三千」的思想來作為其觀心法門的理論基礎。「一念三千」中的「一念」，即是「一念心」的簡稱；而所謂的「一念三千」，簡單地說，就是眾生的「一念心」中內在地包含著「世出世間」一切萬法。這「一念心」因為在人生實踐中具有智顛在《法華玄義》中所說的「心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能賢聖」的「世出世間」不思議作用，而為後世天台宗人所熱衷和追隨。<sup>1</sup>但是，對於「一念心」的含義，學界一直有不同的理解，比如：(一)潘桂明說：「『一念』，即為『一念心』、『一心』，指心念活動的最短時刻。」或「『一念』，即為『一念心』，指心念活動的剎那時刻」。在這種解釋中，「一念心」被界定為是剎那間的心念活動。(二)朱封鰲說：「所謂一念，即是對境一次。」又，丁福保說：「一念……思念對境一次也。」在這兩個解釋中，「一念心」被界定為是心念對境一次。(三)慧嶽法師說：「我們日常的行住坐臥中的一舉一動，具足三千種類的世間。……在日常的一念心，即就具備十界的整然法界。」又，宗亮說：「此三千世間不在別處，而具足於吾人日夜所起之一念心中，故得一念三千之名。」又，陳義孝說：「謂吾人日常一念之間，三千諸法，同時具足，是天台宗觀法。」在這三個解釋中，「一念心」被界定為是行住坐臥日常生活中的任何一個普通的念頭；而與此正好相反，(四)曾其海則說：「智顛的『一念』，也並非普通人的一念，而是指神秘的非理性意識，表明主體把握客體的能力。……這一念心，是遍在一切的佛心、真如、法性。」在這個解釋中，「一念心」已不再是日常生活中的一個普通念頭，而是主體所具有的能夠把握客體的「神秘的非理性意識」，亦即曾其海在另一

---

<sup>1</sup> 《大正新修大藏經》(東京：大正一切經刊行會，昭和4年〔1929〕；以下簡稱《大正藏》)，卷三三，頁685下。這一思想後來被簡約為佛偈「一念天堂，一念地獄」而在佛教徒中廣為流傳。

個地方所說的「非理性的整體主義的直悟」。<sup>2</sup>然而，(五)曾其海轉而又說，「一念心」是「佛心、真如、法性」，這就把人搞糊塗了，這「一念心」究竟是「神秘的非理性意識」，還是「佛心、真如、法性」？畢竟按佛學常識，「佛心、真如、法性」絕不可能是一種「神秘的非理性意識」。令人驚奇的是，曾其海在「一念」解釋上的自我混亂還不止於此，在另一個地方，(六)他又說：「智顛在《摩訶止觀》卷五中，把思維、主體稱為『心』，把存在、客體稱為『法』；把主體認識的發動稱為『一念』，把客體的全體稱為『三千』。」<sup>3</sup>在這裏，曾其海更是突發奇想，將「一念」和「心」拆開來，認為「心」是思維主體，而「一念」則是此思維「主體認識的發動」。此時「一念」被界定成了一個動詞，表示認識之發動或「心」之動作；而在前面我們所提到的那些對「一念」的界定中，「一念」都是名詞，「一念」即是「一念心」。幾乎與曾其海對「一念心」的這種理解正好相反，(七)覺醒則認為，在「一念心」中，「一念」是名詞性的「所觀之境」，「心」是動詞性的「能觀之心」。<sup>4</sup>最後，(八)賴永海還從性質上對「一念」作了界定，說「一念」係指「人們當下每一念心」，<sup>5</sup>而不是其他任何時候的「一念心」。

可能對「一念心」的理解還不止以上這八種，但僅從這八種理解中，我們已可看出人們在「一念心」的理解上是多麼混亂。<sup>6</sup>有些理解之間甚至還互相矛盾，而且這

<sup>2</sup> 潘桂明：《智顛評傳》(南京：南京大學出版社，1996年)，頁232；潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001年)，頁134；朱封鰲：《中國佛學天台宗發展史》(北京：漢語大詞典出版社，1996年)，頁55；丁福保：《佛學大辭典》(上海：上海書店，1991年)，上冊，頁23上；慧嶽：《天台教學史》(上海：上海佛學書局，1986年)，頁199；宗亮：〈論天台觀法〉，《閩南佛學院學報》1998年第2期，頁100；陳義孝：《佛學常見詞彙》(銀川：寧夏人民出版社，1994年)，頁2；曾其海：《天台宗佛學導論》(北京：今日中國出版社，1993年)，頁46；曾其海：《天台佛學》(上海：學林出版社，2002年增訂本)，頁119。

<sup>3</sup> 曾其海：《天台佛學》(上海：學林出版社，1999年)，頁2。曾其海對「一念心」的這種理解與楊維中所說的「一念心乃本體之心的瞬間起動」具有異曲同工之妙。參見楊維中：《心性與佛性——中國佛教心性論及其相關問題研究》(南京：南京大學哲學系博士論文，1998年)，頁48。

<sup>4</sup> 覺醒說：「天台宗提到的『一心』，如『陰妄一剎那心』、『介爾妄心』等多是指能觀之心，而所觀之境則稱為一念。」參見覺醒：〈天台宗關於「一心」的運用〉，載《覺群學術論文集》第4輯(北京：宗教文化出版社，2004年)，頁222。

<sup>5</sup> 賴永海：《中國佛性論》(北京：中國青年出版社，1999年)，頁135。

<sup>6</sup> 思想家提出某一個概念，這個概念的含義應該是唯一的(從形式邏輯上講，這叫概念的同一性)，除非他思想混亂，自己對這個概念的認識也還模糊不清。不過，這裏有兩點需要注意，即：(一)概念所具有的唯一含義可能包含有許多側面，但這些側面並不是互相矛盾的，而是能夠相互支持和說明以維持該含義的唯一性，因此不能將某

〔下轉頁301〕

種矛盾有時居然還發生在同一個人(如曾其海)身上，這實際上表明了人們對「一念心」的含義還沒有真正弄清楚。本文的目的就是要釐清「一念心」的含義，明確其究竟所指，並在這個基礎上對「一念心」的佛學意義作出評判。

## 「一念心」的外延

從形式邏輯上講，大凡一個概念，其含義由外延和內涵兩部份組成。作為一個佛學概念，智顛的「一念心」亦包含外延和內涵兩個方面。這裏先來討論「一念心」的外延。「一念心」的外延可以從如下兩個層面來界定：

一、「一念心」是智顛觀心實踐的對象，即觀心所要觀的「境」——智顛將其稱為「不思議境」(智顛為甚麼要將「一念心」稱為「不思議境」，這屬於「一念心」之內涵而非外延，待下文再述)，智顛的所謂觀心就是觀「一念心」這個「不思議境」，這一點無可否認，因為在《摩訶止觀》卷五中，我們看到智顛就是在「觀不思議境」的標題下來探討「一念心」及「一念三千」的，並將「一念心」作為觀心所要觀的「不思議境」來加以論述，儘管在這個文本中智顛最終沒有將這些論述表面化為諸如「觀心就是觀一念心」或「觀不思議境就是觀一念心」之類的直白命題，但是在他另一本著作《四教儀》中，智顛就十分明確地說：「觀不思議境，謂觀一念心。」<sup>7</sup>可見，從「能所」角度看，<sup>8</sup>「一念心」是所觀之「境」，而不是能觀之「智」或能觀之意識；或者說「一念心」是客體之心，而不是主體之心。任何將「一念心」當作是認識主體或主體意識能力的理解(如曾其海說，「一念心」是「主體把握客體的能力」，是「神秘的非理性意識」)，都是錯誤的。總之，在智顛的觀心法門中，「一念心」是作為所觀之「境」而被提出來的。

二、再具體一點，「一念心」是指「五陰」中的識陰，對於這一點，智顛作了如下的解釋：「論云：一切世間中，但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色。心是感

〔上接頁300〕

一概念含義的多側面看成是該概念在含義上的混亂；(二)一個概念的含義有時也會變化發展，開始是這個含義，後來或許會變得與開始時的含義稍有出入甚至演變成另一含義，但概念含義的變化發展並不等於概念含義的混亂，因為就某一時段來說，該概念的含義還是唯一的。從這個意義上說，概念含義的唯一性是相對的而非絕對的，比如，我們常常會看到，某一思想家開始提出某一概念時是這一含義，而後來他自己又對這個概念的含義進行了修改，甚至賦予這個概念以與其初始含義完全相反的含義。

<sup>7</sup> 《大正藏》，卷四五，頁72中。

<sup>8</sup> 「能所」是佛教用來說明互相對待的兩法之間的關係的，其中「能」為主動一方，「所」為受動一方，如眼見色，眼為能見，色為所見。

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。」這裏的「論」係指《大智度論》。《大智度論》中說，若要作「如實觀」即「實相觀」，那就必須觀「名色」，那麼，何為「名色」？「名色」即是色、受、想、行、識「五蘊」身心的總稱，其中色蘊為「色」，指有質礙之身；受、想、行、識四蘊是「名」，指無質礙之心。心因為無質礙形體可見，但有名字，故名之曰「名」，如蒙潤《天台〈四教儀〉集注》釋「名色」曰：「名是心，色是質者；四蘊是心，一蘊是色；質礙曰色，心但有名也。」<sup>9</sup>因為「名色」即是色、受、想、行、識「五蘊」，而「五蘊」又常被稱為「五陰」，所以觀「名色」即是觀色、受、想、行、識「五陰」。智顛接受了《大智度論》中的觀「名色」或觀「五陰」的觀法實踐，並進而將其改造為自己的觀心法門，<sup>10</sup>「去丈就尺，去尺就寸」（具體含義見下文），於「五陰」中懸置色、受、想、行等四陰，唯取識陰作為所觀之境，將觀「五陰」歸約為觀識陰，將所觀之境從《大智度論》中的「五陰」簡約為唯一的識陰，創立僅觀識陰的觀心法門，認為觀心就是或主要是觀識陰，這識陰就是「一念心」，就是觀心所要觀的「心」。在智顛看來，以「識陰」為所觀之境，猶如「伐樹得根，灸病得穴」，找到了根本。

那麼，智顛為甚麼要在「五陰」中僅取識陰作為其觀心法門的所觀之境呢？或者說，他這樣做的合理性又在哪裏呢？智顛有如下三點論證：（一）智顛依《華嚴經》所云「心如工畫師，畫種種五陰，界內與界外，一切世間中，莫不從心造」，認為「心如工畫師」就是指識陰而言，識陰能造一切，色、受、想、行四陰皆由識陰所造；<sup>11</sup>（二）當時地論師和攝論師的「阿賴耶識依持」思想盛行，「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」。也就是說，萬法皆是依持阿賴耶識而有。<sup>12</sup>依據這一思想，認為「五陰」中

<sup>9</sup> 《大正藏》，卷四六，頁52上、52中；卷一八，頁111中。

<sup>10</sup> 大陸學界已經認識到《大智度論》是智顛佛學理論的一個重要源泉（參見潘桂明：《智顛評傳》，頁119-27），但是，對於《大智度論》與智顛所創立的觀心法門或觀心實踐的具體的淵源關係，大陸學界卻尚沒有注意到。不過，臺灣學界對此已有所研究，參見王惠昕：〈智者大師早期止觀架構之基礎——以《釋禪波羅蜜次第禪門》中的「四禪」為中心〉，載《第七屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2003年），頁255-71。

<sup>11</sup> 《大正藏》，卷四六，頁52上。

<sup>12</sup> 按唯識家的說法，這叫萬法皆由阿賴耶識變現而有，但當時還不曾有唯識宗，而只有也講阿賴耶識思想的地論學派和攝論學派（這兩派在南北朝時開始出現）。地論學派和攝論學派所說的阿賴耶識依持與唯識學派所說的阿賴耶識變現，在本質上是一樣，即都認為阿賴耶識中所藏有的種子是萬法存有的最終依據，所不同的是，在「阿賴耶識」  
〔下轉頁303〕

的識陰就是阿賴耶識，其他四陰皆是依持識陰才有的。既然如此，那「五陰」就可歸結為一識陰，觀「五陰」就可歸約為觀識陰；(三)智顛根據《毗婆沙論》中的「三科開合」立「三科揀境」，揀出識陰作為所觀之境。所謂「三科」即是指陰、入、界，其中陰指色、受、想、行、識「五陰」；入指眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法「十二入」；界指眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識「十八界」。<sup>13</sup>「《毗婆沙論》明三科開合，若迷心，開心為四陰，色為一陰；若迷色，開色為十入及一入少分，心為一意入及法入少分；若具迷者，開為十八界。」<sup>14</sup>陰、入、界「三科」是同一「名色」的三種不同呈顯方式，智顛按《大智度論》之觀「名色」思想(見前文)，認為「三科」都可作為所觀之境，但是為了使觀法更簡便，更易操作，智顛又作「三科揀境」，即在「五陰」、「十二入」和「十八界」中，捨「十二入」、「十八界」而唯取「五陰」，這叫「去丈就尺」；又在「五陰」中，捨色、受、想、行「四陰」而唯取識陰，這叫「去尺就寸」。經過這「去丈就尺」、「去尺就寸」的過程，最後所揀取的識陰就是智顛觀心法門的所觀之境。

綜上所述，我們可以給「一念心」的外延作這樣的總結界定，即：「一念心」是「五陰」中的「識陰」，所以「一念心」也可叫「一念識陰心」，它是智顛觀心法門的所觀之境或所觀的對象。

## 「一念心」的內涵

概念的外延說明概念的所指，明確概念的範圍；概念的內涵則說明概念的所是，明確概念的特徵。「一念心」的內涵可從以下三個層面來界定：

〔上接頁302〕

依持說中，阿賴耶識是被動的，「心」(地論)或「緣」(攝論)依持阿賴耶識才產生萬法；而在「阿賴耶識變現說」中，阿賴耶識是主動的，它主動變現出萬法。另外需要注意的是，雖然唯識宗與地論學派、攝論學派有共通之處，但地論學派和攝論學派並不是唯識宗的前身。唯識宗是唐代玄奘從印度留學回來後創立的，與地論學派和攝論學派並沒有甚麼直接的淵源關係。

<sup>13</sup> 很明顯，所謂「十二入」(有時也叫「十二處」)即是指眼、耳、鼻、舌、身、意「六根」再加上作用於「六根」的色、聲、香、味、觸、法「六塵」；「十八界」即是指「六根」、「六塵」再加上「六塵」作用於「六根」而產生的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這「六識」。

<sup>14</sup> 《大正藏》，卷四六，頁51下。

一、從體上看。「一念心」本具善惡，這一點是「一念三千」思想的題中應有之義，因為所謂「一念三千」，即是指「一念心」本具三千種世間，而這三千種世間既非純善，亦非純惡，而是既有善又有惡。<sup>15</sup>

「一念心」本具善惡，這是就「一念心」之全體而言的，若就「一念心」的當下（或「剎那」）隨緣呈顯而言，那麼本具善惡的「一念心」或表現為真心即「法性心」，或表現為妄心即「無明心」。<sup>16</sup> 在智顛實際的觀心實踐中，所觀之境並不是「一念心」的全體（因為觀「一念心」的全體是做不到的），而是作為「一念心」之當下呈顯的真心或妄心。這就好比我們看一個人，我們所看的不可能是這個人的全體，而只能是這個人當下的一言一行。然而，雖然我們所看的僅是這個人當下的一言一行，但是反映在我們頭腦中的卻是這個人的全體。同樣道理，在觀心實踐中，所觀的只能是當下的真心或妄心，但是所觀照到的卻是「一念心」的全體。

因為智顛將「一念心」歸約為識陰，所以他又將作為「一念心」之當下呈顯的真心或妄心稱為「識陰心」或「介爾識陰心」，這或真或妄的「介爾識陰心」即是智顛觀心法門的實際所觀之境。可見，按照智顛的本意，所觀之境應是可善可惡、可真可妄的「識陰心」，亦即所觀之境既可以是善的真心，也可以是惡的妄心。<sup>17</sup> 但是，

---

<sup>15</sup> 對於「一念三千」中的「三千」，人們的理解都比較一致，不像對「一念」的理解有那麼多分歧。「三千」的構成是這樣的：地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅、聲聞、緣覺、菩薩、佛十法界互具而成百法界；每一法界具「十如是」（即如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等），於是百法界就有「千如是」；每一「如是」又具「三種世間」（即國土世間、眾生世間和五陰世間），於是「千如是」就有三千種世間。這三千種世間是有善有惡的，比如在十界中，地獄、餓鬼是惡，菩薩、佛是善；在三種世間中，「國土世間亦具十種法，所謂惡國土相、性、體、力等，善國土、無漏國土、佛菩薩國土相、性、體、力」（《大正藏》，卷四六，頁54上）。

<sup>16</sup> 對於作為「一念心」之全體的本具善惡的「一念心」，智顛實際上是將其看作是佛性，從而開出獨特的「性具善惡」的佛性論。按照此種佛性論，作為佛性的「一念心」是「不變」的，但這不變的「一念心」卻能「隨緣」而呈顯為當下的真心或妄心，這叫「不變隨緣」；這當下的真心或妄心雖然因為是隨緣呈顯而千差萬別，但其本質卻是「不變」的「一念心」，這叫「隨緣不變」。這「不變隨緣、隨緣不變」的思想，後來被湛然援用來解釋真如與萬法之間的關係，即其在《金剛錍》中所說的「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故」（《大正藏》，卷四六，頁100上）。

<sup>17</sup> 佛教中所說的善惡與倫理學中所說的善惡並不是一回事。在佛教中，凡是能有助於解脫成佛的都是善，而凡是有礙於解脫成佛的都是惡，智顛曾給佛教的善惡作了這樣的界定：「諸蔽為惡，事度為善。」（《大正藏》，卷四六，頁17中）換言之，即凡能蔽覆清淨心的都是惡，凡能度人到彼岸的都是善。從這個意義上講，佛教的善惡就是真妄，善是真，惡是妄。

自從宋代天台宗「山家山外」之爭以後直到現在，天台宗的主流派卻將所觀之境理解為是妄心，理解為是惡的、妄的「識陰心」，即所謂「陰妄心」。當然，這是後話，當於下文詳論。總之，在智顛那裏，所觀之境是可善可惡、可真可妄的「識陰心」，這一點非常明確，不容懷疑。

二、從相上看，「一念心」不管是真心還是妄心，都具足空、假、中三相，是空、假、中「三諦圓融」的，如智顛說：「一念心，具足無減。三千性相，百界千如，即此之境，即空即假即中，更不前後，廣大圓滿。」<sup>18</sup> 正因為「一念心」「即空即假即中」，具足空、假、中三相，所以我們可以通過「一念心」的假相而觀照到「一念心」的空相，並最終入於空假圓融之中道實相，實現心靈的解脫。

三、從用上看，「一念心」是不思議境而不是可思議境。智顛認為藏、通、別、圓四教都在講觀心，<sup>19</sup> 但是他所創立的圓教（即天台教）的觀心與其他三教的觀心是不同的。圓教的觀心，其所觀的「一念心」是不思議境；而其他三教的觀心，其所觀的心則都是可思議境。智顛說：

觀心是不思議境者，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，謂六道因果三界輪環。若去凡欣聖，則棄下上出，灰身滅智，乃是有作四諦，蓋思議法也。大乘亦明心生一切法，謂十法界也。若觀心是有，有善有惡，惡則三品三途因果也，善則三品修羅人天因果。觀此六品無常生滅，能觀之心亦念念不住。又能觀所觀悉是緣生，緣生即空，並是二乘因果法也。若觀此空有墮落二邊，沉空滯有，而起大慈悲入假化物，實無身假作身，實無空假說法，而化導之，即菩薩因果法也。觀此法能度所度，皆是中道實相之法，畢竟清淨，誰善誰惡，誰有誰無，誰度誰不度，一切法悉如是，是佛因果法也。此之十法邇迤淺深，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。<sup>20</sup>

智顛明確地指出小乘藏教和大乘通教、別教雖然也都以「心生一切法」為基礎立觀心法門，表面上看來與他所立的圓教觀心法門沒有甚麼不同，但實際上藏、通、別三教所觀之心都是可思議境，而圓教所觀之心則是不思議境，兩者不可同日而語，正是在這一點上，圓教與藏、通、別三教在觀心法門上分道揚鑣了。

<sup>18</sup> 蒙潤：《天台〈四教儀〉集注》（莆田：廣化寺佛經流通處，1992年），頁126。

<sup>19</sup> 在智顛「五時八教」的判教思想中，其中有一判叫「化法四教」。「化法四教」是智顛按教法內容的不同，將世上的佛教教法分為藏、通、別、圓四教。智顛在《四教儀》一書中專門論述了此四教。

<sup>20</sup> 《大正藏》，卷四六，頁52中、52下。

靜權大師(天台宗第四十四代法裔)在《天台宗綱要》一書中對藏、通、別、圓四教的觀心法門進行了論述，清楚地表達了藏、通、別、圓四教所觀之境的不同，如下表：

藏 教	通 教	別 教	圓 教
但觀正因緣境，……甚麼是正因緣境呢？便是和六識相應的有漏種子為因，六塵美、惡、中庸境界為緣，這種因緣和合起來，便能出生三界色、心、依、正、因、果。	觀察天、人、阿修羅、地獄、鬼、畜生六道眾生的五陰、十二入，都是因緣所生，本來是空，猶如幻化，非有而有。	觀但中佛性，超出空、有二邊，不住生死，不住涅槃。	觀一念心，具足三千性相、百界千如，即空、即假、即中，更不前後，亦不一時，廣大圓滿，橫豎自在。上根的人，正觀這不思議境。

簡單地說，作為小乘教的藏教以人之六識為所觀之境；通教以地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅「六道眾生」之「五陰」、「十二入」為所觀之境；別教以「但中佛性」為所觀之境；<sup>21</sup> 圓教以「一念心」為所觀之境。藏、通、別三教的所觀之境都是可思議的，唯有圓教的所觀之境是不可思議的。

因為智顛觀心法門所觀之境是不思議境而不是可思議境，凡是可思議境都應從中揀除出去，故而後來蒙潤乾脆在《天台〈四教儀〉集注》中將智顛用以確定所觀之境的「三科揀境」過程(見前文)加以擴延，明確提出「三科揀境」還應該包括揀去可思議境而僅留下不思議境這一過程。蒙潤說：「不唯三科揀境明一念心，正當於此，揀思議心取不思議心也，故妙樂一云：揀境及心；文句記一云：須去思議取不思議，方名揀心，即達陰境，成不思議境也。」在智顛看來，「一念心」內涵的核心或「一念心」最本質的特徵就在於它的不可思議性，那麼「一念心」為甚麼是不可思議的呢？智顛對此作了詳細的解說，我們不妨專列下面一節來加以討論。

<sup>21</sup> 智顛認為，別教所謂的「中」與圓教所謂的「中」是不同的。圓教所謂的「中」是「空假中三諦圓融」的「中」，即空即假即中，即假即空即中，即中即空即假，總之，「中」不離「空」，「中」就在「空」、「假」之中，外「空」、「假」便無「中」；而別教所謂的「中」則是「空」、「假」之外的「中」，是離「空」、「假」而存在的「中」。智顛將這樣的「中」稱為「但中」，其中，「但」者，僅僅、只是的意思。顧名思義，「但中」，就是指與「空」、「假」無關的，僅僅只是「中」而已。賴永海曾形象地說「空假中三諦圓融」的「中」是立體的「中」，而「但中」之「中」則是平面的、線性的「中」，此話甚確。相對於別教講「但中佛性」，圓教講「三因佛性」，即正因佛性(空)、緣因佛性(假)和了因佛性(假)。參見賴永海：《中國佛性論》(北京：中國青年出版社，1999年)，頁127-33。



## 「一念心」的不思議性

在《法華玄義》中，智顛對「一念心」的不思議性有一個總的說明，那就是：「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。」「所言妙者，妙名不可思議也」。<sup>22</sup>這是智顛在解釋《法華經》經題中的「妙」字時對「一念心」的不思議性所作的說明，其意思是說，「心」亦即「一念心」亦有亦無、非有非無，故具不思議性，故是不思議境。但是，亦有亦無、非有非無只是「一念心」最終表現出來的相狀，那麼究竟是甚麼機制決定了「一念心」是亦有亦無、非有非無的不思議境的呢？或者說，致使「一念心」成為亦有亦無、非有非無之不思議境的內在原因究竟是甚麼呢？在《摩訶止觀》卷五上，智顛申述了「一念心」為甚麼是不思議境的三大理由：

一、「一念心」與「三千法」之間的不可思議關係決定了「一念心」是不思議境。智顛說：

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，只物論相遷，只相遷論物。今心亦如是。若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時念一切法者，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，所以稱為不思議境，意在於此。<sup>23</sup>

「一念心」與「三千法」（亦即三千世間）之間的關係是智顛「一念三千」思想的主體。自智顛開始，這種關係就一直被界定為是「一念具三千」，問題是究竟應該如何來理解「一念心」與「三千法」之間所具有的這種「具」的關係。在上面這段引文中，智顛就對此作了明確的解答。在他看來，「一念具三千」，既不是說先有「一念心」後有「三千法」，也不是說先有「三千法」後有「一念心」——這否定了「一念心」與「三千法」之間的縱向關係；既不是說「一念心」生「三千法」——這也是否定了「一念心」與「三千法」之間的縱向關係，也不是說「一念心」本身就包含「三千法」——這否定了「一念心」與「三千法」之間的橫向關係。總之，「一念心」與「三千法」之間既不是縱向的關係，也不是橫向的關係，「非縱非橫」，「只心是一切法，一切法是心」或「一念即三千，三千即一念」，「一念心」與「三千法」，既是一又是二，二而一，一而二，「不一不異」。智顛認為，「一念心」與「三千法」之間的這種「非縱非橫，不一不異」的關

<sup>22</sup> 《大正藏》，卷三三，頁685下、681上。

<sup>23</sup> 同上注，卷四六，頁54上。

係是「玄妙深絕，非識所識，非言所言」的，是不可思議的，正因為「一念心」和「三千法」之間的關係是不可思議的，所以「一念心」自然是不可思議的。在上述這個論證過程中，智顛還穿插了用「八相遷物」來比喻「一念心」與「三千法」之間的這種「非縱非橫，不一不異」的關係。所謂「八相」，實是指萬法(有為法)生、住、異、滅之「四相」，因為此「四相」各有大小之分(即我們通常所說的質變和量變)，所以才叫「八相」。萬法本身與萬法之生、住、異、滅「四相」乃是密不可分的，離開了萬法本身，便無所謂萬法之生、住、異、滅；同樣地，離開了萬法之生、住、異、滅，亦找不到萬法本身。萬法是生、住、異、滅之萬法，生、住、異、滅是萬法之生、住、異、滅，<sup>24</sup>「只物論相遷，只相遷論物」，「物」(萬法)與「相遷」(生、住、異、滅)，既是一又是二，兩者具有「不一不異」的關係。在智顛看來，「一念心」與「三千法」之間也正是包含了這樣一種關係。

二、雖說「一念心」具「三千法」，但是，分別求「一念心」和「三千法」皆不可得，故而知「一念心」是不可思議的。智顛從橫的和縱的兩個方面來論證「一念心」和「三千法」之不可得。在橫的論證上，智顛根據「四句推檢」的原理來論證「一念心」和「三千法」之不可得；<sup>25</sup>在縱的論證上，智顛根據「生滅四句」的原理來論證「一念心」和「三千法」之不可得。他說：

當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者，應從一念心滅生三千法耶？心滅尚不能生一法，云何能生三千法耶？若從心亦滅亦不滅生三千法者，亦滅亦不滅，其性相違，猶如水火，二俱不立，云何能生三千法耶？若謂心非滅非不滅生三千法者，非滅非不滅，非能非所，云何能所生三千法耶？亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得，言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。<sup>26</sup>

智顛對「一念心」和「三千法」皆不可得的論證比較分散而且篇幅較長，我們這裏不可能全引，只是摘取其中較為集中(但卻不是全面)的一段「以斑窺豹」。從橫和縱

<sup>24</sup> 這實際上就是馬克思主義哲學中所說的物質與運動不可分的現象，即物質是運動著的物質，運動是物質的運動。離開物質就找不到運動；同樣地，離開運動也找不到物質。這裏的運動係指事物在本體或性質上的變化發展，而不是指事物的物理位置的移動。

<sup>25</sup> 所謂「四句推檢」，是龍樹在《中論》中提出來用以證明諸法不生因而了不可得的四條推證，即「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」(《大正藏》，卷三〇，頁2中)，用白話來說就是：(一)諸法不從自因而生；(二)諸法不從他因而生；(三)諸法不從自他共因而生；(四)諸法不從無因而生。參見陳堅：〈論佛教「四句推檢」〉，《大靈山》(臺北：臺灣華藏圖書基金會，2003年)，卷一，頁65-74。

<sup>26</sup> 《大正藏》，卷四六，頁54中。

兩方面來推證「一念心」和「三千法」皆不可得。「一念心」本身之不可得，已然表明「一念心」是不可思議的；而「三千法」之不可得更加劇了「一念心」的不可思議性。試想，「一念心」具「三千法」，而「三千法」卻居然不可得，這豈不是從外給「一念心」添加了一層不可思議性？（當然，「三千法」同樣也是不可思議的，但這不是本文所要關心的。）在智顛看來，這不可思議的「一念心」還是不可言說、不可思慮的，亦即「一念心」是「言語道斷，心行處滅」的。

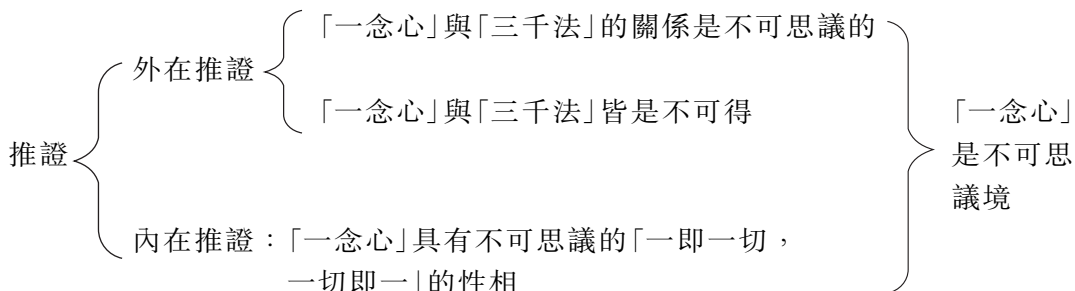
三、「一念心」既是無明又是法性，是無明與法性之合；或者說，無明和法性在「一念心」中相融相即，形成「無明即法性，法性即無明」的結構。正因如此，所以智顛又將「一念心」稱為「一念無明法性心」。我們都知道，無明和法性本是相互矛盾的。然而，在「一念心」中，兩者又相融無間，這表明「一念心」是不可思議的。智顛說：

無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事。心與緣合則三種世間三千相性皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有，何者？指一為多多非多，指多為一一非少，故名此心為不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切；遍歷一切皆是不可思議境。……無明法法性，一心一切心，如彼昏眠；達無明即法性，一切心一心，如彼醒寐。<sup>27</sup>

無明是多，法性是一，因為「一念心」是無明與法性合，故而「一念心」是「一多相融」，表現為「一即一切，一切即一」的性相，比如「一心一切心，一切心一心」，「一相一切相，一切相一相」，乃至「一究竟一切究竟，一切究竟一究竟」等等。在智顛看來，「一念心」所具有的「一即一切，一切即一」的這許多性相正是「一念心」的不可思議的具體內容，正是「一念心」不可思議性的本質所在，因為這「一即一切，一切即一」本身就是不可思議的。這是依據「一念心」內在的不可思議的「一即一切，一切即一」的性相來推證「一念心」是不可思議的，因而比前面兩條推證顯得更為重要，因為前面對「一念心」之不可思議性的兩條推證，一是從「一念心」與「三千法」的關係來推證「一念心」是不可思議的，二是從「一念心」和「三千法」之不可得來推證「一念心」是不可思議的，都是外在的推證，沒有涉及到「一念心」的不可思議的

<sup>27</sup> 同上注，卷四六，頁55上、55中。

具體內容。這裏的推證因為觸及到了「一念心」不可思議的具體內容，因而是內在的推證。我們不妨將智顛用以證明「一念心」是不可思議境的三條推證圖示如下：



### 「一念心」的嬗變

所謂「一念心」的嬗變，是指智顛的後裔對智顛所提出的「一念心」概念的修正或改造。筆者以為「一念心」的嬗變包括兩個方面，一是「一念心」性質的嬗變，二是「一念心」作用的嬗變，先看「一念心」性質的嬗變。

一、「一念心」性質的嬗變：「一念心」是真還是妄？

智顛所提出的「一念心」乃是天台宗佛學思想中的核心概念之一，這「一念心」原本既可以是真心，也可以是妄心，或既可以是「法性心」，也可以是「無明心」，這一點從智顛的「一念三千」和「一念無明法性心」等思想中可以看得很清楚。<sup>28</sup>而且，作為智顛思想的忠實詮釋者和執行者的唐代湛然(711-782)在他的著作中也毫

<sup>28</sup> 有學者認為，智顛將所觀的「一念心」確定為「識陰」，「只是為了觀心的容易和方便起見(『觀心為易』)，但卻並未探討陰識(應為「識陰」)的真妄問題」，「所觀(識陰)的真妄性質，智者未予討論」。參見潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，頁454，464。筆者認為，智顛確實沒有直接明白地討論過「一念心」(或「識陰」)的真妄問題，但這並不意味著智顛不知道「一念心」究竟是真是妄，或壓根兒就沒注意到這個問題，而是因為他覺得「一念心」的可真可妄是非常明白的，也是他的與此有關的思想中的題中應有之義，用不著特意說明，這正如作者自己所承認的，「當下一念本身即是剎然而生，隨緣而至，沒有定數，它既可是妄，也不妨為真」(頁464)。但是，還是有許多人將智顛所說的「一念心」或「觀心」中的「心」錯誤地理解為「妄心」，比如張風雷說：「在智顛的『觀心』論中，所謂『心』指的就是凡俗眾生沒有斷除情欲迷妄的、有慮知分別作用的、剎那生滅的一念識心，也就是後人所謂的『妄心』。雖然是『妄心』，但是按照天台圓教義理，『即妄而真』，故仍然可以說『心即實相』——說『心即實相』，並不意味著這個『心』就是『真心』。」參見張風雷：〈天台佛學的入世精神〉，《中國哲學史》2004年第4期，頁19。很顯然，張風雷否認了「一念心」是可真可妄的。

不含糊地表明了這一立場，比如他在《止觀大意》中說：「如是觀者，名觀煩惱，名觀法身。此觀法身是觀三身，是觀剎那，是觀海藏，是觀真如，是觀實相，是觀眾生，是觀己身，是觀虛空，是觀中道。」<sup>29</sup> 湛然解釋智顛的觀「一念心」是「觀煩惱，觀法身」，其中的煩惱是妄心，法身是真心，這顯然是在告訴我們「一念心」既可以是妄心，也可以是真心。然而到了宋代，天台宗內部發生了「山家山外之爭」，<sup>30</sup> 在所觀之境「一念心」究竟是真是妄的問題上出現了分歧，其中山家派主張觀妄心，認為智顛所說的一念心是妄心（或陰妄心）；山外派主張觀「真妄和合心」，認為智顛所說的「一念心」既非單純的妄心，也非單純的真心，而是「真妄和合心」。<sup>31</sup>（為方便起見，相對於山家派的觀妄心，人們習慣上將山外派的觀「真妄和合心」稱為觀真心。）不管是山家派的觀妄心，還是山外派的觀真心，兩者對「一念心」的理解都不符合智顛當初對「一念心」的界定，都不符合「一念心」的原意。山家派對「一念心」理解的悖逆之處是顯而易見的，因為它認為「一念心」只是妄心，而非真心；而山外派主張觀「真妄和合心」，認為「一念心」是「真妄和合」的，這似乎與智顛對「一念心」的理解是一致的，但細細琢磨，兩者還是有很大的不同。智顛說，「一念心」既可以是真心，也可以是妄心。「一念心」具有真妄兩可的或然性，有時表現為真心，有時又表現為妄心。當表現為真心時就不是妄心，而且當表現為妄心時就不是真心。因而，實際上，智顛的「一念心」包括了真妄兩種心而非只是一種心；而山外派則不同，它認為「一念心」是真妄和合而成的「一念心」，並不表現為真妄兩種心，而是表現為真妄合起來的一種心。所以，儘管山外派在界定「一念心」時也談到了真和妄，但它所理解的「一念心」仍然還是有悖於「一念心」之原意的。可見，山家派和山外派對「一念心」的理解雖然有異，但其違背「一念心」之原意則一。

<sup>29</sup> 《大正藏》，卷四六，頁100下。

<sup>30</sup> 這是一場天台義學的論爭，發端於北宋初年，前後歷時數十年，參與論爭的一方是以知禮（960–1028）為代表的山家派，別一方則是以慶昭（963–1017）、智圓（976–1022）為代表的山外派。「山家山外之爭」的導火線是山家派山外派對智顛《金光明玄義》中觀心思想的不同理解。關於「山家山外之爭」的來龍去脈及其論爭的主要內容，可參見潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，第10、11章。

<sup>31</sup> 現在一般認為，「山家山外之爭」的起因就是山家山外兩派在觀心究竟是觀妄心還是觀「真妄和合心」上不能取得一致，而且在整個「山家山外之爭」中這觀心問題始終是兩派爭論的一個核心。山家派主將知禮撰《十義書》駁斥山外派主將慶昭的主張，在《十義書》的第二章〈不識所觀之心〉中，知禮主張觀妄心，反駁慶昭的觀「真妄和合心」。在這個反駁的過程中，知禮將雙方的觀點和立場擺得清清楚楚，這是我們後人了解山家山外各是如何理解所觀之境「一念心」的最佳文本。

這裏，我們難免會產生這樣一個疑問：在智顛那裏，「一念心」這個概念是清清楚楚的，為甚麼到了宋代竟會出現山家派和山外派對「一念心」不同的偏離其原意的理解呢？山家派和山外派為什麼會誤讀（在很大程度上應該是故意誤讀）智顛的「一念心」呢？這是一個需要專門討論的問題，但是因為這個問題與本文的主旨無關，故我們暫且存而不論，<sup>32</sup> 只探討上面的問題，即到了宋代，天台宗內部確實存在著對「一念心」的兩種正相反對的理解，即山家派認為「一念心」是妄心，山外派認為「一念心」是「真妄和合心」，而智顛原本對「一念心」的理解（「一念心」既可以是真心，也可以是妄心）卻從此被掩蓋了。

「山家山外之爭」最終以山家派的勝出而結束，山家派從此成了天台宗的主流派（山家派自稱自己是天台宗的正統，而將山外派稱為天台宗的異端），並漸漸地成為天台宗的獨一派，一統天台宗江山直至今日。可以說，宋代「山家山外之爭」以後的天台宗實質上乃是天台宗山家派。<sup>33</sup> 隨著山家派的得勢，山家派的「觀妄心」思想就成了天台宗觀心思想的正統。自此以後，天台宗的修行實踐是「觀妄心」乃成了天台宗人的一個共同認知，並代代相傳，比如元代的懷則大師（生卒不詳）在《天台傳佛心印記》中說：「初心修觀，必先內心，故於三科揀卻界入，復以五陰又除前四，的取識陰為所觀境，如去丈就尺，去尺就寸，是為總無明心。」<sup>34</sup> 這裏的「無明心」就是「妄心」（或叫「無明妄心」）。後來明代的傳燈大師（1554-1628）撰《天台傳佛心印記注》，更在書中明確地闡明了「妄心」在天台宗修行實踐中的佛學地位。其說曰：「須知今家言佛心者，非復指真心為佛心，乃指現前介爾一念妄心當

<sup>32</sup> 山家派和山外派之所以會誤讀智顛的「一念心」，與它們在佛教理論和修行上的「私心」有關。山家派重視懺法，而懺法的核心就是要對妄心進行懺悔，真心是不需要懺悔的，所以山家派必然重視妄心，「可以說，以四明為代表的山家派之所以執著於妄心觀，就在於觀心作為一種行法，已完全融入到懺法實踐活動中，成為它的精神，換言之，理解知禮（山家派）的妄心觀，必須將其置於懺法的背景上。」參見潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，頁457。相反，山外派將華嚴宗和禪宗的思想引入天台宗，因為華嚴宗講「一真法界」真如心，禪宗講清淨心，兩者都是講真心的，所以山外派就特別強調真心；同時，作為天台宗，山外派又不敢斷然將妄心掃地出門（否則它就不是天台宗），於是，兩相權衡，山外派遂將真妄和合，以「真妄和合心」來理解「一念心」。當然這只是山家派和山外派誤讀智顛「一念心」的其中一個方面。

<sup>33</sup> 這一點完全可以從天台宗的譜系傳承中直觀地看出來，朱封鰲在《中國佛學天台宗發展史》一書的結尾開列一張「天台宗傳承簡表」，顯示自第十七代（知禮）以後，天台宗的法脈就只是山家派的了。

<sup>34</sup> 《倭虛大師法彙》（香港：湛山寺，1999年），卷二，頁284。倭虛大師曾撰《天台傳佛心印記注釋要》。《倭虛大師法彙》將《天台傳佛心印記》、《天台傳佛心印記注》以及《天台傳佛心印記注釋要》三部著作收在一起，以方便讀者對照閱讀。

體即是佛心，以一念具足百界千如、即空假中故。又復應知，今家云直指妄心是佛心者，乃對乎佛界之真，通說九界為妄。」<sup>35</sup>到了現代，天台宗第四十四代法裔倭虛大師(1875–1963)將天台宗「觀妄心」的修行實踐歸納為「觀念念即住，覺妄妄皆真」，並解釋曰：「此『觀念念即住，覺妄妄皆真』二句，係採天台家止觀之意義所集成，乃謂以能觀之智，觀妄念之心，為所觀之境，而此妄境，遂觀遂止，故曰『觀念念即住』也。由是覺悟，止妄即真，非止一境之妄，而內外之境，皆妄皆真，故曰『覺妄妄皆真』也。」<sup>36</sup>在另外一個地方，倭虛大師更是以比喻生動形象地解釋了天台宗「觀妄心」的修行實踐。他說：

本來天台宗用功，是觀第六意識現前一念心，最初觀的時候，不要怕起妄想，也不要心裏著急，想去妄想。如果有妄想的話，可以去找妄想，觀妄想，像抓賊一樣，看看妄想究竟來從何處來，去從何處去。因為妄是由真而起的，沒有妄，就沒有真；沒有真，也就沒有妄，要求真，必須從妄中去求。所謂「煩惱即菩提，生死即涅槃」。最初雖是一念妄心，觀來觀去，就成一念真心了。不然那裏還另外有個真心，要知真心不離妄心，妄心不離真心，真妄是不二而二，二而不二的。所以最初用功的人，不要怕有妄念，有妄念時，用能觀智去觀，這妄念就住了；同時，覺照這妄心就是真心，並沒離開妄心，另外有個真心。因為一念中，就具足三千性相、百界千如。<sup>37</sup>

所謂的「第六意識現前一念心」就是前文提到的作為「一念心」之外延的「識陰心」，亦即是「妄心」。倭虛大師的這段話將「觀妄心」的原理和內在思路解釋得通俗易懂，誠為不可多得的上品。因為自宋代「山家山外之爭」以後，「觀妄心」就在天台宗中取得了話語霸權，以至於現在人們「以後掩前」，想當然地、錯誤地以為智顛當初就是在講「觀妄心」的，說智顛所主張的修行實踐是「『自觀己心』的『妄心觀』」。<sup>38</sup>

二、「一念心」作用的嬗變：「一念心」是境還是智？

在智顛那裏，「一念心」是所觀之境，而不是能觀之智，但是山家派的知禮(960–1028)卻將「一念心」改造成為既是所觀之境，又是能觀之智，並且認為觀「一念心」的觀心活動具有「兩重能所」的結構，這所謂的「兩重能所」是這樣的：(一)知禮先將「一念心」一分為三，即「能觀之智」(不思議智)、「所觀之境」(不思議境)和

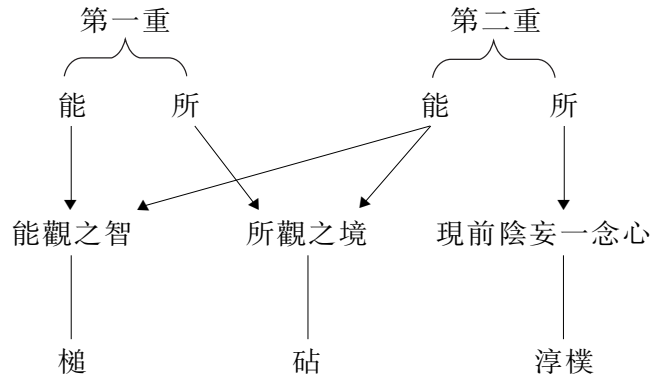
<sup>35</sup> 《倭虛大師法彙》，卷二，頁270–71。引文中的「叡」，念xiòng，意思是「遠」，比如「叡遠以來」。引文中的「叡指」意思是「遠不是指」。

<sup>36</sup> 《倭虛大師法彙》，卷三，頁248。

<sup>37</sup> 倭虛大師：《影塵回憶錄》(上海：上海佛學書局，1993年)，頁123。

<sup>38</sup> 張風雷：《天台佛學的入世精神》，頁18。

當下的「現前一念陰妄心」。「能觀之智」、「所觀之境」和「現前一念陰妄心」三位一體，共同構成「一念心」；(二)知禮認為，觀者以「能觀之智」觀「所觀之境」構成第一重能所；在此第一重能所的作用下，觀者從「現前一念陰妄心」中獲得解脫而現清淨心，這是第二重能所。在第一重能所中，「能觀之智」是能，「所觀之境」是所；而在第二重能所中，「能觀之智」和「所觀之境」兩者都是能，「現前一念陰妄心」是境。於是，觀「一念心」的觀心活動便有了「兩重能所」的結構；(三)知禮最後以一個比喻來說明「兩重能所」，他說：「今更自立一譬，雙明兩重能所，如器諸淳樸，豈單用槌而無砧邪？故知槌砧自分能所，若望淳樸，皆屬能也。智者以喻得解，幸可詳之，皆為不辯兩重所觀，故迷斯旨。」<sup>39</sup>知禮將觀「一念心」的觀心活動比作是鍛打鐵器，其中「能觀之智」好比「槌」，所觀之境好比「砧」，而「現前一念陰妄心」則好比「淳樸」即被鍛打的鐵坯。鐵匠用「槌」在「砧」上鍛打「淳樸」而製成鐵器；同樣地，觀者用「能觀之智」在「所觀之境」中觀「現前陰妄一念心」而入於清淨心，獲得解脫。知禮的這種「兩重能所」可簡單明白地圖示如下：



### 結語：以「一念心」為中心的天台觀法

前文的分析告訴我們，智顛觀「一念心」的思想淵源於《大智度論》觀「名色」即觀色、受、想、行、識「五蘊」的思想。本來《大智度論》中的觀「名色」包括觀身和觀心兩種觀法，這一點為佛教界廣泛認同，比如晚明時期的紫柏真可(1543–1603)就曾生動地描述過觀身和觀心這兩種觀法的不同。關於觀身，真可說：

<sup>39</sup> 知禮：〈十不二門指要鈔〉，載《乾隆大藏經》(北京：全國圖書縮微複製中心，2001年)，冊103，頁247。



此身本是血肉筋骨及涕唾津液、暖氣動轉之風攢湊假合，便有此相，若能將此相識得破了，便得真身。真身之好，不生不死，清淨乾潔，不同肉身有生有死，有病有苦，有勤有懶，種種之苦，都是此不淨血肉之身所招來。常當行往坐臥，諦觀審察身內五臟之上、五臟之下、五臟之中，一一逐臟推尋，肝在何處？肺在何處，腸在何處？肚在何處？臟中所藏何物？肚中所藏何物？著實看得分明，想得分明。又當觀察從足至膝是幾節骨；從膝至上又幾節骨；從胸前至頭頂上，種種觀察，何者為胸膈？何者為咽喉？何者為頭？頭中又有何物？觀來觀去，察上察下，一一如看掌文，如鏡照面，了了分明，自然眾苦漸息，執著漸消，此皆觀身妙觀也。故曰：觀身厭有形也，此身是個苦種，癡人執著，智者實厭，諦信諦信；不可忽不可忽，若忽了，不依我作工夫，用力觀察現在諸病，相尋死去，人身難得，至祝至祝，上來都是觀身觀，不是觀心觀。<sup>40</sup>

關於觀心，真可說：

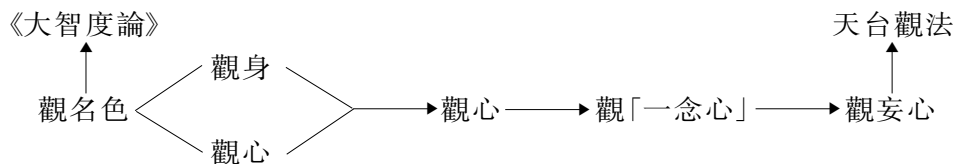
若說觀心觀之功德，比之觀身觀，其功德勝萬倍。現前晨朝，起來管種種事，忙忙不得停歇，心中猶豫惱惱，不知一個時辰起了幾番；夜來夢中胡夢亂夢、悲歡離合，與日裏一樣不差，是故今人精神枯耗疲倦了也。若能識破此心從何處生，查得他明白，一切苦根拔斷無疑。最初觀起，先觀此分別好惡之心、夢想顛倒從境生耶？從自生耶？若從境生，我無知覺不生；若從自生，境不觸我，不生此心。又以受蘊為根，因有受蘊，便有想蘊；因有想蘊，便有行蘊；因有行蘊，便有識蘊，此名四蘊。蘊者，積聚義，然此四蘊，窮破了受蘊，三蘊自然不生，何為受蘊領納前境？曰：受境有六種，眼以色為境，耳以聲為境，鼻以香臭為境，舌以滋味為境，身以觸塵為境，意以五塵影子為境，故受有六受，對六塵而言也。窮破一受，諸受遂消，故曰：以四大觀身，即得真身；以四蘊觀心，即得真心。真身無死生，真心無好惡。雖曰無好惡，不同本石一向無知，即如明鏡物來自照。好醜雖分，本無照心，能作此觀，非但現在福壽安樂，成佛成祖亦不難也。<sup>41</sup>

真可對觀身和觀心的清楚描述實是給《大智度論》中的觀「名色」作了絕好的注腳，即觀「名色」是身心二元化的觀法，但是智顛卻通過「三科揀境」，「去丈就尺，去尺就寸」，將二元之觀「名色」一元化，即將觀「名色」（或觀身心）歸結為觀心，又將觀心歸結為觀「一念心」，從而使得原本是兩種不同觀法的觀身和觀心融合成觀「一念

<sup>40</sup> 紫柏真可：〈紫柏尊者全集〉，載《乾隆大藏經》，冊131，頁247。

<sup>41</sup> 知禮：〈十不二門指要鈔〉，頁375。

心」之一種觀法。<sup>42</sup> 後來，智顛的弟子們又「去寸就分」，<sup>43</sup> 將觀「一念心」歸結為觀妄心，最終成立天台宗流傳至今的獨具特色的觀妄心的觀法，如下圖所示：



儘管天台宗的觀心最終落實於觀妄心，但觀妄心的基礎依然還是智顛的觀「一念心」，因為與智顛的觀「一念心」相比，觀妄心只是在所觀的對象上作了適當的調整，至於觀妄心的內在機制和具體觀法都一仍智顛觀「一念心」的舊貫。在智顛看來，「一念三千」，這「一念心」具足世出世間的一切性相，因而它是眾生解脫成佛的最終依據。從這一點上來看，智顛的「一念心」頗類似於禪宗（南宗禪）的「自性心」，因為禪宗講「自性心」具足萬法因而「自性心」是眾生解脫成佛的最終依據。但這也只是「一念心」與「自性心」在功能上的相似，兩者在性質上還是完全不同的，至少智顛的「一念心」是或真或妄的「有相心」，而禪宗的「自性心」則是無形無相的。<sup>44</sup> 關於「一念心」具足世出世間一切性相，《華嚴經·佛不思議法品》中的下面這段話可以作一說明：

佛子，諸佛世尊有十種一切智住，何等為十？所謂一切諸佛於一念中悉知三世一切眾生心、心所行；一切諸佛於一念中，悉知三世一切眾生所集諸業及業果報；一切諸佛於一念中悉知一切眾生所宜，以三種輪教化、調伏；一切諸佛於一念中盡知法界一切眾生所有心相，於一切處普現佛興，令其得見，方便攝受；一切諸佛於一念中普隨法界一切眾生，心樂欲解，示現說法，令

<sup>42</sup> 在智顛生活的陳、隋之際，觀身和觀心兩種修行方法都在社會上廣泛流傳，其中觀身屬於小乘禪，觀心屬於大乘禪。智顛將觀身和觀心兩種不同的修行方法融合在一起，是他致力融合當時不同風格之佛派而創立統一之天台宗的一種表現。

<sup>43</sup> 「去寸就分」一詞不是智顛的原話，而是筆者依據智顛的「去丈就尺，去尺就寸」而造的，讀者應該能充份領會其意，不消解釋。

<sup>44</sup> 作為對照，禪宗北宗講「清淨心」，認為客塵蔽覆下的「清淨心」乃是眾生解脫成佛的依據（此即「如來藏」思想）。北宗的「清淨心」是「真心」，屬於「有相心」，但它與智顛或真或妄的「有相心」是不同的，同時與禪宗南宗無相的「自性心」也是不同的。神秀的四句偈「身是菩提樹，心是明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」體現了北宗有相的「清淨心」，而慧能的四句偈「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」則體現了南宗無相的「自性心」。

其調伏；一切諸佛於一念中，悉知法界一切眾生心之所樂，為現神力；一切諸佛於一念中，遍一切處，隨所應化，一切眾生示現出興，為說佛身不可取薦；一切諸佛於一念中，普至法界一切處，一切眾生，彼彼諸道；一切諸佛於一念中，隨諸眾生有憶念者，在在處處，無不往應；一切諸佛於一念中，悉知一切眾生解欲，為其示現無量色相，是為十。<sup>45</sup>

諸佛的「一念心」是所謂的「一切智住」，即世出世間一切智所依住之處，亦即世出世間一切智得以產生的依據；而諸佛的「一念心」之所以能成為「一切智住」，乃是因為此「一念心」具足世出世間一切性相。儘管這段引文說的是諸佛的「一念心」具足世出世間一切性相，但是，由於《華嚴經》主張「心、佛與眾生，是三無差別」，所以諸佛的「一念心」亦即是眾生的「一念心」。諸佛的「一念心」具足世出世間一切性相，眾生的「一念心」亦具足世出世間一切性相，只是諸佛的「一念心」所具足的世出世間一切性相是顯明的，而眾生的「一念心」所具足的世出世間一切性相是隱藏的，眾生需要通過觀「一念心」的工夫來將其顯明。儘管我沒有發現智顛在其著作中具體引用過《華嚴經》中的上述這段話，但是這段話無疑可以看作是對智顛「一念心」的一個詮釋。對照前文我對智顛「一念心」所作的分析以及《華嚴經》中的這段話，本文開首所列舉的學界對智顛「一念心」的種種理解顯然都難以令人滿意。

最後讓我們以《華嚴經·離世間品》中的一句話作為本文的結束：「一切法在一念。」<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 《大方廣佛華嚴經》，載《乾隆大藏經》，冊26，頁327-28。華嚴宗創始人法藏（643-712）在《華嚴經義海百門》中解釋了這段話，其中特別談到了「一念心」具足世出世間一切諸法的特徵，他說：「此一念之心現時，全是百千大劫。何以故？以百千大劫，由本一念方成大劫。既相成立，俱無體性。由一念無體，即通大劫；大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界，佛及眾生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法，依心而現，念既無礙，法亦隨融。是故，一念即見三世一切事物顯然。」見石峻等（編）：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊（北京：中華書局，1983年），頁116。

<sup>46</sup> 《大方廣佛華嚴經》，載《乾隆大藏經》，冊26，頁403。《華嚴經》中談到「一念」的經文很多，智顛的「一念心」概念很有可能是受到了《華嚴經》中的「一念」思想的影響，因為智顛對《華嚴經》應該是比較熟悉的，比如他就經常引用《華嚴經》中的「心佛與眾生，是三無差別」和「心如工畫師，畫種種五陰」這兩句話，但是我不敢斷言事實就是如此，因為我目前還沒有找到相關的證據材料，亦即在智顛的著作中還沒有找到有關他的「一念心」思想與《華嚴經》的「一念」思想之間有直接關係的資訊。這個問題有待研究。不過，覺醒認為智顛的「一念心」來源於《華嚴經》，他說：「『一心』的概念最早出自於《華嚴經》，《華嚴經·十地品》提出：『三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心。』這」〔下轉頁318〕

---

〔上接頁317〕

裏所謂的『心』，即一念之心。」參見覺醒：〈天台宗關於「一心」的運用〉，頁220-21。但是，覺醒在這裏也只是自己的主觀分析，並沒有提供有說服力的原始證據，即智顛具體地引用過《華嚴經》中講「一念」或「一念心」的經文；而且他所說的「一心」與「一念心」也不是同一概念。「一心」是眾生抽象的本體之心，而「一念心」則是眾生當下具體的現實之心。智顛實際上並不重視眾生抽象的「一心」，「一心」這個概念乃是他的老師慧思在《大乘止觀法門》所闡述的。可以這麼認為，智顛在繼承慧思思想的過程中，將抽象的「一心」轉變成了現實的「一念心」，並使它成為觀心實踐的對象。

# The Implication and Development of Eka-citta in Tiantai Buddhism

(A Summary)

Chen Jian

Eka-citta (一念心) is an important concept in Tiantai 天台 Buddhism. This article expounds the implication and development of eka-citta to correct the misunderstanding about it in the past. First, eka-citta is vijñāna-skandha (識陰) which is one of the pañca-skandha (五陰) and is employed as the artha (境) in śamatha-vipaśyan (止觀), a kind of Buddhist practice created by Zhiyi 智顓. Second, eka-citta is characterized by a-cintya (不思議) because it is inherently provided with both good and vice, while having three traits of śūnya (空), false appearance and mean state. Third, eka-citta witnessed a development in the history of Tiantai Buddhism. In Zhiyi's viewpoint, eka-citta is genuine or false; but after a famous controversy about the feature of eka-citta that took place within the Tiantai sect in the Song dynasty, the "left wing" thought that eka-citta was genuine, while the "right wing" considered it false. As a result, the right wing won the controversy, so that the argument prevails till today that eka-citta is false and śamatha-vipaśyan just means watching in the false citta.