

智圓《維摩經略疏垂裕記·佛國品》中 「心淨土淨」之思想

釋修暢*

摘要：

《維摩經略疏垂裕記》是宋代智圓，依據智顛說、湛然略《維摩經略疏》加以注解而成，是少數留傳至後代的天台山外派著作。因此，有著極為重要的價值。

本文以天台圓教思想，闡釋〈佛國品〉「心淨則佛土淨」之深義。而得如下之意：智顛「心淨即佛土淨」之表現為：在心與土地位平等之下，而說相即不二、不縱不橫、無前無後的不思議之關係。然此相即並非是兩物相同之即，而是二物在彼此對立、矛盾之下而又圓融統一。也唯有在此狀況，而說不可思議。

智圓「心淨則佛土淨」之表現為：以心性為最高地位，在心造土的前提之下，而說相即不二。心是能造，土是所造，能所收攝於一心之中，萬法皆以心為體，不思議是在這一念心上而說，即空即假即中。

智顛與智圓之不同：乃在於對心與色之間的關係看法不同，智顛是

* 中山大學中文研究所博士生

色心平等觀，而智圓卻是唯心觀點。智顛以「性具實相」為理論基礎，故法法皆具一切法，以性具實相開顯諸法；智圓以「心具實相」為理論基礎，唯心具三千諸法，以唯心實相開顯諸法。

從而導致對「心淨土淨」之相即，有所不同。智顛之即，是實相論的當體即是；智圓之即，是心具論的以心性統攝諸法之即。

關鍵詞：天台圓教、心淨、土淨、相即、不思議

Zhiyuan's "Purified Mind, Purified Buddha-Land" Thought in His "Purification of the Buddha-Fields" in *Weimojing Lueshu Chuiyuji*

Shih, Hsiu-chang *

ABSTRACT:

This paper is mainly the interpretation of "when the mind is purified, the Buddha-land is purified" in "the Purification of the Buddha-Fields", resorting to the Perfection Doctrine of Tian-tai School. When Zhiyi says, "when the mind is purified, the Buddha-Land is purified," he supposedly means: under the concept that the mind is the equivalent of the land, the two are one integrated: neither vertical nor horizontal; not one after the other in relationship, thus not the result of conceiving (inconceivability). The identification does not refer to two same things. On the contrary, it is a harmonious unity reached with two opposite, contradictory things integrated into one.

For Zhiyuan, however, "when the mind is purified, the Buddha-Land is purified," lays the mind on top level. In the premise of the mind manufacturing the land, all the phases are identical, not plural. The mind creates and the land is created. The creating and the created are collected in one mind. Thus Sarva-dharma is mind and body integrated. The so-called inconceivability takes its root in this.

The difference between Zhiyi and Zhiyuan lies in their way of viewing the mind and the material. Zhiyi sticks to the concept that the mind and the material are equal, while Zhiyuan thinks the mind rules. Zhiyi advocates "Three thousand realms in a single thought, but Zhiyuan advocates Hsin-chu (The mind rules). This leads to their difference when interpreting "when the mind is purified, the Buddha-Land is purified".

Keywords: the Perfection Doctrine of Tian-tie School, purified mind, purified Buddha-Land, identification, inconceivability

* PhD Student, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University

一、前言

智圓(976-1022)《維摩經略疏垂裕記》(以下簡稱《垂裕記》)是以智顛(538-597)說、湛然(711-782)略《維摩經略疏》(簡稱《略疏》)為基礎,而加以注解而成。故本文包含智顛《略疏》與智圓《垂裕記》二部份。智圓為宋代山外派重要的代表人,有「十本疏主」¹之稱,著作豐富,可惜留傳下來不多,《垂裕記》是少數留傳至後代的天台山外派著作,因此,對於了解智圓山外派思想,有著極為重要的價值。

「心淨則佛土淨」出自《維摩詰經》第一品〈佛國品〉,²此品主要闡明佛國因果,淨土之行是因,清淨佛國是果。雖說眾行為淨土之因,但最重要的是以心淨為根本。故「心淨則佛土淨」為〈佛國品〉的核心思想。智顛、智圓亦承襲此思想而更進一步地闡揚,以天台教義發揮其深奧旨趣。

智顛、智圓皆以〈佛國品〉為宗,³認為《維摩詰經》是以佛國義來

¹ 《佛祖統紀》:「其所撰述文殊般若經疏、遺教經疏各二卷(淨覺撰助宣記)、般若心經疏、瑞應經疏、四十二章經注、不思議法門經疏、無量義經疏(玉慧覺撰雜珠記)、普賢行法經疏、彌陀經疏各一卷、首楞嚴經疏十卷,世號十本疏主。又撰闡義鈔三卷(釋請觀音經疏)……垂裕記十卷(釋淨名略疏)……顯性錄四卷(釋金錫)……正義一卷(釋十不二門)、閒居編五十一卷(雜著詩文)。」(CBETA, T49, no. 2035, p. 205, a03-14)

本文所引《大正藏》(T)、《卍續藏》(X)的資料引自「中華電子佛典協會」(CBETA),出處依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序排列。以下皆同此。

² 梵文名稱 *Buddhaksetra-pariśuddhi-nidānaparivartah Prathamah*(佛土清淨序品第一)。參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會,《維摩經梵藏漢諸本對照》(東京:大正大學出版會,2004年),頁1。

³ 《維摩經略疏》,CBETA, T38, no. 1778, p. 563, c20。

解釋經文，故將〈佛國品〉後半品列為正宗分（正說），⁴可見天台智顛大師非常重視此品。從〈佛國品〉後半品至〈見阿閼佛品〉，有十一品半皆在說明不思議解脫佛國因果。⁵所謂「不思議」是指天台圓教圓融無礙的思想。智顛常以二個差別之物，說明彼此互相對立、矛盾而又相即不二，用此說明不可思不可議的圓教思想。智顛：「須彌入芥子，小不障大，大不闕小，故云不思議耳。」⁶大能入小，小能入大，彼此不相妨礙，這種大小相即不二的思想，可謂圓教思想。智顛云：「圓以不偏為義，此教明不思議因緣二諦中道，事理具足，不偏不別，但化最上利根之人。」⁷此中明確地指出圓教是在明不思議因緣，圓教與不思議之關係甚明。

目前學界以智圓《垂裕記》為研究的論文有三篇：學者黃繹勳二篇，〈《維摩詰經》論疏考辨——以宋明清時期相關著作為中心〉，⁸此文主要在闡述八部《維摩詰經》論疏之提要，包含現代研究成果、作者介紹、略述論題；與〈《維摩詰經》論疏考辨 II——以宋元明清時期相關著作為中心〉，⁹此文主要在論述八部《維摩詰經》論疏之內容，以「心淨則佛土淨」為切入點，藉以點出各時代的觀點；以及橋本芳契〈三教論衡に

⁴ 智顛將〈佛國品〉判為正宗分，此舉與鳩摩羅什相同，但與玄奘將其判為序分不同。

⁵ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 563, b20-21。文云：「從寶積請問佛國因果已去訖阿閼佛，有十一品半，皆明不思議解脫佛國因果。」

⁶ 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 531, c14-15。

⁷ 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 533, a09-12。

⁸ 黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏考辨——以宋明清時期相關著作為中心〉，《佛光學報》新1卷第2期（2015年），頁415-422。

⁹ 黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏考辨 II——以宋元明清時期相關著作為中心〉，發表於第二屆「維摩經與東亞文化」國際學術研討會（宜蘭：佛光大學佛教研究中心主辦，2015.10.3-4）。

における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて),¹⁰此文主要探討智圓《垂裕記》自序關於三教（儒釋道）之接觸，及五謬的問題。黃繹勳二篇論文對於文獻的陳述、整理與重要論題的略述，都給予後學有著參考的價值及努力的空間。

本文主要目的為：闡明天台圓教「心淨則佛土淨」之深義；助於了解智圓山外派的思想；比較智顛、智圓思想之異同。故分三部份論述：智圓之「心淨」思想、智圓之「土淨」思想、智圓之「心淨土淨」思想，以下分述之。

二、智圓之「心淨」思想

本節主要考察「心」在智圓注〈佛國品〉中所含攝的思想、義理，並比對智顛《略疏》，從而得出二者的不同理解，由此而彰顯智圓「心淨」之特色，並以此為基礎而展開論述。在此，先將天台的諸法實相、性具、心具作一說明。

智者大師以「諸法實相」¹¹為其核心思想，強調色心平等、空有一如，因此，相即在心與諸法的關係上，不偏於某一方，而是「實相中道」的圓教妙理，一切萬有諸法的當體即是中道實相；三千世間即空、即假、即中。諸法互具互遍，不可思議。並以「相即」為基礎，論述一念三千、性具善惡等。然而，「相即不二」不是沒有差別的完全等同，而是從「相

¹⁰ 橋本芳契，〈三教論衡における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》9（1）（1961年），頁245-248。

¹¹ 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》（台北：天華，1989年），頁308。文中有關實相的解釋：「今此實相，既非單是心，亦非單是物，既非單是體，亦非單是用。心與物，染法與淨法，正報與依報，主體與環境，一方面是對立的分開自己，一方面從這對立中恢復自己。」

對種」¹²知其事物彼此差別、對立、矛盾而又相即。此「相對種」，從智顛的「相對論種」而來，湛然稱「敵對種」，宋·普潤大師稱「相對種」。種，能生；此表明差別事物之間的因果關係。此「相對種」後為現代學者所沿用，如：安藤俊雄和張風雷。¹³天台認為「相對種」才是圓教究竟說，不同於藏、通、別所談的「同類種」。¹⁴此「相對種」與「同類種」可做為辨識圓教不思議，及藏、通、別可思議的依據。

智顛主張「一念三千」，此是建立在觀法的實踐上而提出，一念心具足三千諸法。一念與三千法同時存在，當有一念心生起時，三千法即顯現。但於一心之中，見三千諸法，¹⁵一切皆如影所現，非內非外，不一不二。此種不可思議是本來如此，如同智顛所言：「十方不可思議，

¹² 《妙法蓮華經文句》：「三道是三德種。淨名云：『一切煩惱之儔為如來種。』此明由煩惱道即有般若也；又云：『五無間皆生解脫相。』此由不善即有善法解脫也；『一切衆生即涅槃相不可復滅。』此即生死為法身也，此就相對論種。」CBETA, T34, no. 1718, p. 94, b26-c02。宋·普潤大師《翻譯名義集》云：「三道是三德種者，即性種也。有生性故，故名為種。生時此種純變為修。此等諸文，皆以迷時為性，悟後名修。然此性種，天台名相對種。」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1163, b11-14)

¹³ 安藤俊雄，《天台性具思想論》，頁 141。又張風雷在《智顛佛教哲學述評》亦有提及，《中國佛教學術論典》5（高雄：佛光山文教基金會，2001 年），頁 147。

¹⁴ 《妙法蓮華經文句》：「若就類論種，一切低頭舉手，悉是解脫種；一切世智三乘解心，即般若種。」(CBETA, T34, no. 1718, p. 94, c02-04) 此「類論種」，現代學者稱「同類種」。如：安藤俊雄、張風雷《智顛佛教哲學述評》：「『同類種』是表明性質相同的事物之間的因果聯繫。」(頁 147-148)

¹⁵ 如何「於一心之中，見三千諸法」？隨著吾人一念心起，即現種種法界。如起貪欲心便落在地獄法界；如起瞋恨心便落在餓鬼法界；乃至一念平等心起，便是佛法界。

本性自爾無能作者。」¹⁶此中並無生成、派生之意，如《摩訶止觀》云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十種世間，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，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。……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。¹⁷

心與諸法之間的關係是：同時具起，並無先後之分，若說心生一切法或心包含一切法皆不對，故說不縱不橫。應說二者既是差別、對立，而又圓融相即，即心具一切法，一切法具心，此即不可思議境。由此可證明智顛並非唯心論者，而是實相論者。

以「一念三千」為基礎的「性具」說，是指法性、佛性具足一切法。「性具」即「性具三千」，亦稱「性具實相」。意謂隨舉一法即具三千諸法。「心」亦是諸法之一，故一念心起，必具三千諸法。但因智顛重視觀心法門，常以「心具」替代「性具」。¹⁸若將「性具」與「心具」相比，則「性具」含攝範圍廣大，包含一切諸法，故心亦包含在內；而「心具」

¹⁶ 《六妙法門》：「今行者觀一心，見一切心及一切法；觀一法，見一切法及一切心；觀菩提，見一切煩惱生死；觀煩惱生死，見一切菩提涅槃。……一切皆如影現，非內非外，不一不異。十方不可思議，本性自爾無能作者。」（CBETA, T46, no. 1917, p. 554, a25-b01）

¹⁷ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a06-18。

¹⁸ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，1998年），頁161。

則只從特定的一法「心」來談。¹⁹無論是心具、性具，其所共通的思想是「一具一切」。

智圓雖承襲「一具一切」之思想，但將法法皆具一切，轉為唯有心具足一切，從性具實相變為唯心實相。如《金剛錚顯性錄》云：

若了唯心，即見一切。何者？依正皆由心造，全體是心，此能造心性具諸法。²⁰

心是能造，諸法是所造。能所收攝於一心之中，心已提高至本體的地位，此與先前在諸法之外，並沒有一個獨立的實相作為諸法的本源，有很大的不同。智圓在此處不僅用「造」也用「具」，他先說明心造萬法，再進一步說明此能造之心具足萬法。此「心具」實出自於湛然的說法，²¹造、變、具各有其意義。心造、心變皆出於大乘，此心造出於《華嚴經》：「心如工畫師，能畫諸世間，五陰悉從生，無法而不造。」²²心變出於《楞伽經》：

「謂不思議熏不思議變」。²³「造」通於四教及外道梵天，藏通論「造」

¹⁹ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，頁 369。文云：「天台心具說為究屬次於性具實相之原理，無非且為便於觀照性具實相而設定的觀心法門是。」

²⁰ 《金剛錚顯性錄》，CBETA, X56, no. 935, p. 517 b08-09。

²¹ 《金剛錚》，CBETA, T46, no. 1932, p. 785, b14-19。「眾生迷故或謂自然梵天等造，造已或謂情與無情，故造名猶通，應云心變，心變復通，應云體具。以無始來心體本遍，故佛體遍由生性遍。遍有二種：一寬廣遍，二即狹遍。所以造通於四，變義唯二，即具唯圓及別後位。」

²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102, a21-22。

²³ 《金剛錚釋文》，CBETA, X56, no. 0937, p. 592, b21。「心變出於楞伽，謂不思議熏不思議變。」

是在惑業構造之下而言，別圓論「造」是就隨緣變造之下而言。「心變」通別圓二教，別教僅由心生論變，圓教則由心具論變。²⁴而「具」唯圓教所獨有。若從湛然的心具論變觀之，則與智圓的「心性具諸法」，二者之意相同，皆強調心具足諸法。因此，智圓心性思想主要傳承於湛然，且為湛然《金剛錚》做《金剛錚顯性錄》，其中提出關於心性的觀點：「《金剛錚》者，荊谿大師宗圓頓教所著論也，發揮佛旨，擬議圓宗，融萬法於一心，息異論於千古。」²⁵其中「融萬法於一心」，是智圓對《金剛錚》的理解，也是導致他唯心的原因。因此，以唯心實相具一切來開顯諸法，是智圓的理論基礎，亦是山外派的特徵。²⁶

以下針對智圓的心性做進一步的分析，分為三部份：心具、唯心、清淨心。

（一）心具之涵義

智圓的心具思想在上文已說明，意即心具足一切諸法。此是天台宗之所以為圓教不思議的特質。智圓在解釋智顛「但真如佛性，非身非土，而說身土；離身無土，離土無身。」時，云：

今謂：既云離身無土，身成佛時，土豈不成？既云離土無身，言土成佛有何乖背？一心具足深可思量。²⁷

智圓以心具作解釋，「一心具足」即一心具足三千諸法。身與土皆是心所變造，而且是心所本具。如此一來，身與土皆收攝在一心之中，

²⁴ 《金剛錚釋文》，CBETA, X56, no. 0937, p. 592, b21。

²⁵ 《金剛錚顯性錄》，CBETA, X56, no. 935, p. 515, a09-10。

²⁶ 陳英善，《天台心性思想》（台北：東大，1997年），頁100。

²⁷ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 719, a27-29。

心的地位高於一切，身與土次於心。雖說心與土相即，但此相即是建立在二者同出於「一心」之上。這與智顛是不同的。智顛以圓教不思議之觀點，來說身與土的相即不二，身即是土，土即是身，二者是無前無後、非一非異的當體即是，身與土並非心所生。但是智圓的心具是以唯心為前提，先由心變造諸法，再觀所造，唯見心具足一切。²⁸

智顛用「四意消文」²⁹其中的三意來解釋經文，即因緣、四教、觀心。智顛用觀心來消文，可見他很重視心，尤其是在修止觀時，觀心更形重要。但是，如同上文所明，智顛不是唯心論者。當智顛用「觀心」說明經文「如是」時，說到：「眾生一念無明因緣所生之心，即具四理。」³⁰智圓便云：

即具四理者，由心本具，外境能熏，故觀如理，有四種異。³¹

「四理」即：藏通別圓，心本具四理，此仍是唯心具一切之意。智圓只許心性具足諸法，而不許色具足諸法。如上文所言，心是能造，法是所造。在此意義之下，心性是絕對的。若以智圓的「心具」與智顛的「一念無明」比較，則智圓的「心」是唯心，而且是清淨心（見下文）；但智者的「心」既非唯心也非清淨心，而是現前一念陰妄心（無明因緣所生之心）。但二者同有「一具一切」之意，四理乃一切諸法之一。由此，可看出智圓已將智顛的一念心，轉為清淨心、唯心。

由「性具三千」亦可推論出「性惡」，既然一具一切，佛亦具一切，

²⁸ 《金剛碑顯性錄》，CBETA, X56, no. 935, p. 533, c05-07。文云：「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。」

²⁹ 四意即本迹、因緣、四教、觀心，此是智顛解釋文本的方法。

³⁰ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 568, c20-21。

³¹ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 725, a15-16。

此一切即包含善惡，所以佛有性惡。此性惡最早出現在智顛的《觀音玄義》，後經天台學人的發展而成為區別他宗的重要標幟。

智圓亦認為「心」具善惡，故云：

修惡已盡，但性惡在，此惡即善。³²

就智圓而言，一念心本具足染淨、善惡諸法，既是本性具足，則無法斷除，因此，佛也不斷本性之惡，此即是性惡。但此性惡不會再造作諸惡，所以佛永不起惡，³³故說「此惡即善」。在智圓眼中性惡仍然是善，意謂佛性清淨無染。

智圓將「性具」轉為「心具」思想，唯有心具足一切法，此「具」是天台圓教所獨有。但是，智圓「心具」的前提是心造諸法，故知智圓有唯心思想，

（二）唯心之涵義

智圓的唯心思想，往往在行文間不經意地流露出來，因此，文中時常出現與唯心相關的句子，以下分述之。

智顛解釋實報無障礙土時云：「以觀實相，發真無漏，所得果報，故名為實。修因無定，色心無礙，亦名實報無障礙土。」³⁴智圓云：

修因無定者，了達色由心造，全色是心；心性融通，全心是色，色心不二。定執何從？此因剋果，而能色心無礙，依正互融。³⁵

³² 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 740, a09-10。

³³ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 882, c19-21。文云：「佛雖不斷性惡而能達於惡，以達惡故於惡自在。故不為惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。」

³⁴ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 564, c16-18。

³⁵ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 718, c16-19。

智圓認為色由心造，既由心造則全色是心；心性融會通達，故全心是色，所以色心不二。此「色心不二」，是在說明「色心體一」，色是心所變造（生）故與心同體，而不是在說明「國土自具三千」的思想。³⁶若以智顛的性具思想，應在心與土皆各具三千，這一點上說不一不二。

智圓在身與土之關係上，更進一步地說道：心性之外，無客觀的事物存在。

（智顛）真如實相，非智非境，說智說境，非身非土，說身說土，既表於身即是表土。³⁷

（智圓）真如實相，即心性之異名。境智誰分，身土寧別？心性無外，攝無不周，既唯一心，豈有能所？³⁸

對照二者，明顯地，智圓加入「心性」思想，以唯心來解釋，真如實相是心性的異名，亦即智圓是以「真如心、清淨心」為實相，唯心之性無外可對，故說攝無不周。在清淨心所造之下，能所雙亡；但智顛的實相卻是「性具三千」。又智圓說：「且離身無土，離土無身，故身成時，即土成也。心外無境，深可思量。故金錫云：『一佛成道，法界無非此佛之依正。一佛既爾，諸佛咸然，眾生自於佛依正中而生殊見。』」此「心外無境」在《垂裕記》出現八次，在其序文即明言：

至若依正相在之義，心外無境之談，布在斯文，明猶指掌，而翻謂無情無成佛義，其謬一也。³⁹

³⁶ 楊惠南，〈孤山智圓《金剛錫顯性錄》中的山外主張——色不具三千〉，《中華佛學學報》19期（2006年），頁219。

³⁷ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 583, a12-13。

³⁸ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 739, b24-25。

³⁹ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 711, a11-12。

智圓在序文即以「心外無境」，表明唯心思想，並以此唯心而證明無情有成佛義。因依報正報皆心所造，能造之清淨心既是佛性，則所造之物亦應具有佛性而得以成佛。因此，批評知禮（960-1028）所主張的無情無成佛義。此外，「心外無境」與「唯識無境」意思相近，萬法皆不過是心（阿賴耶識）所變現，並無真實之外境存在。是故，三界諸法皆唯心變造，離心（識）並無實在之外境，所不同的是智圓主清淨心，唯識主染心。

以上闡明智圓的唯心思想，但此心是淨是染？本文認為是清淨心。雖上文已略有所說，但為更進一步證實及凸顯清淨心之重要性，故以下另闢一節論述。

（三）清淨心

清淨心又稱真如心、佛性，是智圓「心」的另一特質。

（智顓）初二句釋內心者，具二莊嚴能師子吼，釋成內心無畏也。心即是自性清淨心亦名法身，福慧能顯出自性清淨心，故言以修其心，還用莊嚴自性清淨心，即具二嚴莊嚴法身。四教福慧三權一實，總此權實以修其心，故心無所畏也。⁴⁰

初二句即「功德智慧，以修其心。」⁴¹智顓僅解釋此「心」為自性清淨心，因修福修慧而顯其自性清淨心。但並未論及一念三千之一念心的義涵。然而，智圓明確地指出一念即清淨心。智圓云：

初釋內心無畏，福慧能顯至淨心者，福即解脫，慧即般若，自性即法身，以二修顯一性也。若約位分別慧即了因位在名字，福即

⁴⁰ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 577, a28-b04。

⁴¹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 537, a17。

緣因位在觀行相似，以此二修成就故於初住，顯出本具自性。此則住前名修，登住名證，今歎補處，分證義等。然此自性清淨心即一念三千三諦也。⁴²

這裏明確指出自性清淨心就是一念三千三諦，將清淨心界定在一念三千。故智圓認為一念就是清淨心，揀別染污心。然而，智顛的一念心是染是淨？關於這個看法，學者尤惠貞認為一念心即是無明與法性，即「一念無明法性心」，並說：「天台宗之性具思想，實立基於『一念無明法性心』。」⁴³學者吳汝鈞認為智顛言心有二種：一種是清淨心體，一種是凡心即法性，但大多是妄心與淨心夾雜地說。⁴⁴學者郭朝順進一步指出，天台智顛並不欲直接界定心的義涵，而是透過心所現之內容以說活動的一心，故天台之一心便是與三千世界互具之一心。⁴⁵以上三位學者所明之「心」，皆指向染心與淨心同時並存，二者不即不離。若以圓教不思議之觀點來看，應當是符合圓教的淨即是染、染即是淨的當體即是之思維。

智圓亦認為此心是如來藏心：

（智顛）喜根者，得如來藏大喜遍心。⁴⁶

⁴² 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 733, c04-10。自性清淨心是由福、慧所成就，故智圓用三德、三因、六即佛來解釋。福即是解脫德，慧即是般若德，自性即法身德。此三德對照三因，般若德即是了因所成就，了因位在名字即佛；解脫即是緣因之所成就，位在觀行、相似即佛。

⁴³ 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》（台北：文津，1993年），頁96-97。

⁴⁴ 吳汝鈞，《天台智顛的心靈哲學》（台北：台灣商務，1999年），頁117-124。

⁴⁵ 郭朝順，〈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》10期（2012年），頁86。

⁴⁶ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 580, a05。

（智圓）如來藏者，心具三千，名之為藏。大喜遍心者，由達本具所以遍喜。⁴⁷

喜根是一佛名，上文說清淨心即是一念三千，此處說如來藏（自性清淨心）即是心具三千。所謂大喜遍心者，即是通達本具之故，所以充遍法喜。此本具就是心具三千，而心具三千即是如來藏。此仍舊是在說明「心」為清淨心。但這裏的清淨心不是一般所謂的清淨心，而是加了「心具」的圓教思想。

智顛以「觀心」說明經文「如是」時，引用《華嚴經》：

（智顛）華嚴云：欲知如來心，但觀眾生心。若見如來心，即見眾生心，如破一微塵出大千經卷。⁴⁸

（智圓）佛心唯真，生心唯妄，迷真成妄，了妄即真。波水藤蛇，喻意可識。生佛理等，真妄一如。是故欲知佛心但觀生心；如欲識水，觀波可知。

故《十不二門》云：「三千同在心地，與佛心地三千不殊。」一塵喻生心，經卷喻佛心，心具三千即佛心也。⁴⁹

在智圓的觀點，佛心唯真，眾生唯妄，二者是有高下之分，既有分野，如何說佛心與眾生心不殊？因為佛心與眾生心同具有三千諸法，是在「具」的意義下說相同。既然佛心中具三千諸法，那麼心具三千就是佛心。智圓從佛心來立說，而不從眾生心來界定「心具」，大概認為眾生心具三千唯在理上說，而未真正成就觀行。綜觀以上清淨心、佛性、

⁴⁷ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 735, b21-22。

⁴⁸ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 568, c18-20。

⁴⁹ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 725, a09-15。

如來藏是同義異名，因此智圓的心是清淨心、真如心。

智顛的一念心若就觀法上言之，正如他在《摩訶止觀》所言，是一念陰妄心；但是若就教理上言之，則是一念無明法性心，一念包含染淨心，如以圓教不思議觀點，應是染淨不二，染即淨、淨即染，即便智顛云「自性清淨心」，仍應是染淨一如。而智圓無論在觀法或教理上，皆秉持著清淨心的觀點。

三、智圓之「土淨」思想

淨土亦稱佛國、佛土，即佛身所依之處，因此，佛土與佛身密切相關。此「淨土」之議題，最早有淨影寺慧遠的「三身三土」，⁵⁰三身主要分為法性身、報身、應化身，三土為事淨土、相淨土、真淨土。⁵¹真淨土又分為法性土、實報土、圓應土。⁵²慧遠應是「身土」說之濫觴。

天台智者大師主張「三身四土」。三身者，法身、報身、化身；四土者，一凡聖同居土、二方便有餘土、三實報無障礙土、四常寂光土。若以智顛的四土配慧遠的三土，則凡聖同居土配事淨土、方便有餘土配相淨土、實報無障礙土配實報土、常寂光土配法性土。可見智者大師的「四土」，與慧遠大師的「三土」在分類上大致相同。但在義理上，卻有很大的不同。天台以圓教不思議之觀點，而說身土相即，三身相即；

⁵⁰ 吳聰敏，《觀無量壽佛經妙宗鈔》：「淨影慧遠根據《維摩經》、《十地經論》、及《攝大乘論》之說，分佛身土為『三身三土』。」第五章第三節 四土橫豎淨穢論，<http://www.minlun.org.tw/2pt/2pt-1-5/5.htm>。

⁵¹ 《大乘義章》：「為明佛土兼辨餘義，分別有三：一事淨土、二相淨土、三真淨土。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 834, a25-26)

⁵² 《大乘義章》：「或分為三：一法性土、二實報土、三圓應土。……圓應土者，前二真土，猶如淨珠，能隨眾生，種種異現，用無缺少，名圓應土。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 835, b15-c01)

並以四教配四土，說明「心淨即佛土淨」之圓教意（見下文），此皆是天台獨特的教理，不與慧遠三土相同。

天台「四土」說，比較詳盡說明者集中在《維摩經略疏》及《觀無量壽佛經疏》之中。⁵³其中所謂的淨土，實指彌陀淨土。今依智顛《略疏》、智圓《垂裕記》作一分析，並比較二者之異同。分為：四土與四教、四土與三身、四土淨穢說。

（一）四土與四教

天台將佛陀說法內容分為藏通別圓四教。此乃佛陀依據眾生根機之不同，而演說的教法。天台將四諦比配四教再比配四土，其主要欲彰顯「心淨即佛土淨」之圓教意：

約此四種因果，以明佛國因果，辨此經宗也。若是有作集無生集，此二集善惡五濁輕重，約根利鈍同感凡聖同居淨穢土，託生受報為苦諦也；若是生滅無生二種道滅者，同感方便有餘土，託生即彼土之苦諦也。此之道滅即是無作之苦，集無量無作之道滅分成，即得生實報無障閼淨土。若無作智滿則無作集盡，則無一生之報智冥心源。此經云：「心淨即佛土淨也」。仁王經云：「唯佛一人居淨土」。故知四種四諦因果即是正報，以正報故說於依報國土也。⁵⁴

以此正報四種四諦因果，說明依報佛國因果，是此經的宗旨。而其中又以圓教的相即不二為闡述之重點。藏教為生滅四諦，認為實有生、

⁵³ 吳聰敏，《觀無量壽佛經妙宗鈔》，第五章第三節 四土橫豎淨穢論。<http://www.minlun.org.tw/2pt/2pt-1-5/5.htm>。

⁵⁴ 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 560, a24-b05。

實有滅，是建立在實有的見地之上；依五濁輕重感凡聖同居土。通教為無生四諦，認為自性空寂，不生不滅，是建立在本來無生之見地上；依根利鈍，感方便有餘土。別教為無量四諦，此是菩薩從空出假，廣度眾生而修學的內容；依煩惱輕重，感實報無障礙土。圓教為無作四諦，觀煩惱即菩提，故無苦集滅道可修、可斷、可證；所感應者為常寂光土。此「心淨即佛土淨」即是圓教意，感得常寂光土。

（二）四土與三身

「三身說」是智顛根據《大智度論》而說法身、報身、應身。⁵⁵所謂三身即是三種法的集聚，法身是理法聚，報身是智法聚，應身是功德法聚。⁵⁶就三身與四土之關係，智顛云：

前二是應，即應佛所居。第三亦應亦報，即報佛所居。後一但是真淨，非應非報，即法身所居。⁵⁷

凡聖同居土、方便有餘土是應，應身佛所居住。實報無障礙土亦應亦報，報身佛所居住。常寂光土是真淨，非應非報，法身佛所居住。應

⁵⁵ 元弼聖，〈《法華經》的久遠釋迦佛與天台智顛的佛身觀〉，《正觀雜誌》50期（2009年），頁52。智顛，《妙法蓮華經文句》：「三如來者，《大論》云『如法相解、如法相說，故名如來』。如者法如如境，非因非果，有佛無佛性相常然，遍一切處而無有異為如，不動而至為來，指此為法身如來也。法如如智，乘於如如真實之道來成妙覺，智稱如理，從理名如、從智名來，即報身如來。故《論》云『如法相解故名如來』也。以如如境智合故，即能處處示成正覺。水銀和真金，能塗諸色像，功德和法身，處處應現往，八相成道轉妙法輪，即應身如來。」（CBETA, T34, no. 1718, p. 128, a06-16）

⁵⁶ 《金光明經玄義》，CBETA, T39, no. 1783, p. 3, c06-07。

⁵⁷ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 564, b03-05。

身是應眾生之機感而示現之佛，為度眾而說法，故應身能說，此最為具體卻也欠缺永久性；報身是由久修智慧、功德所成就之身，就因行方面是具體的，作為果德方面是永久的，報身通二：自受用報同法身無說，他受用報同應身有說。⁵⁸法身是真如理體所彰顯，無始無終。所謂「真淨」，根據《法華玄義釋籤》之解釋，真是常德，淨是淨德，⁵⁹故應有涅槃四德常樂我淨之意。因此，法身既不是應身的具體與暫時性，也不是報身兼有具體性與永久性，而是具恆常性。就說法而言，法身既不同於應身之說法，也不同於報身的有說與無說。但是若就相即不二而言，應身即法身，說即無說，法身即應身，無說即說。⁶⁰

三身之間的關係如何？是一還是三？智顛：「一異則乖法體，即一而三，即三而一。」⁶¹主張三身相即，因法身是體，報身、應身是相用，體相用是一體而無法分割的。文中具三正四依，三身是正報，四土是依報，但意在四土依報，此是就正報明依報。然而，三身與四土並非是隔別的，智顛在解釋法身與常寂光土之關係時，便云：

但真如佛性，非身非土，而說身土，離身無土，離土無身。⁶²

身與土之關係，如同《維摩詰經》所言：「無明實性即是明」⁶³此「即是」即智顛所言的「相即」之理。身即是土，土即是身，二者相即不二。

⁵⁸ 元弼聖，〈《法華經》的久遠釋迦佛與天台智顛的佛身觀〉，頁 33。

⁵⁹ 《法華玄義釋籤》，CBETA, T33, no. 1717, p. 924, a08-09。

⁶⁰ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 727, c12-13。文云：「應身能說。法定無說。報通二義。自受用報同法無說。他受用報同應有說。應即法故說即無說。法即應故無說即說。」

⁶¹ 《金光明經文句》，CBETA, T39, no. 1785, p. 53, c17。

⁶² 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 565, a09-10。

⁶³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 551, a16。

智圓云：

既云離身無土，身成佛時，土豈不成？既云離土無身，言土成佛有何乖背？一心具足深可思量，無縱妄情強分諸異。⁶⁴

智圓說到當身成佛時土即成就，淨土成就時身亦成。此是客觀地將身與土之間的相即關係作闡述，但加入「一心具足」時，身與土就被收攝在一心之中，而成唯心之意。此與智顛所言之相即，實有不同。就智顛之觀點，心與物其地位皆是平等、獨立，二者沒有高下、內外之分；而智圓的唯心傾向，卻認為心生萬法，而導致有能所、主從之分。

（三）四土淨穢說

永寂如空，故四土不可得，何來淨穢之說？天台智顛認為四土雖不可說，但有因緣則可說，即用四悉檀起四教化導眾生。⁶⁵依天台四悉檀之意，即是以四法遍施眾生，令眾生因四教而感得四淨土。於是，智顛便說，為了讓眾生歡喜生善、破惡、悟道，才有此自他淨穢說。因此，智顛在《略疏》〈佛國品〉，詳列四淨土名義。

四淨土皆有淨穢說，智顛《略疏》：「故文云雖知諸佛土永寂如空，而現種種清淨佛土則應同凡聖，現有封疆。凡聖果報高下殊別，所現淨穢亦復如是。」⁶⁶此處提及所現的種種清淨佛土，實指方便有餘土、實

⁶⁴ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 719, a28-b01。

⁶⁵ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 585, b09-10。

智圓云：「『有悉檀赴機等者』謂欲令歡喜生善破惡悟道，故作自他淨穢等說。悉之言遍，檀翻為施，以此四法遍施眾生名四悉檀，委如玄義。」（《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 717, c23-26）此乃天台門人依陳·慧思所說，「佛以四法遍施眾生」。

⁶⁶ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 564, a13-16。

報無障礙土、常寂光土，此三土應同凡聖同居土，現有疆域。準此，則三土亦應如凡聖同居土分淨穢。但是，此淨穢並非像凡聖同居土是以娑婆對極樂之淨穢而言，而是以修行的方法、高下、次第、頓入而說。《略疏》有明確地說到凡聖同居土分為娑婆與極樂，至於其它三土，《略疏》並無提及娑婆亦具有三土。

本文就文中之意，將四土之「淨穢」歸結出二個意思：1、就此土彼土而言：娑婆是穢，極樂是淨。2、就觀門之深淺而言：四教配四土，各有所修之觀行，隨其所修觀行之深淺而分高下。凡聖之人因果報高下的不同，故所現之土依其果報就有淨穢之別。智圓解釋：

五濁輕重同居淨穢，體析巧拙有餘淨穢，次第頓入實報淨穢，分證究竟寂光淨穢。⁶⁷

所謂「五濁輕重同居淨穢」，凡聖同居土又稱染淨國，所謂染是就凡夫而言，所謂淨是就聖人而言。娑婆即染淨穢土，極樂即染淨淨土。染淨是就正報言之，而淨穢是就依報言之。⁶⁸同居土之淨穢，要以五濁的輕重而分之。娑婆五濁重，生存狀態惡劣，故砂礫充滿，特別受此穢名；極樂五濁輕，生存狀態殊勝，故金寶莊嚴，特別受此淨名。其次，「體析巧拙有餘淨穢」，方便有餘土分淨穢，是依所修之觀法而定，修體空觀為巧故淨，修析空觀為拙故穢。⁶⁹再者，「次第頓入實報淨穢」，實報無障礙土分淨穢，是以修觀之次第、頓入而分。若別教人修次第三觀為穢，圓教人修一心三觀為淨。最後，「分證究竟寂光淨穢」，常寂光土分淨穢，是依分證、究竟而分高下。唯圓教之果，佛斷四十二品無明

⁶⁷ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 717, c08-10。

⁶⁸ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 718, a14-15。

⁶⁹ 此巧拙可參考湛然，《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912, p. 337, c12。

是為最究竟故為淨；相對別教妙覺果位，但斷十二品根本無明，是為分證故為穢。⁷⁰

基本上，智圓的四淨土大致承襲智顛的圓教觀點，稟其《略疏》之四土「四教」、「三身」、「淨穢」之說，唯在身與土之間的關係，呈現出唯心之看法。

四、智圓之「心淨土淨」思想

「心淨土淨」，全名為「心淨則佛土淨」，⁷¹從中文的語法觀之，此句是因果句，佛土是果，修行法門是因。菩薩為了成熟有情，因而欲建立莊嚴清淨的佛土來饒益眾生，所以有菩薩淨土之行，亦即「十七因行」

⁷⁰ 《天台四教儀》，CBETA, T46, no. 1931, p. 779-780, c29- a11。文云：「別教之人尚不知名字，何況伏斷？以別教但破十二品無明故。故以我家之真因，為汝家之極果。只緣教彌權位彌高，教彌實位彌下。譬如邊方未靜借職則高，定爵論勳其位實下。故權教雖稱妙覺，但是實教中第二行也。次從三行已去至十地，各斷一品無明增一分中道，即斷四十品惑也。更破一品無明入等覺位，此是一生補處。進破一品微細無明入妙覺位，永別無明父母，究竟登涅槃山頂，諸法不生般若不生，不生不生，名大涅槃。以虛空為座，成清淨法身，居常寂光土，即圓教佛相也。」

又《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，CBETA, T37, no. 1751, p. 210, c9-13。文云：「言分證究竟寂光淨穢者，若就別人同圓證實論寂光者，唯約真因對圓極果而分淨穢；今論教道詮於極果，但斷無明一十二品，寂光猶穢，圓知須斷四十二品，名究竟淨。」

⁷¹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 538, c04-05。經云：「是故寶積，若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」梵文出自大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《維摩經梵藏漢諸本對照》，頁 40。yādrī (隨著)、bodhisatvasya (菩薩的)、cittapariśuddhis (心淨)、tādrī (就有)、buddhakṣetrapariśuddhiḥ (佛土淨)、sambhavati (具有)。

(十七種法門)⁷²、「十三因行」(十三種法門)⁷³。菩薩以這些修行法門來自利及利他。十七因是橫歷諸行修因；十三因是豎窮心源修因，一層一層遞進，上一層為後一層的基礎，最後歸結為心淨。因此，雖說眾行為淨土之因，但最重要的是以心淨為根本，心淨則國土淨。

僧肇(384-414)對「心淨則佛土淨」之解釋，仍然是以一種縱向關係作說明。僧肇：「淨土蓋是心之影響耳。夫欲響順必和其聲，欲影端必正其形，此報應之定數也。」⁷⁴此是因果關係，也是一種報應關係。心是因淨土是果，隨著內心清淨之因，方有淨佛土之果。

É. Lamotte (拉蒙特)認為「清淨心」應只是「非心之心」，「清淨」不過是「空性」的異名，故於《維摩詰經序論》中說：「《維摩詰經》是依循《般若經》與中觀之方法，而拒絕將『空』實體化。」⁷⁵若將「清淨心」解釋為心性本來固有，則有實體化之嫌。故認為「清淨心」係指「非心」。惠敏法師認為心淨則佛土淨，不能解釋為：自心淨，則淨土自成。而是自心淨和有情淨共同成就的佛土淨。⁷⁶這裏的心與土也是一種縱向的關係。並與 Lamotte 共同認為「心淨」應作「非心」、「空寂心」

⁷² 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 538, b01-26。經云：「當知直心是菩薩淨土，菩薩成佛時不諂眾生來生其國。深心是菩薩淨土，菩薩成佛時具足功德眾生來生其國。……十善是菩薩淨土，菩薩成佛時命不中夭、大富、梵行、所言誠諦。常以軟語、眷屬不離、善和諍訟、言必饒益、不嫉不恚、正見眾生來生其國。」

⁷³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 538, b26- c05。經云：「菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；……隨其心淨，則一切功德淨。」

⁷⁴ 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 337, b04-06。

⁷⁵ 拉蒙特著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》(南投：諦觀雜誌社，1990年)，頁93。

⁷⁶ 釋惠敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》10期(1997年)，頁41。

解釋。

以上乃是依般若中觀之觀點而言之。大致將心與土之關係，看作是縱向的因果關係；並認為「清淨心」應理解為「空性」。心淨是因，佛土淨是果，先有因再有果的縱向關係，此是一般大家所認同的說法，然而，若從天台的四教觀之，則有不同層次的說法——藏、通、別、圓，此只是其中一種通教的觀點。通教以因緣即空、無生四諦為教旨，證真空之理。但不能於真空了達不空，否則即入別教；也不能知空不空而具一切法，否則即入圓教之位。因此，從四教之理，可得出四種不同的理解，亦即是四種清淨心。

天台智者大師解釋《維摩詰經》，基本上是以圓教不思議之觀點來消文，因此，與依般若中觀之觀點作解釋的人，會有很大的不同。因此將「心淨則佛土淨」理解為「心淨即佛土淨」，此是以圓教思想使用「即是」這個詞，把「心淨土淨」從因果的縱向關係，轉為因果不縱不橫的關係，於是提出一種圓教的理解方式。

所謂「不縱不橫」即無前後亦非一時，⁷⁷此語是天台家常用以說明圓教不思議之義。心與土無前無後，非一非異，離心無土，離土無心。

這種色心平等亦可從《維摩經略疏》的一段文證明：

已於色法得自在故，故能轉變普現佛土；已於心法得自在，故二諦開合隨機利物。⁷⁸

這段文是在解釋「已於諸法得自在」。所謂諸法是包含心法與色法，二者的關係平等，此中沒有主從之分，故各現各自的功用，即色法能變

⁷⁷ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 685, c17-19。文云：「今約眾生明種不出此三，由煩惱潤業受身有苦，三無前後亦非一時，不縱不橫。」

⁷⁸ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 585, c12-14。

佛土而心法可隨機利物。因此，心沒有本體之意，不是作為一個本源存在。色與心應可視為「一念三千」之關係，是無前無後，不縱不橫，相即不二。

圓教的「相即」，是二個相對之物，有各自的自體，心與色存在著差別，故形成彼此對立，但就在這種對立之處，而說圓融。二個不同之物，如何圓融？因為二者當下就是實相，心與色皆顯即空即假即中之實相，而且彼此互具，故不思議就在此中顯現。因此，文中常會以大小二個相對立的概念，以明不思議之事，如「現須彌入芥等不思議事，皆顯佛國依報自在。」⁷⁹

智圓對「心淨土淨」之理解，亦是「心淨則佛土淨」的縱向思考模式，雖智圓亦是以天台的圓教不思議來理解，也是以「相即不二」作為理論的依據，照理說應該如同智顛的「心淨即佛土淨」的理解，然而，事實上卻不是如此，乃因天台至宋代分裂為山家、山外派。唐代湛然為了中興天台，加入「不變隨緣，隨緣不變」的真如心之後，天台思想已所有改變。根據安藤俊雄的說法，在湛然的教學中的確見到唯心論與性具論的交錯，但歸根究底，湛然不是唯心論者。⁸⁰智圓卻因而受到影響而成為唯心論者。

智圓解釋「心淨土淨」，基本上是以唯心觀點來闡釋，根據上文的分析，心有清淨心、唯心、本具之義涵。⁸¹心能造種種色，色是心所變造，故依報、正報皆收攝於一心之中，既然依報的國土是由心所造，則

⁷⁹ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 567, a10-11。

⁸⁰ 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》，頁 154。

⁸¹ 心具即已包含唯心，為何又分唯心與心具？主要是為了區分這二者的不同，唯心是一般佛教的教義，但心具就有天台宗的特色，智圓正是在心性論上，加入實相論而成心具論。

成為縱向的關係。故云：

身土寧別，心性無外，攝無不周，既唯一心，豈有能所？故使境智身土，四並非之，然而終日雙非未乖雙，是智境身土宛然自殊，故說境智及以身土。雖云自殊體元不二，故今表身即是表土，故云既表於身等。⁸²

身土那裏有分別？萬法唯心，皆是一心所攝，雖身土各有自己的相狀，而有所不同，但是皆是由心體所出，故是體元不二。體既是一，則能所雙泯。在一心之下，身與土相即不二，故說表身即是表土。智圓的「相即」是立基於一心之下，「心性」為其最高的地位。⁸³此乃與智顛持「色心平等」下的「相即」有所不同，所謂的不思議是在二物對立、矛盾而又統一圓融之中而說的。那麼，智圓的不思議應是建立在「心性」。又云：

今觀善惡悉由心起，即空假中。一念叵得故空，理具三千故假，心性不動故中，三一互融方名妙觀。⁸⁴

此是就一念心，觀三諦圓融之不思議。故不思議是在這一念心上而說，即空即假即中。空觀謂一念心不可得；假觀謂一念心具三千諸法；中觀謂觀心性不動。此雖是就觀法上而言，但仍可通其教理，心性不動即是中道。

雖然智圓與智顛皆主張「相即不二」，但二者實有不同。宋代知禮

⁸² 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 739, b24-29。

⁸³ 吳忠偉，《智圓佛學思想研究》，《中國佛教學術論典》16（高雄：佛光山文教基金會，2001年），頁49。

⁸⁴ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 722, c03-05。

即對不同的相即作區分，而謂：「應知今家明即，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。」⁸⁵分為通教的二物相合、別教的背面相翻、圓教的當體即是三種。根據知禮的這三種區分，來檢視般若、智顛、智圓的相即，則般若的相即是屬於二物相合之即，煩惱即菩提，以煩惱之斷除為前提，唯以空的認識與菩提相即，故在此之下，煩惱是不被肯定，只肯定菩提。因此，不能說煩惱與菩提相即，而是空與菩提相即。但是，就般若經而言，這兩個對立、矛盾之物，是立基於空性之下而說相即，並非簡單的二物相合。別教的背面相翻之即，乃說煩惱與菩提同一體性，故是一體二面，僅是面與背的相違，只要翻轉煩惱即可。但如用「一即一切，一切即一」之「即」，則其解釋就有所不同。知禮僅就華嚴的理事無礙說之，而尚未就事事無礙而言之。當體全是之即，當下肯定煩惱，不須斷除與翻轉，如天台性具三千，善惡是同時存在，肯定善的同時也肯定惡，唯有善惡同時保存而又統一，才是真正的相即。⁸⁶

因此，圓教不可思議之「心土相即」，是立基於「色心平等」，肯定心也肯定土的「心淨即土淨」。然而，智圓的相即又如何？智圓主張心性是唯一最高的地位，清淨心是能造，土是心所造，二者地位不平等，但能所又統一於心性之中，此乃將種種差別通過被還原於心，而在心性中統一，故心與土是一體兩面的關係。從這個角度言之，則智圓的「心淨即土淨」也是一種一體兩面的相即。但是，從智圓的心具三千諸法觀之，則智圓承認心包含善惡，在某一種程度之下，是肯定惡法的存在。雖然，智圓又說：「修惡已盡，但性惡在，此惡即善。」此意味著性惡

⁸⁵ 《十不二門指要鈔》，CBETA, T46, no. 1928, p. 707, a28-29。

⁸⁶ 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》，頁 218-219。

並非是惡，惡仍然是善。但是，智圓畢竟是承認善惡的，「相即」，仍是建立在心具論上。因此，智圓的「心淨土淨」既有別教心性論的一體兩面，又有圓教實相論的本具思想。

五、結論

天台的「心淨則佛土淨」，是隨著四教來說明四種心淨，以此四種心淨感得四種佛土清淨，而其中又以圓教的不思議作為闡釋的重點。四種心只是一自性清淨之心，即是「心淨之極」，則四淨土也只是一常寂光土。之所以有分乃因眾生一念無明因緣所生，故有四理，以致有四土。表心即是表土，表土即是表心，二者不即不離。故智顓云：「表說實相真心，豈非表說常寂光土？」⁸⁷

智顓「心淨即佛土淨」之表現為：在心與土地位平等之下，而說相即不二、不縱不橫、無前無後的不思議之關係。然此相即並非是兩物相同之即，而是二物在彼此對立、矛盾之下而又圓融統一。也唯有在此狀況，而說不可思議。

智圓「心淨則佛土淨」之表現為：以心性為最高地位，在心造土的前提之下，而說相即不二。心是能造，土是所造，能所收攝於一心之中，萬法皆以心為體，不思議是在這一念心上而說，即空即假即中。

智顓與智圓之不同：乃在於對心與色之間的關係看法不同，智顓是色心平等觀，而智圓卻是唯心觀點。智顓以「性具實相」為理論基礎，故法法皆具一切法，以性具實相開顯諸法；智圓以「心具實相」為理論基礎，唯心具三千諸法，以唯心實相開顯諸法。從而導致對「心淨土淨」之相即，有所不同。智顓之即，是實相論的當體即是；智圓之即，是心

⁸⁷ 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 583, a15-16。

具論的以心性統攝諸法之即。

「心淨則佛土淨」此一議題，從僧肇開始即解讀為縱向因果關係，此亦是大多數人的理解，直至天台四教的出現，方使理解的廣度與深度更加擴展到不可思議之境。《維摩詰經》雖有圓教之意，但圓義未顯，須藉由天台教義之闡釋而得以彰顯。

參考書目

一、藏經（引自中華電子佛典協會，《電子佛典集成》CBETA）

- 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
- 《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33。
- 《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
- 《觀音玄義》，《大正藏》冊 34。
- 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37。
- 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38。
- 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38。
- 《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38。
- 《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38。
- 《金光明經玄義》，《大正藏》冊 39。

- 《金光明經文句》，《大正藏》冊 39。
《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46。
《大乘義章》，《大正藏》冊 44。
《六妙法門》，《大正藏》冊 46。
《天台四教儀》，《大正藏》冊 46。
《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 54。
《金剛錍顯性錄》，《卍續藏》冊 56。
《金剛錍釋文》，《卍續藏》冊 56。

二、專書

- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《維摩經梵藏漢諸本對照》，東京：大正大學出版會，2004 年。
- 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津，1993 年。
- 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》，台北：天華，1989 年。
- 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998 年。
- 吳汝鈞，《天台智顓的心靈哲學》，台北：台灣商務，1999 年。
- 吳忠偉，《智圓佛學思想研究》，《中國佛教學術論典》16，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。
- 拉蒙特著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990 年。
- 張風雷，《智顓佛教哲學述評》，《中國佛教學術論典》5，高雄：佛光山人文教基金會，2001 年。

陳英善，《天台性具思想》，台北：東大，1997年。

三、論文

元弼聖，〈《法華經》的久遠釋迦佛與天台智顛的佛身觀〉，《正觀雜誌》50期，南投：正觀，2009年。

郭朝順，〈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》10期，新北市：法鼓文理學院，2012年。

黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏考辨 II——以宋元明清時期相關著作為中心〉，發表於第二屆「維摩經與東亞文化」國際學術研討會，宜蘭：佛光大學佛教研究中心主辦，2015年。

黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏考辨——以宋明清時期相關著作為中心〉，《佛光學報》新1卷第2期，宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015年。

楊惠南，〈孤山智圓《金剛鉅顯性錄》中的山外主張——色不具三千〉，《中華佛學學報》19期，台北：中華佛學研究所，2006年。

釋惠敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》10期，台北：中華佛學研究所，1997年。

橋本芳契，〈三教論衡における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》9（1），1961年。

四、網站

吳聰敏，《觀無量壽佛經妙宗鈔》，第五章第三節 四土橫豎淨穢論，<http://www.minlun.org.tw/2pt/2pt-1-5/5.htm>。