

佛教心識的不同觀點與運用：

以天台智顛與華嚴法藏之論點作為探討對象

姓名：王雪芬（釋宏育）

現職：華梵東方人文思想研究所博士班

摘要

從原始佛教到大乘佛教，「心識」的問題一直被重視。中國佛教以教觀見長的天台、華嚴二大宗派，對於心識的論說同樣重視，且因為心識觀點不同，立論不同，因而展開各自獨特的宗派特色。本文即是從天台、華嚴二宗之集大成者－智顛與法藏的立場與角度，分別對於二者之心識觀點作探討。

智顛與法藏從對於心識的界說，展現各自立論的教觀特色。天台智者對於心、意、識主張不異不別，以「相即」的觀點，站在「無明心」與「法性心」來論述其異同。法藏以五教判別心識的不同表顯，彰顯華嚴別教一乘的特殊心識觀點。智顛從辯證方式說明無所住而生一切法，彰顯心與法界的「不可思議境」；法藏從緣起觀點展現法界之重重無盡、圓融無礙。智顛主張的是通過「一念」來實踐「圓融三諦」觀，法藏主張的「法界圓融」觀乃是由「一心」展現。二宗的特色，天台智顛以辯證的方式，來契入不可思議的法界；而華嚴法藏以契入不可思議法界，展開法法遍攝之圓融無盡法界。二者對於心識的不同定義，心與法界的不同展現，不同心識的圓滿觀，展現其不同教觀運用。

關鍵詞：天台宗 華嚴宗 智顛 法藏 心識

壹、前言

佛教對於心識的說法是重視的。原始佛教論述到「心」之染淨的各種現象，意為第六意識，識為五蘊（色受想行識）之「識」。部派佛教的心識論可說是原始佛教思想的細緻化，並對於原始佛教所說的心識多有補充。原始、部派佛教的心、意、識指的是同一個心識，就是意識。唯識學派主張將原本雜染的八識，轉為清淨的智慧，「轉識成智」為其修道理論與特色。如來藏思想主張心識本是清淨的。清淨的如來藏心，是眾生得以解脫、佛陀可以證悟的根本。一旦掃除了客塵煩惱，藏在煩惱中的如來本心便會呈現，同時也會把由客塵煩惱而來的虛妄現象加以解消，從而展現出圓滿至善的真如法界。佛法對於心識從原始佛教、部派佛教、瑜伽行派、如來藏思想等各有不同的說法。心識的問題，從原始佛教以來就被重視。

佛法傳到中國，心識的問題更為研究佛法者所重視，並因不同角度的觀點而有不同的說法，更因彼此不同的立場而有對於心識不同說法的爭論。天台智者（538~597）與賢首法藏（643~712）可說是中國以教觀著稱的兩大宗派靈魂人物。其雖處於不同時代，然而對於該宗派代表的地位，皆屬於集大成者。天台宗和華嚴宗之理論架構組織，由其建立並呈現各自宗派之理論特色。

天台與華嚴二宗皆同樣重視心識的運用與解說，且此心識觀點貫穿其教觀兼具的體系。此二宗派集大成者的智顛與法藏，對於心識如何界定？對於心與法界的關係如何詮釋彼此之間的關係？對於二者所主張的圓滿教說，心識的理論又如何呈現？學術界上各別對於天台與華嚴以心為立足點探討的論著有許多，然而對於此二宗之心識觀同時探討的論著並不多見¹。掌握此二者的心識觀，對於此二宗的理論核心—心識觀點可全面了解，且對於整個佛學的

¹ 目前只搜尋到二篇，然而與本文所要論述的方向與進路還是不同。此二篇論文分別為：由 1·郭朝順（2012）所著，〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變—以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，法鼓佛學學報第十期，頁 53-93。本文立足於心性哲學思想的開展脈絡來討論二宗思想交涉問題；同時也顯示，在《華嚴經》及《大乘起信論》文獻上的詮釋關鍵，是二宗思想產生同質及歧異的理由。2·尤惠貞（2007），〈中國佛學心識論之研究—以華嚴性起與天台性具為例之對比研究〉，第三屆法華思想與天台佛學研討會會議論文集。此文考察之核心則是探討華嚴性起與天台性具兩思想體系所詮釋之心識論的具體意涵；並藉由兩思想體系的心識論的對比研究，進而論述中國佛學心識論中，不同詮釋進路所展現的特質與殊義，以及由之而彰顯相應於不同生命抉擇之不同實踐進路與具體影響。其[目次]為：一、前言，二、中國佛學心識論之義涵與開展，三、華嚴性起思想所詮釋的心識論，四、天台性具思想所詮釋的心識論，五、性起與性具心識論詮釋之比較，六、結論。

心識觀亦可以有概觀之認識。

本文分幾個方面探討論述：一、前言，二、智顓與法藏之心識界定，三、智顓與法藏之心與法界關係論，四、智顓對法藏之圓滿觀心，五、結論。

貳、智顓與法藏之心識界定

對於心識的說法，原始、部派佛教有六識論，即心意識同指心識；就唯識學來說，心、意、識三者各有其代表的不同的功用與意涵。《成唯識論》曰：「集起名心，思量名意，了別名識。」²以八識而論，第八識名為心，因為集諸種種法，現起種種諸法；第七識名意，所緣藏識，恒審思量為我；第六識名識，即對於六個識的別境，能了別而轉。天台智顓與華嚴法藏對於心識的說法則又有別於此。

一、智顓之心意識論

智者對於「心」、「意」、「識」的說明是重視的。³心意識的看法，智者除了解說心、意、識三者，對於菴摩羅識、阿黎耶識以及阿陀那識亦做三者關係之釐清，並有別於當時地論、攝論師的說法。其以辯破他者的方式，成立自己本身的論證。

智顓於《摩訶止觀》說明「非行非坐三昧」、「覺意三昧」時，說明心意

² 《成唯識論》卷5：「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，恒審思量，為我等故。餘六名識，於六別境，能動間斷，了別轉故。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 24, c9-15)

³ 智者於早期作有《覺意三昧》，於臨命終口授《觀心論》，於其它論著中往往以「觀心釋」、「隨文入觀」明之，此等皆顯示了其對之重視。《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)。《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) 參陳英善(1998)，〈慧思與智者心意識說之探討〉，《中華佛學學報》11，頁 155-180。

識三者是非一非三的關係，如文云：

今依經釋名，覺者照了也，意者心數也，三昧如前釋。行者心數起時，反照觀察，不見動轉，根原終末，來處去處，故名覺意。諸數無量，何故對意論覺？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？覺者，了知心中非有意，亦非不有意；心中非有識，亦非不有識；意中非有心，亦非不有心；意中非有識，亦非不有識；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。⁴

智顓首先對於覺知之心，籌量之意以及了別之識的說法做一批評，認為以不同功能分別此三者的說法，是墮於心想見倒之中，不名為覺。智顓從「覺」的角度說明心、意、識三者的關係，即在覺之時，心對於意、識，是非有、非無的關係；同樣，意與識亦是如此。心、意、識三者呈現「非一非三」、「一即三」且相攝的關係。文中說，「窮諸法源，皆由意造」，意即心即識，智顓在此是否指心、意、識能造諸法？此「意」之造，即是造作諸無明法，令不生覺，而不是從無而創生出有的創造。

唯識學派有新、舊譯之分，舊譯以真諦所翻譯、主張的觀點為主；新譯則以玄奘所翻、所主張之說為主。智顓時值陳隋時期，真諦（攝論）和地論之說盛行，所以關於識的說法，智顓多取其所說以為論證之對象。此二者對於淨識的看法、菴摩羅識、阿黎耶識以及阿陀那識的看法互有不同，智顓於《法華玄義》以三識類通三軌說明三種識：

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（云云）。⁵

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

⁴ 《摩訶止觀》卷 2：(CBETA, T46, no. 1911, p. 14, c1-17)

⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 5：(CBETA, T33, no. 1716, p. 744, b18-22)

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。⁶

三識類通三軌，其對應關係分別為：菴摩羅識即真性軌，阿黎耶識即觀照軌，阿陀那識即資成軌。三者的關係和心、意、識的關係相同，是一即三、三即一的關係。智顛對於論師們不同觀點間的互諍有所批評，認為他們是各執一端。對於此三識的關係，智顛以「心」與「善識、惡識、無記識」為例，做為「心」與「識」三一、一三關係的說明。若阿黎耶識中有生死種子，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。此三識只是一法，而於一法中說三。智顛另於《法華玄義》舉《攝論》及《法華經》之譬喻，說明此三識的關係，以為經論之證明：

《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」，豈非菴摩羅識？菴摩羅識，名無分別智光。⁷

《攝論》之金土染淨與諸識的相對比喻為：染喻六識，金喻淨識，土喻阿黎耶識。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。《法華經·五百弟子授記品》之繫珠喻中，「醉酒而臥」是阿黎耶識，「遊行以求」為阿陀那識，「親友示珠」是菴摩羅識。智者說明三識的關係，眾生迷時，即是阿黎耶識，如酒醉而臥；因迷而起種種妄想分別，即是阿陀那識，如不識衣內之寶珠，而沿途求衣食；因聞熏習而智慧增長，此即菴摩羅識，如遇親友示以衣珠。此三識亦如《攝論》所說的金土染淨之譬喻。此三識通過《法華經》譬喻的對照，顯示此三識是一而三、三而一的關係。

智者大師，並不否定心、意、識三者以及阿陀那識、阿黎耶識、菴摩羅識三識的不同功能；其所否定的，是對於論師們以隔別的立場看待心識的功

⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 5：(CBETA, T33, no. 1716, p. 744, b22-c2)

⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 5：(CBETA, T33, no. 1716, p. 744, c2-8)

用。智者大師從三者相攝又不全等同的關係看待此心、意、識，為天台智顛獨具的觀點與特色。

二、法藏之五教心識判

法藏於《華嚴一乘教義章集解》對於「諸教所詮差別」舉十門作為說明，其第一門即為「所依心識」門。亦即法藏對於「一心」的詮釋，因為小、始、終、頓、圓五教的不同而有不同的說法。此五教不同的說法分別為：

小乘但有六識，義分心意識。如小乘論說。於阿賴耶識，但得其名，如《增一經》說。若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義。以於真理未能融通，但說凝然，不作諸法。故就緣起生滅事中，建立賴耶。從業等種，辨體而生，異熟報識，為諸法依。……若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故論（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，業等種生故。……若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮，不可說也。如《維摩經》中三十二菩薩所說不二法門者，是前終教中，染淨鎔融無二之義。淨名所顯離言不二，是此門也。以其一切染淨相盡無有二法可以融會故。不可說為不二也。若依圓教，即約性海圓明，法界緣起，無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融。故說十心以顯無盡。⁸

「一心」依於二義而有五教不同的差別義。此二義分別為「約法通收」與「約機分齊」⁹。「約法通收」義，主要是說明甚深緣起的一心具足五義之門，聖者隨以其中之一門，隨機攝化眾生。此五義門為：

一、攝義從名門，如小乘教說。二、攝理從事門，如始教說。三理事無礙門，如終教說。四、事盡理顯門，如頓教說。五、性海具德門，如圓教說。是即不動本而常末，不壞末而恒本，故五義相融，唯一心轉也。¹⁰

「約機分齊」亦為五教所攝：

⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「(CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c11-p. 485, b10)

⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「問：云何一心，約就諸教，得有如是差別義耶？答：此有二義：一、約法通收，二、約機分齊。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b13-14)

¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b20-22)

二、約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教；或有得名，得一分義，如始教；或有得名，得具分義，如終教；或有得義而不存名，如頓教；或有名義俱無盡，如圓教。其餘義門，如《唯識章》（《孔目唯識章》）說。¹¹

以上對於五教心意識所述，以表格列之，以顯其別：

五教	小乘教	始教	終教	頓教	圓教
心意識	但有六識，義分心意識	於阿賴耶識，但得一分生滅之義	於此賴耶識，得理事融通二分義	一切法唯一真如心	性海圓明，主伴圓融
約法	攝義從名	攝理從事	理事無礙	事盡理顯	性海具德
約機	得名而不得義	得名得一分義	得名得具分義	得義不存名	名義俱無盡

此五義門對於一心的界說分別從理、事與得名與否來做說明：一、攝義從名門者，如小乘中於阿賴耶識，但得其名，未聞其義。主要就「名」闡一心。二、攝理從事門者，始教中於阿賴耶，但知業種緣起生滅之事，對於緣起即空，不生滅之真理，並不多做說明。三、理事無礙門者，終教中，具說不生滅與生滅和合，生滅心與不生不滅心是無礙不二的，真如隨緣不變等義故，由此闡明一心理事無礙之義。四、事盡理顯門者，頓教中總不說法相，唯辨真性故。頓教所著重的在於開顯一心真如之理，視一心差別相盡，是不可說，故屬「得義不存名」。五、性海具德者，圓教中明性海圓融，緣起無礙，眾德悉備故，顯一心於名於義上皆是無盡的，發揮甚深緣起一心之道理。¹² 此五義相融，依於一心而轉。

法藏以五教分別對於心做不同解說，最核心也是華嚴宗獨具的圓教一心概念，是從一心法界，展開能緣起，所緣起，而描繪出圓融無礙的無盡法界緣起，具有井然有序的完整系統。其以圓融無礙的一真（心）法界為宗旨，法界之事物，莫不周遍含容，相攝相入，主伴具足，圓通自在。法藏依心識作為五教界定之標準，而各種心識觀之價值則需以華嚴圓教之標準來判定，以確立圓教之

¹¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b22-26)

¹² 靄亭法師（1996），《華嚴一乘教義章集解》，頁 147-153。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。

地位，於此表達法藏之心識觀的思想，呈現華嚴宗具特色的圓教心識思想¹³。

參、智顓與法藏對於心與法界關係之觀點

一、智顓之「一念心與三千界」

智者大師「一念三千」的理論可以說明天台心與法界關係的理論。所謂「一念三千」為：一心具十法界，十法界一一互具成百法界；十法界各具三種世間，成三十種世間，故百法界就具有三千世間。此三千世間具在一念心中，謂之「一念三千」，又名「性具」，或稱「理具」。智顓在諸論著所謂的「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。¹⁴ 在智者看來，心與三千的關係為：

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。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，意在於此(云云)。¹⁵

一念心與三千的關係為：三千在一念心中，若有心的話，即具三千。三千非固定的數目，而是一切法的代稱。一心與一切法並不是前後的縱關係，也不是同一時的橫關係。所以說，一心非生一切法，一心非一時含一切法，心是一切法，一切法是心，二者為非縱非橫，非一非異的關係。此種境界不是識

¹³ 此之說法，如鄧克銘所說：「法藏之態度毋寧認為心識之功用和價值，必須依其所欲解說之對象而定，如其依五教而為區別；而各種心識觀之價值則需以華嚴圓教之標準來判定，以確立圓教之地位，此點或可視為法藏之心識觀的特色之一」。鄧克銘(1996)，〈法藏之心識觀的特色〉，《中華佛學學報》第九期，頁 243-260。

¹⁴ 如《摩訶止觀》云：「心是惑本，其義如是，若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴，今當去丈就此，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也」(CBETA, T46, no. 1911, p. 52, a27-b1)

¹⁵ 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a8-18)

所可了知，也非言詮所能表達，故稱為不可思議境。

一念心與三千法是非縱非橫、非一非異的不可思議關係，那麼對於三千法的產生，如何解釋？是心具三千法，還是緣具、共具、離具三千法？

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》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。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？¹⁶

對於心具、緣具、離具、共具等四具主張，智顛認為皆不可得。其舉地論師和攝論師為例，地論師主張法性依真妄(法性為一切法依持)，真妄依持法性。攝論師則認為法性非真妄之依持，因為法性非真所淨，非惑所染。「依持」為阿黎耶，持一切種子，對地論師而言，是心具一切法；對攝論師而言，是緣具一切法。若就「法性生一切法」者，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？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。智顛則說，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？所以不可單獨說心具一切法或緣具一切法等。

智顛以辯破的方式否定四種具的主張。心與三千法的關係，既不是縱的「生」成，也不是橫的「含」藏；不是心具、緣具，也不是離具、共具。所以「心」與「法」的關係是「非縱非橫」，且非「四具」。可知，智者大師以「縱」、「橫」論破且否定的方式，直顯一念與三千不可思議的內涵。

龍樹於《中論》言四無生（不自生、不他生、不共生、不無因生），智顛

¹⁶ 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a18-b6)

據此言心、夢與眠的關係，即是否因心故有夢、故有眠，而明心生三千法：

龍樹云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因」。更就譬檢，為當依心故有夢，依眠故有夢。眠法合心故有夢，離心離眠故有夢？若依心有夢者，不眠應有夢。若依眠有夢者，死人如眠應有夢。若眠心兩合而有夢者，眠人那有不夢時。又眠心各有夢，合可有夢，各既無夢，合不應有。若離心離眠而有夢者，虛空離二，應常有夢。四句求夢尚不得，云何於眠夢見一切事？心喻法性，夢喻黎耶，云何偏據法性、黎耶生一切法？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？¹⁷

智顛以眠、夢之喻，說明依心故有夢、依眠故有夢、眠法合心故有夢、離心離眠故有夢，四者皆不可得。以心比喻法性，以夢譬如黎耶，所以不可偏據法性生一切法或者黎耶生一切法。智顛以四句的方式說明求心不可得，求三千法亦不可得；且心滅亦不可得。由此可知智顛心與法的論破方式，與上所述是相同的。

從智顛的角度，心與三千法界的關係是從對地論師與攝論師的評破中，立其不可得的理論；並且依龍樹四句無生的理論論證求心不可得，求三千法亦不可得。雖然三千法為天台特有的法界觀，然此法界觀和華嚴的重重無盡的圓融一心是不一樣的，智顛主要還是從破除偏執的角度說明心與三千法的不可得。所以從諸法不可得不可說而言，無心亦無識，法性非心亦非識。然而雖然不可得不可說，並不代表絕對空、無（斷滅空）；若從可說而言，心如是，三千法界亦如是。智顛顯示地論師、攝論師對於心識看法不足之主張，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。可看出智者之理論主張，實與南北朝地論師、攝論師思想之激發有密切之關係。¹⁸

二、法藏之「十重唯識觀」

法藏最有名的觀法是《探玄記》卷十三所說的「十重唯識觀」，皆為一心中所攝。所謂「十重唯識」乃是唯識的十種層次，華嚴宗認為一切諸法皆由

¹⁷ 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 54, b7-24)

¹⁸ 陳英善(1995),〈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。

一心所現，故說萬法唯識。十重唯識觀可說是法藏對於大乘佛教之心與法界關係說明的總整理。其十種不同唯識為：

一、相見俱存故說唯識：謂通八識及諸心所并所變相分，本影具足。由有支等薰習力故，變現三界依正等報，如《攝大乘》及唯識等諸論廣說。¹⁹

相見俱存唯識：由八識及諸心所所變的相分，由有支、名言等種子薰習之力，變現依正等報之三界。此如《攝論》以及唯識等諸論所說之三界唯心所現。

二、攝相歸見故說唯識：謂亦通八識，王數差別，所變相分，無別種生。能見識生，帶彼影起。如《解深密經》、《二十唯識》、《觀所緣論》具說斯義。²⁰

攝相歸見唯識：這亦通於八識，然心王、心所有別，其所變的相分，為能見之識所生，而不是另一個所見之相分種子所生。此觀是攝相分而歸於見分，然相分與見分皆歸於一。

三、攝數歸王故說唯識：謂亦通具八識心王。以彼心所，依於心王，無自體故。許彼亦是心所變故，如《莊嚴論》說。²¹

攝數歸王唯識：數，就是心數法，也就是心所。這亦通具八識心王，且這些心所皆依於心王，而無自體。心、心所之中，心所係依心王而起，無獨立之自體，故由心王所變，謂一切攝歸於心王。

四、以末歸本故說唯識：謂七轉識皆是本識差別功能，無別體故。《楞伽》云：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生」。又云：「譬如巨海浪，無有若干相，諸識心如是，實亦不可得」。解云：既離水無別有浪，明離本識無別六七，廣如彼說。²²

以末歸本唯識：第八阿賴耶識是根本識，前七識皆從阿賴耶識轉起，稱前七轉識。七轉識為本識的差別功能，而無別體可得。法藏引《楞伽經》云：「藏識海常住，境界風所動，恒起諸識浪，騰躍而轉生」。又云：「譬如巨海浪，無有若干相，諸識心如是，實亦不可得」。即是說，離開水，就沒有另外的波浪存在，所以若離開本識，就沒有別的六、七識可得。因此七轉識應歸於第

¹⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a2-5)

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a5-8)

²¹ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a8-11)

²² 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a11-16)

八阿賴耶識之根本識。

五、攝相歸性故說唯識：謂此八識，皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。經云：「一切眾生即涅槃相，不復更滅」等。《楞伽》云：「不壞相有八，無相亦無相」。如是等文，成證非一。²³

攝相歸性唯識：即八識皆無自體，祇有如來藏的平等顯現，其餘諸相皆攝於如來藏而無餘。經云：「一切眾生即涅槃相，不復更滅」。這就是說識的本體即為如來藏，而不復再有他相。不同於上述識之相，此識之相乃真如隨緣所現，故自其本性而言，不外是本覺之如來藏。

六、轉真成事故說唯識：謂如來藏，不守自性，隨緣顯現，八識王數，相見種現。故《楞伽》云：「如來藏為無始惡習所薰習，故名為識藏」。《密嚴經》云：「佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知藏即賴耶識」。又云：「如來清淨藏，世間阿賴耶，如金作指環，展轉無差別」。又《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》皆說此義，成證非一。²⁴

轉真成事唯識：即當如來藏不守自性時，八識心王、心所隨緣顯現以及種子顯現相、見二分。故《楞伽經》云：「如來藏為無始惡習所薰習，故名為識藏。」等等。上述之如來藏乃就其本覺而言，為如來藏平等顯現；此之如來藏乃隨染淨之緣，而顯現種種有為之法。

七、理事俱融故說唯識：謂如來藏，舉體隨緣，成辦諸事，而其自性，本不生滅。即此理事混融無礙，是故一心二諦，皆無障礙。《起信論》云：「依一心法，有二種門：一、心真如門，二、心生滅門。然此二門，皆各總攝一切法」。《勝鬘經》云：「自性清淨心，不染而染，難可了知。染而不染，亦難可了知」。解云：不染而染，明性淨隨染，舉體成俗，即生滅門也。染而不染，門即染常淨，本來真諦，即真如門也。此明即淨之染，不礙真而恒俗。即染之淨，不破俗而恒真。是故不礙一心，雙存二諦。此中有味，深思當見。經云：「於諦常自二，於解常自一」。論云：「智障極盲闇，謂真俗別執」。皆此義也。²⁵

理事俱融唯識：如來藏性隨緣而成立種種事相，一切事的自性理不生不滅。即此理事混融無礙。如《勝鬘經》的自性清淨心不染而染，染而不染以及《起信論》的一心開二門所說。不染而染，是說明自性清淨心隨染而舉體成俗諦，

²³ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a16-20)

²⁴ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a20-27)

²⁵ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a27-b11)

為生滅門；染而不染，雖染而常淨，為真諦，即真如門。這即在說明即淨之染，不礙真而恒俗；即染之淨，不破俗而恒真。所以不礙一心而雙存二諦。經云：「於諦常自二，於解常自一」。故如來藏隨緣而有種種不同，然若相攝則歸於一。

八、融事相入故說唯識：謂由理性，圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙，或一入一切，一切入一，無所障礙。上文云：「一中解無量，無量中解一」等。〈舍那品〉云：「於此蓮華藏世界海之內，一一微塵中見一切法界」。又此品下云：「於一微塵中，現有三惡道、天、人阿修羅，各各受業報」。如是等文，廣多無量，如上下經說。²⁶

融事相入唯識：理就事相之抽象理性說，事就理性統攝之事相說，以理成事，事亦鎔融，二者互不相妨礙，一入一切，一切入一。如〈舍那品〉云：「於此蓮華藏世界海之內，一一微塵中見一切法界」等等。此是說明事事無礙的唯識。事和事的用相互影響即「相入」，事藉由彼此共同的理性，融合而不相妨礙。

九、全事相即故說唯識：謂依理之事，事無別事。理既無此彼之異，令事亦一即一切。上經云：「知一世界即是一切世界，知一切世界即是一世界」。又云：「知一即多，多即一」等，廣如經文說。²⁷

全事相即唯識，藉由理而成事，無理外之事，亦無事外之理，理事平等無差別。理既沒有彼此的差別，那麼事亦應一即一切，即的事上並沒有一和多的差別。故經云：「知一世界即是一切世界，知一切世界即是一世界」。又云：「知一即多，多即一」。

十、帝網無礙故說唯識：謂一中有一切，彼一切中復有一切。既一門中如是重重不可窮盡，餘一一門皆各如是，思準可知。如因陀羅網，重重影現，皆是心識如來藏法性圓融故，令彼事相，如是無礙。²⁸

帝網無礙唯識：謂一中有一切，一切中復有一切，一門中，如是重重不可窮盡，餘一一門中皆各如是。如因陀羅網之彼此相映而顯現重重無盡的影象，此皆為心識如來藏法性圓融之故，令事相圓融無礙。

法藏主張，這十重唯識觀皆依於一心，若離本識心，則一切不成。十重唯識觀可說是法藏對於大乘佛教之心與法界關係說明的總整理。依法藏在《探

²⁶ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, b11-18)

²⁷ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p.347, b18-23)

²⁸ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, b23-27)

玄記》所說：「十門唯識道理，於中初三門，約初教說；次四門約終教、頓教說，後三門約圓教中別教說。總具十門約同教說。」²⁹在五教中，小乘教不談唯識，而談唯識之大乘教說亦有深淺不同，故以(一)、(二)、(三)為始教，(四)、(五)、(六)、(七)為終教與頓教，(八)、(九)、(十)為圓教中之別教，而總具十種者，即顯圓教中之同教。前三重初教唯識觀，指界為由阿賴耶所緣起；四至七重的終教、頓教，指法界為如來藏所緣起。這二類緣起皆是依心識與法界為能所對立的角度來思惟心與法界之間的關係。而末三重唯識觀則是說心與法界之圓融。

由此十門，可以顯示出不同的唯識觀，而八、九、十之三門，是法藏所要彰顯的。第十門是將第八和第九雙重相合，說明相入相即，在種種法中相互映現無邊際，這種無盡樣貌，被譬喻成在帝釋天宮殿的因陀羅網交相映現，重重無盡。事實上，一切種種諸事相皆心識如來藏法，因法性內融，所以事相是重重無盡。如《華嚴經》說：「一切法界如因陀羅網，悉無有餘。」

法藏對於心與法界的說明，雖以十重唯識、分門判教說明不同層次的心與法界觀，然而其重點還是彰顯圓教中別教的理論。³⁰此十重唯識觀看似是以心識為中心而進行建構，然在末三重的唯識觀，如前所述，並不是心與法界之因果緣起的說明，而是說明心與法界的圓融無礙，而此一圓融無礙則是基於空有無礙才得成立。³¹心與法界的圓融無礙，須透過空有無礙才得成立。法藏所要表現的是心與法界無礙的展現，只不過這種展現，不只是以心識為中心而進行建構，而是以心與法界不二的方式表顯。所以，心與法界之「心」已不同於原始、部派、唯識學派之「心」，而是已達空有無礙所展現之「心」。

「十重唯識觀」是法藏對於心與法界關係的說明；另有「十玄門」，即是從十個角度說明法界緣起的狀況。「十玄門」：又稱十玄緣起，全稱十玄緣起無礙法門，或作華嚴一乘十玄門、一乘十玄門等。此十門相互為緣而起，故稱緣起。華嚴的「十玄門」，有新古十玄門之分，古十玄門是指智儼的十玄門，新十玄門是指法藏在《探玄記》中對古十玄門所作的修改。此十門分別為：「一、

²⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, b28-c2)。

³⁰ 如陳英善老師認為：「法藏對一心、唯識的看法，是架構於別教一乘理論，而將一心、唯識的涵義提升至別教一乘之理論。非但一心如此，任何一法，就華嚴別教理論而言，皆是相即相入重重無盡無礙的。故法藏解釋一心時，以此相即相入帝網無礙的道理闡述之，說明一心亦是如此相即相入無礙，或將此一心稱之為『心識如來藏法性圓融』，此即是相即相入無礙道理明心識如來藏。……」。陳英善(1996)，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，頁 409-410。

³¹ 郭朝順：從《五教章》之「三性同異」的觀點分析，認為：「法藏在建構其唯識觀時(尤其是末三重)，不是以心識為中心而進行建構，而是以展現緣起性空之空有不二的說法為其終極的觀法」。郭朝順(2001)，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，頁 130。

同時具足相應門，二、廣狹自在無礙門，三、一多相容不同門，四、諸法相即自在門，五、隱密顯了俱成門，六、微細相容安立門，七、因陀羅網法界門，八、託事顯法生解門，九、十世隔法異成門，十、主伴圓明具德門。然此十門，同一緣起，無礙圓融，隨有一門，即具一切。」³² 此十門相即相入，互為作用，互不相礙，顯示不可思議的法界現象與緣起深義。

值得注意的是，「唯心迴轉善成門」舉「心」為例，說明轉善轉惡之所在，實不乎此一「心」，加重了對「心」的解說。此門雖舉心為例，然此心實代表十無盡心，隨舉一法即是無盡，此清淨心為性起具德，異於三乘，「此心」本來具足一切功德，不假修成而隨緣顯現，即是唯心迴轉善成門。³³ 此門以心為例，顯示無盡法界無盡緣起、無礙自在的道理。「主伴圓明具德門」則就「主伴圓融」來闡說無盡的法門海。「唯心迴轉善成門」顯示諸法無盡緣起、無礙自在之理由；而「主伴圓明具德門」³⁴ 則顯示諸法無礙之相。此為二門之不同。

³² 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 123, a28-b5)

在智儼的《一乘十玄門》，第九是「唯心迴轉善成門」，這一門智儼是約心識說。到法藏的《華嚴五教章》尚繼承智儼的唯心迴轉善成門，但到了《探玄記》別立與《華嚴五教章》不同的十玄門，一般稱為新十玄門。新十玄中以「廣狹自在無礙門」取代古十玄中之「諸藏純雜具德門」；以「主伴圓明具德門」取代「唯心迴轉善成門」。到澄觀時，其於《演義鈔》說明，將「廣狹自在無礙門」代以古十玄中之「諸藏純雜具德門」，因為「恐濫事理無礙」，所以改之。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：「諸藏純雜具德門，意云一行為純，萬行為雜等，即事事無礙義。若一理為純，萬行為雜，即事理無礙，恐濫事理無礙，所以改之。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 75, b23-26)

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「九者，唯心迴轉善成門。此上諸義，唯是一如來藏，為自性清淨心轉也。但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如〈性起品〉中說十心義等者，即其事也。所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足，無窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物，名唯心轉等，宜思釋之。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 507, a8-15)

³⁴ 對於「主伴圓明具德門」的解說，參看法藏之《華嚴經探玄記》卷 1：「十、此圓教法理無孤起，必眷屬隨生。……主伴伴主圓明具德，如一事華帶自十義，具此十門，即為一百門。餘教義等，亦各准之，故成千門。如教義等，望自類十義及同時等十門，有此千門；彼同時等，亦望自類十門及教義等，亦成千門。準思可見。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 123, c29-p. 124, a8) 以及

《華嚴經探玄記》卷 1：「十、同異圓備義，謂以前九門總合為一大緣起故，致令多種義門同時具足也，由住一遍應故有廣狹自在也。由就體就用，故有相即相入也。由一攝多時為顯，令一人多為隱，多攝一人亦爾。又就用相入為顯，令就體相即為隱，顯入隱亦然。……由此大緣起法，即無礙法界法門，故有託事顯法門也。由此融通自在。今依此法上所辨時，法亦隨此無礙自在，故有十世門也。由此法門，同一緣起，相帶起故，隨一門必具一切，故有主伴門也。此之一門於前第三門中，以辨義理。上來十義，總是緣起相由門竟，餘門如指歸中說。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 124, c24-p. 125, a11)

「一心法界」是華嚴宗的中心思想，更是華嚴宗理論思想的重心。「一心法界」，法界即是一心，法界不出一心，華嚴宗所談，都是這個一心。法藏的「十重唯識觀」說明心與法界的關係，「十玄門」則以十個角度說明法界緣起的狀況，它展現了法界緣起之深義。此十玄亦不離一心，且與法界無二。法藏以「心」為基礎的論說（然並非侷限於心），展現華嚴不可思議之法界觀。此與天台「一念三千」的論說極為相似，然亦不同。

肆、智顛與法藏之圓滿心識論

天台與華嚴多從理論（解）、實踐（行）來完整自身的宗派教義體系，二者皆注重觀心³⁵，且有屬於自家認為的圓滿觀法。天台有「空、假、中」之三觀來實踐其圓融三諦觀；華嚴則有「五止六觀」之觀法來契入法界無礙的圓融觀。

一、智顛之「圓融三諦觀」

智者大師在《摩訶止觀》中，以一心與空假中三諦之觀法結合，作為實踐之工夫。智者的「一心三觀」即是以一心來觀照空觀、假觀和中道第一諦觀。若是以次第觀照空、假、中三觀，名為次第三觀；若同時觀照空、假、中三觀，名為圓妙三觀，如其云：「觀心先空次假後中，次第觀心也。觀心即空即假即中者，圓妙觀心也。」³⁶ 次第觀心，智顛認為是屬於「偏覺」；而圓妙觀心，智顛則認為屬於圓覺。³⁷

三觀中，空觀是從假入空，又名二諦觀；假觀為從空入假，又名平等觀；中觀是以二觀為方便道，雙照二諦，亦名中道第一義諦觀。³⁸ 以空觀觀心為

³⁵ 智者於《釋禪波羅蜜次第法門》卷 8 云：「釋觀於心性者，即是返觀能思惟、大思惟之心也。所以者何？行者雖能了於前境，而不能返達觀心，則不會實道。」(CBETA, T46, no. 1916, p. 531, b2-7) 法藏晚年寫《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷，是他備尋三藏教典而集成的一部觀法著作。

³⁶ 《妙法蓮華經文句》卷 1〈序品〉(CBETA, T34, no. 1718, p. 4, c3-5)

³⁷ 《妙法蓮華經文句》卷 1〈序品〉：「觀因緣所生心，先空次假後中，皆偏覺也。觀心即空即假即中，是圓覺也(云云)。」(CBETA, T34, no. 1718, p. 5, a4-6)

³⁸ 《摩訶止觀》卷 3：「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，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。」(CBETA,

大，以假觀觀心為多，以中觀觀心為勝。若直就中觀，雙遮二邊、雙照二諦則具足三者：大、多、勝，如文云：

觀心者，空觀為大，假觀為多，中觀為勝。又直就中觀心性廣博，猶若虛空，故名大。雙遮二邊，入寂滅海，故名勝。雙照二諦，多所含容，一心一切心，故名多也。³⁹

智者除了說明空、假、中三諦之觀外，其亦以「止觀攝一切教」，即是以空、假、中之觀法攝其所判的五時之教，其於《摩訶止觀》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。⁴⁰

文中說明，以即假即中觀心者，即攝華嚴之經。以因緣生法之生滅觀心者，即是析空觀，此攝三藏四阿含教，如乳之經。以體空觀觀心者，即攝共般若，如酪之經。以因緣生法即空即假即中觀心，即攝方等，生酥之經；若但用即空即假即中觀心，即攝大品，熟酥之經。生酥與熟酥皆是用即空即假即中觀心，所不同的是生酥之經是用因緣生法，而熟酥之經是「但」用即空即假即中。此三觀是有次序的，即先空而假而中，亦即須於空、假二觀的基礎上，方能修中觀。用即中觀心，即攝法華，醍醐之經，因為中道第一義諦即空、假、中三諦，舉一諦即三諦，三諦即一諦，是為「圓妙（融）三諦」；用四句相即（一三、三一）觀心，則攝涅槃，醍醐之經。以上為智者以觀心判五時教的說法。可知其以觀三諦相即的不同程度，判為教法之不同。

另外，智者於《四教義》以生滅心、心自性空、歷別三觀以及三觀圓觀分別說明觀心與三觀、四教的關係：

第一、約觀心明三藏教相者，即是觀一念因緣所生之心生滅相，折假入空。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。

T46, no. 1911, p. 24, b5-8)

³⁹ 《妙法蓮華經文句》卷1〈序品〉(CBETA, T34, no. 1718, p. 6, b27-c1)

⁴⁰ 《摩訶止觀》卷3下之「止觀攝一切教」部分云，(CBETA, T46, no. 1911, p. 31, c9-19)

具足一切恒沙佛法，依無明阿梨耶識，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。是則四教皆從一念無明心起，即是破微塵出三千大千世界經卷之義也。⁴¹

此四教的觀心有其不同的觀門，且其觀心之作用各有其解脫上的意義。三藏教是以析假入空，觀因緣所生之生滅相。通教為體假入空，觀心空法空。別教是觀因緣所生為假名，分別無量四諦。因緣所生之生滅相為假名，必有空觀為基礎，方能觀因緣所生為假名，進而分別無量四諦，所以別教為由空入假。圓教則觀心因緣所生，具足一切十法界，不縱不橫，不思議中道二諦之理。此四教皆從一念無明心而起，且對應於空、假、中三種觀心。三藏教為析假入空，通教為體假入空，別教為由空入假，圓教為觀不思議中道二諦之理。

依據智者之三諦觀心對於五時與四教之判別，以表格呈顯之：

五時教	華嚴時	阿含時	般若時	方等時	法華涅槃時
觀心	即假即中	因緣生法 生滅即空	觀心即空	因緣生法、但用 即空即假即中	即中
攝經	華嚴之經	三藏之經	般若之經	方等、小品之經	法華涅槃之 經
四教		藏教	通教	別教	圓教
三觀		析空觀	體空觀	由空入假觀	中道觀

由上表可知，藏教與通教並沒有假觀與中道觀；別教如前文所述，是在空觀的基礎上修假觀，或者是在空觀、假觀的基礎上修中道觀，是屬於次第三觀；而圓教則直接以中觀入手修之。此中頗值得深思的是華嚴時四教、三觀的歸屬。文中說明，觀心即假即中攝華嚴之經，此即假即中之觀，不同於別教、方等時漸次的即中、即假、即空觀；亦不同於圓教、法華涅槃時的不思議中道觀；然圓教、法華涅槃時的中道觀是攝華嚴之教的即假、即中觀的。所以華嚴之教的觀法別於其它四教，而為法華圓教所攝。

值得一提的是，華嚴的即假即中觀不可能捨棄空觀而有即假即中觀，至少應是立基於空觀的基礎上，方才可能有此觀法。所以，其與天台圓教不同

⁴¹《四教義》卷 12：(CBETA, T46, no. 1929, p. 767, c18-p. 768, a14)

之處，筆者以為，應是教法相攝的部份。天台圓教攝其它藏、通、別之三教，而華嚴則有別於其它藏、通、別之「圓教」，且又不同於天台之圓教。智顛於《摩訶止觀》曾說，一切經教悉可用止觀攝之，且為三止三觀所攝。⁴² 依上文即可明白智顛對於教法分判以及三觀說明的情形。

智顛圓融三諦（一心三觀）的實踐，關鍵在於觀照當下之一念無明心，即從空、假、中三諦來觀照這一念心的生起。天台圓教的中道觀，具有雙遮雙照的基本性格，所以圓觀三觀，即有含攝前三教且亦別於前三教的觀法之意味。此一念心為何？天台圓教說明「無明即法性，煩惱即菩提」的觀念，「不斷煩惱而入涅槃，無明煩惱是如來種，若斷煩惱即斷佛種」⁴³。所以一念無明與法性合，即是「一念無明法性心」。

二、法藏之「法界圓融觀」

華嚴圓教義的止觀概念是特殊的，法藏在《華嚴經義海百門》便重新就華嚴的圓教義重新詮釋「止觀」概念。⁴⁴ 止觀原是从修行者的角度說明如何進行觀修而言，然法藏以心境之圓融不二，重新定義「止觀」一詞。所謂「由止無體不礙觀心」、「由觀心不礙止境」，體證境智之不二，即是華嚴之所謂的「止觀」。

賢首法藏著有《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，是一部說明華嚴修行切要精髓的著作。全書分作「顯一體，起二用，示三遍，行四德，入五止，起六觀」

⁴² 《摩訶止觀》卷 3：「一切經教悉用止觀攝之，無不畢盡也。復次，心攝諸教略有兩意：一者，一切眾生心中具足一切法門，如來明審，照其心法。按彼心說，無量教法，從心而出。二者，如來往昔曾作漸頓觀心，偏圓具足。依此心觀，為眾生說，教化弟子，令學如來破塵出卷，仰寫空經，故有一切經教，悉為三止三觀所攝也。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 31, c28-p. 32, a6)

⁴³ 《四念處》卷 4：(CBETA, T46, no. 1918, p. 579, b24-25)。另有：「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。」亦曰：「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。」《四念處》卷 4：(CBETA, T46, no. 1918, p. 578, a29-b4)

⁴⁴ 《華嚴經義海百門》卷 1：「如見塵無體，空寂之境為止，照體之心是觀。今由無緣之觀心，通無性之止體，心境無二，是止觀融通。由止無體不礙觀心故，是以境隨智而任運；由觀心不礙止境故，是以智隨法而寂靜。由非止觀以成止觀，由成止觀以非止觀，二而不二，不二而二，自在無二。」CBETA, T45, no. 1875, p. 632a16-22。

等六門。⁴⁵

前三門是趣入的觀門，顯示眾生心中本來具有的性德及從此所起重重無盡的德用；後三門正明觀法。此部著作的中心是在止觀兩門，尤其是最後的六種觀法。此六門之前一門即為後一門之所依，如一體為自性清淨圓明的心體，此自性清淨圓明的心體，起二用；海印、法界二用一周遍法界；依前一塵能遍的境界而修四種行德；依前能行四德之行而修五止；依前即觀的五止而起即止的六觀⁴⁶。此六觀分別為：

(一) 攝境歸心真空觀：觀三界一切諸法只是一心所造，心外更無一法可得，由此息一切分別，悟平等真空。此觀透過心造諸法，明外境本空，達到真空觀，即是就空門論述心。⁴⁷

(二) 從心現境妙有觀：觀以心為體，從體起用，具修萬行，莊嚴報土。前門「攝相歸體」顯出法身，今此門依體起用，修成報身，故曰：「從心現境妙有觀」。⁴⁸ 此觀門明「即事不滯於理」而「隨事成差」之道理，即顯理事無礙之觀法。⁴⁹

(三) 心境秘密圓融觀：此中所言之心與境，是指無礙心與無礙境，是就諸佛所證而言。觀諸佛證之以成法身的無礙心，與諸佛證之以成淨土的無礙境，即如來報身及所依淨土，或身中現土，或土中現身，依正圓融，無有分齊。前所明之兩觀，各述一邊，此門雙融會通心境，故曰「心境秘密圓融觀」。⁵⁰

⁴⁵ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「略明此觀，總分六門。先列名，後廣辨。一、顯一體，謂自性清淨圓明體。二、起二用：一者，海印森羅常住用；二者，法界圓明自在用。三、示三遍：一者，一塵普周法界遍；二者，一塵出生無盡遍；三者，一塵含容空有偏。四、行四德：一者，隨緣妙用無方德；二者，威儀住持有則德；三者，柔和質直攝生德；四者，普代眾生受苦德。五、入五止：一者，照法清虛離緣止；二者，觀人寂怕絕欲止；三者，性起繁興法爾止；四者，定光顯現無念止；五者，事理玄通非相止。六、起六觀：一者，攝境歸心真空觀；二者，從心現境妙有觀；三者，心境秘密圓融觀；四者，智身影現眾緣觀；五者，多身入一境像觀；六者，主伴互現帝網觀。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 637, a23-b8)

⁴⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「起六觀者，依前五門即觀之止，而起即止之觀。何以故？理事無礙，法如是故。定慧雙融，離分齊故。一多相即，絕前後故。大用自在，無障礙故。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, a5-8)

⁴⁷ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 412。

⁴⁸ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「二者，從心現境妙有觀，即事不滯於理，隨事成差。依體起用，具修萬行，莊嚴報土。又前門中，攝相歸體，顯出法身；今此門中，依體起用，修成報身。故曰「從心現境妙有觀」也。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, a22-24)

⁴⁹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 412。

⁵⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「三者，心境秘密圓融觀。言心者，謂無礙心，諸佛

(四) 智身影現眾緣觀：觀智體唯一能鑑照眾緣，猶如日輪照現，遍處虛空，一切眾生無不蒙益。此就如來智身，顯諸緣相盡，如如獨存。⁵¹

(五) 多身入一鏡像觀：觀毘盧遮那由深定力十身互用，或以一身作多身，或以多身入一身，如鏡現像，無有障礙，即事事無礙法界。⁵²

(六) 主伴互現帝網觀：如以自為主，望它為伴；或以一法為主，一切法為伴；或以一身為主，一切身為伴；主伴互現，重重無盡，猶如帝釋天宮所懸的珠網，光光交映，無盡無窮。⁵³ 此門與第五門相同，皆表現在事事無礙上；所不同者，此門強調主伴互現，重重無盡，第五門則著重於諸法的相入互用無礙。

以上所述之六重觀門，舉一為主，餘五為伴，隨入任何一門即具餘門而全收法界⁵⁴。法藏最後舉圓珠六孔喻，說「如圓珠穿為六孔，隨入一孔之中，即全收珠盡」。此六觀門，第一觀偏重於境，第二觀偏重於心，第三觀心境雙融，第四觀心境俱觀，第五觀事事無礙，第六觀事事無礙之重重無盡觀。第五觀與第六觀藉由心境的互攝相入、主伴互現來顯示圓教之觀法和教義。故華嚴所論述的心，乃是心、境相即相入的，且互為主伴之關係。心與境是平等的，心亦只是諸法之一而已，故華嚴除了以心論述外，亦可就境之任一法而論，而非侷限於心，⁵⁵ 而其所要呈顯的是事事無礙、重重無盡、相攝相入、

證之以成法身。境者，謂無礙境，諸佛證之以成淨土，謂如來報身，及所依淨土圓融無礙，或身現刹土。如經云：「一毛孔中無量刹，各有四洲四大海，須彌鐵圍亦復然，悉現其中無迫隘，或刹現佛身」。如經云：「華藏世界所有塵，一一塵中佛皆入，普為眾生起神變毘盧遮那法」。……謂前兩觀各述一邊，今此雙融會通心境，故曰心境祕密圓融觀也。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, a24-b6)

⁵¹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「四者，智身影現眾緣觀。謂智體唯一能鑑眾緣，緣相本空，智體照寂，諸緣相盡，如如獨存。謂有為之法，無不俱舍（含）真性，猶如日輪照現，遍處虛空。有日之流，無不覩見。生盲之輩，亦蒙潤益。令知時節，寒熱之期。草木無情，悉皆滋長。如來智日，亦復如是。故曰「智身影現眾緣觀」也。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, b6-12)

⁵² 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「五者，多身入一鏡像觀，即事事無礙法界也。謂毘盧遮那十身，互用無有障礙也。……如是十身，隨舉一身，攝餘九身，故曰多身入一鏡像觀。如一身有十身互作，一一毛孔，一身分，一支節中，皆有十身互作。……」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, b12-27)

⁵³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「六者，主伴互現帝網觀。謂以自為主，望他為伴。或以一法為主，一切法為伴。或以一身為主，一切身為伴。隨舉一法，即主伴齊收，重重無盡。此表法性重重影現，一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也。……故云主伴互現帝網觀，亦是事事無礙觀也。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, b27-c13)

⁵⁴ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「六重觀門，舉一為主，餘五為伴，無有前後，始終俱齊。隨入一門，即全收法界。」(CBETA, T45, no. 1876, p. 640, c13-15)

⁵⁵ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 415。就陳英善老師之研究，此六種觀門是有其層

主伴互現的法界觀。

伍、結論

綜上可知，智顓與法藏之心識界定：智者對於心、意、識主張不異不別。心即意即識，即三即一，相攝且非一的關係。此「相即」的觀點，是站在「無明心」與「法性心」來論述其異同。法藏以五教判別心識的不同表顯，彰顯華嚴別教一乘的特殊心識觀點。法藏「一心法界」之「一心」與「法界」無別，是重重無盡、圓融無礙的，此「心」是突破空、有之障而達無礙，故為清淨之心，與天台的無明心不同。

智顓與法藏對於心與法界關係的說明：智顓的「一念三千」為其所要表達「不可思議境」的內涵，亦為其「心」與「法界」的表顯。「一念」與「三千」從縱、橫論辯其不可得而生一切法。法藏的「十重唯識觀」凸顯心與法界的圓融無礙觀，「一心法界」為其圓滿中心思想。「十玄門」則以十個角度說明法界緣起的狀況，展現了法界緣起之深義，且此十玄亦不離一心。「一念三千」與「一心法界」皆是說明「心」與「法界」間的關係。一者從辯證方式說明無所住而生一切法，彰顯心與法界的「不可思議境」；一者則是從緣起觀點展現法界之重重無盡、圓融無礙。

智顓與法藏的圓滿觀心：智顓主張的是通過「一念」來實踐「圓融三諦」觀，並以三諦觀法攝其所判的五時教、四教；且圓教之觀法，含攝前教所有之觀法。法藏主張的「法界圓融」觀乃是由「一心」展現。心、境相攝相入，且互為主伴的關係，並以此來說明圓教特有的法界觀。

二宗的特色，如陳英善老師認為：天台智顓以辯證的方式，來契入不可思議的法界；而華嚴法藏則以一道豎窮輾轉深玄，契入不可思議法界，展開法法互遍互攝之重重無盡法界。⁵⁶ 二宗對於心識的不同定義，心與法界的不同展現，不同心識的圓滿觀，展現其不同教觀運用。生死流轉，六道輪迴，皆不離當前之一念；天台宗從念念生處著力看破，則生死迷情，當下頓除。「應觀法界性，一切唯心造」，華嚴宗之心的本性清淨即法界之性，只要透得了這法界之心，那麼當下即圓滿。天台與華嚴，智顓與法藏二位大師在教、觀上的努力與弘揚，後代佛子因不同根機因緣而於教法之中得益。

次差別的，並包含了始、終、頓、圓之觀法（甚至有小乘之觀法），且與其教理有密切的關係，即其教理如何，則成為其所觀之內容。見同書，頁 414-415。

⁵⁶ 陳英善，〈天台三觀與華嚴三觀〉，《華梵人文學報》天台學專刊，頁 169-199。

參考書目

(一) 佛教藏經

- 護法等造，玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊31。
智顛，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。
智顛，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊34。
法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35。
澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36。
法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45。
法藏，《華嚴經義海百門》，《大正藏》冊45。
法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊45。
智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。
智顛，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46。
智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊46。
智顛，《四教義》，《大正藏》冊46。
智顛，《四念處》，《大正藏》冊46。
智顛，《觀心論》，《大正藏》冊46。
章安灌頂，《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》冊50。

(二) 專書、論文

- 佐藤哲英（1961），《天台大師的研究》，日本：百華苑刊。
陳英善（1995），〈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148-156。
靄亭法師（1996），《華嚴一乘教義章集解》，台北：財團法人台北市華嚴蓮社。
陳英善（1996），《華嚴無盡法界緣起論》，台北：財團法人台北市華嚴蓮社。
鄧克銘（1996），〈法藏之心識觀的特色〉，《中華佛學學報》第九期，頁243-260。
陳英善（1998），〈慧思與智者心意識說之探討〉，《中華佛學學報》11，頁155-180。
郭朝順（2001），〈從十重唯識觀論華嚴宗與法相宗的交涉〉，第一屆玄奘學術研討會。
尤惠貞（2007），〈中國佛學心識論之研究--以華嚴性起與天台性具為例之對比研究〉，第三屆法華思想與天台佛學研討會會議論文集。

郭朝順（2012），〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變－以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，法鼓佛學學報第十期，頁53-93。

陳英善（2013），〈天台三觀與華嚴三觀〉，《華梵人文學報》天台學專刊，頁169-199。