

中華佛學學報第 11 期 (pp.155-179) : (民國 87 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 11, (1998)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

慧思與智者心意識說之探討

陳英善
中華佛學研究所副研究員

提要

心意識說，乃是中國南北朝佛教一相當複雜的課題，其中又以「阿黎耶識」之見解頗具爭議，歸納約有三種看法：染、淨、染淨和合識。天台宗之慧思、智者正逢於此時代，其又如何來看待此問題？彼此間之見解有否差異？

據本文之研究，慧思由於著重禪觀之修證，視阿黎耶識為淨識；智者著重於問題之釐清，對三種阿黎耶識看法採批判態度，認為三者乃「一三，三一」之關係；乃至備受爭議的《大乘止觀法門》則視阿黎耶識為染淨識。

至於心意識問題，就慧思而言，並未有明確之區分，尤其對第七識更顯得模糊（直以金剛智視之），此種情形亦同樣出現在《大乘止觀法門》中，對第七識未有明確之交待。就智者而言，仍秉著釐清問題的態度批判將心意識作對立性之思考，認為三者之關係乃是「一三，三一」。

基於本文之研究，雖然認為《大乘止觀法門》之立論與慧思觀點有別，然其對金剛智之重視，可說延續著慧思禪觀核心思想，由此更顯示其與慧思間之密切關係。雖其受《大乘起信論》之影響採染淨和合識，但於禪觀本質並未有所改變，由此反而更可證明其與慧思之關係，採染淨和合識只是思想之發展性運用而已。此顯示了像《大乘止觀法門》一部頗具爭議的論著，從不同面向切入時，會得出不同結論。

本文之論述主要有三部份：首先，探討慧思心意識之看法；接著，論述智者心意識之看法；最後，順帶處理《大乘止觀法門》之看法。

關鍵詞：1.阿黎耶識 2.金剛智 3.無塵智 4.覺意三昧

一、前言

有關心意識問題，是中國南北朝佛教中地論師、攝論師所爭論的重要議題，南岳慧思、天台智者正處於此時代中，其如何來面對此問題呢？

從慧思的論著中，吾人可得知慧思對心意識的處理似乎並不明確，其主要原因：著重於如何以金剛智轉識，其認為意識、金剛智皆只是假名，皆是空，若能覺了，意識即是藏識。若就此而論，意識（第六識）、金剛智（第七識）、藏識（阿賴耶識）等三法可說祇是一法而已。

若上述論點可以成立，吾人進而探討天台智者對心意識的看法，實與慧思之論點有密切之關係。依天台智者的看法，心意識乃是「一法論三，三中論一」耳，不可偏執，且對地論師、攝論師之偏執提出嚴厲之批判。而慧思與智者之最大不同，在於慧思視阿黎耶識為淨識；智者則採取批判的態度，認為阿黎耶識為淨或染或染淨和合，皆由於所依因緣不同所致。就此而言，智者並未對慧思觀點提出批評，可能因為慧思只基於禪觀修證上視阿黎耶識為淨識，而未捲入地論師、攝論師等之爭執中。

此外，本文亦探討了《大乘止觀法門》對心意識之看法。《大乘止觀法門》雖然受《大乘起信論》之影響，視阿黎耶識為染淨和合識，但對第七識的交待並不清楚，尤其對無塵智、金剛智之重視，此等與慧思一向極重視金剛智及對第七識未有明確之交待是不謀而合的。由此反而可證明：《大乘止觀法門》雖受《起信論》之影響，採染淨和合識，但其對金剛智之重視，將之運用於轉識上，此可說延續著慧思一貫的禪觀思想，由此更可以證明其與慧思間之密切性。假設《大乘止觀法門》為慧思晚期之作品，但吾人可以看出慧思晚期思想雖有其發展性，而其骨子本質的禪觀思想是不變的，此從《大乘止觀法門》重視金剛智可得知。

藉由慧思、智者、《大乘止觀法門》對心意識之探討，可得知其面對問題、處理問題之方式是不一樣的，其中論點亦有所不同，但彼此之間又維繫著某種之關連性，尤其慧思與《大乘止觀法門》彼此間的關係更是微妙。這也是本論文何以以心意識作為探討主題之所在，一方面呈現出南北朝佛教心意識之複雜性；一方面論述天台宗心意識的看法；另一方面也顯示《大乘止觀法門》與慧思間之微妙關係。

二、慧思對心意識之看法

(一)《隨自意三昧》之論點

一般將心、意、識視之為：[\[1\]](#)

心——第八識（阿黎耶識、藏識）

意——第七識（末那識、阿陀那識）

識——前六識（或指意識）

慧思雖也運用了以上之名相，然其所指涉之意義是有所不同的，其不同在於視第七識為轉識之覺慧（金剛智）及第八識（阿黎耶識）為藏識。會有此之轉變，可能是慧思極重視禪觀，以金剛智轉凡夫分別識及覺了分別識即藏識所致，如《隨自意三昧》云：

凡俗愚人是六種識隨緣繫縛，……是名凡夫分張識相，生死根栽，非是聖慧。新學菩薩用第七識剛利智觀察五陰十八界等無有集散，虛妄不實，無名無字，無生無滅，是時意根名為聖慧根者。 [2]

此乃藉由凡夫之意根與新學菩薩之聖慧根來作對比，凡俗愚人六種識是隨緣繫縛流轉生死中；而所謂新學菩薩乃是能運用第七識金剛智來觀察五陰十八界等一切諸法虛妄不實、無生無滅，由此將意根轉為聖慧根。簡言之，所謂凡夫乃是不能覺了諸法因緣空之道理而流轉生死；所謂初學菩薩即能覺了之，此時意根名為聖慧根，以此進而修行之，如其接著云：

從得信根乃至慧根，如是五根（指信、念、定、精進、慧）中說。因此信、慧二根力無所畏，

p. 158

總說有二種用：內能覺了破煩惱結，入無間三昧得解脫智，能覺一切眾生根性；外能摧伏天魔外道，宿命神通皆得具足，發言可信，實不虛謬，名為信慧善轉眾生住七覺慧，故名聖慧根。 [3]

由於所得信、慧二根力無所畏，因而能以此慧破煩惱結，入無間三昧得解脫智；以及摧伏天魔外道、具足種種神通，亦以此令眾生覺了住聖慧中。此即是聖慧根之涵義，不僅自覺了，亦令眾生覺了，才可以稱之為聖慧根，否則只是慧而已，不足以稱為「聖」。對此，《隨自意三昧》有進一步之解釋，如其云：

聖，名無著，亦名清淨。能度眾生，立照為聖。無著者，以聖慧根覺知六根空無有主，覺知六塵無色，覺知六識無名無相，如是三六（指六根、六塵、六識）無滅無取無捨，斷一切受，故名無著。雖知己身及外眾生諸法實相，亦能生知眾生根性，是故名聖。得陰界實相，捨一切著，故名無著。若無愛著，即無染累，了知諸法自性清淨畢竟寂然，……妄念心凡夫不了，能作生死，……菩薩以此聖慧根力善教道之，令諸眾生同證聖慧，故言清淨。 [4]

此說明了以「聖」慧根立名之原由，聖乃偏重於度化眾生來說。當吾人能覺了諸法實相時，即能無取無捨斷一切受，離一切染愛，此即是無著，偏著於自度上。若能以此覺慧覺了眾生，除了了知諸法實相外，亦能了知眾生根性種種差別，而施以化度，此名為聖。因為菩薩能以此聖慧根自度亦能度他，令諸眾生同證聖慧，就此而言清淨，以顯示凡聖平等無二，如《隨自意三昧》云：

是故佛言：眾生性即菩提性，菩提性即眾生性。菩提眾生無二，知如此作天人師。凡夫六根、聖人六根，是凡聖根無一無二，不覺是凡夫，覺了是聖人。生死煩惱根即是聖慧根；凡夫醜陋不淨身即是相好妙法身。 [5]

若能徹底覺了凡聖根性無二，眾生性即菩提性，菩提性即眾生性，所不同者，在覺與不覺而已。若能如此徹底覺了，則能了知「生死煩惱根即是聖慧根；凡夫醜陋不淨身即是相好妙法身」。換言之，透過覺了，意根轉為聖慧根，不淨身成為相好妙法身；不捨煩惱根求菩提，

p. 159

不捨生死身求法身。如此則能徹底顯示諸法清淨平等無二，了知諸法自性清淨畢竟寂然，臻於解脫境。

由上之論述，可得知第七識金剛智並未離意識，只是轉意根為聖慧根、轉意識為第七識金剛智，甚至覺了意識即是清淨藏識。有關六識、第七識、第八識等之種種關係，《隨自意三昧》有段精采之論述，有助吾人對此之了解，抄錄如下：

問曰：眾生六識是生死識，不是智慧，《涅槃經》云：依智不依識。今此意識是何等識，而能如是種種巧用智慧無差？

答曰：一切眾生用智有異，不得一等。愚癡凡夫用六情識；初心菩薩用二種識：一者轉識，名為覺慧，……；二者名為藏識，湛然不變，西國云阿黎耶識，此土名為佛性，亦名自性清淨藏，亦名如來藏。若就隨事，名智慧性；覺了諸法時，名為自性清淨心。 [6]

又云：

凡夫六識，名為分張識，隨業受報天人諸趣；菩薩轉，名第七識，能轉一切生死。業即是涅槃，能覺凡夫六分張識令無變易，即是藏識。此第七識名金剛智，能破一切無明煩惱，生死結使即是佛法，譬如健將降伏四方，夷狄怨賊諸國弭伏皆作民子，第七識勇猛金剛決斷諸法亦復如是。藏識者，名第八識，從生死際乃至佛道，凡聖愚智未曾變易，湛若虛空，亦無垢淨，生死涅槃無一無二，假名亦不可得，五根不能見，無言能空，何以故？無空無無想，亦無有無作。 [7]

此透過意識來區分凡聖之差別，凡夫以情執用六識，因而隨業受種種諸趣果報。菩薩則將意識轉為覺慧；覺了六識湛然不變，此六識即為藏識（阿黎耶識、佛性、自性清淨心、如來藏）。由此可知，菩薩所用的識，從隨事而言，名智慧性；從覺了諸法而言，名自性清淨心，此二種識乃是一體之兩面。此亦可由第二段引文得知，從轉識而言，名為第七識（金剛智）；從所覺六識無變易湛若虛空而言，名為第八識（藏識）。以此顯示菩薩所用之識不同凡夫；同時也顯示了六識、第七識、第八識乃一法而說三，從迷而言，即是六分張識；就悟而論，即是轉識（第七識覺慧）與藏識（第八識）。

p. 160

即透過金剛智之覺悟，了知諸法自性清淨畢竟寂滅，甚至連所用之假名亦不可得，因為無空無無想，亦無有無作，稱此為自性清淨心、如來藏、.....。

(二)《諸法無諍三昧法門》之論點

在《諸法無諍三昧法門》中，未見對心意識作明確之分別，但認為六識是枝條及心識才是根本之說法，如其云：

六識為枝條，心識為根本，無明波浪起隨緣生六識，六識假名字，名為分張識，隨緣不自在，故名假名識。心識名為動轉識，遊戲六情作煩惱，六識緣行善惡業，隨業受報遍六道。 [8]

此中所謂的「心識」究竟何指？是第七識抑或第八識？由文中並不易確知，只知其是根本、是動轉識而已。若對照下文其對一心所作的分法，仍存在著第七識與第八識之兩種可能性，如其云：

更總說心作，二分名心相，二分名心性。（心）相常共六識行，心性畢竟常空寂，無有生滅，無三受則無一切諸煩惱。 [9]

此將心分為心相與心性，心相常共六識行，心性畢竟常空寂。於此中吾人仍無法作進一步之推斷，彼此存在著：六識——心相——心性三者之關係。若依《隨自意三昧》而論，心性指的即是第八識，而心相是指第七識，此第七識常共六識行。若將此與前段引文結合來看，可得知心識指的即是第七識，故稱此第七識為根本識、動轉識，因第七識無明波浪起隨緣生六識。然若就《大乘止觀法門》而言，心相則是指第八識（容後論述）。

以上之解釋，亦只是一種推知，在《諸法無諍三昧法門》中並未使用「第七識」及「第八識」此等名詞，只以「心相」和「心性」來分之，於觀法上，亦名「觀心相」、「觀心性」，如其云：

復次，欲破業障諸煩惱，作如是思惟：由我有身故，諸業聚集生，我今此身從何處來？本無從何生？誰之所作？如是觀時，即知此身因過去世無明行業和合聚集而來生此。

p. 161

.....業若屬我，遍身內外中間觀察都不見業；業若在身外，在何方所？遍觀察之，都無處所。既不見業，觀造業心；.....心行若無常，我亦無業報，何以故？念念滅盡故。心行若是常，我亦無業報，何以故？常法如空不變易故。但虛妄念如夢所見，無作夢者，何況見夢法。心相如夢者，諸行如夢法，無夢無夢法，亦無觀夢者，夢非是生滅，亦非無生滅，觀夢者亦然。觀察心相及行業不斷不常，觀亦爾，是名觀心相破一切業障，名之為解脫。即觀心性時，心性無生滅，無名無字，無斷常，無始無原，不可得，.....。 [10]

此明心相如夢者，諸行如夢法，夢及夢法皆不可得，心性亦如是。此二觀法，即《諸法無諍三昧法門》之身身與身本觀法。 [11]

其觀法基本上是藉由金剛智之覺了，了知諸法畢竟空，如其云：

能觀六根空無主，即悟諸法畢竟空；觀妄念心無生滅，即斷無始無明空。解六識空得解脫，無六識空無縛解，何以故？六識非有亦非空，無名無字無相貌，亦無繫縛無解脫，為欲教化眾生故，假名方便說解脫。解脫心空，名金剛智，何以故？心不在內，不在外，不在中間，無生滅，無名字，無相貌，並繫無縛無解脫，一切結無障礙，假名說為金剛智。 [12]

此即由觀六根、六識，乃至妄念心空，而得解脫。由此知六識是假名而說，乃至金剛智亦是假名而立說。為教化眾生，說有六識，觀六識空得解脫。若本無六識，何來有繫縛？

p. 162

既無繫無縛，何有解脫？因此可知，六識、縛脫等皆是假名立說。至於金剛智，乃是從解脫心亦空而立，因為心「不在內，不在外，不在中間，無生滅，無名字，無相貌，無繫無縛無解脫」，而於「一切結無障礙」，假名說為金剛智。換言之，求心不可得而於一切結使無障礙，稱此心為金剛智。至此，吾人亦可得知金剛智名稱之由來，實乃指解脫心空無障礙而言。即以金剛智代表解脫心空、無障礙，為化眾生，假名立說稱之為金剛智。

(三)《法華經安樂行義》之論點

同樣地，在《法華經安樂行義》亦強調以金剛智覺了諸法空，但對於心意識未有明確之看法，如其云：

用金剛慧覺了愛心即是無無明無老死，是金剛慧其力最大，名為首楞嚴定。譬如健將能伏怨敵，能令四方世界清淨。是金剛智慧亦復如是，能觀貪愛無明諸行即是菩提涅槃聖行，無明貪愛即是菩提金剛智慧。 [13]

藉由金剛智的覺了，了知無無明無老死，如此能破一切無明煩惱；藉由金剛智之覺了，能觀貪愛無明諸行即是菩提涅槃聖行，乃至能觀無明貪愛即是菩提金剛智慧。此論點基本上是與《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》共通的，是以金剛智覺了諸法空，進而覺了生死涅槃無一無二。若就此對比來看，《法華經安樂行義》雖未明述心意識問題，但涉及了六識、轉識、藏識等內容，如《隨自意三昧》所述。

而對於藏識的論述方面，《法華經安樂行義》顯然比《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》濃厚，此從其所論述「妙」是指眾生妙可得知，如其云：

眾生妙者，一切人身六種相妙，六自在王性清淨故。六種相者，即是六根，有人求道受持法華讀誦修行，觀法性空，知十八界無所有，得深禪定具足四種妙安樂行，得六神通父母所生清淨常眼。得此眼時，善知一切諸佛境界，亦知一切眾生業緣色心果報生死出沒上下好醜，一念悉知，於眼通中具足十力、十八不共、三明八解脫一切神通，悉在眼通一時具足，此豈非眾生眼妙，眾生眼妙即佛眼也。……凡種聖種無一無二，明與無明亦復如是，故名為眼種相妙。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。 [14]

p. 163

此明眾生六根即是妙相。六根如此，六識亦復如此，皆藉由金剛智之覺了，了知諸法自性清淨，此即是六根自在性清淨。若就眾生眼而言，眾生眼清淨具足十力、十八不共法、三明八解脫等，若就此而論，眾生眼妙即是佛眼，顯示凡種與聖種無一無二；明與無明亦復如此。慧思於《法華經安樂行義》可說廣申述此妙法，而此妙法則須藉由金剛智之覺了才能得知。因此，慧思於其諸論著中皆非常重視金剛智，此亦成為其禪觀思想之特質，其重要性凌駕於對心意識之探討。

(四)小結

綜合慧思上述諸論著對心意識的探討，可知《隨自意三昧》對此之著墨較多，但對「意」（第七識）並未有任何解釋，只言：

新學菩薩用第七識剛利智觀察五陰十八界等無有集散，……。 [15]

初心菩薩用二種識：一者轉識，名為覺慧，.....；二者..... [16]。

凡夫六識，名為分張識，隨業受報天人諸趣；菩薩轉，名第七識，能轉一切生死惡業即是涅槃，能覺凡夫六分張識令無變易即是藏識。 [17]

此第七識，名金剛智，能破一切無明煩惱，.....譬如健將降伏四方，夷狄怨賊諸國弭伏皆作民子，第七識勇猛金剛決斷諸法亦復如是。 [18]

此等在在顯示了慧思視第七識為金剛智（轉識、覺慧），能轉生死惡業、能覺了六識不生不滅，亦能勇猛決斷一切無明煩惱，故假名稱之為金剛智。因此，可知慧思所謂的「第七識」，是指轉生死業的覺慧，故以金剛智稱之，而非一般所說的我執識（末那識）。 [19]

p. 164

至於《諸法無諍三昧法門》及《法華經安樂行義》對心意識之論述則更少，甚至連第七識、第八識之名稱皆未提及。雖如此，然而此三部論著中皆提到了「金剛智」，顯示了慧思對此問題的重視，勝過於對心意識之關注，乃至備受爭議的《大乘止觀法門》亦延續此論述轉識。

三、智者對心意識之看法

智者於早期作有《覺意三昧》， [20]於臨命終口授《觀心論》， [21]於其它論著中往往以「觀心釋」、「隨文入觀」明之， [22]此等皆顯示了其對「心」、「意」、「識」之重視。

就智者而言，心、意、識並非對立的，因此對心意識之看法並未有嚴格之區分，或言其基本上是反對嚴格區分對立的，此從其對當時諸論師之批判可得知（容於後述）。

智者的諸論著中，所謂的「心」，往往是指眾生當下之一念心而言。此一念心，也可稱之為「意」或「識」，如《摩訶止觀》於觀陰入界境時，以識陰為心， [23]又如《覺意三昧》

p. 165

論述「意之實際」，又稱之為「心源」， [24]以意代表諸心、心數，如其云：

意，名諸心心數，....行者諸心心數起時，反照觀察不見動轉，以是義故，名為覺意三昧。 [25]

可知心、意等彼此是共通的。亦因為如此，智者將心意識之關係視之為「一三，三一」，即一法論三及三即是一法（詳見後述）。

由於智者在論述心意識的關係中，較從批判的角度來切入，因此，以下先探討智者對論師偏執之批判，後再論述智者之心意識看法。

(一)對論師偏執心染淨之反省

在《摩訶止觀》論述一念三千時，對地論師、攝論師之偏執心具或緣具三千法（指一切法）展開了批判。

有關一念三千是不可思議境，依《摩訶止觀》的看法，可說從三個角度來切入，即就所證第一義諦、慈悲憐憫假名說、真俗不二中道觀。就第一義諦言，如《摩訶止觀》論一念三千時一開始所說的：

夫一心具十法界三十種世間，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。 [26]

很顯然地，立一念三千為所觀境之不可思議境，是從一念與三千的不可分割性而言，

p. 166

亦即一念與三千的關係是非縱非橫、非前非後之關係，甚至連「非縱非橫」求三千法亦不可得，此即是不可思議境。換言之，以縱、橫、亦縱亦橫、非縱非橫等求一念求三千皆不可得。智者對地論師、攝論師之批判，顯然是從此來評破之（於後論之），認為他們忘掉了第一義諦中無有一法可得。除了以第一義諦評破之外，智者亦基於俗諦隨因緣可說來開顯之，由開顯中是一種疏解，實亦蘊藏著鞭破，此即是以四悉檀因緣四句展開之，如此一來，於世界悉檀立心具、緣具、共具、離具一切法，一一皆可成立，其餘三悉檀亦如是。 [27] 如此一來，可立說之法門是無量多的，此反映了地論師和攝論師固執一端之偏執（不論是言心具一切法或緣具一切法），只不過皆就一邊之立說而已。此即是第二個角度，就俗諦假名立說。第三個角度即是從真（第一義諦）俗之關係入手，從前面論述中，已得知就第一義諦而言，無有一法可得（一念不可得，更何況三千法）；若就俗諦而言，可立無量法乃至無量法門。然此不可說（不可得、不可思議、第一義諦）與可說（俗諦）並不是絕然對立的，如《摩訶止觀》云：

佛旨盡淨，不在因、緣、共、離，即世諦是第一義諦也，又四句俱皆可說，說因亦是，說緣亦是，共亦是，離亦是。若為盲人說乳，若貝、若糝、若雪、若鶴，盲聞諸說即得解乳，即世諦是第一義諦。當知！終日說終日不說；終日不說終日說；終日雙遮終日雙照，即破即立，即立即破，經論皆爾。 [28]

就「佛旨盡淨」而言，無有法可說，故言「不在因、緣、共、離」，若能如是解，即世諦是第一義諦；若從可說而言，說心具，說緣具，說共具，說離具一切法，實一一皆可成立，此無非令眾生悟入第一義諦，如盲人聞種種譬喻而解乳。因此，經論之說或不說，實乃一體之兩面，應作如是解：終日說即是終日不說；終日不說亦即是終日說，說與不說實並非對立，能如是解，則能同時雙遮雙照，明了「即破即立，即立即破」之道理。吾人往往將「破」與「立」作對立式的理解，在此顯示了「破」實際上亦是「立」

p. 167

；「立」實際上亦是「破」，並非只是孤立單一之意思而已，而是「即破即立，即立即破」的。

因此，對一念三千不可思議境之了解；可就「不可說」明之；可就「可說」論之；亦可就雙遮雙照顯之。如是了解，才是相應空假中實相道理。

智者如何評破地論師、攝論師之偏執？此可從對一念三千所產生的疑惑來了解，如《摩訶止觀》云：

問：心起必託緣，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。四句尚不可得，云何具三千法耶？

答：地人云：一切解惑真妄依持法性，法性持真妄，真妄依法性也。攝大乘（指攝論師）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。 [29]

由問中，吾人可以看出除了對心具、緣具、共具、離具三千法提出質疑之外，實亦提出了「四句尚不可得」之答案及對三千法之質疑，事實上在問中已蘊含了自答（此部份「若心具者，……」可移至正答中，亦當）。在答中，說明了為何有心具緣具一切法等問題，實來自於地論師攝論師之故，由於地論師攝論師偏執一端之緣故，所以才會有心具一切法？緣具一切法？……等諸問題。因此，

在答中先對地論師攝論師之主張提出（如地論師主張法性為一切法依持；攝論師主張無沒無明之阿黎耶識才是一切法之依持）；接著，則針對其論點加以評破，如《摩訶止觀》云：

若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法；非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真實依持耶？

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；若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持？[30]

此第一段引文，是針對地論師之論點提出反駁，地論師主張法性為一切法依持，換言之，

p. 168

即是主張心具一切法。若就此而論，法性既非心亦非緣，既然可以立心生一切法，為何不能立緣生一切法，由此可知，立心生一切法才是，是種偏執。若從立而言，心可以為法性，緣亦可為法性；心可生（具）一切法，同樣地，緣亦可生（具）一切法，如此才能避免偏執。第二段引文，則是針對攝論師之主張來加以評破，依攝論師的看法，法性是清淨的，不能為一切法之依持，所以主張無沒無明之阿黎耶識為一切法之依持，天台即針對此論點展開評破，以反問的方式來破之，如既然主張阿黎耶識為一切法依持，那麼阿黎耶識是離法性外而有呢？或不離法性？若離法性外別有阿黎耶識，如此則不關法性；若阿黎耶識不離法性，那麼既可談阿黎耶識為一切法依持，何不能言法性為依持呢？因此，吾人可以看出《摩訶止觀》對地論師、攝論師之論破，其所使用方式是找出彼此立論的自相矛盾之處，如此則不攻自破。

除了找出其自相矛盾外，亦引用了經論，來說明地論師攝論師之背離經論，[31]甚至舉眠夢之譬喻以明之。[32]

上述透過四句（心具、緣具、共具、離具）對一念三千所提出的質疑，基本上只是就「橫」來論破而已，另亦可從縱、亦縱亦橫、非縱非橫等皆不能成立來論破。[33]直至「言語道斷，心行處滅」，[34]才顯示一念三千不可思議境之涵義。此即是藉由諸法寂滅，一念、三千不可得不可說，來顯示一念三千不可思議境，同時亦以此評破地論師攝論師之偏執。

除了評破之外，《摩訶止觀》另一方面又擔任著開（立）的角色，顯示地論師、攝論師之主張只不過依不同因緣立論吧了，既然因緣無量，所可立論者亦無量，何止心具一切法、緣具一切法而已。然不管「破」或「立」，實亦非對立的，是「即破即立，即立即破」，如此才與中道實相相應。至此，吾人亦可看出天台即空即假即中思想之提出，實與南北朝地論師攝論師思想之激發有密切之關係。[35]

從《摩訶止觀》對地論師與攝論師之評破中，吾人已隱隱約約地可以看出智者對心意識之看法，

p. 169

亦即說心、說意、說識，皆只是因緣方便立說，是不能絕然對立的。如地論師偏心具一切法立說；攝論師偏緣（阿黎耶識）具一切法立論，此等立論皆是種偏執。若從諸法不可得不可說而言，無心亦無識，法性非心亦非識；若從可說而言，立心亦是，立識（阿黎耶識）亦是。心、識只不過一體之兩面，乃至「意」亦如此，是「一而三，三而一」之關係（於下詳論之）。

(二)心意識三者之關係

智者對心、意、識之看法，基本上，是從「覺」來掌握心意識三者之關係，如《摩訶止觀》在論述「非行非坐」之覺意三昧時所言：

四、非行非坐三昧者，……實通行坐及一切事，而南岳師（指慧思）呼為隨自意，意起即修三昧；《大品》（般若經）稱覺意三昧，意之趣向，皆覺識明了。雖復三名（指非行非坐、隨自意、覺意三昧），實是一法。今依經釋名，覺者，照了也。意者，心數也。三昧者，如前釋。行者心數起時，反照觀察，不見動轉根源終末來處去處，故名覺意。[36]

又云：

覺者，了知心中非有意，亦非不有意；心中非有識，亦非不有識。（了知）意中非有心，亦非不有心；意中非有識，亦非不有識。（了知）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。若知名非名，則性亦非性。非名，故不三；非性，故不一。非三，故不散；非一，故不合。不合，故不空；不散，故不有。非有，故不常；非空，故不斷。若不見常斷，終不見一異。若觀意者，則攝心識，一切法亦爾。若破意，無明則壞，餘使皆去。故諸法雖多，但舉意以明三昧。 [37]

在第一段引文中，首先說明了非行非坐三昧、隨自意三昧、覺意三昧等雖有三名實是一法而已。因此，採《般若經》之覺意三昧來加以解釋，認為「覺」是指照了，「意」是指心數，「三昧」是指調直定，於意起時，反照觀察其根源終末來去處等皆不可得，

p.

170

此即是覺意，此中值得注意的是，對「意」的解釋，以「心數」來解釋「意」，且以意攝心、識因此，於第二段引文中，則就「覺」來探討心意識三

者之關係。所謂覺，是指覺了「心」非意非非意、非識非非識；「意」非心非非心、非識非非識；「識」非意非非意、非心非非心。若能如是覺了心意識，就可以明瞭心意識三者並非對立的，且彼此有極密切之關係，因為心是非意、非識，同時亦是非非意、非非識，換言之，以意以識明心皆不可，但亦不離意、識而顯心。餘者（如意、識）亦復如此，心、識非「意」，亦不離心、識明意；心、意非「識」，亦不離心、意而有識。如此一來，可以了解到心意識之關係，是「非一」「非三」之關係。因為非一，所以立心意識三名；因為非三，所以心意識同一性。因為非名而立名，同樣地，亦是而非性而立性。可知三名一性皆是假名而立，實亦是而非名非性。既是而非名，所以「不三」；既是而非性，所以「不一」。若能了心意識之關係是非三非一，則知三者不散不合不空不有不常不斷。如此，則能泯除一異之偏見；亦唯如此，才是所謂的「覺」，否則仍墮入於一異斷常見中。因此，我們可以看出心、意、識之關係，是屬於「非一非異」（非一非三）之關係。

智者之所以提出「非三非一」來論述心意識，其實是針對當時將心意識三分來評破之，此在《摩訶止觀》論述覺意三昧之前，就作了如此之評破，如其云：

（問）諸數無量，何故對意論覺？

（答）窮諸法源皆由意造，故以意為言端。

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。如是分別，墮心想見倒中，豈名為覺？[38]

在此問答中，首先對心數無量（如心、意、識等）提出質疑，認為諸數既無量，何以以「意」來修三昧？何以以「意」來論覺悟？針對此疑問，於回答中，先就「窮諸法源皆由意造」來加以答覆。緊接著，則針對將心、意、識三分提出評破，認為以覺知釋「心」；以籌量釋「意」；以了別釋「識」，是墮於「心、想、見倒」中，既已墮入見倒，又如何稱之為覺呢？所以，覺是覺悟此顛倒見、泯除此顛倒見，了知心意識「非三非一」之關係。

由此可知，智者以「非三非一」來論述心意識之關係，基本上是藉由「覺」來加以掌握，同時以此來評破將心意識作對立性之謬。

除了探討心意識「非三非一」之關係外，在《法華玄義》亦論及阿黎耶識、菴摩羅識、

p. 171

阿陀那識等三識之關係，如其云：

二、類通三識者，菴摩羅識即真性軌；阿黎耶識即觀照軌；阿陀那識即資成軌。若地人（指地論師）明阿黎耶是真常淨識攝；大乘人（指

攝大乘論師，簡稱攝論師）云是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識，互諍。[\[39\]](#)

又云：

今例近況遠，如一人心復何定？為善，則善識；為惡，即惡識；不為善惡，即無記識。此三識何容頓同水火？！祇背善為惡；背惡為善；背善惡為無記，祇是一人三心耳。三識亦應如是，若阿黎耶識中有生死種子，熏習增長即成分別識，若黎耶中有智慧種子，聞熏習增長即轉依道後真如，名為淨識；若異此兩識，祇是阿黎耶識此法論三，三中論一耳。[\[40\]](#)

於引文的第一段中，先就三軌（真性軌、觀照軌、資成軌）類通三識（菴摩羅識、阿黎耶識、阿陀那識）來配屬之。接著，則提出地論師與攝論師對阿黎耶識（為淨？為染？）不同論點之諍執。之後，緊接著於第二段引文中，對地論師攝論師之互諍提出反省，認為吾人之心是難以定奪的，為善則成善識；為惡則成惡識，不為善不為惡則是無記識。同樣地，三識亦如同吾人之三心（善、惡、無記），阿黎耶識之染淨亦復如此，若阿黎耶識中有生死種子，加以熏習增長，則成為「分別識」（即阿陀那識）；若阿黎耶識中有智慧種子，藉由聞知熏習增長，即成為轉依道後真如，此即是淨識（即菴摩羅識）；若阿黎耶識非生死染之阿陀那識，亦非道後真如之菴摩羅識，那麼此即是阿黎耶識。換言之，三識只是一法，於一法中說三。故皆以「若」明之，顯示法無定性，心亦如此。

為了說明「一三，三一」之關係，《法華玄義》舉《攝論》及《法華經》之譬喻以明之，如其云：

《攝論》云：如金土染淨，染譬六識，金譬淨識，土譬黎耶識，明文在茲，何勞苦諍。下文（指《法華經》）譬如有人至親友家，醉酒而臥，豈非阿黎耶識；世間狂惑分別之識起已，遊行以求衣食，豈非阿陀那識；聞熏種子稍起增長，會遇親友示以衣珠，

p. 172

豈非菴摩羅識。菴摩羅識，名無分別智光 [\[41\]](#)

此以《攝論》之金土染淨明諸識，如下表：

染——六識

金——淨識

土——阿黎耶識

就土之染而言，即六識（應包括阿陀那識）；就土之淨（金）而言，即是淨識（菴摩羅識）；就土本身而言，即是阿黎耶識。

另就《法華經·五百弟子授記品》之繫珠喻明之，如下：

醉酒而臥——阿黎耶識

遊行以求——阿陀那識

親友示珠——菴摩羅識

此以醉酒而臥不知身上繫有寶珠，譬喻為阿黎耶識；以不知故起諸誑惑分別識到處乞求，譬喻為阿陀那識；後會遇親友告示其衣中之寶珠，譬喻如同藉由聞熏得知菴摩羅識，此菴摩羅識即是無分別智。

四、《大乘止觀法門》之心意識

從前面之論述中，已得知慧思對心意識並未作嚴格之區分，雖然用到了六識、第七識、第八識之名相，但也只是運用而已，而特重以金剛智轉識覺了六識即藏識，視阿黎耶識為淨識。此等看法與天台智者之立論是不同的，智者對心意識乃至阿黎耶識之染淨問題，皆以批判的角度來處理之，且認為心意識三者之關係是「一三，三一」，及阿黎耶識之染、淨、染淨和合等之關係，亦是「一三，三一」的關係，對於覺慧所強調的是對「一三，三一」之覺了。

至於備受學界矚目且爭議頗大的《大乘止觀法門》又如何看待此等問題呢？若依一般看法，視《大乘止觀法門》為慧思晚期之作，[\[42\]](#)那麼其思想正好介於慧思與智者之間，

p. 173

由此來探討其對心意識的看法，也許可以看出一些端倪，尤其學界長久以來對它與慧思間所存在的疑問，是否也可以因此得到進一步之釐清。這也是本文於論述慧思、智者心意識之後，進而以其為探討對象之原因。

筆者已曾發表〈由《大乘止觀法門》論慧思思想有否與前期相違〉一文，[\[43\]](#)著重於心性方面來探討其思想與慧思是一致的。由於像《大乘止觀法門》這樣一部頗具有爭議的論著，從不同的面向切入時，會得出不同的結論，如前述拙文由「心性」切入，得知其前後思想一致；而學界從其受《大乘起信論》之影響採阿黎耶識染淨說，視其與慧思思想相違背。

若從《大乘止觀法門》視阿黎耶識為染淨和合識這點而論，可得知與慧思視阿黎耶識為淨識之看法是不同的。而此之不同是吸收了《大乘起信論》阿黎耶識染淨說所致，依筆者的看法，此乃是思想的發展及名相之運用而已。藉由本文的研究，筆者發現慧思的禪觀思想潛存於《大乘止觀法門》中，形成彼此之間

的一種延續性，此從其同樣重視金剛智及對第七識未有明確交待可得知，尤其是金剛智所扮演的角色，連接了彼此微妙之關係。

因此，於下文中，先就《大乘止觀法門》所重視的金剛智來加以探討；然後，再探索其對心意識之看法。

(一)金剛智之角色

《大乘止觀法門》除了著重於藏識之外，其本身亦相當地重視轉識，且重視以無塵智、金剛智來轉意識，此可從其論述佛性之覺心、轉凡成聖、由意識依止一心修止觀等可知，如其云：

如是果（指果時無明）子（指子時無明）相生無始流轉，名為眾生。後遇善友為說諸法皆一心作，似有無實，聞此法已，隨順修行，漸知諸法皆從心作，唯虛無實。若此解成時，是果時無明滅也。無明滅故，不執虛狀為實，即是妄想及妄境界滅也。爾時意識轉，名無塵智，以知無實、塵故。 [44]

又云：

無塵之智即能知彼虛狀果報體性非有，本自不生，今即無滅，唯是一心，體無分別，

p. 174

以唯心外無法故，此智即是金剛無礙智也。 [45]

此明眾生由於果時無明與子時無明相生，無始流轉於六道。後因遇善知識之開導，了解諸法皆因緣生無有實，之所以執以為實乃是心之妄想分別所執故。若能因此隨順而修，則能滅果時無明、妄想、妄境界，此時意識轉為無塵智，以此無塵智繼續熏習，即能滅所執之虛相（即子時無明，前雖言已知境虛滅果時無明，但仍執於虛相，稱此執為子時無明），了知虛狀果報體性非有。此時之無塵智，稱之為金剛無礙智。以此金剛智繼續熏心，即能斷破無明習氣，證得無分別智，如《大乘止觀法門》云：

此智（指金剛智）成已，即復熏心，心為明智熏故，即一念無明習氣於此即滅，無明盡故，業識染法種子習氣即亦隨壞。……種子習氣壞故，虛狀永泯。虛狀泯故，心體寂照，名為體證真如。……無能證所證之別，名為無分別智，何以故？以此智外無別有真如可分別故，此即是心顯成智，……。 [46]

此明斷滅無明習氣，業識染法種子習氣亦隨之而滅，此時心體寂照，名為體證真如，除寂照外，無有真如為其所證為其所分別，即無能證所證之分別，稱此智為無分別智。至此，除了智外，已無有真如可分別。

由上之述，可知轉識之過程：意識→無塵智→金剛智→無分別智。整個焦點即是由意識入手，此在《大乘止觀法門》論述「以何依止」時，有更明確的提示，如其云：

問曰：以何依止此心修止觀？

答曰：以意識依止此心修止觀也。此意云何？謂以意識能知名義故，聞說一切諸法自性寂靜本來無相，但以虛妄因緣故有諸法，然虛妄法有即非有，唯一真心無別真相可取。聞此說已，方便修習，知法本寂唯是一心。然此意識如此解時，念念熏於本識，增益解性之力，解性增己，更起意識轉復明利，知法如實久久熏心，故解性圓明照己體本唯真寂，意識即息。爾時本識轉成無分別智，亦名證智。以是因緣，以意識依止真心修止行也。[\[47\]](#)

p. 175

由於意識之能知種種名義，故修止觀由意識下手。透過意識之聞知諸法因緣生無實，以此解性不斷熏於本識（指阿黎耶識），久久熏之，解性圓明，意識即息，此時本識轉成無分別智。

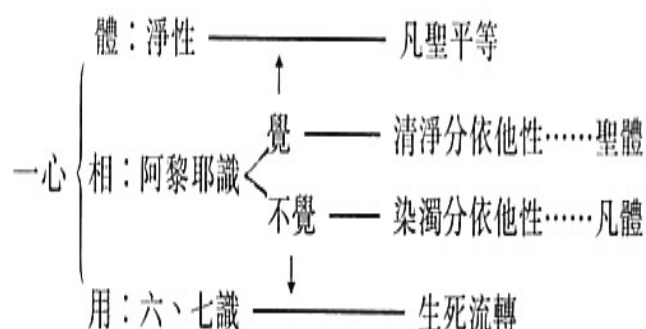
由此可知，所證之無分別智，乃是由轉本識而成的。此無分別智，即是證智，即是體證真如，唯智之外已無有真如可作分別，這也是為何《大乘止觀法門》於論述修習止觀時，以一心為依止、廣明藏識之所在，由體證之智明示之，作為修行之所依止。

(二)心意識之看法

已知轉識之種種情形，接著所要探討的是《大乘止觀法門》如何看待心意識之問題？

於探討此問題之前，吾人先將前述之轉識情形以簡表列之如下：

上三段引文所述，大體而言，是探討一心、阿黎耶識、六識七識之關係，且以體相用而明之，以圖表之如下：



因此，吾人可得知，說阿黎耶識、六識七識，皆就一心之相用明之，說淨心時即無阿黎耶識；說阿黎耶識時即無淨心。阿黎耶識乃是就染淨和合而說，表一心之相，以阿黎耶識之染淨依他性表凡體聖體。六、七識等，則表一心之用。由六七識歸為用，可知轉識中未將七識標出之原由所在，因為六七識只是無明粗細之差別，當意識轉成無塵智，再深細即是金剛智，此可推知由第七識轉成的。

從第七識金剛智來看，可得知其延續著慧思早期禪觀思想。若就此而論，其與慧思思想有極密切之關係。縱使對阿黎耶識之看法有所不同，但卻顯示了金剛智乃慧思本質之初衷不變。

五、結語

由上述之探討，可得知慧思、智者乃至《大乘止觀法門》對心意識論點之不同。

依慧思的看法，其對心意識之處理，可說並不明確，由於其重視禪觀之修行體證，視阿黎耶識為淨識，藉由金剛智（第七識）之覺了，了知意識即是藏識（淨識）。

依智者的看法，其主要針對南北朝諸論師的種種偏執，而採取批判的態度，認為心意識之關係，乃是「一法論三，三中論一」，甚至阿黎耶識之淨、染、染淨和合等論點之不同，亦復如此，只不過各據不同因緣立說有別，但不能因此將之對立形成偏執互諍。

最後，本文亦從備受爭議的《大乘止觀法門》來探討此問題，其視阿黎耶識為染淨和合識，其論點與慧思其它著作之看法是不同的。然其對藏識的重視，及其由意識入手、以金剛智轉識，此等看法與慧思論點是相通的。

由以上之論述，吾人可以看出慧思、智者、《大乘止觀法門》之立論是有所不同的。形成此之不同，在於慧思著重修證的淨識上；智者著重於問題的釐清上；《大乘止觀法門》著重於凡聖所依上及如何轉識上。因此，呈現出對心意識之不同看法，尤其是阿黎耶識染淨問題上。

雖有上述之種種不同，其彼此關係是頗微妙的。慧思重視禪觀之金剛智，此形成其對心意識並未作明顯之區分，此之情形與智者「一三，三一」的心意識說有某種程度的相似。智者雖嚴厲地批判心意識之對立及阿黎耶識染淨等種種偏執，但所批判亦只是偏執而已，並不否定隨緣可立說之種種情形，就此而論，慧思之阿黎耶識為淨及《大乘止觀法門》之阿黎耶識為染淨，皆是就不同緣而立（從轉識而言淨；從凡聖所依而言染淨），若能如此了知，則可以避免如地論師、攝論師等之爭執。

再就慧思與《大乘止觀法門》而言，雖有彼此立論之不同，然其對金剛智之重視卻是一致的。此顯示了慧思禪觀核心思想延展至《大乘止觀法門》中，由此更反而可以證明其與慧思間之密切關係。雖然吸收《起信論》阿黎耶識染淨和合觀念，然此可說是種時代的產物、觀念之運用，但於其本質的核心金剛智禪觀思想卻是不變的。這也可以看出金剛智與慧思之禪觀有極密切關係，因此，於《大乘止觀法門》受《起信論》影響之下，仍是藕斷絲連地浮現出來。

A Study of the Theories of Citta, Manas and Vijñāna by Hui-shih and Chih-yih

Chen Ying-shan

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

The theory of citta, manas and Vijñāna is a rather complicated Buddhist theme in the Southern Northern Dynasties of China. In particular, the understanding on ālaya-vijñāna is quite diverse. Three opinions can be induced: defiled, pure, and both defiled and pure. Hui-shih and Chih-yih of Tientai Sect were in this period. How did they look at this question? Did they have different opinions?

According to this study, because Hui-shih stressed on the practice of meditation, he considered ālaya vijñāna as pure. On the other hand, because Chih-yih stressed on the clarification of question, he was critical about the three opinions on ālaya vijñāna and considered the three as 'one in three and three in one'. The rather controversial *The Techniques of Samatha and Vipāśyana in Mahāyāna Buddhism* considers ālaya vijñāna as both defiled and pure.

As to the problem of citta, manas, and vijñāna, Hui-shih didn't distinguish them very clearly. Especially, he seemed to be ambiguous about the 7th vijñāna and called it 'vajra prajñā'. The same case happened in *The Techniques of Samatha and Vipāśyana in Mahāyāna Buddhism*. Yet, Chih-yih still based on the attitude of clarifying problems to criticize the existing opinions and speculated on citta, manas and vijñāna comparatively by considering the three as 'one in three and three in one'.

Although the standpoint of *The Techniques of Samatha and Vipāśyana in Mahāyāna Buddhism* is different from the viewpoint of Hui-shih, its stress on the vajra prajñā is considered as the continuation of Hui-shih's core thought on meditation. This can show its close relationship with Hui-shih. Although it was

p. 179

affected by *The Saastra on the Arising Faith in Mahāyāna* and considered the ālaya vijñāna as both defiled and pure, it didn't change the viewpoint on the essence of meditation. This would further prove its relationship with Hui-shih. Considering the ālaya vijñāna as both defiled and pure is only an application of the development of thought. This shows that a controversial book like *The Techniques of Samatha and Vipāśyana in Mahāyāna Buddhism* would obtain a different conclusion when discussing the problem from a different dimension.

This paper consists of three parts: 1. To investigate Hui-shih's viewpoint on citta, manas and vijñāna. 2. To describe Chih-yih's viewpoint on citta, manas and vijñāna. 3. To discuss the viewpoint in *The Techniques of Samatha and Vipāśyana in Mahāyāna Buddhism*.

Keywords: 1. Ālaya vijñāna 2. vajra prajñā 3. unstained prajñā 4. the mindful samādhi

[1] 如《起信論》云：「生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿黎耶識，說有無明。不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說為意。……復次，言意識者，即此相續識依諸凡夫取著轉深，計我、我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵，名為意識，……」（《大正藏》冊 32，頁 577 中）此即將心意識三者分別論述，於唯識學方面，更是如此，如《瑜伽師地論》云：「此中諸識，皆名心意識。若就最勝，阿賴耶名心。……末那名意，於一切時執我、我所及我慢等思想為性。餘識名識，謂於境界了別為相。」

（《大正藏》冊 30，頁 651 中）又如《成唯識論》云：「薄伽梵處處經中，說心意識三種別義。集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義，雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種起諸法故；第七名意，緣藏識等恆審思量為我等故；餘六名識，於六別境鹿動間斷，了別轉故。」（《大正藏》冊 31，頁 24 下）另從《摩訶止觀》對當時心意識之批評亦可得知，如其云：「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。如是分別，墮心想見倒中，豈名為覺？！」（《大正藏》冊 46，頁 14 下）。

[2] 《卍續藏》冊 98，頁 348 左下。

[3] 同上。

[4] 《卍續藏》冊 98，頁 348 左下～頁 349 右上。

[5] 《卍續藏》冊 98，頁 349 右上。

[6] 《卍續藏》冊 98，頁 351 右上。

[7] 《卍續藏》冊 98，頁 351 右上～下。

[8] 《大正藏》冊 46，頁 640 上。

[9] 《大正藏》冊 46，頁 640 上。

[10] 《大正藏》冊 46，頁 640 上～中。

[11] 身身（心身）觀指心相觀，所謂「身身者，從妄念心生，隨業受報天人諸趣，實無去來，妄見生滅」（《大正藏》冊 46，頁 628 上）。身本觀，是指心性觀，如《諸法無諍三昧法門》云：「次欲坐禪時，應先觀身本。身本者，如來藏也，亦名自性清淨心，是名真實心，不在內，不在外，不在中間，不斷不常，亦非中道，無名無字無相貌，無自無他，無生無滅，無來無去無住處，無愚無智，無縛無解。生死涅槃無一二，無前無後無中間，從昔已來無名字，如是觀察真身竟。」（《大正藏》冊 46，頁 628 上）由此可得知，真身觀、身本觀、真心觀，即是心性觀；而身身、心身之觀，即是心相觀。藉由此二種觀法，仍不易確知心相（心識）究竟何指。若依《隨自意三昧》心性（如來藏）是指第八識，而「心相常共六識行」，可推知是指第七識。然若就《大乘止觀法門》而論，心相乃指第八識，心性為第九淨識。

[12] 《大正藏》冊 46，頁 640 上。

[13] 《大正藏》冊 46，頁 699 上。

[14] 《大正藏》冊 46，頁 648 下～頁 699 上。

[15] 《卍續藏》冊 98，頁 348 左下。

[16] 《卍續藏》冊 98，頁 351 右上。

[17] 《卍續藏》冊 98，頁 351 右下。

[18] 同上。

[19] 一般對第七識之解釋，將之視為執我、我所等之俱生我執，如《起信論》以五意釋之，所謂：「（無明）不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名，云何為五？一者名為業識，謂無明力不覺心動故。二者名為轉識，依能動心能見相故。三者名為現識，所謂能現一切境界，……四者名為智識，謂分別染淨法故。五者名為相續識，以念相應不斷故。……」（《大正藏》冊 32，頁 577 中）。如《瑜伽師地論》云：「末那名意，於一切時執我、我所及我慢等思想為性。」（《大正藏》冊 30，頁 651 中）

又如《成唯識論》云：「第七名意，緣藏識等恆審思量為我等故。」（《大正藏》冊 31，頁 24 下）因此，可看出慧思所說的第七識金剛智，是類似唯識學中轉識後的智（第七識轉為平等性智），而思特以金剛智稱之，可能與其重視覺慧有關，覺了生死即涅槃，覺了六識即清淨識，而非在於轉識。縱使其亦用了「轉識」之名詞為第七識，而此轉識是指金剛智而言，而與一般所言之轉識亦有別。

[20] 《覺意三昧》之全名，是《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》（收錄於《大正藏》冊 46，頁 621 上～頁 627 中）。依佐藤哲英《天台大師 的研究》，將之歸屬於前期時代著作（參見頁 99～頁 100，百華苑刊，1961）。

[21] 《觀心論》，又名《煎乳論》（收錄於《大正藏》冊 46，頁 584～頁 587 中）。如章安灌頂《隋天台智者大師別傳》云：「（智者）又經少時，語弟子云：商行寄金，醫去留藥，吾雖不敏，狂子可悲，仍口授《觀心論》，隨語疏成，不加點潤。」（《大正藏》冊 50，頁 195 下）

[22] 如《法華玄義》於七番共解五重玄義中，標「觀心」明五重玄義（參《大正藏》冊 33，頁 685 下～頁 686 中）。於釋諸境諦妙中，一一境中皆標「觀心」明之（參頁 698 下、頁 700 下……），迹妙如此，本妙亦如此（參頁 765 上、頁 771 中），乃至對《妙法蓮華經》之「經」字解釋亦如此（參頁 775 上、頁 778 上～頁 779 上）。諸如此類，可說不勝枚舉。其它論著，如《法華

文句》、《維摩經文疏》等，莫不皆如此，尤其《摩訶止觀》之十觀法更是如此。

[23] 如《摩訶止觀》云：「心是惑本，其義如是，若欲觀察，須伐其根，如炙病得穴，今當去丈就此，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也」（《大正藏》冊 46，頁 52 上～中）。

[24] 如其云：「夫行人欲度生死大海登涅槃彼岸者，必須了達妄惑之本，善知至道出要。妄惑之本，是即意之實際；至道出要，所謂反照心源。識之實際，即是……」（《大正藏》冊 46，頁 621 上）。此中心、意、識是共同的。

[25] 《大正藏》冊 46，頁 621 下。

[26] 《大正藏》冊 46，頁 54 上。

[27] 如《摩訶止觀》云：「有因緣故，亦可得說，謂四悉檀因緣也。雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中假名相說。或作世界（悉檀），說心具一切法，……；或說緣生一切法，……；或言因緣共生一切法，……或言離生一切法，……此四句即世界悉檀說心生三千一切法也。云何為人？……云何對治？……云何第一義悉檀？……」（《大正藏》冊 46，頁 54 下～頁 55 上）。此皆就四悉檀各四句來論述可就心或緣或共或離生一切法。

另可參見拙文〈評從「法性即無明」到「性惡」〉（《佛學研究中心學報》第 2 期，頁 86～頁 89）。

[28] 《大正藏》冊 46，頁 55 上。

[29] 《大正藏》冊 46，頁 54 上。

[30] 《大正藏》冊 46，頁 54 上～中。

[31] 如《摩訶止觀》云：「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。」（《大正藏》冊 46，頁 54 中）此是從諸法寂滅非內、外、中間而有，非自、他、共、無因生等來評破各種偏執。

[32] 參見《摩訶止觀》（《大正藏》冊 46，頁 54 中）。

[33] 此乃是綜合《摩訶止觀》之整個論破，以顯示諸法寂滅不可言宣（詳參《大正藏》冊 46，頁 54 上～中，另可參見拙文〈評從「法性即無明」到「性惡」〉（頁 86 之圖表）。

[34] 《大正藏》冊 46，頁 54 中。

[35] 參見拙文〈天台智者思想形成之時代背景——南北朝佛學思潮對智者之激發〉（《諦觀》第 81 期，頁 148～頁 156，1995）。

[36] 《大正藏》冊 46，頁 14 中～下。另可參《覺意三昧》（《大正藏》冊 46，頁 621 中～下）。

[37] 《大正藏》冊 46，頁 14 下。

[38] 同上。

[39] 《大正藏》冊 33，頁 744 中。

[40] 《大正藏》冊 33，頁 744 中～下。

[41] 《大正藏》冊 33，頁 744 下。另可參見《維摩詰經玄疏》（《大正藏》冊 38，頁 553 上～中）。

[42] 有關《大乘止觀法門》作者問題，請參見釋聖嚴法師《大乘止觀法門之研究》一書（中華佛教文化館印行，民國 68 年）。另於拙文〈由《大乘止觀法門》論慧思思想有否與前期相違〉（《諦觀》第 85 期，民國 85）亦已略述及之，在此不贅述。

[43] 請參見《諦觀》第 85 期。

[44] 《大正藏》冊 46，頁 643 上。

[45] 《大正藏》冊 46，頁 643 中。

[46] 《大正藏》冊 46，頁 643 中。

[47] 《大正藏》冊 46，頁 653 中～下。

[48] 《大正藏》冊 46，頁 653 下。

[49] 《大正藏》冊 46，頁 653 下～頁 654 上。

[50] 《大正藏》冊 46，頁 652 上～中。