

四明知禮「是心作佛，是心是佛」的詮釋 及其理論意涵

陳啟文*

摘要

天臺知禮的淨土思想，過去較少人進行深入的研究。本文研究則著重在探討四明知禮的淨土思想及其背後所含藏之心性與客觀世界的關係結構，本研究也將由此呈顯其宗教實踐理論的合法性基礎。

在論文中，主要將聚焦在知禮對「是心作佛」與「是心是佛」等二句經文的詮釋。本文也將呈現出知禮在天臺學與淨土宗的教義之下，如何以天臺學「一念三千」、「心具三千」、「色具三千」、「心色不二」、「內外不二」、「因果不二」、「性修不二」及「三諦圓融」、「三觀」等概念為基礎下所理解的「是心作佛」與「是心是佛」。

關鍵詞：知禮、性具、圓教、天台佛教思想、三觀、三因佛性、三千法

* 慈濟大學東方語文學系助理教授。

前言

天臺宗自智者（538-597）大師，時便讚勸彌陀淨土。在「台、賢、禪、淨」諸宗相互影響的北宋時期，淨土教與禪宗對天臺宗的影響日益增大。¹ 在此社會氛圍下，四明知禮（960-1028）以天臺圓宗教義詮釋《觀經》的淨土觀行，提出了「台淨融合」之論，² 撰《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（略稱為《觀經疏妙宗鈔》或《妙宗鈔》），倡議即心念佛論。³ 此書為知禮晚年力作（六十二歲成書，六十八歲復

¹ 〔日〕安藤俊雄說：「從另一方面來說，《止觀》之常行三昧所依的《般舟三昧經》成為媒介，此為天臺智顗淨土濫觴。但是另一方面，不能否定的歷史事實是，智顗已有深刻的人間反省，晚年時期，對淨土的信仰益發虔誠。不管是智顗也好，或是宋代的天臺學派諸師，在天臺宗的學說上，只要是有關實踐性的信仰問題，幾乎大家都無條件地願求往生淨土，這也是歷史事實。這可能是當時作為天臺宗正規行法的四種三昧已經漸漸地形式化所致。最後是基於深刻的人間反省，從當時在中國全土成為民眾化的淨土教中，尋得精神上的最後安息。」見安藤俊雄著，釋依觀譯，《天臺思想史》（臺北：中華佛教文獻編撰社，2004年），頁108。事實上於《佛祖統紀》卷六亦載云：「令侍者唱二部經為最後聞思。聽法華竟。贊曰：……。聽無量壽竟。贊曰。四十八願。莊嚴淨土。華池寶樹。易住無人。火車相現能改悔者。尚得往生。況戒慧薰修。行道力故。實不唐捐。」收錄於中華電子佛典（<http://www.cbeta.org/>），CBETA，T49，n2035，p0184c。（下載日期皆為2012年5月28日，後文不再標註）〔日〕佐藤哲英於說：「智顗除了法華信仰外，還有彌陀信仰，此依《天臺大師別傳》所載可知。在《別傳》中記載智顗臨終之際，專稱彌陀、般若、觀音三寶之名，令弟子誦《法華》、《無量壽》二經，作最後之聞思，並為作遺讚。就《國清百錄》卷三所收〈晉王文書〉看來，信中言及觀音與彌陀或彌陀、觀音、勢至來迎的信仰，由此可知智顗有西方願生的信仰。」，見〔日〕佐藤哲英著，釋依觀譯，《天臺大師之研究——特以著作的考證研究為中心》（臺北：中華佛教文獻編撰社，2005年），頁828。

² 從淨土教理史的角度來看，淨土經論的詮釋系統可說是開放的。主要的詮釋體系約有天臺、華嚴與法相唯識等三系的理論來闡述。四明知禮則在天臺宗教義的背景下，對於《佛說觀無量壽佛經》進行理解與詮釋。

³ 此《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》是知禮發揮天臺妙觀教義詮解智者《觀無量壽佛經疏》而作，知禮云：「皆宗智者，豈有不知修心妙觀，感四淨土文義者耶。良以愍物情深適時智巧，故多談事相，少示觀門，務在下凡普霑緣種。方今嘉運，盛演圓乘慕學之徒，皆欲得旨而修證矣。故竭鄙思，鈔數千言，上順妙宗，略消此疏。適時之巧，非我所能，願共有情，即心念佛，乃此鈔所以作也。」見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，T37，n1751，p0195a。〔日〕

添加《料簡十三科》），該書以天臺教學來詮釋淨土教義，以綜合天臺圓頓教觀與淨土念佛行門，而確立「教演天臺，行歸淨土」之修學實踐方向。

由於《佛說觀無量壽經》中「是心作佛，是心是佛」一語，是本經的經心，如蕩益大師（1599-1655）說：「乃更有要訣者，蓋莫切於是心作佛，是心是佛，二語也。」⁴ 又說：「是心作佛，是心是佛。噫！此真念佛三昧之祕要也。」⁵ 而徹悟大師（1740-1810）於《語錄》卷上亦有語：「《觀經》是心作佛，是心是佛二語，不唯是《觀經》一經綱宗法要，實是釋迦如來一代時教大法綱宗。不唯釋迦一佛法藏綱宗，實是十方三世一切諸佛法藏綱宗。此宗既透，何宗不透？此法既明，何法不明？所謂學雖不多，可齊上賢也。」⁶

望月信亨說：「知禮更以觀經所說之十六觀法是圓教不議之妙觀。即觀彌陀之依、正之境，託之以顯眾生本具之心性，提倡約心觀佛之說。」見〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》（臺北：正聞出版社，1991年），頁236。需指出的是，〔日〕望月信亨認為《觀無量壽佛經疏》、《阿彌陀經義記》、《淨土十疑論》、《五方便念佛門》等著作是後人假托之作，並非智顗之作。見望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，頁75-77及235。

⁴ 見 <http://www.baus-ebs.org/sutra/fan-read/010/016-018/04-2.htm#>〔說〕（2012年5月28日下載）

⁵ 見《靈峰蕩益大師宗論卷第六之四・贈鄭完德念佛序》，<http://www.baus-ebs.org/sutra/fan-read/010/016-018/06-4.htm#>（2012年5月28日下載）

⁶ 《六十華嚴》卷十云：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉。若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心。作一切佛事，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來」見〔東晉〕天竺三藏佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T09，n0278，p0466a。為省篇幅，於後文凡引該書，僅標冊數、卷數、頁數、欄位。又《維摩詰所說經》亦云：「隨成就眾生，則佛土淨。隨佛土淨，則說法淨。隨說法淨，則智慧淨。隨智慧淨，則其心淨。隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積，若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。」見〔姚秦〕三藏鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，T14，n0475，p0538c。為省篇幅，於後文凡引該書，僅標冊數、卷數、頁數、欄位。而《大方等大集經賢護分》云：「觀彼如來，竟無來處，及以去處。我身亦爾，本無出處，豈有轉還。彼復應作如是思惟，今此三界，唯是心有。何以故，隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，我心作佛，我

本文將聚焦在知禮對「是心作佛，是心是佛」等二句經文所作的詮釋，指出知禮在臺、淨融合的視域下，以「一念三千」，「心具三千」、「色具三千」、「心色不二」、「內外不二」、「因果不二」及「三諦三觀」等觀念為基礎下所作出的詮解。⁷ 知禮，一方面既以「淨心能感他方應佛」及「三昧能成自己果佛」，亦即「既作他佛、又作己佛」釋「作」；另一方面又以「心即應佛、心外無佛」及「心即果佛、無三昧因」，亦即「既是應佛、又是果佛」，釋「是」。認為但能於一念心中，妙觀如是「作」「是」，即可絕乎思議而顯三觀。這樣的詮釋不僅肯定了心具有其內在的超越性，同時也肯認了現象界諸法與境緣亦同時具有其清淨性。而在圓教義下的實相裏，心與法的關係，也就不僅止於「心生一切法」與「心含一切法」之能所關係，而是超越能所，能所一如的「心是一切法」與「一切法是心」的不思議之境。

心是佛。我心是如來，我心是我身，我心見佛，心不知心，心不見心。心有想念，則成生死。心無想念，即是涅槃。諸法不真，思想緣起。所思既滅，能想亦空。賢護當知。諸菩薩等，因此三昧，證大菩提。」見 T13，n0416，p0877b。僅以此數例即可知，是心作佛是心是佛，確為佛法宗綱。

⁷ 〔日〕望月信亨說：「觀經之觀是觀佛固不待言，然彼依是心是佛，是心作佛之文，成彼圓教不思議之妙觀；依觀佛而在顯眾生本具之真佛。不直觀心故不同於天臺之一心三觀，不直觀佛故不同於善導之觀佛三昧，而今併取此二者，以天臺立場，試作臺、淨之融合。」見〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，頁 239-240。從望月信亨的說法來看，顯而可見其認為知禮是以天台圓教為詮釋的立場與視域。至於所謂的天臺圓教的基本立場簡約為下列幾點：一、於一切染淨之法不離不斷，不取不著。二、性具三千，一念三千，即空即假即中。三、智如不二，色心不二，因果不二，乃至種種不二。四、佛不斷九。五、法性無住，無明無住。關於此一部份，讀者亦可參考牟宗三先生的《佛性與般若》下冊。

一、「他方應佛」與「己之果佛」：交互主體性視域下的「作佛」義

《佛說觀無量壽佛經》云：「佛告阿難及韋提希：見此事已，次當想佛。所以者何？諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故，汝等心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好，是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。」⁸ 經文指出眾生依教而行，修因感果，需始於此心。通過「心想佛」的方法，讓分別計執性的意識心轉化為純粹無執性的狀態。在諸佛果證的法身無所不遍，而且諸佛法身與眾生因地法身，無二無別的理解基礎之下，因眾生心當體即佛，是以眾生作想佛八萬四千相好，則佛身隨應無不果滿。

知禮依於天臺宗的主張「如是一一，皆約心數行成化物。行顯由心，若能諦觀心性，即見佛性。」⁹ 在《觀無量壽佛經疏》中指出解脫的實踐需依心而行，眾生欲求解脫當於心行中求。在台、賢、禪、淨相互影響融合的視域下，知禮對於「是心作佛，是心是佛」的理解是：

⁸ 見〔劉宋〕西域三藏量良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，T12，n0365，p0343a。為省篇幅，於後文凡引該書，僅標作者、冊數、卷數、頁數、欄位。《觀無量壽經》與《無量壽經》、《阿彌陀經》共稱為淨土三經。有關此經之翻譯，諸經錄、僧傳說法不一。《高僧傳》第三說是〔彊弓〕良耶舍譯，但在《出三藏記集》第四二將之編在失譯雜經錄中。而《歷代三寶記》（T49，n2034）。將本經列於後漢失譯（T49，n2034，p0054b）及晉下失源（T49，n2034，p0074a）中。望月信亨認為《歷代三寶記》之說是根據《出三藏記集》。見望月信亨著，釋印海法師譯，《淨土教起源及其開展》（臺北：嚴寬祐文教基金會，2004年），頁124-125。本經未發現梵文本，亦無藏譯本，但在中國的新疆地區發現維吾爾文譯本殘片。日本學者高楠順次郎（1866-1945），應其師穆勒博（Max Muller）之請，據通行本譯成英文本與《阿彌陀經》等載在《東方聖書》卷49。觀於此部份可參考日本學者望月信亨的研究，見望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，頁124-125。為省篇幅，於後文凡引該書，僅標作者、冊數、卷數、頁數、欄位。

⁹ 見〔隋〕智顗說，湛然略，《維摩經略疏》，T38，n1778，p0610a。

初約能感能成釋作，作有二義，一淨心能感他方應佛，故名是心作佛。言佛本是無者，法身妙絕，無有色相，迭相見故，心淨故有者。眾生淨心，依於業識，熏佛法身，故見勝應妙色相也。二、三昧能成己之果佛。故云亦因等也，復名是心作佛，初作他佛，次作己佛。¹⁰

知禮認為，所謂的「作」是指通過「能感」與「能成」而成就的。此中，「能感」是指「作他佛」。所謂的「能成」是指「作己佛」。「能感」之所以是「作他佛」，在知禮的理解是通過行者自身淨心的實踐所開啟的，因知禮認為他佛的法性身，能應眾生淨而現其身，是以眾生淨心便能感見他佛的無相的絕妙法身，此即是「作他佛」。至於淨心的實踐方法則是指：行者需通過心緣業識之薰應報身佛莊嚴的三十二法相、八十種隨形好之勝應妙色相以淨心，使行者之心能由染污之狀態轉為相對清淨之狀態。¹¹ 至於「能成」之所以是「作己佛」，在知禮的理解是依此清淨的念佛三昧之心便能成就佛果，故而謂之能成（作己佛）。準此吾人可知，知禮的理論合法性基礎是建立在佛教的感應論，並進而指出在淨心的實踐活動下，行者不僅能感見他方應佛的勝應妙色相，¹² 同時也能使自己圓證佛果。

在此脈絡之下可知在知禮的系統裏，「感應道交」作用的發動與

¹⁰ 見〔宋〕四明沙門知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，T37，n1751，p0220b。為省篇幅，於後文凡引該書，僅標冊數、卷數、頁數、欄位。

¹¹ 知禮的說法與淨土宗是善導大師於《觀無量壽佛經疏》說：「心若不緣，眾相不可見，但自心想作，即應心而現。故言，是心即是三十二相也。言八十隨形好者，佛相既現，眾好皆隨也。此正明如來，教諸想者具足觀也。言是心作佛者，依自信心，緣相如作也。」見〔唐〕沙門善導集記，《觀無量壽佛經疏》，T37，n1753，p0267a。為省篇幅，於後文凡引該書，僅標冊數、卷數、頁數、欄位。

¹² 此勝應妙色相是就佛之應化身所具足之三十二種殊勝容貌與微妙形相。讀者可參閱中阿含經卷十一「三十二相經」、大般若波羅蜜多經卷三八一、菩薩善戒經卷九、過去現在因果經卷一、瑜伽師地論卷四十九。

產生預設了生佛之間有著交互作用之關係結構。在這種生佛交互作用的結構之下，行者的心會產生療癒性的轉化。說此轉化具有療癒性，是因為此一轉化是通過念佛之淨念滌除心靈中的三毒、見思煩惱惑與塵沙無明惑而達到心靈的三昧狀態，故而說其轉化具有療癒性。至於，此一生佛間的交互作用之機制所以能成立的理論依據，在淨土教理中則是依著佛在因地之慈願（阿彌陀佛的本願），願隨眾生之機感而應化，其法身之不思議業相才能對眾生有所感而有所應。至於此一交互作用之機制的對應方式，在知禮的理解中是依業識與分別事識，此中菩薩是依其業識而見到報身，而二乘與凡夫則是依其分別事識而得以感知法身種種勝妙之應化境界。¹³

知禮將法界身視為報佛法性身，法界身是佛身，佛身以法界為體，因佛身自在，能隨物現前，故能無所不遍法而入一切眾生心的觀想中。也因此，眾生之心能淨，則報佛法身自能呈顯於心便有了其理論的合法性基礎。可以確定的是，知禮這樣的理解並非憑空而來的，

¹³ 此三身論的思維與《大乘起信論》的說法是相應的，《大乘起信論》卷一云：「謂一切諸佛在因地時發大慈悲，修行諸度四攝等行，觀物同已普皆救脫。盡未來際不限劫數，如實了知自他平等，而亦不取眾生之相。以如是大方便智，滅無始無明證本法身。任運起於不思議業，種種自在差別作用，周遍法界與真如等，而亦無有用相可得。何以故？一切如來唯是法身，第一義諦無有世諦境界作用，但隨眾生見聞等故，而有種種作用不同。此用有二，一依分別事識，謂凡夫二乘心所見者是名化身。此人不知轉識影現，見從外來取色分限，然佛化身無有數量。二依業識，謂諸菩薩從初發心乃至菩薩究竟地心所見者名受用身，身有無量色，色有無量相，相有無量好。住依果亦具無量功德莊嚴，隨所應見無量無邊無際無斷，非於心外如是而見。此諸功德皆因波羅蜜等無漏行熏及不思議熏之所成就，具無邊喜樂功德相故亦名報身。又凡夫等所見是其羶用，隨六趣異種種差別。無有無邊功德樂相名為化身，初行菩薩見中品用，以深信真如故得少分見。知如來身無去無來無有斷絕，唯心影現不離真如。然此菩薩猶未能離微細分別，以未入法身位故，淨心菩薩見微細用，如是轉勝乃至菩薩究竟地中見之方盡。此微細用是受用身，以有業識見受用身，若離業識則無可見。一切如來皆是法身，無有彼此差別色相，互相見故。」見馬鳴菩薩造，實叉難陀譯，《大乘起信論》，收錄於 CBETA，T32，n1667，p0588a。

這是依據天臺宗的教義而有的理解。¹⁴ 知禮以「作」佛是以眾生「心想佛」之淨心為能感，諸佛如來能「遍入一切眾生心想中」為能應。¹⁵ 在能感與能應的交互作用下，眾生心便得見佛法身勝應妙色相，這就表明此一階段的念佛實踐所出現的境界，仍屬於識的層次，因為不論菩薩或凡夫，離業識則無相可見。

復次，先作他佛，是指淨心以熏佛妙色身相，使心能見應化佛之勝應妙色相。至於後作己佛，則指眾生心在淨心薰佛妙色身至契入無相之妙絕法身之三昧成就時所心所現之佛是己心潛而未顯之佛性的彰顯，這是智的開顯狀態。從實踐的修因證果之向度而言，作他佛是因，終而成己佛是果。眾生在染而未淨的存有狀態下，先由作他佛以為「因佛」，以求達至成己佛之「果佛」。換言之，知禮所說的先作他佛，後作己佛的觀佛實踐歷程，是心從「識心」轉化成「智心」的歷程，其最終必然導向心是佛心的圓滿彰顯。而這樣的理解則是建立在天臺宗的「一念三千」，「一念無明法性心」之「一念心」，並不是實有形態本體論之心，也不是通過超越分解而建立的真常心，亦非通過經驗分解而建立的阿賴耶識妄心，而是即具一切法之一念心。「心」與「法」的關係並不是生起的關係，而是在「緣起性空」脈絡下的「相即相具」，是一念無明心即是一念法性心之「心具」、「性具」或「理具」諸法之心。¹⁶ 在此「心具」、「理具」的脈絡之下，便提供了眾生

¹⁴ 見智者，《佛說觀無量壽佛經疏》，收錄於 CBETA, T37, n1750, p0192b。需指出的是，〔日〕望月信亨認為《觀無量壽經疏》、《阿彌陀經義記》、《淨土十疑論》、《五方便念佛門》等著作並非智顗之作而是後人假托之作，參〔日〕望月信亨作，釋印海譯，《中國淨土教理史》。

¹⁵ 需進一步說明的是，諸佛如來之法界身，是約無相之法身理體而言之。遍入眾生心想中之法界身，則是約能化益法界眾生之報身佛與應化身佛而言之。這是因為法界理體之法身佛之實相乃為無相，此無相之法身理體唯有諸佛如來能證知得見。大乘圓教初住位以上之菩薩，則因分破無明而能得證見報身佛，博地凡夫所能見者，惟有應化身佛。

¹⁶ 牟宗三先生於《心體與性體》第一冊的〈佛家體用義之衡定〉中說：「理具」者是說介爾有心，這一剎那心原則上即具（理上即具）三千世間，「性具」者是說這一剎那心本質上即具

便能感諸佛，諸佛能應眾生的理論基礎，是故知禮云：「若但讀文不名為觀，必須覽經所詮之相入一念心，用空假中微妙之觀，照於心性本具淨土因緣果報，生佛咸然三無差別。諸佛淨土因果已滿，能應眾生。眾生由具淨土因果，能感諸佛。感應緣起不一不異，一一融妙相相宛然，隨品隨功感佛感土。」¹⁷

二、「應佛」與「果佛」：不二思維下的「是佛」義

依天台學教義，心是惑本統攝一切法，欲修觀行之法，當從識陰之心入手，《摩訶止觀》卷5云：「然界內外一切陰入皆由心起，佛告比丘：一法攝一切法所謂心是。論云：一切世間中但有名與色，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。」¹⁸ 由於天台學派認為，識陰之心是惑本，是以觀行法當從惑本

三千世間，「體具」者即是那理字性字之別名，亦是抒意的虛說，非指實字，非實體字。」見牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1999年），頁618。先生又說：「就天臺宗說，一念三千之不思議境不是因著有一個「體」而要去積極地肯定的，乃是只順著煩惱心遍而實然地如此說，其當然而必然之理想地說者仍是在就此不思議境而當下寂滅之。」（頁641）。

¹⁷ 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷6，CBETA，T37，n1751，p0230a。湛然曾云：「眾生由理具三千故能感。諸佛由三千理滿故能應。」見湛然述，《法華玄義釋籤》，卷14，CBETA，T33，n1717，p0919b。

¹⁸ 見智顗說，灌頂記，《摩訶止觀》，卷5，CBETA，T46，N1911，P0052A。需說明的是這與《摩訶止觀》卷一中所說的：「一念心即如來藏理」的說法並不矛盾，因一念心即具三千。三千性相都具足於一念中心。從三諦來說一念三千即空即因此一念心即具四聖法界，也即具六凡法界。因為智者對於如來藏的理解是具足一切法，而與煩惱不離、不異之實相，《法華文句》（卷三下）：「如是相者，一切眾生皆有實相，本自有之，乃是如來藏之相貌也；如是性，即是性德智慧，第一義空也；如是體，即是中道法性之理也。」（見灌頂結集，智者大師說，湛然述記，道需纂要，《妙法蓮華經文句纂要卷第二》，CBETA，X29，n0599，p0654c）又於《摩訶止觀》（卷一下）：「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？

識陰處下手，且有助於初學入手。¹⁹ 承此，知禮亦主張追求契證寂靜涅槃的解脫成佛之道，修行實踐的方法當通過返觀心性的途徑來成就，知禮於《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》中主張佛體無相，需修觀心才能成就己心之應佛，他說：

是亦二義。一心即應佛，故名是心是佛。向聞等者佛體無相，心感故有，是則心佛及以有無，條然永異。經泯此見，故言心是應佛，心外無佛。二心即果佛，故名是心是佛，即亦無佛之因一句也。既心是果佛，故無能成三昧之因也。眾生心中已有如來結加趺坐，豈待當來方成果佛，初是應佛二是果佛。²⁰

知禮在此指出所謂的「是」字義二，一是「心即應佛」，二是「心即果佛」。所謂的「心即應佛」是從「心感」說；「心即果佛」是從「心具」上說。「心感」側重在實踐工夫意義上說「是」，「心具」則側重在「一念具足三千」義上說「是」。依著天台宗強調凡夫證道需修觀法的實踐基礎下，強調以境緣攝心，以佛的名號形象幫助意識的收攝，讓意識從妄相分別執著的狀態回歸無執著性的純粹意識，在意識純粹的狀態下揭示無相的佛體。因佛體無性無相，依緣而起，依此而說心感故有，故言心所成就者是應佛。〔日〕望月信亨說：「約『感應

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。」（見 CBETA，T46，n1911，p0008c25。）而《摩訶止觀》（卷九下）亦說：「達於實相如來藏第一義諦，無二無別，名即中觀。」（見 CBETA，T46，n1911，p0131b。）準此，如果智者的如來藏即是實相之義，那麼在三千無盡諸法，全在一念心，一念心即空即假即中的脈絡之下，不論說心是說惑本或是如來藏，皆是無明與法性染淨和合的一念心，故而惑本與如來藏理能圓融無礙而不矛盾。只是惑本是側重說一念心是迷妄生死輪迴、生住異滅的源頭，而如來藏理則側重其中道實相而言。

¹⁹ 《法華玄義》卷2云：「三廣釋心法者，前所明法豈得異心。但眾生法太廣佛法太高，於初學為難。然心佛及眾生是三無差別者，但自觀己心則為易。」見天台智者大師說，《法華玄義》，卷2，CBETA，T33，n1716，p0696a。

²⁰ 見 CBETA，T37，n1751，p0220b。

道交』義說：報佛法性身，應眾生心淨而現其身，為『諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中』之義。佛為能應，眾生能感，釋佛與眾生為別體。約『解入相應』義說：佛身是法界身，無所不徧，今想彼佛而得觀解，契合佛體，即是入心想中之義。顯眾生之體即佛體。依之觀想彌陀，而應佛現在於我心想中，是為『感應道交』義。此應佛之現起，了我心性之明，照知彼佛身全是我心性所具之本佛，此為『解入相應』。依感應之義而成立托他佛之義，依解入之義而成立唯心觀。此為彼所謂約心觀佛之主張。」²¹

筆者認為，知禮此說的理論意義在於能避免墮入否定境緣與世間法的困境，進而肯定境緣的意義，知禮於《十義書》卷上曾說：「若依實教修觀行者，必須於事解理，以理攝事。故了萬法唯心，亦了萬法唯色，萬法唯聲，唯香唯味唯觸等。故修內觀時，先用圓解，攬於萬法，唯我內心。然後專於內心，而觀諸法。若宜修外觀者，亦須先攬萬法唯一色等，然後專於一境，而觀諸法。故觀內心，則一切法趣心。若觀外色，則一切法趣色。是則只一非內非外之三千，隨乎觀慧，趣內趣外不同。若不爾者，趣色趣聲之教，如何可解？」²² 知禮於《觀音玄義記》卷二亦說：「應知生佛依正，及己色心皆是法界，無不具足三千三諦。故內外自地皆是妙境，但為觀境近而復要，莫若內心。」²³ 知禮認為，生佛依正及己色心皆是法界，不論心色，無不具足三千，一一圓具，不論內外之境皆是妙境。因此，行者修觀行之法，通過心緣阿彌陀佛莊嚴法相，當然己心之應佛便得以成就，故而謂之心外無佛。準此可知，知禮的「心是應佛」的理論在「色具三千」與「心具三千」的基礎上，統一了內外之境與心色於一心，呈顯出「色心不二」

²¹ 見〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，頁236-237。

²² 見知禮，《十義書》，CBETA，T46，n1936，p0836c。

²³ 見知禮，《觀音玄義記》，CBETA，T34，n1727，p0907c。

「內外不二」的理趣，我們可以從知禮在《十義書》卷上所說可知，知禮說：「金鉉云：生佛依正，一念具足，一塵不虧。又輔行云：若色心相對，則有色有心。論其體性，則離色無心，離心無色。若色心相即，二則俱二，一則俱一。故圓說者，亦應得云，唯色唯聲唯香唯味唯觸等，何但獨得云唯識耶？若合論者，無不皆悉具足法界。」²⁴ 此外，知禮在《觀音玄義記》卷二上所說的也是此義，知禮說：「故諸經論多明心法遍攝一切，須知遍攝由乎不二。故四念處云：唯是一識唯是一色。萬象之色既許心具，千差之心何妨色具。眾生成佛是依報成，國土廢興豈是他事。有不達者，但執唯心不許色具，而立難云：色具三千應自成佛，何處曾見草木受記。是何言歟！是何言歟！以說心具，義則易明；於色示具，相則難顯。故使教文多明心具欲稟教者因易解難，以心例色，乃顯諸法一一圓具。」²⁵

由於，知禮緊緊依著天台「立因果殊，二而不二，始終體一」²⁶ 之「因果不二義」的精神詮釋「是心是佛」義，主張眾生心中已有如來，故而以「心即果佛」詮釋「是佛」字義。在此脈絡下，吾人便不能將「既心是果佛，故無能成三昧之因也」，視為無因論，而當從因果隱顯相即不二的角度來理解，知禮於《十不二門指要》卷 2 中云：「三千實相未顯名因，顯則名果，隱顯雖殊始終常即，故名不二。」²⁷ 在知禮這裏因與果的關係雖是始終的關係，卻也是不二的關係。所謂的不二，是通過常即而說的。因與果如何是常即不二？湛然曾於《法華玄義釋籤》卷 14 中說：「因果無殊，始終理一」²⁸ 知禮亦主張從因果無殊，終始理一是從實相的顯隱而言。在因地時實相未顯，在果地時

²⁴ 見知禮，《十義書》，CBETA，T46，n1936，p0836c。

²⁵ 見知禮，《觀音玄義記》，CBETA，T34，n1727，p0907c。

²⁶ 見湛然述，《法華玄義釋籤》，卷 14，CBETA，T33，n1717，p0919a。

²⁷ 見知禮，《十不二門指要鈔》，卷 2，CBETA，T46，n1928，p0714c。

²⁸ 見湛然述，《法華玄義釋籤》，卷 14，CBETA，T33，n1717，p0918c。

是實相的開顯。在事相上雖有因果隱顯之殊別，但就實相之理而言，則是一不是二，唯是一理而無因果之分，故而可謂之常即不二。在此理解之下，說「是心是佛」當然可指果佛而言。心既是果佛（實相理體），當然也就無所謂因果之分，故而可說無能成三昧之因。此種因果常即不二的思維下所理解的是心是佛義當然可視為「果佛」義，當然也就可說，「眾生心中已有如來結加趺坐，豈待當來方成果佛」，是以知禮於《十不二門指要鈔》卷 2 中說：「果能稱實，名尚不存。因既屬權，故宜雙廢。」²⁹

準此，吾人可知在知禮這裏，「是心是佛」在「心具三千」、「色具三千」、「念具三千」與「心色不二」、「內外不二」、「因果不二」圓教的實相論思維下，在實踐上不僅能避免陷入執理廢事陷入虛玄的唯心論，同時也揭示出實相之境是理具三千，事用三千，雖各有總別，但卻是理中即事，事中即理之圓融相即的妙境。³⁰

三、三諦圓融視域下的「作」與「是」

由於知禮認為圓教實相理事雖各有總別，但卻是理中即事，事中即理之圓融相即的不思議妙境，因此認為出於因緣及自然性而說的「作」與「是」都是能思議的，都是識心分別計度。唯有不思議三觀下的即是而作，即作而是，全是而作，全作而是，才是不思議的非性德自然有佛與非修德因緣成佛的理境，知禮云：

²⁹ 見知禮，《十不二門指要鈔》，卷 2，CBETA，T46，n1928，p0714c。

³⁰ 阿部正雄說：「光調強那種先天的、為一切眾生根本的和永恆的「本覺」，易流為泛神論或神祕主義，而忽視道德實踐和宗教修行。反之，光強調那種未覺者只有通過各種修行階段才能後天獲得「始覺」，則傾向於變成理想主義或目的論，把證悟做為一個目標而置於遙遠的地方。」見〔日〕阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》（臺北：桂冠圖書公司，1992 年初版），頁 58。

(A) 若論作是之義者，即不思議三觀也。何者？以明心作佛故，顯非性德自然有佛，以明心是佛故，顯非修德因緣成佛。³¹

(B) 今於一念妙觀作是，能泯性過。即是而作，故全性成修，則泯一切自然之性。即作而是，故全修即性，則泯一切因緣之性。若其然者何思不絕？何議不忘？³²

(C) 既以作是絕乎思議，復以作是顯於三觀。以若破若立皆名為作，空假二觀也。不破不立名之為是，中道觀也。全是而作，則三諦俱破三諦俱立。名一空一切空，名一假一切假也。全作而是，則於三諦俱非破非立。名一中一切中也，即中之空假名作。³³

(D) 能破三惑能立三法故，感他佛三身圓應，能成我心三身當果。即空假之中，名是則全惑即智，全障即德。故心是應佛，心是果佛。故知作是一心修者，乃不思議三觀。³⁴

(E) 今辯修證作是須分，始則名字觀行相似三位，修而未證，故且名作。終則分證究竟任運真覺，得名為是。意存揀濫。故有此釋。二若當下，約當現釋。以現釋是，以當釋作。為令即心見佛法體，以此現因而證當果，故以心佛同體名心是佛，觀生彼果名心作佛。意在即心念佛及令慕果修因，故有此釋。³⁵

(A) 則從圓教義下的「作佛」與「是佛」並非從性德自然，也非修德因緣之思議境而說。(B) 則指出如何才能泯一切因緣之性與一切

³¹ 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷 4，CBETA，T37，n1751，p0220b。

³² 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷 4，CBETA，T37，n1751，p0220c。

³³ 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷 4，CBETA，T37，n1751，p0220b。

³⁴ 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷 4，CBETA，T37，n1751，p0220c。

³⁵ 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷 4，CBETA，T37，n1751，p0220c。

自然之性？知禮的回應是，行者如能全性成修便能即是而作，如能全修即性，便能即作而是，如此便能泯除因緣之性，絕忘思議，知禮認為全性成修，便能泯一切自然之性，這便是「即是而作」，全修即性，便能一切因緣之性，這便是「即作而是」。(C)則指出，能全性成修，即是而作進而全是而作，那麼便能空假中三諦俱破俱立，一空一切空，一假一切假。能全修即性，即作而是，進而全作即是，那麼便能達至空假中三諦非破非立，一中一切中，即中之空假的理境。(D)則指出由於「全是而作」則三諦俱破俱立，是即中之空假，能破三惑，立三法，故能感應佛三身圓應，能成我心三身當果，故名為「作」。「全作而是」則三諦俱非破非立，是即空假之中，全惑即智，全障即德，故而心是應佛，心是果佛，故名為「是」。(E)則指出知禮為揀濫為辨修證，以修而未證，即是「作」，以任運真覺，即名為「是」，為了揀濫而分別說，其理論的目的乃在於使在纏具縛之眾生能慕果而修因。這是因為知禮依天台教學義，認為三千之理，雖性本自具，然實相之理，仍需由緣修才能稱性。³⁶ 於緣修稱性而圓時，才有所謂的「全修即性」，「全性即修」，「即是而作」，「即作而是」，「全惑即智」、「全障即德」等不思議的不二圓修可說。

於此，需進一步說明的是，就天台的三觀義而言，從假入空觀，因其所觀為空理，因此無法雙照假諦與中道第一義諦。從空入假觀，因其所觀為諸法假的性格，是以無法雙照空諦與中道第一義諦。因此，空觀與假觀，可謂之若破若立。而唯有中道正觀方能雙照空假二諦，故而可說不破不立。知禮分解地說以空、假二觀為「作」，以中道觀為「是」。圓融三觀地說「作」、「是」，在三諦俱破俱立，三諦俱非破俱非破俱非立，空、假、中當下圓成時，因著心的絕乎思議稱理

³⁶ 湛然云：「理雖自他具足，必藉緣了為利他功。復由緣了與性一合，方能稱性施設萬端。則不起自性，應無方所。」見湛然述，《法華玄義釋籤》，卷14，CBETA，T33，n1717，p0919b。

觀之，在無能無所，真緣俱泯，不縛不脫，才得成就全是而作，全作而是的不思議的理境。由於肯認眾生內在本具無執之法性，故能依性而起修，同時也能全修即性。在「依性起修」與「全修即性」之實踐的辯證性架構之下，即能得出成佛所以可能的根據，並非通過修德因緣而成，而是眾生本具果佛故而在事造、修德與理具、性德圓融為一的脈絡之下，在理論效應上便可避免墮入「執理以廢事」與「執事以廢理」兩邊進而契入中道實相。

小結

對於佛教的信仰者而言，內涵為覺、正、淨的佛及其境界，是一個通過實踐修行工夫才能被揭示與經驗的實在與理境，而不是通過思維與推論所能獲得的實在與理境。這樣的思維在《佛說觀無量壽佛經》那裏，是通過「是心作佛」與「是心是佛」等命題而開展。

關於這二個命題的理解，四明知禮從天台宗的立場出發，認為存在的實相是生佛同體不思議的不二之境。在此先驗的超越性的根據為基礎上，³⁷ 處於六道輪迴中的眾生，雖然心具果佛，本具如來跏趺坐，由於遮蔽（cover），故只是處於潛存（potential）的狀態，雖然是在場（present）的，但卻未出場（do not appear）並未呈顯。³⁸ 由於此「是心作佛」之命題，乃是經驗性的命題，經驗性的命題自身並不能提供自身實踐的必然性與普遍性。在理論上，若要能夠有實踐效益的必然性與普遍性（universal），則其必須有先驗的（此處所謂的先並不是時間程序上的先在，而是邏輯上的先在）超越性命題，方能滿足

³⁷ 此處所說的先驗的超越性，是指超越性的根據是先於經驗存在，故謂其為「先驗」。因為是超越的可能性依據，故謂其為「超越性」的根據。

³⁸ 此處所說指的是成佛所以可能的超越性根據，是本具的，因無明遮障故無法呈顯與作用，此即是筆者所說的「遮蔽」與「在場」而「未出場」的意思。

此一理論上實踐的必然性。因為惟有先驗性的與超越性的，才能提供必然性與普遍性的保證。

知禮以心具、念具、色具三千、心色不二、因果不二、內外不二及三諦、三觀等理論為基礎詮釋了「是心作佛，是心是佛」，主張「心即諸佛以是義故，知可即心而觀彌陀，心尚能作諸佛，豈不感於彌陀？心尚即是諸佛，豈不即是彌陀？應知彌陀與一切佛不多不少，諸佛乃即一之多，彌陀乃即多之一。一心繫念諦觀彼佛者，即一心三觀也。」

³⁹ 這樣的詮釋，以現代的話語來說便是：欲將此潛存的本質帶出場使其為之呈顯，則需通過修行實踐工夫作用的揭示。惟有通過實踐工夫的去蔽歷程，才能使存在的本質，由遮蔽而潛存的狀態走向澄明成為出場者（appear）。而知禮的實踐方法則是：通過自他生佛感應道交的作用歷程中，以圓證契入法性理體實相。⁴⁰

在生心能感而佛心能應互為主體性的作用之下，生心初始先作他佛，讓處於潛存狀態性德本具之法身果佛，通過虛妄緣影之心，以觀佛之應化身相，將無相且潛存未出場之法身佛之理體，帶出場而使之澄明。在此法性實相的理境中，是即娑婆即淨土，是即生心即佛心，是生佛不二，更是心佛不二。由於眾生內在具有無執的法性、果佛，因此，觀心念佛是能當下成就，其所成之佛是成己之佛，而非成他佛。

筆者認為，知禮所詮釋的「是心作佛，是心是佛」義，在理論的

³⁹ 見知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷4，CBETA，T37，n1751，p0220c。

⁴⁰ 中村元說：「就佛教而言，同時有宣說自我修煉的教法與崇仰佛德等兩種教說，這兩者之間或許給人互相矛盾的感覺，但無論如何，其根源是相同的。依據佛教的哲學必須致力於實現合乎道德性與宗教意涵上真實的自我，而這個堅持實現真實自我的理想，與崇拜已經完全實現真實自我的人，兩者之間並不矛盾。」見〔日〕中村元，《從比較觀點看佛教》（嘉義：香光書鄉，2003年），頁257。於此需說明的是，天台佛教是緣起性空論，因此所謂的真實自我是用來譬喻實相之我，而非實體性的梵化之我，讀者宜細查。感謝審查委員的提醒指正，於此致謝。

相上，所呈顯的正是一種「不二」的思維態，在天台教學那裏，即是「色心不二」、「因果不二」、「內外不二」、「自他不二」、「修性不二」、「依正不二」、「權實不二」的理論思維。

（責任校對：黃智群）

引用書目

一、CBETA 電子佛典（依編號排序）

- 〔曹魏〕天竺三藏康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，T12，n0360。
- 〔宋〕西域三藏〔彊弓〕良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，T12，n0365。
- 〔印度〕馬鳴菩薩造，〔梁〕西印度三藏法師真諦譯，《大乘起信論》，T32，n1666。
- 〔唐〕湛然述，《法華玄義釋籤》，T33，n1717。
- 〔宋〕知禮述，《觀音玄記》，T34，n1727。
- 〔隋〕天臺智者大師說，《觀無量壽佛經疏》，T37，n1750。
- 〔宋〕知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，T37，n1751。
- 〔唐〕沙門善導集記，《觀無量壽佛經疏》，T37，n1753。
- 〔宋〕釋元照述，《觀無量壽佛經義疏》，T37，n1754。
- 〔明〕西有沙門滿益智旭解，《阿彌陀經要解》，T37，n1762。
- 〔隋〕智顗說，灌頂記，《摩訶止觀》，卷 5，T46，n1911。
- 〔宋〕知禮述，《十不二門指要鈔》，卷 2，T46，n1928。
- 〔明〕沙門株宏述，《阿彌陀經疏鈔》，X22，n0424。
- 〔明〕沙門株宏述，古德法師演義，慈帆智願定本，《阿彌陀經疏鈔演義》，X22，n0427。
- 〔隋〕灌頂結集，智者大師說，湛然述記，道需纂要《妙法蓮華經文句纂要》，卷 2，X29，n0599。

二、近人論著

- 王志遠，《知禮佛教哲學思想及其時代特徵》（中國社會科學院研究生院宗教學系碩士論文，1984 年），收入《法藏文庫》第 34 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。
- 正義法師表解，《淨土五經彙釋表解》，臺南：和裕出版社，2003 年。

- 印順著，《淨土與禪》，新竹：正聞出版社，1992年。
- 印順著，《淨土學論集》，新竹：正聞出版社，2006年。
- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1999年版。
- 林鳴宇，〈四明知禮の『釋難扶宗記』の諸問題〉，《日本印度學佛教學研究》97號，2000年12月20日，頁48-50。
- 林鎮國，《空性與現代性》，臺北：立緒文化，2004年。
- 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 陳劍煌，《淨土或問》，臺北：東大圖書，2004年。
- 傅偉動，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。
- 鄧克銘，〈智者天臺教觀中之心的涵義〉，《佛學研究中心學報》第3期，1998年7月，頁187-215。
- 〔日〕中山正晃，〈四明知禮と浄土教〉，《佛教文化研究所紀要》卷5，1966年5月，頁99-103。
- 〔日〕中村元著，香光書鄉編譯組譯，《從比較觀點看佛教》，嘉義：香光書鄉，2003年。
- 〔日〕木村泰賢著，巴壺天、李世傑譯，《人生的解脫與佛教思想》，臺北：志文，2009年。
- 〔日〕池田魯參，〈四明知禮の生涯と著述〉，《東洋文化研究所紀要》卷100，1986年3月，頁195-247。
- 〔日〕安藤俊雄著，釋依觀譯，《天臺思想史》，臺北：中華佛教文獻編撰社，2004年。
- 〔日〕佐藤哲英著，釋依觀譯，《天臺大師之研究——特以著作的考證研究為中心》，臺北：中華佛教文獻編撰社，2004年。
- 〔日〕阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》，臺北：桂冠圖書公司，1992年初版。
- 〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，臺北：正聞出版社，1991年。

- 〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，收入《法印集》18，臺北：嚴寬祐基金會，2003年。
- 〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，收入《法印集》15，臺北：嚴寬祐基金會，2004年。
- 〔日〕望月信亨著，釋印海譯，《淨土教概論》，收入《法印集》16，臺北：嚴寬祐基金會，2004年。
- 〔日〕新田雅章著，涂玉盞譯，《天臺哲學入門》，臺北：東大圖書，2003年。
- 〔日〕鈴木大拙著，江支地譯，《娑婆與極樂》，臺北：法爾出版社，1989年。
- 〔日〕鈴木大拙著，林煌洲譯，《無限的慈悲》，臺北：法爾出版社，1991年。
- 〔日〕鈴木大拙等著，余萬居譯，《念佛人》，臺北：天華出版公司，1998年。
- 〔日〕鎌田茂雄著，轉瑜譯，《天臺思想入門》，臺北：佛光書局，1997年。
- 〔日〕藤原凌雪著，釋印海譯，《念佛思想之研究》，收入《法印集》14，臺北：嚴寬祐基金會，2004年。
- 〔日〕藤田宏達等著，釋印海譯，《淨土教思想論》，收入《法印集》17，臺北：嚴寬祐基金會，2004年。
- 〔日〕關口真大，《天臺止觀の研究》，京都：岩波書店，1995年。
- 〔日〕渡辺明照，〈天台性惡論の悪と性悪について——四明知禮『十不二門指要鈔』から教えられるもの〉，《山家學會紀要》卷2，1999年06月，頁107-116。
- 〔美〕任博克著，吳忠偉譯，《善與惡——天臺佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》，上海：古籍出版社，2006年。
- 〔美〕肯尼斯·K·田中著，馮煥珍、宋婕譯，《中國淨土思想的黎

明——淨影慧遠的《觀經義疏》》，上海：古籍出版社，2008 年。

〔美〕保羅·L·史萬森著，羅文、羅同賓譯，《天臺哲學的基礎——二諦論在中國佛教中的成熟》，上海：古籍出版社，2009 年。

The Interpretation and Theoretical Meaning of Siming Zhili's "The Mind Becomes a Buddha" and "The Mind Is a Buddha"

Cheu-wen Chen*

Abstract

There has been little in-depth research on Tiantai monk Zhili's Pure-Land thought. In this research, the author emphasizes on this aspect and discusses the relational structure between mind-nature and objective world under Pure-Land ideology. This paper presents a legitimate foundation of this specific theory in religious practice.

This research mainly focuses on Zhili's interpretation of the two Pure-Land concepts, namely, "the mind becomes a Buddha" and "the mind is a Buddha." The paper shows how Zhili adopts the doctrines of Tiantai Buddhism, "to see the universe as a thought," "the mind includes everything," "the phenomenal (rūpa) include all things," "mind and matter are non-dual," "inside and outside are non-dual," "cause and effect are non-dual," "essence and practice are non-dual," "three truths (satya) are identical," and "three contemplations" to arrive at his understanding of "the mind becomes a Buddha" and "the mind is a Buddha."

* Assistant Professor, Tzu Chi University

Key words: Zhili 知禮, Inherent Entailment (Inherent Inclusion),
Yuanjiao 圓教, Tiantai Buddhist Thought, Three
Contemplations, three Buddha-nature causes, Three
Thousand Dharma