

中華佛學學報第 19 期 (pp.209-301) : (民國 95 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 19, (2006)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

孤山智圓《金剛錍顯性錄》中的 山外主張——色不具三千

楊惠南
臺灣大學哲學系教授

提要

「色不具三千」是宋代天臺宗山外派大師智圓的重要主張，與山家派知禮所主張的「色具三千」，正好針鋒相對。山家和山外，不管是在心性論或止觀的觀法上，都有顯著的差異；這些差異也在理據上支持了兩派之「色具三千」和「色不具三千」的立論。智圓的「色不具三千」，過去少有人做深入的研究。本文旨在探討智圓這一思想的具體內容，及其背後所依據之心性論和觀法。

關鍵詞：1.色具三千 2.色不具三千 3.山家 4.山外 5.智圓 6.真心觀 7.妄心觀

【目次】

[一、心性論在天臺山家與山外之爭中的位置](#)

[\(一\) 源清《十不二門示指珠》中的真心思想](#)

[\(二\) 智圓的真心思想](#)

[二、智圓「色不具三千」的思想](#)

[三、結語](#)

孤山智圓(976-1022) [1]的《金剛鉅顯性錄》(下文簡稱《顯性錄》),是唐代天臺宗高僧荊溪湛然(711-782)《金剛鉅》的註釋。乃少數流傳至後世的天臺山外派作品之一。對於了解山外派的思想,有極為重要的地位。本文試圖解析《顯性錄》中,對於山家派主張——「色具三千」的批評,以釐清山家與山外派在心性論上的理論分歧。

一、心性論在天臺山家與山外之爭中的位置

許多文獻都告訴我們,宋代天臺宗之所以分裂為山家派和山外派,關鍵在於他們各有不同的心性論,而這則和山外派引入華嚴宗的思想有關。元代山家派僧——義瑞,在其〈重刻四明十義書序〉即說:

昔者,慈光恩師兼講《華嚴》,不深本教,濫用他宗,輒定一念為真。從是今宗境觀大壞亂矣! [2]

引文中的「慈光恩」,即山外派開宗祖師慈光晤恩(912-986),他因為「兼講《華嚴》」、「濫用他宗(指華嚴宗)」,把天臺宗「一念三千」中的「一念」,界定為「真(如本心)」,以致使天臺宗的「境觀」大亂。在此,「境觀」指「境」與「觀」。「境」指觀智所觀的對象,即修習止觀時所觀察的對象。「觀」,則指用來觀察「境」的觀智。依山家派,所觀之智——「觀」,具有兩重「能」與「所」。第一重能所:先用如「槌」的妄心——「能」,觀「陰妄一念」(妄心)——「所」。然後是第二重能所,「能」觀之妄心與「所」觀之「陰妄一念」,合而為一,成為如「能」觀之智,再來觀察「不可思議境」——「所」。 [3]因此,依山家,觀智的所觀「境」,必須是帶有煩惱的「妄心」。

這和山外派晤恩所主張的「真心」，完全相反。

（一）源清《十不二門示指珠》中的真心思想

晤恩的作品已經散失，但他的弟子源清（?-997），則有《法華十妙不二門示指珠》傳世。檢閱該書，確實將天臺所說的「心」或「念」，了解為真心。下面是兩個關鍵性的段落：

初示不二唯心實相者，即示今經（指《法華經》）開權顯實，眾生一念心服真佛知見也。諸佛出世，唯為此事故。欲令眾生了十法界皆是自心清淨知體，妙圓覺性耳。[4]

今指一念，知性本淨，不生不滅，是真無性。以此性，令即十界色心之法；故云「三千宛然」。是知一念三千，世間相常也。[5]

第一段引文旨在註解湛然《十不二門》中的第一門——「色心不二」。[6]源清將十法界[7]中的外色與內心，都歸於「心」；而「心」，則指「自心清淨知體，妙圓覺性」，亦即真（如）心。而第二段則明白說到天臺宗「一念三千」中的「（一）念」，指的是「知性本淨，不生不滅」的真心。

源清甚至還引用《大乘起信論》中的「真如隨緣義」，來詮釋湛然《十不二門》中的「心之色心，即心名變……」等句。[8]他說：

心，即上一性無性也。色心，即上三千宛然也。之，往也，非語助也。謂全性往趣，故云「之色心」也。……此則真如性隨緣，《起信》真如隨緣義也。《止觀大意》云：「隨緣不變名性，不變隨緣名心。」今言心即真如性不變也。之色心，即隨緣也。[9]

引文值得注意的地方有下面幾點：

1. 湛然《十不二門·色心不二門》所說「心之色心」一句中的第一個「心」字，指的是前文所說的「一性無性」。亦即前引「今指一念，知性本淨，不生不滅，是真無性」當中的「無性」，指的仍然是真（如）心。
2. 「心之色心」一語中的「色（與）心」，是指「三千宛然」，亦即指現象界（宛然）的一切色、心諸法。[10]
3. 「心之色心」一語中的「之」字，是「往趣」的意思，而不是「語助」詞，亦即不是當做所有格的「的」字。
4. 所謂「往趣」，是指真如心隨著染、淨二緣，而生起染、淨二法。這就像

《大乘起信論》所說「真如隨緣」的道理相同。其中，染即六道等凡界，淨即佛、菩薩等聖界。染、淨雖多，但不外色與心二種。所以稱為「心之色心」。

在以上四點當中，最值得注意的是第一與第四。第一點中，源清把湛然「心之色心」一句中的「心」字，了解為真如心。而在第四點中，源清則引了《起信論》的「真如隨緣」義，來詮釋「之」字。

原來，《起信論》有「無明與真如互相熏習」的思想；例如：

真如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。[11]

《起信論》真如與無明互熏的思想，被華嚴宗高僧所吸收；隋唐僧法藏（546-629）的「真如不變而隨緣」的主張，即是最重要的例子。法藏《大乘起信論義記》，

p. 213

[12]曾將「現今（隋唐）東流一切經論，通大、小乘」，分為分為四種：一、隨相法執宗，小乘諸部所說；二、真空無相宗，《般若》等經、《中觀》等論所說；三、唯識法相宗，《解深密》等經、《瑜伽》等論所說；四、如來藏緣起宗，《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說。其中，第四的如來藏緣起宗，提到了《起信論》。法藏並對第四宗做了詳細的說明：

四則理事融通無礙說，以此宗中，許如來藏隨緣，成阿賴耶識。此則理徹於事也。亦許依他，緣起無性，同如。此則事徹於理也。

法藏以為，第四如來藏緣起宗，乃「理事融通無礙說」。[13]這一宗，一者允許本性清淨的如來藏——真心，隨染、淨二緣，而成真妄和合的阿賴耶識。二者主張「依他（起）」（即現象界的事物），都是（阿賴耶識）緣起而無自性，因此相同於真如（如來藏真心）。前者即是「真如隨緣」，後者則為「真如（雖然隨緣但仍）不變」；合為「真如隨緣而不變」。這是法藏等華嚴宗師的基本主張。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》，還將一切佛法分為小乘教、大乘始教（含相始教和空始教兩種）、大乘終教、大乘頓教和大乘圓教等五教。並將（相）始教（相當前文所說的唯識法相宗）描述為：「但說（真如）凝然不作諸法。故就緣起生滅事中，建立賴耶。」也就是說，在唯識法相宗的主張裏，真如不會緣染、淨緣而造作現象界的萬法；能造作染、淨萬法的是「緣起生滅」的阿耶識。[14]而對終教，法藏則兩次引《起信論》，這樣描述：

p. 214

故《（起信）論》但云：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」以許真如隨熏和合，成此本識。不同前教（指相始教），業等種生故。……《起信》云：「自性清淨心，因無明風動，成染心等。」

其中，《起信論》的「不生不滅」被法藏了解為如來藏真心，而「生滅」則被了解為無明的染、淨二緣。當不生不滅的如來藏真心——「自性清淨心」，被無明的染、淨二緣所染，則成真妄和合、「非一非異」的「染心」——阿梨耶識（阿賴耶識的古譯）。至於不生不滅、自性清淨的如來藏真心，為何會被無明的染、淨二緣所染，法藏這樣解釋：

問：「真如既言常法，云何得說隨熏起滅？既許起滅，如何復說為凝然常？」答：「既言真如常，故非如言所謂常也。何者？聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。是即不異無常之常，名不思議常。非謂不作諸法，如情所謂之凝然也。」

引文中，法藏明白說到真如雖然隨染、淨二緣而生萬法，但卻「不失自體」，亦即本性不變。「隨緣而不變」的「不變」，在他看來即是唯識法相宗所說的「真如凝然」。然而，真如雖然凝然（不失自體），但卻能夠隨緣造作萬法。

法藏等華嚴宗高僧這種「真如隨緣而不變」的思想，都被天臺山外派大師所接受，開創出與山家派截然不同的心性論。前文已經指出山外派高僧源清，引《起信論》「真如隨緣義」，來註釋湛然《十不二門·色心不二》中的「心之色心，即心名變」一句。

事實上，源清在註釋湛然《十不二門·修性不二》中「性德祇是界如一念」一句時，先是這樣描述「（心）性」：

性即一念，德即法身、般若、解脫，皆常、樂、我、淨也。……謂心性，靈、虛、寂。性即法身，虛即般若，寂即解脫。性無生滅，故常住。無憂、喜，故樂。性無縛、脫，故我。性無染、淨，故淨。

在此，我們再次看到，源清不但把「性」字解釋為「一念三千」中的「一念」，而且還用天臺宗的佛身三德（法身、般若、解脫），以及涅槃四德（常、樂、我、淨），來解釋「性」字。因此，「性」或「一念」，與真如心的意義完全相同。

p. 215

而在註解湛然《十不二門·修性不二》中「性雖本爾，藉智（知）[\[15\]](#)起修」的「智（知）」字時，源清除了保持一貫的真心主張之外，還進一步引用

華嚴四祖清涼澄觀以及五祖圭峰宗密（780-841）的思想，來說明「性（知）」與「修（知）」：

今云「知」者，性知。即照，稱之曰「修」。[\[16\]](#)……圭峰云：「知一字，眾妙之源。」[\[17\]](#)此性知也。……（澄）觀師云：「以知、寂不二之一心，契空、有雙融之中道。」[\[18\]](#)則與此全性之修知，同也。

由此可見，山外派的源清確實如山家派所批評的，在他的思想當中，引入了華嚴宗的思想，特別是「真如隨緣而不變」的真心思想。

由於山外派的心性論是真心思想，聯帶著山外派的所觀境也是真心。（有關這點，前文已有說明。）然而，以天臺正統自居的山家派，卻持著完全相反的主張，以為所觀境必須是我們的現象心，亦即帶有煩惱的妄心。四明知禮（960-1028）是山家派最重要的代表，他在《十不二門指要鈔》中，即強烈批判山外派的真心思想及其真心觀：

有人解今一念，云是真性。恐未稱文旨。何者？若論真性，諸法皆是，何獨一念？又諸文多云觀於己心，豈可真理有於己、他？更有人全不許立陰、界、入等為所觀境，唯云不思議境。此之二師灼然違教。[\[19\]](#)

引文分為兩段，第一段批判山外派將「一念三千」中的「一念」，了解成「真性」。第二段則批判山外派將所觀境定為「不思議境」，即前文所說的真心或這裏所說的「真性」。

p. 216

山家派的知禮以為，一念就是所觀境，必須屬於「（五）陰、（十八）界、（十二）入」的妄心，即帶有煩惱的迷界現象心。他說：「應知，心法就迷就事而辨。」又說：「《四念處》節節云：『觀一念無明心。』《止觀》初，觀陰入心九境，亦約事中明心，故云『煩惱心、病心』乃至『禪見心』等。及〈隨自意〉中四運心等，豈非就迷就事辨所觀心。」[\[20\]](#)

（二）智圓的真心思想

相對於山家派的知禮，同屬山外派的智圓，顯然全盤接受源清的真心思想。他在《顯性論》裏這樣說：

立乎一念三千，正為示其心體周徧，傍為遮防他人立理也。徧指清淨真如者，如下文云「世人云：眾生唯有清淨性」[\[21\]](#)等。所以他宗若解、若觀，皆徧指於真。今家所立，離真無妄，離妄無真。指無明心

即三諦理。故《（摩訶）止觀》觀乎陰心、煩惱心、病心等，皆成不思議也。[22] 故《（摩訶止觀）

p. 217

輔行（傳弘決）》云：「今用陰等十法為境，不同常途別立清淨真如，無生無漏。如是觀者，如離此虛空，別更求空。」[23] 須知一家所立心性，即妄而真。若解若觀，其理咸爾。偏真尚失，偏妄可知。……故二法一揆，方離偏指之失。親見學斯宗者，不了此旨，乃云今家偏指妄心為境，未得言真。遂偏立妄心，為解行事理之要。不知即妄而真，方為要也。當知，偏指於真，似偏指於水；偏指於妄，如偏指於波。即波是水，方為要的。[24]

引文中，智圓一方面批判主張「偏指清淨真如」、「偏指於真」的「他人」、「他宗」（指華嚴宗）。二方面則又批判「偏妄」、「偏指妄心為境」、「偏立妄心」的主張。智圓雖然沒有指名道姓地指稱後者是誰，但無疑是指知禮為代表的山家派。

就智圓而言，（真）心的本質是超越真妄或迷悟的。這是他之所以主張偏真偏妄都是錯誤的原因。智圓說：

然心性非迷、非悟，迷、悟由緣。故知心性終成能造；色等諸法既皆由心變，終成所造。雖分能、所，不出唯心。故觀所造，唯見心具。[25]

引文中，出現了「唯心」與「心具」二詞，這對智圓來說，是關鍵兩個概念。「心具」即非迷非悟的能造真心，本具三千法。「唯心」則指所造的色（與心）等三千法，都是本性具足於能造的真心當中。他認為，只有這樣了解唯心與心具，才是正確的。如果像華嚴宗那樣，雖然主張「唯心」，但卻把「唯心」了解為：不是本性具足三千法的真心，造作出三千法；那麼就是錯誤的「唯心」。相反地，如果像山家派那樣，以為華嚴宗所說的「理事無礙」，只是別教[26]的道理，而非天臺圓教的道理，那也是錯誤的偏見。智圓說：

p. 218

當知他宗明圓，得在唯心，失於心具。近人不曉，乃謂《華嚴》、《起信》宗師所談圓極，但是今家別教者，謬之甚矣！誣彼深矣！』，不論性惡，終成斷煩惱者，豈非是別教義邪？」答：「但以不明性惡，『即』義無歸，豈以『理事無礙』之談，頓同歷別之說乎！……」[27]

引文中的「即」字，是「煩惱即菩提」。就智圓來說，指的是一念真心當中，本性地具足（亦即「性具」）染淨、善惡等三千法。既然是「本性地具足」

（性具），那就無法斷除，也不必斷除。即使成佛，也無法、不必斷除。如果偏就惡法來說，佛也不斷本性具足（性具）之惡，這即是「性惡」。就智圓的觀點來說，華嚴宗所主張的「唯心」乃至「理事無礙」，都與天臺圓教所說一樣「圓極」；他認為山家派對華嚴宗的批評有失公允。智圓以為，華嚴宗的缺失，在於沒有進一步說明「唯心」的「心」，本性地具足（性具）善惡等三千法。[28]

二、智圓「色不具三千」的思想

智圓《顯性錄》中，一再提到他所主張的「色不具三千」，並批判山家派「色具三千」的思想。從這一主張和批判當中，我們可以看出山家、山外在心性論上的主要差異。下面是關鍵性的一段：

p. 219

當知一家所立有情心具三千，該收依、正者，深窮佛旨也。學斯教者，既昧厥旨，但見唯色、唯香及色外無法等言，不了色、心體一，便謂草木、國土自具三千。殊不求文始末之意。……若國土自具三千者，草、木、瓦、石應有心生。此則正同大經所破，凡夫眾生謂佛性離陰而有也。[29]

引文說到了三件事情：1.「心具三千」的思想，已將十法界中諸眾生的正報（眾生的身心）和依報（眾生身心所依之草木、國土等），完全收攝（「該」）。亦即，三千法都收攝在（真）心當中。2.「唯色、唯香」等語，是智顛《四念處》乃至湛然《十不二門》中所說。[30] 智圓以為，智顛和湛然的本意，是在說明「色、心體一」，而不是在說明「草木、國土自具三千」這種「色具三千」的思想。3.如果主張「色具三千」，那麼草、木、瓦、石等色法就有「（真）心」的活動。這樣一來，就違背「大經」（《大般涅槃經》）所批判的錯誤說法：佛性（真心）離開五陰（指現象界的眾生身、〔妄〕心）而存在。[31]

從這段關鍵性的引文，可以依稀看出山家、山外在心性論上的不同。山外派主張，含色法在內的三千法，都由真心所造，因此色法與真心的「體」（本質）相「同」。但這並不意味著色法因此也本性地具足（性具）三千法。這就如一個擁有萬貫之財的工廠大老闆（真心），雖然僱用了三千員工（色等三千法），

p. 220

但並不表示三千員工也擁有萬貫之財。智圓這種色與（真）心的關係，我們可以稱之為縱向的關係，亦即（真）在上，生起（變、造）的色（與心等三千）法在下。[32]相反地，主張觀察妄心的山家派以為，色法與心法都屬現象界的事物。既然都屬現象界的事物，那麼，心法本性地具足三千法（一念三千），

色法也必須本性地具足三千法。因此，知禮等山家派的色、（妄）心關係，是橫向的關係，有別於山外派的縱向關係。

智圓這種縱向的心性論，可以從下面這段問答得到進一步的說明：

問：「《輔行》引《四念處》云：『非但唯識，亦即唯色。』」[33]又下界著色，制令觀心；上界著心，制令觀色。[34]豈非依報等色，自具三千邪？」答：「既言『著色、著心』者，只是妄情計著色、心之異，故有取捨。不了內色、外色，全是自心。儻宜觀色，亦只了色即心，色具三千即心具也。……」問：「《輔行》既云『非但唯識，亦即唯色』，今若謂全是心，方云具法，何殊他，但云唯識邪？」答：「今家既明心性具足諸法，諸法徧攝，不隔於色，故得圓轉而談，乃云唯色、唯香等。只由色、香全是心性本具故也。他言唯識，但得心生之義，故無唯色等言。」[35]

p. 221

問者引湛然《輔行》所說「非但唯識，亦即唯色」等文，質疑山外派所謂，色法由（真）心變造，因此收攝在（真）心當中的說法，不但有違《輔行》文義，而且恐有濫同他宗（華嚴宗）所主張的「唯識」。他宗的這一「唯識」主張，雖然以為三千法乃由「心」（阿梨耶識）[36]所變造，但卻不主張三千法本性地具足（性具）在「心」（阿梨耶識）之中。因此與天臺的「性具」或「性惡」思想，相去甚遠。

而智圓的回答則是：天臺所說「（真）心具三千」或「（真心之本）性具三千」，意思是：由於色、香等三千法，都是（真）心的本性所具有，以致「諸法徧攝，不隔於色」；也就是說，（真）心不但收攝現象界的（妄）心法，也收攝色法。就這點來說，不但可以說唯識，也可以說唯色等。其次，智圓以為，他宗（華嚴宗）雖然主張「唯識」，但所謂「唯識」只是（三千法由）「心（阿梨耶識）生」而已，生起三千法的阿梨耶識，並沒有本性地具足三千法。[37]

從以上智圓的主張看來，他所了解的「性具」，其實與「心具」沒有什麼不同；它們都是「（真）心本性地具足三千法」的意思。正因為（真）心本性地具足三千法，因此不但唯心，而且，當「色攝入心」時，「心即是色」，因此也可以稱之為「唯色」了。有關這點，智圓自己也明白說到了：

……識心所造之法，既全是心，何妨色、香一一具法。當知色具即是心具也。……色攝入心，心即是色。當知圓人既知心具三千，豈隔外色？唯色、唯心，旨在於茲。[38]

p. 222

「性具」即「心具」的說法，是山外派的共同主張，並不是智圓一人的思想；這點，可以從另外一位山外派高僧——咸潤[39]的《指瑕》[40]一書，得到旁證：

稟今宗者，誰云色等不具耶？蓋凡言色具，即是心具。何者？色由心造，全體是心，故知色具即是心具。若言心外無情之色，獨頭自具三千者，既色、心各具三千，豈非一念六千耶？……《不二門》云：

「三千果成，咸稱常、樂。」未知頑色三千，幾時果成常、樂耶？……若一草一木，獨頭自具三千，與《金錫》野客所迷何別？[41]

值得進一步說明的是：由於智圓主張「性具」即「心具」，因此，智圓以為，觀色的目的，並不如山家派所說，是在觀「色具三千」，而是觀外色皆為己心（真心），其目的還是觀「唯（真）心」。這點，智圓說得很清楚：

當知，心、色雖則同時（皆可修觀），而色由心造，全體是心。故觀能造（心），即見諸法（色）。以諸法全是心故。……是以觀心、觀色，雖宜樂不同，並了諸法唯心耳。所以若觀一心，即攝一切。當知，不了有情心徧、性徧，而謂草木自具三千，依此所解，而欲證道者，猶探鷲巢而求鳳、入坎井以捕鯨，雖加至勤，非其所也！[42]

智圓甚至從「性具」即「心具」的說法，進一步宣稱：《四念處》乃至《十不二門》中所說唯色、唯香等，其實只是「心外無法」的意思：

當知，諸文凡言唯色、唯香等，其意皆爾。只由色、香皆由心造故，心性本具色、香故。所以色、香即心，心外無法，故言唯色、唯香等。他昧「由心」

p. 223

之旨，便謂草木自具（三千），悲傷哉！[43]

從智圓「性具」即「心具」的主張，進一步衍伸出來的另一說法是：無情成佛。而這一說法，乃山家派所反對的。智圓說：

雖信心具三千，復謂有情有性、無情無性者，則是自疑己心耳！何者？既知己心依、正，復云無情無性者，則成國土一千，在於心外，豈非疑己心邪？今有學山家教門者，知一念具足三千，而言無情無成佛義，正當此失。[44]

引文中，智圓強調「心具三千」與「無情有（佛）性」二者，應該是一體的。也就是說，既然主張「心具三千」，就必須承認「無情有（佛）性」的正確性。如果一方面主張「一具三千」，二方面又不接受「無情有（佛）性」的思想，相反地主張「無情無（佛）性」，那是錯誤的。

引文說到，如果一方面相信「心具三千」，二方面卻又主張「無情無（佛）性」，那就成了「國土一千，在於心外」。智圓的意思應該是：既然相信「心具三千」，就必須承認國土等一千[45]外色本具於（真）心；國土等外色既然本具於（真）心，而（真）心即是佛性，因此本具於（真心）的國土外色，自然也與（真）心一樣，具有佛性了。

從「無情有（佛）性」的主張，智圓進一步推論到「無情成佛」的思想，並據而批判山家派的「無情無成佛義」。在智圓的眼裏，「無情有（佛）性」顯然與「無情成佛」同義，因此引文的最後，智圓才會說「無情無成佛義，正當此（無情無佛性）失」。

智圓一方面主張「色不具三千」，二方面又強調「無情成佛」；其中似乎存在著重大的吊詭（paradox）。

p. 224

[46]在一般的想法中，外色既然不像（真）心那樣，本性地具足三千法，那麼外色（無情）就應該不能成佛才對。但智圓卻說，無情的外色也和有情、有（真）心的眾生一樣，可以成佛。智圓的吊詭建立在：外色既然是（真）心所變造，而且是（真）心所本具，那麼，（真）心能成佛，本具而又變造出來的外色自然也能成佛。有關這點，智圓在《顯性錄》中說得很清楚：

問：「既知一念具足依、正，豈有經謂瓦石無性邪？」答：「若曉本具，則唯一心；但學者得言迷旨，而謂一念三千，自是有情心具，乃謂草木是無情耳。不知草木全是己心。又近人解無情有性，翻謂草木自具三千，失之逾甚！」[47]

問者以反問的方式，提出質疑：既然一念當中本性地具足依報（無情）和正報（有情），那麼，《大般涅槃經》為何要宣稱「瓦石無（佛）性」[48]呢？天臺「一念本具依、正」（一念三千）的說法，不是違背了《涅槃經》的經文嗎？

為了回答這個問題，智圓首先標舉他的基本主張：「性具」即「心具」，因此宣稱：「若曉本具，則唯一心」。其次，智圓批評山家以為「性具」（一念三千）僅限於「有情心具」，不能旁及草木無情。緊接著，智圓提出他自己的看法：

p. 225

「草木全是己心」，因此「無情（草木）有（佛）性」。

引文中的問題，似乎是在討論瓦石無情到底有沒有佛性的問題，但正如前文所說，在智圓的想法中，「無情有（佛）性」就是「無情成佛」，因此這一問題其實也可以看成是，無情到底成不成佛的討論。就智圓來說，答案當然是肯定的。

在山家、山外的爭論當中，與「色不具三千」這一主題有關的，還有觀法的問題。下面是典型的一段：

佛以虛空常住，喻佛性理徧一切處，而世人言，佛性不徧瓦石，但在有情身中者，全同外道計心所為空也。以心所但在身內，故是無常。故今山家人不得意者，謂觀理具三千，不收事境，亦同此見。[49]

引文前半段是在說明：佛性在有情身中，但卻不在無情之上的說法，與外道將心所執著為空無的說法相似。外道錯誤地以為：由於心所在無常變化（空無）的身體之中，因此心所與身體一樣，也是變化無常（空無）的東西。智圓以為，（華嚴宗這種）瓦石等無情並無佛性的說法，與外道將心所視為無常空無的說法，具有相同的思惟模式。認同無情無佛性的（華嚴宗）人，以為瓦石是無情的東西，因此，具有心性（有情）意涵的佛性，不可能存在其中。而這是錯誤的想法。

引文後半段，智圓則簡略地將山家派「觀理具三千，不收事境」的觀法，等同於（華嚴宗人）「無情無（佛）性」的錯誤主張。智圓並沒有說明原因，也許，我們可以加以說明如下：

依照智圓的說法，天臺宗依《占察業報經》，將觀法分為二種：唯心識觀、真如實觀。[50]前者徧歷外境，觀一切外境都是唯識、唯心，因此是事觀。後者觀心性無生無滅之理，因此是理觀。智圓以為，這兩種觀法必須同時並修，

p. 226

不可偏修，這樣才能「理、事相即，二觀互收」。智圓引《占察善惡業報經》（卷下），對這兩種觀法，做了這樣的說明：

故《占察》云：依一實境，修二種觀：一者、唯心識觀，謂於外諸境界，知唯是心。二者、真如實觀，謂觀心性無生無滅。真如觀理，唯識歷事。理、事相即，二觀互收。一實境界，即一心三千三諦也。[51]

基於「理、事相即，二觀互收」，也就是理觀（真如觀）與事觀（唯識觀）並修的這一觀點，智圓強烈批判山家派先修理觀，等理觀達到某種圓熟的程度之後，再後事觀的觀法：

他人又據《輔行》理、事二造，及《義例》淨心遍歷等文，乃謂約教開解，雖一切唯心，若脩觀時，唯觀內心理造三千，未關事造外境。若修內觀，恐心外向；若修外觀，恐心內向。[52] 如修內觀者，須待內心理顯，方以理顯淨心，遍歷外事。若相似顯，乃以相似淨心遍歷。若分真顯，亦然。如修外[53]觀，須待外色理顯，方以一塵淨色，遍歷內心及餘塵等。今問：若心具三千，不關事造者，則事造寔居心外，理境但在身中，正同外道器果之計也。若然者，伐樹得根、灸病得穴之喻，甚為無用。何者？既內心惑滅理顯，不關外色，須以內心淨心徧歷，方泯合者，此乃伐一根已死，枝條全生，更須遍斬千枝，千枝方死；灸一穴病差，

p. 227

六分病全，更須徧燒六分，百病方差。既千枝全活，何名伐得其根？既百病全存，何名灸得其穴？豈惟《止觀》喻意虛設，仍顯今論全是徒施。[54]

引文前半段是智圓對於山家觀法的描述，可以歸納成下面兩點：

- 1.山家派主張先修內觀（觀心），後修外觀（觀色），是依據湛然《止觀輔行傳弘決》中的「理、事二造」說，[55] 以及《止觀義例》中的「淨心遍歷」說。[56]
- 2.山家派的修觀方法是：修內觀（觀心）時，必須修到「內心理顯」，然後用已經顯現的「理」（應指一念三千之理），清淨自心（「淨心」），最後再「遍歷外事」，亦即最後再修事觀（觀色）。因此內、外二觀不可同時。修內觀（觀心）時，「恐心外向」（注意不要讓觀心外向於色）；相反地，修外觀（觀色）時，「恐心內向」（注意不讓觀心內向於心）。也就是說，「若修（內）觀時，唯觀內心理造三千，未關事造外境」。[57]另外，「內心理顯」也有程度的問題：依天臺「六即位」，[58]在相似即位時，所顯的真理只是相似真理。

p. 228

此時，即「以相似淨心遍歷（外色）」。如果已進入分真即位，則「以相似淨心遍歷（外色）」。如此直到究竟即位。

引文「今問」後，是智圓對於山家觀法的批評，也可歸納成兩個重點：

- 1.山家派內觀時只觀「心具三千」（理造三千），不觀事造三千，這就像外道的「器果之計」，[59] 是錯誤的觀法。
- 2.山家派內、外觀不可同時修習的觀法，不符合「伐樹得根」、「灸病得穴」

的比喻。[\[60\]](#) 在這裏，「根」比喻內心，「千枝」比喻外色；同樣地，「穴」比喻內心，「百病」比喻外色。伐樹時，只要伐得其根，千枝自然枯死；以灸治病時，只要灸得穴位，則百病痊癒。如果像山家派那樣，修內觀時，不觀外色，這就像伐樹時，雖伐得其根，卻千枝不死，還須「徧斬千枝」一樣的不合理；也像灸得其穴，卻百病不癒，還須「徧燒六分」一樣的錯誤。

智圓對於山家派的批判，最無法解釋的是湛然《止觀義例》中的「淨心遍歷」，[\[61\]](#)因為這似乎最能支持山家派先觀內心、再觀外色的觀法。為了說明這點，智圓以自問自答的方式，做了這樣的處理：

問：「若觀理造，即融事造者，何故《義例》云：『修觀次第，必先內心。內心若淨，以此淨心，遍歷諸法，即任運混合。』既以內淨心，遍歷諸法，

p. 229

方云混合，豈非觀理造時，未融事造邪？」答：「先觀內心者，蓋依、正之色，皆由心造，全體是心。所以但觀內心本具三千，攝無不徧，即空、即中。……他人見『內心若淨』之言，便謂是入相似、分真後，方能徧歷事造者，甚為乖謬！《輔行》云：『所言歷者，謂巡檢也。』豈分真位人，巡檢觀察外境，方混合邪！……」[\[62\]](#)

智圓以為，《止觀義例》之所主張先觀內心，然後到了相似位和分真位時，才「淨心遍歷」，那是因為有情身上的色法（國土草木）——「依（報）」，以及有情〔「正（報）」〕身上的色法，[\[63\]](#)「皆由心造，全體是心」的緣故。因此，只要觀內心本具三千，就等於觀外色也同樣本具三千。智圓在引文最後，還引了湛然《止觀輔行傳弘決》，說明「歷」字的意思是「巡檢」。既然是「巡檢」，《止觀義例》中的「淨心遍歷」就不可指相似位和分真位時，以淨心遍歷外色。因為，已經證得一分真理的分真位菩薩，其清淨心不可能有「巡檢」的情形產生。

從上面的引文，我們再度看到智圓心性論，不同於山家派的地方：正如智圓所說的：外色，（不管是國土草木或有情色身，）「皆由心造，全體是心」，它們都是（真）心所變、所造，攝屬於（真）心。因此，（真）心與外色之間的關係是能變造（心）與所變造（色）的從屬（縱向）關係，而非平等的關係。也因為這樣的色心關係，在觀法觀心時即是觀色；或更如實說，觀心時即等於觀色。觀心與觀色必須同時進行。而當觀成，體悟到「心具三千」之理時，也等於體悟到「色具三千」之理。相反地，山家派的心是妄心，色也是妄色；心與色之間的關係，是對等的橫向關係。因此，觀心時與色不相干，必須（到相似位和分真位時）另觀外色。

就無情到底有沒有佛性，乃至到底成不成佛的問題來說，也是建立在智圓縱向的心性論上。《顯性論》即說：

小教說心外有草木無情之境，則不論佛性也。如《正法念》及《阿含》等經。大教說有情性徧，心外無境，不攝纖塵。如《華嚴》及《大集》

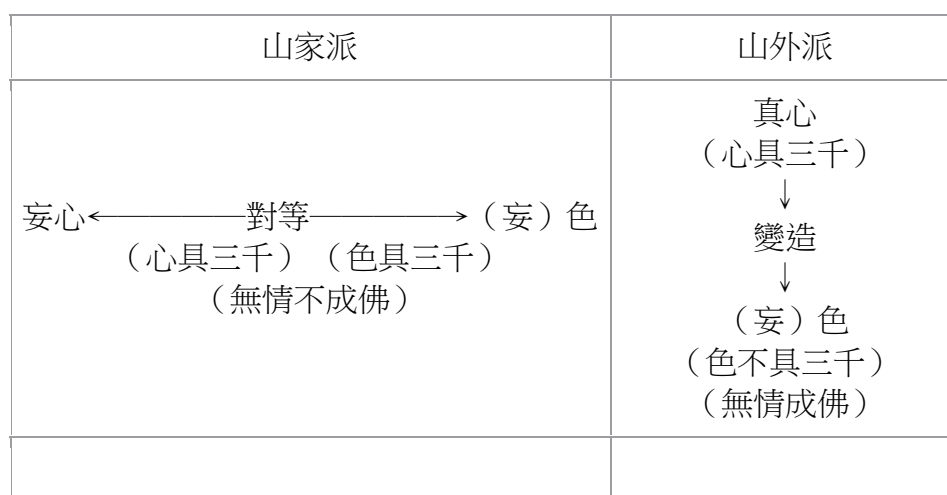
p. 230

等經。故小教絕佛性之名，大宗泯無情之稱。[\[64\]](#)

引文中，智圓仍然是以「心外無境」來說明「大教」所主張的「無情有（佛）性」說。至於「無情成佛」的主張，由於智圓將它了解成「無情有（佛）性」的同義語（詳前文），因此，同樣也可用「心外無境」的理由，來加以證成了。

三、結語

從以上的說明，我們知道山家和山外派在心性論文，確實有重大的差異；這一差異，使得二派在「外色是否本性具足（性具）三千法？」「無情是否成佛？」乃至「觀心、觀色是否同時？」等問題，有了截然不同的結論。也許我們可以透過底下的兩個圖表，說明二派的不同主張，並做為本文的結論：



觀點\派別	山家派	山外派
心性論 (1)	別理隨緣：真如隨緣而不變 乃別教的道理	圓理隨緣：真如隨緣而不變 乃天臺圓教的道理
心性論 (2)	妄心 (陰妄之心)	真心
觀法 (1)	妄心觀 (觀陰妄之心)	真心觀 (觀真如心)
觀法 (2)	先觀心，後觀色	觀心、觀色同時
心、色關係	對等 (橫向) 關係	變造 (縱向) 關係
色法與三千法之間的關係	色具三千	色不具三千
無情是否成佛	無情無成佛義	無情成佛

Gushan Zhiyuan's Off-Mountain Position in his Jin'gang pi xianxing lu: Rūpa does not Contain the Three Thousand

Yang Huinan
Professor, Philosophy Department,
National Taiwan University

Abstract

Master Zhiyuan of the Song dynasty Off-Mountain school holds the position that “Rūpa does not contain the three thousand.” This is in opposition to the Mountain school's position as held by Zhili, that “Rūpa contains the three thousand.” These two schools have obvious differences in their theories of nature of mind and methods of contemplation; those differences also support their respective positions of rūpa containing or not containing the three thousand. So far, Zhiyuan's position that rūpa does not contain the three thousand has not been researched in depth. The focus of this article lies in discussing the specific contents of Zhiyuan's idea, as well as the underlying support on which it depends: the theory of nature of mind and method of contemplation.

Keywords: 1.rūpa containing the three thousand 2.rūpa not containing the three thousand 3.Mountain school 4.Off-Mountain school 5.Zhiyuan 6.true-mind contemplation 7.deluded mind contemplation

(English abstract translated by Eric Goodell)

[1] 孤山智圓，宋代僧，天臺宗山外派大師。字無外，號潛夫，又號中庸子。依天臺宗山外派大師源清（?-997）習天臺教觀。源清示寂後，與同門慶昭（980-1017）等闡述山外派學說，與山家派代表四明知禮（960-1028）展開多達十餘回的論辯。智圓撰有《文殊般若經疏》、《無量義經疏》、《觀普賢行法經疏》等十種，世人因而美稱為「十本疏主」。此外，另撰有《涅槃經疏三德指歸》、《維摩經略疏垂裕記》、《金光明經文句索隱記》、《涅槃玄義發源機要》、《十不二門正義》等。

[2] 引見《大正藏》冊 46，頁 831a。

[3] 山家派曾用木槌、淳朴和砧石三者之間的關係，來說明觀智必須具有兩重能所。第一重能所中的觀智（妄心），像木槌一樣，所觀之妄心（陰妄一念）則像淳朴一樣。木槌可以鍛煉淳朴，讓它逐漸變成美石。緊接著，能觀之妄心與所觀之陰妄一念（也是妄心），合而為一，成為第二重能所的「能」觀智，並以不思議境為「所」觀境。它們之間的關係，就像淳朴與砧石之間的關係。這樣，木槌、淳朴和砧石三者，構成了山家派的「境」與「觀」的兩重關係。（詳見：知禮《十不二門指要鈔》卷上；《大正藏》冊 46，頁 706b-707a。）

[4] 源清，《法華十妙不二門示珠指》卷上；引見《卍續藏》冊 100，頁 54c-d。

[5] 同前書，卷下；引見《卍續藏》冊 100，頁 64d。

[6] 參見：湛然，《十不二門》；《大正藏》冊 46，頁 703a。

[7] 即佛、菩薩、聲聞、緣覺（以上四聖，以下六道）、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等十種法界。（法界有諸法之種類的意思。）

[8] 湛然，《十不二門·色心不二門》：「當知，心之色心，心即名變，變名為造，造調體用。」（引見《大正藏》冊 46，頁 703a。）

[9] 源清，《法華十妙不二門示珠指》卷下；引見《卍續藏》冊 100，頁 64d。

[10] 三千法，是天臺宗對於萬事萬物的總稱，包括佛、菩薩等聖界和六道眾生之凡界中的諸法。乃由相當繁複的一個計算方法所組成。文繁不贅。

[11] 引見《大正藏》冊 32，頁 578a。

[12] 詳見：法藏，《大乘起信論義記》卷 1；《大正》冊 44，頁 243b-c。

[13] 華嚴宗初祖杜順曾在其《華嚴法界觀門》當中，建立真空觀、理事無礙觀和周徧含容觀等三觀。其後，華嚴宗僧即依據杜順的三觀，擴大而成事法界（觀）理法界（觀）理事無礙法界（觀）和事事無礙法界（觀）等四法界（觀）。杜順的三觀，被視為四法界（觀）的後三法界（觀）。而目前的「理事融通無礙」，相當於杜順三觀中的理事無礙觀，或四法界（觀）中的理事無礙觀。

礙法界（觀）。（參見：澄觀，《華嚴法界玄鏡》卷上；《大正藏》冊 45，頁 672c-673a。）

[14] 詳見：法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷 2；《大正》冊 45，頁 484c-485a。另外，依唯識法相宗的說法，阿賴耶識是由現象界的萬法所熏習而成，本身是生生滅滅的心體，不像如來藏真心那樣，常住不滅。如《解深密經》即說：「阿陀那識（阿賴耶識別名）甚深細，一切種子如暴流。」（引見《大正藏》冊 16，頁 692c。）

[15] 在《大正藏》的版本中，「藉智（知）起修」作「藉智起修」。而在《卍續藏》所收源清《十不二門示指珠》中，「智」則寫成「知」。（詳見：《大正藏》冊 46，頁 703b。又見：《卍續藏》冊 100，頁 65d-66a。）

[16] 修，相對於不變本質的「性」而言，指後天依善行或惡行而得者。

[17] 此句原文應為：「知之一字，眾妙之門。」（詳：宗密，《禪源諸詮集都序》卷上-2；《大正藏》冊 48，頁 405b。）

[18] 這兩句出自澄觀，〈五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要〉；宋·道原，《景德傳燈錄》卷 30。（《大正藏》冊 51，頁 459c。）

[19] 知禮，《十不二門指要鈔》卷上；引見《大正藏》冊 46，頁 706b-c。

[20] 同前書，頁 706b。事實上，知禮在《十不二門指要鈔》卷上，還批評源清的真心觀既違文、又違義。違文的部分，指違背智顛《法華玄義》「心定在因」的明訓，也違背湛然《止觀大意》和《金剛錍》「隨緣不變名性，不變隨緣名心」的說法。違義的部分，主要在批評源清的真心觀，阻礙了初學者的去路，亦即：「若覓指真如，初心如何造趣？依何起觀邪？」乃至：「若也偏指清淨真如，偏唯真心，則杜初心入路。」文繁，不贅。（詳見：引見《大正藏》冊 46，頁 708c-710a。）

[21] 這兩句是湛然於《金剛錍》裏的話，原為：「若世人云：眾生唯有清淨之性。」（詳：《大正藏》冊 46，頁 786a。）

[22] 以上見智顛，《摩訶止觀》卷 5 上；《大正藏》冊 46，頁 49a-52b。其中，「觀乎陰心、煩惱心、病心等」，指止觀所觀的十境，即：陰界入、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、二乘、菩薩。這十種都是「不思議境」，亦即「十乘觀法」中之第一「觀不思議境」的所觀對象。而十乘觀法乃天臺止觀的最上乘禪法，它們是：觀不思議境、起慈悲心、巧安止觀、破法遍、識通塞、修道品、對治助開、知次位、能安忍、無法愛。（詳《摩訶止觀》卷 5 上；《大正藏》冊 46，頁 52b。）其中，第一「觀不思議境」才是主要的，另外九個都是助成第一而設立的。而第一「觀不思議境」所觀之對象（觀境），即是陰界入等十境。

[23] 以上見湛然，《摩訶止觀輔行傳弘決》卷 5 之 1；《大正藏》冊 46，頁 280c。

[24] 《顯性錄》卷 2；引見《卍續藏》冊 100，頁 266d。

[25] 《顯性錄》卷 2；引見《卍續藏》冊 100，頁 267c。

[26] 天臺宗將佛法判為四教：三藏教、通教、別教、圓教。其中，別教有歷別而說、而修（如《華嚴經》裏的十住、十行、十迴向、十地等歷別果位）的意思，因此並非天臺的圓頓之教。

[27] 《顯性論》卷 2；引見《大正藏》冊 100，頁 268b。

[28] 山家派批評山外派的焦點之一是：「別理隨緣」。山家派的代表知禮，以為山外派所認同的（也是華嚴宗、《起信論》所認同的）「真如隨緣而不變」的道理，只是天臺四教當中的別教道理而已，並非天臺圓教的道理。宋·法登《議中興教觀》曾說：「應知……《指要鈔》中立別理隨緣，乃中興一家圓頓之教。立陰觀妄，顯一家境觀之道。祇此二說，乃中興教觀之主意也。」（引見《卍續藏》冊 101，頁 204c-d。）可見「別理隨緣」（以及妄心觀）是知禮《（十不二門）指要鈔》最中心的思想。因此，「真如隨緣而不變」的思想，被知禮認為是華嚴宗（別教）的特色，他所著力批評的也是這一思想。（另外，批評華嚴宗的「即」字不是真「即」，因此不是「性具」，也不是「性惡」，則和智圓一樣。詳：《指要鈔》卷上；《大正藏》冊 46，頁 707a-b。）至於華嚴宗的另一思想——「理事無礙」，檢閱知禮《指要鈔》及其他著作的內容，似乎並不是知禮所批判的。智圓在這裏，以問答方式反駁問者（應是山家派）的疑問，似乎犯有「稻草人的謬誤」。

[29] 《顯性論》卷 1；引見《卍續藏》冊 100，頁 256b。

[30] 智顓，《四念處》卷 4 云：「若圓說者，亦得唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識。若合論，一一法皆具足法界，諸法法等。……當知，若色、若識，皆是唯識。若色、若識，皆是唯色。」（引見《大正藏》冊 46，頁 578c。）湛然，《十不二門》云：「當知，心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用。是則非色非心，而色而心，唯色唯心，良由此也。」（引見《大正藏》冊 46，頁 703a。）其中，《十不二門》中的「體用」二字，山外派源清《示指珠》做「體同」。該書卷下，有這樣的說明：「有別行本云『造謂體（之）用』者，近人謬故也。既失義意，又違《金錫》。惑者意云：造是體之用。而不知此文正示色心全真，如變色心，不異本性，故云體用。令了色心不二。」（引見《卍續藏》冊 100，頁 65a。）

[31] 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 35：「凡夫眾生或言佛性住五陰中，如器中有果；或言離陰而有，猶如虛空。是故如來說於中道。眾生佛性非內六入，非外六入。內、外合故，名為中道。」（引見《大正藏》冊 12，頁 572a。）

[32] 董平，〈論宋代天臺宗山家、山外之爭〉（刊於《普門學報》第 3 期，頁 64-102。臺北縣：普門學報社，2001 年 5 月。）曾說：「隱含於山外家對色具三千之異議背後的，仍然是本體與現象的二重分立觀念。」他將山外派的色心關係，視為本體（心）與現象（色）的二元分立關係，雖有其獨到見解；但由心變造外色的「變造」（生起）關係，是一種縱向關係，這並不是平面式或橫向的「本體與現象」關係，所能含括的。

[33] 見：湛然，《止觀輔行傳弘決》卷 5 之 2；《大正藏》冊 46，頁 291a。

[34] 這幾句話應該是湛然《止觀輔行傳弘決》的大要，而非原文。例如，卷 7 之 4 說：「故圓說者，亦應得云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸，何但得云唯識耶？」（引見《大正藏》冊 46，頁 388a。）又說：「一切眾生二種不同：上界多著識，下界多著色。若約識為唯識，攬外向內，令觀內識，皆是一識。……專於內心，觀一切法。觀外十界，即見內心。是故當知，若識、若色皆是唯色。若識、若色皆是唯識。雖說色、心，但有二名。論其法體，祇是法性。」（引見《大正藏》冊 46，頁 388a-b。）其中，上界即指欲界、色界、無色界等三界中的無色界，而下界則指欲界與色界。

[35] 《顯性錄》卷 1；引見《卮續藏》冊 100，頁 256d。

[36] 華嚴宗所說的阿梨耶識，乃真與妄和合的心體。華嚴宗僧接受《大乘起信論》的思想，以為真如受無明所熏，卻不失真如不生不滅的本性，成為真妄和合的阿梨耶識。有關這點，前文已略有說明。

[37] 依天臺，華嚴宗屬於「別教」，別教所說的「心」（真如），不具任何現象界的事物在內，因此華嚴宗所說的中道，只是「但中」（空洞的中道）。這意味著華嚴宗所說的「心」（真如），是空洞的中道理而已——「但理」。「心」（真如）既然不具三千法，那麼三千法如何從「心」（真如）而生？華嚴宗的回答是：從（已與真如和合的）無明而生。因此，真如心與無明成了兩樣東西，「煩惱（無明）即菩提（真如）」的「即」字，就華嚴宗來說並不成立。

[38] 《顯性錄》卷 1；引見《卮續藏》冊 100，頁 256c。

[39] 咸潤，生卒年不詳。智圓師兄弟梵天慶昭（980-1017）的弟子。

[40] 咸潤《指瑕》一書已佚，本文所引乃轉引自繼忠（1012-1082）集《附法智遺編抉膜書》，該書收錄於繼忠所集《四明仁岳異說叢書》中。

[41] 轉引自：繼忠《附法智遺編抉膜書》，收錄於《四明仁岳異說叢書》；《卮續藏》冊 95，頁 426d。

[42] 《顯性錄》卷 1；引見《卮續藏》冊 100，頁 257b。

[43] 《顯性錄》卷 3；引見《卮續藏》冊 100，頁 271d。

[44] 《顯性錄》卷 2；引見《卍續藏》冊 100，頁 267d。

[45] 這裏，「國土一千」一語的來源是：首先天臺將世間分成三種，即「三世間」（五陰、眾生、國土）。然後，每一世間都各具「十如是」（如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）。又依眾生的業果道行，分為「十法界」（佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）。如此，三世間、十如是、十法界互乘的結果，即三千法。其中與「國土世間」有關的三千法，共有一千。

[46] 事實上，山家派的知禮，在這個問題上，同樣存在著重大的吊詭：既然認同「色具三千」的說法，就應該主張「無情成佛」才對，但山家派的知禮，卻一方面主張「色具三千」，另一方面又主張「無情無成佛義」。二者似乎也存在著重大的吊詭。

[47] 《顯性錄》卷 2；引見《卍續藏》冊 100，頁 268b。

[48] 劉宋·慧嚴等再治，《大般涅槃經》卷 33：「非佛性者，一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。」（引見《大正藏》冊 12，頁 828b。）經文似乎明白說到牆壁瓦石等無情之物沒有佛性，但唐代天臺高僧湛然由於主張「無情有（佛）性」，因此必須對這段經文做出不同的詮釋。湛然《金剛錚》一書，即在詮釋這段經文。後世天臺宗人，不管是山家派的知禮，或是山外派的智圓，在湛然「無情有（佛）性」的基本主張之下，也不得不各做發揮。山家的「色具三千」和山外的「色不具三千」，乃至山家的「無情無成佛義」和山外的「無情成佛義」的爭論，只不過是湛然「無情有（佛）性」這一思想，所衍生下來的問題罷了。

[49] 《顯性錄》卷 2；引見《卍續藏》冊 100，頁 261b。

[50] 智圓在《顯性錄》卷 3，還將修觀方法細分為三種：（1）從行；（2）約法相；（3）託事相。其中前二相當於唯心識觀與真如實觀。後一則是：「如王舍、耆山，名從事立，故借事為觀，以導執情。」這是以實際的事物為所觀對象，例如將內心觀成王舍城或觀成耆闍崛山（或譯靈山、靈鷲山）等。由於這種觀法「既未示三千為境，未明十乘觀法，故初心人未可依之修習。」因此，修觀方法雖有三種，但還是以前二種為主。（詳見：《卍續藏》冊 100，頁 277a-b。）

[51] 《顯性錄》卷 1；引見《卍續藏》冊 100，頁 254a。另外，《占察經》原文如下：「應當學習二種觀道，何等為二？一者、唯心識觀。二者、真如實觀。學唯心識觀者，所謂於一切時、一切處，隨身、口、意所有作業，悉當觀察，知唯是心。乃至一切境界，若心住念，皆當察知。……若學習真如實觀者，思惟心性，無生無滅。不住見、聞、覺、知，永離一切分別之想。……」（引見《大正藏》冊 17，頁 908a-b。）

[52] 這幾句話，乃源清對知禮觀法的批評。知禮《四明十義書》卷上，曾有回應：「又上人（指源清）堅破『若修內觀，恐心外向。若修外觀，恐心內

向。』以為內外相隔，非是圓解，則有彼彼草木，各一佛性之過也。意謂修內觀時，既具三千，三千便是外境，則外諸事境，一時遍觀，方為圓觀也。皆由上人不諳內外二境，不分而分，故妄有破斥也。……」（引見《大正藏》冊 46，頁 837a。）

[53] 「外」字原作「內」。《卍續藏》原註：「內疑外。」（詳：《卍續藏》冊 100，頁 253d。）

[54] 《顯性錄》卷 1；引見《卍續藏》冊 100，頁 253d。

[55] 湛然《止觀輔行傳弘決》卷 5 之 3：「言造者，不出二意：一者約理，造即是具。二者約事，不出三世。三世又三：一者過造於現，過現造當。如無始來，及以現在，乃至造於盡未來際一切諸業。不出十界百界千如三千世間。二者現造於現，即是現在同業所感，逐境心變，名之為造。以心有故，一切皆有。以心空故，一切皆空。……三者聖人變化所造，亦令眾生變心所見。並由理具，方有事用。」（引見《大正藏》冊 46，頁 293a。）

[56] 湛然《止觀義例》卷上：「十問：『諸文皆云色、心不二，欲觀察，如何立觀？』答：『心、色一體，無前無後，皆是法界。修觀次第，必先內心。內心若淨，以此淨心，歷一切法。任運忽合。又亦先了萬法唯心，方可觀心。能了諸法，則見諸法唯心、唯色。當知一切由心，分別諸法。何曾自謂同異。故《占察經》云：觀有二種：一者、唯識。二者、實相。實相觀理，唯識歷事。事、理不二，觀道稍開。能了此者，可與論道。』」（引見《大正藏》冊 46，頁 452a。）

[57] 這後面應該還有一句：「若脩外觀時，唯觀事造三千，未關理造三千。」

[58] 天臺宗將修行的果位分為六位：（1）理即，道理上即是佛，即與「一念三千」之理相即。（2）名字即，聽聞或研讀經論（中之「佛」名），知道自己本來是佛，亦知道已心本具三千。（3）觀行即，依經教所說而起觀起行。（4）相似即，起觀行後，體悟相似真理。（5）分真即，悟入一分真理。（6）究竟即，悟入最究竟的真理，即佛位。（詳見：智顗《摩訶止觀》卷 1-下；《大正藏》冊 46，頁 10b-c。）

[59] 「器果之計」應指器皿與器皿中之水果，乃分離而不相同的東西。智圓用這一比喻，批判山家派將觀心與觀色二分，使得做為因的心與做為果的色，就像器皿與水果之間的分離關係一樣。這一比喻應該出自《大般涅槃經》卷 37：「若有人說，虛空無礙，與有并合；又復說言，虛空在物，如器中果。二俱不然。……若言虛空在物，如器中果，是義不然。何以故？如是虛空先無器時，在何處住？若有住處，虛空則多。如其多者，云何言常、言一、言遍？若使虛空離空有住、有物，亦應離虛空住。是故當知無有虛空。」（引見《大正藏》冊 12，頁 581c。）另外，龍樹《十二門論·觀有果無果門第二》，也有類似的論證：「復次，若因中先有果生者，是則因因相壞，果果相壞。何以故？如疊在縷，如果在器，但是住處，不名為因。何以故？縷、器非疊、果因故。若因

壞，果亦壞。是故縷等非疊等因。因無故，果亦無。何以故？因因故有果成；因不成，果云何成？」（引見《大正藏》冊 30，頁 161a-b。）

[60] 這兩個比喻，出現在智顓的《摩訶止觀》卷 5 上：「若欲觀察，須伐其根，如炙病得穴。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。」（引見《大正藏》冊 46，頁 52a-b。）

[61] 有關「淨心遍歷」的原文，請參見註釋 50。

[62] 《顯性錄》卷 1；引見《卍續藏》冊 100，頁 254b。

[63] 依正中的「正（報）」，不但指有情的色身（肉體），也指內心。有情色身相對於內心來說，都是外色。因此外色除了依報（國土草木等無情）之外，還有有情的色身。它們都是觀外色時，所要觀的對象。

[64] 《顯性錄》卷 1；引見《卍續藏》冊 100，頁 255d。