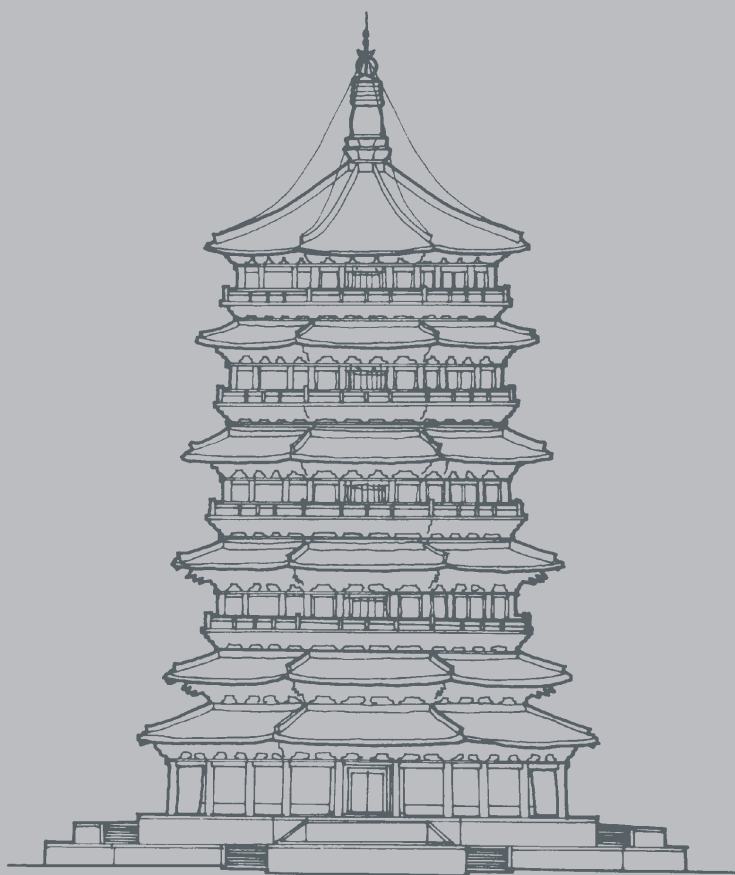


2017  
**華嚴專宗**  
**國際學術研討會論文集**

上冊



## 上冊 目錄

|         |     |                                                     |
|---------|-----|-----------------------------------------------------|
| 001-016 | 李玉珍 | 華嚴蓮社的法脈與祖庭                                          |
| 017-036 | 牟立邦 | 月霞法師與近代中國佛教的轉型復興<br>——華嚴大學的創辦和延續                    |
| 037-044 | 韓煥忠 | 南亭長老對《老子》的融會貫通                                      |
| 045-062 | 郭朝順 | 《華嚴經》的哲學基本問題                                        |
| 063-076 | 楊維中 | 論華嚴宗對《華嚴經十地品》的繼承與發展<br>——以「染淨緣起」與「法界圓融」為例           |
| 077-096 | 李治華 | 李治華-智儼的緣起思想<br>——從唯心到法界緣起                           |
| 097-106 | 釋法音 | 論法藏撰《梵網經菩薩戒本疏》之特色<br>——與智顗說《菩薩戒義疏》之比較——             |
| 107-128 | 劉鹿鳴 | 澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（四）：<br>圓教義                        |
| 129-146 | 邢東風 | 學者乎？神人乎？<br>——從神話傳說看歷史上的李長者像                        |
| 147-164 | 李志夫 | 原《原人論》之原人                                           |
| 165-190 | 金易明 | 圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻<br>議——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為<br>依據  |
| 191-210 | 金子昭 | 從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義                                 |
| 211-220 | 董群  | 論圭峰宗密對於清涼澄觀華嚴思想的繼承和發<br>展：以「法界」概念解釋和十重唯識（心）觀<br>為個案 |
| 221-258 | 施凱華 | 華嚴宗密《起信論疏注》於「圓覺真心」之詮<br>釋進路                         |

## 下冊 目錄

|         |     |                                        |
|---------|-----|----------------------------------------|
| 259-286 | 陳英善 | 華嚴・禪之關係<br>——深明法界觀 好喫趙州茶               |
| 287-302 | 李萬進 | 法眼文益華嚴禪思想研究                            |
| 303-314 | 陳敏齡 | 黃檗獨湛與華嚴思想<br>——兼論佛教融合主義（syncretism）的根底 |
| 315-328 | 張愛萍 | 達天通理及其華嚴思想特點淺析                         |
| 329-340 | 劉因燦 | 《釋摩訶衍論》與 10-13 世紀的中土華嚴學                |
| 341-364 | 崔紅芬 | 元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略                       |
| 365-376 | 徐銘謙 | 《華嚴一乘分齊章義苑疏》版本體例考辨                     |
| 377-400 | 吳新欽 | 隋代敦煌袁敬姿所寫華嚴經寫卷的傳播                      |
| 401-424 | 崔中慧 | 北朝華嚴經刻經初步考察                            |
| 425-440 | 陳俊吉 | 宋代善財童子五十三參圖成因探究                        |
| 441-452 | 桑寶靖 | 論蘇軾的華嚴禪觀及其詩歌創作                         |
| 453-464 | 范文俊 | 越南華嚴經歷史與思想                             |
| 465-476 | 俞懿嫻 | 俞懿嫻教授-華嚴與懷德海論「理」與「事」                   |
| 477-492 | 周玟觀 | 從「詞彙」層面探討《華嚴經》之「譬喻映射」<br>現象——以身體概念域為主  |

|         |     |                                 |
|---------|-----|---------------------------------|
| 493-508 | 林建勳 | 華嚴三祖法藏大師「金獅子」與「十鏡」比喻之研究         |
| 509-540 | 米德昉 | <b>12-13</b> 世紀川渝佛教「趙智鳳派」及其石窟造像 |





## 華嚴蓮社的法脈與祖庭

國立政治大學宗教研究所 教授  
李玉珍

### 摘 要

佛教建構關係網絡 (network) 的兩大基礎是師徒與寺院，所謂基礎在「師徒」，指的是佛教界將僧團法脈之傳承劃為剃統、法統與戒統三種，分別靠剃度、傳法子、傳戒建立師徒之間的繼承關係。基礎在「寺院」，則是指寺院住持繼承與分寺下院構成的祖庭與分燈關係。這些在僧團中習以為常的關係，卻常是外人的盲點。如果能理解這些關係網絡，將有助於釐清以佛教僧徒為本位的繼承關係。尤其對於臺灣僧團的大陸僧人而言，他們將近四十年在中國的缺席，相應中國僧團同一時期因文革的中斷，彼此尋找共同聯繫的基礎時，師承與祖庭是重新建構關係的關鍵因素。

戰後臺灣佛教團體重興大陸祖庭的例子中，以華嚴蓮社（1952 年南亭和尚開山）的成一法師重建江蘇泰縣光孝寺祖庭為最為顯著。他出家剃度於觀音禪寺，奉光孝寺為祖庭。光孝寺素有南京寶華山（清末以來傳戒中心）第一分燈之譽，民國時期又以復興華嚴宗學有成，各式法統完備而複雜。本文關切的是，我們如何從成一法師的一生師承與祖庭的關係，理解僧人的養成網絡，以及二十世紀中國與台灣大陸僧侶關係的重建模式。本文將以華嚴蓮社的法脈與祖庭為個案，探討民國時期江蘇的佛教生態以及大陸祖庭連繫台灣法子的機制。

**關鍵詞：**華嚴蓮社、成一法師、剃統、法統、祖庭

## 一、前言<sup>1</sup>

佛教建構關係網絡 (network) 的兩大基礎是師徒與寺院，所謂基礎在「師徒」，指的是佛教界將僧團法脈之傳承劃為剃統、法統與戒統三種，分別靠剃度、傳法子、傳戒建立師徒之間的繼承關係。<sup>2</sup>基礎在「寺院」，則是指寺院住持繼承與分寺下院構成的祖庭與分燈關係。這些在僧團中習以為常的關係，卻常是外人的盲點，譬如以往學者將兩岸宗教交流歸納為祖廟朝聖、慈善救助、座談佈道、學術與文物交流四種模式，因為祖廟只包含主祀神祇，而將佛教法脈的祖庭排除在外，忽略佛教亦有朝拜聖山名寺、宗派祖庭的活動。<sup>3</sup>如果能理解這些關係網絡，將有助於釐清以佛教僧徒為本位的繼承關係。

周叔迦定義「祖庭」為「佛教用語。與某一宗派之創建或發展有重大關係之寺院，而為後世該宗信徒所認可者，即為該宗之祖庭」，並列舉三論宗、天臺宗、慈恩宗各宗之祖庭（寺院）為例說明。<sup>4</sup>案「祖庭」一詞有從處所延伸到祖宗、宗門的趨勢。儒家《禮記》解釋「祖庭」為停殯之所。<sup>5</sup>佛教祖庭則常被視為「佛教宗派祖師常住、弘法或歸葬的寺院」，其「歸葬」之意，應從《禮記》衍伸而來。

《大正新修大藏經》中，「祖庭」一詞最早見於南宋睦庵善卿編《祖庭事苑》一書。<sup>6</sup>該書內容為對雲門文偃（864-949）、雪竇重顯（980-1052）等雲門宗祖師語錄的注釋。書中「祖庭」一詞泛稱其祖其宗。成書於元成宗大德九年（1305）的〔元〕普度《廬山蓮宗寶鑑》中，謂「俾夫後學照心目而妍醜自知，導彼迷途達家鄉而免諸流浪。是集克就，鄙志當陳。百拜祖庭，重申大誓」，<sup>7</sup>「祖庭」一詞亦從寺院引申到「本派祖師」之義。「祖庭」既指僧人自稱的本派寺院或祖師，進一步又指涉本門、本宗之意。因此佛教祖庭成為象徵宗派起源、祖師駐錫、宗門中心的象徵。祖庭不必然不是大宗派、大寺院才有，一般寺院也有由「祖庭」（祖師創建的寺

<sup>1</sup> 本文為科技部補助「朝聖、謁祖、行腳：2000 年台灣佛教的世界圖像」研究計畫（編號 MOST 1062420H004004）成果之一。蒐集資料過程中，承蒙華嚴蓮社和闢正宗教授的協助；以及初稿發表時，評論人侯坤宏先生的精闢意見，在此一併致謝。

<sup>2</sup> 此說為明復法師所傳，請參考明復，《明復法師佛學文叢》（台北：覺風藝術文化基金會，2006），頁 391。

<sup>3</sup> 劉勝驥，〈海峽兩岸宗教交流〉，《新世紀宗教研究》第四期第二卷（2005 年 12 月），頁 122-167。

<sup>4</sup> 周叔迦，〈細數漢傳佛教各祖庭〉，《法苑談叢》（上海：辭書出版社，1999），引自 <http://rufodao.qq.com/a/20171114/018209.htm>，2017.1.30 下載。

<sup>5</sup> 《禮記·檀弓上》：「子遊曰：『飯于牖下，小斂于戶內，大斂于阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也。』」《漢語辭典》，[cidian.wenku1.com](http://cidian.wenku1.com)，2017.01.30 下載。李商隱：〈重祭外舅司徒公文〉：「曩昔顧盼，屬續之夕，不得聞啟手之言；祖庭之時，不得在執紼之列」，《樊南文集》（上海：上海古籍，2015），頁 347。

<sup>6</sup> 《祖庭事苑》第二卷，卅續藏第 64 冊 No.1261, CBETA 漢文大藏經 [tripitaka.cbeta.org](http://tripitaka.cbeta.org)。

<sup>7</sup> 〔元〕普度：《廬山蓮宗寶鑑》，T1973\_47.0351c06-11。

院)發微,弟子出外建寺,開枝展葉的情況。所以祖庭(寺院)不只是一地理位置或建築物,而是佛教社群網絡建構過程中,同時具備流播法脈譜系與追溯師承源流的參照點。

透過佛教的祖庭以及建構祖庭的師徒關係,本文發現祖庭此一重要現象,接下來將分析在解嚴後兩岸重新接觸的過程中,臺灣佛教社群如何透過祖庭重建他們與中國佛教的關係。尤其對臺灣的大陸僧人而言,他們將近四十年在中國的缺席,相應中國僧團同一時期因文革的中斷,彼此如何尋找共同聯繫的基礎?台灣解嚴後的十年,尤其是兩岸交流的關鍵時期,大陸僧人紛紛返鄉,風塵僕僕的尋訪舊足跡,親身查訪祖庭傾頹、參與策劃重建祖庭的第一手觀察,足供參考。以往學界研究往往忽略,僧尼是建構佛教團體關係的行動者:因此師徒關係構成以祖庭為單位的法脈傳承,是政治所造成的地理隔閡去除後,重續舊有關係的宗教基礎。

本文選擇以台灣華嚴蓮社重興中國大陸祖庭為例,研究祖庭、分支寺院與師徒關係,因為其法脈羈絆最顯著。<sup>8</sup>智光(1889-1963)、南亭(1900-1982)、成一(1914-2011)三代法師聯袂抵臺,從1952年南亭和尚開山,華嚴蓮社的住持與法脈承接,綿延不斷。智光與南亭法師早在民國時期的大陸,都已經是著名寺院的法子兼住持;成一法師出家剃度的觀音禪寺,其祖庭江蘇泰縣光孝律寺,為清末以來傳戒中心南京寶華山第一分燈,民國時期又以復興華嚴宗學有成,各式法統完備而複雜。<sup>9</sup>光孝寺毀於文革之際,1964年南亭和尚傳法於成一,囑咐他將來修復祖庭。1989至1996年間華嚴蓮社住持成一法師回大陸修復光孝律寺,完成重興祖庭的大任。2009年他又授法卷予南山禪寺方丈明哲長老(1925-2012),使其成為泰州光孝祖堂上第十八代,以傳承法脈來合理化光孝寺重興。

本文關切的議題是民國時期僧侶如何建構關係網絡,分析架構為傳統剃統、戒統、法統形成的繼承制度,如何在上述關係網絡中作用。將以成一法師的傳記為主,旁及當代僧人如何描述他們之間錯縱複雜的師徒與祖庭傳承關係。首先將介紹光孝寺的祖庭地位和傳承脈絡,以及觀音禪寺的法脈發展,然後探討南亭一系的學僧背景、成一重興祖庭的模式,透過整理華嚴蓮社的祖庭意涵,釐清民國以來中國佛教的繼承機制。

## 二、轉禪為律：光孝寺奠定祖庭地位

像很多佛教祖庭一樣,清代泰州光孝律寺具有悠久的歷史,源自東晉熙年間

<sup>8</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪,廖彥博紀錄,《成一法師訪談錄》(臺北:三民書局,2007,再版),頁213-214; 226-227。

<sup>9</sup> 有關寶華山的歷史與傳承,請參考釋果燈,《明末清初律宗千華派之興起》,臺北:法鼓文化,2004。

(405-518)，由高僧覺禪創建，寺名不詳。據說北宋(960-1127)時此寺發展達到高峰，崇寧二年(1103)，徽宗賜名「崇寧萬壽寺」；政和元年(1111)改名「天寧萬壽寺」，並賜田五千畝。南宋紹興八年(1138)，高宗為超薦先皇徽、欽二帝亡靈，於寺中設法會道場，同時賜名「報恩光孝禪寺」，至此光孝寺名稱固定下來，並且隸屬禪寺，但實質上是官方支持之區域首刹。光孝寺於南宋毀於戰火，德範禪師於紹熙年間(1190-1195)修復，因被尊為中興之祖。明代光孝寺名僧輩出，先有達本和尚詩文俱佳，與文人唱和；後有方志和尚應聘，重新建築光孝寺。簡而言之，歷代光孝寺屢廢屢建，並未留下完整的師徒傳承與法脈沿襲。

近代光孝寺成為一律宗宗派的祖庭，奠基於清乾隆年間改隸寶華山法統。乾隆九年(1744)光孝寺寺宇敗壞，金陵大寶華山慧居寺(後改為隆昌寺)僧人性慧應仕紳邀請，擔任住持，重修此寺，遂因其傳承而改成光孝律寺，成為寶華山分燈，正式由禪宗道場轉為律宗道場。<sup>10</sup>性慧祖孫三代(圓能、定蓮)住持光孝律寺，建立千華戒臺，將此寺轉變為傳戒道場；性慧因此被推崇為光孝寺第一祖。<sup>11</sup>性慧前三代鞏固此寺的祖師傳承，約150年後，第十一世祖德厚(1894年任住持)於1897年傳戒、第十二世祖谷鳴尚(生平不詳)定期二至三年開壇傳戒，可知歷代祖師仍注重傳戒。<sup>12</sup>第十三世祖不詳，其時代被用寺況衰頹帶過，亦無傳戒紀錄。直到常惺(1896-1939)於1923年接受記荊成為安培和尚法子，1931年住持晉山，並於1933年追崇谷鳴和尚而重開千佛大戒法會，中興光孝寺，被尊為第十四代祖。<sup>13</sup>此一宗派特色與祖師法統，使得光孝寺具備祖庭的資格。

由上述光孝寺的歷史可知，其宗派傳承由寺額(名稱代表寺院分類)顯示，禪寺理應由禪師住持，但是住持也可以翻轉此一宗派屬性，寶華山系統性慧轉禪成律，即是如此。這種住持的權力來自仕紳的委託，賦權他們挽救寺院頹敗。清代以前一方面光孝寺寺額不定，一方面此寺住持傳人與繼承制度皆限於資料不全而無法判定，但是南宋中興之祖德範禪師與明代方志和尚，亦是外來應聘的住持，但是他們並未改變光孝寺的宗派屬性。那麼，為何性慧可以改禪為律？他並且開創近代光孝寺的一代一祖一住持傳承制度。意即光孝寺作為祖庭，代代都有傳人(法子)可任住持，然後進入祖師系譜。後來並非出身光孝寺的常惺法師臨危受命，接受傳法，任務完成即退位，將住持交與自己的法子，卻仍被尊為祖師，證明法子與住持結合制度的穩定性。<sup>14</sup>

<sup>10</sup> 范觀瀾，《江淮名刹泰州光孝寺》(南京：江蘇省新華書店，2001)，頁6。

<sup>11</sup> 同上註，頁6-7。

<sup>12</sup> 同上註，頁18-19。

<sup>13</sup> 同上註，頁36-37。

<sup>14</sup> 讀者可能認為此處住持選任的彈性，是子孫廟與十方廟之別而已。但是論及法脈，則子孫廟與十方廟畢竟有別。

性慧成功建立「光孝律寺」的祖庭地位，亦得力於清代律寺的網絡。清代律寺取代以往國家戒場，專職傳戒，競爭之下，各依律典規範註疏，形成門派。光孝律寺亦憑附寶華山系統，舉辦傳戒。性慧自寶華山分支而出，類似中國家族的分房，他住持的光孝寺成為一新的房頭（新祖庭），仍受到原來祖庭寶華山律寺的庇護。性慧同為光孝寺第一世祖以及寶華山第八代，他的師父福聚為寶華山七世祖，曾被雍正皇帝請至京城開壇受戒，因此又成為北京法源寺第一代律祖。<sup>15</sup>又寶華山第一代祖師寂光三昧（1580-1645）的師父如馨古心（1540-1615），於南京棲霞寺得法，於五臺山傳戒，成為南山律宗第十三代祖。因此寂光又算是律宗第十四代，性慧是律宗第二十一代。<sup>16</sup>天寧律寺祖師為寂光弟子（寶華山第二代），杭州昭慶寺祖師為寂光徒孫（寶華山第三代），他們和光孝律寺祖師性慧（寶華山第八代）分別是寶華山的法裔和分支；天寧律寺、昭慶寺、光孝律寺因此也像是叔祖伯父類的兄弟會。在傳戒律寺的社群中，「大江南北的律寺，尋根溯源皆與光孝律寺『沾親帶故』」。<sup>17</sup>此一錯縱複雜的律寺網絡對外必然重視戒師戒子的位階，對內律師彼此之間的輩分亦相對嚴謹。清代律寺網絡的類親屬凝聚力，賦予光孝律寺顯明的宗門特色和傳承制度，兩者都有助於建立其祖庭的地位。

### 三、剃統與法統交纏：光孝寺與觀音禪寺

光孝寺第十四祖常惺法師為民國時期佛教革新運動之著名領袖，並非出身光孝寺。<sup>18</sup>歷代光孝寺住持皆出身江蘇泰縣區域，常惺卻是江蘇如皋人，12歲拜師同鄉福誠寺自誠上人剃度出家，17歲即完成江蘇省師範教育，1915就讀上海華嚴大學，1919年進入四明山宗觀學舍跟隨諦閒法師（1858-1932）讀書。1922年諦閒接受光孝寺培安和尚記莚，1924年他因太虛大師推薦，於光孝寺講《維摩詰經》。1925-1929年間諦閒輔助或負責創建的佛學院有廈門南普陀寺圓兩佛學院、杭州昭慶寺僧師範講學所、北平柏林教理院，皆為當時著名之佛教教育機構。他住持光孝寺的三年間（1931-1933）還兼任北京萬壽寺住持，隨後因接任南普陀寺和閩南佛學院，分身乏術而辭去光孝寺住持一職。他接任光孝寺時，寺方負債數萬元，他舉辦傳戒，短時間之內即還清債務，並且建立光孝佛學研究社，招攬學僧，使寺務一新。

1933年年底，常惺傳法南亭，委以住持之職，更賜名法號曇光，使其成為光

<sup>15</sup> 范觀瀾，〈泰州光孝寺律宗尋考〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁164-166。

<sup>16</sup> 同上註，頁164-166。

<sup>17</sup> 同上註，頁166。

<sup>18</sup> 常惺為江蘇如皋人，12歲依福成寺自澄長老出家，1915年入上海華嚴大學就讀，親近月霞法師。  
anputuo.com/temple/NptHistory.aspx?channel\_id=46&articleid，2017.02.01 下載。

孝寺第十五代傳人。<sup>19</sup>南亭雖是泰縣人，卻不是光孝寺的弟子，他十歲在觀音寺剃度出家，師事智光，<sup>21</sup> 21 歲在焦山定慧寺受具足戒，期間曾就讀光孝寺佛學院，1920 年參與光孝寺佛學研究社之創建，是光孝寺的學僧（常惺的學生而非弟子）。1948 年南亭奉智光（剃度師）來臺，又將華嚴蓮社的住持位置和法脈傳給成一，使其成為光孝寺第十七代傳人。<sup>20</sup>成一也是觀音寺剃度出家（南亭為其剃度師祖），而且從未擔任光孝寺住持，南亭此舉表示仍以光孝寺法脈為重，並將華嚴蓮社也納入光孝寺的系統，奠定祖庭與分支的關係。因為智光、南亭、成一皆於觀音禪寺剃度出家，所以我們有必要先了解觀音禪寺的傳承制度。

成一法師於營溪觀音禪寺剃度出家時，自述其傳承為五代同堂——太師公道如，曾師祖文心和以心（即智光<sup>21</sup>），師祖潤亭和南亭，師父善遠、良遠、春遠（成一剃度師）、恆遠和厚遠（已逝），以及他和正一師兄。<sup>22</sup>除了第一代，每代弟子至少兩人，頗似中國宗族多子多孫以備傳承不絕的用意。當時曾師祖和師祖輩皆不居寺中，於遠方擔任名山大剎的住持。譬如智光擔任焦山定慧寺住持，文心則是泰州北山寺方丈。一師一寺出身，弟子徒孫開花散葉，皆出外住持他寺。案觀音禪寺為地方大寺，管轄 28 鄉（其他寺院管轄範疇大約只有 3—5 鄉），其栽培弟子出外住持一方的作法，行之經年。<sup>23</sup>范觀瀾指出江北上海一帶，泰縣出身之住持幾乎過半，觀音禪寺即處於此區域。<sup>24</sup>而且觀音禪寺以栽培弟子出名，而非經懺小廟。所以成一出家之後，十分慶幸自己不必淪於跑經懺，「還有出外研究佛學，將來被人請當法師，做大寺住持的機會」。<sup>25</sup>觀音禪寺成為住持養成中心，雖然沒有自己的法子系統，但是它的剃度系統卻四處接收別人的法脈。

觀音禪寺的祖庭是宏開寺，源於此寺玉太老人應鄉紳之請，前來改革，然後交與道如住持，綿延至成一為第六代。<sup>26</sup>宏開寺玉成和尚本身受到廟產興學的刺激，致力提升佛學院教育，他自己以及徒弟們大大小小就興辦了 12 間佛學院，這是非常特殊的現象。<sup>27</sup>光緒 24 年（1898）玉成領導泰州組織僧衙門，擔任僧正司，主張廟產乃十方捐獻，力抗廟產充公之壓力；任內 16 年，經過抗爭而取回廟產無

<sup>19</sup> 范觀瀾，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 207。

<sup>20</sup> 范觀瀾，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 83。

<sup>21</sup> 智光是焦山記別。案「智光為江蘇省泰州人，俗姓孫，出家後法諱謎性，號以心，別號仁先。受焦山記別後，法名文覺，號智光。」卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 103。

<sup>22</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 17。

<sup>23</sup> 同上註，頁 25。這是成一法師出家後返家，親自向祖父介紹自己的出家常住所說，其關鍵在能夠講經說法。

<sup>24</sup> 范觀瀾，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 77-78。

<sup>25</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 18。

<sup>26</sup> 同上註，頁 18。

<sup>27</sup> 同上註，頁 29。

數，也規定其座下出家的小沙彌，不得趕經懺，一律去念書。<sup>28</sup>玉成本身就是當時罕見能夠讀經說法的和尚，值此時代變局，為化解佛教危機，他重視佛學教育是可以理解的。

觀音禪寺內部以剃度收徒構成傳承，祖庭與弟子出外住持寺院又形成另一層繼嗣網絡，互相支援。例如智光 13 歲依宏開寺玉成法師剃度，深受器重，光緒 32 年（1907）就讀揚州僧學堂及天寧寺普通僧學堂，光緒 34 年（1909）就讀祇洹精舍與太虛大師（1890-1947）同學，後就讀月霞法師（1858-1917，近代中興華嚴宗之祖）監督之江蘇僧師範學堂。1913 年回泰州創辦儒釋初高小學（僅維持三學期）。此時月霞法師在上海創辦華嚴大學，後來遷到杭州海潮寺。<sup>29</sup>智光赴常州天寧寺學禪，又往泰州北山寺閉關三年（當時師兄文心為住持），深研《華嚴經》，惜所撰《華嚴大綱》毀於戰火。1921 年智光受邀至焦山定慧寺當家，1934 年晉山住持，翌年開辦焦山佛學院。1937 年抗戰爆發，智光返抵蘇北老家，僅成一等七人留守光孝寺自修，直至 1941 年焦山佛學院才恢復上課。1942 年新四軍過江，實施拆廟分田，觀音禪寺被毀。1949 年五月智光、南亭二老抵達臺灣，暫居十普寺。1952 年南亭和尚開山，創建華嚴蓮社，1975 年建立華嚴專宗學院。

1963 年三月，智光圓寂，世壽七十有五，戒臘五十八，法臘四十一。（法臘指受戒成為法子的時間。）智光生前是焦山定慧寺住持，而且他圓寂後訃聞出現剃度弟子與傳法弟子兩類傳人。來自觀音禪寺的弟子有靄亭（1892-1947）、潤亭、南亭、遂亭、雨亭等，徒孫有存遠、恆遠、善遠、良遠、春遠、旨遠等，徒曾孫有自一、守一、成一、惟一、果一等；焦山定慧寺傳法弟子為鐙明、鐙朗等，法孫為圓湛、戒證、茗山、介如等。所以智光同時承接觀音禪寺的剃統，以及焦山定慧寺的法統。<sup>30</sup>智光和尚舍利塔的塔面題字更說明，他除了是曹洞、臨濟的法嗣，更是竹林寺、宏開寺、定慧寺的法祖。<sup>31</sup>案宏開寺玉成和尚復興觀音禪寺，並為智光剃度。智光後來接法擔任焦山定慧寺住持，他在觀音禪寺的剃度弟子靄亭則接法擔任竹林寺住持，尊其為祖，所以才形成一肩挑起三脈的現象。除了剃度弟子的傳承，智光受法建立另一師徒傳承，他的弟子出外受法自立門戶，又追溯他為新法脈的源頭，結果造成和他有關聯的法脈傳承越來越多。

智光剃度弟子中，南亭為常惺法子，住持泰縣光孝寺。南亭 25 歲就讀安慶迎江寺佛學院，受到常惺的賞識。迎江寺佛學院為常惺創立，所以南亭基本上是他的學生。常惺選了南亭為光孝寺法子，委以住持重任。民國以後，光孝寺屢被戰火

<sup>28</sup> 同上註，頁 28-30。

<sup>29</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 104-105。

<sup>30</sup> 釋天恩，〈華嚴宗的流傳與在臺灣的發展〉（華嚴專宗學院畢業論文，2004 年），頁 60-61。

<sup>31</sup> 智光大師紀念會編，《智光大師法彙》（臺北：華嚴蓮社，1993），頁 378。



波及，抗戰期間光孝寺佛學院解散，僅留少數學生留守。最後住持南亭避難臺灣，1952 年在臺北建立華嚴蓮社，弘揚華嚴學而非弘律傳戒。光孝寺則毀於文革期間，僅餘山門殿、法堂、碧雲丈室、妝樓、小休樓等建築。1964 年南亭授成一、守成、妙然三人光孝寺菩提之記（即法子），為第 17 代法裔，千華山（即寶華山回溯性慧之祖寂光）第 37 世，囑咐將來修復光孝寺。<sup>32</sup>1972 年成一接任華嚴蓮社第三屆住持，成為南亭最為著名的法子。1982 年南亭圓寂，訃聞謂世壽八十有三，僧臘七十三，戒臘六十三，法臘四十九。<sup>33</sup>意即剃度出家 73 年、受具足戒 63 年、接法 49 年，此一計算僧人出家時間的系統，兼顧剃統、戒統、法統。有趣的是華嚴蓮社藉由開山祖師南亭的法統，與光孝寺法統合一。

成一幼年在觀音禪寺出家，由宏開寺（高曾師祖）玉成和尚推薦到其師公南亭住持的光孝寺佛學院念書，開始他的求學之路。<sup>34</sup>觀音禪寺與光孝寺祖庭寶華山則屬戒統關係，其弟子受戒一般送往寶華山。1940 年冬天，成一與師兄弟七八人一起到南京寶華山隆昌寺接受俱足戒，得戒和尚為寺主妙柔律師。<sup>35</sup>戒期一個半月，因戰時物資缺乏，只吃過三頓大米飯，戒子還得自備鹹菜來喝粥。<sup>36</sup>

到南京寶華山隆昌寺接受俱足戒後，成一返回光孝寺自修，接著並且換裝到上海學習中醫，曾就讀過新中國醫學院和上海中醫學院，一共歷時五年（1942-1947）。<sup>37</sup>期間借居上海南市九畝地青蓮庵，後來隨著住持止方和尚於 1945 年接任玉佛寺方丈，恢復上海佛學院，成一移居玉佛寺教書。<sup>38</sup>1947 年成一上海中醫學院畢業後，在玉佛寺創辦上海佛教利生義診所，為貧病同胞施藥診斷。<sup>39</sup>

1948 年 11 月 27 日成一與光孝佛學院老師張少齊居士抵達臺灣，兩週內就創辦覺世圖書文具社，派賣來自上海購買的佛學書籍。當時臺灣缺乏佛教經典，成一法師後來還參與推動了兩次的環島宣傳印藏經活動。次年（1949）五月，智光、南亭二老抵達臺灣，暫居十普寺。華嚴蓮社建立後，成一為第三屆住持，三年後（1975）華嚴專宗學院成立。但凡提倡僧伽教育、華嚴學，都是承襲常惺法師的弘法事業。1993 年成一傳法 15 位弟子為光孝寺第十八代傳人、寶華山千華派第 38 世，次年傳住持位予華嚴專宗學院佛學研究所畢業的賢度比丘尼（1960-）。<sup>40</sup>

<sup>32</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 97。

<sup>33</sup> 釋天恩，〈華嚴宗的流傳與在臺灣的發展〉，頁 64。

<sup>34</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 24。

<sup>35</sup> 同上註，頁 53-54。

<sup>36</sup> 同上註，頁 54。

<sup>37</sup> 同上註，頁 54。

<sup>38</sup> 同上註，頁 56。

<sup>39</sup> 同上註，頁 61。

<sup>40</sup> 賢度法師於 1986 年跟隨禮成和尚出家，1990 年華嚴專宗學院佛學研究所畢業，2005 年獲得印

不論常惺或南亭，他們繼任光孝寺住持都先成為法子「入繼法統」，這是選賢與能的十方叢林方式，並不拘泥於剃度或受戒關係。由玉太老人師徒興辦 12 間佛學院，並產出住持聞名；智光以月霞學生身分協助創辦焦山佛學院，南亭以常惺學生身分建立光孝寺佛學院，兩人並獲得老師傳法而擔任住持。到華嚴蓮社成立華嚴專宗學院，畢業生賢度代表台灣第一代住持。光孝寺傳承由法統轉向「學統」，選賢與能的傳法精神由剃統、戒統、法統的師徒關係，轉向師生相繼的學統，不變的仍是新法子與住持合一的傳承制度。

觀音禪寺弟子出外住持他寺，亦非當時特例，同區域的名山大剎鎮江焦山定慧寺也是如此發展。焦山定慧寺法子與住持東初和尚（1908-1977），剃度於江蘇觀音庵靜禪老和尚座下，於寶華山受具足戒，曾就讀閩南佛學院，畢業次年（1935）接定慧寺智光和尚法脈（法子），擔任定慧寺住持。1949 年東初出走台灣之前，傳法茗山（1914-2013），文革結束後繼任定慧寺住持，並且極力向東初的台灣弟子聖嚴推廣祖庭概念。茗山的剃度師也不是東初，他是 19 歲依止城鎮羅漢院宏台老和尚出家。

由上述宏開寺、觀音禪寺、光孝寺以及定慧寺的情況可知，民國時期江蘇地區的僧侶至少有剃統建構的「家庭」，優秀者又循承接法統（法子）而能住持他寺，自己再開展法統。這種佛教僧團宗派的分支發展模式，類似中國宗族的親屬網絡。在父系中心結構中，法子具有類嫡長子身分，承繼本寺法脈，其他弟子外出奮鬥如分房，自建新寺或成為別寺的法子。佛教的名山大剎之間透過交換法子，互相協助，成為共生的宗派社群。智光、南亭、成一師徒一甲子的互相依持，顯示一種超越剃統和法統的關係基礎已經成形，那即是保證法子能力的學統。

#### 四、學統的崛起：由常惺到成一

民國時期光孝寺第十四代法子兼住持常惺法師面對的情況，大不同於清代。光孝寺已經罕能舉辦傳戒活動，轉而靠推廣僧伽教育，以招新血。尤其透過常惺推廣華嚴學教育的關係，光孝寺的祖庭宗風由傳戒的律寺轉向或滲入華嚴學研究。成一法師極度推崇常惺顯揚華嚴學的貢獻，並且提及觀音禪寺的智光與藹亭亦參與教授華嚴學。「我的太師公智光大師、法曾祖常惺老和尚、師叔公藹亭和尚，都是華嚴大學的學生。之後海潮寺因為經費缺乏，一度中斷，在遷往常熟興福寺。月霞與應慈（1873-1965）法師兩人，早年曾到常州天寧寺接治開和尚的法，他們是治開的法子，受治老傳衣鉢，為臨濟宗第 42 世法嗣，但他們沒在天寧寺常住過，

只是一心弘法講經。」<sup>41</sup>月霞與應慈已經接法但未接座（住持職務），致力講學，也是開風氣之先。

近代華嚴宗風中興人物，首推 1913 年開辦華嚴大學的月霞法師，其師弟應慈、弟子持松（1984-1972）並繼之於常熟興福寺辦理法界學院。<sup>42</sup>上述常惺、智光、霽亭皆是月霞法師的學生，聞名一方。常惺 1916 年自華嚴大學畢業後，1931 年以光孝寺住持身分，創辦光孝佛學社（佛學院），舉辦千佛三壇大戒會。期間常惺法師經常於各地演講教學，提倡華嚴經義，1933 年將住持交任南亭法師，專心講學以及服務佛教界。

智光與南亭都積極參與推動民國初年的佛學教育，特別是華嚴大學一系。智光法師於 1914 入學華嚴大學，仿效月霞法師四處講授華嚴經義，並為代座。1927—28 年間應香港何東夫人張蓮覺之請，在香港女子佛學會講述華嚴經義。南亭法師曾隨常惺復辦光孝寺佛學社，1927 年起從大陸到臺灣，講解《華嚴經》不輟。華嚴蓮社目前以推廣弘揚華嚴學研究為主旨，其創立主旨為遵奉智光和尚「修行學習皆宗華嚴，並且主張華嚴大教是法界緣起，切合民主科學時代的思潮」；另一主旨則是提高僧伽教育水準，培養現代弘法人才。<sup>43</sup>兩者都是智光和尚一生致力的目標。

近年華嚴蓮社除建立華嚴專宗學院外，還於 1994 年組織華嚴藏編纂會，出版《新華嚴經疏鈔》。期間成一法師回到蘇州海安觀音禪寺公開講經（1987 年）；繼而連任兩任住持的賢度法師亦於 2011—2012 年間，到大陸海安觀音禪寺舉行華嚴誦經法會，並以多媒體教材方式為祖庭僧人及信徒宣講華嚴教義。師徒除了拜訪各地佛學院時宣講華嚴經義之外，賢度法師並且在江西金山禪寺尼眾佛學院結夏安居期間，駐錫停留二十五天，專門講授《華嚴經》，教導學僧唱誦華嚴字母、華嚴祝文、梵唄。

前輩學者陳清香撰寫〈從泰縣光孝寺到臺北華嚴蓮社的華嚴法脈傳承〉，將常惺到目前華嚴蓮社相繼提倡華嚴學，視為「華嚴宗學」宗派，等同於光孝寺的法脈。<sup>44</sup>陳文足以佐證華嚴蓮社繼承民初以來華嚴學，目前執台灣佛教界華嚴學的牛耳，但是卻忽略光孝寺由律寺轉變成為華嚴學宗風的過程。更重要的是，民國初年華嚴學之興起，是開始建立華嚴的學統而非法統。根據藍日昌對宗派觀念的研究，所謂華嚴宗的「宗派」僅有五祖，不同於一般的宗派，而應屬學派。因為一

<sup>41</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 105。

<sup>42</sup> 金易明，〈興福寺與近代華嚴宗風之中興：月霞、應慈、持松對近代中國華嚴宗風振興的貢獻芻議〉，<http://zhiyuanjushi.com/archives/2045> 智遠居士佛學研究，2016 年 6 月 1 日上傳，2017.01.05 下載。

<sup>43</sup> 〈華嚴專宗學院創院宗旨及特色〉，[http://www.huayencollege.org/k\\_hua/features/features.php](http://www.huayencollege.org/k_hua/features/features.php)，2017.01.15 下載。

<sup>44</sup> 陳清香，〈從泰縣光孝寺到臺北華嚴蓮社的華嚴法脈傳承〉，「華嚴一甲子回顧學術研討會」會議論文，臺北，2012 年 4 月 14-15 日。

般的宗派與法脈傳承，必須是一代一世一傳，歷代相傳不斷，而不是隔代不相續。<sup>45</sup>以同時代虛雲和尚中興禪門的紀錄可知，其山志《雲門山志》詳細記載了「雲門宗統法脈」，以偃師為法脈中興者，其前後記載幾代幾世的禪師名諱皆不斷，嚴守一世一傳的系譜。<sup>46</sup>這是為甚麼民國初年的華嚴學僧至華嚴蓮社的成一，都未曾提出五祖以外的師徒系譜。

除了傳統的法脈傳承（剃統與法統）之外，智光與南亭並未將自己列入「華嚴宗」的祖師法脈。而且華嚴蓮社的成立宗旨，僅表達智光和尚的修誼以及弘揚華嚴經教的貢獻，並非開宗立派的宣言。華嚴專宗學院基本上也是培養華嚴學研究人才的教育中心，並非封閉的宗派傳承機構。<sup>47</sup>成一法師曾經說：「渡海來臺的法師，智光老和尚、南亭老法師是華嚴宗；東初老人是曹洞宗，也是智老的法子，星雲法師是東初老法師焦山佛學院的學生；當時還談不上有宗派。」<sup>48</sup>（底線為筆者所加）即顯示這種情況。前述智光與南亭法師圓寂後，仍沿用曹洞與臨濟世系敘位，應如成一所說，他們並未自認為華嚴宗當世的宗派，而是援用世俗一般稱古典華嚴宗（五祖）的稱謂。<sup>49</sup>即使成一傳人賢度法師已經開始建構華嚴五祖以後的「華嚴宗」傳承，並且回光孝寺祖庭以及多處大陸寺院講授華嚴學，後續華嚴蓮社的法脈認定標準，仍未能與住持法脈結合，而是倚重學統。<sup>50</sup>

簡而言之，民國時代的學僧在改革的浪潮上，是相對優勢的僧侶。他們學有專精，經常復興舊有經教宗派，譬如唯識與華嚴。常惺、南亭都屬學僧，入選法子、陞座住持。筆者認為常惺以來的華嚴學是學僧構成的「學統」，從寺院繼承的層面而言，並非復興華嚴宗。學統是繼剃統、戒統、法統以來，於晚清民國初年興起的僧侶關係網絡。當時力圖振興的佛寺，體驗到時代壓力（指廢廟興學以及佛教現代化），大都嘗試舉辦佛學院，栽培僧才。譬如宏開寺玉成和尚師徒即興辦了12間佛學院，其中包含光孝寺佛學院，透過栽培住持與一般僧侶，加強彼此的關係。

<sup>45</sup> 藍日昌，《隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究》（東海大學中文博士論文，2007），頁19-21；藍日昌，〈宗派與燈統——論隋唐佛教宗派觀念的發展〉，《成大宗教與文化學報》n.4（2004.12）：19-52；〈論三論宗從學派到宗的歷程〉，《世界宗教學刊》n.6（2005.12.01）：85-134。

<sup>46</sup> 岑學呂編，《雲門山志》（香港：雲門寺常住，1951），頁31-57。

<sup>47</sup> 儘管學界對華嚴宗的定義是指教法而非宗派，成一法師所列華嚴宗祖師也不曾脫離五祖的共識，但是賢度法師積極地在尋找華嚴宗的宗派發展，列舉智儼、雪浪洪恩等所傳。作者還沒有機會拜讀其作品，不曉得是否有新資料出土，但是可以推論此為一尋根的活動。

<sup>48</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁100。

<sup>49</sup> 華嚴蓮社，《華嚴宗五祖論著精華》，台北：華嚴蓮社，1998初版，2000再版。

<sup>50</sup> 賢度，〈華嚴宗法脈傳承的相關史料(1)〉，[http://buddhismdaily.blogspot.tw/2008/09/1\\_20.html](http://buddhismdaily.blogspot.tw/2008/09/1_20.html) 佛教華嚴專欄，2008.9.20 上傳，2017.01.05 下載；〈華嚴宗法脈傳承的相關史料(2)〉，<http://buddhismdaily.blogspot.tw/2008/10/2.html> 佛教華嚴專欄，2008.10.17 上傳，2017.01.05 下載。

民國以來，各地僧侶集合求教的對象，已經不是傳統的禪寺或律寺，而是佛學院。佛學院成為聚集僧眾人才的據點後，寺院彼此透過師生、同學關係，開展出新的關係網絡。常惺以下光孝寺一系也都是透過學僧關係，建立起他們的人脈。常惺是一代新僧提倡佛學教育受薪，傳法他的學生南亭，南亭的剃度師智光也是華嚴學僧。此一新湧現的「學統」師生關係較傳統的師徒關係鬆散，佛學院的存續也不穩定，仍然要透過法子此一傳統方式，繼承住持，獲得管理僧團的實質權力。所以此時的學統比較類似學派而非宗派。

## 五、法統與住持繼承：華嚴蓮社重興祖庭的模式

由上述宏開寺、觀音禪寺、光孝寺以及定慧寺的複雜網絡可知，民國時期江蘇地區的僧侶至少有剃統建構的「家庭」，優秀者又循承接法統（法子）而能住持他寺，自己再開展法統。至於剃統與法統之別，同時期的東初和尚對弟子聖嚴（1931-2009）做了相當清楚的分別，關鍵在於法子身分能否與住持職務結合。

東初和尚在臺剃度兩位弟子聖開（1918-1996，慈光山開山和尚）與聖嚴（法鼓山創辦人），僅被承認為東初傳人而未曾獲得法子的地位，因為東初認為兩人沒有住過一天定慧寺，不能擔任其住持。聖開尊崇焦山定慧寺為祖庭，其弟子大願法師也帶領徒眾朝山焦山定慧寺數年，後來被大陸僧侶質疑，慈光山祖庭應包含東初剃度出家的觀音庵。聖嚴則視定慧寺為東初自己的祖庭，將東初的舍利送回，也稱東初原來的法子茗山（1914-2011）為師兄，但是不認為自己與焦山有法脈關係。聖嚴第一次剃度出家在江蘇南通狼山廣教寺，他稱此處為其「法源血源」的開展地；從軍旅退伍第二次出家，跟隨當時開辦北投文化館的東初，最終以北投文化館為法鼓山的祖庭。聖開與聖嚴都因為未承接法子（法脈）而以一般傳人的身分，自立門戶，說明法子身分與住持職務結合。受任住持一定先付法脈，反之則否。

聖嚴曾經說明自己與華嚴蓮社諸長老的關係密切，因為：「（智光）是剃度師東公老人的傳法之師（光孝寺），又是我教讀師南公老人的剃度師（觀音禪寺），更是我自己的沙彌戒和尚（寶華山）。若照律制而言，沙彌戒和尚，即是剃度師，但是在中國，沒有如律形成如此的觀念。」<sup>51</sup>從聖嚴的敘述可知，一般中國僧侶注重的「宗教家庭」傳承，以剃統為主。<sup>52</sup>

東初不在台灣傳焦山定慧寺的法脈，與南亭傳法成一不同。南亭不僅與成一

<sup>51</sup> 聖嚴，〈痛失庇蔭〉，收入智光大師紀念會編，《智光大師法彙》，頁 439。

<sup>52</sup> 這和戰後台灣注重戒和尚的師徒關係不同，因為中國佛教會以傳戒重新界定僧伽身分。

皆出自觀音禪寺的剃統，而且南亭也傳光孝寺法統給成一。<sup>53</sup>此為接任華嚴蓮社住持的條件，相對的，光孝寺也成為華嚴蓮社的祖庭。光孝寺修竣之後，成一也捐資重建了觀音禪寺，可見他對本身的剃統與法統同樣尊重。上述慧開在台灣弟子則得經由大陸僧侶提醒，才了解剃統與法統的祖庭有別。1977 年去世的東初遺囑交代「財產不得歸於私人所有，應用於佛教教育文化事業及社會慈善事業」，他並未留下寺院給聖嚴繼承。<sup>54</sup>1982 年圓寂的南亭卻早在台灣建立華嚴蓮社此一支脈。

1986 年冬天，成一法師在尼泊爾參加第十五屆世界佛教徒友誼會，於會中向大陸與會代表中國佛教協會會長趙樸初，提出欲恢復光孝寺的心願，開始展開一系列重建祖庭的活動。1987 年開始恢復交流後，成一法師挹注相當的財力與心力，重建光孝寺天王殿、修復山門殿；2003 年光孝寺正式重新興建，2006 年恢復停辦一甲子的光孝佛學研究社（即佛學院），並且重新傳戒；2010 年法空接任住持，重建戒臺。期間陸續完成的還有吉祥殿及天王與吉祥二殿間之兩邊廟房、藏經樓、祖堂殿，以及寶塔、法堂等。成一法師不僅傳法復建光孝寺的住持法空法脈，使其名正言順擔任重興祖庭的法裔。成一法師本人並且於 2010 年回到祖庭光孝寺養老，被稱為「落葉歸根」的盛事，同時迎請智光、南亭兩尊宿舍利安奉光孝祖師塔院。<sup>55</sup>華嚴蓮社與華嚴專宗學院的師生從此定期參訪光孝寺，建立密切的關係。

## 六、中國寺院的多元法脈建構

原本禪宗叢林就有參學的傳統，僧人離開剃度寺院，到外地參學，拜訪名師，獲得認可之後，甚至被不同僧團門派選為法子。原先被認為法子，未必被授予住持位置，五祖弘忍與六祖慧能就是傳法不傳座的例子。所傳之法是釋迦牟尼的心法，由以經證悟的師父來為弟子認定，稱之為印心。證悟經驗「如人飲水，冷暖自知」，無法言傳。歷來公案燈錄中可見，禪師准許弟子四處參學尋訪明師、各憑機緣，並沒有規定法子一定要是自己剃度或傳授的弟子。但是後來燈錄的宗派觀念越來越競爭，各家法統觀念將法脈觀念限制在師徒相承的法子制度，逐漸受到中國父系家庭制度之影響，傾向擬血緣嫡長子的繼承制度。<sup>56</sup>每一代唯一一位法子成為法脈傳承的祖師代表，像嫡長子一樣繼承寺院（即住持位置），選任法子的標準也以入門先後代替悟道成果，以示長幼有序。

<sup>53</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 97。

<sup>54</sup> 〈聖嚴法師大事記・1977〉，法鼓山網頁，

[http://old.shengyen.org/content/about/about\\_01\\_2\\_1.aspx?HS\\_Sn=18](http://old.shengyen.org/content/about/about_01_2_1.aspx?HS_Sn=18)，2017.1.30 下載。

<sup>55</sup> 法空、范觀瀾主編，《光孝寺相片集》（泰州：江蘇省郵政泰州分公司，2012），頁 37。

<sup>56</sup> 韓煥忠，〈中國佛教化倫理的擬血親取向〉，《普門學報》第 45 期（2005 年 3 月），<http://www.hanshi.org/download/zx/200503/200503f24.htm>，2017.01.25 下載。

宋代佛教史家釋契嵩（1007-1072）已經質疑法子與住持繼承合一，容易造成宗派之爭。<sup>57</sup>明代僧人藕益智旭（1599-1655）也認為這樣是將法脈私有化。<sup>58</sup>但是法子與住持傳承嫡長子化，有其歷史背景。明代朝廷允許官吏介入地方寺院的住持選拔時，僧團可以擬嫡長子的繼承制度（傳法又傳位）來與官方勢力協調。<sup>59</sup>有時候也像一般中國家庭廣嗣確保繼承無虞，寺院還會同時傳法數人。

第十四世祖常惺以後，光孝寺的祖庭內容從律宗轉向或滲入華嚴學。民國初期華嚴學儼然形成風潮，光孝寺借重的常惺亦是其中健將。不過常惺住持光孝寺十分短暫（三年），即傳法南亭，而後者在戰亂中住持，經常離寺避難，最後遠颺台灣，然後以重興祖庭的條件，再次傳法成一。成一法師隨南亭播遷來台另起華嚴蓮社，晚年並以光孝寺第十七代傳人的身分，返回大陸重修祖庭。由常惺到成一是光孝寺法脈與住持分離的時期，光孝寺一方面面臨民國時期的巨大變遷，一方面南亭將法脈帶到台灣又隔海重興祖庭。上述法脈接續與認定的過程，成一也留下豐富的傳記資料。

根據成一法師詳細的日記、智光和尚與南亭和尚的誄詞塔銘等資料，可知清末民初的佛教界師徒傳承關係，主要由剃度、傳法建立。受戒也是很重要的關係，但是因為具足戒必須取得僧團的認可，所以戒師代表區域僧團的象徵身分，大於代表個別僧團傳承的意義。江蘇佛教的律寺社群完整，與戰後中國佛教會在台灣藉由傳戒重建僧團身分與共識的情況，非常不同。戰後只有不到百位大陸僧侶抵台，他們急需透過傳戒，與臺灣僧侶建立關係。年度三壇大戒不但成為傳承整個僧團共識的重要途徑，而且戒師在改革僧團的立足點上，產生擬似剃度師，甚至比剃度師更重要的師徒關係。

法子與住持繼承合一最難處理的是兩者的資格認定問題。大陸傳統挑選法子的條件是地域關係，甚至宗族親戚關係，同鄉同宗都在某些寺院出家者，相對的關係就比較緊密。這種親屬、地域關係甚至延伸到抵臺的早期。例如華嚴蓮社在成一傳法給賢度之前，兩任住持了中（1932-）與淨海（1931-）分別為光孝寺學僧以及著名學問僧，他們與光孝寺法脈無關連，卻都是江蘇省泰縣的同鄉。<sup>60</sup>南亭、成一師徒初抵台灣時，暫時落腳十普寺。當時十普寺的當家師妙然（1922-1997）

<sup>57</sup> Elizabeth A. Morrison, *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism* (Leiden: Boston: Brill, 2010).

<sup>58</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987），頁13，17-18，97；釋聖嚴，《悼念，遊化》（臺北：東初出版社，1993），頁9；林其賢，《聖嚴法師七十年譜》（臺北：法鼓文化，2000），頁308，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>，2016.01.31 下載。

<sup>59</sup> Jang Wu, *Enlightenment in dispute: the reinvention of Chan Buddhism in seventeenth-century China* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008), pp. 258-262.

<sup>60</sup> 了中也曾經就讀光孝寺佛學院，1989年肇源亦傳其光孝寺法脈，請參考范觀瀾，《江淮名刹泰州光孝寺》，頁16。

是成一的表弟，而且就讀過光孝寺佛學院，1937 年才疏散回自己的寺院。妙然後來到上海協助白聖法師創辦靜安寺佛學院時，南亭也在那裡擔任教師。<sup>61</sup>1947 年夏天，妙然到光孝寺受記後，曾去焦山拜訪智光和尚。智光告知「光孝寺人事單純，等你接住持後可以多做點佛教教育事業……」。<sup>62</sup>妙然與觀音禪寺和光孝寺成員具備地緣、血緣與師生情誼。

此外，此時期華嚴學的興起與提升僧伽教育的潮流結合，使得師生關係形成的學統，成為重要的關係網絡。因為主辦佛學院的關鍵人物往往是住持，學生也成為法統的候選人，但是是否能繼承住持，卻是未知數。無論如何，清末民初的佛學院教育是凝聚僧團菁英的重要方式，即使對現代化運動的意義不太關切，但是能接受佛學院教育的僧侶，都是比較被挑選出來栽培的人選，他們相對的發展機會也比較大。<sup>63</sup>而且個別寺院的連結，學僧或教師成為接納外來者的條件（不用等到傳法或特定剃統關係），他們與其他寺院的成員，來往關係更加寬廣。

## 七、結論

本文關懷的主題，原先是台灣的大陸僧侶如何透過「祖庭」這一概念，重新和大陸「出身寺院」建立聯繫。從原有寺院分支（或分燈）出去新的寺院，主要靠一個法脈的徒孫分房出外繁衍，擔任其他寺院的開山或住持，都是中國佛教發展的傳統過程，台灣寺院與僧侶返鄉，大約也是循這種認祖歸宗的形式。但是仔細研究華嚴蓮社的祖庭與法脈後，發現祖庭不只一個，連法子的法脈也是雙軌的，剃統與法統兼顧。即同一法脈的法子，可以來自不同寺院，可以也尊崇他剃度出身的寺院為祖庭，並且與新法脈的祖師連結。更加有趣的是，這些僧侶分房出去，不是新建自己的寺院，而是繼承別的寺院為主。由於只有被選為法子才能擔任住持，所以這些寺院（祖庭）透過交換法子，建立關係網絡。更值得注意的是，由於法子身分是和住持職務綁在一起的，失去住持機會的法子（譬如遷徙到台灣的法子）如何定位？從華嚴蓮社的例子可知，他們自己建寺落實法子的住持功能，並且回傳法脈給大陸僧侶，合法化他們重建祖庭的身分。出走台灣的大陸僧侶往往是輩分較高的法子，夠格因為文革中斷的大陸祖庭法脈。華嚴蓮社不但重建祖庭光孝寺，更以自己發展出來的宗風，影響改變祖庭的宗派定位。

華嚴蓮社也許是個特殊的個案，因為他們是三代法子（智光、南亭、成一）

<sup>61</sup> 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 95-96。

<sup>62</sup> 妙然，〈老人與我〉，收入智光大師紀念會編，《智光大師法彙》，頁 436-437。

<sup>63</sup> 有關民國學期學僧投注現代化運動的研究，首推 Lei Kuan Rongdao（融道）Lai, *Praying for the Republic: Buddhist Education, Student-Monks, and Citizenship in Modern China (1911-1949)*. McGill University, Ph. Dissertation, 2013.



三個祖庭（江蘇泰縣觀音禪寺、光孝律寺與焦山定慧寺）的組合，極具優勢。但也許正是如此的傑出，提供我們機會了解江蘇佛教圈的寺院生態。首先，寺院歷代興廢造成住持更換頻繁，只有師徒傳承穩定、後繼有人的住持，才能立宗成派，產生祖師系譜，將自己駐錫的寺院變成祖庭。這些藉祖師法脈維繫的祖庭往往傳法並傳座，法子與住持合一。因此這些法子住持得以改變祖庭的宗派屬性與宗風。光孝寺由禪轉律，然後又興華嚴學即可證明，法子住持合一制比子孫廟、十方廟更能左右寺院宗風。

民國以來新式佛學院教育興起，不但寺院普遍希冀辦學招來心血，優秀的學僧也成為備選法子。這正合乎觀音禪寺的宗風，此寺向來注重培養弟子，以提供名山大剎法子著名。智光、南亭、成一皆是出身觀音禪寺，四處遊學、興學有成的例子。華嚴蓮社建立華嚴專宗學院，將華嚴學推向學術化，亦循此一風潮，將來是否能夠再次影響祖庭光孝寺宗風，值得拭目以待評估。

以往學界研究佛教宗派，往往偏重經典分類與國家政策，而無實際運作可以佐證。明復法師從僧伽觀點提出剃統、戒統、法統三種繼承制度，已屬突破。本文受明復三統概念激發，透過分析華嚴蓮社成一法師的傳記，又發現民國時期的佛教現代化與佛學院教育造成學統興起。希望此文有助於梳理佛教界複雜的繼承制度與寺院網絡，特別是民國時期僧侶晉身住持的模式，以及二十世紀中國與台灣佛教的接軌方式。

# 月霞法師與近代中國佛教的轉型復興 ——華嚴大學的創辦和延續

復旦大學歷史系博士  
國立臺中科技大學人文教育 通識講師  
牟立邦

## 摘 要

1914 年由華嚴祖師月霞法師於上海創辦華嚴大學，開漢傳佛教界辦學的風氣之先，是中國佛教界首創的第一所佛教大學。雖說上海華嚴大學從創辦至結束，前後就僅數月之長，不明就裡之人，可能只認為曇花一現；但華嚴大學的辦學精神卻歷久不衰，除隨後遷往杭州海潮寺續辦，後出之學僧，更分燈四方，弘法普渡，延續著復興華嚴佛學初衷，帶動了僧人辦學風氣，其後於各地辦起各式相關佛學機構，培養出了一大批專弘華嚴的佛學僧才，進一步提升社會規範，教化人心，尤以正值近代中國歷史下的衝擊巨變，新興僧才大德們，更積極從事濟世利民之舉措，其後續影響更是深傳遠播、意義非凡。本文即以歷史學的角度和研究方法，梳理近代中國佛教的轉型與復興，並將透過上海《申報》、《月霞大師略傳記》、南京二檔館、上海檔案館、上海圖書館蒐羅之材料，和臺灣華嚴蓮社所提供等文獻，試圖還原上海華嚴大學從創立到後續發揚的歷程，並再進一步分析其歷史意義和後續影響，期許能為現今佛學歷史研究增添綿薄之力。

**關鍵詞：**近代佛教教育、僧教教育現代化、智光法師、華嚴蓮社、華嚴專宗學院

## 一、前言

月霞法師（1858-1917 年，考量字數篇幅，以下將簡稱為月霞），俗姓胡，名顯珠，湖北黃岡人<sup>1</sup>，世業耕讀，幼年受傳統的學塾教育，10 餘歲時，曾隨師習醫，旋於佛學發生興趣，19 歲至南京觀音寺出家，<sup>2</sup>翌年於九華山受具足戒，自此參學金山、天寧、高諸大宗門，學習佛教經論，歷遊名山，遍參知識。<sup>3</sup>1898 年月霞為弘揚華嚴教義，為眾宣講《八十華嚴》，遍走於武漢、北京、江蘇、浙江各地，<sup>4</sup>受到大江南北縑素兩眾的稱道，聲譽日高。<sup>5</sup>1908 年擔任江蘇省僧教育會副會長，並主持江蘇省僧師範學堂，積極投入對佛學人才的培育事務。嗣後，為欲考察各地佛教情況，遂前往泰國、緬甸、錫蘭（斯里蘭卡）、印度、日本等國游歷說法。<sup>6</sup>數年期間，月霞深入了解佛教在各國情形，尤以赴日講學的經歷，更堅定促使月霞往後致力道念於辦學教育。<sup>7</sup>

1914 年月霞於上海創辦華嚴大學，創近代漢傳佛教辦學風氣之先，更成為當時中國的第一所佛學大學；然而由於外在因素，僅興學半年便迅指停辦，雖再轉遷至杭州海潮寺、常熟興福寺復校續辦，不過也於辛勞奔波之下，月霞不久即示寂遠離（1917 年），<sup>8</sup>但在其興學期間，河汾門下，孕育出眾多高僧法師，後續更分燈四方，於各地辦起各式相關佛學機構，培養出了大批專弘華嚴的佛學僧才，除開啟華嚴學之榮景盛況，同時更進一步教化人心，提升社會規範。綜觀月霞一生白駒過隙，又逢時代劇變之際，相關易見文獻可謂寥若晨星，故現今華嚴大學之研究重心，大體是以聚焦於月霞本人的佛學觀，甚至延伸育其後出之大德學僧—其佛法思維理念的探討為主，相關具體研究包括有：黃夏年〈月霞法師用華嚴解《維摩經》初探〉<sup>9</sup>、韓煥忠〈南亭長老華嚴思想〉<sup>10</sup>、韓朝忠〈應慈法師佛學思想蠡測〉<sup>11</sup>等，皆是傑出代表研究；然而對於月霞與

<sup>1</sup> 妙生（釋），〈《華嚴》學者的一位代表人物——月霞法師〉收錄於《常熟文史資料輯存》第 14 輯（江蘇：中國人民政治協商會議江蘇省常熟市委員會文史資料研究委員會，1987 年），頁 65。

<sup>2</sup> 另一說法則是在南京大鐘寺出家，未知孰是。於凌波，《中國近現代佛教人物誌》（北京：宗教文化出版社，1995 年），頁 23。

<sup>3</sup> 資料網址：<http://www.baike.com/wiki/%E6%9C%88%E9%9C%9E%E6%B3%95%E5%B8%88>（檢索日期：2017 年 1 月 15 日）。

<sup>4</sup> 潘明權、柴志光編，《上海佛教碑刻資料集》下冊（上海：復旦大學出版社，2014 年），頁 529。

<sup>5</sup> 郭朋，《中國近代佛教思想史稿》（成都：巴蜀書局，1989 年），頁 50。

<sup>6</sup> 〈游歷僧人稟請加給護照〉《申報》1907 年 7 月 1 日，第 18 版。

<sup>7</sup> 資料網址：<http://big5.xuefo.net/nr/article22/222876.html>（檢索日期：2017 年 1 月 15 日）。

<sup>8</sup> 即使月霞晚年已重病在身，但對於各地講經說法之邀，依然應諾不拒，四處奔波。周揮輝，《百年華大與百年記憶——掌故逸事風物》（武漢：華中師範大學出版社，2013 年），頁 106。持松法師，〈月霞老法師傳略〉《覺有情》半月刊（1942 年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第 89 卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），頁 69-70。

<sup>9</sup> 黃夏年，〈月霞法師用華嚴解《維摩經》初探〉發表於 2015 第四屆華嚴專宗國際學術研討會（2015 年 4 月 27 日）。

<sup>10</sup> 韓煥忠，〈南亭長老華嚴思想〉發表於 2015 第三屆華嚴專宗國際學術研討會（2015 年 4 月 27 日）。

<sup>11</sup> 韓朝忠，〈應慈法師佛學思想蠡測〉收錄於《2015 年青年華嚴學者論壇》（台北：華嚴蓮社，2015 年）。

華嚴大學的創立，其始末及其影響所及之研究，卻有如分寸之末寥寥可數。

在對近代中國佛教轉型綜合研究中，大體關注在佛法觀念的轉變<sup>12</sup>、佛學思想的改變<sup>13</sup>及佛教實踐的改革<sup>14</sup>等；但是這些變化如何具體在一座佛學大學和幾代法師間傳承關係，依然缺少深入的認知。隨著本次 2017 年第六屆華嚴專宗國際學術研討會盛大展開，同時也正值華嚴祖師月霞圓寂一百週年紀念，在上述豐碩研究成果的積累下，本文進一步以歷史學的角度擴充運用：藉由史學歸納和演繹的研究方法，從華嚴大學編年記敘體的視野，建構其相關脈絡，並進一步增補現今缺乏有關上海華嚴大學的歷史研究，還原從月霞從創立到發揚的意義與影響。筆者除親訪現今上海市哈同街（上海華嚴大學原址）考察田調，更往返南京二檔館、上海檔案館、上海圖書館等多處重要學術典藏機構，蒐羅吉光片羽之檔案材料，再搭配目前已存有之上海《申報》、《月霞法師略傳》<sup>15</sup>、〈月霞老法師傳略〉<sup>16</sup>、和臺灣華嚴蓮社所提供的寶貴文獻下，期許能為現今佛學研究增添棉薄之力。

## 二、興學背景和緣由

明清以來社會安逸，不少傳統佛教大寺中的十方叢林漸徒存形制，原有各眾公天下的選舉制，逐轉成宗族親徒式的傳承制；<sup>17</sup>即使在小廟的甲乙徒弟院輪流循環精神，亦在時代下演變成豆萁之爭，又或弄虛作假欺世盜名，致使原有的叢林制度弊端不斷。<sup>18</sup>清季度牒制度的鬆動，最終取消考試取僧的門檻，於是「天下叢林，隨處放戒，於是方外流品，漸趨複雜，為世詬病。」<sup>19</sup>不少是因貧困、戰亂、天災人禍等原因走投無路，皆有不同理由遁入佛門，佛教淪為社會祈求的世俗信仰、避世驛站，<sup>20</sup>僧尼大多戒律鬆弛、濫竽充數；為此，連乾隆皇帝都曾批評到：

<sup>12</sup> 參見何建明，《佛法觀念的近代調適》（廣州：廣東人民出版社，1998）。

<sup>13</sup> 見郭朋、廖自立、張新鷹，《中國近代佛學思想史稿》（成都：巴蜀書社，1989）；江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》（台北：南天書局，1998）；李向平，《救世與救心：中國近代佛教復興思潮研究》（上海：上海人民出版社，1993）；麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》（開封：河南大學出版社，2005）；蔣海怒，《晚清政治與佛學》（上海：上海古籍出版社，2012）；(Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985)。

<sup>14</sup> 參見陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000）；以及鄧子美，《傳統佛教與中國近代化一百年文化衝撞與交流》（上海：華東師範大學出版社，1994）。

<sup>15</sup> 智光法師，〈月霞法師略傳〉《法海波瀾》第五期（鎮江，1930 年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第 46 卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），頁 53-55。

<sup>16</sup> 持鬆法師，〈月霞老法師傳略〉《覺有情》半月刊（1942 年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第 89 卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），頁 69-70。

<sup>17</sup> 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（臺北：東初出版社，1993 年），頁 21。

<sup>18</sup> 直到民國年間，這種二元格局仍然極大地影響著中國佛教的實踐層面。關於叢林制度除了甲乙徒弟院、十方住持院，還有敕差住持院等三種，然而至明清以後，多數傳承以前二者居多，且敕差住持院更多為國家官方的性質成分，故未於本文內再多加描述。參閱南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》（臺北：老古文化事業公司，1994），頁 87。

<sup>19</sup> 蔣維喬《中國佛教史》（北京：商務印書館，2015 年），頁 261。

<sup>20</sup> 近代中國佛教復興重角之一的楊文會，在《釋氏學堂內班課程芻議》中便有評道：「蓋自試經之例停，傳戒之禁馳，以致釋氏之徒，無論賢愚，概得度牒。於經、律、論毫無所知，居然作方丈開期傳戒，與之談論，庸俗不堪，士大夫從而鄙之。西來的旨，無處問津矣。」楊文會，〈釋

「僧道徒眾太繁，賢愚溷雜……藏汙納僧為道，亦不過營生之一術爾。」<sup>21</sup>在寺廟佛法僧人的素質良莠參雜，各大寺院、宗派間又故步自封，交流亦少，對此又讓僧人文化素質每況愈下。<sup>22</sup>

在傳統宗法與物質社會的交互影響下，原本鮮活的佛教體制，演變為「子孫廟」、「房頭患」，加上僧人文化的低下、戒律不羈，皆使得整體佛教素質逐漸轉衰；近代中國知名居士蘇曼殊和晚清知識大儒、章太炎合著的《敬告十方佛弟子啟》中便評道：「叢林規範雖存，已多弛廢，不事奢摩靜慮，而惟終日安居。不文說法講經，而務為人禮懺，囑累正法，則專計貲財，爭取縷衣，則橫生矛戟。馳情於供養，役形於利衰。為人輕賤，亦已宜矣。復有趨逐炎涼，情鐘勢要，詭雲護法須賴人天，相彼染心，實為利己，無益於正教，而適為人鄙夷。」<sup>23</sup>原該忙於經論學習、參禪修持、弘揚佛法的本分天職，卻趨勢向物質利益的追求，汲汲於趕經懺、放焰口、超度死人等法事應酬，淪為職業治喪者。<sup>24</sup>這樣衰敗的轉變，讓世人對過往佛教普度救世的形象改觀，部分不肖僧侶攀附利益，訛詐拐取等行為，更為社會大眾所抨擊詬病。

另一方面，17 世紀工業革命以來，西方列強邁入科技新知，然伴隨著現代化優勢，主張所謂「白人的負擔」的文化歧視名義，以殖民本位的型態，開啟對外的支配和掠奪。<sup>25</sup>1840 年鴉片戰爭爆發，資本主義終究和天朝體系發生直接碰撞，英國憑藉船堅砲利強行叩關，訂立南京條約（江寧條約）開港通商，1860 年《北京條約》擴大通商口岸，尤以允許洋人進入內陸發展傳教。<sup>26</sup>至此，源源不絕由西方來華的傳教士，逐步深入各地著布衣傳道，在倚靠著列強外交保障<sup>27</sup>與教會教產

氏學堂內班課程芻議》，《楊文會全集》（合肥：黃山書社，2000 年），頁 333。

<sup>21</sup> 《大清高宗純皇帝實錄一》，乾隆 2 年 2 月上條（台北：華聯出版社，1964 年）。

<sup>22</sup> 據統計據 1667 年（康熙六年）清廷禮部統計，直省敕建大寺廟 6073 座，小寺廟 6409 座；私建大寺廟 8458 座，小寺廟 58682 座，在籍僧 110292 名，尼 86015 名。至民國年間，太虛在《整理僧伽制度論》中估計，清末僧尼人數約 80 萬之多，其中 90% 以上為貧苦農民出身，而僧尼不識字者占 80% 以上。《清朝續文獻通考》編入於《四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987 年），頁 8487。陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000 年），頁 16。

<sup>23</sup> 蘇曼殊、章太炎，《敬告十方佛弟子啟》收錄於《普門學報》46 卷期（2008 年 07 月），頁 85-91。

<sup>24</sup> 見印順法師，〈教制教典與教學〉收錄於《印順法師佛學著作集》網路電子版，資料網址：<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/14/yinshun14-00.html>（檢索日期：2017 年 3 月 20 日）。

<sup>25</sup> 詳可參有關〈白人的負擔〉研究，其觀點是認同白人傳播文明、並開化野蠻民族，帶有對殖民主義合理性的論述建構，但在二次大戰後，對其論述價值加以反思並有所質疑與否定。"The White Man's Burden". McClure's Magazine 12 (Feb. 1899). Miller, Stuart Creighton. *Benevolent Assimilation: The American Conquest of the Philippines, 1899-1903*. Yale University Press. 182 Zwick, Jim. *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*. December 16, 2005

<sup>26</sup> 1842 年《南京條約》使清政府對英國開放沿海的廣州、福州、廈門、寧波、上海五處港口，進行貿易通商。隨後，美國和法國紛紛效仿英國，分別與清政府簽定《中美望廈條約》和《中法黃埔條約》貿易通商。1860 年《北京條約》除增開天津為商埠，歸還從前沒收的天主教財產，並允許西方傳教士到中國租買土地及興建教堂。二次鴉片戰爭的結果，在意義上也代表了中國將開啟對外貿易以及傳統鎖國政策的告終。參閱：國立故宮博物院，〈百年傳承走出活路——歷史之鑑〉資料網址：[https://www.npm.gov.tw/exh100/diplomatic/page\\_ch02.html](https://www.npm.gov.tw/exh100/diplomatic/page_ch02.html)（檢索日期：2017 年 2 月 2 日）。

<sup>27</sup> 至 1842 年起列強取得在華特權後，近而威逼要求「中外民人，凡學習天主教並不滋事為非者，概予免罪」，此後英美更比照享有，馬士，《中華帝國對外關係史》（上海：上海書店出版社，2000 年），

資源下，以醫療救濟、慈善捐助、人道宣導、辦學興教、婦權追求等方式，爭取民眾的關注和認同，<sup>28</sup>進而開起對傳統中國佛教的「競爭」。有別於西方傳教士的積極、博學、多聞，及傳教策略的多元運用；這些理盲、濫情、趨勢的僧尼，部分甚至連傳統基礎文化教育都尚未受過，即佛學的基本原理，不甚理解者亦占多數，加上抱殘守缺得過且過的心態，就更難去應對西方基督教優勢的挑戰。

至此，西學東漸，新式的知識觀點，亦不斷衝擊著傳統知識份子，尤以科技、天文、醫學、法律、社會，都證明中西兩大文明在物質生活的距離，已相去天淵；筆者過去曾長期關注晚清時上海的各報刊、畫報，以當時發行量高達全中國第一的《點石齋畫報》為例，刊中便有極大篇幅數量，探討關於西方科技文明的進步：X光機、鐵甲船、熱氣球、顯微鏡等，畫報編者甚至以達飛天遁地、起死回生的神技，來形容西方科技的先進程度；另外，更有為數不少的篇幅，在檢討或抨擊包含佛教在內的傳統中國思維，<sup>29</sup>這也反映當時代巨變下，物質迅變的轉化往往最為顯而易見。此時月霞，尚未出家，然逢西學之衝擊，便試以儒、醫並行，以求經世致用，懸壺濟世。<sup>30</sup>但當社會民眾在面對百年的鴻溝差距，而望洋興歎之時，取而代之的往往只剩下是對自身的檢討，甚至到自責與自卑，這無形也打擊著內心對傳統（中國佛教）最後一絲的自信。

1851年（咸豐元年）太平天國起事（又稱洪楊之亂），以洪秀全為首的組織，便假借基督之名成立「拜上帝會」，招兵買馬，攻城掠地，長達十四年戰亂，波及全國十七個省份，動搖半個清帝國。而在「拜上帝會」教義中認為：「天父上帝為獨一真神，一切偶像邪神仙佛甚至祖先聖賢的木主皆視為妖魔，均在被毀之列。」<sup>31</sup>因此，所到之處除了燒殺搶奪，同時將儒釋道視為異端邪說，藉此掃除妖魔偶像，處處摧毀焚燒廟宇、神像，實行徹底的破壞政策，連同傳統寺院、廟宇、道觀等建築古物，也遭受祝融之災灰飛煙滅，大批寺廟經書散佚，僧人亦連受池殃。前後長達十多年的統治中，幾乎造成江南區域傳統佛教文化的斷層。太平天國的破壞，不僅讓中國文化倒退了幾百年，加上戰火所到之處，皆是經濟、文化重鎮，最終戰亂雖平，寺廟雖陸續加以復建，然惡果已成，精神文化上的命脈斬斷，則再也難以恢復本來。面對時代的動蕩、民眾的艱辛，本學儒習醫的月霞，迫有著切身感受，遂決心遁入空門，普渡眾生。<sup>32</sup>

頁 792。文慶等編，〈籌辦夷務始末〉《道光朝卷》（北京：中華書局，1979 年），頁 5-6。

<sup>28</sup> 參謝竹豔，《中國近代基督教大學外籍校長辦學活動研究 1892-1947》（福州：福建教育出版社，2015 年）。譚樹林，《傳教士與中西文化交流》（北京：三聯書店，2013 年）。〈近代基督教傳教士社會經濟改良活動探析——以山東地區為例〉收錄於《宗教與歷史——中國基督教青年學者論壇》（上海：上海大學出版社，2014 年），頁 303-312。鄭永福，呂美頤，《中國婦女通史——民國卷》（杭州：杭州出版社，2010 年），頁 507。

<sup>29</sup> 可參閱陳平原、夏曉虹等編註，《圖像晚清：點石齋畫報》（香港：香港中和出版，2015 年）。

<sup>30</sup> 智光法師，〈月霞法師略傳〉《法海波瀾》第五期（鎮江，1930 年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第 46 卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006 年），頁 53。

<sup>31</sup> 簡又文，《太平天國雜記二輯——金田之遊及其他》（廣西：商務印書館，1944 年）頁 201。

<sup>32</sup> 智光法師，〈月霞法師略傳〉《法海波瀾》第五期（鎮江，1930 年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第 46 卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006 年），頁 54。

面對內外交迫，存亡之際，晚清一些改革派知識份子，已開始探討如何富國強兵，整個社會訴求革新，上層士大夫也不斷嘗試改良方略，在歷經數次努力後，體認到只有啟蒙興學，才能挽救中國社會，<sup>33</sup>而天下的學堂上萬，國無多餘之力，然佛道寺觀上萬間，財產皆由佈施而來，透過地方與官府，以興辦新學的形式，提占寺產以補足政府經費的短缺，並可以達到強化富國強兵的政策。<sup>34</sup>晚清改革派康有為在《請飭各省改書院淫祠為學堂折》中便提到：「查中國民俗，惑於鬼神，淫祠遍於天下。以臣廣東論之，鄉必有數廟，廟必有公產，以公產為公費，上法之代，旁采泰西，責令民人子弟，年至六歲者，皆必入小學讀書。」<sup>35</sup>南洋大臣張之洞在上書的《勸學篇》中，更直指清政府應直接沒收廟產，用以全面支持現代化教育改革的必要性。<sup>36</sup>

「廟產興學」的風潮不僅加劇了近代傳統寺院佛教的衰敗，但同時另一方面也刺激近代佛教的轉型，使佛教朝現代化的方向前進和再生。對於佛教來說，為了避免遭受提撥廟產，而促使中國佛教消亡勢微，<sup>37</sup>包含月霞在內的部分志士法師和居士，在對排山倒海「廟產興學」的輿論時，反倒借力使力，一方面改革已保守迂腐的叢林寺院制度，二方面則開始自行推動僧學堂興辦，培養務實專門的弘法人才，以力求振興佛法，延續佛陀智慧，造福民眾改善社會。月霞既是於此背景下，於 1898 年（光緒 24 年）翠峰寺開創「華嚴道場」，進行僧伽教育，為佛教界培養僧伽人才，更開創中國佛教教育史上開辦佛學院培養僧才的先例。<sup>38</sup>雖然華嚴道場嚴格而論，尚未稱得上完全現代化僧教育，但在理想和格局上，已經擺脫傳統寺廟傳承的教育模式，<sup>39</sup>同時也看出，月霞致力於對弘揚華嚴的用心與努力。

1906 年（光緒 32 年），大清學部進一步為了規範各地僧伽教育，核議要求相關佛教學務公所改為「僧教育會」，並再次強調「有藉學堂經營別項事業或援引外國僧徒依託保護防害國權者，由督學局及各處提學司查辦，以杜弊端」。<sup>40</sup>至此確立僧伽教育的獨立與完整性。此後，在江蘇、浙江、奉天、直隸、湖南、湖北、四川、安徽等地紛紛更相繼設立，其他各省亦響應效仿，為近代中國佛教的轉型復興向前邁

<sup>33</sup> 參閱徐躍，〈清末廟產興學政策的緣起和演變〉《複印報刊資料（中國近代史）》第 12 期（2007 年），頁 41-48。忻平，〈清末新政與中國現代化進程〉收錄於《社會科學戰線》2 期（1997 年），頁 214-224。

<sup>34</sup> 張之洞，《勸學篇·外篇設學第三》收入在黃運喜著，《中國佛教近代法難研究》（2006），頁 78。

<sup>35</sup> 康有為，〈請飭各省改書院淫祠為學堂折〉《中國近代史史料叢刊·戊戌變法（二）》，（上海：神州國光出版社，1953 年），頁 221。

<sup>36</sup> 威廉·艾爾斯（William Ayers）《張之洞與中國的教育改革》（Chang Chih-tung and Educational Reform in China. Cambridge: Harvard University Press, 1971），p.161-162。收入在白德滿著，鄭清榮譯，《太虛—人生佛教的追尋與實現》（2008 年），頁 45。

<sup>37</sup> 參閱黃夏年，〈中國近代佛教史上最早出現的僧教育會〉《佛教文化》第 3 期（2008 年），頁 60。

<sup>38</sup> 周新國、李尚全，《揚州大學佛學論叢 2》（蘭州：甘肅人民出版社，2008 年），頁 70。

<sup>39</sup> 智文法師，《初禪集》（北京：宗教文化出版社，2014 年），頁 225。

<sup>40</sup> 〈宗教·各省教務匯志〉載《東方雜誌》第 12 期（1906 年）。

出第一步。<sup>41</sup>為此，月霞遠赴各國考察佛教實情長達三年，<sup>42</sup>日本留學佛學家桂伯華，更在東京發起迎請月霞講經活動，在月霞甫抵東京，為當地華僑講《楞伽經》、《維摩經》、《圓覺經》等，深受熱烈歡迎，聽講之人中甚至包括章太炎、蘇曼殊、孫少侯、劉申叔夫婦、蒯若木伉儷等，當時的大德和尚、知識分子，亦足見月霞的影響感召力。透過講學說經，使其佛法濟世的理念得以廣傳，而在日講學的成功，更堅定月霞興辦佛教教育，培養僧才，廣施佛法智慧的信念。<sup>43</sup>

在周遊歸國之後，月霞受教育大眾推舉為江蘇省僧教育會副會長、會長，<sup>44</sup>又受中國近代佛教改革鼻祖楊文會之邀，於祇洹精舍開課講經。<sup>45</sup>祇洹精舍對僧人教育培養，提出系統系的設立，除課程計畫擬定執行外，更仿造小學、中學、大學之例，頗具現代化教育理念。<sup>46</sup>辛亥革命後，社會風氣大開，尤以江滬地區，更成為佛教復興重鎮之所在，不少大德法師、有志居士陸續會聚與此，共同致力於近代佛教的復興。<sup>47</sup>1912年（民國元年）最初，月霞受上海佛教居士狄楚青等人之邀，於《時報》館樓講《大乘起信論》，頗受上海各界歡迎，此時上海富商哈同夫人羅迦陵<sup>48</sup>慕名月霞講經，禮邀入主哈同花園講授《楞嚴》、《維摩》、《圓覺》、《法華》、《摩訶般若》等經，<sup>49</sup>聽講之歷有如春風，1913年哈同夫人羅迦陵正式徵求月霞創辦佛教大學的意願，<sup>50</sup>面對改革的契機，身為佛教教育家的月霞，義不容辭即投入對僧才教育的奉獻——創立華嚴大學。<sup>51</sup>

### 三、辦學理念和意義

在月霞的主持下，華嚴大學於1914年（民國2年）9月正式開辦，並由應慈法師<sup>52</sup>擔任副講。擬定學制為預科3年、正科3年，並在哈同花園中建設禪堂、

<sup>41</sup> 左鬆濤，〈近代中國佛教興學之緣起〉《法音》第2期（2008年），頁34-38。

<sup>42</sup> 鄭立新，〈中興華嚴的月霞大師〉收錄於《佛教人物古今談下》（北京：中國佛教協會，1996年），頁477。

<sup>43</sup> 資料網址：<http://big5.xuefo.net/nr/article22/222876.html>（檢索日期：2017年1月15日）。白化文、張智主編，《中國佛寺志叢刊91》（揚州：廣陵書社，2011年），頁156-157。

<sup>44</sup> 〈學務僧教育會籌款問題安慶〉《申報》1909年6月10日，第11版。

<sup>45</sup> 智光法師，〈月霞法師略傳〉《法海波瀾》第五期（鎮江，1930年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第46卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），頁53-55。

<sup>46</sup> 楊文會，〈釋氏學堂內班課當議〉《楊仁山全集》，（合肥：黃山書社，2000年）頁334。

<sup>47</sup> 葛士，〈略論近代上海佛教文化〉《復旦學報—社會科學版》第3期（1997年），頁56-61。

<sup>48</sup> 羅迦陵（Liza, R, 1864-1941年）是近代中國上海的英國籍猶太裔房產大亨哈同（Silas Aaron Hardoon）（1851-1931年）的中國籍妻子，本名麗蕤（Liza），號迦陵、慈淑老人，法名太隆。哈同夫婦熱衷於中國古典文化，還在園內開辦了倉聖明智大學，著重於對中國文化薰陶，更時常聘請或贊助知名學者。閔唐培吉等，《上海猶太人》（上海上海三聯書店，1992年）。

<sup>49</sup> 參〈尚賢堂之星期會〉《申報》1914年4月18日，第10版。

<sup>50</sup> 熊月之主編，《上海名人名事名物大觀》（上海：上海人民出版社，2005年），頁27。

<sup>51</sup> 于凌波，〈中國近現代佛教人物志〉《創辦華嚴大學的月霞法師》一文，記載是康有為建議羅迦陵辦華嚴大學，而其它版本多是說黃宗仰與狄楚青的建議之。

<sup>52</sup> 應慈（1873-1965）安徽歙縣人，俗姓余，字顯親，自號華嚴座主。二十五歲時，在南京三聖庵出家。經過四年，受戒於浙江天童寺，三十五歲時，與月霞法師同時受法於冶開和尚。師畢生以弘揚華嚴為職志，以參禪為心宗，倡刻《楞嚴經》、《楞伽經》等諸種經疏。〈華嚴法脈—民國



講堂，實行學行並舉，原定招生 60 人，後增至 80 多人。<sup>53</sup>在 1914 年刊載〈華嚴大學緣起預白待校舍完工後再為登報招考〉中，除向哈同夫人羅迦陵加以協助，已以道謝外，更明確提到弘揚華嚴本意，及創辦大學的理想：

蓋聞世運之治亂系乎人心，人心之善惡關亦教化，教化不興而欲人心同歸于善良，未之有也。…華嚴教海不可思議，其溥利眾生，可勝言哉。…教之深廣，巨周沙界，細入微塵也，…爰（哈同夫人羅迦陵）就本園講堂餘地鳩工庀材，增置校舍三十餘間，招集法眾安居誦習，凡所須用一切供給，並添聘教師分科講授，三年期滿即分佈各地。宣導人民期於世界同享和平人心共臻良善進趣佛道…<sup>54</sup>

總觀華嚴大學的成立，在歷史上有其時代背景性，以月霞為首的近代中國佛教復興大師，深感時代的衰敗、人心的變節、傳統佛教的迂腐，進而積極從事講經說法、興學辦教等方式力圖復興佛教，又逢上海首富哈同夫婦贊助，終得以創立起中國第一所佛教教育大學。

華嚴大學在其〈華嚴大學簡章（十四則）〉明訂本校以提倡佛教、研究華嚴學；然亦兼修學方等經論，以自利利他為宗旨，<sup>55</sup>可看出月霞兼容綜合無不偏廢，對於華嚴大學的設立，亦期盼藉此培育優秀弘法僧人，振興近代中國佛教。在課程方面，月霞等人參仿現代教育體制，制定〈表 1〉如下：

〈表 1〉

| 華嚴大學課程表第一學年 <sup>56</sup> |      |                   |         |      |                   |
|---------------------------|------|-------------------|---------|------|-------------------|
| 正班（分七科）                   |      |                   | 預班（分六科） |      |                   |
|                           | 教學科目 |                   |         | 教學科目 |                   |
| 甲                         | 讀經   | 華嚴教義並普賢行願品、方等、維摩經 | 甲       | 讀經   | 華嚴教義並普賢行願品、方等、維摩經 |
| 乙                         | 講經   | 唐譯華嚴經             | 乙       | 講經   | 唐譯華嚴經             |
| 丙                         | 講論   | 華嚴著述              | 丙       | 講論   | 大乘起信論、八識規矩等並講戒律   |
| 丁                         | 講戒   | 四分戒本              | 丁       | 閱法數  | 賢首、法數             |
| 戊                         | 修觀   | 坐禪、習華嚴宗諸觀行        | 戊       | 學觀行  | 坐禪、習華嚴五蘊觀及諸觀等     |
| 己                         | 作文   | 發揮華嚴經義            | 己       | 習文字  | 翻譯名義集等            |
| 庚                         | 習字   | 學習大小楷書            |         |      |                   |

以來弘傳華嚴代表人物〉華嚴蓮社網站，資料網址：[http://www.huayen.org.tw/page\\_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2157&modid=422&mode=#a4](http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2157&modid=422&mode=#a4)（檢索日期：2017 年 3 月 25 日）。

<sup>53</sup> 《覺群》編輯委員會編，《覺群·學術論文集》（北京：宗教文化出版社，2005 年），頁 148。月霞法師，《維摩詰經講義錄》（財團法人佛陀教育基金會，2008 年），頁 382-384。

<sup>54</sup> 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工後再為登報招考〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 1-2。

<sup>55</sup> 〈華嚴大學簡章（十四則）〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 2。

<sup>56</sup> 〈華嚴大學簡章（十四則）〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 2-3。

由課程班級來看華嚴大學設立之初，既考量到因材施教，在清末民初以來，雖陸續已有不少新式學堂創立，由已 1908 年（宣統元年）大清推動立憲運動，逐於各省各縣推動起基礎新式教育，然中國現代教育正值啟蒙之際，學子素質不一，差異頗大，<sup>57</sup>華嚴大學開班授課，有別於傳統私塾的混班上課模式，考量僧才基礎各有差異，學齡互有高低，因此，特別開設正班和預班，兩種不同學習階段，以適性學習，分班授課，兼具受益。

此外，就課程細目而論，並非預班即蓋偏視為後段學子，正班即為前段英才，相反的更聚焦於啟蒙思考，階段學習，致力培育優秀僧才為目標。從兩班對「講戒」、「閱法數」以及「修觀」、「學觀行」差別，即是月霞等人以先明透悉佛學之理，再行實際修行之法；再以正班和預班對於「作文」、「習文字」等課程，和兩班「已」的授課內容為例，正班學子多數是已有佛學理解能力的僧才學生，為期許精益求精，故以最具深邃奧理的《華嚴經義》為學本，目的即是深習華嚴奧秘，發揮華嚴智慧，培育弘法僧才；相對預班學子，則從較為基礎學之，並先從翻譯習起，藉此慢醞薰陶，由淺入深，博覽各經，為之後打好更札實學業基礎。這樣的現代化適性教學，比起傳統舊有私塾的填鴨式學習，是更為先進、開明，且適教適法。<sup>58</sup>

而從清末以來廟產興學的政策，刺激各省叢林寺院相繼興辦僧伽教育，這現象對於佛學教育受益良多，然多數卻以此為由辦學，以保寺產的完整，以防官府、士民的覬覦侵奪，實質上並無培養佛教人才等理念，教育內容也多偏向普通基礎知識，對於佛學講授、傳法並未真正重視。<sup>59</sup>然則華嚴大學作為全中國第一座佛教大學，期目標是培育僧才、弘揚華嚴、復興佛教，又在哈同夫人羅迦陵贊助支持下，學、雜、食、宿等費用一律減免補助，為免投機僧人濫竽充數，魚目混珠，故而特設立入學前僧才素質標準，以作為篩選的依據，首先需具「文理通達，能閱經疏者。」其次則要有「本埠政商學界諸君為本校所認識者」或「本埠各寺住持為本校所認識者」推薦，具其介紹書作為有志學者的信用資格憑單，著實見得月霞對華嚴大學招生的用心。<sup>60</sup>

在學制方面的要求，除僧才學子需「年二十歲以上至三十五歲」，對於省籍則「無分中外遠近地域」之別。而「正班四十二名」、「預班十八名」，<sup>61</sup>合計將招生 60 為學子，不過「凡志切研究勢難住堂者，仍許走聽作為附學不定額數。」因此，最後超額招生至 80 多人，亦見得華嚴大學在創辦之初，受到僧

<sup>57</sup> 見黃士嘉，《晚清教育政策演變史（1862-1911）》（新北：心理出版社股份有限公司，2006 年）。

<sup>58</sup> 劉招成，〈私塾教育的現代化轉換：清末私塾教育改革〉《集美大學學報》第 4 期（2000 年），頁 5-8。

<sup>59</sup> 參見東初法師，《中國佛教近代史（上）》（台北：東初出版社，1974 年），頁 216-218。太虛法師，〈論教育〉《太虛大師全集》第十三編（北京：宗教文化出版社，2004 年），頁 1408。

<sup>60</sup> 〈華嚴大學簡章（十四則）〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 3-4。

<sup>61</sup> 〈華嚴大學簡章（十四則）〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 3-4。

才的熱烈歡迎。從清末的洋務運動起設立大學，多數採用美式的 4 年學制，<sup>62</sup>至 1912 年（民國元年）公佈並於次年修訂而成的「壬子癸丑學制」，則更確定立大學分設本科和預科制，前者有以 4 年、3 年之別，後者則為 3 年，<sup>63</sup>而華嚴大學以大學制度創立，雖訂為 3 年為一修業，學期每半年為一學期，但學期並無寒暑星期等假，<sup>64</sup>亦是看出月霞對於學業的要求，考量到僧才培育的迫切與時效，雖採用 3 年一修業，但實際則無寒暑休假方式，積累達滿一般正式大學 4 年的學業時間。

也因此，舉凡對學子的出缺勤，皆有制定要求規劃。針對休假部份，分為 3 種：其一「例假本校依世界通例六日修業，一日休沐。」其二「特假四月初八、十二月初八日。」其三「病假凡生徒有病，得由校長請假入病堂調治。」且「凡假期但許在校舍休息，不得出外遊走。」對於授課學習，另立課程作息表〈表 2〉如下：

〈表 2〉

| 華嚴大學課程時間表 <sup>65</sup> |                        |             |             |
|-------------------------|------------------------|-------------|-------------|
| 課程                      | 春秋時間<br>立春起夏止<br>立秋起冬止 | 夏時間<br>下起秋止 | 冬時間<br>冬起春止 |
| 坐禪習觀                    | 早三時起                   | 早三時起        | 早四時起        |
| 早善                      | 五時半                    | 五時          | 六時半         |
| 講經                      | 七時半                    | 七時          | 八時          |
| 讀經                      | 八時半                    | 八時          | 九時          |
| 溫習                      | 九時半                    | 九時          | 十時          |
| 午膳                      | 十一時                    | 同           | 同           |
| 坐禪習觀                    | 十二時                    | 同           | 同           |
| 華嚴正                     | 午一時                    | 同           | 同           |
| 溫習                      | 二時                     | 同           | 同           |
| 又                       | 三時                     | 同           | 同           |
| 自由運動                    | 四時                     | 四時          | 同           |
| 放養息                     | 五時                     | 五時          | 四時          |
| 晚膳                      | 六時                     | 同           | 同           |
| 坐禪習觀                    | 七時                     | 同           | 同           |
| 朗讀溫習                    | 八時                     | 同           | 同           |
| 又                       | 九時                     | 同           | 同           |
| 放養息                     | 十時                     | 九時半         | 十時          |
| 每逢星期上午洗衣沐浴下午作文          |                        |             |             |

<sup>62</sup> 〈大學堂章程〉收錄於，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料（19021960 年）》清末編（東京：日本學術振興會，1972 年），頁 227-269。

<sup>63</sup> 參閱陳青之，《中國教育史下》（湖南：嶽麓書社，2010）。

<sup>64</sup> 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工後再為登報招考〉《佛學叢報-記事二》第 10 期（1914 年），頁 2。

<sup>65</sup> 〈華嚴大學課程時間表〉《佛學叢報-記事二》第 10 期（1914 年），頁 6。

華嚴大學雖是以傳統中國佛教為創校主旨的學校，然有別過往寺廟的初一、十五作息方式，採用了西式的星期制，除有便於西化下上海的日常生活，亦是看出邁向西式教育的轉型呈現；此外又以佛誕紀念和釋迦牟尼佛成道的日期作為特假，則著實反映了華嚴大學作為一所佛教學校的特色——對佛祖的敬意；讓學子們各別的病假，則更確實著落要求由校長（月霞）親自審核，並帶轉至醫堂就醫治療。華嚴大學的休假制定，除意味著邁入西化下的大學體制，但同時亦非全盤複製沿刻，更多的保有屬於傳統中國佛教的元素——潛移默化融入日常功課的修行方式，和最終作為復興佛教培育僧才的核心主旨於其中。

對學子的學習除課程外，另則有考試的規定，共分 4 種：「常考每星期行之」、「月考每月終行之」、「期考每半年終行之」、「大考三年修業期滿行之」等，進一步為讓學子認真研習、遵守規範，華嚴大學同時訂立獎罰列規：如行檢純正，修業精勤者，由各教習紀錄分數，至月考、期考之日，總結分數多寡，以念進退優者酌予獎勵，有過者扣除示罰，獎勵分語言獎勵、實物獎勵；懲罰分言語懲罰、扣分懲罰。以做督促學子們努力學習、明辨是非之法，同時藉由考核方式，亦是對僧才學習結果的評估，和教學上的調整，雖說佛學無有止境，本無畢業可言，然華嚴大學依俗例學制，定三年為一修業期，滿說為畢業。屆時考試合格者，發給文憑。薦往諸方溥教，其不及格者留堂補習一年再行試演，仍補給文憑以昭造就，<sup>66</sup>以盼學能有成，至分燈四方、普渡社會、造福黎民。

可惜華嚴大學開不滿一年，就有不肖人士從中作障，對剛興辦的華嚴大學肆意滋事作梗，作踐挑唆華嚴大學青年學僧，形成青年學僧與哈同花園主人之間的矛盾，<sup>67</sup>又哈同夫人羅迦陵聽信蠱惑，以經費提供相威脅，迫令師生於朔望日（初一、十五），至夫人寢房行跪拜叩禮，而此舉有違佛制，同時更扭曲華嚴大學的辦學主旨。為此，月霞表示：「吾之培育僧材，豈為一日溫飽！」遂絕食抗議，幾瀕於危，<sup>68</sup>僧侶法師和青年學子亦加深對哈同夫人不滿，最終上海華嚴大學於 1914 年 12 月 25 日停學止辦。<sup>69</sup>月霞雖然為法心傷，但並不氣餒。在護法居士和諸山長老的幫助下，1915 年初，華嚴大學遷於杭州海潮寺續辦。<sup>70</sup>日後雖又有易動遷移，然至第一屆學成畢業，開創往後佛教復興的新里程，影響價值深遠至今，其亦為華嚴大學在歷史上不可磨滅的意義價值。

<sup>66</sup> 〈華嚴大學簡章（十四則）〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 5-4。

<sup>67</sup> 見黃夏年，〈新發現的持松法師佚稿〈我的一些經歷和見聞的回憶〉及其芻議〉收錄於《首屆百年華嚴論壇暨應慈和尚圓寂 50 周年紀念論文》（蘇州常熟：華嚴論壇，2015 年）。

<sup>68</sup> 持松法師，〈月霞老法師傳略〉《覺有情》半月刊（1942 年）收錄於《民國佛教期刊文獻集成》第 89 卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），頁 69-70。

<sup>69</sup> 〈華嚴大學解散〉《申報》1914 年 12 月 25 日，第 10 版。

<sup>70</sup> 于淩波，〈緣起與實相〉（李炳南居士紀念文教基金會，2005 年），頁 56。

#### 四、傳學弘揚和影響

1917 年月霞因勞成疾，不久病逝離去。月霞的逝世，對於近代中國佛教復興，無疑是一重大損失。然也辛賴月霞專注新式僧才的培養，在其逝後，已培育出大批優秀青年學僧，諸如有常惺<sup>71</sup>、應慈<sup>72</sup>、慈舟<sup>73</sup>、持松<sup>74</sup>、靄亭<sup>75</sup>、和智光等等，其彼此深受月霞興辦僧伽教育、弘揚華嚴教義的理念，往後分燈四方，弘法傳教，先後於各地辦起華嚴大學和清涼學院、法界學院、華嚴專宗學院等各類型僧伽教育機構、單位，總觀月霞所創辦的華嚴大學，除帶動後續各方致力於僧學育才的作用，更擴大佛教普渡救世的層面，亦可謂復興佛界提升僧才，造福社會遺愛大眾。礙於本文篇幅限制，以及文章討論深度，在此筆者以智光法師渡臺枝葉脈絡發展為探討，而智光法師除為華嚴大學之畢業學子之一外，更是作為之後華嚴宗來台始祖，奠立復興寶島漢傳佛教的抵柱，於意義上更是重大非凡。

智光法師（1889—1963 年，考量字數篇幅，以下將簡稱為智光）江蘇泰縣人，俗姓孫，法名文覺，號智光。家道興旺，夙具善根，13 歲依宏開寺玉成和尚剃度出家，17 歲於寶華山隆昌寺受具足戒。<sup>76</sup>1906 年入揚州普通僧師範。1908 年，楊仁山居士在南京金陵刻經處內開設佛教學堂，名「祇洹精舍」同邀月霞入主講課，智光負笈入學，與仁山、太虛二尊宿同學。<sup>77</sup>及 1911 年民國

<sup>71</sup> 常惺法師（1896-1939）福建廈門人，俗名朱，法名吉祥，常惺其字，年 12 依廈門福成寺自誠長老出家，後就讀於如皋省立師範學校，1915 年入上海華嚴大學，1925 年承月霞法師於廈門南普陀創設與佛學院，1936 年出任中國佛教會秘書長，一生關心佛學教育，著作頗多又《佛學概論》一書深受各界重視。周旻，《廈門社科叢書閩台歷史名人畫傳》（廈門：廈門大學出版社，2015 年），頁 216。

<sup>72</sup> 應慈法師（1873-1965）安徽歙縣人，俗姓餘，字顯親，自號華嚴座主。中年披剃，月霞在上海創辦華嚴大學時，他充任副手，襄助其事。1917 年月霞示寂前，嘗握其手，囑咐道：「善弘《華嚴》，莫作方丈」。從此，應慈一生恪守法兄遺訓，未嘗少改，以雲遊海內，廣宣《華嚴》為業。並將華嚴大學順利遷來興福寺，後在常惺的主持下改名法界學院。之後又應常州清涼寺住持靜波邀請，於清涼寺創辦了以弘揚華嚴為主的清涼學院。〈百年高僧之：華嚴座主應慈法師〉，資料網址：<http://big5.xuefo.net/nr/article23/227129.html>（檢索時間：2017 年 4 月 5 日）。

<sup>73</sup> 慈舟法師（1915-2003）江蘇省興化縣人，俗姓史名源，法名慈舟，法號月濟。中年披剃，1921 年輔助同學了塵、戒塵兩法師，辦華嚴大學，是為師辦僧教育之始，1934 年籌備法界學院，一身皆致力於講經說法，弘揚佛慧，協辦僧教。〈慈舟法師簡介〉《泰州日報》2011 年 3 月 27 日，第 25 版。

<sup>74</sup> 持松法師（1894-1972 年），俗姓張，法名密林，字持松。少時剃度，於華嚴大學校中戒律精嚴，成績優異，深為月霞法師所器重，而後與應慈協辦法界學院。其曾 3 次東渡日本，考察日本佛學，然對日抗戰爆發後，以病推辭在華日軍之邀約，頗具民族風骨氣節。〈持松法師傳〉，資料網址：<http://www.chinabuddhism.com.cn/yj/2014-01-13/5125.html>（檢索日期：2017 年 3 月 27 日）。

<sup>75</sup> 靄亭法師（1893-1947），俗姓吳，譜名滿祥，別號栖雲。年 19 出家，曾隨智光於華嚴大學就讀，並追隨月霞四處講學。1935 年，赴香港創立「東蓮覺苑」。之後，又創辦寶覺佛學社、法雲義學與寶覺義學等機構，發行《人海燈》雜誌，對港澳的佛教弘化有莫大貢獻。〈紀念近代華嚴大師：靄亭和尚〉，資料來源：<https://www.facebook.com/INTERNATIONALHUAYENSCHOLARASSOCIATIONOFYOUTH/posts/751463161608665>（檢索日期：2017 年 3 月 29 日）。

<sup>76</sup> 慧律法師講述；釋法宣紀錄，《淨土聖賢錄易解 5》（高雄：文殊講堂，2002 年），頁 123-124。

<sup>77</sup> 參考卓遵宏主訪，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2006 年），頁 103；《太虛大師年譜》1

肇建，時局暫顯安定，時泰縣諸山聯合開辦「儒釋初高小學」，禮聘智光擔任校長，得弟子南亭，後亦成為一代大德，且隨侍終身。<sup>78</sup>1914年智光以所學未充，志在深造，遂與剃度徒靄亭，趨往上海華嚴大學就讀，後又隨月霞轉入杭州海潮寺華嚴大學業畢。1918年起於泰州北山開化禪寺掩關3年，深研《華嚴經》，功力等大為精進。1920年智光任焦山定慧寺監院，接道如法師賢首宗門法脈，倡改叢林為學校。<sup>79</sup>期間更兩度赴香港開講《普賢行願品》<sup>80</sup>，開啟香港學佛新風氣。<sup>81</sup>

承襲華嚴大學的辦學精神，1934智光年接任定慧寺住持方丈，便充分利用寺院的設施，成立佛教圖書館，<sup>82</sup>並於同年秋創辦「焦山佛學院」，親任主講，從而開展叢林僧教育，<sup>83</sup>造就許多弘法人材，先後卒業而能弘法化於四方者，指不勝屈。<sup>84</sup>智光和太虛都一致認同，其真正落實佛教革新之法，是藉由新式教育的興辦；智光曾多次表示：寧可不作方丈住持，也要辦學。<sup>85</sup>這也是智光延續月霞辦學初衷，積極投入僧伽教育之主因。1937年抗戰爆發，日軍烈焰席捲焦山定慧寺，幸智光指揮得宜，未傷一人，大殿、藏經樓仍能保存下來。<sup>86</sup>1945年抗戰勝利，重返江南，先回焦山助太虛管理中國佛教整理委員會，致力於佛學復興，後又至上海與弟子南亭<sup>87</sup>共住南市沉香閣，積極從事華嚴研究。<sup>88</sup>

909年，網路電子版。網址：[http://buddhaway.net/library\\_ebook/%E5%A4%AA%E8%99%9B%E5%A4%A7%E5%B8%AB/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E4%BD%9B%E5%AD%B8-%E5%A4%AA%E8%99%9B%E5%A4%A7%E5%B8%AB.pdf](http://buddhaway.net/library_ebook/%E5%A4%AA%E8%99%9B%E5%A4%A7%E5%B8%AB/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E4%BD%9B%E5%AD%B8-%E5%A4%AA%E8%99%9B%E5%A4%A7%E5%B8%AB.pdf)，檢索時間：2016年9月24日；鎮江市歷史文化名城研究會編，《鎮江歷史文化大辭典》下冊（鎮江：江蘇大學出版社，2013年），頁929。

<sup>78</sup> 參考卓遵宏主訪，《成一法師訪談錄》，頁104；于凌波，《中國近現代佛教人物誌》（北京：宗教文化出版社，1995年），頁164。

<sup>79</sup> 妙然法師，《民國佛教大事年記》（台北：海潮因雜誌社，1995年），頁97。

<sup>80</sup> 賢度法師，《華嚴學專題研究》（台北：華嚴蓮社，2008年）電子書版，網址：<https://store.readmoo.com/book/210031063000101>，檢索時間：2016年10月26日。

<sup>81</sup> 卓遵宏主訪，《成一法師訪談錄》（台北：三民書局，20017年），頁105-07；李守靜，〈焦山佛學院的創始人——智光法師〉《鎮江文史資料—鎮江宗教（下冊）》第28輯（中國人民政治協商會議江蘇省鎮江市委員會文史資料研究委員會，1980年），頁167。

<sup>82</sup> 〈十五年之僧事之檢討〉，《海潮音》，第16卷第1期（1935年），頁96。

<sup>83</sup> 在智老擔任焦山佛學院院長期間，特聘請雪煩、東初、玉泉等法師施教授課。于凌波，《民國高僧傳續編》，第2卷（台北市：照明出版社，2000年），頁134。

<sup>84</sup> 財團法人台北市華嚴蓮社簡介>歷任住持簡介>第一任 智光和尚，網址：[www.huayen.org.tw/page\\_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2100&](http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2100&)，檢索日期：2016年10月3日。

又賴永海主編《中國佛教通史》，第15卷（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁245，載焦山佛學院在智光致力辦學下達於鼎盛，共有青年學僧7、80名，分為甲、乙兩班。

<sup>85</sup> 卓遵宏主訪，《成一法師訪談錄》，頁50。

<sup>86</sup> 星雲法師，《僧事百講：道場行事》第3冊（台灣：佛光文化事業有限公司，2012年），頁15。

<sup>87</sup> 南亭（1900-1982年）江蘇泰縣人，俗姓吉，名雍旺，法名曇光，字南亭。11歲觀音禪寺出家，1921年（21歲）焦山定慧寺受具足戒。智光開講《大乘起信論》取悟益多；隨後入安慶迎江寺佛學院就讀深造。1926年到上海華嚴學會，跟隨應慈法師修學。1948年東渡來臺，並與徒弟成一創立台北華嚴蓮社，於弘法不輟。財團法人台北市華嚴蓮社簡介>歷任住持簡介>第二任南亭和尚，資料網址：[www.huayen.org.tw/page\\_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2100&](http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2100&)（檢索日期：2017年12月4日）；〈南亭法師〉百度百科網頁，資料網址：<http://baike.baidu.com/view/11583933.htm>（檢索時間：2016年12月6日）。

<sup>88</sup> 〈智光文覺大師：立定主宰，少說話，多念佛，事事回向，定蒙佛接引〉，《每日頭條》電子報，

然抗戰勝利後國共內戰旋即爆發，社會再陷動盪，1949 年智光、南亭在徒孫成一<sup>89</sup>強力迎請，開啟來臺宏傳華嚴之務，此象徵中國漢傳佛教華嚴宗的正式在臺展布弘法作業。智光、南亭來台之初，暫住台北十普寺，旋受禮聘至善導寺擔任導師講經說法。<sup>90</sup>面對一路歷程的動盪，年已 60 高壽智光，仍不失對佛法樂觀之心。<sup>91</sup>而南亭更先於台北善導寺擔任導師，主持相關重要法務，<sup>92</sup>承襲月霞法師的精神，有感佛法智慧之重要，黎民百姓之需求，為助推動弘法工作，最終由智光協同南亭、成一，在多方共同努力下，於 1952 年在臺北市新生南路巷內，創建「華嚴蓮社」，<sup>93</sup>並由智光主講《大乘經》，亦開啟華嚴學在臺法筵。<sup>94</sup>時蓮社僅係木造平房一幢，勉強用供臨時弘法布教之所，嗣以四周喧鬧，不宜靜修，乃另覓地址遷移。幸得諸方熱心贊助，1954 年遷至臺北市濟南路現址。此係當時臺北市的精華區，大為方便信徒往來，隨著佛法弘傳，信眾日多，房舍不斷增建擴張，漸有現今之雛形規模，大大助益後續專弘華嚴義學。<sup>95</sup>

1975 年南亭、成一華嚴專宗學院創建，這亦是在上海華嚴大學停辦 60 年後，又東渡至臺開花的善果。以大學部的學生為主要招收對象，四年招生一次，更是臺灣地區第一所採取大學制度的佛學教育機構。<sup>96</sup>創院的動機除為紀念華嚴蓮社開山第一代住持智光，因其學行皆專宗華嚴，而華嚴大教主張法界緣起，頗能切合民主科學時代之思潮；另則是為有助提高僧伽教育水準，培養現代弘法人才，延續華嚴大學精神。諸同月霞創辦華嚴大學—專研華嚴，兼學各集的理念類同，<sup>97</sup>蓋以講授華嚴大教及其相關經論為主課，又同將中、英、日文，中外歷史及佛教史，中、印、西哲學等，列為輔佐課程。至於天臺、法相、般若、禪、淨、律、密諸宗，亦列為共同科目，<sup>98</sup>對於相關國文、英文、甚至國畫等普通學科或傳統才藝課程等，學院均不偏廢，更於各處教育機構，借聘優秀教師，<sup>99</sup>使莘莘學子得以增廣所聞，而使所學皆臻實用。

網址：<https://kknews.cc/culture/y2953k.html>，檢索時間：2016 年 10 月 27 日。

<sup>89</sup> 成一法師（1914-20 年）江蘇省泰縣曲塘鎮人氏，俗姓王，學名汝康，字仲義，法名覺因，字乘一，號成一。15 歲披剃出家，入泰縣光孝寺佛學院就讀。畢業後適逢抗日戰爭爆發，留院服務，親近曾師祖智光、師祖南亭二位長老研究華嚴、法華、唯識、起信等各類佛學。〈先導師成一法師〉，華嚴蓮社，資料網頁：[http://www.huayen.org.tw/page\\_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2139&modid=368&mode=](http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2139&modid=368&mode=)（2017 年 4 月 1 日）。

<sup>90</sup> 褚柏思，《天下名山錄》（台北市：新文豐出版公司，1981 年），頁 102。

<sup>91</sup> 周慶華，《佛教的文化事業：佛光山個案探討》（臺灣：秀威資訊出版社，2008 年），頁 147。

<sup>92</sup> 釋印順著，《印順法師佛學著作全集》，第 10 卷（北京：中華書局，2009 年），頁 33。

<sup>93</sup> 張志哲主編，《中華佛教人物大辭典》（合肥：黃山書社，2006 年），頁 1284。

<sup>94</sup> 何綿山，《台灣佛教》（北京：九州出版社，2010 年），頁 207。

<sup>95</sup> 真禪，《台灣弘法記》（上海：上海玉佛寺法物流通處，年不詳），頁 45-46；詳參卓遵宏主訪，《成一法師訪談錄》，頁 113-19。

<sup>96</sup> 〈渡化世人為己任的成一法師〉收錄於江蘇海安縣政協文史資料彙編，《海安文史故園情》，第 7 輯（江蘇：江蘇海安縣政協文史資料出版，1993 年），頁 113。

<sup>97</sup> 〈華嚴大學簡章（十四則）〉《佛學叢報—記事二》第 10 期（1914 年）頁 5-4。

<sup>98</sup> 〈華嚴專宗學院佛學研究所〉，收錄於《臺灣佛學院所教育年鑑創刊》（台北：中華佛學研究所，2002 年），頁 309-310。

<sup>99</sup> 《大成》，第 51-61 期（1978 年），頁 117。Google 圖書網址：<https://books.google.com.tw/book>

隨著學院開班授課的蓬勃發展，1983 年華嚴專宗學院又另增設研究所，並在桃園僑愛佛教講堂，附設了先修班，滿足好學而低學歷的僧俗青年的需求。<sup>100</sup>和月霞辦學理念相似之處，成一遵循智光教導，於教學方針總是針循序推進，更不時保持對外的關心，與時俱進，其它諸如寫作、資訊、傳媒、電腦等有利於提升學員服務能力的實用知識，也在開設之列。<sup>101</sup>同和華嚴大學辦學理念相似，華嚴專宗學院在教育上特別注重能夠承續法脈和弘法利生的僧才，所以在學生畢業後，支持鼓勵學徒們投入寺院服務，或出國深造，皆精進不懈，寄期成就優秀僧才。這樣教學培養方式，造就大量的優秀僧才，都能學有所成，或服務常住，或建立道場，受請到處講經說法者，亦大有其人。<sup>102</sup>

華嚴專宗學院在成一的創辦下，其優秀學子賢度<sup>103</sup>頗具慧根，1994 年成一支持，蓮社眾人推舉，賢度接任了華嚴蓮社第 6 屆住持。<sup>104</sup>1999 年更承其華嚴法脈，於華嚴專宗學院接任成一主講《華嚴經》，<sup>105</sup>2013 年進一步調整華嚴專宗學院研一、研二課程，將原有書籍資料的數位化、上網閱覽，讓華嚴經教典籍和佛法，更為普遍向社會大眾廣泛流傳。<sup>106</sup>日後，又再擴及華嚴經英文、梵文資料的蒐集、比對，以及相關學術論文的收集，期使成為完整的華嚴藏資料庫，提供國內外各界閱讀、參考與研究。<sup>107</sup>而在針對華嚴學的研究範疇，為強化對國際的交流，2011 年創辦「華嚴專宗國際學術研討會」，至 2016 年連續五屆，反應空前熱絡，場場皆是滿座。<sup>108</sup>與此同時，再替年輕的華嚴學子增設「國際華嚴研究中心」，以助呈現華嚴學年輕學輩的最新研究成果，進而提升、更新華嚴學術研究

s?id=Z1M3AAAAIAAJ&q=%E6%88%90%E4%B8%80%E6%B3%95%E5%B8%AB&dq=%E6%88%90%E4%B8%80%E6%B3%95%E5%B8%AB&hl=zh-TW&sa=X&ved=0CDIQ6AEwBDg8ahUKEwiSs8iJgpJlAhWCopQKHbZ4CTI (檢索時間：2015 年 10 月 10 日)。

<sup>100</sup> 成一法師，〈華嚴專宗學院簡介〉，《成一文集》，收錄於《華嚴文匯》，頁 639-640。

<sup>101</sup> 何綿山，〈台灣佛教〉，頁 4。

<sup>102</sup> 成一法師，〈華嚴專宗學院的創校經過〉，《成一文集》（台北：萬行雜誌社，1994 年）。

<sup>103</sup> 賢度法師，祖籍江西會昌，1986 年元月禮成公出家，內號了行，別號思齊。1990 年畢業於華嚴專宗學院佛學研究所。1991 年獲聘為台北華嚴蓮社監院。1994 年 10 月接任台北蓮社第六任住持。1999 年 9 月接任台北華嚴專宗院長。2002 年前赴印度德里大學攻讀哲學博士，2003 年出任美國華嚴蓮社住持。2005 年獲博士學位。2009 年繼任華嚴蓮社董事長至今。天恩，〈華嚴宗的流傳與在臺灣的發展〉（華嚴專宗學院研究所第九屆畢業論文，2004 年），頁 65。

<sup>104</sup> 〈華嚴蓮社新舊住持隆重舉行交接典禮〉，《萬行》119 期（1994 年 11 月），頁 1。

<sup>105</sup> 〈華嚴專宗學院佛學研究所雙喜臨門〉，《萬行》176 期（1999 年 9 月），頁 33。

<sup>106</sup> 〈再論「從華嚴大學到華嚴專宗學院」〉，《萬行》298 期（2013 年 6 月），頁 13。

<sup>107</sup> 隨著數位化專案舉行包含《新修華嚴經疏鈔》、《華嚴學講義》、《Development Of the Huayen School During The Tang Dynasty》等 13 本，以及《賢度法師著作集》、2005 年至今之《萬行》雜誌等，都已如實數位化上網開放瀏覽，可供自由下載。另有有聲、影像出版：《華嚴宗源流》、《華嚴字母》、《華嚴經講座世主妙嚴品》、《準提法門專題講座》、《華嚴經與普賢法門之連結》、《華嚴經的世界觀》、《華嚴經對生命的啟示》CD、VCD、DVD 等相關數十種的影音碟片，有助佛法的普渡與流傳。〈數位化專案會議達成共識〉，《萬行》310 期（2014 年 6 月），頁 44-45。〈「賢度法師華嚴著作集」數位專案，驗收完成，正式上網開放瀏覽〉，《萬行》322 期（2015 年 6 月），頁 50。〈現任院長賢度法師對華嚴教學的創新及未來遠景〉，《萬行》298 期（2013 年 6 月），頁 14-15。

<sup>108</sup> 〈華嚴蓮社迎雙喜薪火相傳再一椿〉，《萬行》321 期（2015 年 5 月），頁 15-16。



氛圍。<sup>109</sup>至此，華嚴專宗學院在賢度引領下，亦已逐步成為專修、專研、專宏華嚴學的學術機構，重現華嚴之輝煌。

## 五、結論

從 1898 年到 1949 年，被學者稱為是「改變了中國宗教的五十年」<sup>110</sup>。清末近代中國佛教僧眾的素質低落，制度與戒律的鬆散，導致佛教有如深陷入淤泥之中，加上西學東漸，佛教遭遇到的現代性「祛魅」以及寺院佛教叢林制度自身的腐敗、僧尼的不學無術密切相關。許多僧徒或隱遁潛修，或賴佛求活，佛教非但不關心人生、介入社會，相反地與世日隔，進而更衍為「超亡送死」之教，「避世逃禪」之地，呈現衰落的發展局面，而佛教在這樣動盪多舛的年代，亦是日趨沒落。衰頹之勢如江河日下，已到生死存亡關鍵之際。動盪的社會局勢和佛教界內部的萎靡，都意味著最根本的僧伽教育須進行一番大變革，方能適應新時代的發展，進而達到經世致用，救世普渡的根本理念。

在此，月霞所創之華嚴大學，為近代中國佛教復興扮演了極為關鍵的一步，新式教育引入的不僅是教學方法、教學內容，更是知識結構的改變，即集體授課取代師徒傳授，現代時間觀取代傳統的晨鐘暮鼓，明確的課程科目、學分學時、和畢業年限的確立，讓學習更加具備科學系統導向，於過去由於《華嚴經》卷帙浩大，知識淵博，佛法澳深，難以卒讀，故歷代以來，多為單傳。然自月霞創辦華嚴大學後，一時門人遍天下，培育了大批龍象、法將，特出者有常惺、慈舟、持松、戒塵、靄亭、智光等法師。今日華嚴宗能遍及各處之盛況，實歸功於月霞培育出一批弘揚華嚴的學者，於海內外的各個角落，灑下大乘菩薩道的種子，所以華嚴大學堪稱近現代華嚴宗復興的關鍵一環。

然中國大陸文革之變，使佛教一度式微，唯有智光後續來臺所辦之華嚴蓮社，承先啟後，延續華嚴燈芯於不滅。從華嚴大學到華嚴專宗學院，近代佛學教育的復興轉型，使佛教走出傳統佛教的封閉性，將佛學哲理有系統架構地傳授講承，除孕育僧才，更使之步入平民社會之中，讓佛學與世俗文化得以結合，成為另一種思想學術資源。綜觀由月霞、智光、南亭、成一至賢度的一路努力，讓華嚴佛學，遠播宏傳，皆是歷代宗師以嶄新開闊的思維，付出無我的出世精神，做入世濟眾的事業，順應時代，以建立人間淨土為職志，效法菩薩慈悲胸懷，依佛教經典，啟發本有智慧，融通理事，勤修福慧，以弘揚佛法為正行，促使華嚴宗的光彩綻放於人間，遍滿十方世界。

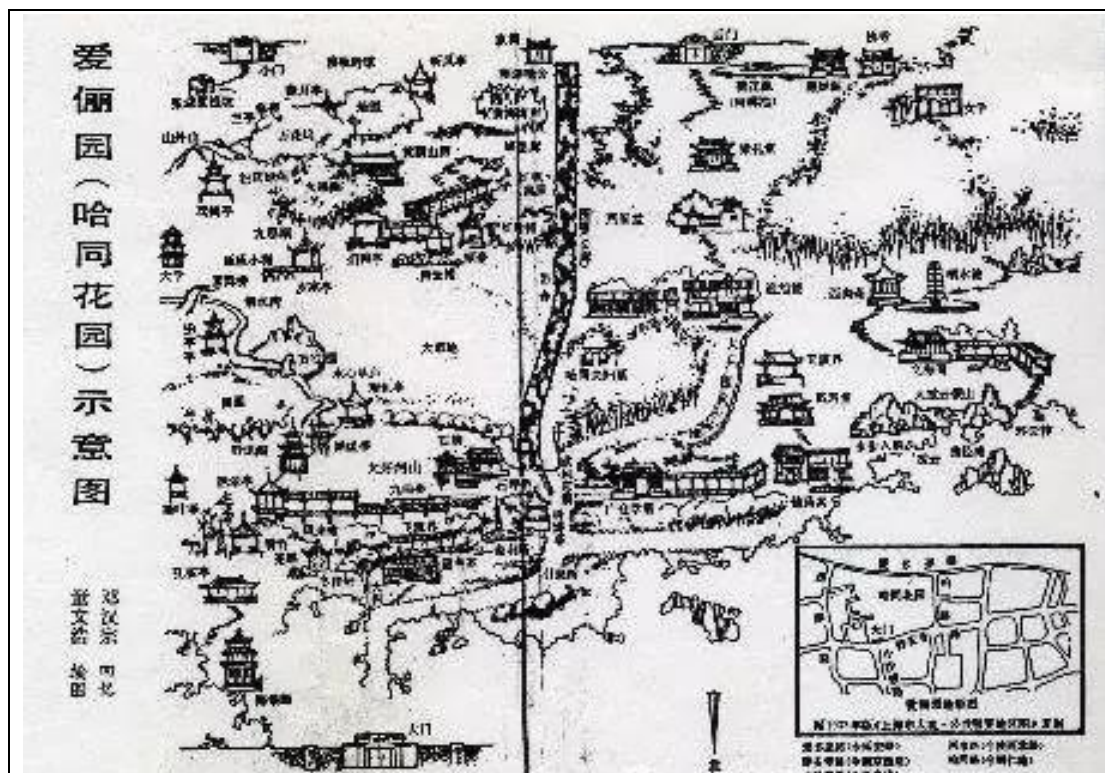
<sup>109</sup> 〈「國際華嚴研究中心」成立揭牌儀式〉，《萬行》309 期（2014 年 5 月），頁 4-7。

<sup>110</sup> 詳見由康豹（Paul R. Katz）與高萬桑（Vincent Goossaert）主持的「1898 年至 1948 年：改變了中國宗教的 50 年」中央研究院主題研究計畫。

## 六、附錄



月霞大師



哈同花園(上海華嚴大學)示意對照圖



哈同花園（學舍）

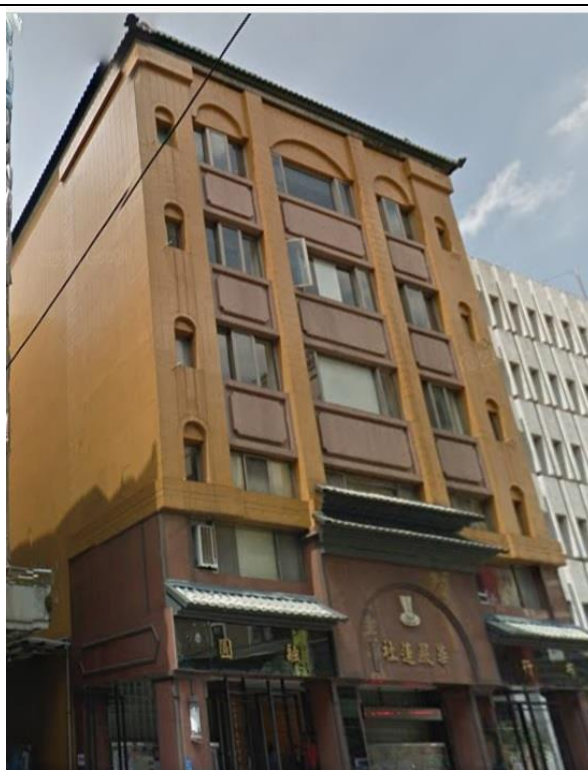


現今哈同花園原址（上海中蘇友好大廈）





1916 年月霞至武漢中華大學講經《大乘起信論》



台北華嚴蓮社



## 南亭長老對《老子》的融會貫通

蘇州大學宗教研究所 教授  
韓煥忠

### 摘 要

南亭長老在講經說法的時候，時常引用《老子》，從而將《老子》融會貫通到自己的華嚴思想之中。南亭長老坦承老子是中國歷史上的一位偉大的哲學家或思想家，但卻不能承認他就是中國道教的教主。南亭長老對老子與《道德經》的高度評價，是他作為佛教祖師具有開闊胸襟和廣博學識的體現，而他對老子與道教所作的區隔，既有與近代以來學界有關道家和道教研究相符合的一面，也有對佛道鬥爭的歷史教訓保持警惕性的一面。世間眾生的煩惱無量無邊，因此佛教的修行方法也非常眾多。南亭長老在傳授佛教的修法時，為了便於弟子們的信解奉行，有時也會引用《老子》來闡明所要傳授的佛教修法。佛教經典所說修道、行菩薩道、離言絕慮等思想或境界，有時難為中國人理解和接受，南亭長老以道家思想相融會，在豐富其內涵的同時，也增強了其親和力和吸引力，擴大了佛教的攝受範圍。南亭長老以講經著稱於時。為了通俗易懂，普攝群機，南亭長老在講經時經常引用一些儒道兩家的經典名句，其中自然也包括對《老子》的引用和稱述。南亭長老是中國近代佛教史上一位不可多得的義學高僧，他在講經說法時對《老子》的吸收和運用，一方面使他的弘法活動提升了文化內涵，擴大了攝受範圍，另一方面也在佛教的語境中展現了老子獨特的精神價值和思想意義，為中國佛教在新形勢下融會貫通傳統文化實現現代化提供了寶貴的實踐經驗。

**關鍵詞：**南亭長老、《老子》、佛學解讀

臺北華嚴蓮社的創辦人南亭長老，在中國近現代佛教史上以弘揚華嚴宗著稱於世，故而有「華嚴宗大德」之美譽，他在講經說法的時候，時常引用《老子》，從而將《老子》融會貫通到自己的華嚴思想之中。

南亭長老（1900-1982），諱滿乾，號曇光，別號雲水散人，以字行，俗姓吉氏，名雍旺，原籍江蘇省泰州曲塘鎮甸柳鄉顧家莊（民國時此地屬江蘇省泰縣，今屬江蘇省南通市海安縣），十歲時於本鄉觀音寺出家，十三歲就讀於泰州僧辦儒釋初高小學，二十二歲任僧職於泰州北山寺，1923 年求學於安慶迎江佛教學校，結業後得常惺法師之薦到常州清涼寺佛學院代課，後執教於常熟虞山法界學院、鎮江竹林寺佛學院，隨緣講經於各地，漸為佛教界所重，1931 年受常惺法師之命任泰州光孝寺副寺，翌年任監院並受記莂，1934 年出任光孝寺方丈、泰縣佛教會主席，1946 年到上海講經說法，1949 年 5 月陪侍其師智光老和尚到臺灣，1952 年在臺北創建華嚴蓮社。居臺期間，南亭長老長期出任中國佛教會秘書長、常務理事、弘法委員會主任等職，講經說法於南北各地，與臺中佛教會館尤為有緣，在臺北則堅持廣播講經、監獄弘法，並且勤於著述。南亭長老持論平正通達，侍師恪盡孝道，待眾慈悲心切，因而深得佛教界景仰，皈依者軍界要人如前國民革命軍陸軍總司令劉安祺夫婦，學者如水利專家宋希尚，政府官員如袁守謙等，多達萬人以上。<sup>1</sup>南亭長老入滅後，徒孫成一法師曾夢見長老「稱其為四地菩薩，勉人嚴持淨戒，莫忘念佛、拜佛。」<sup>2</sup>圓寂三周年後，成一法師撰文追敘嘉言懿行，謂其有誠實不欺、寬厚能讓、持戒謹嚴、熱心教育、弘法精勤、慈心廣被、流通法寶、勤儉惜福、愛國熱忱、尊師孝親等功德。<sup>3</sup>由此可見南亭長老在其追隨者心目中的崇高地位。成一法師還將其生平著述輯為《南亭和尚全集》十二冊，由臺北華嚴蓮社印行，流布海內外。南亭長老亦精於書道，偶有閒暇，則抄寫佛經，隨緣施與，為世所重，青島逸品堂收藏家張軍先生即藏有其字近二百幅。

南亭長老二十多歲在泰州北山寺擔任書記時，「在齋主家內又借到《老子》、《莊子》，依稀仿佛，讀了有點懂，但不懂的多。」<sup>4</sup>此後一直對老莊保持著濃厚的興趣，這不但提升了他的文學素養，鍛煉了他的思維能力，而且還為他的講經說法提供了許多便利。他有時從總體上對老子展開評價，引用《老子》闡述佛經的修行，有時引用《老子》解說佛經的文句，既顯示了說法教化的善巧方便，又展現了對《老子》一書的獨特理解。

<sup>1</sup> 有關南亭長老的生平，可參閱南亭：《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994 年；陳慧劍：《南亭和尚年譜》，臺北：華嚴蓮社，2002 年。

<sup>2</sup> 成一：〈師祖南公自傳校後書感〉，《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994 年，第 484 頁。

<sup>3</sup> 成一：〈南公師祖圓寂三周年紀念〉，《成一文集》，臺北：萬行雜誌社，1994 年，第 349-365 頁。

<sup>4</sup> 南亭：《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994 年，第 44 頁。

## 一、從總體上對老子展開評價

佛道二教在現實中雖然能夠相敬相諒，和諧共處，但在歷史上卻頗多恩怨。道教信徒或假老子為護符，以與佛教相頡頏；或借老子為戈矛，以與佛教相攻訐。南亭長老在講說中國佛教發展演變的歷程時，對老子提出了不同於以往的一些看法。

南亭長老坦承老子乃是中國歷史上的一位偉大的哲學家或思想家。在他看來，老子的哲學或思想雖不及佛教那樣博大精深，但較之儒家卻自有其深刻和高明之處。他曾說：「孔子談仁，孟子則兼言仁義，老子則多談道德，而鄙薄仁義，佛氏則兼收並蓄，而偏重於慈悲。蓋慈悲範圍廣大，博大精深也。」<sup>5</sup>南亭長老認為老子思想的基本特徵就是「多談道德，而鄙薄仁義」，將其置於孔孟的對立面上，同時指出其不如佛氏慈悲的範圍廣大。在中國人的心目中，孔孟之道雖然在中國歷史上發生過深遠的影響，但儒家本身卻不是一種宗教，而佛教卻是一種宗教。南亭長老將老子放在孔孟的對立面，實際上就是將老子與孔孟等量齊觀，謂老子與孔孟均不及作為宗教的佛教之廣大精深，則具有否定其為宗教的意味。南亭長老有時也會引用老子之語以證成佛語，如他曾經說過：「人者，忍也。我們所居住的這一世界備具諸苦，無一可樂，而人類卻安之若素，以苦為樂，耽著不舍而忍受之也。誠如老子《道德經》所說：『眾人熙熙，如享太牢，如登春臺。』所以佛陀說，我們是最可憐憫者。」<sup>6</sup>很顯然，南亭長老引用的意思，正是佛所斥責的眾生愚癡貪著世俗之樂，而且他還自下注語，謂老子《道德經》「幽深奧秘」，老子「為東方哲學之傑出者」。<sup>7</sup>也就是說，在南亭長老的心目中，老子只是一位世俗意義上的智者、哲學家、思想家。

由於南亭長老並不認為老子及《道德經》具有宗教色彩，因此他對道教尊老子為教主頗有微詞。南亭長老指出，《道德經》論「道」之處固然所在多有，如首章言：「道可道，非常道。」二十五章謂：「有物混成，先天地生，寂兮！寥兮！獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」但若融會以佛教，「那便是絕待的真理，亦即眾生共同所具有的心或性，只是沒有佛經上說得那麼徹底。」<sup>8</sup>道教徒不僅以老子所說之「道」為究竟和終極，而且還將老子之「道」人格化，因此有不少道教經典模仿佛經中以「佛言」及儒典中以「子曰」引領下文的做法，也以「道言」引起下文。不過在南亭長老看來，「其實五千言的《道德經》，尋不出一點宗教色彩來，而老子的地位，在晉人葛洪《神仙傳》中，也只是說：『老子，蓋得道尤精者也。』因為有名的道士多得很，所以不能說老子就是教主，而老

<sup>5</sup> 南亭：《德育課本》，《南亭和尚全集》第10冊，第37頁。

<sup>6</sup> 南亭：《佛教私立智光高級商公學校德育課本（高一下）》，《南亭和尚全集》第10冊，第77頁。

<sup>7</sup> 南亭：《佛教私立智光高級商公學校德育課本（高一下）》，《南亭和尚全集》第10冊，第78頁。

<sup>8</sup> 南亭：《釋教三字經講話》，萬行雜誌社，1987年，第48頁。



子之上猶有最早的元始天尊。」<sup>9</sup>更有甚者，後世道教徒還將《道德經》引入了怪誕之路：「道家以李老君為主，亦稱老子。老子的學說只有《道德經》五千言。他主張虛無、自然，鄙薄先聖，提倡道德。後來的教徒把他演變成爲燒丹煉藥、畫符念咒、降妖捉怪的鬼神教，實屬荒誕不經。他的教法，推而至於極點，亦不過成神仙、得長壽而已。」<sup>10</sup>換言之，道教徒的這些法術很難說是對老子的繼承和發展，更大的可能則是對老子的歪曲和假借。

南亭長老對於道教徒假老子爲教主給佛教造成的重大危害有著清醒的認識。由於《老子》一書思想豐富，內容廣泛，包含著治國用兵及爲人處世的深刻哲理，因此有時會受到最高統治者的青睞，這便給一些對佛教不懷好意的道教徒以可乘之機。如，在拓跋氏統治的北魏時期，「太武帝對《老子》、《莊子》二書，深生愛好，朝夕玩味，不忍釋手。崔浩以宗教門戶知見，且有機可乘，遂向太武帝宣揚道教長生不老之說，並揭佛教之短。太武帝於佛教甚深教義本無瞭解，受崔浩之惑，遂崇通道教，並改年號爲太平真君。」<sup>11</sup>又如在李唐王朝統治時期，「唐朝皇帝姓李，道教之主亦姓李，因此，唐朝自高祖、太宗、高宗、中宗、玄宗等諸帝，無不崇奉道教，且尊老子爲祖宗，而封之爲『大聖玄元皇帝』，各州縣悉建玄元皇帝廟。佛教在當時，卻人才輩出，如禪宗諸祖、賢首宗之賢首、清涼，天台宗之左溪、荊溪，法相宗之玄奘大師等，其德、其學，皆足以震爍古今，爲諸帝所欽崇，故能與道久相激蕩而不爲所曲。」<sup>12</sup>佛教陣營對於來自道教的攻擊和迫害雖然展開了頑強而堅決的抵制，但最終還是蒙受了重大損失，前者直接導致了北魏時期的武帝滅佛，後者則最終形成了唐武宗時期的會昌法難。實際上，北周武帝的滅佛，其背後也有道士張賓的推波助瀾，而北宋徽宗的抑佛，也與道士林靈素的推動密不可分。

南亭長老對老子與《道德經》的高度評價，是他作為佛教祖師具有開闊胸襟和廣博學識的體現，而他對老子與道教所作的區隔，既有與近代以來學界有關道家和道教研究相符合的一面，也有對佛道鬥爭的歷史教訓保持警惕性的一面。從歷史上來看，將老子及其《道德經》與道教剝離開來，是高僧們面對道教徒引老子以攻訐佛教時的一種釜底抽薪之策，這等於在拔出道教徒借重《道德經》的理論思辨以攻訐佛教的思想利器，又撤除了道教徒憑藉老子的政治光環以防止佛教反詰的文化屏障。可以說，南亭長老對老子的總體評價，在某種程度上就是對這種鬥爭策略自覺或不自覺地運用與發展。

<sup>9</sup> 南亭：《釋教三字經講話》，萬行雜誌社，1987年，第48頁。

<sup>10</sup> 南亭：〈從各宗教的異同說到善惡因果〉，《南亭和尚全集》第7冊，第221頁。

<sup>11</sup> 南亭：〈《今日佛教》佛學問答〉，《南亭和尚全集》第8冊，第43頁。

<sup>12</sup> 南亭：〈《今日佛教》佛學問答〉，《南亭和尚全集》第8冊，第44頁。

## 二、引用《老子》闡述佛教的修法

世間眾生的煩惱無量無邊，因此佛教的修行方法也非常眾多。南亭長老在傳授佛教的修法時，為了便於弟子們的信解奉行，有時也會引用《老子》來闡明所要傳授的佛教修法。

佛教修行，首重破除我、法二執。但到底應該如何破執呢？南亭長老即引《老子》而為闡明。他說：「佛教徒的修行，也叫做修道。對修道者而言，『損之又損，以至於無為』，卻可以配合得上。因為在現在做一個出家人必須於佛教、社會、國家有事業的貢獻，才不被人譏為蛀蟲、自了漢。但是到了相當的年齡，你必須把那些名聞利養拋棄得乾乾淨淨，而及早作己躬下事的準備。以我的淺見，這就是『為學日益，為道日損，損之又損，以至於無』的道理。」<sup>13</sup>也就是說，在南亭長老看來，道家「為道日損，損之又損，以至於無」的修道方式，是可以為佛教所借鑒和吸收的，當佛教徒具有充分的能力證明自己並非蛀米蟲和自了漢之後，就必須將一切外在的名聞利養逐漸拋棄乾淨，實實在在地在自家身心上開展修道的功夫，以至於將我、法二執破除淨盡，最後達到「無」的狀態。南亭長老還將老子此語與《金剛經》上的語句相互發明，他說：「《金剛經》云：『如筏喻者，法尚應舍，何況非法？』老子云：『為學日益，為道日損，損之又損，以至於無。』又曰：『天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為不善，斯不善矣。』良以金屑雖貴，痛愈灰塵；圓覺妙心，本無名字。生死煩惱固空，涅槃菩提之名亦不可得。」<sup>14</sup>借助《老子》的言教，南亭長老將大乘佛教徹底破除一切人、我之執的思想淋漓盡致地表現出來。

佛教非常重視出離心的樹立和培養，其在小乘聖者，往往以修不淨觀的方式以達到厭欲離界的目的。南亭長老有時會引用《老子》以有身為大患的思想對此加以說明，他說：「有身，必有情欲。情欲為生死之本；一切苦惱，皆由之而生。所以觀身不淨，尤側重於斷欲。有情欲又因為有身，所以老子《道德經》上說：『大患莫若於有身。及吾無身，吾又何患？』小乘人志在了生死、出三界，故以觀身不淨斷欲為先。大乘人的志趣雖然和小乘人相反，但必得在塵不染，如污泥裏的蓮花，所以也必得要修不淨觀。」<sup>15</sup>這就是說，在南亭長老看來，道家的以身為患，正好證明了佛教小乘觀身不淨修行方式的正確性。「小乘聖人基於這身體的不淨、苦、無常、無我的原則，所以有『大患莫若於有身，及吾無身，吾又何患』感覺，因而修出世行，直達到『身以智勞，故滅身以歸無；心為形累，故滅智以淪虛』的願望

<sup>13</sup> 南亭：〈為學日益，為道日損〉，《南亭和尚全集》第10冊，臺北：華嚴蓮社，1990年，第270頁。

<sup>14</sup> 南亭：《般若波羅密多心經講義》，《南亭和尚全集》第3冊，第16-17頁。

<sup>15</sup> 南亭：《十善業道經講話》，《南亭和尚全集》第2冊，第126頁。

而後已。」<sup>16</sup>小乘聖者以身為厭患，故而追求灰身滅智、不受後有的徹底出離和解脫。「以有此五陰，則眾苦熾盛。熾盛者，熱惱也，亦眾多也。老子曰：『吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？』小乘人亦謂：『大患莫若於有身，故滅身以歸無。勞形莫先於有智，故滅智以淪虛。』身以智勞，智為形累，有身是有苦，凡夫愚迷，不自覺知，不求解脫，故我佛呼之最可憐憫者。」<sup>17</sup>無論是老子道家，還是小乘聖者，無不厭患有身，希求達到一種無身的解脫狀態。南亭長老此論，表明在他心目中，老子的修為可以達到小乘聖者發心出離的水準。從判教的立場上來說，這自然是佛教對世俗之學的一種高度推許。

南亭長老將《道德經》上所說的「上善若水，水善利萬物而不爭」視為是「教做人的道德哲學」。他對此語加以闡發和引申：「『上善』，也是《大學》上的『至善』，更是佛經上最高的最難行的『菩薩道』。行菩薩道，就是以六度萬行，來普利一切眾生，儘管國城、妻、子、身肉、手、足，都能佈施於人，而不自以為有功。」<sup>18</sup>他還引《金剛經》「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」作為菩薩行的基本特徵。在南亭長老看來，佛教徒如果能「善利萬物而不爭」，就是行菩薩道。他指出：「社會的紛擾，世界的禍亂，無一而非人、我知見在作祟。佛氏固然主張無我，老、莊亦說忘我。所以有人、我知見的存在，則大同世界終成夢想。」<sup>19</sup>反過來說，如果能實行佛教的無我和道家的忘我，破除了對人、我知見的執著，那麼人類建設大同世界的理想就有可能成為真正的現實。換言之，在南亭長老看來，老子道家的以身為患的思想不僅有助於人們對小乘佛教出離心的理解和接受，其上善若水的觀念還可以幫助大乘菩薩道的無相性特徵。在南亭長老看來，他所傾心弘揚的佛教就是老子所說的「上善若水」。他說：「道教的祖宗李老君曾經說：『上善若水，水善利萬物而不爭。』佛說的法，拿其他的宗教、哲學比較起來，可算是百分之百的上善，所以我們佛教徒的講經、說法，就都是使這上善的法水在流通。」<sup>20</sup>南亭長老的這種解釋，可以說是充分借助道家的善言，展現了佛教的風采。

南亭長老曾說：「佛經上所說的形而上學，如真如、法界，皆玄之又玄，不可說、不可說，離言絕慮，不可思議。然十步之內，必有芳草。佛能因應機宜，用種種方法橫說、豎說、旁敲、側擊來使人解悟，不可能說，天下的人竟無一知音者。」<sup>21</sup>「玄之又玄」本老子用來推崇道之深玄微妙的話語，南亭長老借來形容真如、法界等佛教概念，既闡明了佛教哲學的高深玄妙，又展現了佛說法教化的方便善巧。

<sup>16</sup> 南亭：〈我們對自身應有一種觀察〉，《南亭和尚全集》第7冊，第39頁。

<sup>17</sup> 南亭：《般若波羅密多心經講義》，《南亭和尚全集》第3冊，第12頁。

<sup>18</sup> 南亭：〈上善若水，水善利萬物而不爭〉，《南亭和尚全集》第10冊，第271頁。

<sup>19</sup> 南亭：《仁王護國般若波羅密多經解》，《南亭和尚全集》第3冊，第62頁。

<sup>20</sup> 南亭：《佛說阿彌陀經講話》，《南亭和尚全集》第4冊，第136頁。

<sup>21</sup> 南亭：《八大人覺經講義》，《南亭和尚全集》，第2冊，第5頁。

佛教經典所說修道、行菩薩道、離言絕慮等思想或境界，有時難為中國人理解和接受，南亭長老以道家思想相融會，在豐富其內涵的同時，也增強了其親和力和吸引力，擴大了佛教的攝受範圍。

### 三、引用《老子》詮釋佛經的文句

南亭長老以講經著稱於時。為了通俗易懂，普攝群機，南亭長老在講經時經常引用一些儒道兩家的經典名句，其中自然也包括對《老子》的引用和稱述。

南亭長老在講說《佛說孺經鈔》時曾提到，「聖孺的教材當中第三是『諸疑惑者，令通道德』。」<sup>22</sup>此處的道德是什麼意思呢？對此南亭長老雜引儒道佛三家之說以明之，他說：「《論語》上有『吾道一以貫之』的『道』，有立功、立德、立言的『德』。孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥，叫做『八德』。老子《道德經》上有『上士聞道，勤而行之』的『道』，又有『上德不德，其次不失德』的『德』。……然而道德究竟是個什麼東西呢？……拿佛家的話來說，則『自利而利他』。」<sup>23</sup>此處將孔子、老子、佛教三家的道德觀一併列出，既為聽眾指出了思考的方向，同時也展現出佛教道德觀的徹底和究竟。

南亭長老在講說《八大人覺經》時指出，「佛要我們知足。因為『心無厭足，惟得多求，增長罪惡』。老子也說：『知足不辱，知止不恥。』孔子也說：『富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。』又曰：『富貴於我如浮雲。』所以經上接著說：『菩薩不爾，常念知足，安貧、守道，惟慧是業。』」<sup>24</sup>此處引用《老子》、《論語》上的語言，證明知足的必要性。我們知道，儒道兩家是世間法，世間法中的正道尚且要求知足，那麼不言而喻，修學出世間法更得要知足了。南亭長老由此闡明了佛說知足、安貧的正確性和必要性。

在南亭長老看來，《金剛經》所說「滅度無量、無數眾生，實無眾生得滅度者」，就是《老子》所說的「上德不德」。他說：「每一個眾生，我皆使他了脫生死、證入涅槃、永離世間一切苦惱。雖然做到了這樣的成績，而且不居功。這正合老子哲學上是一句話：『上德不德。』這才是真正的德行呢。具有這樣德行，除非是諸大菩薩。」<sup>25</sup>其言下之意，「上德不德」在老子那裏還停留在理想人格的狀態，而在諸大菩薩身上已經得到了圓滿的實現。南亭長老引《老子》之言，恰恰證明了佛教的偉大。

南亭長老在講說《仁王護國般若波羅密多經》時曾經指出：「試看社會的紛擾、

<sup>22</sup> 南亭：《佛說孺經鈔講話》，《南亭和尚全集》第1冊，第64頁。

<sup>23</sup> 南亭：《佛說孺經鈔講話》，《南亭和尚全集》第1冊，第65頁。

<sup>24</sup> 南亭：《八大人覺經講義》，《南亭和尚全集》第2冊，第9頁。

<sup>25</sup> 南亭：《十善業道經講話》，《南亭和尚全集》第2冊，第84頁。

世界的禍亂，無一而非人我知見在作祟。佛氏固然主張無我，老、莊亦說忘我。所以有人、我知見的存在，則大同世界終成夢想。」<sup>26</sup>南亭長老此言是說即便是老、莊的道家，也看到了人、我知見的重大危害。人們所謂的知見，就來自於對外界聲色的追求；追逐聲色，也就意味著被聲色所束縛。佛教所謂的解脫，首先就是要求人們「能滅色縛諸煩惱」。南亭長老對此解釋說：「『能滅色縛諸煩惱』者，『色縛』的『色』，指外在的五塵。老子《道德經》上說：『五色令人目盲，五味令人口爽，五音令人耳聾，馳騁畋獵，令人心發狂。』這皆是『色』。目盲、口爽、耳聾、發狂，則都是形容的『縛』，可以易知。由『色』而起之貪、瞋、癡、愛，皆煩惱也。」<sup>27</sup>他在講述了漢相曹參的治國理念之後，對此評價說：「說穿了，這就是道家的思想。老子《道德經》上說：『五色令人目盲，五味令人口爽，五音令人耳聾，馳騁畋獵，令人心發狂。』所以曹參對於那些來到相府貢獻計謀的無聊政客，皆醉以醇酒，使之不能進言而去。」<sup>28</sup>換言之，在南亭長老看來，仁王護國的關鍵，就是將外在的聲色看空、看破，然後放下，保持一種清淨無為的狀態。

南亭長老講解《永嘉證道歌》，講到「上士一決一切了，中下多疑多不信」時，想起了老子《道德經》中的話，他說：「《道德經》上說：『上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之。不笑，不足以為道。』這裏面的『若存若亡』，不就是一種懷疑的態度，一若永嘉大師『多疑』的兩個字嗎？至於『不笑，不足以為道』，則更是將一般愚癡凡夫和外道們，那種冥頑不靈、強項不受教化的野蠻氣活活地說出。」<sup>29</sup>凡夫俗子對於真正的道，無論是作為世間法的道家之道，還是作為出世間法的佛教之道，都抱著一種懷疑甚至嘲笑的态度，而這恰恰證明了遵道而行的難能可貴。

南亭長老是中國近代佛教史上一位不可多得的義學高僧，他在講經說法時對《老子》的吸收和運用，一方面使他的弘法活動提升了文化內涵，擴大了攝受範圍，另一方面也在佛教的語境中展現了老子獨特的精神價值和思想意義，為中國佛教在新形勢下融會貫通傳統文化實現現代化提供了寶貴的實踐經驗。

<sup>26</sup> 南亭：《仁王護國般若波羅密多經解》，《南亭和尚全集》第3冊，第62頁。

<sup>27</sup> 南亭：《仁王護國般若波羅密多經解》，《南亭和尚全集》第3冊，第117-118頁。

<sup>28</sup> 南亭：《人間淨土》，《南亭和尚全集》第10冊，第251頁。

<sup>29</sup> 南亭：《永嘉證道歌淺解》，《南亭和尚全集》第5冊，第170頁。

## 《華嚴經》的哲學基本問題

佛光大學佛教學系 教授  
郭朝順

### 摘 要

哲學問題與哲學史是不同，但哲學史是針對曾經被討論過的哲學問題的歷史記錄及反省，因此哲學問題是先於哲學史而存在，而哲學史也離不開哲學問題。本文對佛教究竟應看成哲學或者宗教的爭論先不處理，而是主張佛教內部必包含著一些哲學問題，而佛教思想內部也有些基本的哲學主張，以此作為本文開展的前提。本文主題「《華嚴經》的哲學基本問題」，其寫作方式即是先藉由現代的哲學知識，來反思在歷史上《華嚴經》所含蘊的哲學問題被開發出多少，以及還有多少哲學問題有待被開發，還有《華嚴經》的哲學應基於怎樣的哲學基礎來進行論述。

就《華嚴經》的研究史來看，其關於華嚴哲學的部份，從漢傳佛教的主流觀點而來看，一般認為《華嚴經》哲學即相當於華嚴宗的主張，（也有認為李通玄的思想也該被該攝其中）。筆者雖認同華嚴宗對《華嚴經》的詮釋成果，但也認為其預設《華嚴經》等同佛陀覺悟境界之說，是有違現代對《華嚴經》編成史的研究成果。同時筆者認為若對《華嚴經》與華嚴宗之間的距離，能有更清楚的自覺，其實對華嚴哲學的研究，將可有更多元的面向及成果可加開發。

因此本文先行釐清《華嚴經》與華嚴宗的差別，透過以往對《華嚴經》之宗趣的擇定，及其背後所呈現的哲學問題，先行呈現華嚴宗祖師對《華嚴經》詮釋時所採取的視角，並解釋其哲學義涵，然後轉向介紹現代華嚴哲學研究的幾個主要不同論述的進路。藉由古今不同論述進路的對比參照，既釐清華嚴宗的哲學詮釋中所具有的幾種不同的路向，同時也指出當今華嚴哲學研究的可能發展線索，希望能藉此以開展華嚴哲學研究與論述的廣度與深度。

**關鍵詞：**《華嚴經》、華嚴宗、華嚴哲學、宗趣

## 一、《華嚴經》的構成與書寫

### （一）《華嚴經》的構成及問題

全本的《華嚴經》有三個版本，一是西元 420 年東晉佛陀跋陀羅譯的六十卷本《華嚴經》<sup>1</sup>，但這版本在唐代由地婆訶羅（日照）補〈入法界品〉的闕文，由法藏等人補譯，此事見於法藏《探玄記》中的記載<sup>2</sup>；其二是西元 699 年唐代實叉難陀譯的八十卷本《華嚴經》；第三個譯本是藏譯本，約在 9 世紀時由耆那密特拉（Jinamitra）等人譯的“*Saṅs-rgyas phalpo-che ches-hya-ba śin-tu rgyas-pa chen-po ḥi mdo*”。唐代智儼（602-688）曾在大慈恩寺中看到梵文本的《華嚴經》，並在其《華嚴經內章門等雜孔目章》中留下篇幅、品名的相關記錄，這個本子所載的品名與前三本皆有不同之處<sup>3</sup>，但此梵本現在並不存在。目前只有在西元 798 年由般若譯出相當於〈入法界品〉的四十卷本《華嚴經》的梵本（全稱：《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，梵：Gaṇḍavyūha）還保留著。

全本《華嚴經》的集結依現代學者的考察，可能是在于闐而非印度集結，因為目前看不到全本《華嚴經》在印度流傳的證據。然而，此說也有疑點，因為在印度流傳的華嚴經類，雖被編入全本《華嚴經》之〈名號品〉、〈光明覺品〉、〈淨行品〉、〈十住品〉、〈十地品〉、〈性起品〉、〈離世間品〉、〈入法界品〉等，但尚未足以構成《華嚴經》的全部，因此個人的疑問是：于闐當時真有足夠的精通梵文的佛教學者，足以結集本經？<sup>4</sup>關於全本華嚴經的編集，木村清孝指向應於西元 400 年前後，但中村元則指《華嚴經》的成立應在西元 100—200 左右，二人的推論相差許多；這是另個問題。<sup>5</sup>

### （二）《華嚴經》的主題

不提梵本及藏本問題，單就漢譯《華嚴經》而言，六十卷本與八十卷本雖然品數有異，前者為 34 品，後者為 39 品，但是由於六十卷本的第二品〈盧舍那佛品〉在八十卷本中分為〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世

<sup>1</sup> 最早可能分為五十卷，後來才分為六十卷。

<sup>2</sup> 《華嚴經探玄記》：「於〈法界品〉內從摩耶夫人後至彌勒菩薩前，所闕八九紙經文，今大唐永隆元年三月內，有天竺三藏地婆訶羅，唐言日照，有此一品梵本，法藏親共校勘至此闕文，奉勅與沙門道成、復禮等譯出補之。」《大正藏》35 冊，122 下。

<sup>3</sup> 《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》45 冊，頁 588 上至 589 中。

<sup>4</sup> 《華嚴經》的編集及版本的考察可參考李蕙英譯，木村清存，《中國華嚴思想史》（台北：東大書局，1996），頁 1 至 26；該書也引用許多資料出自於中村元〈華嚴經の思想史的意義〉，川田熊太郎等編，李世傑譯，《華嚴思想》（台北：法爾出版社，1989），頁 91 至 104。

<sup>5</sup> 木村清存《中國華嚴思想史》，頁 26；中村元〈華嚴經の思想史的意義〉，川田熊太郎等編，李世傑譯，《華嚴思想》，頁 103。

界品〉、〈毘盧遮那品〉等五品，其餘品目皆可一一對應。因此除了文字有些不同，大體二個譯本的內容相差不多。

全本《華嚴經》的敘事主題可分成兩個部份，首先是由佛陀在菩提樹下「始成正覺」為起始，然後由佛陀放光，光中顯示了覺悟境界轉化了世俗的經驗世界，而敘事便依此覺悟境界為背景而開展，經文中描述了覺悟世界的樣貌、結構及於其中無量世界海中的諸佛名號及菩薩等，然而隨著此土之佛之光照由菩提樹層層向上開展，然後諸天所居之天人、菩薩讚嘆佛德之不可思議。第二部份則是以善財童子為代表，描述因其發心成就佛道，故文殊指引參訪各處，而後得入不思議解脫境界。這兩個部分，前者由果向因，而後者則是由因向果，故《華嚴經》呈現著編輯者意圖展現因果雙向交映的敘事架構。

以佛陀之「始成正覺」為起點的敘事原型，應是由〈十地品〉而來，該品在印度即有單行的《佛說十地經》，世親依唯識學觀點作註釋，而有《十地經論》一書的流傳。該書在中國由菩提流支與勒那摩提共同翻譯，但因彼此意見歧異，導致地論師有相州南道與相州北道之區別；至於善財參學之入不思議解脫境界的敘事，在印度則有《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》的單行本（即俗稱四十卷《華嚴經》），與《華嚴經》〈入法界品〉容內容相同，但較諸《華嚴經》止於偈頌，四十卷《華嚴經》則多了普賢十大願作為結尾的流通分部份。故《華嚴經》的兩項主要基本敘事架構，都可以在印度找到原型。

就以上《華嚴經》的基本架構而言，第一部份以「如來始成正覺」為起點，但在單行的《佛說十地經》中對「始成正覺」的果地境界的描述，並未著墨太多，而是只言世尊成道之二七日於他化自在天中與諸大菩薩聚集，十方諸佛各自手摩上首之金剛藏菩薩頂，並經釋迦牟尼佛放光加被、印可，由金剛藏菩薩宣述十地法門：

如是我聞：一時，薄伽梵成道未久，第二七日，住於他化自在天中，自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩無量眾俱。其諸菩薩悉從異佛剎來集...<sup>6</sup>

《佛說十地經》標明了世尊成道之二七日，但《華嚴經》只說「始成正覺」之「一時」，世親之《十地經論》是依《佛說十地經》而作的釋註，故也是引經文之二七日說。放光、摩頂在《華嚴經》廣被採用為菩薩宣說正法的基本模式，到了〈入法界品〉中依然是如此，只是說法者由諸菩薩改為善財所參學的善知識們。在菩提樹下「始成正覺」的世尊，基本上是不開口的，而是經由經文的鋪陳，顯示始成正覺定的世尊，在不離本座的同時，遍觀佛身同時遍在一切的說法與行動。

<sup>6</sup> 《佛說十地經》，《大正藏》10冊，頁535上至中。



## 二、《華嚴經》與華嚴宗的關係

### （一）《華嚴經》與華嚴宗的差別

華嚴宗取《華嚴經》為所宗之經王，而且所有的經典注疏行動，多以本經為主，即便及於其他經論，但似乎以能輔助弘揚《華嚴經》思想的者才會進行疏解。對《華嚴經》的判釋，在華嚴宗之前已然有之，但在華嚴宗出現之後，華嚴宗對《華嚴經》的解讀卻似乎被認為是唯一的正解，其中法藏的解讀代表六十卷本《華嚴經》的解釋典範，而澄觀則為疏解八十卷本《華嚴經》的代表。在華嚴宗之前的《華嚴經》注疏，依法藏之《華嚴經傳記》所載，印度的論釋有龍樹之《十住毘婆沙論》、世親之《十地經論》，中國則有劉謙之六百卷《華嚴論》、淨影慧遠造疏至〈迴向品〉未成而止，還有靈辯百卷《華嚴論》；至於在中國講述《華嚴經》者《華嚴經傳記》則舉：

東晉南林釋法業、宋京師中興寺求那跋陀羅、魏中天竺勒那摩提、魏北臺釋智炬、齊鄴下大覺寺釋慧光、齊鄴下大覺寺釋僧範、齊治州釋曇衍、隋相州演空寺釋靈裕、隋西京空觀寺釋慧藏、隋西京大禪定寺釋靈幹。<sup>7</sup>

不過，上述記錄並未完整記錄唐代華嚴宗興起前的《華嚴經》的相關研究。若就佛教史的角度來看，華嚴宗之前北方因《十地經論》的翻譯形成地論師系統，但《華嚴經》譯出的南方，則是有以弘揚真諦譯出的《攝大乘論》為主的攝論師系。曇遷（542-607）據說是將《攝大乘論》弘傳至北方，同是也是研究《華嚴經》的第一人。<sup>8</sup>攝、地論是中國南北朝時期所接受的唯識思想，但除此之外，在《涅槃經》譯出的南方，當時還流行著般若性空學為主的三論學系，也有《華嚴經》相關的講述或注釋，吉藏（549-623）的《華嚴遊意》便是一個例子。是故華嚴宗的形成前，已有地論師、攝論師及三論宗都已進行過《華嚴經》的相關論述活動。

另外對華嚴宗產生重要影響的宗派，則是隋代的天台宗及唐代的法相唯識宗。天台智顗對《華嚴經》的引用是相當多的而天台宗的圓教思想，也無疑的會影響華嚴宗的圓教；至於法相宗的唯識思想與華嚴宗所承繼的攝、地論師的唯識學，有其在印度相同的根源，但後來卻在中印不同有了不同發展，所以華嚴宗的心識思想是為了與法相宗有所區別，而必須提出獨自的理論。因此，華嚴宗所處的佛學思想背景是豐富，但也是複雜的，也就是如何在既有的思想條件中，獨立出以《華嚴經》為主的宗派，且此一宗派有異於以往《華嚴經》相關的論述成果。環

<sup>7</sup> 《華嚴經傳記》，《大正藏》51冊，頁158上。

<sup>8</sup> 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁47。

顧上述的背景，至少可以知道，唐代華嚴宗只是歷來諸多《華嚴經》研的研究論述中之一種並不代表唯一的一種。

## （二）華嚴宗前《華嚴經》宗趣之擇定

華嚴宗以前對《華嚴經》性質的認定，可由「宗趣」說來看，宗趣即指一經之宗旨與歸趣。法藏《華嚴經探玄記》記載了五種說法，其中又可分為因果、法界及兼說因果與法界三種。首先，由菩薩之行因以論佛果，是所謂的「因果」，以此論《華嚴》宗趣的是：1.江南印師(??)、敏師(??)<sup>9</sup>，2.大遠法師(慧遠，523-592)<sup>10</sup>，但其缺點是只談菩薩行之因果，未論所依之法界。<sup>11</sup>「法界」一詞其實頗有些歧義，就「界」(dhatu)的原義，其實接近「範疇」(category)，或者「類」的涵義，故法界一詞即指所有關於「法」之全體這類，但《華嚴》所稱之「法」究竟是菩薩行之因果法，或者因果實踐所須依存的存在場域之「法」？這便是一個有爭論的歧義點。

法藏接著續論由「法界」以論《華嚴》者，則有衍法師(曇衍，503-581)及裕法師(靈裕，518-605)，其中衍法師只言「無礙法界」<sup>12</sup>，但裕法師是將法界視為諸佛之「一心」，《華嚴經探玄記》卷1：

四依裕法師，以甚深法界心境為宗。謂法界門中義分為境，諸佛證之以成淨土；法界即是一心，諸佛證之以成法身。<sup>13</sup>

「無礙法界」大約是指《華嚴經》中所描述的境界的無礙性吧，但此說一切法本身具無礙性質，至於如何可以「無礙」，法藏並未為衍法師解釋，但很可能是由緣起法之來說無礙。至於裕法師的說法則有唯心的傾向，將法界收攝於一心視為「心境」，若法界是「一心之境界」，則法界之無礙是否也只能就心上說？而心外是否存在無礙法界或何等法界？此處也未言明。不過，法藏認為二者都以「法界」為重，故列為同類的說法，但指出二人同樣偏重法界卻未言菩薩行。<sup>14</sup>這似乎也暗示了，法藏認為菩薩行之因果須與法界合併觀之，才是完整的理解。

第五位是光統法師(慧光，468-537)的說法，其主張「因果理實」為《華嚴》

<sup>9</sup> 《華嚴經探玄記》：「一江南印師敏師等多以因果為宗，謂此經中廣明菩薩行位之因，及顯所成佛果勝德。」，《大正藏》35冊，頁120上。

<sup>10</sup> 《華嚴經探玄記》：「二大遠法師以華嚴三昧為宗，謂因行之華能嚴佛果」，《大正藏》35冊，頁120上。

<sup>11</sup> 《華嚴經探玄記》：「此上二說但得所成行德，遺其所依法界。」，《大正藏》35冊，頁120上。

<sup>12</sup> 《華嚴經探玄記》：「三依衍法師以無礙法界為宗。」，《大正藏》35冊，頁120上。

<sup>13</sup> 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁120上。

<sup>14</sup> 《華嚴經探玄記》卷1：「此上二說，但得所依法界，遺所成行德。」，《大正藏》35冊，頁120上。

之宗趣，《華嚴經探玄記》卷 1：

五依光統師以因果理實為宗。即因果是所成行德，理實是所依法界。此雖義具，然猶未顯。<sup>15</sup>

法藏認為慧光（468-537）兼論菩薩行之因果及所依之法界，其方向是正確的，因果是實踐之德，而法界則是此實踐所依之實理。但法藏依然認為其所說的《華嚴經》之法界與因果涵義不夠清楚。不過，綜上而言，可以看到法藏所提及之《華嚴》之宗趣，是從菩薩因果實踐行為及所依之一切法之實理，由此兩類概念合而觀之，且以為這便應是《華嚴經》的基本核心概念。但，其中只有裕法師之說法，是言法界為「心境」而呈現唯心說的觀點，可是就《十地經論》的唯識學傳統，十地既是菩薩行，而唯識學也是唯心思想之一系，卻不見法藏特別強調以唯心視為《華嚴》宗趣的說法。只在後來澄觀之《大方廣佛華嚴經疏》，特別言及以唯識為宗趣之一類，也就是將《華嚴》之宗趣定為「法界」，但視「法界」為「心境」之說有之，但如以唯識說法界定《華嚴》之宗趣，卻未必是一個明顯的說法。因為在澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》中，連主張此說者的姓名都未被載明：

四有云：以唯識為宗。經說「三界唯一心現，心如工畫師」故。<sup>16</sup>

### 三、就「宗趣說」看華嚴宗對《華嚴經》哲學基本問題的擇定

#### （一）華嚴宗宗趣說之變遷與核心概念的轉移

華嚴宗自智儼以下即擇定「因果緣起理實」為《華嚴經》之宗趣，智儼之說與光統相近，只分總別二義，總義即在「因果理實」中再加上「緣起」，而稱「因果緣起理實」，別為則分就教義、境行、理事、因果四個角度來說明：

教下所詮宗趣者有其二種：一總、二別。總謂因果緣起理實為宗趣；別有四門：一教義相對以辨宗趣、二境行、三理事、四因果。教為宗義為趣，境為宗行為趣，事為宗理為趣，因為宗果為趣。<sup>17</sup>

觀上總別之說，乎可有二解，一為把「緣起」一詞貫穿在教義、境行、理事、

<sup>15</sup> 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35 冊，頁 120 上。

<sup>16</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》35 冊，頁 522 上。

<sup>17</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》35 冊，頁 14 下。

因果等概念，使四組相對概念之彼此，具有前宗、後趣的緣起關係，也就是教義面的因緣起之理、境行面、理事面、因果面的緣起之理。其次則是，也可以只認為「緣起」是只就「因果」說，故「因果緣起」為一個觀念，而理實即指「因果緣起」之實理，但若只是如此，則理實若還要有指涉「法界」之義，則法界便因已指「因果緣起」之法界實理，如此則「因果」之菩薩行義便不是那麼明顯，因為「因果」乃成為法界之因果的緣起義了。但因智儼說得簡略，可推論出以上兩種說法，但是無法明確判斷何者較為妥當。

智儼之說仍有意義未明之處，法藏也未評論智儼的說法，而是承繼智儼的說法，但在「因果緣起理實」說法上，更加強調「法界」概念，故稱以「因果緣起理實法界」為宗，並將之與《華嚴》之經名合併作解釋，《華嚴經探玄記》：

今總尋名案義，以「因果緣起理實法界」以為其宗。即「大方廣」為理實法界，「佛華嚴」為因果緣起。因果緣起必無自性，無自性故即理實法界。法界理實必無定性，無定性故即成因果緣起。是故此二無二，唯一無礙自在法門，故以為宗。<sup>18</sup>

這個區別看似極小，但卻是法藏所呈現的重要轉變，因為智儼的「因果緣起理實」近於上引慧光「因果理實」之說，但法藏已批評光統「此雖義具，然猶未顯」，而智儼之「因果緣起理實」也未說得十分清楚，故法藏更清楚明白地要以經名，來分判菩薩行因與佛果之緣起為「佛華嚴」，以無自性之理實法界為「大方廣」，更以「因果緣起即無自性」，故合二者為一：菩薩因果即無自性之理實法界，如此則經名「大方廣佛華嚴」即為無自性之菩薩因行至佛果之具現，合成一自在無礙之法門。法藏之解釋，既說明了菩薩行因果，更重要的是使此因果實踐所行、所現之一切諸法，齊以無自性為性，可符應佛教緣起無自性說的基本觀念。

再從智儼《搜玄記》之古十玄門，與法藏《探玄記》之新十玄門加以比較，智儼古十玄之「唯心迴轉善成門」至法藏新十玄被改為「主伴圓明俱德門」，法藏將古十玄的「唯心」成分加以淡化，也有意呈現了法界緣起無自性之說為究竟。除此之外，「唯心」說，也被法藏視為經典的說法形式之「能詮教體」《華嚴經探玄記》：

此上一切差別教法無不皆是唯心所現，是故俱以唯識為體。然有二義。一本影相對，二說聽全攝。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁120上。

<sup>19</sup> 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁118中。

此說法也源自智儼之說，但有更清楚的解釋，因為智儼對「能詮釋體」也有「唯識音聲名味句」<sup>20</sup>，但法藏將「能詮教體」增為十門，但其第四緣起唯心門中的本影相對依五教而說，以圓教攝前四教說而圓融無礙，其說可含攝智儼此處能詮教體的說法。但「說聽全攝」則是把《華嚴》的表述與理解，統攝在「心佛眾生三無差別」之說，此為智儼所不及處。不過，即便法藏與其師在「唯心」說法的強調有不同的觀點，但就智儼與法藏共同的部分而言，前者以「因果緣起理實」後者則以「因果緣起理實法界」為《華嚴經》的宗趣，依然顯示菩薩行與法界觀是同被視為本經的核心觀念，只是法藏更強調緣起無自性的重要性。

法藏弟子慧苑續法藏註解八十卷《華嚴經》的未完工作，作《續華嚴略疏刊定記》，依然以「因果緣起理實法界」為宗趣<sup>21</sup>。至於澄觀則有二說，一是將法藏「因果緣起理實法界」加上「不思議」，另一則是直言「法界緣起不思議」<sup>22</sup>，澄觀原則是承繼法藏的說法，只是特別重視法界的「不可思議性」，故澄觀《大方廣佛華嚴經疏》：

而法界等言，諸經容有，未顯特異故，以不思議貫之，則法界等皆不思議故為經宗。<sup>23</sup>

澄觀的說法較智儼、法藏、慧苑似乎更重視法界，而不那麼直接指明因菩薩行之因果，因為他認為宗趣要就經典的獨特性來看，所以其所言之「法界」是含攝法藏所言之菩薩行因果，即「佛華嚴」與「大方廣」之不可分，故與法藏所批評的唯論「法界」的衍師、裕師是不同的。

綜上所述，我們可看到華嚴宗從智儼至澄觀的一致性，即以菩薩行之因果緣起及理實法界視為《華嚴經》之宗趣，而諸師即在此一宗趣的前提之下，展開《華嚴經》的詮釋活動，彼此之間容或有些不同強調的重點，或者解釋不同之處，但宗趣擇定的一致性中，並未有明顯的「唯心」思想作為解讀《華嚴經》的線索。相對而言，至少法藏開始，顯示了「無自性」是可作為貫穿因果與法界兩組觀念的理由，而澄觀則選擇了「法界不思議」作為貫穿線索，因而法藏與澄觀不同的詮釋，可以由此來進行理解。可是「心」思想，只可以是作為解釋的輔助資源被

<sup>20</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》：「次能詮教體者有其五種：第一義者實音聲名味句，第二義者可似音聲名味句，第三義者不可似音聲名味句，第四義者唯識音聲名味句，第五義者真如音聲名味句；故經云：一切法皆如也。」，《大正藏》35冊，頁14下。「教體」課題可以另外再行討論。

<sup>21</sup> 《續華嚴經略疏刊定記》卷1：「現所傳，具言因果緣起理實法界，以為宗趣。」(CBETA, X03, no. 221, p. 589, c22-23 // Z 1:5, p. 20, d13-14 // R5, p. 40, b13-14)

<sup>22</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》：「應言法界緣起不思議為宗，若取言具，於第十師加不思議。」，《大正藏》35冊，頁522上。

<sup>23</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》35冊，頁522上。

引入，但「心」思想並非《華嚴經》自身所具的核心思想。

## （二）華嚴宗「心與法界」關係的不同理解

「法界」作為華嚴宗哲學核心概念的證據，從上述分析應可明白，但「法界」的意義該如何展現，則是祖師們各有不同的進路。簡單來看，相傳初祖杜順的《法界觀門》即是以三種觀法觀法界，因此法界是指，透過觀法的持修時，作為觀修對象的世界，修行者藉由不同觀法，世界即呈現出不同的樣貌；這便是由觀行入手以解「法界」<sup>24</sup>，偏向實踐理論的進路。這個說法，可將法界自身解為無自性，但就境相之呈現的理由，則可以指向是依觀修者之「心」而作用。但就《法界觀門》本身而言，並未強調「唯心」義。

智儼作《華嚴一乘十玄門》以十玄解釋《華嚴經》之法界不思議性，但在《搜玄記》註釋第六現前地時，開始用《攝大乘論》、《十地經論》、《大乘起信論》等來解釋經文中「三界虛妄但是一心作，十二緣分是皆依心」<sup>25</sup>的經文。這段文字是地論師以來所要中國早期唯識學派所要發揮的重點，可是放在《華嚴經》的整體脈絡之中，唯心思想只是其中的一項，故智儼：

依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起。<sup>26</sup>

所以，「唯心」只是法界無量緣起的一個說法，但在智儼的解釋之中，可看到他將唯識學的說法視為凡夫染法緣起說，或將成佛的可能性，或者佛的本性之展現等佛性問題，視為菩提淨分的說法。這個方式與《楞伽經》及《大乘起信論》是同樣的方向，即偏向真妄和合的心識理論。就佛性面的淨分緣起說，智儼：

約淨門者要攝為四：一本有，二本有修生，三名修生，第四修生本有。<sup>27</sup>

因智儼說心識緣起之說為染分，淨分緣起則是由佛性緣起來說。故不可直接以為智儼心目中的《華嚴經》是部唯心的經典，因為他已很清楚說明「唯心」只是法

<sup>24</sup> 《華嚴法界觀門》三觀是指真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。《華嚴法界觀門》是否真為杜順所作，歷來都有爭議，因為「周遍含容觀」近於「事事無礙」境界被認為是法藏之後的思想；又，此三觀的名目及內容，從法藏的《華嚴發菩提心章》中出現，後來又出現於澄觀的《華嚴法界玄鏡》及宗密《註華嚴法界觀門》中。見陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第08期，頁373至396，1995。

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》9冊，頁558下。

<sup>26</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》35冊，頁62下。

<sup>27</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》35冊，頁62下。

界緣起的一種說法而已，而且心識主要是由凡夫角度來說明的緣起，而就佛性緣起（或說如來藏緣起）才是《華嚴經》要說明的淨法緣起。再就智儼《華嚴一乘十玄門》中的說法來看，這個意思便更明顯：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘、二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修體窮位滿。即普賢是也；所言果者，謂自體究竟寂滅圓果。十佛境界一即一切，謂十佛世界海及離世間品，明十佛義是也。<sup>28</sup>

智儼在上述文字清楚表示「因果緣起理實法界」的含義，其所謂法界緣起即是因果，也即指普賢因及十佛之圓滿果境，這樣的說法自然是不同於凡夫位的唯心緣起的說法，而是將整個法界由佛性之自體來觀看，佛性之說有本有、修生等四種，但不論是那一種說法，《華嚴經》全體所描述之無礙法界，不外是基於本有或修生佛性之實現，而呈現的大圓滿世界，且此世界是一切諸佛之所展現。

法藏與智儼的立場相近，也如智儼引用了《起信論》之類的唯心說法，並註釋了《起信論》，因此常被高估唯心思想在其《華嚴經》詮釋中的地位。但法藏相當重視無緣起無自性的基礎，故使《華嚴經》的思想日漸朝向唯心思想靠攏的，其實是後來的澄觀及宗密。然而問題是，所謂由佛性顯此智儼或者法藏所以為的周遍含容無礙圓滿的法界，其性質該如何定位？就本有佛性來說，是指其自存的本質即是如此，也就是一切世界本來就是清淨圓滿自在？如果是的話，那又何用修行？但若是修生而有，則其便只能唯佛所居或唯佛所現方為此圓滿世界，則它將會有兩種可能的解讀：一是此境界是成佛者之心所展現的境界，為唯佛所識、所居的主觀世界，但這樣來說將只是一佛之境界，較難說諸佛及眾生同時遍在此一境界，符合《華嚴經》所言「生佛不二」的思想。另一較為可能的說法則是，此境界是一價值方向，透過它顯示一切諸佛的理想（或實現或未將實現），如此則此境界對一切菩薩行者而言，是終極的理想；就證佛果者而言，則是真實所居所行所安住之處。如使用此一說法來解釋時，則智儼的淨門四種，本有、修生等等，便皆有可能成立。

澄觀對於法界理論曾經用心，其區分四種法界或一真法界說，使法界的概念更加完備，但澄觀的另個傾向則是對唯心思想的偏重，他引用八十卷《華嚴經》〈梵行品〉「知一切法即心自性」經文，以論證圓教也有唯心義<sup>29</sup>。此說法固然可視同

<sup>28</sup> 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》45冊，頁514上至中。

<sup>29</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「疏：梵行品下，即引當經，以證圓教唯心之義。『知一切法即

智儼、法藏也同樣利用唯心說以作為《華嚴經》思想的解釋資源，但他還有企圖融合天台及南北禪宗之目的，故澄觀在批評慧苑《刊定記》之謬而自申製疏的動機有言：

用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門，會南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心，無違教理之規，暗蹈忘心之域。不假更看他面，謂別有忘機之門，使彰乎大理之言。<sup>30</sup>

澄觀的圓教唯心思想當然有可能被視同智儼及法藏，傾向為了觀修實踐的理論而發展，如此則他融攝天台及禪宗，皆可以視為不是要令《華嚴經》思想唯心論化，不是為了建立唯心論的形上學而立論。<sup>31</sup>但是，宗密完全傾向唯心論的說法，以及意圖建立一套心性主體的形上學，此一傾向則十分明顯，這從他運用《大乘起信論》解釋《圓覺經》，並要以《圓覺經》代替《華嚴經》，吸收荷澤禪法的思想並完成禪教一致的判教說<sup>32</sup>，這都使智儼、法藏的因果緣起理實法界的宗趣擇定，遂漸消解，而《華嚴》被以《圓覺》及《起信論》真心本體的唯心論形上學體系所代替。

華嚴宗傳統的宗趣是以菩薩因果及法界之實理為主，因此「法界」必然成為核心哲學觀念，但是菩薩因果的論題本來是實踐論的問題，可是實踐的起點要由何處下手論說？智儼的「唯心緣起」即顯示解釋實踐活動的起源，必須由一能作為修行實踐的主體義入手，因此「心」便成為此一主體義的解釋。可是一旦過於偏向「心」問題的討論，乃至將「心」視為自存在，且為唯一的或最高的根源，甚至由心以統攝法界，那便會成為形上學的唯心論。是故唯心論應該區分為二，一是實踐論的唯心論，此時的唯心是指實踐的起點，修行的發動處；另一種則為視「心」為自存之本體，這時心是存在的根源或者依據，這便會導致唯心論的形上學。形上學唯心論的說法，可與本有佛性連結，實踐論的唯心論則可與修生佛性連結，若兼本有與修生，則此唯心論也可以兼有實踐與存有二義

除外，當然法界的意義也會影響華嚴思想的唯心論會朝向何種方向發展，因為法界若是指客觀存在的世界而言，指其依心而存在，此則成為法界唯心而立，不離心而存在，成立唯心論的形上學體系。但法界若指隨著實踐者的菩薩行展現

心自性』，非但相宗心變而已。」，《大正藏》36冊，頁95上。

<sup>30</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》36冊，頁17上。

<sup>31</sup> 郭朝順，〈「圓融」與「會通」——論澄觀與宗密禪教思想的異同〉《東亞哲學的終極真理》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2017），頁121至159。

<sup>32</sup> 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉《中國文哲研究集刊》50期（台北：中央研究院中國文哲研究所），頁37至83，2017。



他與外在世界之間的意義之轉變時，這時法界實指一種意義世界的開展而非自然世界的存在，則這種唯心論將是以實踐論來含括意義世界，可以成立一種實踐型態的形上學，較前一者說法，將更能說明菩薩因果與法界實理之間的不二性。這兩種說法的不同，在於前者是以一種無限心的角度說將心等同世界之存在，而後者是以有限之眾生心的實踐，來開展佛果的意義世界。但二者共同的皆是反對離開心之主體，而有自存的客觀世界及其意義與價值。

### （三）兩種「圓融無礙」說

當同時強調心與法界兩個概念時，唯心論的華嚴思想解讀便會出現，不論是智儼、法藏、澄觀或者宗密彼此雖有不同，但都有唯心的說法，差別大約就者對「心」為有限心與無限心的解讀。筆者認為，除非從每個眾生之有限心來解釋，否則菩薩行之因果實踐與修行開展，便無由解釋。即便是成就佛果者，縱說其無限，也不能說其為無限之存在，否則便與「梵我」沒有什麼不同了。

《華嚴經》中描述了諸多不可思議的佛果境界，華嚴宗的祖師，常以圓融無礙說之。筆者認為，法藏最能將此圓融無礙，以符合緣起無自性的角度說之，也就是果境之無礙，未必要由有限心或者無限心的唯心義，來解釋因為唯心所現以立此諸法圓融無礙。法藏詮釋的關鍵在於，緣起無自性故為圓融無礙，而非由唯心而說圓融。

由無自性說圓融無礙與由唯心義說圓融無礙其間的差別在於，唯心說之「心」的存有地位，應如何解釋。唯心義若肯定「心」之自存，即屬自性見，唯心亦無自性，方能與緣起性空思想相一致，故若止於唯心義，則尚未徹底，如法藏之強調無自性，唯心或淨法緣起，方不致成為一實體主義的形上學，違背了佛教一貫的基本原則。

但是唯心義與無自性義兩類圓融無礙，一直是在歷來諸說中糾葛著，如不能釐清此糾葛，也很難分別諸說的異同處。

## 四、《華嚴經》哲學問題研究的不同視角

從西方哲學史的發展來看，希臘哲學最早是宇宙論中心，到了柏拉圖及亞里斯多德，開始用形上學來統括宇宙論及人事論形成系統哲學，從此西方哲學一直以形上學為主以形上學為第一哲學；相似的形上學思維，在中國則可以魏晉王弼之體用論作為代表，佛教傳入中國之後也曾運用體用論的說法，在翻譯佛典或者引為格義的概念，也有改用本跡或者本末等語詞的狀況。

然而西方哲學到了康德時期企圖進行知識論轉向，也就是因為對形上學的合理性採取批判反省，重新思考知識的合理性基礎，特別是康德所謂的「知識」已預設了文藝復興到康德之間，科學研究對於經驗世界觀察及實驗所獲得的知識成果，及現代世界觀的改變，對傳統由形上學決定知識的有效性立場，進行了徹底的翻轉。雖然康德的計畫，曾被德國觀念論的主體形上學的發展所延遲，但到了二十世紀才由語言分析哲學，發展出完全以知識論為中心的哲學研究，然而哲學問題卻也被窄化成科學語言的探討。不過歐洲的另一種思想主流，卻也間接受到如黑格爾哲學中的精神現象學的影響，由胡塞爾去除了形上學成份，展開了以「描述」為方法的現象學運動，啟發海德格的存在現象學反省，海德格又開啟了詮釋學的發展。

由上述的西方哲學發展的簡要描述中，筆者試行觀看現代《華嚴經》哲學的一些研究進路，再對比上述華嚴宗趣說所顯示之心與法界等核心概念的解說，大致可看出這幾個研究進路與傳統宗趣說之間的可對應或未對應處，以此釐清傳統與現代之華嚴哲學研究，其已涉及與尚未涉及的領域<sup>33</sup>。對於這些研究進路的分析，筆者僅就其思維所預設的前提以論，在此不一一談其細節部份。

### （一）由科學宇宙論論法界

這個進路是將現代自然科學的宇宙論研究成果，用以解釋《華嚴經》的法界、世界海，或者經中所描述的神通境界，也就是視《華嚴經》中的敘述，是一種自然宇宙的真實物理現象。這一進路的研究，特別喜用量子力學、混沌理論<sup>34</sup>等等現代的新興科學理論，其隱含的心態是：佛陀作為全知者，故在禪定之中早就明瞭了宇宙的存在原理與一切物理法則。而就科學史本身來看，這些理論的特質，在以擺脫以往純機械性或線性的科學宇宙觀，而代之以機率的非線性的宇宙觀。其目的常為證明「三界唯心」具有科學的合理性。

但此一研究方法的問題在於，就傳統西洋哲學史而言，宇宙論原是停留在現象界而已，就本體界而言，則應轉由形上學來處理。如若不採取此現象與本體二分的預設，就科學理論以論佛教經論的方法，本身還有無視科學理論的本質僅是一種假說而待證的形式，當研究者要求宗教的真理等同科學真理時，既存在著科學至上主義的謬誤（而此一謬誤早已被科學哲學家批判過了），同時也將令宗教真理成為科學假說的印證對象。

<sup>33</sup> 對於西方哲學基本問題的描述，參見勞思光主講，郭朝順、林士華編註，《勞思光論哲學基本問題》（台北：華梵大學勞思光研究中心，2016）。關於現象學及其之後的詮釋學發展，是筆者另外的補充看法。

<sup>34</sup> 山田史生《渾沌への視座——哲學としての華嚴佛教》（東京：春秋社，1999）。

此一研究進路的最大問題是，在《華嚴經》來說，是將法界概念與菩薩行之因果切割開來，唯談佛果之不思議境界，且此境界不待修行而呈現，在此只作為科學理論所檢證的對象。但它全然與修行無關的話，則是無視《華嚴經》之菩薩行作為本經的核心思想之一部份。

## （二）由客體形上學論法界

科學宇宙論的研究進路外，就哲學領域而言，形上學是一種重要的進路，形上學的研究是要由本體界以說明現象界。雖然形上學也有非常多種理論，但就《華嚴經》的詮釋而言，可簡分為二類，強調法界的客觀性與真實性，是屬客體形上學，採此一方式的論述，如方東美便常從懷海德的機體主義哲學（philosophy of organism）的整體論（Holism）立場談論華嚴哲學，還有 Steve Odin 也是由懷海德的「歷程形上學」（Process Metaphysics）來討論華嚴哲學。<sup>35</sup>

機體主義哲學或歷程形上學講的是同樣的觀念，此思想視宇宙全體為一大的有機體，每個個體之間共生共存，還有很重要的一個觀念便是：「歷程即實在」，此一觀念，視存有為一動態的發展，而非靜態的實在。此說能結合科學的宇宙觀，因為懷海德是現代數學邏輯的重要奠基者，也是科學哲學專家，故其較說法較諸上述科學宇宙觀的說法，具有更深刻的哲學反省，也似乎為華嚴的法界觀，從形上學角度提供了一條會通的道路。但此說的問題，乃在於有機體的宇宙，何能以定立菩薩行或者解脫作為價值的方向？也就是價值問題無法由客體的形上存在來加以確立，正如同數學上的正負數概念，其實是中性概念，並不是價值概念，只是一種形式涵義。數的概念可向任一維度無限延伸。但價值涵義是與價值主體的價值活動之定向相關，至於價值定向的抉擇，自然是由主價值主體所擇定。

## （三）由主體形上學論心與法界

為了要貞定解脫成佛的價值定向，形上學進路便要由客體形上學轉向主體形上學發展。這也是華嚴哲學除了「法界」之外，還得強調「心」概念的理由。故現代的華嚴學研究，便有由傾向黑格爾主體形上學立場論華嚴，就像唐君毅對華嚴宗判教的解釋一樣，將五教視為一種精神向上提昇的立場，因此法界便是精神境界。<sup>36</sup>主體形上學又有兩種可能涵義：一是將主體精神所展現的法界，解讀為一

<sup>35</sup> Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, State University of New York Press, New York:1982.

<sup>36</sup> 唐君毅重視華嚴宗的態度恰與牟宗三重視天台宗的態度有別，牟宗三以天台圓教是佛教中的最高代表，是因為他認天台較諸華嚴更明白緣起現象的詭譎互具，就心法角度而言，即言無明法性心，就法界則言十界互具，但他依湛然的說法，只許華嚴為唯居佛果的圓教，就心法而言只言絕對真心，就法界而言則唯許佛界為真實。但唐君毅則認為華嚴圓教是由小始終頓圓，辯證向上、層層對超克而臻含攝一切法，令一切法無礙的圓教，是為佛教最高精神境界的代表。參見郭朝順，〈從「本迹

種文化哲學的含涵義，指出文化價值的發展方向；另一種則是視世界之存在是由精神存所維繫的，前者強調價值義，後者強調存在義。然而主體形上學的問題有二，一是價值的定向如何具有普遍性要求，故何以定須以解脫成佛為確定的價值方向？正如觀諸不同的價值系統，也有如儒家之以道德為價值，或者基督宗教之以對神之信仰為價值等等差別。其次的問題則是，主體的存有是否可以完全籠罩客體世界？這會不會是無視客觀的實在性，而落入純以主觀世界為唯一真實的境地。黑格爾哲學是西方主體形上學的巔峰，但在其哲學理論已飽受批評的現代，建構東方的主體形上學未必是一恰當的作法。

#### （四）現象學進路論緣起之心與法界

若就佛教自己哲學問題的開展來看。我們須同意佛教一開始便是以緣起法為基礎，而佛教對緣起法的說法，與其是形上學的更恰當的說法，是近於現象學的。因為緣起法，即是描述一個基本的原則：「一切法」的存在，都是有條件性的存在，沒有一物是無條件的存在。《雜阿含經》：

佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」<sup>37</sup>

十二入處便是境識之交會處，也就是意識活動的及其呈現的現象便是佛教所謂的一切法，佛教不談不可認知的法，因為那是沒有意義的<sup>38</sup>；但也僅就在意識及所意識到的現象的範圍內談這「一切」之現象，而非說其超現象的本體。因此，一開始佛教即展現現象學的特徵。劉國英與張燦輝提出四點理由說明佛教與現象學的相似，歸納地說：1.獨斷成分最少，2.反形上學實體論，3.注重思維活動本身的操作過程，4.都具超越論的態度以克服自然論的素樸態度。<sup>39</sup>

只強調「法界」概念易形成宇宙論、客體形上學等解釋進路，若強調「心」之作為存在根源性概念，則易通向主體形上學。然而若遵從「無自性」應作為佛教哲學的必要基本前提，則便與上述宇宙論及形上學的本體概念會發生衝突。除

---

不二」與「不變隨緣」論當代新儒家對天台與華嚴之判釋〉《儒釋道三家哲學詮釋類型與哲學義理型態之論爭》（中央研究院中國文哲研究所出版審查通過，待出版）。

<sup>37</sup> 《雜阿含經》：《大正藏》冊2，頁91上至中。

<sup>38</sup> 劉國英編，勞思光，《文化哲學講演錄》：「胡塞爾的觀點是對的：我們所能夠知道的都是意識的世界。不管我們採取的觀念論或者杜威的立場，事實上都要假定人的認知活動或建構文化活動的世界是逐漸展開的。」（香港：中文大學出版社，2002），頁188。

<sup>39</sup> 劉國英、張燦輝，《現象學與佛教哲學專輯·編者前言》，《現象學與人文科學》第3期（台北：漫遊者文化事業，2006），頁7至8。另見劉國英，〈胡塞爾論佛教〉，同前揭書，頁9至24。

非主體之概念是非實體性的。也就是，由非實體性之主體概念，談不同境界之現象之於「心」之呈現，一切眾生有不同的心識活動，而《華嚴經》所描述的是覺悟的佛陀其所知覺到之一切境界現象；若循此說，則《華嚴經》便成為一部關於覺悟經驗的現象學描述。至於如何達到此種覺悟經驗，則如經中所稱之種種菩薩行。如果，以此一進路界定《華嚴經》的性質，則討論的重點便從形上學的存有問題轉向，改以實踐哲學為中心。也就是本經可被理解與詮釋為，以菩薩行的實踐作為中心，將主體實踐歷程視為法界的展現，而對覺悟的歷程與結果進行現象學描述，如此則可免除《華嚴經》的「心」與「法界」思想實體化危機，也可符合《華嚴經》宗趣之中所示，菩薩行之因果乃為緣起無自性之法界緣起之理。

### （五）詮釋學與語言哲學進路對《華嚴經》之書寫與詮釋的反省

相對於上述單純的現象學進路，詮釋學是特別針對理解與解釋活動的現象學分析。若將《華嚴經》視為覺悟經驗的真實描述，一定會觸及以下問題：我們如何得知《華嚴經》的內容，真是佛陀的覺悟經驗？畢竟《華嚴經》是大乘時期所編纂而成的經典，華嚴宗的可以信仰《華嚴經》的內容等同覺悟經驗，但並無法證實其內容描述等同覺悟經驗。

基於上述的反省，筆者便曾探討《華嚴經》的敘事如何開展，及經典的敘事如何引發華嚴宗祖師的理解與詮釋，構成華嚴宗哲學成立的理由。<sup>40</sup>也就是筆者認為，對《華嚴經》與華嚴宗哲學的差異，必須作一先行反省區分。而此一反省便又會涉及到語言與覺悟經驗的描述問題。周玟觀近來順著與詮釋學相關的譬喻認知語言學，進行對《華嚴經》之譬喻的相關研究，但周玟觀所討論的是敘事的效果<sup>41</sup>，並不及於語言如何描述超語言的經驗問題。相似的作法，便如同由美學角度來分析《華嚴經》中的描述，這類研究是開發《華嚴經》中的可能意義，固然有其價值，但美學只能從屬於《華嚴經》哲學的外延問題，因它是從法界現象的描述語詞入手，並未觸及《華嚴經》是否有自身的美學觀的問題，乃至美感經驗是否是覺悟經驗的內容之一，對此問題並未有清楚討論。<sup>42</sup>

關於語言與覺悟經驗的關係，確實可進一步反思，尤其是何以華嚴宗要判立離言絕相頓教<sup>43</sup>，及華嚴宗對圓教的解釋，是否即代表有華嚴宗企圖指出，有一種特殊的語言可以承擔對不可思議經驗的敘說的任務？<sup>44</sup>

<sup>40</sup> 郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》，27期，頁1至52，2014。

<sup>41</sup> 周玟觀，《觀念與味道：中國思想文獻中的概念譬喻管窺》（台北：萬卷樓，2016）頁173至196

<sup>42</sup> 陳琪瑛，《《華嚴經》美學之研究》，國立台灣師範大學，中國文學研究所博士論文，1994。

<sup>43</sup> 郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》27期，頁85至133，2003。

<sup>44</sup> 郭朝順，〈「時間」與「敘事」之視域融合：以呂格爾「三重再現」及法藏「新十玄門」為線索〉，

## 五、結論

自華嚴宗興起以後，其對《華嚴經》的詮釋成為主流，乃至二者常被視為等同。但經由《華嚴經》宗趣的擇定之檢視，我們可以發現《華嚴經》自然有其既有特點，但華嚴宗的擇定不能說是唯一的，毋寧說華嚴宗企圖要較為整全地含括以往不同的宗趣。但即便華嚴宗自身，在相同宗趣的前提之下，依然可產生了不同的解讀重點。在以往的《華嚴經》解釋傳統中，《華嚴經》已被預認為是當初如來於菩提樹下覺悟境界的體現，這個前提自然有以宗教信仰替代歷史事實的問題，但華嚴宗的哲學，其實是遵照這個前提來開展。

從哲學概念分析的角度來觀察，華嚴宗重視的核心概念，乃為菩薩行之因果及法界概念，而「心」概念，是在說明何以有不同的染淨因果時才被重視，也就是原本是從實踐義入手才要強調「心」概念，故「心」的重要性是在菩薩行的前提之下來說。由發菩提心而起菩薩萬行，乃至由一切世界之菩薩行，構成清淨之法界緣起，這是在如來覺悟的視角下所觀照到的現象，即所謂的佛果境界。此一境界不是一種形上學的存有論的理解，而是對菩薩行之起點、歷程及終極之方向的整全描述。故《華嚴經》是一部以菩薩行為發端及開展進行總體描述的經典。

法藏取《起信論》是為了說行修行實踐的「心」之活動的問題，但華嚴宗由澄觀而至宗密，特別是宗密取本體義之一心，偏離法藏原所重視緣起無自性的理路，呈現出主體形上學的解釋進路。<sup>45</sup>

現代華嚴哲學的研究，一方面常持有將華嚴宗視同《華嚴經》的前理解而未必自知，另一方面則是常偏向形上學，或朝客體形上學或朝主體形上學，來解釋華嚴的法界觀或心與法界的關係。然則，筆者其實更主張要留意《華嚴經》菩薩行之因果實踐來以論，且應留意形上學的解釋進路會與佛教緣起無自性的前提產生對立，故華嚴哲學的現代詮解，可能得朝向解脫實踐活動的現象學，或者詮釋學與語言哲學的研究進路來進行會較為合理。

本文主張在論述華嚴哲學時，須重新檢討華嚴宗與《華嚴經》的關係與距離，並要反思華嚴宗祖師的詮釋，應該試行由不同哲學角度來再理解與再詮釋，才可釐清許多華嚴宗傳統語詞的精確涵義，重新評估祖師的思想與主張的定位，如此也可重新闡釋或發揮其思想與主張的新的義涵。更進一步則可以再思考的是，還有什麼哲學角度是我們尚未採取用以進行華嚴哲學研究，或值得開

---

《正觀雜誌》73期：《空性譬喻與詮釋專刊》，頁77至125，2015。

<sup>45</sup> 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉《中國文哲研究集刊》50期（台北：中央研究院中國文哲研究所），頁37至83，2017。

發的問題；乃至相反的，流行以自然科學的物理宇宙觀論華嚴，應思考其該有的限制為何以及是否真具有哲學價值？以上正面或者反面思考，皆是進行哲學研究時應同時加以考慮，如此才能真正促進華嚴哲學之研究。本文所言的一些哲學研究進路，可能掛一漏萬且尚嫌粗略，但所陳之事，是多年來對研究華嚴哲學時曾經思考過的一些問題，謹此拋磚引玉以就教於方家。

## 論華嚴宗對《華嚴經十地品》的繼承與發展 ——以「染淨緣起」與「法界圓融」為例

南京大學哲學系 教授  
楊維中

### 摘 要

〈十地品〉中的許多重要經文、思想和修行方法都成為華嚴宗教義的形成基礎。譬如前面已經講過的「三界唯一心」以及「心佛眾生是三無差別」的問題，就是其中最為突出的一個例證。在此，我們擬接著從「染淨緣起」觀及其「法界圓融」觀來闡述〈十地品〉對於華嚴宗義的深刻影響。

一部《華嚴經》的基本宗旨，如果用一句話來概括的話，就是如何以「菩薩行」之「因」來成就佛果。與此類似，如果〈十地品〉的宗旨可以以一句話去概括的話，那就是菩薩如何完成轉染成淨、即世間而求出世間的成佛歷程。中土的華嚴經師則更為簡明地將前者概括為「法界緣起」，而將後者概括為「染淨緣起」。與〈十地品〉包含在華嚴經中的情形類似，「染淨緣起」實際上是「法界緣起」說的一部分，也是在邏輯上應該首先形成的。在《華嚴經探玄記》卷十三解釋第六地之時，法藏沿襲了智儼的前述說法，並作了相應合併、擴充。「四法界」學說是華嚴宗根據《華嚴經》而引申發揮出的用以說明一切事物相互關係的理論，由「事法界」、「理法界」及「理事之圓融」，最後歸結為「事事無礙」，圓融相入，理論重心似乎在於第四種法界。從這個角度看，「四法界」學說可以說是一種整體觀。然而，這並不是華嚴宗教義的目的所在。以此「智體」鑑照諸法，諸法之相本空而真如獨存。這是從修行解脫的角度去談論本體與諸法的關係的；若從諸法的角度觀之，則有為諸法都是「攬真成立」、「俱含真性」的。只有「妄盡還原」，便可以成就佛果，菩薩十地修行，實際上充分說明了大乘佛教「唯心」而言修行解脫的特色。

**關鍵詞：**華嚴經、十地品、法界緣起、法界圓融、四法界



〈十地品〉在華嚴經中形成較早，自然應該是《華嚴經》中影響最大的一品。《華嚴經》自古以來都被當作印度瑜伽行派和中土的法相唯識學的「宗經」之一。儘管由於唐代玄奘開創的法相唯識宗，特別強調自己所弘傳與先前中土所傳之唯識學的區分，特別貶低了世親的《十地經論》的獨特、重要的價值，對中土地論師的唯識學地位採取所謂「糾謬」的立場，使得《華嚴經》及其〈十地品〉與唯識學的關係變得曖昧起來。其實，通過對於〈十地品〉的研習，我們很容易搞清楚一個道理，〈十地品〉所揭示的菩薩修行十地說，是印度大乘佛教修行論的最基本的內容。印度大乘佛教的中、後期發展必須在繼承《十地經》（或〈十地品〉）的前提下，纔能有所前進。這也正是為什麼印度中觀和瑜伽行派的兩巨大頭都撰寫了解釋《十地經》論典的原由。與唯識學的專門性論典，如《瑜伽師地論》、《成唯識論》等相比，《十地經論》的分量和詳備程度，都不可同日而語。但並不能因此而忽略〈十地品〉在印度佛教，特別是唯識學之中的獨特價值和巨大貢獻。

〈十地品〉中的許多重要經文、思想和修行方法都成為華嚴宗教義的形成基礎。譬如「三界唯一心」以及「心佛眾生是三無差別」的問題，就是其中最為突出的一個例證。在此，我們擬從「染淨緣起」觀及其「法界圓融」觀來闡述〈十地品〉對於華嚴宗義的深刻影響。

一部《華嚴經》的基本宗旨，如果用一句話來概括的話，就是如何以「菩薩行」之「因」來成就佛果。與此類似，如果〈十地品〉的宗旨可以以一句話去概括的話，那就是菩薩如何完成轉染成淨、即世間而求出世間的成佛歷程。中土的華嚴經師則更為簡明地將前者概括為「法界緣起」，而將後者概括為「染淨緣起」。與〈十地品〉包含在華嚴經中的情形類似，「染淨緣起」實際上是「法界緣起」說的一部分，也是在邏輯上應該首先形成的。

中土的華嚴經師將〈十地品〉以十二因緣來解釋世界的流轉與還滅的經義，發展為一種與「法界緣起」論相配合的「染淨緣起觀」，來說明菩薩在十地修行所發生的由染轉淨的修證歷程。

如果進行追溯性研究，很容易發現，早期的華嚴經師所講的「法界緣起」與《華嚴經》仍然很接近，範圍並不像法藏、澄觀、宗密所言的那樣廣泛、複雜。如法順在《華嚴五教止觀》中說：「但『法界緣起』，惑者難階。若不先濯垢心，無以登其正覺。」<sup>1</sup>智儼則說過：

今且就此《華嚴》一部經宗，通明「法界緣起」，不過自體因之與果。所言「因」者，謂方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言「果」者，謂自

<sup>1</sup> 隋法順《華嚴五教止觀》，《大正藏》卷四十五，頁五一二中。

體究竟，寂滅圓果，十佛境界，一即一切，謂十佛世界海及〈離世間品〉明「十佛義」是也。<sup>2</sup>

以「菩薩行」之「因」與「華藏莊嚴世界海」之「果」為「法界緣起」的基本內容，這是從地論師那裡繼承來的。然而，在詮釋這一問題的時候，法順、智儼又有與地論師不同的說法，即將「一」與「一切」之間的融通作為「法界緣起」的又一內容，這便為後來華嚴教義的形成與發展預留了足夠的空間。

在《華嚴經》中能夠將「菩薩行」之「因」與「華藏莊嚴世界海」之「果」具體而堅實地連接起來的橋梁，實際就是菩薩修行階位，而此階位的關鍵點就在於十地。因為十地是「染」與「淨」、「世間」與「出世間」、「凡」與「聖」、菩薩與佛的分水嶺。儘管〈十地品〉多次反反覆覆講不能以「分別」來看待這一分水嶺，但「無分別」說仍然是以「分別」說為前提條件纔是可以言說的，因此，「分水嶺」仍然是「分水嶺」，其存在與重要性仍然不容忽視。關於十地的這一作用，〈十地品〉第六地以「十二因緣」作的解釋，被智儼稱為「染淨緣起」。

〈十地品〉所言菩薩第六地修習「緣起觀」，經文是以「十二因緣」來作解釋的，「順」觀則成為流轉六道，「逆」觀則成還滅證悟之道。智儼在解釋相關經文時說：「依《大經》本，『法界緣起』乃有眾多，今以要門略攝為二：一、約凡夫染法，以辨緣起。二、約菩提淨分，以明緣起。」<sup>3</sup>這一說法，是對原經文所作的發揮，關鍵處在於其對於「染」、「淨」二門的解釋。

關於「染法」，智儼又將其分為二門：「第二染法分別緣生者有二義：一、緣起一心門，二、依持一心門。緣起門者大分有二：初、真妄緣集門，二、攝本從末門，三、攝末從本門。」<sup>4</sup>智儼則有解釋：

其一，「言『緣集』者，總相。論『十二因緣』一『本識』作，無真、妄別。如《論》說，依一心法有二種門。以此二門不相離故。又此經云『唯心轉』故。又如《論》說，真妄和合名『阿梨耶』，唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。此是真妄緣集之門。」<sup>5</sup>智儼此中所說的《論》是指《大乘起信論》。「依一心法有二種門」是指《大乘起信論》的「一心開二門」——「心真如門」和「心生滅門」。「本識」即「根本識」，也就是第八識。

<sup>2</sup> 唐智儼《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》卷四十五，頁五一四上—中。

<sup>3</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十二下。

<sup>4</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三上—中。

<sup>5</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。

其二，「二、『攝本從末』者，唯妄心作故。《論》云，名『種子識』及『果報識』，對治道時，『本識』都盡。法身流轉五道，名為『眾生』。隨其流處成其別味，法種、眾苦，如此非一，故知攝本從其末也。」<sup>6</sup>此中所言的「本」即如下文所說的與「如來藏」和合的「種子識」。關於此「本」隨染而成流轉之妄染眾生時的染淨問題（即問：「當隨染時，為即染也？為由是淨？」），智儼有一回答：「『體』是淨，『本』復是淨，不可名『隨』。故知染時，不可為淨。若爾者，不應說言『依如來藏有生滅心』，應但是單生滅。今言『相依』，如此說者是有智人染、淨雙證。故作是說，非局染門。」<sup>7</sup>如果從嚴格的心性思想之範式衡量，智儼的回答是有不太清晰之處的。仔細揣摩可見，智儼可能是認為，「體」與「本」本來是純粹清淨的，但是在「隨染」之時，又不可將其當作「淨」。這與《大乘起信論》的「隨緣不變」說顯然是不同的。

其三，「三、『攝末從本』者，『十二因緣』唯『真心』作。如波水作，亦如夢事唯報心作。以真性故，經云『五陰、十二因緣、無明等法悉是佛性』。又此經云『三界虛妄，唯一心作』。《論》釋云『第一義諦故』也。」<sup>8</sup>第一個「經云」大概是指《大般涅槃經》，「又此經云」即指《華嚴經·十地品》。智儼在此直接明言：「此『攝末從本』，即是『不空如來之藏』。此中亦有空義，為自體空。」<sup>9</sup>

智儼上述釋文的主要依據是《大乘起信論》，「種子識」、「果報識」、「本識」均指真妄和合的「阿黎耶識」。其依據可能是《大乘起信論》所言：「心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。」依此線索理解智儼所說，其第一門是說十二因緣等均是以「本識」即「阿黎耶識」為依持、為本體的，當其「非動」即不起現行時呈無覆無記狀態，因而「無真妄別」。第二門「攝本從末門」則是「阿黎耶識」之「有漏種子」起「現行」而成妄識，從而有了生死流轉，有了染法之起。第三門「攝末從本門」則是說，「末」即染法儘管是由妄識現起的，但緣生的最終依據仍是「真心」，用智儼的話說則是「自體空」的「不空如來藏」。

而關於與「緣起一心門」對應的「依持一心門」，智儼說：「二、『依持一心門』者，六、七等識依『梨耶』成。故《論》云『十二緣生依梨耶識』，以『梨耶識』為通因故。」<sup>10</sup>此中所言的「《論》云」是指《大乘起信論》。這是說，「十

<sup>6</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。

<sup>7</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。

<sup>8</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。

<sup>9</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中一下。

<sup>10</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三下。

二因緣」依持於「一心」，而此「一心」也就是「梨耶識」。這與《華嚴經·十地品》所言已經有了不同。

關於此「緣起一心門」與「依持一心門」之間的關係，智儼有一解釋：

問：與上「緣起一心」云何取別？

答：上「緣起一心」，染、淨即體，不分別異。此『依持門』，能、所不同。故分二也。

問：如上諸義，並一一門別。云何得成一證境界？

答：上來所辨，並約「緣」別顯，即是證境方便道緣。欲、樂既別，即今所依觀門非一。若尋證境，如上「十平等」說。<sup>11</sup>

智儼所說的「十平等」是指〈十地品〉第六地所說的「十平等法」：「何等爲十？所謂：一切法無相，故平等。無體，故平等。無生，故平等；無成，故平等。本來清淨，故平等；無戲論，故平等。無取捨，故平等；寂靜，故平等。如幻，如夢，如影，如響，如水中月，如鏡中像，如燄，如化，故平等。有、無不二，故平等。」這一「平等法」是菩薩證入「緣起」之「本」的方法。從上述引文看，智儼以爲，在「緣起一心門」中，「染」、「淨」是一體的，而在「依持一心門」則「能」、「所」不同，「能」則爲第八識，「所」爲以第八識爲依持的第七識、第六識。而最應注意的是，智儼所言的第八識與玄奘系唯識學對於第八識的界定有根本的不同。智儼採納的是地論師以及《大乘起信論》的觀點，第八識或者直接稱之爲「一心」、「真心」，或者稱爲「真妄和合識」。

關於「淨法」，智儼將其分爲四部分：「約淨門者要攝爲四：一、本有。二、本有修生。三、名『修生』。第四、修生本有。」<sup>12</sup>其具體解釋如下：

言「本有」者，緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世不動故。〈性起〉云：「眾生心中有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證。人證前、後不同，其樹不分別異。」故知「本有」。又此緣生文「十二因緣即第一義」。

言「本有修生」者，然諸淨品本無異性，今約諸緣發生新善。據彼諸緣乃是妄法，所發真智乃合普賢。性體本無分別，修智亦無分別。故智順理，不順諸緣，故知「修生」即從本有同性而發。故〈性品〉云「名菩提心爲性起故」。

<sup>11</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三下。

<sup>12</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十二下。

三、「修生」者，「信」等善根先未現前，今對淨教，賴緣始發。故說「新生」。故《論》云「彼無無分別智故」。

四、「修生本有」者，其如來藏性隱在諸纏，凡夫即迷處而不覺。若對迷時，不名為有，故無相。《論》云：「若有，應見。」又依《攝論》云：「有得不得、見不見等故」也。今得無分別智，始顯法身在纏成淨。先無有力同彼無法，今得成用，異本先無，故不可說名為「本有」，說為「修淨」。<sup>13</sup>

智儼在此處所言的「淨門」實際上是非常相似於通常所說的「如來藏緣起」。其「本有」與「修生」的提法也與地論學派談論佛性「本有」與「始有」時的說法相似。智儼所說的第一門「本有」是說「緣起之本」為「實相」，為「真如」，在證入之前與證入之後，「真如」是不變不動的。第二門「本有修生」是說，眾生心中的「清淨性」是無有差別的，從緣生的角度看，遇到諸緣而產生新的善法。此因「修」而生的過程，實際上是依憑於「本有」之「性體」而進行的，所以，稱之為「本有修生」。「修生」則是指，原先潛在而未曾現前的「信根」、「精進根」、「念根」、「定根」、「慧根」等五種「無漏根」，由於外緣得以具備與啟發而得以現前起作用。——這就叫「修生」。「修生本有」則是指，菩薩在修行中憑藉所得的「無分別智」而使「在纏」的「清淨法身」得以顯現起作用。由於「清淨法身」並非「先無」，只是「無力」罷了，因此，不能說是因「修」而「淨」。同時，潛在的「清淨法身」與「出纏」的「清淨法身」，也不是完全的「一」，所以，也不能說是純粹「本有」。此接近於佛性「非本有非始有」的說法。

在《華嚴經探玄記》卷十三解釋第六地之時，法藏沿襲了智儼的前述說法，並作了相應合併、擴充。其文曰：

「法界緣起」略有三義：一、約染法緣起，二、約淨法，三、染淨合說。初中有四門：一、緣集一心門，二、攝本從末門，三、攝末從本門，四、本末依持門，並如別說。二、淨法緣起者，亦有四門：一、本有，二、修生，三、本有修生，四、修生本有，如下〈性起〉處說。三、染淨合說者，亦有四門：一、翻染現淨門，二、以淨應染門，三、會染即淨門，四、染盡淨泯門。亦如別說。<sup>14</sup>

法藏對於智儼的說法，作了兩點大的改動：一是將「染法緣起」的「緣起一心門」與「依持一心門」合併為四門。二是增加了「染淨合說」。這樣，便構成了

<sup>13</sup> 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三上。

<sup>14</sup> 唐法藏《華嚴經探玄記》卷十三，《大正藏》卷三十五，頁三四四上、中。

「法界緣起」的三層次：「約染法緣起」、「約淨法」、「染淨合說」。

「染淨合說」四門，其名目、含義，在法藏留存的其他著述中未曾發現，故其「亦如別說」不知何指。然而，《玄義章》論及佛性之「因因果果」四義時，法藏如此說道：「初四句中，初者謂『染淨緣起門』，二、內熏發心，三、始覺圓，四、本覺現。又，初隨染隱體，二、微起淨用，三、染盡淨圓，四、還源顯實。」<sup>15</sup>此處所謂「四句」是指《大般涅槃經·師子吼品》所說「佛性者有因，有因因，有果，有果果。」法藏引用同經所說，以十二因緣為「因」構成第一句，以智慧為「因因」構成第二句，以「無上菩提」為「果」構成第三句，以無上大般涅槃為「果果」構成第四句。這樣，以十二因緣為起點，由「內熏發心」、「始覺圓」，再至「本覺真心」朗然顯現，四個環節構成一個由染到淨的單向遞進路線。此正如法藏所說：「初染而非淨；第二，淨而非染；第三，亦染亦淨；第四，非染非淨。」將法藏的這一解釋與上述「染淨合說」四門——「翻染顯淨門」、「以淨應染門」、「會染即淨門」、「染盡淨泯門」相對照，可以推定其涵義是一致的。後來有人<sup>16</sup>以《大乘起信論》的「智淨相」、「不思議業相」等文配合四門為之解釋，頗便參考，特錄之對照如下：

「翻染顯淨門」：「智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故，破和合識，顯現法身，智淳淨故。」

「以淨應染門」：「不思議業相者，以依智淨能作一切勝妙境界，所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根自然相應，種種而現得利益故。」

「會染即淨門」：「一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。」

「染盡淨泯門」：「所言覺者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。」

經過上述簡接疏證，大致可以推定法藏的「染淨緣起」三義的基本內容。其「染法緣起」及「淨法緣起」更多的承襲了智儼的說法，主要是以「阿黎耶識」的「隱覆不彰」、「妄識現行」、「妄依真有」、「真妄互成」四義說明「染法緣起」；「淨法緣起」則是從「佛性（真如心）」之「本有」，「修生」，「本有修生」，「修生

<sup>15</sup> 唐法藏《華嚴經明法品內立三寶章卷下·玄義章》，《大正藏》卷四十五，頁六二四下。

<sup>16</sup> （日）芳樹《探玄記南紀錄》，轉引自阪本幸男《法界緣起的歷史形成》一文，載《現代佛教學術叢刊》第三十三冊，大乘文化出版社，一九七八年版。

本有」四方面論說如何可能由染轉淨。至於「染淨合說」則系法藏自己標立名目，其解釋似應以「染淨之依止」、「內熏發心」、「始覺圓」、「本覺現」等四個去蔽現淨的階段為「正義」。將上述三層十二門緣起聯繫起來，實際上構成了初具規模的染淨、真妄之生成轉換的動態系統。這可看作從「動」的角度對「真妄交徹」的說明。如法藏所說「真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，二分雙融，無礙全攝」<sup>17</sup>，用第一句概括「染法緣起」，第二句概括「淨法緣起」，第三句概括「染淨合說」不是也很恰切嗎？

「法界」一詞在佛學中含義較為廣泛，對照「法界」一詞的通常用法與華嚴宗之特殊用義可知，華嚴宗之「法界」義特別處有二：一是將其視為一純淨至善之本體，即「真心」、「清淨佛智」等等；二是華嚴宗諸師慣於將三層次之義（見前節所述）「圓融」地使用，特別是其立宗的根基所在——「法界緣起」與「四法界圓融」理論之所以證成，很大程度上有賴於「法界」作為本體論範疇的靈活引入。

在華嚴宗義中，「法界緣起」是其特色所在。依照賴永海先生研究，「法界緣起」可作三層觀之：其一，世間萬物及其一切眾生，無不以此「真心」為本體，萬物及眾生都是此「真心」的體現。其二，以「法界」為本體、「緣起」為大用，因此緣故，十方理事齊彰、凡聖眾生並顯。其三，「法界」固然是「體」，但不僅僅是「體」；「緣起」固然是「用」，但亦非純粹是「用」。體用之間並非殊絕懸隔，而是體用全收，圓通一際，鎔融自在。<sup>18</sup>這一「法界緣起」理論的最精彩環節就是由法藏初創、澄觀完善、宗密詳為論證的四法界學說。<sup>19</sup>宗密引用澄觀的話說：「統唯一真法界，謂總該萬有即是一心」，<sup>20</sup>明確宣示此「一真法界」，亦即「一心」縈是萬有的唯一本體（「統」即是世間萬有之總根之義。）澄觀在《大華嚴經略策》中言：

「界」者，有二義：一、約「事」說，「界」即「分」義，隨「事」分別故。二者，「性」義，約「理法界」，為諸法性不變易故。此二交絡，成「理事無礙法界」。「事」攬「理」成，「理」由「事」顯，二互相奪，即「理」、「事」兩亡。若互相成，則常「事」常「理」。四、「事事無礙法界」，謂由以「理」融彼「事」故。<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 唐法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》卷四十五，頁五〇一。

<sup>18</sup> 參見任繼愈主編：《中國哲學發展史·隋唐》之《華嚴宗哲學思想》章，人民出版社一九九四年版。

<sup>19</sup> 四法界名目自古相傳為澄觀提出，然日本近代學者據《華嚴文義要訣問答》（新羅僧表圖集）的片斷引述而斷定其為慧苑所首先概括成。見阪本幸男《法界緣起的歷史形成》，載《現代佛教學術叢刊》第三十三冊。

<sup>20</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門》，《大正藏》卷四十五，頁六八四中。

<sup>21</sup> 唐法藏《大華嚴經略策》第二十七，《大正藏》卷三十六，頁七〇七下。

宗密對由澄觀完備的四種法界理論進行了詳細論證，現據其《注華嚴法界觀門》加以簡述。

「事法界」即事，指具有形礙色相的具體事物。然而，「色是虛名虛相，無纖毫之體。」<sup>22</sup>「理法界」即理，「原其實體，但是本心。今以簡非虛妄念慮，故云『真』。簡非形礙色相，故云『空』。」<sup>23</sup>「理」是本體之心，其性真空，因為其非虛妄念慮因而為「真」，無物質所具的質礙性因而其本性為「空」。「事」是形色，虛幻不實並且本來無纖毫之體可存。「理」與「事」的上述性質，決定了它們之間的關係必定是相即相融，不相妨礙。宗密說：「若色是實色，即礙於空；空是斷空，即礙於色。今既色是幻色，故不礙空，空是真空，故不礙色也。」<sup>24</sup>「色」不礙「空」，「空」不礙「色」，於是形成了「理事鎔融」，即「理事無礙法界」。

華嚴宗所謂「理事無礙法界」的標準定義為：「以理鎔事，事與理而融合也。」<sup>25</sup>此處的「鎔」，其本義為「冶」即冶煉之義，「融」為「和」即相成義。以「鎔融」定義「理事無礙」既帶有比喻意義，又很準確。「理」與「事」並非兩個獨立存在的實體，「真如理體」不能離「事」而有，「事」亦不能無「理」而仍舊存在，因此，二者的關係確實如兩種金屬經鎔冶而緊密合一樣。對此，可以從兩方面去理解：其一，「理」遍於「事」，即「理」普遍地存在於一切事物中，而且任一事物內之「理」都是完整的、全面的。如宗密所說：「理含萬德，無可同喻，略如虛空二義，謂普遍含容。」<sup>26</sup>「理」是萬物之體，故必定含有萬德，亦即普遍含容此一「大全」。「全」繇是「理」，不「全」就不能被稱為「理」，因此，「理」是不能分割的，「理」在事物之中只能作為整體而存在，如杜順所說：「一一纖塵，皆攝無邊真理。」<sup>27</sup>其二，「事」遍於「理」，這是說，「事」無體而以「理」為體，儘管「事」是多樣的，「事」與「事」是相互區別的，但「事」與不可分之「理」是完全相同，而不是部分相同，正如杜順所說：「一塵不壞而遍法界也」。<sup>28</sup>

論證了「理事無礙」，即為論說「事事無礙法界」做了準備。在注文中，宗密隨杜順原文進一步論證了「事含理、事」。杜順說：「諸事法與理非一故，存本一事而能廣容。如一微塵，其相不大而能容攝無邊法界。由刹等諸法，既不離

<sup>22</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·解題》，《大正藏》卷四十五，頁六八六中。

<sup>23</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·解題》，《大正藏》卷四十五，頁六八四下。

<sup>24</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·真空觀》，《大正藏》卷四十五，頁六八六中一下。

<sup>25</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·理事無礙觀》，《大正藏》卷四十五，頁六八七中。

<sup>26</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·周遍含容觀》，《大正藏》卷四十五，頁六八九下一六九〇上。

<sup>27</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·理事無礙觀》杜順原文，《大正藏》卷四十五，頁六八七下。

<sup>28</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·理事無礙觀》杜順原文，《大正藏》卷四十五，頁六八七下。



法界，是故具在一塵中現。」<sup>29</sup>宗密對之解釋曰：「由上一事含於理故，餘一切事與所合理不異故，隨所合理，皆於一事中現也。」<sup>30</sup>由於一事或一微塵中包含著「理」，其他一切事物如剎等諸法，與一事或一塵中所含之「理體」不異，所以它們都隨「理」顯現在一事或一塵之中。

從總體概括，「四法界」學說是華嚴宗根據《華嚴經》而引申發揮出的用以說明一切事物相互關係的理論，由「事法界」、「理法界」及「理事之圓融」，最後歸結為「事事無礙」，圓融相入，理論重心似乎在於第四種法界。從這個角度看，「四法界」學說可以說是一種整體觀。然而，這並不是華嚴宗教義的目的所在。華嚴諸師之所以不憚神思去論證「事事無礙」，並不是單純為了引導人們從整體觀的角度去把握宇宙萬物，而是為了使其「理體」之遍在性、絕對性貫徹到底。「事」與「事」為何能互融互即？不是別的原因，而是每個事中都包含了作為「大全」的「理」，而「事」或「色」之真空本性則決定了「事」與「事」之圓融，實際上是此物之「理」與彼物之「理」的平等性之合一。在此，四法界理論所涵攝的兩個原則是耐人尋思的：一是「理」優先於「事」的原則，「理」作為「一般」，作為本體，比「事」、「用」、個別更為根本；二是「理」同於一心，因此稱此「理」為「一真法界」。因此，「四法界」的「圓融無礙」實際上是「空理」的遍在性、絕對性之展示，也是眾生「唯心迴轉」而成佛的理論的自然證成過程。澄觀所言「總該萬有即是一心；心融萬有，便成四種法界」<sup>31</sup>，準確概括了法界圓融的真意所在。

《華嚴經·十地品》還有兩個對於中國佛教影響深遠的命題：「三界所有，唯是一心」與「心、佛、眾生是三無差別」。這兩個命題合起來構成中國佛教關於宇宙、人生的根本觀念。從古以來，就流傳有這樣的偈語：「三界唯一心，心外無別法，心、佛及眾生，是三無差別。」此偈語並不見於諸種《華嚴經》的譯本，但以其來概括《華嚴經》的宗旨確實也恰如其分。

《華嚴經·十地品》在講到「現前地」時，提出了「十二有支皆依一心」的觀念，其文曰：

如來於此分別演說十二有支，皆依「一心」，如是而立。何以故？

隨事貪欲與心共生，「心」是「識」，事是「行」，於「行」迷惑是「無明」，與「無明」及「心」共生是「名色」，「名色」增長是「六處」，

<sup>29</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·理事無礙觀》，《大正藏》卷四十五，頁六九〇中。

<sup>30</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門·理事無礙觀》，《大正藏》卷四十五，頁六九〇中。

<sup>31</sup> 唐宗密《注華嚴法界觀門》引澄觀語，《大正藏》卷四十五，頁六八四中。

「六處」三分合為「觸」，「觸」共生是「受」，「受」無厭足是「愛」，「愛」攝不捨是「取」，彼諸有支生是「有」，「有」所起名「生」，「生」熟為「老」，「老」壞為「死」。<sup>32</sup>

「十二有支」就是十二因緣，即「無明」、「行」、「識」、「名色」、「六處」、「觸」、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」、「老死」。這是當初釋迦牟尼佛在菩提樹下悟道之時所得到的人生真諦。《華嚴經》認為，從「無明」到「老死」，都是依持於「心」而存在的。世界諸法的生起與存在，眾生的生死流轉與證悟解脫，如此等等問題，其根源都在於「心」，因此，便都可以從「心」上得到解決。

《華嚴經》中有一段偈語，晉譯與唐譯略有差別。實叉難陀譯為：

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心、佛亦爾，如佛、眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。<sup>33</sup>

而佛陀跋陀羅譯為：

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。<sup>34</sup>

這段話中包含了此經關於這一問題的很多要義，因此，值得重點作一解析。

法藏以為可有四句去說明<sup>35</sup>：第一句：「離佛心外，無所化眾生」，因為眾生及「法」都「唯是佛心所現」，「謂諸眾生無別自體，攬如來藏以成眾生。然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體總在佛智心中。」第二句：「佛總在眾生心中，以離眾生心，無別佛德故」，因為「佛證眾生心中真如成佛，亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中。從體起用，應化身時即是眾生心中『如』（即「真如」）用大，更無別佛。」第三句：「隨一聖教，全唯二心。以前二說不相離故，謂眾生心內佛為佛心中眾生說法，佛心中眾生聽眾生心佛說法。」第四句：「或彼聖教俱非二心。」

<sup>32</sup> 唐實叉難陀譯《華嚴經》卷三十七，《大正藏》卷十，頁一九四上。

<sup>33</sup> 唐實叉難陀譯《華嚴經》卷十九，《大正藏》卷十，頁一〇二上。

<sup>34</sup> 東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴淨》卷十，《大正藏》卷九，頁四六五至四六六上。

<sup>35</sup> 唐法藏《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》卷三十五，頁一一八下。

以兩俱形奪不並現故，雙融二位無不泯故。」

澄觀在《華嚴經疏》<sup>36</sup>中將其概括為：「一、眾生全在佛中故，則果門攝法無遺」；「二、佛在眾生心中故，則因門攝法無遺」；「三、由前生、佛互相在時，各實非虛，則因果交徹」；「四、由生全在佛，則同佛非生；佛全在生，則同生非佛。兩相形奪，二位齊融。」

將法藏、澄觀二師所論對釋可知，《華嚴經》所言「生、佛、眾生是三無差別」可以從四方面去看：其一，就眾生而論，眾生全在佛心中。其二，就佛而論，佛總在眾生心中。其三，就眾生、佛雖互攝但仍是「實體」存在而論，則「因」與「果」呈交徹狀態。其四，雖可將眾生與佛看作實體，但因有眾生纔有佛，若無迷妄眾生，則眾生、佛均鎔融不存在。

《華嚴經》將一切諸法均看作「法身佛的呈現，清淨法身充滿三界，眾生自然無能例外。因此，一切眾生只是清淨佛智的體現，眾生無一不具如來智慧。唐譯《華嚴經·如來出現品》說：「如來智慧無處不至，無一眾生而不具如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」<sup>37</sup>也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪迴之苦，主要原因在於迷妄執著，若能離此迷執，悟現自身之本覺真心，則與佛無異。法藏對此解釋說：「若依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。」<sup>38</sup>澄觀則更為明確地解釋說：「夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生；體妄即真，故稱為佛。」<sup>39</sup>法藏又說：

眾生及塵毛等，全以佛菩提之理成眾生故。所以於菩提身中，見佛發菩提心、修菩薩行，當知佛菩提，更無異見。今佛教化塵內眾生，眾生復受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生，縱有開合，終無差別。<sup>40</sup>

因此，《華嚴經》說，眾生與佛同以「佛菩提之理」為本體，因而眾生與佛因理性平等而可互即；而佛為教化眾生而將其攝入己身、己心，因而「眾生即佛」。其實，《華嚴經》反復宣講「三界唯心」與「心佛眾生是三無差別」，最主要的目的就在於凸現「心造如來」，從而將眾生的解脫之路引向心的轉化。

<sup>36</sup> 唐澄觀《華嚴經疏》卷三，《大正藏》卷三十五，頁五二〇上。

<sup>37</sup> 唐實叉難陀譯《華嚴經》卷五十二，《大正藏》卷十，頁第二七二下。

<sup>38</sup> 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六三七中。

<sup>39</sup> 唐澄觀《大華嚴經略策》，《大正藏》卷三十六，頁七〇四下。

<sup>40</sup> 唐法藏《華嚴經義海百門》，《大正藏》卷四十五，頁六二八上。

作為華嚴宗立教之本的《華嚴經·十地品》反復申說的「三界所有法，唯是一心造」，此宗諸師是不敢或忘的。法藏在描述「攝境歸心真空觀」時說：「謂三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得，故曰『歸心』。」<sup>41</sup>由此「觀」而「知諸法唯心，便捨外塵相，由此息分別，悟平等真空。」<sup>42</sup>這種「歸心」法門，明顯地體現了其「唯心」論的教觀意圖。在法藏看來，世間所謂「諸法」都是「一心」所造，「心」之外沒有「法」可存。從總體而言，「塵是心緣，心是塵因。因緣和合，幻相方生」<sup>43</sup>。這是說，世間的事物是外在的「塵」境與「心」因緣和合的產物。因「和合」性及「待緣」性，所以事物本空而為「幻相」。值得注意的是，在「一心」之外，法藏又使用了「自心」的概念。他說：「謂一切分別，但由自心，曾無心外境，能與心為緣。何以故？由心不起，外境本空。」<sup>44</sup>可見，法藏所說的能作外「塵」之「因」的並非「一心」，而是「自心」。何謂「自心」呢？法藏說：「今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣。」<sup>45</sup>在其他地方，法藏又言：「今心不自心，必待於緣，既由緣始現，故知無自性也。」<sup>46</sup>所謂「心」不「自心」就是說，「心」也不是「自己」就可成為「心」，它是與「塵緣」相依而起的，所以「自心」並無「自性」，而是一個「動態」的或曰暫時性的存在。由此可知，本質為空的外境是由於「自心」不守自性逐物而生起、變現的，「且如見高廣之時，是自心現作大，非別有大；今見塵圓小之時，亦是自心現作小，非別有小。」<sup>47</sup>見到高山大物並非山、物本身為「大」，而是由於「自心」變造出「高」山「大」物來，離心之外無「大」可存；見「小」塵之時亦然。仔細剖析法藏著述中「自心」的用例，可以斷定「自心」是介於「一心」與外境之間的仲介，實際上是主體之心與外境接觸之時「心」的存在狀態。因此，從根本上說「塵」仍然是「依」於「真性」而「存在」的。法藏云：「謂塵無自性，攬真成立，真既無邊，塵亦隨爾。……塵無自體，起必依真，真如既具恒沙眾德，依真起用，亦復萬差。」<sup>48</sup>千差萬別的事物（塵）無不依持於「真」而顯現，因為「塵無自性」，是空，是無體，單獨不能存在，須依於「真如」方可求得生存。因此，法藏說：「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，無不俱含真性。」<sup>49</sup>此中「智體」是指「自性清淨圓明體」，以此「智體」鑑照諸法，諸法之相本空而真如獨存。這是從修行解脫的角度去談論本體與諸法的

<sup>41</sup> 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇上。

<sup>42</sup> 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇上。

<sup>43</sup> 唐法藏《華嚴經義海百門·緣生會寂門第一》，《大正藏》卷四十五，頁六二七中。

<sup>44</sup> 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇上。

<sup>45</sup> 唐法藏《華嚴經義海百門·緣生會寂門第一》，《大正藏》卷四十五，頁六二七中。

<sup>46</sup> 唐法藏《華嚴經義海百門·實際敘迹門第二》，《大正藏》卷四十五，頁六二八下。

<sup>47</sup> 唐法藏《華嚴經義海·百門鎔融任運門第四》，《大正藏》卷四十五，頁六三〇中。

<sup>48</sup> 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六三七下。

<sup>49</sup> 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇中。

關係的；若從諸法的角度觀之，則有為諸法都是「攬真成立」、「俱含真性」的。只有「妄盡還原」，便可以成就佛果，菩薩十地修行，實際上充分說明了大乘佛教「唯心」而言修行解脫的特色。

## 智儼的緣起思想——從唯心到法界緣起

華梵大學佛教學系 助理教授  
李治華

### 摘 要

智儼從唯心的「如來藏緣起」，朝向「法界緣起」發展，有三關鍵：（1）智儼實以《起信論》的如來藏緣起為義理支點，透過慧遠的釋義，再配合《華嚴經》中的種種緣起說，而提出其法界（染淨）緣起之說。智儼為了平衡詮釋《華嚴經》經文的染淨相，因此不依《起信論》以純淨一心作為開展的中心，在照應《華嚴經》經文的前提下，轉而採用《起信論》中阿梨耶識的覺與不覺之架構。（2）智儼又從如來藏緣起上掘發《華嚴經》中純淨性起的法界緣起之說。在淨緣起中智儼運用「性（本有）/修」概念，分別從性、從修切入，形成「性、性修修、修性」等四門。（3）後來法界緣起、性起的語詞運用有單純化傾向，法界緣起指的是性起，性起又指向佛境界，智儼並以性起為究竟自宗，而成為「別教」之說。

**關鍵詞：**智儼、華嚴經、唯心、性起、法界緣起

## 一、前言

法界（梵語 *dharma-dhātu*），「法」泛指一切事理，特指「佛法」，又有「意所知法」、「自性」、「軌則」等義，「界」有「一切法通性」、「因」、「分齊」（類別）等義，而「法界」可指一切法的本性、因性、或類別（含總類、別類）。<sup>1</sup>

「緣起」（梵語 *pratitya-samutpada*）是指事物互為依緣生起，這是佛學的基本立場。

華嚴宗又稱為「法界宗」，主張「法界緣起」，大體說來，此「法界」是特指總含一切事理並且是以全體圓融的方式存在，而此即是緣起的實況，這就是所謂的「法界緣起」。<sup>2</sup>「法界緣起」（就諸法言）又稱為「性起」（就本性言）、「一乘緣起」（就判教言）、「十玄緣起」（就佛境言）、「無盡緣起」（就相涵言）。

本文在於發掘智儼（602-668）從唯心論發展到法界緣起的思想脈絡為主，並非專論智儼的唯心思想，或法界緣起思想。<sup>3</sup>

## 二、法界緣起的提出

早期的法界緣起說並非圓融的緣起義，最先使用法界緣起之詞是慧遠（523-592），他在《無量壽經義記》、《大般涅槃經義記》、《維摩義記》、《十地經論義記》、《大乘義章》等處都有論及法界緣起，如《大乘義章》：

是等（大乘）諸經……皆明法界緣起法門。語其行德，皆是真性緣起所成。<sup>4</sup>

知如來藏中真實法界緣起之門。<sup>5</sup>

慧遠所謂的法界緣起似乎即是如來藏緣起，法界就是指法性、真性、如來藏，但慧遠在《十地經論義記》、《地持論義記》中明確說：

法者，自體如來藏中具一切法。雖同一體，門別恒異，異故明界。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 法、界各三義，參見《搜玄記》釋「入法界品」，大正35.87c10-12。

<sup>2</sup> 如澄觀《華嚴經略策》：「法界者，是總相也，包事包理，及無障礙，皆可軌持具於性分。緣起者，稱體之大用也。」大正36.702a8-9。

<sup>3</sup> 本文修訂自筆者博士論文《智儼思想研究—以初期華嚴宗哲學創立過程為主軸》，章3.4.1及章4.1。

<sup>4</sup> 卷1，大正44.483b20-23。

<sup>5</sup> 卷9，大正44.651b21-22。

如來藏中，恒沙佛法，同一體性，互相緣集，名為緣起。門別各異，名為法界。<sup>7</sup>

引文中，慧遠的「界」不取「性」義，而是「差別」義，「法」是如來藏體中的一切恒沙佛法，此等諸法的共存即是緣起，這種說法顯然取自《起信論》中所說如來藏的「相大」，「具足無量（恒沙）性功德」<sup>8</sup>，如來藏之「體」具足恒沙佛法之「相」。所以，慧遠的法界緣起，是指如來藏體上的恒沙差別佛法之相的共存，這是從體性上說的緣起相，與一般說的如來藏緣起（由體而發用，用的緣起）不同，兩者差別如慧遠在《大乘義章》卷三說：「緣用實者（用的緣起之實際），苦集等相，究竟窮之，實是法界緣起（體相）集用（起用），不染而染，起苦集用。」<sup>9</sup>但不論如來藏體相的法界緣起與體用的如來藏緣起，都不出《起信論》中如來藏的體相用之說，<sup>10</sup>慧遠的法界緣起說實為如來藏緣起義涵的內部說明。又慧遠《維摩義記》卷二：

又人復言：「徵須菩提，令入法界緣起淨門，上同諸佛；亦入法界緣起染門，下同凡夫，乃可取食。」<sup>11</sup>

這是慧遠述及「他人」解釋《維摩經》之意。其中直接說到法界緣起具有凡夫染門與諸佛淨門，其說法更似於如來藏緣起。

智儼在《搜玄記》卷三的法界緣起說，依《華嚴經》而立，類同慧遠《維摩義記》所引述他人之說，包含染淨兩方面的緣起：

依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起。<sup>12</sup>

智儼說《華嚴經》內有眾多情況的法界緣起，所以此中「法界」不是指法性、法因，而是指森羅萬象的一切法，一般說《華嚴經》談佛境界，這是從總體上說，

<sup>6</sup> 卷1，卍續45.50c2-3。

<sup>7</sup> 卷5，卍續39.238a10-11。

<sup>8</sup> 大正32.575c26-27。又「具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」大正32.579a18-20。

<sup>9</sup> 大正44.c17-19。

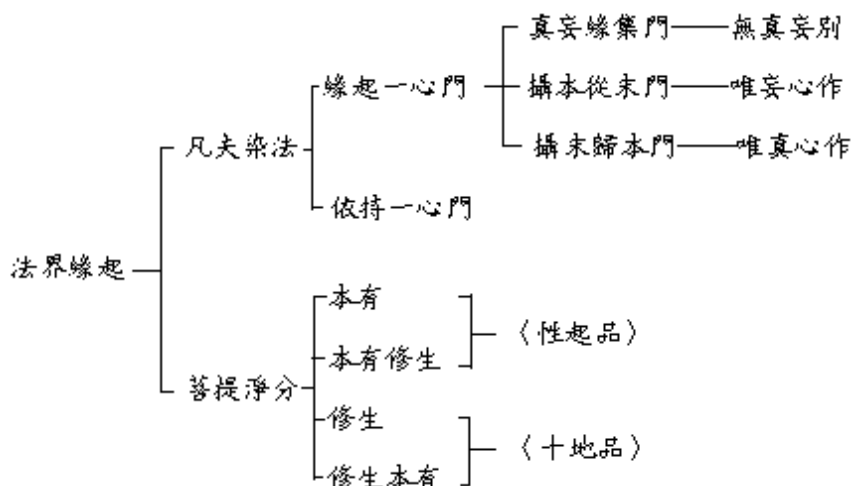
<sup>10</sup> 依《起信論》，如來藏緣起具有體相用三大，「是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。所言義者，則有三種。云何為三？一者、體大，謂一切法真如平等不增減故。二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故。三者、用大，能生一切世間、出世間善因果故。……心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。」大正32.575c23-576b9。

<sup>11</sup> 大正38.451a4-6。慧遠並不認同須菩提取食必須領會到此意。

<sup>12</sup> 大正35.62c25-27。



其實此經也兼帶許多三乘法的部份，如〈十地品〉第六地中的「三界唯心」、「十二因緣」，是偏向染法的緣起，〈性起品〉則純粹是淨法的緣起。智儼將《華嚴經》內的緣起說略分染淨兩方面，染緣起屬凡夫染法，淨緣起屬正覺（菩提）法界。智儼的法界緣起說的分類細目如下：<sup>13</sup>



《華嚴經·十地品》第六地著名的唯心之說，「三界虛妄，但是（一）心作；十二緣分，是皆依心。」<sup>14</sup>智儼在《搜玄記》解釋此時，引文是「三界虛妄，唯一心作」，將「緣起」分作「淨緣起」與「染緣起」，淨緣起純是顯示真理；染緣起是就「凡夫染法」的角度來說緣起，是真妄和合的緣起。

### 三、三界唯心

染緣起中，智儼顯然是依經文「三界虛妄，但是（一）心作；十二緣分，是皆依心」的前後兩半，成立「緣起一心門」（心作）、「依持一心門」（依心）。又智儼的染淨緣起的架構，多位學者皆已指出，應參考了慧遠的《起信論義疏》、《大乘義章》，如：

言用大者：用有二種，一染，二淨。此二用中各有二種。染中二者：一依持用（依持一心門），二緣起用（緣起一心門）。……<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 大正35.62c25-63b3。

<sup>14</sup> 大正9.558c10-11，「但是（一）心作」，宋元明本作「一心」。

<sup>15</sup> 《起信論義疏》，大正44.179b5-7。《大乘義章》「八識義」中也有相同之說，可參見織田顯祐，〈真妄から理事へ——法藏の智儼觀〉，頁39上。

凡夫五陰，真妄所集（真妄緣集門），唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有陰生。攝陰從妄（攝本從末門），唯妄心作。如夢中身，昏夢心作。如波風作。攝陰從真（攝末從本門），皆真心作。如夢中身，皆報心作。如波水作。從真義邊，說為佛性。與《勝鬘經》生死二法是如來藏，其義相似。<sup>16</sup>

對照之下，智儼染緣起的大小五門與慧遠之說完全吻合。

## （一）緣起一心

### 1、真妄緣集門

智儼解釋，「緣集」是指從總相（總體上）論「十二因緣」皆是一個「本識」所作，本識「無真妄別」。並舉經論：

《（起信）論》：「依一心法有二種門，以此二門不相離故。」<sup>17</sup>

《華嚴經》：「唯心轉故」<sup>18</sup>。

《（起信）論》：「真妄和合名阿梨耶」<sup>19</sup>。

又解釋：「唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。」

就上述智儼的解釋，「真妄緣集」應指十二因緣是由真妄和合之緣所集起。底下再分三點探究：

#### （1）一心

智儼此處「一心」的觀念主要依據《起信論》，但其所引《起信論》中的兩段話似有矛盾。依《起信論》，「一心二門」的架構應如下：<sup>20</sup>

<sup>16</sup> 《大乘義章》，大正44.473b15-20。

<sup>17</sup> 《起信論》原文「依一心法，有二種門……以此二門不相離故。」大正32.576a5-7。

<sup>18</sup> 《六十華嚴經》：「一切從心轉」（大正9.466a1），《十地經論》：「但是一心作者，一切三界唯心轉故。」（大正26.169a16）

<sup>19</sup> 「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」（大正32.576b8-9）。阿梨耶識（*alaya-vijnana*）就是阿賴耶識，只是譯語差別。

<sup>20</sup> 參考大正35.575c27-576b9。



若依上表參合智儼所說，智儼的「本識」既指一心（真心），又指阿梨耶識（真妄和合），又說本識「無真妄別」，究竟是何義？

這從智儼立「真妄緣集門」，並解釋「唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。」以及稍後說的「依持一心門」可以確知，智儼說的一心是指阿梨耶識，與《起信論》不同。

《起信論》的「一心」指「真心」，可說智儼只是借用論中「一心二門」的架構來表達「一心」統攝染淨，又以論中生滅門中染緣起的阿梨耶識反過來統攝真心，成為以梨耶為中心的一心說，這正如論中自說真如門與生滅門，「是二種門皆各總攝一切法。」<sup>21</sup>智儼如此活用《起信論》的目的應在於建構他此處論述的主題「染緣起」，著重染法的一面，所以他不以真心作為統攝的中心，而將一心轉換作阿梨耶識。

智儼的這種轉換，以阿梨耶識為一心去詮釋第六地的「三界虛妄，但是（一）心作」，可以進退靈活，因為第六地的這部份經文都在談虛妄、無明的十二因緣，所以若據文獻來看，應先肯定妄心緣起的進路（攝本從末門），進而從妄心中才能再依哲學理路肯定妄心必須依止真心（攝末從本門），此即智儼所謂「唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。」這意思在《孔目章·立唯識章》中智儼引證了《勝鬘經》與十段《楞伽》經文來證明。另慧遠《起信論義記》中，也以「妄心→真心」的進路詮釋「三界虛妄，但一心作」：

若無妄念，生死妄境何由得起？故下文言：「心生法生，心滅法滅。」三界虛妄，但一心作。問曰：「何故上中八識為生死體，今此何故妄心為體。」答：「近體者妄心是也，若遠由者真識亦是。」<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 大正32.576a6-7。

<sup>22</sup> 大正44.180b18-21。

慧遠指此「一心」的近體為妄心（應是「真妄和合」的妄心），遠體是真識。智儼應也正是此意。

## （2）無真妄別

智儼說一心是「無真妄別」，又是何義？若依《起信論》，「無真妄別」之義似應歸屬於「離言真如」，<sup>23</sup>但此處智儼將一心定位於阿梨耶識，觀其文意，「無真妄別」應指「唯真不生，單妄不成」的「真妄和合」，也就是指無真妄的獨立區別，並非指超越真妄名言的分別。

## （3）修改慧遠文句

前文引證了慧遠的《大乘義章》之文，指出智儼參照其架構，此處再對照兩者的文句：

【慧遠】凡夫五陰，真妄所集（真妄緣集門），唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有陰生。攝陰從妄（攝本從末門），唯妄心作。如夢中身，昏夢心作。如波風作。攝陰從真（攝末從本門），皆真心作。如夢中身，皆報心作。

【智儼】唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。

兩相對照，顯然智儼修改了慧遠的文句，慧遠有「五陰」，智儼省略；慧遠在「別相兩門」中分別舉夢中身為「昏夢心作」、「報心作」（昏夢的心與覺醒的心是同一個報心），智儼在「總相門」中合併「昏夢心作」與「報心作」，成為「知與睡合」。

## 2、攝本從末門

智儼說「攝本從末門」是「唯妄心作」。這是基於真妄（本末）和合，從妄的角度攝收全體來說。又從兩例來說「攝本從末」：

（1）舉論（世親《攝論釋》）云：「名種子識及果報識，對治道時，本識都盡。」<sup>24</sup>這是舉論證明「本識」指妄心：對治圓滿之時，本識都盡，所以此本識即指妄心。

<sup>23</sup> 「當知一切法不可說、不可念故，名為真如。」大正32.576a17-18。

<sup>24</sup> 《攝論釋》有「種子識」、「果報識」之說，在論「對治」道時，說：「（涅槃）四德（常樂我淨）圓時，本識都盡。」（大正31.174a2）

(2)「法身流轉五道(就)名為眾生。」<sup>25</sup>意在類比說明,本識指妄心,同樣是就流轉層面來看真心,所以才名為妄心。

由上兩例可知,其實智儼是從真妄和合的觀點來解釋「佛典中有妄心說」的原因,並依「攝本從末門」安置妄心說。

### 3、攝末從本門

首先對照慧遠與智儼之文：

【慧遠】皆真心作。如夢中身,皆報心作。如波水作。從真義邊,說為佛性。與《勝鬘經》生死二法是如來藏,其義相似。

【智儼】唯真心作,如波水作,亦如夢事唯報心作,以真性故。

兩文對照,文與意都大同,唯《勝鬘經》一文,智儼放在稍後講。「攝末從本門」這是從真心邊來說,如說波(妄心)是水(真心)。又舉經論：

《(涅槃)經》云：「五陰、十二因緣、無明等法，悉是佛性」<sup>26</sup>。

《華嚴經》云：「三界虛妄，唯一心作」<sup>27</sup>。《(地)論》釋云：「第一義諦故也」<sup>28</sup>。

要之,智儼意在舉經論「攝末從本」的說法,證立此門。又智儼此處舉《華嚴經》的「三界虛妄,唯一心作」,此文原是智儼開立「真妄、妄、真」三門的依據,此處智儼是順世親的解經進路(隨順觀世諦,即入第一義諦),來說此「一心」指真心。

智儼又設問,「唯真心作」何以放在染門?

理在淨品緣生,今為對染顯染如幻,故在染門。……凡論淨品緣起,有其二種：一為對染以顯妄法故,《(十地)經》云：「不如實知諸諦第一義故也」<sup>29</sup>。二

<sup>25</sup> 慧遠《起信論義記》講「緣起用」引《不增不減經》：「法界輪轉五道，名為眾生。」（意引）大正44.179b13。

<sup>26</sup> 如《大般涅槃經》（北）：「十二因緣名為佛性」（大正12.524a）、「一切無明煩惱等結悉是佛性。」（571c1）

<sup>27</sup> 《六十華嚴》：「三界虛妄，但一（或是）心作」。

<sup>28</sup> 「『但是一心作』者：一切三界，唯心轉故。云何世諦差別？隨順觀世諦，即入第一義諦。」大正26.169a16-17。

<sup>29</sup> 《十地經論》卷八：「經曰：『是菩薩復作是念，不如實知諸諦第一義，故名為無明。』」大正26.168c25-25。

但顯淨品緣起，即是顯理之門，即如〈普賢〉、〈性起品〉等是也。餘義準此可解。

其意，此處正是因為不知第一義諦，處於無明中，所以才將「唯真心作」放在染門，從染淨相對中，以豁顯染法是幻妄而非真。另若已透達無明虛妄，即純說顯示真理的淨品緣起。智儼此說無異也表達出，真妄和合之說，從不同重點去強調，則適合接引不同情況的眾生。

又說：「此攝末從本，即是不空如來之藏，此中亦有空義，為自體空。」這是引《勝鬘經》說，如來藏具有空、不空的體性，<sup>30</sup>作為緣起的依止根本，這又與前引慧遠的結文一致。

## （二）依持一心

智儼的依持門講得很簡約：

六七等識依梨耶成，故《論》云：「十二緣生，依梨耶識」，以梨耶識為通因故。問：「與上緣起一心云何取別？」答：「緣起一心，染淨即體，不分別異。此依持門，能所不同，故分二也。」

緣起門是從阿梨耶識（一心）真妄（染淨）和合一體上講。依持門是據阿梨耶識為諸識（前七識）所依上講。

「依持」是論證阿賴耶識與如來藏存在常用到的觀念，前七識必須依止阿梨耶識，智儼在《孔目章·立唯識章》即運用「依持」概念，舉《雜集論》、《楞伽經》、《勝鬘經》論證阿賴耶識與如來藏的存在。另如慧遠在《起信論義疏》論「依持用」也說：

依持用者，此真心者能持妄染，若無此真，妄則不立。故《勝鬘》云：「若無藏識，不種眾苦，識七法不住，不得厭苦樂求涅槃。」<sup>31</sup>

以《勝鬘經》來說生滅之法必須依持不生不滅的如來藏才能成立。又《起信論》以真心為「一心」，慧遠也以真心來說《起信論》的依持用，與智儼此處以真妄和合的梨耶識為依持心並不相同，已如前述。

<sup>30</sup> 「世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法。」大正12.221c17-18。

<sup>31</sup> 大正44.179b7-9。

#### 四、淨覺緣起

前文「三界唯心」中已指出，智儼的染緣起架構顯然源自慧遠。此處再針對淨緣起考察，在淨緣起中智儼運用「性（本有）/修」概念，分別從性、從修切入，形成「性、性修修、修性」等四門，現對照於慧遠的淨緣起說：

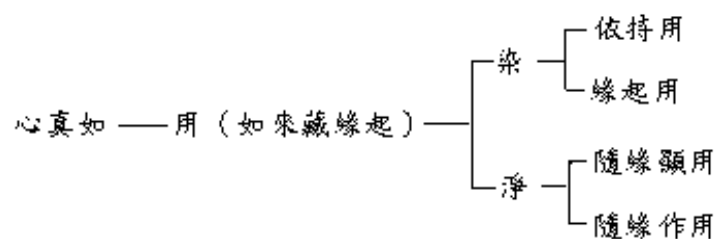
淨用亦有二種：一者、隨緣顯用。二者、隨緣作用。言顯用者，真識之體本為妄覆（本有），修行對治後息妄染（本有修生）。雖體本來淨隨緣得言始淨顯也。是故說為性淨法佛無作因果，是名顯用。……言作用者，本在凡時（修生）但是理體，無有真用，但本有義。後隨對治，始生真用（修生本有），是故說為方便報佛有作因果。<sup>32</sup>

慧遠之文，從性（無作）的角度切入，可明本有、本有修生之義；從修（有作）的角度切入，可明修生、修生本有之義。所以，智儼的淨緣起的四門應也是由慧遠之文而來，只是在文字上差異較大。再者，本有修生、修生本有，這在慧遠《大乘義章》卷十八也有相似之說：

修生德中，有二種作：一者、緣修對治，熏發真心諸功德生（修生→本有），其猶臘印印泥文生。二者、體作，真隨行緣，集成諸德（本有→修生），如金隨緣作莊嚴具。緣作義邊，名方便淨。體作義邊，說為性淨。<sup>33</sup>

底下再比較慧遠、《起信論》與智儼的染淨緣起之架構：

慧遠《起信論義疏》：



《起信論》中真妄和合的阿梨耶識有覺與不覺二義：<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 大正44.179b14-24。

<sup>33</sup> 大正44.818b25-28。

<sup>34</sup> 「名為阿梨耶識，此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。……」



智儼的架構與以上兩者實相通（見括號對照），本文認為，慧遠依《起信論》，直接以真心為中心，表現出義理上的精純性，智儼為了平衡詮釋《華嚴經》經文的染淨相，因此不依《起信論》以純淨一心作為開展的中心，在照應《華嚴經》經文的前提下，轉而採用《起信論》中阿梨耶識的覺與不覺之架構，又參酌了慧遠的真心染淨之架構，如此而提出其法界緣起的染淨之說。

另《十玄門》的第九門「唯心迴轉善成門」，則同於慧遠《起信論義疏》的一心（真心）分染淨用的進路：（1）「前諸義教門等，竝是如來藏性清淨真心之所建立」、「心外無別境故言唯心」、「《楞伽經》云：『心外無境界，無塵、虛妄見』（意引）」，這是唯真心。（2）「若善若惡隨心所轉」、「若順轉即名涅槃，故《（華嚴）經》云：『心造諸如來』；若逆轉即是生死，故云：『三界虛妄，唯一心作』」<sup>35</sup>，這是染淨二用。（3）「不得定說性是淨及與不淨」、「《涅槃》云：『佛性非淨亦非不淨』」<sup>36</sup>，這是《起信論》中「心真如門」的「離言真如」。<sup>37</sup>

「唯心迴轉善成門」在論《華嚴經》中緣起的根本原理，並非貼釋《華嚴經》，於此便同於《起信論》的一心（真心）進路，切中義理的根本處。

智儼的淨覺緣起（菩提淨分）是承繼《起信論》、慧遠的進路（見前之架構表），扣緊性修的角度，並非泛論客觀性的緣起，顯然意在指示轉染成淨之道。淨緣起分為四門：<sup>38</sup>

所言覺義者……依此法身說名本覺（本有）。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者即同本覺（本有修生）。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺（修生）。又以覺心源故名究竟覺（修生本有）。」大正32.576b9-17。又《起信論》中並無「性起」之詞，而有此義：「問曰：『若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？』答曰：『……以智性即色故，說名法身遍一切處。所現之色無有分齊，隨心能示十方世界，無量菩薩，無量報身，無量莊嚴各各差別，皆無分齊而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。』」大正32.579c11-19。

<sup>35</sup> 分見〈夜摩品〉、〈十地品〉，大正9.466a、558c。

<sup>36</sup> 大正12.760c。

<sup>37</sup> 大正45.518b16-25。

<sup>38</sup> 大正35.62c27-63a29。



## 1・本有

「言本有者，緣起本實，體離調情。法界顯然，三世不動故。」「本有」指緣起的本體、實性，若不見本性即為凡情。本有於一切法中顯現，超越時間的變動性。智儼舉經論證明：(1)〈性起品〉的譬喻，「眾生心中有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證，人證前後不同，其樹不分別異。」<sup>39</sup>指出眾生本有如來智慧。(2)「此緣生文，十二因緣，即第一義」<sup>40</sup>，這是引《地論》證明雜染法（十二因緣）依真常心（第一義）。

## 2・本有修生

智儼此門，是從本有的角度說修行，依本有而發生修行。其解釋說，清淨品類原無差別的本性可說，種種修行的發生是就虛妄的諸緣上講，但此修行所發的真智（無分別智）順合本有性理（無分別性），因而此真智實為從真性而起（這是從本有真常心的立場而推說的），所以修行雖為新生，卻不說為新得。又舉〈性起品〉云：「名菩提心為性起故」<sup>41</sup>。如新生的穀（修生），仍說為穀（本有），不別劫初之穀，順其本來的穀性。又其原文頗為類似慧遠《起信論義疏》中淨緣起之文：

【智儼】本有修生者，然諸淨品本無異性，今約諸緣發生新善，據彼諸緣乃是妄法，所發真智乃合普賢，性體本無分別，修智亦無分別，故智順理，不順諸緣，故知修生即從本有，同性而發。……

問：「本有修生既是新發義，非是舊，云何乃說從其本性？」答：「此品為是新生之義說是修生，與本義親，故從性起。如今穀不別劫初，順本穀親，對今緣疎故，不說新得。

【慧遠】問曰：「若修行始淨者（修生新發），何故得言無作因果（從其本性）？」答：「雖顯由修（修生），體非今生，故曰無作（性起）。」問曰：「若非今生（今穀），何故名果？」「隨緣故名為果也。若據體言（本穀），非因非果湛然一味。（本無異性）而就妄論真（據彼諸緣乃是妄法，所發真智），在因名因，在果名果，故名因果。」<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 〈性起品〉原文見大正9.623c24-624a20。

<sup>40</sup> 見前文「攝末從本門」。

<sup>41</sup> 意引〈性起品〉中，如來性起的因緣無量，「一者、發無量菩提之心不捨一切眾生」大正9.612c2-3。

<sup>42</sup> 大正44.179b17-21。

兩文對照，意義大同，只是慧遠的「無作因果」，智儼用「本有（因）修生（果）」取代。

### 3·修生

智儼解釋，修生是強調修行的新生性，就如信等善根原先並未現前，後藉淨教之緣才產生。如《（地）論》言：「彼無『無分別智』」<sup>43</sup>（尚未相應於「無分別智」的階段，不見本真）。

### 4·修生本有

智儼解釋修生本有：雖然本有如來藏，但凡夫因煩惱，隱而不顯、迷而不覺，如《無相論》「若有應見」、《攝論》「有得不得，見不見」，<sup>44</sup>「不見」所以此時「不名為有」、「無有力，同彼無法」。若得無分別智，才能顯見清淨的法身，所以不可說是「本有」，要說為「修淨」（藉修行而清淨）。又強調此處「顯」的意義在於修行後才顯出本有，所以就修得而言，法身與新生（修行）義親近，與本有義疏遠。

另在《十玄門》中，論及諸法本有、始有的概念，說這是就「智辨」：（1）舉《華嚴經》云：「智慧（虛妄分別）差別故」，又云：「智者無所畏」，<sup>45</sup>差別並非是就緣起的體性上辨，因為「體即息諸論道，同於究竟圓果，離說相故」，即是說，法的當體實性超越言說，唯證相應。（2）舉「室中空」為例，開門見時，此空即是本有，如《涅槃經》說：「見佛性已，即非三世攝」<sup>46</sup>。可謂：佛性超越時間→非始有→本有，本有是相對始有而說，佛性之真實體性其實超越語言概念所能表達。智儼又說，若見時言有，不見不言有，則也可說為始有。

智儼的本有、修生與「室中空」之例，顯然表現出調和佛性的本有與始有（修生）之說的意義。又智儼之說涉及佛教言說的特性，本文略加說明如下：法性（諸法的真性）本身絕待不可思議、不可說，超越一切理解、概念，甚至包括「法性」、「有無」的概念→指法性為本有、始有是從現象中依因果關係推說法性，並非法性本身的如實性（不可思議）→在推說層次上有正誤之別，有多種角度，而依因果體用的概念則必須推說法性是本體，是諸法的依止，所以法性必須已在，不能是始有；但若就主體初見法性，則可說為始有。更進一步說，理解言說是從現象

<sup>43</sup> 卷2，大正26.132c。

<sup>44</sup> 皆意引，《無相論》之語未明出處；《攝論》卷中，大正31.121c。

<sup>45</sup> 經中原文：「譬如數法十，增一至無量，皆悉是本數，智慧故差別。」大正9.465a22-23。

<sup>46</sup> 如卷37：「佛性常故，非三世攝。」大正12.581a7。此意在本始之辨中，如吉藏《涅槃經遊意》引始有之說中：「又云：（雖然）『佛性非三世攝』，但眾生未聚莊嚴清淨之身，故說佛性在於未來。此則證始有之文。」大正38.237c19-21。

的相對關係上建立（是假名），並不能真正指絕對自性（非實名），有關「絕對性的概念」是就主體的分辨上假說（智辨），並非實就客體本身說。

智儼在淨緣起中又說，《華嚴經》第六地的十番十二因緣，唯修生、修生本有，餘二（本有、本有修生）在〈性起品〉。依此，進而可推說，〈性起品〉是從本有的角度切入，是顯純淨，唯真心作；〈十地品〉是從修生的角度切入，是對妄顯真。若從智儼對《華嚴經》各品的判教看，〈性起品〉是一乘別教，〈十地品〉則是一乘圓教順三乘教，也正符合於純淨唯真與對妄顯真的區別。<sup>47</sup>

總之，智儼的淨緣起依「性（本有）/修」概念，分別從性、從修切入，就形成「性、性修修、修性」等四義，各義強調不同的重點，並引徵經論中的不同狀況，顯然這性修的理論架構也意在：（1）詮釋、安排經論。（2）統合南北朝起爭論數百年的佛性本有與始有之辨，如地論派佛性的南道「現有」（本有）與北道「當有」（始有）之說。

以上，智儼從「如來藏緣起」朝向「法界緣起」發展，有二關鍵：（1）智儼實以《起信論》的如來藏緣起為義理支點，透過慧遠的釋義，再配合《華嚴經》中的種種緣起說，而提出其法界（染淨）緣起之說。（2）智儼又從如來藏緣起上掘發《華嚴經》中純淨性起的法界緣起之說。智儼的法界緣起說的理論層序簡示如下：

依《起信論》的一心（真心）、如來藏緣起

→透過慧遠的釋義

→詮釋《華嚴經》的一心（真妄和合）、染淨法界緣起

→一乘別教兼三乘：淨法界緣起（分性修二門切入）

→一乘別教：性起（本性門切入，唯真心作）

## 五、如來性起

智儼根據《華嚴經·寶王如來性起品》<sup>48</sup>，以「性起」作為自宗的立場，「性起」

<sup>47</sup> 《孔目章·一乘之妙趣》中，以《華嚴經》之會品與一乘三乘搭配。大正35.41a。

<sup>48</sup> 《六十華嚴》的〈性起品〉的梵文原名，已不可考。有單行譯異本《如來興顯經》，《八十華

也是後來華嚴宗說「法界緣起」的指意。《搜玄記》卷四解釋「寶王如來性起」：

寶王者，攝德自在為王，可貴名寶也。如來者，如實道來成正覺。性者體，起者現在心地耳。<sup>49</sup>

以上智儼解釋「寶·王·如來」是依一般說法釋義；另說「性」為性體，「起」是當下心的起用，則有《起信論》之體用思想。申言之，性為如來性，或稱為法性、真性、佛性、真心、如來藏、心體，性起即是稱性而起，顯現出本然的全體大用的圓融境界。

《搜玄記》、《十玄門》、《孔目章》等處都有性起思想，底下依著作先後論述其說。

### 1. 《搜玄記·普賢菩薩行品》

此中所明正是順理之行性也。而無二體，義不相是耳。以緣盡緣，以性即並性也。問：「性起絕言離相，云何有因果？」有二意，一、為經內因中辨性起，果中明性起，故二也。二、性由不住故起，起時離相順法，故有因果也。問：「起時離與緣修何別？」答：「緣修離緣則不成。性起無緣即不損，故別也。其普賢行亦如性起，分順修生也。」<sup>50</sup>

引文析論如下：

(1)《華嚴經》中就菩薩因行的〈普賢行品〉與如來果德的〈如來性起品〉兩方面來顯示性起。

(2)普賢行是順理、性起的菩薩因行，尚分順修生，以緣修來盡妄緣，以智性符合本性，這即是前說「本有→本有修生」的進路。

(3)本性的固有性質就是不住的、起動的、作用的。從圓融上說，性起離差別相；從差別（行布）上順真來說（如菩薩、佛），反映出因果。

(4)緣修是須依殊異的緣，性起不須如此，一切法圓融。華嚴學後來也有「性起」（果位、現象圓融）、「緣起」（因位、現象差別）之分的一種講法。

嚴》是〈如來出現品〉。其相關的文獻比對可參見，高崎直道：〈第五章 華嚴教學與如來藏思想——「性起」思想在印度的開展〉，川田熊太郎等：《華嚴思想》。

<sup>49</sup> 大正35.79b。

<sup>50</sup> 卷4，大正35.78c18-24。

## 2. 《搜玄記·寶王如來性起品》

在《搜玄記》卷四釋〈性起品〉中又從體、果、芽等方面論述性起：

問：若聲聞等有性起者，何故文云於二處不生根？答：言不生者，不生菩提心性起芽，不言無果葉，若無者，微塵中不應有經卷，準喻可知。若細分別，地獄無果葉有體，聲聞有體及果葉也。<sup>51</sup>

為前義中聲聞、凡夫不知本性亦是性起，今此不知即非性起，得知別是異門，此約性起芽說....一切善根有邪有正，但順菩提者無問人天善根等，並是性起，不順菩提者即非性起，此約果處分麤細，是以不違耳。<sup>52</sup>

智儼為了解釋〈性起品〉中「微塵中有經卷」（一切眾生本有如來智慧）以及「二處不生善根」兩處似有矛盾之文，而對性起依心性的程度分為四種不同的界定：一、就體說，一切類別皆是性起，如地獄眾。二、有順菩提的善根，即是性起，如人天善根。三、就果葉說，如聲聞眾。四、就菩提心芽說，知本性者才是性起。

## 3. 《十玄門》

今釋第一同時具足相應門者，即具明教義、理事等十門同時也。何以得如此耶？良由緣起實德法性海印三昧力用故得然。<sup>53</sup>

「緣起實德法性」的「力用」，其實就是性起，就三昧說為「海印三昧」，這也是「十玄門」所顯示的佛境界。

此由法界實德，緣起力用，普賢境界相應。所以一多常成，不增不減也。如《維摩經》云：「從無住本立一切法」<sup>54</sup>。又《(中)論》云：「以有空義故一切法得成」<sup>55</sup>也。

「法界實德，緣起力用，普賢境界相應」實德的法界緣起也即是性起的意義，此處將本性（真心）與《維摩經》的「無住本」，《中論》的「空義」，視為同一。其實是以真常心攝收空義。

<sup>51</sup> 大正35.79c。

<sup>52</sup> 大正35.81a2-a8。

<sup>53</sup> 大正45.515下-516上。《要問答》的「佛母眷屬義」（大正45.520中）也有提及類似的海印三昧說。

<sup>54</sup> 卷2，大正14.547c22。

<sup>55</sup> 卷4，大正30.33a22。

#### 4·《孔目章·性起章》

性起者，明一乘法界緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解大行、離分別菩提心中，名為起也。由是緣起性故，說為起。起即不起，不起者是性起。廣如經文。<sup>56</sup>

引文解釋如下：性起是一乘別教的法界緣起，是從本性說緣起，一切都是本來究竟，所以說「離相」、「起即不起」。從修行上說，也就是「本有修生」，從本有角度攝收修生，離於後天的修行造作，性起是大解大行的境界，是從離分別的菩提心（本性）中所升起，在《孔目章》卷二〈賢首品初立發菩提心章〉又稱為「真發菩提心」：

三、真發者：菩提真性，由來已體。妄想覆故，在而不覺，名為生死。後息妄心，契窮自實，由來已體，知菩提性是已體故，捨彼異求，實相現前，故名發心。亦可真證智起，名曰發心。<sup>57</sup>

真發菩提心是證得自己原有的真性本體，這是〈性起章〉就修行上說的大解大行的性起。

#### 5·《孔目章·五教法數義》

〈普賢〉、〈性起〉當是廣義，即無盡圓通究竟宗也。所有無盡法數及餘乘數，皆一乘所目，即是一乘，由同在海印定中成故。<sup>58</sup>

從引文可知，智儼以「性起」為究竟自宗，性起就三昧說即是海印定，海印定中一切炳現，所有法相法數咸成一乘境界。

### 六、結論

智儼在《華嚴經》的詮釋上：（1）提出最高原理——性起：就不同經文，性起又可從性修分為本有、本有修生，或就因行（普賢行）果德（如來）分，或就心性程度分為體（地獄眾亦有）、善根（如人天善）、果葉（如聲聞）、性起芽（知本性），或就海印三昧說，或就十玄佛境說。後來，法藏又有理、行、果三種性起

<sup>56</sup> 大正45.580c。另《搜玄記》，大正35.78c-79c，也有類似的觀點。

<sup>57</sup> 大正45.549b7-10。

<sup>58</sup> 卷2，大正45.556c4-7。〈普賢行品〉、〈性起品〉釋義見上文。

之說，<sup>59</sup>符合佛法總綱中「教、理、行、果」的分類。(2) 提出統合原理——法界緣起：《搜玄記》中，為照應經文，法界緣起包含染淨各種角度，智儼借用論中「一心二門」的架構來表達「一心」統攝染淨，又以論中生滅門中染緣起的阿梨耶識反過來統攝真心，成為以梨耶為中心的一心說。性起是其中淨緣起的本有、本有修生二門，而性起也廣攝各種情況的眾生，表現兼收「同教、別教」的態度。之後在《十玄門》、《孔目章》中，法界緣起、性起的語詞運用有單純化傾向，法界緣起指的是性起，性起又指向佛境界（海印三昧、普賢境界、大解大行），而成為「別教」之說，這也是後世通用的指意。法藏在《探玄記》中對於智儼法界緣起的染淨兩門，又增「染淨合說」一門，染淨兩門依據智儼各分四門，法藏新增的合說也分四門：翻染現淨門（治染為主）、以淨應染門（修淨為主）、會染即淨門（合一）、染盡淨泯門（超越），<sup>60</sup>法藏對此三大門十二小門，只列標題，並未解說，以上合說四門的括弧略釋是本文依「四句」的精神而詮釋的。(3) 智儼以真常心的不同面相攝收唯識（賴耶、本識）與空義（無住），本有與始有義。

## 徵引資料

- 《華嚴經》，大正 9。
- 《大般涅槃經》，大正 12。
- 《勝鬘經》，大正 12。
- 《地論》，大正 26。
- 《攝論》，大正 31。
- 《攝論釋》，大正 31。
- 《搜玄記》，大正 35。
- 《探玄記》，大正 35。
- 《華嚴經略策》，大正 36。
- 《涅槃經遊意》，大正 38。
- 《維摩義記》，大正 38。
- 《大乘義章》，大正 44。
- 《起信論義疏》，大正 44。
- 《十玄門》，大正 45。
- 《要問答》大正 45。
- 《孔目章》，大正 45。

<sup>59</sup> 《探玄記》卷16：「初分相者：性有三種，調理行果。起亦有三：調理性得了因顯現名起；二行性由待聞熏資發生果名起；三果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生至果位時，合為果性，應機化用名之為起。是故三位各性各起，故云性起。」（大正35.405a21-26）「教、理、行、果」中，教是能詮，理是所詮，行果屬實踐。

<sup>60</sup> 《探玄記》卷13，大正35.344ab。

《地持論義記》，卅續 39。

《十地經論義記》，卅續 45。

川田熊太郎等：《華嚴思想》，李世傑譯，台北，法爾出版社，1989。

李治華：《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學創立過程為主軸》，2008，輔仁大學哲學博士論文。

織田顯祐，〈真妄から理事へ——法藏の智儼觀〉，《佛教學セミナー》47，1988。





## 論法藏撰《梵網經菩薩戒本疏》之特色 ——與智顗說《菩薩戒義疏》之比較——

日本駒澤大學佛教經濟研究所 研究員  
釋法音

### 摘 要

本小論擬對法藏所撰的《梵網經菩薩戒本疏》（以下簡稱《本疏》）六卷和智顗所說的《菩薩戒義疏》（以下簡稱《義疏》）上下二卷在思想上究竟存有怎樣的相關性？通過對兩者註釋之比較，以冀對法藏的大乘戒思想之特色加以闡明。

特別是就法藏的「菩薩戒」之註釋中，面臨初唐時代所不可避免的「佛法」與「王法」的緊張關係之問題時，法藏是在怎樣的意圖之下而採取妥協的方法來應對的，是一個很重要的視點。即在不得不以世俗的「王法」來迎合朝廷的場合時，他很巧妙地以「王力自在說」來維護王法的優先地位。那麼，法藏是如何對「菩薩戒」中的「通局」（重戒）和「通塞」（輕戒）來進行巧妙地解釋的呢？本小論擬將考察其「菩薩戒觀」の來加以研討與闡明。

隋智顗和初唐法藏一樣受到帝王、貴族的篤信與外護，為教門一代高僧。而且都被帝王，將相迎請為菩薩戒師，誠有類似之處。然智顗是身處梁、陳之戰亂期以及隋文帝的建國期，於天台山的深山幽谷之中來從事教理與修持的中國本土出身的高僧，而且梁、陳以及隋朝的帝王們都很熱心歸依佛教。而初唐及至盛唐的李氏王朝，對道教和儒教的重視勝過佛教，出生並成長於都城長安的西域康居系的歸化第三代的法藏，雖非漢民族出身的僧侶，但是他對唐王朝的忠誠心卻遠超過漢民族血統的智顗。特別是在對《梵網經》中所宣揚的「孝順」思想之重要性，比誰都強調。尤其是為了表達對大唐王朝堅定不二的忠義心，鼓吹絕對的王權思想，即以「王力自在說」來解說菩薩戒。由於兩者的時代背景、出自等的相異，所以對《梵網經》的講說與註釋及其思想展開頗存異趣。以上述之特色作為視點，來探究法藏之《本疏》中所說的佛法相應王法的戒思想以及社會背景與立場，以闡明法藏之菩薩戒觀一大特色。

關鍵詞：法藏、《梵網經菩薩戒本疏》、智顗、《菩薩戒義疏》、佛法與王法

## 一、緒言

法藏（六四三～七一二）所大成的華嚴哲學，是受到了天臺智顗（五三八～五九七）的天臺教學之深刻影響而形成的，即在天臺四教判的理論基礎之上，成立了華嚴五教判。法藏將《法華經》所說的法華一乘低於《華嚴經》中所說的華嚴一乘。然而關於菩薩戒，他的註釋不知何故卻沒有受到智顗的任何影響。註釋中沒有提及到智顗的註釋內容。

眾所周知，趙宋的天臺學者們，往往對主張「性起說」之華嚴諸師多有批判，認為華嚴宗人雖有教理，但在實踐方面卻無系統性的「觀法」，有「有教無觀」之譏。

石井公成博士的《華嚴思想の研究》中，在論及到中唐時期的澄觀和宗密的華嚴與禪的融合的華嚴哲學與實踐之特徵時說：「法藏の場合は、《華嚴經》と菩薩戒の探求を生涯の目的としたように思われる。」（對於法藏而言，他是以華嚴經和菩薩戒的追求作為整個生涯的終極目標的）（參照石井著《華嚴思想の研究》，一九九六年二月，春秋社。三三二頁）由此而言，石井氏的觀點是認為法藏為崇高而純粹的大乘菩薩行之實踐者，特別是對於菩薩戒有著真摯的探求，而且更將之努力流布於世的大乘行者。對於石井氏所勾勒的「法藏像」，筆者以為尚有深入探討之必要。

本小論擬對法藏所撰的《梵網經菩薩戒本疏》（以下簡稱《本疏》）六卷和智顗所說的《菩薩戒義疏》（以下簡稱《義疏》）上下二卷在思想上究竟存有怎樣的相關性？通過對兩者註釋之比較，以冀對法藏的大乘戒思想之特色加以闡明。

特別是就法藏的「菩薩戒」之註釋中，面臨初唐時代所不可避免的「佛法」與「王法」的緊張關係之問題時，法藏是在怎樣的意圖之下而採取妥協的方法來應對的，是一個很重要的視點。即在不得不以世俗的「王法」來迎合朝廷的場合時，他很巧妙地以「王力自在說」來維護王法的優先地位。那麼，法藏是如何對「菩薩戒」中的「通局」（重戒）和「通塞」（輕戒）來進行巧妙地解釋的呢？本小論擬將考察其「菩薩戒觀」の來加以研討與闡明。

隋代智顗和初唐法藏一樣受到帝王、貴族的篤信與外護，為教門一代高僧。而且都被帝王，將相迎請為菩薩戒師，誠有類似之處。然智顗是身處梁、陳之戰亂期以及隋文帝的建國期，於天台山的深山幽谷之中來從事教理與修持的中國本土出身的高僧，而且梁、陳以及隋朝的帝王們都很熱心歸依佛教。而初唐及至盛唐的李氏王朝，對道教和儒教的重視勝過佛教，出生並成長於都城長安的西域康居系的歸化第三代的法藏，雖非漢民族出身的僧侶，但是他對唐王朝的忠誠心卻

遠超過漢民族血統的智顗。特別是在對《梵網經》中所宣揚的「孝順」思想之重要性，比誰都強調。尤其是為了表達對大唐王朝堅定不二的忠義心，鼓吹絕對的王權思想，即以「王力自在說」來解說菩薩戒。由於兩者的時代背景、出自等的相異，所以對《梵網經》的講說與註釋及其思想展開頗存異趣。以上述之特色作為視點，來探究法藏之《本疏》中所說的佛法相應王法的戒思想以及社會背景與立場，以闡明法藏之菩薩戒觀一大特色。

## 二、關於法藏「王力自在說」的用例

法藏在高宗朝、則天武后攝政期從事翻譯與講經，更以菩薩戒師而名聞於世。唐王朝在建國初期不斷征伐突厥與西域諸國征伐。破國攻城之事，作為康居三世的法藏身居帝都長安，當然是耳聞目睹之事。但是法藏在為政者外護之下，極力主張「王力自在說」，為唐高宗以及王族菩薩戒師，又為則天武后所召，入內宣講華嚴教義。因此，法藏以此立場和地位，在《本疏》中有甚多的戒條，若與唐王朝的利益有所抵觸時，則以「通局」和「通塞」之詮釋方法，用「王力自在、理應不犯」之說，巧妙地加以辯護。以下可以通過具體的內容和事例來進行論述。

十重罪（波羅夷）の場合

資料①

「初篇盜戒第二」

若國破、王走後、王未統、此中有物亦名無主。有心取用、並皆不犯。（大正四〇・六一四頁中）

即因為大唐帝國的大軍的征伐與侵略，周邊諸國城破兵敗，若彼國王逃走他方，不在國中之情況下，無人管理的珍寶財物，則可看作「無主」之物，隨意取之用之，不犯戒規。唐軍殘暴，奪他國城邑、妻子、財物等，法藏將此略奪行為加以正當化，完全站在唐王朝的立場來解釋《梵網經》的戒相。也許在法藏講席下聽講義為政者以及官僚們就此類事柄詢問「犯不犯」時，法藏在此嚴峻的問難所作的對答。法藏的疏文從文句表達以及文法結構來看，有口述而記錄編集的痕迹。

但是我們來對照智顗的《義疏》的話，則無此類的表述，只是對於竊取金錢之多少等，「不與取」以及「手運取他物離本處」等參照《十誦律》（大正二三・四頁上～中、卷一「明四波羅夷法一」參照）的「小乘戒」律文而加以解釋而已（大正四〇・五七二頁上一中）。智顗的講席下的聽眾多半是天台山內的僧眾，而與場法藏面對外眾講說有很大的不同。

## 資料②

## 「初篇說過戒第六」

初制意者、略有三意。一為壞信心故。菩薩理宜弘護三寶、過惡揚善以生物信。何容說過。廢黜信心、乖利他行。故須深制也。二招重繫故。謂初心菩薩豈免微失。理應讚其實德、成自正行。而反以惡心苛求其短、言陳彼過、自負重愆。故須制也。三背恩德故。謂由三寶恩及戒法防身。加成勝德當獲大果。理宜紛骨碎身、護持遺寄。而今反以惡言說其、背恩之甚故須制也。(大正四〇・六二六頁中)

正如上述疏文所說的三個理由，對三寶等不能擅自說其過失。但是法藏在「第九通局」中，卻言詞一轉：

若便王等力而方調伏、理應不犯。(大正四〇・六二七頁中)

法藏認為如果是國王在特殊的場合下，即以王力方可調伏的情況下，即便說過也不算犯戒，將王法的權益凌駕於佛法之上。而天台智顗的《義疏》「第六說四眾戒」則以「抑沒前人」和「損正法、故得罪」為依據，定之為「七眾同犯」(大正四〇・五七三頁中)。根本就沒有論及到世俗社會的王權以及王力的特殊性。

## 資料③

## 「初篇故慳戒第八」

來求王位、終不施與。若彼惡人先居王位、菩薩有力尚應廢黜、況當施與。(大正四〇・六三一頁中「第九通局」)

法藏將《梵網經》中「能以施心被一切眾生，身施、口施、意施、財施、法施。教導一切眾生，內身、外身、國城、男女、田宅，皆如如相乃至無念財物、受者、施者、亦內亦外、無合無散、無心行化達理達施。」(大正二四・九九九頁上)以及「而菩薩見一切貧窮人來乞者，隨前人所須一切給與。」(大正二四・一〇〇四頁下——一〇〇五頁上)所說的「無條件布施」，在其疏文「第九通局」中以《瑜伽論》「有三十種不施不犯」為依據，對來求「王位」等三十種施與的可以拒絕。如果惡人蓄意篡奪王位，菩薩如果有力量，則必須將惡人放黜與制裁，論說了與《梵網經》意相違的主張，以迎合唐王朝的統治和利益。然而智顗的觀點則與法藏不一樣，他援用《決定毘尼經》，規定在家、出家、得忍、凡夫四種菩薩的布施項目與內容。並論說到其中的得忍菩薩則須「行三施：一王位、二妻子、三頭目皮骨。」(大正四〇・五七四頁上)。可見潛心於山居修行智顗，對於王位正

統或異端等問題，也許連想都沒有想過，更不用說是去參與。以上，通過法藏《本疏》十重戒的若干解釋，以及與智顗《義疏》的比較，可以看出法藏在解說菩薩戒時，屢屢用「王力自在」這一特殊的解釋來論述。

同樣在解釋輕罪（四十八輕戒）時，法藏在「七通塞」等處隨處以「王力自在說」來加以巧說戒相。

#### 資料④

「不能救生戒第二十」

王力自在救不得故、無罪也。（大正四〇、六四三頁上「第五闕緣」「闕第三緣」）

如上所說，可見國王可以利用「王法」，即使是殺人奪命，菩薩因為無力相救，不能結罪。如「七通塞」中解說道：

若自重病、若無勢力、徒自殞命終無自益、準應無犯。（大正四〇・六四三頁中）

但是法藏此解釋與《梵網經》所說的「一切男子是我父，一切女人是我母」。（大正二四・一〇〇六頁中）以及自己在《本疏》卷第六中所謂「菩薩見眾生在厄，理應殞命救生。」（大正四〇・六四八頁下）之絕對無條件的救濟與放生之理念相抵觸。而智顗在《義疏》中則說道「第二十不行放救戒，見危不濟乖慈故制。菩薩行慈悲為本，何容見危不救。大士見危致命故也。七眾同犯，大小乘俱制。大士一切普度。聲聞止在眷屬。此制自度。」（大正四〇・五七六頁下），可見智顗認為菩薩應該不自惜身命，絕對無條件地救濟眾生。

當然，法藏在處理帝王與菩薩僧的上下關係、佛法和王法之間的尊卑地位，也是非常苦惱，但是在唐代強大的帝王和國家權利之下，法藏還是選擇了妥協和迎合的做法。他在註釋輕戒的「待賓乖式戒第二十六」、「故別請僧戒第二十八」、「非處說戒戒第四十二」、「說法乖儀戒第四十六」等等戒相時，也是與如上解釋重戒時一樣的手法。以下，擬逐一來進行考察。

如在「待賓乖式戒第二十六」，法藏在論述賓客的送迎與接待時有如下的記述：

#### 資料⑤

「待賓乖式戒第二十六」

初制意者、菩薩見客比丘、尚應賣身供養、況故違聖教、輕蔑良賓。（大正四〇・六四六頁中）

由此可見，法藏對《梵網經》所說的「若無物應賣自身以及男女供給所須悉以與之。」（大正二四・一〇〇七頁上）等較為過激的人身賣買行為採取比較同調的主張。但是智顗的註釋則以「言賣身供給、舉況之辭。」（大正四〇・五七七頁中）一句來論之，只把它作為比況之語來理解。為此法藏在「七通塞」中說到「若重病不自由、若王力自在、若初發心未能賣身、理應不犯。」（大正四〇・五七七頁中），就是說假如重病、國王、初發心的話，賣身供養等可以免除。於此我們可以聯想起梁武帝在同泰寺將自身出賣，願為佛的奴隸的逸話來了。在奴隸賣買合法的時代裡，「賣身」等供養行為是作為菩薩的難行加以稱贊的。但是法藏於此特別列舉出「王力自在」的理由，以確立帝王的不可動搖的神聖地位，王法可以優先於佛法的見解與主張了然可見。

#### 資料⑥

「故別請僧戒第二十八」

初制意者、菩薩理宜殞命護法、何容故違聖教、別請所親。乃是俗中曲席、豈成福會。（大正四〇・六四七頁中）

這就是說，菩薩若為護法，應當不惜身命。但是法藏在「七通塞」中卻有如下註解：

「及僧次外、王力逼請、亦應無犯。」（大正四〇・六四七頁下）對國王的妥協和讓步一目瞭然。對此，智顗之註釋全無如此言語與態度。

#### 資料⑦

「非處說戒戒第四十二」

初制意者、戒律制於內眾、為祕密之教法。外道惡人理非所聞。（大正四〇・六五三頁上）

法藏接下來在「七通塞」中解說道：「若對國王、純信行人、若將為進戒、先說示問能不、皆不犯。」（大正四〇・六五三頁中）

這顯然是對國王以及王權作出了很大的退讓。此戒在《梵網經》中雖也有「除國王，餘一切人不得說。」（大正二四・一〇〇九頁上）之經文，但是法藏在這裡更添蛇足，他解釋道：「言除國王者、佛法付屬二人、一佛弟子為內護。二國王為外護。是佛付屬之人、故對說無犯。又以國王有力、當依戒律策勵行人、故須知也。」（大正四〇・六五三頁中）

面對國王的權威，法藏作了無條件的順從。而智顗只是根據《梵網經》的經文，忠實註釋，全無過分的發言和主張。

#### 資料⑧

「說法乖儀戒第四十六」

初制意者、令彼重法、增善根故。自亦重法順教命故。為成二利順彼三聚、故制斯戒。(大正四〇・六五四頁中)

在《梵網經》中說道：「若入檀那貴人家、一切眾中、不得立為白衣說法。應在白衣眾前高座上坐。法師比丘不得地立為四眾說法。若說法時、法師高座、香花供養、四眾聽者下坐。」(大正二四・一〇〇九頁中)，將出家僧與在家者的坐次和進退說得極為分明。然法藏在解釋時，以「七通塞」解說道：「若他病重、若王力自在、並無犯。」(大正四〇・六五四頁中)

也就是說與重病人或國王說法時，可以破例，可以放下法師比丘的威嚴和威儀。這顯然是對《梵網經》經意曲解的註釋。法藏曾為帝王、武后及王族授戒以及說法，他為了得到唐王朝以及權貴對他的支持，多有妥協的、曖昧之言動，從《本疏》中充分可以得以證實。他對「王法」那種卑屈的態度姿勢，正好與智顗成了鮮明對照，這也並非只有法藏一人而已，反映了唐代政教關係的一個重要側面。

法藏在為武后等說法時，在座次與進退等是否是如法如戒，或是否處於對等的地位，因為沒有詳細的記述，不得而知。筆者以為法藏總不會屈居下座，更無行君臣之禮吧。因為《梵網經》輕戒第四十條明確規定：「出家人法不向國王禮拜、不向父母禮拜、六親不敬、鬼神不禮。」(大正二四・一〇〇八頁下)對於此，智顗的《義疏》沒有任何註解(智顗所用是別本?)法藏的註釋言道：「四出家人下、制身不拜俗、調心敬、理無所犯。」(大正四〇・六五二頁中用詞比較婉轉和柔軟，巧妙地說「調心敬、理無所犯」。這與道安、慧遠乃至道宣等主張的「沙門不拜」之僧格論相比，差之甚遠。

筆者認為，在強大的唐王朝之皇權下，不甘向帝王施禮的方法，可能主要有三：一者遠離帝王，即便招請也不去理會；二者不惜頭顱；三者、王力弱化無力，欲依賴佛教的情況下。法藏身居長安官寺，在國家權利之下他難以實行慧遠那樣的古法。至於到了宋代，禪僧公然向皇帝自稱「臣僧」，已將僧格完全墜落塵埃了。



### 三、石井博士著作中所述的法藏「菩薩戒觀」之補說

石井氏的大著《華嚴思想の研究》的上梓出版已經有二十餘年了。石井博士在「第四章 法藏の華嚴教學」的「第三節 華嚴教學の歸結——法藏の菩薩戒觀」中論及到法藏的《本疏》中有關菩薩戒十重戒的「通局」、四十八輕戒的「通塞」時，評述說：「現實主義的な傾向こそ本書の最大の特徴と言えよう。」（本書最大的特徵可以說時是（法藏）的現實主義傾向。）（石井著、三三九頁）。但是筆者以為，石井博士所論的現實主義的傾向，其表現還比較曖昧，法藏「王力自在說」的發言，就其本質而言，是對僧格有所喪失的發言，是一種屈從「王法」而放棄佛法之神聖性的見解。與智顗的《義疏》相比較，法藏註釋中對「王法」的妥協顯得異常的突出。例如上述的對於「說法之坐次」以及「沙門不拜」等重要問題的解釋，法藏的立場顯得非常的曖昧與姑息。

石井氏的論著同樣對法藏的《本疏》中關於「王力自在說」的強調也加以注目，他論述到：「社會の動向や、自らを取り巻き状況の現れを強く意識しつつ註釋を進めなければならなかったであろう。」（這也許是由於（法藏）深深地意識到所處的社會之動向與自身所處的生活狀況而不得不作出這樣的註釋吧。）（石井著，三四六頁參照）。石井博士接著又對法藏的這種註釋內容評述說：「強力な王力の支配の下にあつて發言しているのである。」（這是在強大的王力支配之下，而作出的發言。）又說：「國王の側に身をおく者の言葉といてよいであろう。」（這可以說是因為身居君王之側者之所發言論吧。）（石井著，三四二頁參照）。石井的研究很有見地，不過單將法藏的「菩薩戒觀」看作「現實主義的發言」，其實還不夠充分。筆者則認為法藏在註釋中再三地重複「王力自在說」，作為一個佛教界的名僧，可以說是一種投機、卑近的言論，是為了不抵觸唐王朝強大的王權與王力而作出了這種十分軟弱無力的迎合姿態。佛教雖然主張為了使正法流布而用善巧方便來度化眾生，然而對於佛教原則性問題與保持出家人僧格的純潔性等方面，從來沒有提倡過消極退讓的做法。

石井氏又注目於法藏的康居出身，認為法藏的思想中顯然有與漢族僧侶不盡相同的一面（參照石井著，三三五頁）。但是筆者卻認為法藏自從他祖父開始已歷三代仕官唐王朝，其弟康寶藏也任命為將軍。因此作為康居系歸化三世的法藏，出生以及成長，其教養和思想幾乎與同時代的漢族僧人無有差別，正是因為出自西域康居，作為非漢人的歸化人，對大唐王朝懷有比本土漢人更強的「忠誠心」、「忠義心」。又如他在《本疏》中所論及到的「孝順思想」比漢人僧侶所說的文量要多得多。法藏置身於長安的官寺，面臨著強力的皇權與王力的支配，「佛法」的

存在價值問題，始終要慮及到與「王法」的調和。他考慮自己的處境與名譽，而選擇了大幅度向王法讓步的做法，故在對菩薩戒的解釋時，極力回避與世俗王權的衝突與不調和，屈從與「王力」的世俗勢力，甘於以「臣下」的立場來詮釋菩薩戒，在他撰述的《本疏》中這一傾向是顯而易見的。關於這一點，石井博士在文末也說道：「法藏は、教理を説くことにおいても日常生活における實踐においても最後まで中途半端な状況を脱してきれなかったようである。」（，正因為如此，法藏在對教理的解說上，乃至日常生活中的實踐上，都最後難以擺脫中途半端的狀態）。不過，石井氏在作出這樣的結論的同時，卻在第三節的冒頭憑評介說：「法藏の場合は、《華嚴經》と菩薩戒の探求を生涯の目的としたように思われる。」（法藏是以《華嚴經》和菩薩戒的探求為其一生的目的的。）當然石井博士是從法藏的「現實主義的傾向」的理解來立論的。然筆者從其本質來看，認為法藏的處世以及對於為政者的卑近態度，作為佛教僧侶在品格上是有所欠缺的，從此觀點上，有必要對石井氏的論述作出相應的補說。

#### 四、結語

以上、針對法藏撰《本疏》所主張的「王力自在說」，對他的「菩薩戒觀」作了考察和評述。與智顗說《義疏》的表述相比較，法藏的註釋比較細緻與具體。從中特別值得引起注意的是他對為政者以及帝王的態度，在強大的王權之下，他常以妥協的方法來迎合與屈從。關於這一點，筆者對先行研究者石井公成博士論著的基礎上，作了相應的補充。

法藏《本疏》一大特色，可以說他在註釋中隨處可見的「王力自在說」。無庸諱言，這無疑是法藏面對中國儒教社會所規定的十分嚴格的縱軸之「君臣關係」，在詮釋「佛法」、「菩薩戒」時，較為圓滑地順應世俗社會，即將王權和王力，凌駕於佛法之上，從中國世俗社會的倫常好文化傳統上而言，提倡忠義孝慈，固然無可厚非，但是作為出家的僧侶，特別是舉世聞名的高僧，就不能不引起關注了。

法藏對皇權和王力的迎合姿態與妥協的言行，正是唐代初期強大的國家政權、絕對皇權力量的支配下的必然產物，置身都城長安官寺的法藏為了得到王朝的支持和保護，在註釋《梵網經》時，不惜曲解經意，而無原則地站在為政者的立場上來加以解說，於此也足以反映了當時以長安、洛陽為中心的國家佛教特徵之一。

眾所週知，在唐代常常進行「三教論衡」是將宗教放在國家、王朝的範圍之中的一種論爭，其所主張的優劣論的準則，就以儒道釋三教，對於國家有益與否

來加以論定。自稱方外的佛教，在強大的皇權的管轄之下，完全喪失了宗教的獨立性。從這個意義上來說，法藏所鼓吹的華嚴學、菩薩戒思想，不過是服務於唐王朝的御用哲學而已。這可以說是中國佛教從印度佛教中蛻化後，顯露出的最大之弱點，到了今天的中國佛教依舊無法擺脫在國家政治上的管制和束縛。

唐中期所興起的以山居為中心的禪宗，就是為了超越王權的制約，改變寄生性的國家佛教之弊端而獨樹一幟的新興佛教，在一定意義上來說，唐代禪宗是對印度佛教獨立僧格的回歸的一種自由宗教。但是，到了宋代中期的禪宗和中國佛教，再度顯露了這種弱點，禪僧面對皇帝自稱「臣僧」，以五山十剎為代表的官寺，則完全依附於王朝的統治之下。宋代以後出家僧的品格的喪失，可以說是以後中國佛教衰微的主要原因之一，也許不為言過。而在這個意義上而言，法藏在《本疏》中所主張的「王力自在說」，充分表現出對王權的屈從與妥協，對後世佛教的走向不無影響。

## 澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（四）：圓教義

南京大學中華文化研究院 副研究員  
劉鹿鳴

### 摘 要

在圓教義解釋方面，《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，所引諸家以成華嚴圓融思想。澄觀大師《疏鈔》之理論解釋可見《華嚴法界玄鏡》，詳為抉擇理事圓融無礙，而其理論奧秘實在《起信論》，然在緣起法之展開解釋方面，又引用了許多唯識學、天台學的內容。澄觀早年曾廣泛參學禪教各家，對《大乘起信論》領契特深。在這基礎上，他雖以振興華嚴學說為己任，但思想中摻有禪宗、天台及《起信論》的成分，從而融會禪教，歸於一真法界。然而在緣起法的展開解釋方面，《疏鈔》許多時候還是借助於唯識學的解釋。李長者《論》之圓教義解釋則可見其《解迷顯智成悲十明論》，著力討論本智與無明之關係，與澄觀以理事、智境展開理論解釋如出一轍，而《十明論》所體現的思維方式，實與《起信論》頗為相同。

**關鍵詞：**澄觀、李通玄、華嚴宗、華嚴疏鈔、新華嚴論、圓教

大體說來，在漢傳佛教宗派中，目前還比較活躍的屬於教理的宗派可以說有五科：一毗曇學<sup>1</sup>，二中觀學，三唯識學<sup>2</sup>，四天台宗，五華嚴宗<sup>3</sup>，其他如律宗專主戒律學，禪宗、密宗、淨土宗則重視實修踐行為多。在這五個教理宗派中，華嚴宗、天台宗都倡言圓教，可以說代表了漢傳佛教教理解釋的最核心特質。就佛教「境、行、果」三分而言，華嚴教理盛談大乘極證的果分佛境，是從佛智所證最高境界論說其教其理，名之為圓教。本文接續筆者前面論文《澄觀大師、李長者〈華嚴經〉疏論探析（二）：華嚴判教》<sup>4</sup>，在介紹華嚴宗五教判教之發展脈絡基礎上，進一步討論華嚴宗的圓教義理問題。

## 一、圓教的名義

「應該如何給『圓教』這個概念下個定義，並說明其內容？」這個問題看上去很簡單，是每一個對天台宗、華嚴宗義理感興趣而又沒有學習過的人都自然會問的，但實話說，即使專門研究天台、華嚴教理者，也會感到這個問題並不易回答。因此，在討論澄觀大師、李長者如何解釋華嚴圓教義之前，我們首先討論一下圓教的名義——，什麼是圓教？華嚴宗如何定義圓教？這個概念的內容是什麼？

### 1、如何定義圓教？

如何定義圓教？如果只從字面意思來說，似為容易。圓，即圓滿、周圓不偏（中道）之義；教，即教法，佛陀所說圓滿不偏的中道教法即圓教。但這樣的定義顯然無法說明華嚴圓教的內容，若要準確界定圓教內涵，須從判教、義理和觀行等三個方面來界定。

顯然，並不能直接從華嚴圓教的內容來下定義，因為圓教這個概念，是從判教而來，而判教在佛教義理上又有其發展脈絡，不同的判教體系中圓教的內容並不相同。因此，圓教概念首先是個判教概念，佛陀所講一代時教包含了針對不同根基眾生的種種教法，依據教法次第判攝而抉擇其中最圓滿的教法，這當時圓教概念最初的來由。

<sup>1</sup> 或阿毗達磨學，代表了部派佛教對於小乘教理的解釋，其中又分為多派。

<sup>2</sup> 中觀、唯識二派代表了傳承印度大乘佛教的宗派。當然其中還應該有一個如來藏教理派，但此義理派在印度大乘佛教中並沒有形成為一個明顯獨立的學派。

<sup>3</sup> 這二派代表了漢傳大乘佛教的義理宗派。而三論宗屬於傳承印度大乘般若中觀學的宗派，失傳已久，研習甚少，可附於印度中觀學派中。慈恩宗則是完全傳承印度大乘唯識學的宗派，與印度唯識學是一致的。

<sup>4</sup> 見《第三屆華嚴專宗國際學術研討會論文集》。

## 2、從判教的角度說

華嚴圓教概念沿用了從南北朝隋唐以來判教中所用圓教概念，而且顯然受到天台宗四教義中圓教概念的影響最大。現有文獻最早以《華嚴》為依據定義圓教是南北朝慧光律師，他本是地論師，後研習六十《華嚴》而作疏四卷，「立頓、漸、圓三教，以判群典。以《華嚴》為圓教，自其始也。」<sup>5</sup>而真正確立判教中圓教特別地位的是天台智者大師，他立「藏、通、別、圓」化法四教，並在《四教義》中詳細論說了圓教的內容。華嚴宗二祖智儼立三教：漸、頓、圓，並開「漸」為「小、初、熟」三教<sup>6</sup>，又首先分圓教為同教一乘和別教一乘<sup>7</sup>，確立了華嚴宗圓教的特別內容。三祖法藏折中諸家判教，在天台四教判的基礎上，依據本宗二祖智儼所立五教，配釋初祖杜順《五教止觀》，著《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》），詳細詮釋並全面確立了華嚴宗五教判教——小、始、終、頓、圓的名義和內容<sup>8</sup>，這不僅是華嚴宗判教理論的成熟，也標誌著華嚴宗宗派的正式確立。所以，法藏對於華嚴宗圓教之名義和內容的確立作出了最主要的貢獻。四祖澄觀大師對於圓教內容的貢獻主要表現為兩點：一是辯駁慧苑、重歸法藏的判教思想，二是在義理上以法界觀（法界三觀、四法界、一真法界）等內容深化了對於圓教的義理解釋。

## 3、從義理的角度說

圓教的重點是如何解釋「圓」？實際上，判教的次第也代表了義理發展的淺深次第，這裡面涉及華嚴的義理解釋特點。

作為旁通，先來看一下天台宗如何定義圓教？天台圓教之圓以「不偏」為義，特點就一個「圓」字，其核心內容如《四教義》卷1：

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，故名圓教也。……《涅槃經》云「金剛寶藏，無所減缺」，故名圓教也。所言圓者，義乃多途，略說有八：一教圓，二理圓，三智圓，四斷圓，五行圓，六位圓，七因圓，八果圓。教圓，正說中道故不偏也。理圓，中道即一切法，理不偏也。智圓，一切種智圓也。斷圓，不斷而斷，無明惑斷也。行圓，一行一切行也，大乘圓因、涅槃圓果，即因果而具足無缺，是為一行一切行。位圓，從初一地具足諸地功德也。因圓，雙照二諦，自然流入也。果圓，妙覺不思議，三德之果，不縱不橫也。圓義有八，

<sup>5</sup> 《華嚴經傳記》卷2，CBETA, T51, p159。

<sup>6</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，CBETA, T35, p14。

<sup>7</sup> 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4，CBETA, T45, p586。

<sup>8</sup> 見法藏《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, p477。

但名圓教者，若不因圓教，則不知圓理乃至得成圓果也。<sup>9</sup>

這八圓義是循「教、理、行、證」的修行次第詳細解說。教、理、智、斷，行、位、因、果，滿足頓妙，一切圓融，故名圓教。而在《四教儀註彙輔宏記》中則更以四圓釋名義，以七圓明功用，由此二門詳細解說圓教義：

第一，釋名義：「圓名圓妙、圓滿、圓足、圓頓，故名圓教也」<sup>10</sup>。以四圓——「圓妙、圓滿、圓足、圓頓」來解釋圓教之圓。（1）「圓妙」，《輔宏記》：「三諦圓融名圓，不可思議名妙。」三諦即真諦、俗諦、中諦，真諦泯一切法，俗諦立一切法，中諦統一切法。舉真諦具俗、中二諦；舉俗諦具真、中二諦；舉中諦具真俗二諦，一諦中具三諦，名之為「圓」。一諦遍於三諦之中，名之為融。如是互具互存，不可思議，名之為「妙」。（2）「圓滿」，《輔宏記》：「三一相即為圓，無有缺減故滿。」一諦即是三諦，三諦即是一諦，名為三一相即。一諦中具足三諦，全三諦即是一諦，名為無有缺減。（3）「圓足」，《輔宏記》：「圓見事理名圓，一念具足為足。」事三千、理三千於一念中見，名為圓見事理；一念心中，具足理具、事造兩重三千，名為一念具足。（4）「圓頓」，《輔宏記》：「教體本周名圓，非次第成名頓。」三諦為立教之體，遍於一切名周；三諦乃天然之性德，非造作所成，即為非次第成。總而言之，三諦圓融圓妙，理事三千圓足，三一相即圓滿，本然性德圓頓，從初發心直至成佛，一心本具，遍十法界，故稱圓教。

第二，明功用：「所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。」<sup>11</sup>這是以七種止觀功用來解說圓教觀行度生的特點。此七法為圓教凡夫修行一切法門之時，任運所起，一念具足，說有次第，行在一念。

可以看出，天台圓教概念的內容是比較豐富的，然其核心內容是圍繞天台宗義理之「三諦圓融」、「一心三觀」和「性具」而展開解說的。由此，天台圓教的解釋就轉為了對天台「三諦」、「三觀」和「性具」、「中道」等義理的抉擇辨析，我們熟知的「一念三千」、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」等天台名言，即是其圓教義的體現，中心義理在「染淨不二」、「生佛平等」，當下一念染心圓具一切功德。

華嚴宗在義理上對於圓教的解釋，與天台宗有實質性的相同之處，諸如「一即一切」、「初發心即成正覺」等華嚴名言，即顯示此種意味，然華嚴宗在下定義方面還缺少統一的解說。

<sup>9</sup> 《四教義》卷1，CBETA, T46, p722。

<sup>10</sup> 《四教儀註彙補輔宏記》卷8，CBETA, X57, p913。

<sup>11</sup> 《四教儀註彙補輔宏記》卷8，CBETA, X57, p913。

二祖智儼把圓教區分為同教和別教兩種，又以共教與不共教對辨一乘與三乘。三乘為共教，一乘為不共教，此依《大智度論》的共般若、不共般若而來。一乘不共教，指不共般若，獨為菩薩所說的《華嚴經》，又稱圓教一乘、別教一乘，指不共通於三乘人的教法；而一乘共教，指共般若，為聲聞、緣覺、菩薩共說之般若，指三乘教，稱為同教一乘，則是共通於三乘人的教法。如此將《華嚴經》判為一乘不共教，突顯了《華嚴經》優於其它三乘的經典。三祖法藏則特別發揮了對於同教一乘與別教一乘的解釋。而四祖澄觀解釋圓教的重點則在以四法界為中心，重點發揮圓教理事圓融思想，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起。澄觀的圓教解釋與法藏有較大差別，應該說，華嚴圓教義還應以三祖法藏的論說為中心。

#### 4、從觀行的角度說

圓教不僅是判教和義理概念，還具有直接的觀行意義。華嚴之小、始、終、頓、圓五教次第本身即是一個觀行次第，而以圓教的觀行境界為最高。講空性，符合始教中觀之意；講空性與緣起，符合始教唯識之意（圓成實性與依他起性）；講一心具，符合終教之意；三者當下一心，符合頓教之意；於此三者，同時融會諸意則為圓教之意。故五教止觀，實為觀行次第。在天台圓教中，一心三觀為圓教的因，法身、般若、涅槃三德為圓教的果；對於華嚴圓教而言，華嚴三昧為圓教的因，海印三昧為圓教的果，故有帝網重重、緣起無盡。

華嚴所言別教一乘是如來自悟境界，自大乘定中來，稱之為「海印三昧」，即《華嚴經》所依之根本定。法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》云：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海，因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。《起信論》云：無量功德藏，法性真如海，所以名為海印三昧也。」<sup>12</sup>此海印三昧，就像如來的心中，識浪不生，湛然澄靜，如大海風平浪靜，能於一心之中映現萬法，如大海映現列宿星月般，三世一切法門悉於中現。故此華嚴別教一乘之殊勝，是依海印定中所現的萬有而如實說。

## 二、華嚴圓教的內容

### 1、華嚴五教判教中的圓教

華嚴五教判教實際上代表了一種由淺入深的教法解釋次第，以及止觀和義理解釋境界次第，圓教處於這個教法解釋次第的最高階段，代表了華嚴義理之特質。

<sup>12</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1，CBETA, T45, p. 637。



依前所述，列五教簡表如下：

| 五教   | 《探玄記》                                                 |                                                                 | 《華嚴一乘教義分齊章》 |                                       | 評論                                                 |
|------|-------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|-------------|---------------------------------------|----------------------------------------------------|
|      | 以義分                                                   | 約所說法相                                                           | 約三乘一乘辨      |                                       |                                                    |
| 小乘教  | 小乘三藏教。                                                | 隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。法相有七十五法，僅有六識，未究竟法相本原，多起不同論諍。                   | 愚法二乘教。      |                                       | 以諸法差別義為所詮。<br>小乘教隱於法性，唯論諸法自性差別，乖中執邊教。              |
| 大乘始教 | 亦名分教。以《深密》第二第三時教同許定性無性俱不成佛，今合之總為始教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。 | 廣說法相，少說真性。立有八識，但僅從生滅法相上說，依生滅識建立生死及涅槃因，而且法相名數與小乘教基本相同，並不是究竟玄妙之說。 | 漸教：依言真如     | 《深密》等三法輪中後二是。依是義故，《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。 | 以法與法性差別義為所詮。<br>大乘始教從有人中教（相始教）；諸法性空從空中教（空始教）。      |
| 終教   | 亦名實教。定性二乘無性闡提悉當成佛，盡大乘至極之說，立為終教。                       | 少說法相，廣說真性，會事從理。所說法相，皆歸於性，所立八識，通于如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅和合，非一非異，平等一性。    |             | 此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。           | 以法與法性融通義為所詮。<br>大乘終教法與法性，不離不即，圓融無二，依言中道教（中道之依言教）。  |
| 頓教   | 但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。                              | 總不說法相，唯顯真性。隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。沒有八識等差別之相，一切法界，唯是絕言。              | 頓教：絕言真如     | 言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。             | 以離言法性無差別義為所詮。<br>大乘頓教隱於渚法，唯論法性，泯諸差別，離言中道教（中道之離言教）。 |
| 圓教   | 明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重主伴具足，故名圓教。     | 理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無盡。                | 別教一乘。       |                                       | 以法與法性俱無礙無盡為所詮。<br>大乘圓教法與法性，互攝互具，無礙無盡，圓融中道教。        |

作為討論的準備，這裡提出幾點應注意的問題：

（1）大乘始教之「始」，若理解為「初始」、「初淺」未免誤讀，理解為根本、基礎、源始更為恰當。中觀和唯識對自性思執和實體執見的解構是理解華嚴哲學的一個根本前提和奠基環節。「中觀對空性真理、唯識對心識緣起的詮釋是一切大乘教理的基礎。對於華嚴哲學來說，大乘中觀和唯識教門同樣具有決定性

的奠基意義，唯有經過中觀和唯識對『自性』思執的徹底消解，遣除一切可能的實體論執見，方有可能進趣如來藏教的大乘終教和華嚴奧義的一乘圓教之中。在華嚴的判教中，中觀和唯識被判屬為大乘始教，始教之始不唯是在先、在前、在初的，更是根源性、奠基性和源始性的。」<sup>13</sup>

（2）頓教施設，從觀行而言極有意義，是華嚴禪觀能夠落實於現實層面的重要一環。

（3）圓教雖居五教之最高，然理解圓教之重點在始教之中觀、唯識和終教之如來藏思想，若無中觀、唯識和如來藏思想之深厚基礎，對於華嚴五教及華嚴圓教的理解，不能說是深刻。華嚴圓教思想可以看作是一種高度折中、融會中觀、唯識和如來藏思想而給出的特別解釋，其理論深層次問題與三者深度相關。

（4）以理事觀解釋華嚴圓教，其「理體」概念极易被誤讀、錯解為等同於現代哲學之本體論、實體論思想，需要特別予以警醒和注意。華嚴理體概念完全符合中觀正義，而又折中如來藏思想；而其「理、事」對舉的理論特點，也是基於唯識學圓成實性與依他起性之並立。澄觀對於圓教的解釋，與法藏存在較多不同，毋寧說，澄觀以四法界簡化了對於圓教的解釋。

## 2、同教一乘與別教一乘

在華嚴宗圓教理論的發展中，同教一乘與別教一乘概念的建立是重要內容。智儼以「同、別二教」來解釋「緣起理實」的華嚴宗趣之義。

夫圓通之法，以具德為宗。緣起理實，用二門取會。其二門者，所謂同、別二教也。別教者，別於三乘故。《法華經》云「三界外別索大牛之車故也」。同教者，經云「會三歸一」，故知同也。又言同者，眾多別義：一言通目故言同。又會義不同，多種法門，隨別取一義，餘無別相，故言同耳。所言同者，三乘同一乘故。又言同者，小乘同一乘故。又言同者，小乘同三乘故。前德已述通、別二教，而未見釋相。今以理求，「通」之與「同」，義無別趣也。<sup>14</sup>

別教一乘指一乘教別出超越三乘教之不同，即是《法華經》三界外大白牛車，華嚴宗依此意特別發揮《華嚴經》的圓融無盡說；而同教一乘是指一乘、三乘共通之法，即是《法華經》開三乘方便、顯一乘真實的「會三歸一」。文中又說「『通』之與『同』，義無別趣」，可見智儼會通「通教」、「別教」和「終教」而歸於

<sup>13</sup> 吳可為《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014，p.52。

<sup>14</sup> 智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4，CBETA, T45, p.585。

「圓教」之意。就理論實質而言，「同教一乘」近於天台宗「通教」之會通，「別教一乘」則近於天台宗「別教」和華嚴宗「終教」之會通。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》對於「同教一乘」與「別教一乘」的論述更為詳細。其要義列表如下：<sup>15</sup>

|           |          |             |         |                                                                                       |                                                                                  |
|-----------|----------|-------------|---------|---------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| 建立一乘：海印三昧 | 別教一乘：直顯門 | 性海果分不可說     |         | 不與教相應，是十佛自境界。                                                                         |                                                                                  |
|           |          | 緣起因分可說：普賢二門 | 分相門〔不一〕 | 別教一乘別異於三乘，其於三乘之外別立一乘，如《法華》中門外三車是三乘教，露地大白牛車是一乘教。                                       |                                                                                  |
|           |          |             | 該攝門〔不異〕 | 別教一乘的法體與三乘本質上是一致的，一乘之外別無三乘，唯一圓教而絕待不共。以一乘圓教而該攝三乘教。                                     |                                                                                  |
|           | 同教一乘：寄顯門 | 定內定外說       | 定內同教    | 《華嚴經》所明之同教為海印三昧定中所說，其義理同於一乘教，「一乘同別教義依海印定起，普眼所知」 <sup>16</sup> ，稱為定內同教，是寄託三乘以顯無盡的一乘圓教。 |                                                                                  |
|           |          |             | 定外同教    | 如來出定後，所說從《阿含》乃至《法華》、《涅槃》之三乘教義，是依佛後得法住智說，稱為定外同教。是如來善巧方便，施設前後次第，以引三乘迴入一乘。               |                                                                                  |
|           |          | 三乘一乘說       | 三乘同教    | 謂一乘垂於三乘，使三乘同於一乘，稱為三乘同教，如《法華經》所開三乘之權教。                                                 |                                                                                  |
|           |          |             | 一乘同教    | 謂三乘參於一乘，法兼具德，稱一乘同教，如《法華經》所顯一乘之實教。                                                     | 分諸乘：同教一乘法體分為六門：一乘、二乘、三乘、四乘、五乘，乃至無量乘。<br>融本末：泯權皈實門：即一乘教，三亡一顯。<br>攬實成權門：即三乘教，一隱三顯。 |

法藏從多角度論說同、別二教，主要是依《法華經》四車喻來論說一乘與三乘之差別，並以此論說同教一乘與別教一乘的不同。而一乘與三乘關係之核心內容，則以《法華》權實二智詮釋。一乘與三乘是一三融攝，其體無二，故稱同教。就一乘而言，三乘即一乘，泯權歸實，三不礙一，此是實智之功；就三乘而言，

<sup>15</sup> 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, p.477

<sup>16</sup> 智儼《華嚴經孔目章》卷四，CBETA, T45, p.586

一乘即三乘，攬實成權，一不礙三，此是權智之力。

然別教一乘之「別」，作為華嚴宗之特別教理，乃是就一乘教之「不共」而言，三乘即一乘，一乘該攝三乘，一乘之外別無三乘，唯一圓教，絕待不共。到了華嚴宗四祖澄觀這裡，則由一乘與三乘對辨別教一乘，轉向了以唯心義之一真法界來解說別教一乘之圓教義。

### 3、同教一乘與別教一乘之差別

對於同教一乘與別教一乘之差別，法藏列出十門以詳說，如下表<sup>17</sup>：

|   | 十重教證   | 一乘（別教一乘）            | 三乘、大乘（同教一乘）                 |
|---|--------|---------------------|-----------------------------|
| 一 | 權實差別   | 實，大白牛車              | 權，臨門三車                      |
| 二 | 教義差別   | 有教有義                | 有教無義                        |
| 三 | 所明差別   | 非本所望（大白牛車）          | 本所期望（三車）                    |
| 四 | 德量差別   | 《華嚴》主伴具足、攝德無量之無盡教義。 | 牛車，不言餘德餘相；大白牛車，體具德，用殊勝，行眷屬。 |
| 五 | 寄位差別   | 八地以上                | 四～七地                        |
| 六 | 付囑差別   | 利根信受，說《法華經》         | 鈍根不信受，說大乘法，示教利喜             |
| 七 | 根緣受者差別 | 聞、信、受持隨順一乘          | 未聞一乘，或聞而不信                  |
| 八 | 難信易信差別 | 深法難信                | 淺教易信                        |
| 九 | 約機顯理差別 | 十佛境界（無盡佛法）          | 四諦十二因緣六度（一相佛法）              |
| 十 | 本末開合差別 | 一乘為本，分別說三為開         | 三乘為末，會三歸一為合。                |

### 三、澄觀大師的圓教解釋

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》以四門解釋華嚴圓教：「故此圓教語廣名無量乘，語深唯顯一乘。一乘有二：一同教一乘，同頓同實故；二別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。今顯別教一乘，略顯四門：一明所依體事，二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容。各有十門，以顯無盡。」<sup>18</sup>

「一明所依體事」即是講圓教所依之體，舉出十種：一教義，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十應感。<sup>19</sup>而「二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容」則是講法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周

<sup>17</sup> 見釋正持，《別教一乘與同教一乘之同異——以〈五教章〉為主》，臺北華嚴蓮社《2010 大專學生佛學論文集》，p.120。

<sup>18</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品 1〉，CBETA, T35,p.514

<sup>19</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品 1〉，CBETA, T35,p.514

遍含容觀。澄觀對於圓教的釋義，在法藏詳細辨析一乘與三乘的基礎上，更簡化為直接依據四法界理事觀論說，並最終轉向一真法界之唯心義。

### 1、圓教所依體事的十種差別。如下表：<sup>20</sup>

|   |   |                              |
|---|---|------------------------------|
| 一 | 教 | 小始終頓圓為教。                     |
|   | 義 | 五位百法、二門三大、百八句、二智十如是、六相十玄為義。  |
| 二 | 理 | 五教所顯之理，如人法二空、法界真如等。          |
|   | 事 | 五教所成之事，如漏無漏等。                |
| 三 | 境 | 五教所觀之境，如四諦、二諦、三諦、第一義諦、無盡諦等。  |
|   | 智 | 五教能觀之智，如無漏淨慧、根本後得、權實無礙、十無盡等。 |
| 四 | 行 | 五教能入之行，如觀四真諦、六度萬行、四信五行、二無我等。 |
|   | 位 | 所入之位，資糧加行等五道、十信十住等六位。        |
| 五 | 因 | 五教能成之因，如七方便、等覺以下等。           |
|   | 果 | 所成之果，如須陀洹、妙覺等。               |
| 六 | 依 | 五教人所住之依報土，如淨化劣勝受用，法性法界。      |
|   | 正 | 能住正報，如受用身等。                  |
| 七 | 體 | 五教果體，如五分法身、丈六報身、十身無礙等。       |
|   | 用 | 能發起用，如隨形六道、三類分身、無盡身雲等。       |
| 八 | 人 | 五教能依修人，如人天小乘、菩薩佛等。           |
|   | 法 | 五教所依修之法，如四諦因緣、三空八識、三覺等。      |
| 九 | 逆 | 五教中逆行化道者，如六群比丘、廣額、達多、勝熱等。    |
|   | 順 | 順行化道者，如十大聲聞、彌勒、文殊等。          |
| 十 | 感 | 五教中致應之感，如五性三乘、權教聖凡利鈍根等。      |
|   | 應 | 隨感之應，如化身菩薩、諸善知識、十身佛等。        |

上表所列，乃是法界理事的種種內容，其體現的實質則是諸法性相不二之平等性，依於空性而起種種事法，因此，表面上並沒有特別突出真如理體和般若正智。此十對法，法界性中，一一皆具，各各皆起。「若觀此十對法，性本真空，則是真空觀。若觀此十對法，乃由性所起之項，則是理事無礙觀。若觀起則必具，一性含融，則是周遍含容觀也。」<sup>21</sup>

### 2、依四法界義理闡釋法界觀及圓教義

在隨後的「二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容」解釋中，則是講法界三觀，即以真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀彰顯法界緣起之特別義。

法界三觀中，初真空觀，即是講空性理體，此為一切大乘法之根本基礎。為

<sup>20</sup> 持松《華嚴宗教義始末記》卷六，臺北：震耀出版社，2016，p.332

<sup>21</sup> 持松《華嚴宗教義始末記》卷六，臺北：震耀出版社，2016，P333

什麼第一真空觀中用「色空」對舉，而沒用「理事」對舉？這是因為這裡主要講真空，尚未講到妙有。而隨後的理事無礙觀、事事無礙觀，因為要講空有不二、空有對舉，所以，就改用「理事」概念。所謂事，即一一事法，實指緣起因果；所謂理，即真如理體，實指理實為體。

理事無礙觀，這是折中五教中始教唯識之圓成實性與依他起性對舉，和終教之一心開二門，重點發揮不二義。其理論的核心要義在《起信論》的「一心開二門」。

周遍含容觀，這是華嚴宗最為特別的理論解釋，尤其顯示華嚴境界內容。其字面內容大家耳熟能詳，這裡要提出的問題是：（1）十玄門的經文依據？（2）論云此為佛果地海印三昧中的境界，那麼，其僅具有理論意義？還是同時也具有觀行意義？（3）如果具有觀行意義，那麼，事事無礙觀是真心觀？還是妄心觀？可以當下頓得嗎？

此可比較《華嚴五教止觀》、《妄盡還源觀》、《華嚴法界玄鏡》等。然總之，華嚴圓教乃是別出之圓觀，法藏於觀行所推重的核心是「自性清淨圓明之體」，為真心觀，故其論義多依《起信論》，而澄觀所論四法界之指歸也在此。

### 3、法界三觀的論證要點：

《華嚴法界玄鏡》以十門論證了理事無礙。其論證要點有二：一是理體不可分，二是事法無性。如下：

「一理遍於事門，謂能遍之理性無分限，所遍之事分位差別。一一事中理性皆全遍非是分遍，何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。」<sup>22</sup>

此中：（1）「能遍」指理性為一切法之所依理體，周遍一切法。「無分限」是說理性作為體性具有整體性、絕對性、無差別性，不能再分，與事法之分位差別截然不同。（2）所遍的事法是分位差別，然一一事中理性皆是全部具足，而不是如「切割」一般，把理性「切割」成一個個的部分而具有。為什麼呢？因為理性作為本體是不能「分割」的，所以，任何一個「纖塵」事法也是圓滿具足全部理性。

此為「理遍於事」，反過來，同樣可以證明「事遍於理」。

<sup>22</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷1，CBETA, T45, p. 676

「二事遍於理門，謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理，全同非分同。何以故？以事無體還如理故，是故一塵不壞而遍法界也。如一塵，一切法亦然。」<sup>23</sup>

此中：（1）事法有分限，理無分限，而有分限之事法所具之理性同於全部理體，而不是同於部分的理體。為什麼呢？此處華嚴祖師換了一種論證理由，沒有直接舉理不可分，而是說「以事無體，還如理故」。這裏「事無體」，按照澄觀的注釋，指事無別體。「別體」，指別有自體、自性，出於理體之外。但事法作為緣起法是無自性的，不可能別有一種體性出於理體之外。龍樹中觀思想反復辨析的就是緣起之事法無自性，如果承認事法別有體性出於理體之外，則事法即有自性，與緣起無自性義根本相違。故此處論證之根本點還是在於事法之無自性。另一方面，如果事法別有自體在理體之外，則理體有不遍，與理體遍在義相違。（2）「還如理」，「如」字是「依」、「遍」的意思，指還以理性為所依，遍於理體。（3）故此，「一塵不壞而遍法界」，此處說「遍法界」，指遍於理法界，是以事法對理體而言。（4）一塵如此，一切法也如此。故此，理事無礙，齊遍相融。

理事關係討論的十門中，第一、第二門是最根本的。以下八門即是皆以此二門為基礎。澄觀注釋此二門是「相遍對」，總攝十門。

接著是幾段問答討論，重點發揮「一塵不壞而遍法界」之義。依比喻說明有：（1）大海與一波大小無礙，（2）大海與諸波一異無礙，（3）大海雙對一波諸波，互望齊遍無礙。通過這幾段討論，進一步明確理事無礙之內涵。這裏的論證，其實也是後面周遍含容觀論證的基礎。

這樣通過理事十門，總分五對：一理事相遍，二理事相成，三理事相害，四理事相即，五理事相非。理即性空真理，一相無相；事即染淨心境，互為緣起，起滅時分，此彼相貌，不可具陳。<sup>24</sup>理事無礙觀揭出的「能遍之理性無分限，...以彼真理不可分故」是對理性（空性）直截顯明的概括，進而通過「有分限之事於無分限之理，全同非分同」的論證，得出理事相融無礙。真如理性本自清淨，不生不滅，然不礙萬法之分位差別生滅，顯示出理事無礙、相融一味之義。

對一切事法分位差別之論述，主要通過闡述：（1）事無體，即無自性義，於所依之理全同非分同，以理不可分故；（2）事無別體，雖法住法位，然究極無體，進而論證事法無自性、如於理體之義。

如同理事無礙觀之論證依然是以第一、第二門為根本，事事無礙十門是以第

<sup>23</sup> 同上，第 676 頁中。

<sup>24</sup> 《宗鏡錄》卷十二，《大正藏》第 48 冊，第 482 頁下。

一、第二門的論證為根本，其他八門皆是在此基礎上的進一步闡述。

第一理如事門，說事法無盡（相無不盡），然無自性（事法既虛），事虛理實，故全理為事。澄觀注釋中又指出雖理如事，然不壞相，所以說「真理如事相大小」，意為不論事相大小，皆與理相如。

第二事如理門，此門是周遍含容觀論證之要處。澄觀注釋說：文中首先給出所因，由於諸事法不異於理的原因，故「事隨理而圓遍」，也就是事全如理。「言圓遍者，無分故圓，體周故遍。」<sup>25</sup>這裏的「圓遍」是指事法圓遍理法界，即事如理一樣無分，所以是圓；事如理一樣體周，所以是遍。「遂令一塵普遍法界」的「法界」是指「理法界」。由此再進一步，即是論證周遍含容觀的要點，即「法界全體遍諸法時，此一微塵亦如理性，全在一切法中」。意為：理法界全體遍諸事法時，那麼此一微塵也如同理性，全遍在一切法中。也即是，一微塵遍一切法。至此，討論的重點終於由「理與事」轉到了「一微塵與一切法」，也就是「事與事」，此正是周遍含容觀論證的關鍵之處。那麼，「周遍含容觀」的論證要點即是「一塵普遍法界」。以理性之不可分，進而以一微塵遍理故，亦如理之不可分，故云全在一切法中，得出「一塵普遍法界」，不僅是事遍法界、一塵含理體，而且是一塵遍一切法，由此論證華嚴哲學之「一即一切」。文中舉出四種相互含攝關係：（1）一法中含攝一法，（2）一切法中含攝一法，（3）一法中含攝一切法，（4）一切法中含攝一切法。

此處成立的「此一微塵亦如理性，全在一切法中」的論點，將是下面八門討論的基礎。由此十門，由通局、廣狹，到廣容、普遍，到相攝相入，交涉、相在、普融，對於一法與一切事法關係的討論是層層遞進、逐漸深入，達於華嚴圓融無礙、重重無盡之境界。

周遍含容觀之核心內容同於十玄門，然其內容開合又有所不同，然總之乃是華嚴圓教義理的特別內容。

#### 4、一真法界與一心

法界三觀的核心其實是四法界，這是由四祖澄觀系統總結的。到了澄觀、宗密時，華嚴宗哲學的法界概念又出現了新的變化，更多的直接以「心」指稱「法界」，出現了「一真法界」的概念。澄觀大師在《華嚴經行願品疏鈔》中進而以一心統攝四法界闡釋五教<sup>26</sup>。見下表：

<sup>25</sup> 同上，第 680 頁下。

<sup>26</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, p. 246



| 教判   | 觀行：五教止觀 <sup>27</sup>         | 義理：一心法界，別為五教 <sup>28</sup>                                                                                                                 |
|------|-------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 小乘教  | 法有我無門                         | 第一聲聞教：假說一心。二乘之人，實有外境，不了唯心。縱聞一心，但謂真諦之一心；縱云外法由心轉變，亦不得言境即是一心。…此即有宗，依十二處起執，心境俱有，故言假說一心。                                                        |
| 大乘始教 | 生即無生門<br>(能所歷然) <sup>29</sup> | 第二大乘權教：明異熟阿賴耶識名為一心。簡無外境，故說一心。於中分三：一相見俱存故說一心，二攝相歸見故說一心，三攝所歸王說一心。                                                                            |
| 大乘終教 | 事理圓融門<br>(能所無二)               | 第三大乘實教：明如來藏識唯是一心。理無二故，故說一心。於中二門：一攝前七識歸於藏識故說一心，謂前七轉識皆是本識差別功能，無有別體；二總攝染淨歸如來藏故說一心，謂如來藏舉體隨緣，成辦諸事，而其自性本不生滅。是故一心二諦皆無障礙，性淨隨染，舉體成俗，即生滅門；染性常淨，即真如門。 |
| 大乘頓教 | 語觀雙絕門<br>(能所俱泯)               | 泯絕染淨，故說一心。謂清淨本心本無染淨，對妄想垢假說為淨。妄既本空，淨相亦盡，唯本覺心清淨顯現。                                                                                           |
| 一乘圓教 | 華嚴三昧門<br>(存亡無礙，舉一全收)          | 總該萬有，即是一心。則唯是法界性海圓融緣起無礙全真心顯現。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心；然見觸事皆心，方了究竟心性。於中有三：一融事相入故說一心。二融事相即故說一心，三帝網無盡故說一心。                                              |

《注華嚴法界觀門》序：「法界者，一切眾生身心之本體也。」<sup>30</sup>宗密在解釋「法界」一詞時引澄觀語：「清涼《新經疏》：統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一事法界，界是分義，一一差別，有分齊故；二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故；三理事無礙法界，具性、分義，性、分無礙故；四事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」<sup>31</sup>這反映了法藏之後融合《起信論》思想而擴展真如緣起、性起義的必然結果。這樣的轉變反映的是否僅是禪觀方法的變化，還是澄觀、宗密有調和大乘空有二宗或調和禪教的意圖，這是另外一個有意義的問題。然澄觀導入一真法界概念，不僅是轉向《起信論》、禪宗之真如心義，他還有以一真法界與四法界一起配釋五智的意味，此則又可見真言宗的影響。<sup>32</sup>

關於澄觀的法界觀，涉及華嚴宗的真如、正智、性起、一真法界、一心等概念的義理發展過程，頗為複雜，此不詳述。

<sup>27</sup> 《華嚴五教止觀》卷1，CBETA, T45, p. 509

<sup>28</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷2，CBETA, X05, p. 245

<sup>29</sup> 見《華嚴經行願品疏鈔》卷2，CBETA, X05, p. 247

<sup>30</sup> 宗密《注華嚴法界觀門》，CBETA, T45, p. 683

<sup>31</sup> 宗密《注華嚴法界觀門》，CBETA, T45, p. 684

<sup>32</sup> 澄觀在《大方廣佛華嚴經疏演義鈔卷》第二十三中疏雲「體不出五者，即《攝論》、《佛地論》皆言五法攝大覺性，謂一真法界、四智菩提，則一是理而非是智。今清淨智，即一真法界，清淨智即本來智性。《金剛頂瑜伽》說有五智，初法界清淨智，即一真法界故。」CBETA, T36, p. 179。

## 四、李長者的圓教解釋

李長者對於圓教的解釋因循法藏而來，還是就三乘一乘、同教別教的思路來闡釋，實質上認同「別教一乘」觀點，但又比較多的突出了「圓頓」思想。

### 1、同別二教與共不共教

李長者判一代時教為十教十宗。如下表：

| 十時十教                                                                                                                                               | 十 宗                                             |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| 第一時說小乘，純有教。                                                                                                                                        | 一小乘戒經，以情有為宗。                                    |
|                                                                                                                                                    | 二《梵網》菩薩戒經，以情有及真俱示為宗。                            |
| 第二時說《般若》，破有明空教。                                                                                                                                    | 三《般若經》，以說空彰實為宗。                                 |
| 第三時說《解深密經》，為和會空有明不空不有教。                                                                                                                            | 四《解深密經》，以不空不有為宗。                                |
| 第四時說《楞伽經》，明說假即真教。                                                                                                                                  | 五《楞伽經》，以五法三自性、八識二無我為宗。                          |
| 第五時說《維摩經》，明即俗恒真教。                                                                                                                                  | 六《維摩經》，以會融染淨二見、現不思議為宗。                          |
| 第六時說《法華經》，明引權歸實起信教。<br>無明生死性本唯智，體性自無染，但迷悟不同，無有二性。以蓮華像之，引彼三根令歸本故。                                                                                   | 七《法華經》，以會權就實為宗。                                 |
|                                                                                                                                                    | 八《大集經》，以守護正法為宗。                                 |
| 第七時說《涅槃經》，令諸三乘舍權向實教。<br>明一切有情皆有佛性，如佛無異。…《涅槃經》是三乘中舍權就實、相盡見性之門，…其智境無有次第古今時也。                                                                         | 九《涅槃經》，以明佛性為宗。                                  |
| 第八時說《華嚴經》，於剎那之際通攝十世圓融無始終、前後通該教。佛實報果德，性相圓周，…該括諸教諸行、世間境界一切行解。依本總作一時一際法門，本如是故。…出此法外，別生情量，總是權門，非究竟說。                                                   | 十《大方廣佛華嚴經》，以此經名根本佛乘為宗，又以因圓果滿、一多相徹、法界理事自在緣起無礙為宗。 |
| 第九共不共教。為說諸大乘經，人天三乘同聞，得益各別。…於一音法內自得人天、小乘、大乘、佛乘，自得道果，各各不同，見佛住劫受命長短，各自差別，而實如來性無造作、無生無滅。然以無作法性、無垢白淨之智，自體清淨，與一切眾生本來體同…如是佛共法共智共時共身共心共乘，以知見解脫各各不共故，言共不共教。 |                                                 |
| 第十不共共教。《華嚴經》中，十方雲集諸來菩薩及佛國土所從來方不同各別，所共同聲說法，總同聞法，獲益能同能別；…同得聞毘盧遮那果德法門，具同具別自在。諸餘三乘亦有如是不共共教。                                                            |                                                 |

一乘之「共教、不共教」概念是智儼在《五十要問答》中最早提出，李長者採用了這個概念，在論說第八時說之後另立「第九共不共教」、「第十不共共教」兩教，實際上是在前面八時教的基礎上又以「共」與「不共」總說一乘教義。「第九共不共教」、「第十不共共教」實際上類同「同教一乘」、「別教一乘」。在判教中列舉《法華》、《涅槃》和《華嚴》之後，又列「共不共教」和「不共共教」，正是對比法藏判教而別說同教和別教。

## 2、對比《法華》以凸顯《華嚴》圓教之特勝

李長者判《法華》為共教（同教），《華嚴》為別教。《華嚴經》代表諸佛自體之理、智和大悲等，圓滿法界的佛所自乘之乘，非是如三乘為權且施設，法門甚深，廣大無比，不可限量。《華嚴經》作為一乘頓教為實教，其他三乘為權教。此一乘圓教「一圓真報，不生不滅，不常不斷。性相無礙，自在果海法門，直受上上根人。」<sup>33</sup>

他認為《法華經》會三歸一，導權歸實，引三乘歸為一乘。「藏法師等前諸大德，會為共教，一乘為三乘同聞法故。《華嚴經》為別教，一乘為不與三乘同聞故。」<sup>34</sup>李長者認為「《法華經》引權器以歸真，《華嚴》者頓大根而直受。雖一乘名合，法事略同，論其軌範，有多差別。」李長者判《華嚴經》為圓頓教，是圓滿圓融的佛果體用法門。並專門論說《法華》與《華嚴》的十種差別：「一教主別，二放光別，三國土別，四請法主別，五大會莊嚴真化別，六序分之中列眾別，七龍女轉身成佛別，八龍女成佛所居國土別，九六千之眾發心別，十授諸聲聞遠記別。」<sup>35</sup>《法華》與《華嚴》的這十種差別，以說明《法華經》雖然也是一乘、佛乘，但只是引權歸實的「同教一乘」，而《華嚴》才是頓示直受的「別教一乘」，「門前三駕且示權門，露地白牛方明正教」。李長者又將《華嚴》分別與《維摩經》、《涅槃經》進行了對比，各列舉出十種不同，以顯《華嚴》的優勝之處，其大意類於《法華》與《華嚴》的對比，此不詳述。

對於《法華經》殊勝的龍女轉身成佛義，李長者反而以此特別闡釋《華嚴經》之圓頓義。他解釋說，《法華經》為了引三權歸一實，其教化對象是權教三根，還未能深信大乘實教，因此龍女示現快速轉身成佛，使令權根小信之人心生奇特，從而升起對大乘法信心。同時，龍女剎那成佛，也是為了破除權根小信之人對於時間的執著，認為成佛一定需經過三大阿僧祇劫。「令於剎那證三世性，本來一際，無始無終，稱法平等。裂三乘之見網，撤菩薩之草菴，令歸法界之門，入佛之真實

<sup>33</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.729

<sup>34</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.725

<sup>35</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.725

宅，故令龍女成佛。」<sup>36</sup>而就華嚴境界而言，「若以法眼觀，無俗不真。若以世間肉眼觀，無真不俗。」故《華嚴經·入法界品》中，善財童子參訪五十三善知識，各顯現不同的形象，包括菩薩、比丘、比丘尼、長者、童子、優婆夷、童女仙人、外道等等，各自具有不同的菩薩行，「隨諸眾生見身不同，不云有轉。」而《華嚴經》之無盡法界緣起門，即俗即真，則不需顯現此種轉變之相。「華嚴經法界緣起門，明凡聖一真，猶存見隔。見在即凡，情亡即佛，稱性緣起，俯仰、進退、屈身、謙敬，皆菩薩行，無有一法可轉變相，有生住滅，是故不同龍女轉身成佛。」<sup>37</sup>在《華嚴》圓教境界中，「普門法界，普見法門，如來藏身三昧境，因陀羅網莊嚴法門，世界海旋，重重妙智，一時同得。為一證一切證，一斷一切斷故。即自身之內，有十方諸佛剎剎海莊嚴。佛身之內，即自身之境，重重隱現。十方世界法合如斯。……一切眾生亦復如是。迷之與悟雖然有殊，本來佛海元本不出。云何《法華經》中娑婆之眾，有遙敬禮，以此事儀、法則，與《華嚴》全別。」<sup>38</sup>

### 3、圓教義的核心義理：根本智

李長者華嚴圓教思想的核心義理概念是「根本智」，又稱「法界根本智體」、「自心根本智」、「法身根本智」、「無作根本智」、「不動智」，以根本智法界為其圓教思想之教體。「根本智」為諸佛與眾生所本具，本空本淨，為法界之根本所依。「但彰本身本法界一真之根本智，佛體用故，混真性相法報之海，直為上上根人，頓示佛果德一真法界本智，以為開示悟入之門。」<sup>39</sup>

此《華嚴經》所施法則，直論根本智佛自乘門，不論權教開三乘門，設多劫故。直明眾生本來自體無作者故，性本自法界元真佛智慧故，以為所乘也。<sup>40</sup>

如人因地而倒，因地而起。一切眾生，因自心根本智而倒，因自心根本智而起。以是義故，如來於此一乘之經，頓彰本法為金色世界，明法身白淨無染；頓彰本智，號不動智佛；頓彰文殊師利，是自心妙擇之慧。<sup>41</sup>

在李長者的華嚴圓教思想中，「根本智」不僅為唯識中證得真如之智、正智等含義，並深受《大乘起信論》「真如心」、「覺性」如來藏思想的影響，更賦

<sup>36</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726

<sup>37</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726

<sup>38</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726。又參見劉媛媛《李通玄華嚴思想研究》，博士論文，南京大學2016，p.66。

<sup>39</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726

<sup>40</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.725

<sup>41</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.812

予「心體」、「法界本智」的含義。此智為一切眾生所本具、共有，一切諸佛及眾生皆具如來藏、佛性、本覺真心，本來清淨，為世出世間一切之本源。眾生由不覺此真心而生無明，從而造成生死輪轉之苦，明顯具有如來藏系的思想特徵。他將「一真法界」歸結於本自具足、本覺的「根本智體」，其「理事無二」中的「理體」即指具有明顯如來藏系特徵的「智體」。

李長者圓教思想的特別之處還有提出「無明即根本智」的圓教義，他解釋無明的體性即根本智。無明的體性本空，本即智體，無明之體性即真心，即「根本智」。無明即根本智，即無明即心體。「根本智」智體無量光明「體自明白，恒照十方」。「無明本是如來根本智故，大用恒寂故。一乘佛果教中依佛果發心，初發心時達根本無明，是根本無分別智，成差別智大用法門。」這是極為深刻的圓教思想解釋。

這樣的解釋與天台家云「惑智一如，智德無別，苟非性具，寧免異殊」（《始終心要》註）、《起信論》云「由本覺而有不覺，由不覺而有始覺」、《楞嚴經》云「性覺必明，妄為明覺，本覺明妙，覺明為咎」和《勝鬘經》云「無明住地」等思想，有異曲同工之妙。

相較於小乘「無明」與「明」之二元對立，相較於般若系之「無明即是空、即是實相」，相較於佛性思想之「無明即是佛性」，相較於天台宗之「一念無明法性心」，李長者提出的「無明即是智性」說，通過「無明即覺性」、「無明本明」思想解釋，更加凸顯了圓教思想的圓頓特質，這種解釋無論就教理而言，還是就觀行而言，都體現出對圓教思想解釋之至圓至頓、圓融無礙。<sup>42</sup>

#### 4、圓教義中的「初發心即成正覺」

李長者認為，圓教初發心，可超勝聲聞、緣覺聖者。因此，不必如三乘權學一樣，由於理論上的不圓滿而造成需要歷經漫長曲折的修行。「如三乘之教，刊削屈曲，理滯難成……此一乘法，理智端直，不克不削，達自根本無明，便為不動智佛，萬事自止，以智利生，即是佛故。」

一切眾生，以法界門，以為開示悟入，明如來根本智是眾生分別心，契同無二故，則法界自在故。以是義故，十住初心，便成正覺，以將十行十迴向十地十一地法門，治令慣習，智慧成就。更亦不離初心法界智體用故，但以此法界智體用無依住門，治諸習惑，惑薄智明，分分殊勝。

<sup>42</sup> 又見劉媛媛《李通玄華嚴思想研究》，博士論文，南京大學 2016，p.127

不動智是體，文殊是用，以將此一切諸佛一切眾生根本智之體用門，與一切信心者作因果體用故，使依本故，迄至究竟果滿，與因不異，無二性故，方名初發心、畢竟心二種不別。明此十信心，難發難信難入。<sup>43</sup>

發大心的菩薩，可一時頓修，不一定要從次第來修。初發心以此一乘圓頓教為所依，直入一乘法門，至十住位便能夠「初發心即成正覺」。「十住菩薩初心見道，頓見自他無始無終，無古無今，本來是佛。身心性相本是佛生，以此佛門以為解脫，乘如來乘直至道場。」<sup>44</sup>佛果的法門，十住初修則能夠頓見法界實相，自己的身心、性相本來是佛。「……從凡入信心者難故，為凡夫總自認是凡夫，不肯認自心是不動智佛故。是故入十信難。明十信心成就，任運至十住初發心住故，乃至究竟佛果故。」

「三乘中，地前三賢菩薩得伏忍，十地與佛地得寂滅忍。又望《勝鬘經》，羅漢、辟支佛、淨土菩薩，總是伏忍，以空觀現行十使不起，為不識無明住地煩惱，故名不識。云何名斷煩惱？但伏現行不起，得三種意生身，受三界外變易生死。……如是三乘六通菩薩等。於《大方廣佛華嚴經》不聞不信。如此經云：設有菩薩經無量億那由他劫，修六波羅蜜得六神通，猶不聞此華嚴經典，猶名假名菩薩，不真菩薩。設復聞時不入大乘佛教諸宗。」三乘菩薩，因為從十信位始，未能相信自心無明即根本智，故不能真斷煩惱，只能是將煩惱伏而不起，為「伏忍」。因此，從信入位進修，經十住、十行、十回向至十地，所做猶有功用，滅分段生死，受三界外變異生死。而修學《華嚴經》的一乘圓教菩薩，從初發信心起，即認識到「根本智」為眾生本自具足，無欠無餘。無明住地煩惱，本為「根本智」。因此，初信滿後，圓入初住，則五位具足，初發心便成正覺。

而《華嚴經》則是將經典付囑給初發菩提心的大心凡夫。其原因在於，只有凡夫能夠修學此法門，並且修證悟入，才能夠保持此法門的長久傳承，使佛種不斷。如果凡夫無緣修學，那麼這部一乘聖典恐怕也很快會隨著時間的推移而逐步散滅。因此，付囑凡夫，而不是付囑給已經入聖位的諸大菩薩。從這裏可以看出李長者對《華嚴經》的無比推崇。

《華嚴經》是圓頓高明的一乘直至法門，即便是諸大聲聞、修學六波羅蜜的諸大菩薩，都不能夠完全理解此法門。而且，如果他們不修學此法門，也必將不能夠成就佛果。但是，李長者同時也認為此法門是付囑給大心凡夫，並不是付囑給諸大菩薩。因為大心凡夫只要能夠對此一乘圓教法門升起信心，理解其中的深

<sup>43</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷 27，CBETA, T36

<sup>44</sup> 李通玄《新華嚴經論》卷 1，CBETA, T36, p.729

刻含義，並且認真修學，就能夠於初住位成就無上圓滿的佛果。

### 主要參考文獻：

- 1、智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》5 卷。
- 2、法藏《華嚴經探玄記》20 卷。
- 3、法藏《華嚴經傳記》5 卷。
- 4、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》60 卷。
- 5、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90 卷。
- 6、澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》80 卷。
- 7、澄觀《貞元新譯華嚴經疏》（《華嚴經行願品疏》）10 卷。
- 8、慧苑《續華嚴經略疏刊定記》13 卷。
- 9、李通玄《新華嚴經論》40 卷。
- 10、唐志寧會集《華嚴經合論》120 卷。
- 11、宋戒環集《大方廣佛華嚴經要解》1 卷。
- 12、清道沛會集《大方廣佛華嚴經疏論纂要》120 卷。
- 13、鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》7 卷。
- 14、隋智顗《四教義》6 卷。
- 15、《四教儀註彙補輔宏記》卷 8。
- 16、《宗鏡錄》卷 12。
- 17、杜順《華嚴五教止觀》1 卷。
- 18、智儼《華嚴一乘十玄門》1 卷。
- 19、智儼《華嚴五十要問答》1 卷。
- 20、法藏《華嚴一乘教義分齊章》（又名《五教章》）4 卷。
- 21、法藏《華嚴經義海百門》1 卷。
- 22、法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》1 卷。
- 23、澄觀《大華嚴經略策》1 卷。
- 24、澄觀《新譯華嚴經七處九會頌釋章》1 卷。
- 25、澄觀《三聖圓融觀門》1 卷。
- 26、澄觀《華嚴法界玄鏡》2 卷。
- 27、宗密《原人論》1 卷。
- 28、宗密《注華嚴法界觀門》2 卷。
- 29、李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》4 卷。
- 30、李通玄《解迷顯智成悲十明論》1 卷。
- 31、李通玄《華嚴經中卷大意略叙》1 卷。
- 32、明李贄集《華嚴經合論簡要》4 卷。

- 33、明方澤纂《華嚴經合論纂要》3卷。
- 34、宋贊寧《宋高僧傳》卷5、卷22。
- 35、清續法《法界宗五祖略記》1卷。
- 36、民國持松《華嚴宗教義始末記》，台北：震耀出版社，2016。
- 37、吳可為《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014。
- 38、釋正持，《別教一乘與同教一乘之同異——以〈五教章〉為主》，台北華嚴蓮社《2010大專學生佛學論文集》。
- 39、劉媛媛《李通玄華嚴思想研究》，博士論文，南京大學2016。





## 學者乎？神人乎？ ——從神話傳說看歷史上的李長者像

日本國立愛媛大學法文學部 教授  
邢東風

### 摘 要

李長者通玄是唐代著名的《華嚴》學者，關於他的經歷和事跡，歷史上有各種記載，其中有許多神話性的傳說，實際上反映了古人心目中的李長者像。本文根據唐宋時期的相關史料，對歷史上李長者神話性傳說的內涵及形成經過進行考察，並具體揭示佛教傑出人物以神奇事跡而獲得歷史地位的事實。

**關鍵詞：**李通玄（李長者）、《華嚴經》、《華嚴合論》、感通、傳記

唐代佛教居士李通玄，人稱「李長者」，因著有多部《華嚴經》的論釋，所以現代人們通常把他看作著名的《華嚴》學者，亦即專攻《華嚴》的學問家。李通玄確實對《華嚴》教義深有研究，這一點自不用說，然而從相關史料看來，古人看重的似乎不是他的著書立說，而是他的神奇事跡，亦即所謂「感通」或「感應」的種種表現。在唐宋時期有關李長者的各種傳記資料中，對於他的神奇事跡，都有或多或少的描寫，通過神話性的傳說，給人留下「神人」或「異人」的印象。很顯然，現代人對李長者「學者」性格的理解，往往忽略了歷史上的神話性描寫，或者只是輕描淡寫地一帶而過，於是造成現代學術話語中的李長者與古人心目中的李長者形象格格不入，形成古今的斷裂。在佛教史上，無論是李長者那樣的「學者型」人物也好，還是其他類型的人物也罷，其實不乏因神話傳說而獲得歷史地位的事例，因此這樣的傳說本身就是歷史上客觀存在的事實，應當受到佛教史研究的重視。李長者的場合也不例外，相關的各種傳說，剛好反映了他在古人心目中的實際印象。關於這些印象的具體內容及其形成過程，也是需要考察的學術課題，為此，本文根據唐宋時期的相關史料，對李長者的各種神話性傳說進行考察，從而展現這種傳說的形成經過，並具體揭示李長者以其神奇事跡而佔據佛教史上一席之地的歷史事實。

需要事先說明的是，關於李長者的傳記，已有學者作過研究，但本文的著眼點不是通過這些資料考察李長者本人的生平事跡，而是考察關於他的神話性傳說的形成演變；關於李長者的神話性傳記，也有先行研究，但既有的研究僅限於本文話題的一小部分，尚不足以揭示這一問題的全貌。

## 一、最早的李長者傳記

最早的李長者傳記，見於唐代照明的〈華嚴經決疑論序〉，其文如下：

北京李長者，皇枝也，諱通玄。性稟天聰，智慧明簡，學非常師，事不可測，留情易道，妙盡精微，放曠林泉，遠於城市。實曰王孫，有同捨國。年過四十，絕覽外書。在則天朝，即傾心《華嚴經》，尋諸古德義疏，掩卷歎曰：「經文浩博，義疏多家，惜哉後學，尋文不暇，豈更修行？」幸會華嚴新譯，義理圓備，遂考經八十卷，搜括微旨，開點義門，上下科節，成四十卷《華嚴新論》。猶慮時俗機淺，又釋《決疑論》四卷，又《略釋》一卷，又釋《解迷顯智成悲十明論》一卷，至於《十玄六相》、《百門義海》、《普賢行門》、《華嚴觀》，及諸詩賦，竝傳於世。恐寒暑遷謝，代變風移，略敘見聞，用傳知己。起自開元七年，遊東方山，隱淪述論，終在開元十八年三月二十八日卒。時夜半，山林震驚，群鳥亂鳴，百獸奔走，白光從頂而出，直上衝天，在於右近，道俗無不哀嗟。識者議曰：「惟西域淨名遍行是其流，此方孔老

非其類，影響文殊、普賢之幻有也。」照明親承訓授，屢得旨蒙，見其殂終，嗟夫聖人去世，思望不及。時因訪道君子，詢余先聖之始末，不敢不言，謹序之。爾時大曆庚戌秋七月八日述。<sup>1</sup>

此序作於唐大曆五年(770)，是最早的李通玄傳記。作者照明是李通玄的弟子，住東方山逝多林寺，東方山即後來的神福山，宋代以後又稱「方山」，李通玄曾在此山隱居造論。序文說李長者非常博學，兼通儒釋，喜好易學，尤精《華嚴》，他雖然是皇室王孫，但不喜歡城市，而是住在山野林泉，自開元七年(719)入東方山隱居，寫出《華嚴新論》等著作，直到開元十八年(730)去世。李通玄認為《華嚴經》卷帙浩繁，註疏甚多，一般人要想學習華嚴法門，只能皓首窮經，根本無暇顧及修行，為了便於人們掌握華嚴義理，從而落實到修行，於是他根據當時新譯的80卷《華嚴經》作成新論。在照明看來，李通玄造論並不是單純的義理研究，而是為了便於人們修行。此序簡短，對李長者生前經歷的描述也比較樸實，至於李長者去世後的異常現象，諸如「山林震驚，群鳥亂鳴，百獸奔走，白光從頂而出，直上衝天」等等，此類描寫即使在通常的人物傳記中也不稀罕，在宗教人物傳記中更屬常見，算不上特別的誇張。

現代學者一般認為這篇文章是李通玄傳記的第一資料。實際上，後來的傳記雖有增加的內容，但是總的框架都不超出本文的範圍，也就是說，李長者的事跡基本上僅限於入山隱居、造論、去世，即便是神話性的傳說，也只是圍繞這幾個要項加以擴充而已。不過，也許正是由於照明的記載比較簡單，所以才給後來的故事擴展留下了餘地。

## 二、從《新論》到《合論》及早期的長者神話

李通玄的《華嚴新論》，從寫作成書到被抄寫流傳、再到與《華嚴經》合編、出版刊行，前後經歷了兩百多年時間，在這一過程中，有關李長者的神話性記載也陸續出現。根據照明的記載，李長者的著作當初只是「用傳知己」。由於他長年隱居，又不喜送迎，交往的對象本來不多，因此他的《新論》恐怕極少有人了解，基本上秘而未宣。直到他去世40多年以後的大曆(766-779)年間，僧人廣超在逝多林寺找到他的著作，於是才被抄寫流傳。此事最早見於馬支的〈釋大方廣佛華嚴經論主李長者事跡〉一文，其中有如下記載：

至大曆九年二月六日，有僧廣超，於逝多蘭若，獲長者所著論二部：一是《大

<sup>1</sup> 《大正藏》第36冊，第1011頁c。

方廣佛新華嚴經論》四十卷，一是《十二緣生解迷顯智成悲十明論》一卷，傳寫揚顯，徧於并汾。廣超門人道光，能繼師志，肩負二論，同遊燕趙，昭示淮泗，使後代南北學人，悉得參閱論文。宗承長者，皆超、光二僧流布之功耳。<sup>2</sup>

就是說廣超於大曆九年（774）在神福山逝多林寺找到李通玄的《華嚴新論》和《十二緣生解迷顯智成悲十明論》二書，「傳寫揚顯」，於是在山西地區流傳開來；廣超的弟子道光曾一同到過燕趙，後來把這些書籍帶到淮河、泗水一帶，於是在南北各地流傳開來；廣超、道光師徒二人為李長者著作的傳播作出了巨大貢獻。關於廣超和道光的事跡，今已不得而詳，不過顯然與照明是同時代人，在馬支看來，他們是「宗承長者」的人物，亦即尊奉和繼承了李長者的學說。又據《宋高僧傳》記載：

大曆九年六月內，有僧廣超，到蘭若收論二本，召書生就山繕寫，將入汾川流行，其論由茲而盛。至大中中，閩越僧志寧將論注於經下，成一百二十卷。論有會釋七卷，不入注文，亦寫附於初也。宋乾德丁卯歲，閩僧惠研重更條理，立名曰《華嚴經合論》，行於世，人所貴重焉。<sup>3</sup>

可見廣超當初得到李通玄的著作之後，馬上就著手謄寫；又過了 80 年左右，到了大中（847-860）年間，僧人志寧始將李長者的新論與《華嚴經》合編在一起，成為 120 卷的大書；以後又過了 100 年左右，到了北宋初期的乾德五年（967），僧人慧研（或作「惠研」）又將志寧的合編本加以整理，改名為《華嚴經合論》，從而成為人們重視的經註。

志寧是晚唐時期福州開元寺的僧人，《宋高僧傳》裡稱他為「閩越僧」。當初他在作成合編本時寫下一篇序文，後來被慧研收進《華嚴經合論》，其中有李長者的簡短傳記，並提到合編的理由：

大唐忻代之間，有長者姓李，號通玄，其實異人，莫知來處，造斯經論，四十卷成。彼有記云：「猛虎馱經，引於巖下，下筆之後，常得天人餉食，乃至論終，身亦去世。」後人獲其藁本，傳寫流行。其論所明，與諸家疏義稍有差別。……今見此方君子，好善之流，以論與經難為和會，志寧不揆衰邁，才無能為，今將論文注於經下，使後之覽者，無費乃心，纔始開經，便得見論。稽首諸佛，毗盧遮那，一切聖賢，願垂加護。論從第八卷起註入經，兼

<sup>2</sup> 《卍續藏經》，第 5 冊，第 655 頁。

<sup>3</sup> 贊寧：《宋高僧傳》下冊，北京：中華書局，1987 年，第 575 頁。

論與經，共成一百二十卷。願諸達士，罔有怪焉。<sup>4</sup>

所謂「忻代之間」，即指忻州和代州一帶，相當於現在的山西中北部地區；所謂「異人」，是因為「莫知來處」，而且還有傳記說有猛虎為李長者馱經，造論時又有「天人」供給食物，至新論完成則長者去世，這些都是不可思議的事情，長者顯然異於常人。這個傳記雖然很短，但是已經含有神話性的描寫，是現在所知最早的李通玄的神話性記載。關於合編，志寧認為，李長者的新論與諸家註解有所不同，但是基本符合《華嚴經》的經義，又為了人們閱讀方便，於是將新論與《華嚴經》合編在一起。由此可見，至晚在李通玄去世大約百年之後，有關他的神話性傳說已經出現。

在志寧之後、慧研之前，還有一位永安禪師，他首次將志寧的合編本加以刻印，此舉對於合編本的形成與傳播也有重要的作用。慧研的〈大方廣佛華嚴經合論序〉裡提到在他之前已有永安禪師刻經：

粵有報恩光教道場正覺空慧禪師永安，傳心祖印，味道《華嚴》，仰聞王旨以傾金，開印傳通而廣益。<sup>5</sup>

就是說永安和尚本來是一位禪師，但是他喜歡《華嚴經》，於是根據吳越王的旨意出資印經，以便推廣流通。關於永安禪師及其刻經，在《宋高僧傳》及《景德傳燈錄》裡也有記載：

釋水安，姓翁氏，溫州永嘉人也。少歲淳厚，黃中通理。遇同郡彙征大師鳳鳴越嶠，玉瑩藍田，穫落文心，沈潛學奧，以其出樂安孫郃拾遺之門也，而有慕上之心，往拜而乞度。然征性高岸而寡合，而安事之也曲從若環，蓋哀其幼知擇師耳。天成中，隨侍出杭。俄有從十二頭陀之意，潛逃欲登閩嶺，參問禪宗。屬封疆艱棘，却迴結庵於天台。後遇韶禪師法集，頓遣群疑，重來禮征。……漢南國王錢氏召居報恩寺，署號禪師焉。乃以華嚴李論為會要，因將合經，募人雕板，印而施行。每有檀施，罕聞儲畜，迴捨二田矣。以開寶甲戌歲終……春秋六十四，法臘四十四云。<sup>6</sup>

杭州報恩光教寺第五世住永安禪師，溫州永嘉人也，姓翁氏。幼歲依本郡彙征大師出家，後唐天成中隨本師入國，吳越忠懿王命征為僧正。師尤不喜俗務，擬潛往閩川投訪禪會，屬路岐艱阻，遂迴天台山結茅而止。尋遇韶國師

<sup>4</sup> 《卍續藏經》，第5冊，第652-653頁。

<sup>5</sup> 同上書，第651頁。

<sup>6</sup> 贊寧：《宋高僧傳卷》下冊，第707-708頁。

開示，頓悟本心，乃辭出山。征師聞於忠懿王，初命住越州清泰院，次召居上寺，署「正覺空慧禪師」。……師開寶七年甲戌夏六月示疾，告眾為別。……言訖坐亡，壽六十四，臘四十四。……師以華嚴李長者釋論旨趣宏奧，因將合經成百二十卷雕印，遍行天下。<sup>7</sup>

根據這些記載可知，永安（911-974）是五代時期吳越國禪僧，曾師從曇征和尚和天台德韶禪師，平生在浙江活動，歷住永嘉、天台、越州，因其師曇征和尚推薦，於吳越王錢弘俶（948-978 年在位）時住持杭州報恩寺，並受「正覺空慧禪師」封號。他所刻印的經典，就是志寧的 120 卷合編本。在《華嚴經合論》的流傳史上，這是第一個刊印本。

慧研在〈華嚴經合論序〉裡提到了永安的刊本，可見慧研是在永安本（內容為志寧合編本）的基礎上整理而成。另外，慧研的序文還提到李長者的經歷，其中說：

玄宗開元中，太原有逸士李通玄者，間代淨名也。而神鑒物表，陶情釋氏，因閱華嚴義疏，嘆云：「大教弘芳，多家繁製，勞文白首，豈暇進修？」遂窮八十卷之真詮，總括四十軸之玄論，夜驅神筆，舒玉齒之祥光，日探幽玄，感天童之給饌，張皇教海，羅列義天。<sup>8</sup>

這裡記述的主要是李長者寫作《華嚴新論》的因緣，其中既有源於照明的說法，如李長者的感嘆，同時也採用了神話性的傳說，如「感天童之給饌」，所謂「天童」，就是指天女和仙童，據說李長者在造論時得到了他們的服侍。這篇序文作於北宋乾德五年（967），《華嚴經合論》大概就完成於這個時期。經過慧研的整理，李通玄的新論與《華嚴經》合編的本子終於定型。

### 三、馬支敘說的長者事跡

在慧研的《華嚴經合論》裡，為了介紹李長者其人，還特意在序文之後收錄了馬支的〈釋大方廣佛華嚴經論主李長者事跡〉一文，其文如下：

李長者，諱通玄，莫詳所自。或有詢其本者，但言滄州人。開元二十七年三月望日，曳策荷笈，至於太原孟縣西四十里同穎鄉，村名大賢，有高山奴者，尚德慕士，延納無倦。長者徑詣其門，山奴諦瞻神儀，知非常器，遂罄折禮接，請歸安居。每旦唯食棗十顆，柏葉餅子如匕，大者一枚。自爾不交外人，

<sup>7</sup> 道原：《景德傳燈錄》，台北：新文豐出版公司，2001 年，第 134-135 頁。

<sup>8</sup> 《卍續藏經》，第 5 冊，第 651 頁。

掩室獨處，含毫臨紙，曾無虛時，如是者三稔。一旦捨山奴，南去五六里，至馬氏古佛堂，自構土室，寓於其側，端居宴默，於茲十年。後復囊挈經書，遵道而去二十里餘，次韓氏別業，即今冠蓋村焉。忽逢一虎當塗，馴伏如有所待，長者語之曰：「吾將著論，釋《華嚴經》，可與吾擇一棲止處。」言畢虎起，長者徐而撫之，遂將所挈之囊，挂於虎背，任其所止，於是虎望神福山原，直下三十餘里，當一土龕前，便自蹲駐，長者旋收囊裝，置於龕內，虎乃屢顧，妥尾而去。其龕瑩潔圓迴，廣袤尋丈，自然而有，非人力成。龕之四旁，舊無泉澗，長者始來之夕，風雷暴作，拔去一古松，高三百餘尺。及旦，松根之下，化為一潭，深極數尋，迴還五十餘步，甘逾瑞露，色奪琉璃，時人號為「長者泉」，至今澄明，未曾增減，愆陽之歲，祈之必應。長者製論之夕，心窮玄奧，口出白光，照耀龕中，以代燈燭。居山之後，忽有二女子，容華絕世，皆可笄年，俱衣大布之衣，悉以白巾幪首，姓氏居處，一無所言，常為長者汲水焚香，供給紙筆。卯辰之際，輒具淨饌，甘珍畢備，置長者前，齋罷撤器，莫知所止，歷於五祀，曾不闕時，及其著論將終，遂爾絕迹。謹按華嚴舊傳，東晉三藏佛馱跋陀羅，於江都謝司空寺譯經，有二青衣童子，忽自庭沼而出，承事梵僧，蕪香添餅，不離座右，每欲將夕，還潛沼中，日日皆然，率為常事，及譯畢寫淨，沉默無迹。長者感通，事符曩昔。長者身長七尺二寸，廣眉朗目，丹唇紫肥，長髯美茂，修臂圓直，髮彩紺色，毛端右旋，質狀無倫，風姿特異，殊妙之相，靡不具足。首冠樺皮之冠，身披麻衣長裙，博袖散腰，而行亦無韋帶。居常跣足，不務將迎，放曠人天，無所拘制。忽一日出山，訪舊止之里，適值野人，聚族合樂，長者徧語之曰：「汝等好住，吾將欲歸。」眾乃罷樂，驚惶相顧，咸皆惻愴，必謂長者却還滄州，揮涕同詞，懇請留止。長者曰：「縱在百年，會當歸去。」於是舉眾却送長者入山，至其龕所，復語之曰：「去住常然耳，汝等可各還家。」及眾旋踵之頃，嵐霧四起，景物不分，行路之人，咸共駭異。翌日，長叟結徒登山禮候，但見姿容端儼，已坐化於龕中矣，時當三月二十八日，報齡九十六。有一巨蛇，蟠當龕外，張目呀口，不可向近。眾乃歸誠致祝：「某等今欲收長者全身，將營殯藏，乞潛威靈，願得就事。」蛇因攝形不現。耆舊潛泣，舉荷擇地，於大山之陰，累石為墳，蓋取堅淨，即神福山逝多蘭若，今方山是也。初，長者隱化之日，及成墳之時，煙雲凝布，巖谷震蕩，有二白鶴，哀唳當空，二鹿相叫連夕，其餘飛走，悲鳴滿山，鄉原之人，相率變服，追攀孺慕，若喪所天。每當建齋，即墳上雲起，七七如是，良足異夫！長者平昔之時，每年常於三月末間，設十方賢聖淨會，不以女人造食，貴使觸事精誠，至於棗核、米泔，不許輒棄，齋畢任用，犬彘徧霑。如斯之會，遵承到今，未曾廢絕。至大曆九年二月六日，有僧廣超，於逝多蘭若，



獲長者所著論二部：一是《大方廣佛新華嚴經論》四十卷，一是《十二緣生解迷顯智成悲十明論》一卷，傳寫揚顯，徧於并汾。廣超門人道光，能繼師志，肩負二論，同遊燕趙，昭示淮泗，使後代南北學人，悉得參閱論文。宗承長者，皆超、光二僧流布之功耳。其為論也，統貫經意，標表法身，廓性海於無邊，歷剎塵而不動，分泮眾教，極彼源流，融鎔上乘，會此華藏，俾迷徑者獲道，滯教者忘機，可謂毗盧之指歸，華嚴之日月矣。若非聖人愍世降生、開導昏冥，孰能條釋大典、指授大心歟？長者行止玄微，固難遐究，虛空不可等度，況擬求邊際耶？比歲，僧元規特抵方山，求長者遺跡，初禮石墳，次尋龕址。龕前有松三株，一已查立，俱是長者手植。長者將化之月，一株遂枯，至今二株，常有靈鶴結巢於頂。又於壽陽南界解愁村遇李士源者，乃傳論僧廣超之猶子也，示長者真容圖，瞻禮而迴，斯為滿願矣。向之云云，蓋在撫實，枝葉華藻，無所務焉。

#### 雲居散人馬支纂錄<sup>9</sup>

馬支敘述的主要是李長者入山隱居和造論的經歷，比以往的同類傳記更加詳細，而且增加了許多神話性的描寫。按文中所述，李長者出身不詳，但他自稱滄州人，於開元二十七年（739）來到太原孟縣西部的同穎鄉大賢村，住在高山奴家，掩室獨居，專心著述，每日食棗 10 顆，柏葉餅 1 枚，如是 3 年；後來又南移五六里，在馬氏古佛堂「自構土室」，「端居宴默」，歷經 10 年；然後又到數十里外的神福山，住在一座土龕，在那裡生活了 5 年，寫成《華嚴》論釋，最後以 96 歲高齡去世。這裡所記長者入山隱居的起始年代，比照明的開元七年說晚了 20 年；而關於長者的山居期間，依馬支所說，累計至少為 18 年，也比照明的說法多出數年；還有長者隱居的地點，照明只提到東方山（即神福山），而這裡則說先後有同穎鄉大賢村、馬氏古佛堂、神福山等。由於神福山屬於壽陽縣，所以後世便有李通玄住的到底是孟縣還是壽陽的爭論，其實若按馬支的記載，兩縣都與長者有關。

關於李通玄的為人，照明只有簡單的介紹，而馬支對他的相貌、服飾、性格等等都作了細節的描寫。如身高 7 尺 2 寸，眉毛寬闊，眼睛明亮，嘴唇發紅而肥厚，鬚鬚密長，髮色黑紅而右旋，手臂修長而圓直，這種美妙的相貌本身就表現了特異的風姿。又如他的服飾，頭戴樺皮冠，身披麻衣長裙，袖子寬大，腰身鬆散，從不繫衣束帶，經常腳不穿鞋。至於他的性格，就是不喜歡迎來送往，很少與人交游，自由放曠，無拘無束。總之，從儀表相貌到生活作風，都給人留下超脫凡俗、自然灑脫的強烈印象。由於這樣的描寫後來被僧傳所採用，於是成為李長者形象的標準模式。

<sup>9</sup> 《卍續藏經》，第 5 冊，第 654—655 頁。

馬支的文章還有一個特別值得注意的方面，就是對李長者生前的經歷和死後的影響，都增加了新的神話性描寫。例如，長者在途經冠蓋村時，路上遇虎，他對老虎說自己要作《華嚴經》的論釋，讓老虎幫助找一個棲止之處，於是老虎便為他引路，而且幫助馱運行囊，走出 30 餘里，來到神福山，最後老虎離開時，還很依依不捨。長者來到神福山，他的住地沒有水，於是在他到達的當晚，突然風雷大作，一棵高大的古松被刮倒，樹根處化為一潭，泉水清澈甘甜，被人稱為「長者泉」；長者在土龕裡作論，不用燈燭，僅憑自己口中發出的白光即可照明；他在神福山住了 5 年，有兩位妙齡美女前來服侍，汲水焚香，供給紙筆，準備飯食，直到論著完成，而後不知去向，二女可謂來無影去無蹤。在馬支看來，這種情況剛好是李長者的「感通」事例，與昔日佛馱跋陀羅三藏譯經時感動兩位青衣童子前來服侍的事例屬於同類。長者去世之前，來到以前的住地，與鄉人告別，這一點也表現了他的超前預見。另外，他曾在土龕前種下三棵松樹，在他去世一個月前，其中一棵枯死，這也是一種「感通」。當他去世之後，照明只是籠統地說「山林震驚，群鳥亂鳴，百獸奔走，白光從頂而出，直上衝天」，馬支則說有巨蛇護持，令人不敢進前；又有陰雲密佈，巖谷震蕩，兩隻白鶴在空中哀鳴，還有二鹿連夜鳴叫，滿山的飛禽走獸都在悲鳴，每當致祭時都會墳上雲起，這些都是奇異的現象。總之，通過這些描寫，李長者被刻劃成具有超常能力、不可思議的「感通」人物。

最後，馬支對李通玄的新論作了評價，認為他能「統貫經意」，既揭示《華嚴經》的要旨，又融匯各種教法，使人免於迷惑，因此《華嚴新論》可以說是「毗盧之指歸，華嚴之日月」。在馬支看來，李長者是因為悲憫眾生而來到人世，為了「開導昏冥」而「條釋大典、指授大心」，實在是一位大聖人。

在李通玄的各種傳記中，馬支的文章神話性色彩最為突出，與照明的記載相比，足可稱為「神話版」。那麼這樣的記載究竟是馬支的原創呢？還是他根據已有的記載整理而成呢？按本文的落款為「雲居散人馬支纂錄」，既然是「纂錄」，那就意味著本文是根據已有的記載匯集整理而成，文中的主要素材應是取自既有的資料，當然作者在「纂錄」過程中也會有加工。馬支的生平今已無考，關於這篇文章的年代，或說作於咸通（860-874）年間，但不知是根據什麼史料。實際上，此文既然被北宋初期的慧研收進《華嚴經合論》，那麼它的成文年代當然更早，作者馬支很可能是晚唐五代人物。無論如何，就像上文提到的那樣，早在咸通之前的大中年間，志寧就已提到李長者的傳記裡有「猛虎馱經，引於巖下，下筆之後，常得天人餉食」之類的說法，可見在馬支之前，已經有李長者的神話性傳記，只是現在已經無法了解它的具體情況；但是可以肯定，這樣的記載是與照明的記載明顯不同的另一系統的傳記資料。馬支的這篇文章，很可能就是在這一類資料的基礎上加工而成。

#### 四、神福山當地的「靈跡」傳說

實際上，晚唐五代時期，神福山當地也有關於李通玄的神話性傳說的記載，例如王居仁的〈神福山寺靈跡記並序〉就是這樣的作品。該文作於天祐四年（907），當初曾經刻於碑石，現在只有碑文保存，內容如下：

##### 神福山寺靈跡記並序

處士王居仁撰

前府助教王崇裕書

若夫聖上潛靈，運神機之叵測，洞含沙界，鎮幽廓而難□。□跡玄微，類塵雷之不雜，窮究源際，遐邇莫知。聊叙芳猷，約千餘載。爰自開元廿七年己卯之歲，聖朝當代，文武宴清，天下異人，來趨帝德。春三月十五日，有白衣長者，來屆孟縣西南大賢村高山奴家內。其家福善，宿值良緣，靜室香居，安留長者。三年造論，人所不知。常自卯齋，容儀轉好。意樂取靜，別卜東南馬氏谷中，安禪土洞，遷心閉目，閒過五秋，信杖煙夢，次移西北韓公莊上，又度三冬。大教將行，欲慕斯域。長者姓李，滄州人也。修普賢行，劫滿僧祇，毗盧化身，位超十號。托隴西而為姓，權示流俗，霞帔角冠，道容凝寂。身長七尺二寸，目貫堂堂，春秋九十有齡，顏如花笑。寬襴大袖，常不束腰，跣躩途塵，如蓮捧足。匪關名利，增意大乘。旨趣《花嚴》，切圓心要。行同前佛，體證一如。長者湛然，默而斯用。將道汲汲，來自海隅。雙鶴前飛，神光引路。山王負帙，猛獸歸降。不是真人，焉能伏虎？遍巡岩谷，追訪盛踪。屆此靈園，虎不前邁。大士案足，神喜龍驚。拔樹涌泉，光騰五色。穿崖作洞，結草成廬。長者遷神，闡揚大論。纔開寶偈，異瑞絕倫。天女奉香積之飧，仙童獻長生之果。不焰燈炬，口吐神光。筆擲霞飛，硯騰雲氣，龍天八部，咸首度誠。諸佛聖賢，十方圍繞。辭如滴玉，辨似懸河。旋製旋書，契含真意。啟餘五閏，約集萬言。粉飾《花嚴》，重新海藏。不翻梵本，直注唐文。纂錄要闕，四十餘軸。邪源息浪，正法騰輝。五濁世中，佛日重現。造論斯畢，掩帙停文。天女還宮，仙童上界。長者忽因戲會，告別檀那。長幼咸驚，悉垂雙淚。卻歸洞室，頓止禪床。斂息收神，奄然□□。當爾龍蛇遮戶，二鹿悲鳴。雙鶴翱翔，眾禽嘶泣。山昏樹架，七日閉明。住下門徒，並皆成服。長者靈骨，葬在山北，櫟林之中，石丘是也。所造《十二緣生解迷顯智成悲十明論》，長者親書之本，鎮在山門，寫本利人，流傳天下。即今所置院基，舊是逝多林蘭若。況此福秀神山，晉朝封號，始從混沌，盤古立名。聳峭孤鸞，迴拔群岳。平觀宇宙，坐眺寰中。關東□半灤青煙，望西秦一條白練。南鄰開辟，與壽邑之連城，北視五峰，隔仇由之故國。千年古木，踧屈盤虬，萬歲孤松，倒□金鎖。林間虎伏，池沼龍潛。異獸靈禽，常於中止。似歌似笑，似語似吟，讚長者之無窮，感德人之盛化。鐵圍頂上，廟宇通幽，泣怨池傍，氣連

霄漢。凌天壯柱，有堯郭之舊基，貫國名山，駐安邦之靈廟。院安中腹，勢抱巒隈，玉岫重重，青岑疊嶂。長者聖躅，大士遺踪。歷世相承，建茲精舍。頃因先帝，濤太真宗，灰燼佛門，尊榮殄滅。厥有歿故大師諱靈徹，俗姓張，遼郡人也。師穎悟真空，早懷悲愍，訪求知識，廣利天人。驟鉢雲林，頓錫岩藪。緬思佛地，方願修持。杖室纔成，化緣將畢。今有上足門人法弘，鑑脫塵囂，髫年進道，褰裳問法，頓曉玄機，不下曹溪，傳燈化眾。師資接袂，紹繼山門。光拂梵宮，不陷師德。化緣兩縣，檀信歸依。往返如輪，竭成殿宇，塑尊榮一鋪，妝護金粉，以備丹毫。坐簇層臺，霓橋寫月。後堂大聖，帽欄衫雪，杖點清涼。對波離似言而不聞，遣佛陀取經於西國。東間置長者之影廟，儀質若生。二女掌獻於鮮花，雙童青衣而給侍。左傍立虎，按據論文，山納續容，瞻禮無盡。當面北壁，造六臂觀音，中院檐前，畫十六羅漢。十王地藏，興悲誓救於三途，十二相儀，觀生老於懸壁。斜檐足溜，樓倚青霄，力士金剛，拳威護法。僧堂接棟，削長者之舊龕，廚庫連□，對東溪而似閣。西廊布運，排五鋪之星樓，一院全新，砌金階而滿地。臨門甃道，勒石為人，似說法而似聽，似互揖而□禮。西北上方奇剝，鑿壁懸龕，倚万丈之峻峰，立一尊之丈八。相如滿月，貌比金山，放一毫光，照三千潤，群生福沾沙界，泉流足下，雲起旋螺。睹此真容，不記年代。東南數百餘步，截嶺營丘，集先後之名骸，置靈園之雁塔。高竿百尺，懸雜□之盤虬，干玉為幢，書總持之章句。滿溪松柏，不因植而自生，繞澗叢林，逐春秋而滋長。修塑功德，價直萬緡，起建迦藍，計餘千貫。法弘大德，苦心化道，竭力崇成，耿蓋堅熬，練辛如鐵，不推寒暑，豈憚區勤？瞻濟往來，兼申供養。卅餘載，累歷飢荒，確守山門，未曾暫廢。布衣縮食，道細貌粗。末法時中，一輪孤月。花嚴般若，日夕諷持，秘密修行，默傳心地。摩尼寶印，以繼衣珠。解脫道中，實將無漏。居仁曾遊海內，久歷寰中，尋古事之哲儀，葺先朝理化。詞庸智訥，辨瑣才微，讚不盡言，聊成斯記。其詞曰：

雄雄福山，與天相博。仰視群峰，下臨千壑。碧水潺潺，層雲漠漠。□□

巍巍，貞松落落。二鼠推移，桑田變改。刻石為銘，垂芳萬代。

天祐四年歲次丁卯五月丁丑朔十四日庚寅建<sup>10</sup>

作者署名「處士王居仁」，應是太原一帶的民間文士；書寫者署名「前府助教王崇裕」，應是曾在太原府學任教的人物。又據文末落款的「天祐四年（907）」，可知他們是唐末五代時期人物。二人的其他情況不詳，但這篇碑文的年代與馬支的文章大致同時，甚至也可能略早。

碑文主要有三方面的內容。首先是李長者的經歷，其中與馬支的記載既有相同也有差異。例如開元二十七年（739）到孟縣大賢村，居住3年，以及最後在神福山居住5年，這些說法與馬支相同；而關於馬氏谷（馬支作「馬氏古佛堂」）的經

<sup>10</sup> 劉澤民、史景怡等編：《三晉石刻大全：晉中市壽陽縣卷》，太原：山西出版集團、三晉出版社，2010年，第44-45頁。

歷，這裡說是 5 年，馬支說為 10 年；關於韓公莊（馬支作「韓氏別業」，又名「冠蓋村」）的經歷，這裡說住了 3 年，而馬支只說路上遇虎；關於前往神福山路上的經歷，這裡說有「雙鶴前飛」、「山王負帙」，馬支沒有提到雙鶴引路；關於神福山的住處，這裡說「穿崖作洞，結草成廬」，馬支說是自然形成的土龕；關於「長者泉」的出現，這裡和馬支同樣，也提到「拔樹涌泉」，另外還說有「光騰五色」；關於寫作新論期間的經歷，這裡說有「天女奉香積之飧，仙童獻長生之果」，還有「龍天八部，咸首虔誠，諸佛聖賢，十方圍繞」，而馬支沒有提到仙童、龍天八部、諸佛聖賢等等；還有李長者的形象，這裡說他身著「白衣」，至於李長者的修行境界，則稱他為「毗盧化身，位超十號」，都是本文獨特的提法。

其次是關於神福山寺的說明。所謂神福山寺，就是原來的逝多林寺，又稱「逝多林蘭若」，位於神福山中，李長者去世後就葬在該寺附近的「榭林之中」，他的弟子照明也住在逝多林寺。大概李通玄的著作大多保存在這裡，例如《十二緣生解迷顯智成悲十明論》就「鎮在山門」，又據其他記載，廣超找到《華嚴新論》也是在這裡。神福山歷史悠久，環境殊勝，山峰高聳，視野開闊，向四周遠望，可以看到西秦、壽陽、五臺山；山中古木參天，又有池沼林泉，還有珍禽異獸，牠們的啼鳴呼叫，就像是在用歡聲笑語讚頌李長者。在作者看來，神福山寺座落在群山環抱之中，因為李長者曾住這裡，所以充滿了靈氣，他的神奇與神福山的環境相互「感通」。

再次是神福山寺的重建。唐武宗滅佛時，神福山寺也被破壞。後來靈徹大師來到這裡，發願重建，不久去世。他的弟子法弘，秉承師志，繼續重建，經過 30 多年的努力，終於建成輝煌的寺宇。新建的寺院有金佛、六臂觀音、十王地藏、羅漢、金剛等尊像及相應的殿堂，又有僧堂、廚庫、走廊、雁塔等等，另外還特別建有李長者的影堂，內有長者尊像，旁邊有二女獻花，雙童侍立，還有一座虎像，撫按論書面向長者瞻禮。這樣的設計顯然是根據李通玄的神話傳說而來。法弘本人生活簡樸，一方面化緣重建寺院，一方面潛心修行，每日誦持《華嚴》、《般若》，在作者看來，他的德行有如「末法時中，一輪孤月」，於是撰寫碑文以作紀念。

總之，王居仁在這裡雖然不是只講李通玄，但是碑文的內容如題所示，重點是說明神福山寺的「靈跡」，而這些「靈跡」主要是和李長者有關。文中關於李長者的記述，顯然與馬支的記載屬同一系統，但在細節方面有所出入，目前很難說兩者之間有無相互影響的關係。結合這篇碑文來看，在晚唐五代時期，有關李長者的神話性傳說已經大致定型，而且這樣的敘述已成為帶有普遍性的現象。這篇碑文也是李長者傳說史上的重要資料，可惜一向不大為人注意。

## 五、北宋時期的遭遇

到了北宋初期，有慧研的〈華嚴經合論序〉，其中也提到李通玄的經歷。上文已有介紹，這裡不再贅述。繼慧研之後，贊寧（919-1001）的《宋高僧傳》裡也有李通玄的傳記：

復次唐開元中太原東北有李通玄者，言是唐之帝胄，不知何王院之子孫。輕乎軒冕，尚彼林泉，舉動之間，不可量度。身長七尺餘，形貌紫色，眉長過目，髭鬚如畫，髮紺而螺旋，脣紅潤，齒密緻，戴樺皮冠，衣大布，縫掖之制，腰不束帶，足不躡履，雖冬無皴皸之患，夏無垢汗之侵。放曠自得，靡所拘絆，而該博古今，洞精儒釋。發於辭氣，若鏗巨鐘，而傾心華藏，未始輟懷。每覽諸家疏義繁衍，學者窮年，無功進取。開元七年春，齋新《華嚴經》，曳筇自定襄而至并部孟縣之西南同穎鄉大賢村高山奴家，止於偏房中造論，演暢華嚴，不出戶庭，幾於三載。高與隣里，怪而不測。每日食棗十顆，柏葉餅一枚，餘無所須。其後移於南谷馬家古佛堂側，立小土屋，閑處宴息焉，高氏供棗餅亦至。嘗齋其論并經往韓氏莊，即冠蓋村也。中路遇一虎，玄見之，撫其背，所負經論，搭載去土龕中，其虎弭耳而去。其處無泉可汲用，會暴風雨，拔老松去，可百尺餘，成池，約深丈許，其味香甘，至今呼為「長者泉」。里人多因愆陽，臨之祈雨，或多應焉。又造論之時，室無脂燭，每夜秉翰於口，兩角出白色光，長尺餘，炳然通照，以為恒矣。自到土龕，俄有二女子衣賁布，以白布為慘頭，韶顏都雅，饋食一奩於龕前，玄食之而已。凡經五載，至於紙墨，供送無虧，及論成，亡矣。所造論四十卷，總括八十卷經之文義。次《決疑論》四卷，綰十會果因之玄要，列五十三位之法門。一日，鄉人聚，飲酒之次，玄來謂之曰：「汝等好住，吾今去矣。」鄉人驚怪，謂為他適。乃曰：「吾終矣。」皆悲泣戀慕，送至土龕，曰：「去往常也。」鄉人下坡，迴顧其處，雲霧昏暗。至子時，儼然坐亡龕中，白色光從頂出，上徹太虛，即開元十八年暮春二十八日也，報齡九十六。達旦，數人登山，見其龕室內蛇虺填滿，莫得而前，相與啟告，蛇虺交散。耆少追感，結輿迎於大山之北，甃石為城，而葬之神福山逝多林蘭若，方山是也。葬日，有二斑鹿、雙白鶴、雜類鳥獸，若悲戀之狀焉。<sup>11</sup>

《宋高僧傳》成書於北宋端拱元年（988），這篇傳記比上面王居仁的碑記晚出大約 80 年，作為佛教史家的贊寧，應有充分的條件參考以往的資料。不難看出，本

<sup>11</sup> 贊寧：《宋高僧傳卷》下冊，第 574-575 頁。

傳的內容或與照明的記載相合，或與馬支及王居仁的記載相應，例如開元七年入山說，即與照明的記載相合，而未採用開元二十七年說；「報齡九十六」說，與馬支相同，而異於王居仁的「九十有齡」說；「南谷馬家古佛堂」，很可能是馬支「馬家古佛堂」說和王居仁「馬家谷」說的綜合，等等。總之，這篇傳記顯然是在綜合以往相關記載的基礎上重新整理而成，其中對既有的資料作了選擇去取，而很少有新的內容。由於這篇傳記被列入正規的佛教史傳，所以也可以說是李長者傳記的定本。

另外，盡管贊寧在傳記中沒有對李通玄的神奇事跡作過多的描寫，但是他把李長者歸入「感通」類，這種分類本身也表現了他對李長者的看法。關於李長者的神奇感通，他在傳後的系語裡說：「李長者之化行晉土，神變無方，率由應以此身而為說法也。」<sup>12</sup>就是說，李長者跑到太原附近的山中，並不是單純的隱居著述、研究佛理，而是「行化」的實踐，其間出現種種神奇變化的跡象，正是所謂「以身說法」的具體表現。顯然，作為佛教史家的贊寧，他所看重的不是李長者的著作等身，而是長者的「感通」事跡，因為這些事跡本身就具有「行化」的功能，而且從弘法的效果來說，比著書立說和口頭說教具有更強的感召力。古代宗教家對佛教學者的看法與今人大不相同，這一點值得特別注意。

再後來，北宋時期的著名居士張商英（1043-1121）曾到方山，並提到李長者的神奇傳說。方山就是以前的神福山。元祐二年（1087），張商英被貶職到太原，任提點河東路刑獄，第二年（1088年）九月出按壽陽，聽說方山昭化院是李長者造論的地方，於是前往參訪。張商英在那裡找到李通玄的《華嚴修行決疑論》、《十玄六相論》、《十二緣生論》等著作，深受啟發，「從此遂頓悟華嚴宗旨」，並幫助重建昭化院。事後不久，他寫了一篇〈太原府壽陽方山李長者造論所昭化院記〉（又名〈決疑論後記〉），30年後又寫了一篇〈長者龕記〉<sup>13</sup>，二文都記述了這段經歷。據張商英自述，他看到昭化院的破敗景象，問主僧說：「這裡是聖賢住過的地方，為什麼如此破敗？」主僧回答說：「李長者去世已久，他的神靈所到之處，都會五穀豐登，不會發生災害。可是這裡的人們只知道祭祀方山的鬼神，不懂得崇敬李長者，所以昭化院就這麼貧困。」聽罷此話，張商英決定把縣城裡的祠廟拆掉，重新建一座昭化院，並設立長者尊像，用來為民祈福。新院於十月七日奠基，第二天就在山南出現了「白圓光」。見此光景，當地父老感到慚愧，叩頭說道：「李長者為我們的家鄉帶來幸福，可我們卻懵然無知！」於是紛紛捐資，共建新院。這些對話表明，到了張商英的時代，神福山當地的李長者記憶已經淡漠，不過還是有人相信長者的神靈能夠給他的「過化」之地帶來幸運。張商英本人也是一樣，在文章的末尾，

<sup>12</sup> 同上書，第575頁。

<sup>13</sup> 《長者龕記》作于政和八年（1118），原碑在壽陽縣方山下寺，碑石早已不存，碑文收錄在《山右石刻叢編》卷十七，又見劉澤民、史景怡等編：《三晉石刻大全：晉中市壽陽縣卷》第52頁。

他又特別提到李長者的「感應」：

長者名通玄，或曰唐宗子，又曰滄州人，莫得而詳，殆文殊普賢之幻有也。以開元七年，隱於方山土龕造論，十八年三月二十八日卒，壘石葬於山北。至清泰中，村民撥石，得連珠金骨，扣之如簣。以天福三年再造石塔，葬於山之東七里，今在孟縣境上。說者以伏虎負經，神龍化泉，晝則天女給侍，夜則齒光代燭，示寂之日，飛走悲鳴，白氣貫天，此皆聖賢之餘事，感應之常理，傳所謂修母致子，近之矣。<sup>14</sup>

就是說，李長者的出身已不清楚，大概是文殊、普賢的化身；他於開元七年入方山，開元十八年去世，葬在山北；五代時期，有人撥開墓石，發現「連珠金骨」，敲擊時還有清脆的響聲，後來人們又把墓地遷到山的東邊；關於李長者的「伏虎負經」、「神龍化泉」、「天女給侍」、「齒光代燭」等神奇傳說，都是聖賢的逸聞，屬於「感應之常理」，類似於古人所說的「修母致子」的道理。所謂「修母致子」，就是說有其母必有其子。在張商英看來，李長者既然是大聖賢，那就必然會有神奇的事跡，這些逸聞自有根據，不可能空穴來風。張商英原本對《華嚴》的教義不太理解，看了李長者的著作之後，一下子豁然貫通，覺得李長者深得《華嚴》要領，因此由衷地敬佩；另一方面，張商英還深信「感通」，並不覺得李長者的神奇傳說有什麼疑問，所以，越是佩服李長者的華嚴著作，也就越是相信他的神奇超凡。總之，在這位深諳佛理的大居士眼裡，這兩個方面不僅沒有矛盾，而且還相得益彰。

前面提到，五代時期永安禪師最早將志寧的合編本刊刻出版，後來宋初的慧研又重新整理，改為《華嚴經合論》。那麼《華嚴合論》問世以後，它的命運又是如何？從現有的史料來看，此書在當時遇到兩種截然不同的對待：一種是燒毀，一種是供養。兩種態度都是出於信仰。

燒毀的例子見於贊寧的記載，他在李通玄傳記後面的條語裡提到：「嘗聞幽州僧惠明鳩諸偽經，並華嚴論同焚者，蓋法門不相入耳。」<sup>15</sup>就是說幽州僧人惠明把《華嚴合論》當作和偽經一樣的東西燒毀了，在贊寧看來，惠明這樣做，是出於不同的法門立場。惠明的情況今已不詳，不過當時有人不贊同李通玄的十會說，認為此說並非《華嚴》原義，而是他自己加進去的，恐怕惠明也持同樣的看法，而且他的態度特別激烈。與此相反，當時也有人認為李通玄的說法是經中應有之義，經文雖未明言，而長者「孤明先發」，類似於東晉時期的竺道生。實際上贊寧本人就是這樣的看法。

<sup>14</sup> 《大正藏》第36冊，第1049頁c。

<sup>15</sup> 贊寧：《宋高僧傳卷》下冊，第575頁。



供養的例子見於北宋楊億的（974-1020）記載。在浙江龍泉崇仁寺，原有一座古華嚴塔，建於北宋時期，當時楊億為該塔的塔院寫下一篇〈金沙塔院記〉，說塔中收藏了岳陽王的感應舍利和李長者的《華嚴合論》，所以稱為「華嚴寶塔」<sup>16</sup>。建塔是為了供佛，由於經典被看作佛的法身，所以要在塔中存放。《華嚴經》是一部重要的經典，所以有的佛塔裡存放此經，這樣的佛塔才是名副其實的「華嚴塔」。龍泉華嚴塔裡存放的並非單純的《華嚴經》，而是李長者的《華嚴合論》，可見當地人們把此書看作與《華嚴經》具有同樣神聖地位的經典。從唐代開始，閩越一帶的僧人對李長者的論著似乎特別關注，並將它與《華嚴經》合編、出版，到了北宋時期，又把《華嚴合論》藏入佛塔作為供養的對象，此一情況，恐怕是《華嚴》流布及信仰史上值得注意的現象。

到了北宋崇寧三年（1104），宋徽宗給李長者加封諡號，曰「顯教妙嚴長者」；再後來，到了明清時期，山西的方山還有李長者神話故事的流傳。凡此種種，不在話下。

## 結語

從以上考察可以看出，關於李通玄的事跡和經歷，最初只有他弟子的簡要記述，後來一直也不大清楚，但是陸續出現了神話性的傳說，李長者被說成神奇的人物，這樣的傳說至晚唐五代時期大致定型，以後在《宋高僧傳》裡成為定本，最終成為佛教史上的「感通」人物。通過這些傳說，可以看出古人心目中的李長者形象：仙風道骨，鶴壽松年，遠離塵世，隱居山林，超脫凡俗，自在灑脫；精通《華嚴》，著作等身，但並不是要通過「義解」探尋玄理，恰恰相反，是為了使人避免皓首窮經的徒勞，通過捷徑落實到修行；他有種種神奇的事跡，具備不可思議的神通，是一位能夠感天動地、降龍伏虎、化導眾生的大聖人。這樣的形象大致包含幾個要項，即長壽、脫俗、通義理、重修行、神奇「感通」，其中最後一項正是當時人們特別看重的李長者身上最大的亮點。總之，李通玄以「感通」而被看作佛教史上的傑出人物，說明古人眼中的李長者，與現代人理解的「學者」根本不是一回事。

話說至此，不禁想起中國佛教史上著名的道安法師。提起道安，現代人也承認他是一代高僧，而理由不外乎他提出了某種學說、整理經典、編纂目錄、建立僧規、培養弟子之類，似乎道安是一個哲學家、教育家、佛教學者，而偏偏不提他的神奇事跡。實際上，古人通常看重的恰恰不是這些方面，而是他的神通奇跡，例如隋代的〈啟法寺碑銘〉裡就說：「法師神惟不測，聖實難量，建齋一時，分身多寺，乘

<sup>16</sup> 〈金沙塔院記〉收在楊億的文集《武夷新集》卷六。關於龍泉華嚴塔的考證，可參見筆者的〈從《金沙塔院記》看龍泉華嚴塔〉一文（《中國佛學》總第39期，2016年7月）。

一駘驢，日行千里。」甚至連他建造的金銅佛像也不可思議，該像曾經夜遊萬山（在湖北襄陽），後來北周武帝滅佛時被毀，但是那個破壞佛像的罪魁軍官當晚就暴病而死<sup>17</sup>。在古人心目中，道安本人是一位「印手聖人」，而不是什麼這個學家那個學家；他製作的金銅佛像也不是靜止不動的一般造像，而是功能神奇、變化多端、具有靈氣的「活佛」。李通玄也是一樣，在古人眼裡，他是神奇的長者，感通的聖人，即使研究《華嚴》，也不是書呆子式的學究，更沒有名利的企圖。在現代學術話語中，佛教史上這些傑出人物的神奇傳說往往被有意無意地忽視，甚至被當作所謂的「迷信」，殊不知古人就是這樣看人，各種神奇的佛教偉人形象曾經存在於古人的心目當中，而且被我們的先民津津樂道，世代流傳，這正是不可抹煞、不應忽視的歷史事實。

---

<sup>17</sup> 關於〈啟法寺碑銘〉，可參看筆者的〈《啟法寺碑銘》的史料價值〉一文（《宗風》，2015年第2期，《宗風》雜誌出版社，2016年9月）。



## 原《原人論》之「原人」 ——兼回應已故聖嚴法師《華嚴心詮》——

中華佛學研究所 名譽所長  
李志夫

### 摘 要

聖嚴法師 2006 年寫作《華嚴心詮：原人論考釋》後，曾希望筆者作點回應，本文即是為答法師之命而作。為完成此作曾參考法音法師《宗密思想綜合研究》，並曾親自請教宗密「原人」之意涵以及與印度傳統哲學如《梨俱吠陀》之關係等問題，幸蒙法師特別撰寫〈試論印度哲學之〈Puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關聯性——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，來回應筆者的提問。文中法音法師深入探索《梨俱吠陀》的原人與數論學派的神我義，認為宗密「靈知獨存」的原人義與此二者有其相似性，也與《大乘起信論》的「如實不空」、《成唯識論》的「中有」、中土的「靈魂」義也有很深的關連。本文就是在法音法師的研究基礎上，進一步對宗密的原人義再做闡發與反思，以此作為對聖嚴法師的回應，也是對法音法師的回應的再回應。

總結宗密《原人論》的特色與貢獻如下。宗密開先例將儒、道二家納入佛教判教的體系，利用儒家孟子、韓愈的「原人」用語，並將「原人」從人文的提高到宗教的層次。他利用《如來藏經》「眾生皆有如來藏」的命題，將同為人本主義的儒、道二家判為「人天乘」，在邏輯上是周延的。宗密的判教受法藏判教的影響，但是立人天教，略去終教，並合頓教與圓教，而成人天教、小乘教、法相教、破相教、一乘顯性教，以建立其禪（頓）教（圓）一致、知（教）行（禪）合一的思想，化解了天台與華嚴有關圓、頓問題的諍論。他認為圓教的核心乃是華嚴的「一真法界」，而「如來藏真心」即是「原人」。

然而宗密的原人義也有值得商榷之處。把非佛教信仰的儒、道列入人天教，似乎有些突兀，使用源自印度哲學的 Puruṣa，借用孟子、韓愈的「原人」一詞，未說明出處，但未清楚交代儒道與佛教的不同用法。更重要的是，宗密簡化了儒、道之宇宙論而成為「氣化生存天地人，有情眾生死後又化為氣，永在生死輪迴」，所以說儒、道為人天教，而省略了儒、道的神人、至人乃是「窮理盡性以至於命」，也是超越人、天現實的。

**關鍵詞：**《原人論》、宗密、《華嚴心詮》、如來藏、儒佛會通、判教

## 一、引言

法鼓山的開山聖嚴法師著作等身，門下弟子將其一生著述彙編成《法鼓全集》102冊，法身舍利，嘉惠後學。佛曆2550年（西元2006年）《華嚴心詮：原人論考釋》一書出版後，他親自簽了名當面送我一本，並且說：「我僅送你與陳英善教授兩人，希望你們能作一點回應。」「謝謝，我試看有無這個能力。」確實是我當時真心誠意的話，因為我個人覺得圭峰宗密大師的「原人」就是直指如來藏的佛性、本覺真心，何必套上「原人」一詞。直接以佛性、本覺真心、如來藏來判五教即可了。如果除此別有新意，應以《原（原人）論》為題，跳出如來藏系統，自行建構學說。我對《原人論》本身尚有此惑，對法師的考釋當然抱有很大的希望，能為我解惑。

我悉心拜讀之餘，以聖嚴法師的文筆才華來論，他的譯、考、釋也正如他的所有著述，都令我們讚歎稱羨不已；以他博學、強記來檢覆其「考釋」精神也使我们稱羨不已。如僅以讚歎稱羨來迎奉為文，既非我所願，亦非法師一向的風範。

我想以「原《原人論》之原人」為文，以答法師之命。但當時我有「絲路研究專案」在做，除供網路外，另外要結文成冊，以後出版成《中西絲路文化史》；繼有《有餘說集》的撰寫（已於前年出版）。時已近八秩高齡，智力已大減，無力再撰較嚴格的論文，然文債久欠，於心十分難安。

法音法師是我在大陸幾次學術會議中認識的法師，他是旅日駒澤大學研究員，除佛學專精外，對中日文化史也很有研究，也曾留德，尤其具有多種治學之語文能力，對他的研究工作大有補益，他很年輕，學術潛力無限。2013年他來台講學，又送了一本其近作《宗密思想綜合研究》；拜讀之餘，感到雖對宗密的原人論只簡單介紹，但全書考證，資料很豐富。

2015年5月5日我專程到他講學的台北華嚴專宗學院去看他，特別向他請教宗密《原人論》的真正原人是什麼？與印度《黎俱吠陀經 RG-Veda》的原人（Puruṣa）有無關係？我們初步交換了意見，我已夠老了，無能力再撰述一篇嚴格的學術論文，希望法師能為我解惑。

## 二、法音法師「論原人」：《試論印度哲學之（Puruṣa 原人）與宗密所論（原人）究竟有無思想關聯性》？——以回應李志夫教授所問宗密（原人）之語義問題。

很感謝法音法師於 2016 年在華嚴專宗學院國際學術研討會上，提出了以上這一篇弘文，刊載在大會論文集第一冊 PP.A3-26。

這篇長達兩萬餘言的弘文，其中四（一）一段文字云：「宗密所著《原人論》，尤其止揚儒、道，闡發「真源」如來藏說，雖「原人」語義近乎中華，但思想之底（暗）流，不能不說藏着這種印度哲學思想的玄機祕義，李志夫教授的質疑完全可以立証而成立。

我把法師的博學弘文大要，簡述如下，向大家分享：

（一）舉證原人（Puruṣa）分別在印度黎俱吠陀 R̥G-Veda 中是宇宙諸神、萬物人類發生的始源；在印度數論派（Sāṃkhya）哲學中的 Puruṣa 改為神我，為純精神、純意識的存在，受到物質因自性（Prakṛti）的反應、化合、影響，而產生生物及人生界，當神我不受物質因自性的影響，神我便解脫了，也是人的解脫。

（二）舉真諦譯《金七十論》，本論即是數論哲學的異名，論中有跛子不能走路，盲人不能自行，於是二人合作，盲人揹著跛子，跛子指引盲人走路。盲人隱喻自性，跛子隱喻神我。這也是數論眾多隱喻之一。數論哲學有如中國易學之陰陽二元論。

（三）法師在他《宗密思想綜合研究》一書中說：「宗密原人論的特點之一，便是靈知獨存，是先天之本源性，生、佛共通不二性，眾生迷的根本是隱伏如來藏性，這是受了《大乘起信論》的兩種真如的影響，云何二性：一者如實空、二者如實不空……如實空者，一切眾生以有妄心，念念分別；所言不空者，已顯法體真實故，即是真心恆常不變，淨法滿足，故名不空。

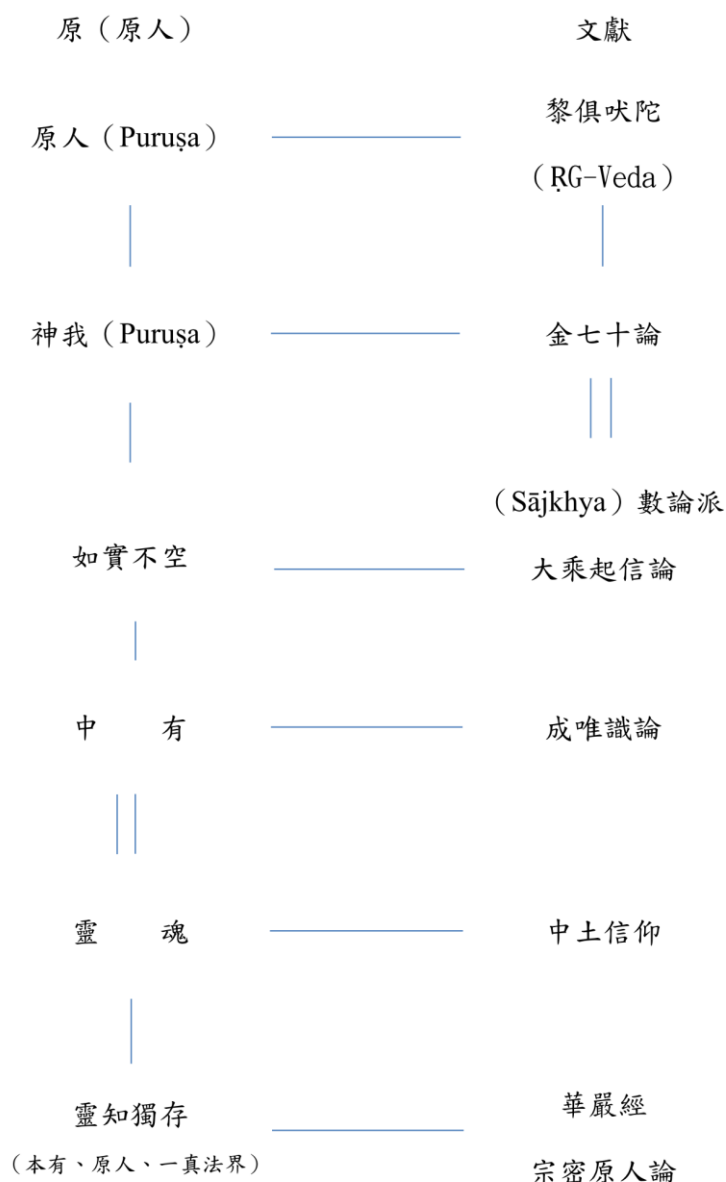
（四）《成唯識論》中的「中有」說與中國的「靈魂」說很相應。

透由上述，可以說將宗密的原人說與印度教原人說、神我說在思想上作了相當的連絡。以宗密大師之廣閱博學應可以肯定讀過，或聽說過《金七十論》的內容，其「靈知獨存」與「數論神我」在宗教信仰本質上至少是相似，乃至相同的。

至於法音法師在推究原人之詞義上已廣引宋、元、明諸學者之考實，其引經據典，尤其廣引近代日本學者之說，在在都不出：「原」是動詞，有溯源推究之意；或曰「原」是名詞。溯原是歸納法，以果求因；論名是演繹法，從因衍果；因果同一，其實都是在明瞭「心源」。

宗密倡禪教合一，他先入禪後入華嚴，其教就是華嚴，圓教所引他的「心源」、「原人」、也可說就是華嚴的「一真法界」。我認為裴休相國之《圓覺經疏序》中云：「原通能、所，論為能原，以為所原，是人之原」，亦宗密之「靈知獨存」義。

法師之弘文兩萬餘言，我僅以淺淺數百語帶過，雖有掛一漏萬之失，為補此失，並作以下體系簡表，想必更能取精用弘：



### 三、宗密《原人論》摘要

「故數十年來，學無常師，博考內外（典籍），以原自身（之來源），原（追溯）之不已，果得其本（源）」。<sup>1</sup>可見宗密大師之自足自信。

「推萬法窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了」。<sup>2</sup>他相信只有佛教才能解決人之本原的問題。

「就承佛師者，（仍有）迷實者……不能原之至源。以復依了（義）教，顯示展轉生起之義，命偏（者）會（歸於）圓（教），而至於（了知）本末，名原人也」。<sup>3</sup>即使是佛教徒也有不知本原的，所以更以了義佛教令其由偏轉圓，由末歸本。

「今習儒、道者，祇知近則乃祖乃父傳體相續，受得此身。遠則混沌一氣，剖為陰陽云云，二生天地人三，三生萬物，萬物與人皆氣為本。」<sup>4</sup>

（原人論序文）謂儒、道兩家，只知自身慎終追遠，論天道只知是氣化而已。

「儒道二教說，人畜等（同一）類。皆是虛無大道生成養育；謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物，故愚、智…貧、富…皆稟於天，故死後卻歸天地，復其虛無」。<sup>5</sup>

（斥儒、道迷執）再次批儒、道之人道、天道思想。

#### （一）人、天教：

「佛為初心人說三世因果，上品十惡，死墮地獄；中品餓鬼；下品畜生，類似五常之教，隱惡揚善無別。令持五戒：不殺是仁，不盜是義，不邪淫是禮，不妄語是信，不飲啖酒肉益於智也。得免三途，生人道中；修上品十善及施戒等，生六欲天：修四禪八定生色界、無色界天，故名人天報也。據此教中，業為身本…故習此教者，雖信業緣，不達身本」。<sup>6</sup>

|   |                  |         |
|---|------------------|---------|
| 業 | 「上品十惡→墮地獄」       | 持       |
| 為 | 「中品十惡→變餓鬼」       | 五→生於人道」 |
| 本 | 「下品十惡→變畜生」       | 戒       |
|   | 「上品十善→————→生六欲天」 | 報       |
|   | 「修四禪八定生色界、無色界天」  | 」       |



## （二）小乘教

「身心從無始來，因緣力故，念念生滅相續，凡愚不覺執之為我，起貪造一切業，劫劫生生，輪迴不絕。都由不了此身四大所和合；心有受、想、行、識四蘊。色、心皆是假有無我，翻覆執我，皆不可得，便悟此身，但是眾緣和合相，是知專此教者，亦未原身。」指小乘教以身心為諸緣假合為我，所以未能溯及到本源，雖宗密未提到小乘以得羅漢果為解脫，即使提及，按羅漢的果有退，仍是屬人天界，以此推之，小乘仍是未求得身之本源。

## （三）大乘法相教

「說一切有情，無始已來，諸眾有八種識，其中阿賴耶識為根本……轉生七識皆能變現（形）……如夢中執為實有，寤來方知唯夢所變，我身亦爾，唯識所變。」以識為身命的本源。其實阿賴耶識也是無始以來受薰習而來，雖然宗密未提到這點，如然此更能說明阿賴耶識也未能溯及到身之本源。

## （四）大乘破相教

「此教可破前大小乘之教（理）之執；（亦可）顯彰真性空寂之理（如來藏真實不空）。知心境皆空，方是大乘空義，若約此原身、身元是空，空即是本；（但）《法鼓經》云：『一切空經是有餘說』；《大品經》云：『空（只）是大乘之初門』」如依破相宗「空能生萬法」；依宗密的觀點空是不能生萬法的，所以更不能原身之源了。

## （五）一乘顯教者

「說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏，靈覺真心，清淨全同諸佛。我等多劫，不解返自原身。當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此」。本教之「靈覺真心，全同諸佛，亦名佛性」。可以說靈覺真心，就是佛性，就是「原人」。其他前四教故未及此，所以是偏、是淺，宗密判教至此已明。

| 宗密《原人論》簡表             |     |         |                       |                             |                       |           |                       |
|-----------------------|-----|---------|-----------------------|-----------------------------|-----------------------|-----------|-----------------------|
| 區分                    |     |         |                       | 教義                          | 區別                    | 會末歸本      |                       |
| 如來經典眾生都有佛性。禪（頓）教（圓）一致 | 大乘教 | 終、頓、圓教  | 一乘顯（實）性（權）            | 佛性，本覺真心全同諸佛                 | 別教一乘                  | 本（如來藏）    | 宗密之「原人」本覺真心即是（深、圓、實教） |
|                       |     | 始教      | 破相（權）                 | 破法我執                        | 同教（上通大乘（四聖）、下通人天（六凡）） | 末（淺、偏、權教） | 一切法空是權                |
|                       |     |         | 法相（權）                 | 有情有八個識<br>第七識執有我、悟後則知我法皆識所變 |                       |           | 如來藏即阿賴耶識不是本源          |
|                       |     | 小乘教     | 斷惑滅苦                  | 執假合為我，由我生貪，持戒清淨可得羅漢果        |                       |           | 羅漢果位未證得本覺真心           |
|                       | 人天教 | 立人極平天下儒 | 三才：天地人以為貴、為天地立心極則成聖成賢 | 雖是聖賢亦在人天六凡中                 |                       |           |                       |
|                       |     | 道在人天道道  | 道法自然（人法地、地法天、天法道）     | 學道之至人神人雖能遊在九天之外，亦屬人天教       |                       |           |                       |

#### 四、簡喻宗密大師《原人論》之邏輯體系

宗密《原人論》之原人只是將如來藏「真實不空」轉換而成。中國孟子在其《盡心篇下》有「一鄉皆稱原人焉」之原人；唐韓愈以《原道》、《原性》來襯托其《原人》之內涵；佛教「說一切有部」有「士夫，Puruṣa」之原人異譯，可參閱《異部宗輪論》第一卷，第二頁：「一切菩薩入母胎簡稱為士夫」不是指父精母血，或可說是菩薩的「原人」；Puruṣa 一詞在《黎俱吠陀 R̥G-Veda》稱為「原人」，在數論派稱為「神我」。都在追溯其最崇高之信仰，也是人生的終極關懷。佛教是印度宗教（Indian Religion）之一，雖不是印度教（Hinduism）但仍脫離不了是對印度教思想史之修正與承傳。

宗密以《原人論》作為他的判教思想，從中國儒、道起判為最基層的人天教→小乘教→法相教→破相教→終至一乘顯教。他以「人人都有佛性，眾生都有如來藏」之命題，將非佛教的純人文精神作核心文化的「儒、道兩家」攝入其「判教」之中，形成一龐大思想系統。我們讀之實有見林不見樹之感覺，因為其中任一「教派」都各有其高大深廣的體系，要將各「教派」弄清，其實已屬不易，何況各教間錯綜複雜，亦很難以一家之言為是。但我們可以化繁為簡，來代替唐韓愈仿照宗密大師之「眾生都有如來藏之命題」，可試以中國儒道「人文化成」貫通一切有情，從而証得「人為萬物之靈」。

豬、狗雖是有情眾生，但不如獼猴有智慧；獼猴雖是有情眾生，但不如人猿有智慧；人猿是有情眾生，但不如智人有智慧；智人是有情眾生，但不如人類有智慧，因為人類有理性，能創造文化，故人為萬物之靈，不只是有情而已。

根據希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle 384-322B.C.）之說，一切生物、動物都有其形式因（cause of form），豬、狗、獼猴、人猿、智人、人類各依其類長成其形，很長期便不能再變了，因為他們受到形式因之影響。但生物界亦有其終極因（cause of end），如達爾文的進化論，猿猴可以進化成人；人可以成聖、成賢；成羅漢、菩薩、佛，必有終極因，就是人性、佛性。

中國文化確實是人文的，是治國、平天下、參天地之化育；在宗密大師看來，只是人天教而已。因為他心目中的極終因就是「原人」，悟得全佛性。以上我們「以近取譬」對大師《原人論》之體系作了淺顯的証明。而他《原人論》之「原人」一

名已早為孟子、韓愈先發得之；在印度佛教除說一切有部之「士夫」外，別無可考，他也並未說明得自之「士夫」。因此我們不得不從如來藏之源頭來追溯，以作為法音法師大作之狗尾續貂。

《黎俱吠陀》為印度文化的啓蒙經典，Āgama 阿含，太陽反映在海水上有如一顆大蛋，稱為大胎藏；從胎藏化生出原人（Puruṣa），不但為人的祖先，而且衍生宇宙萬物，此說本為神話。久之「原人」說影響很大，人們尊稱它為「生主」（Prājāpati），生主一名，出自吠陀經中的生主歌（Prājāpati Sūkṭi），它的偉大力量愈來愈深入人心，衍為大梵天（Brahma），就是現在印度的宗教哲學。

因為人是原人的後裔，所以具有神性，到了梵天期因此人人都可以成梵，可自稱「我就是梵」，又稱梵我（Ātama）。

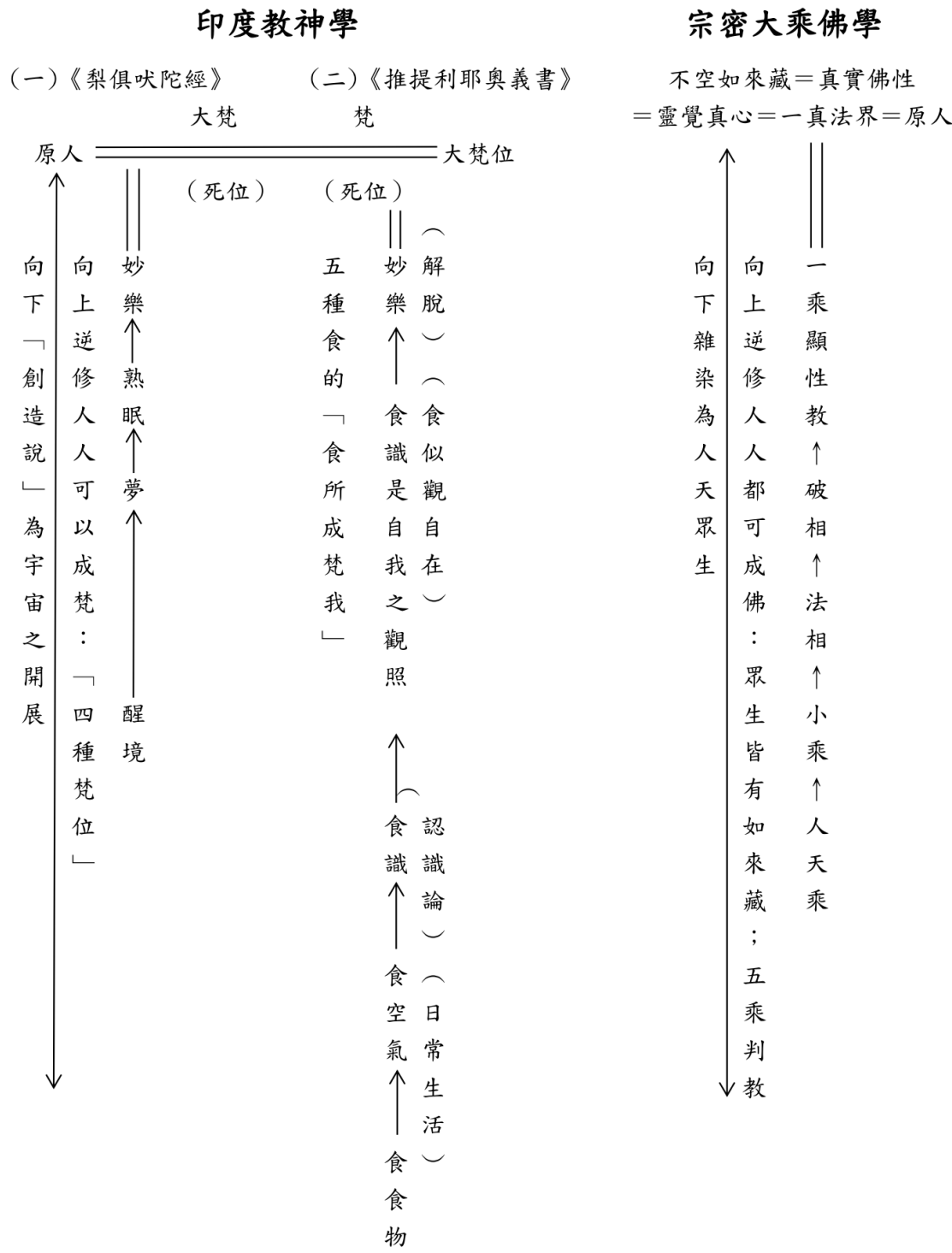
雖說人人可以成梵，但仍有差等，在修行的梵行也有次第。在《布利哈德奧義書 Bṛhadāraṇyaka》，人的意識有四種境態：醒境有主客相對，意識受到外界干擾，不純淨；夢境有經驗的外境殘餘印象干擾，雖較前者好，但仍不純；熟眠時清淨無境，為純意識，就是梵我；死亡境即涅槃境，有同佛陀之無餘涅槃，但在那個時代印度教尚無「涅槃 nirvāṇa」一詞，都以「死位」通用。

再舉一例，《推提利耶奧義書》，人靠五種食生存，靠食而生存，靠空氣、靠意識、靠識之自我觀照、靠解脫妙樂而生存。靠食、空氣而生存者是動植物界，靠食識而生存的是動物與人類，靠識自動反省反觀是人文宗教的聖人。依食「妙樂 Ananda」而存在的是解脫境的常樂我淨。大乘《如來藏經》眾生都有如來藏；《大般涅槃經》人人都可成佛，除梵具有神性，佛性雖非神性外，凡是形容梵的形容詞都可拿來形容佛性、涅槃，無論大乘佛教是如來藏，或瑜伽唯識都說涅槃同是常、樂、我、淨。

因為印度的佛教、大乘佛教都是印度哲學的一部份，既然大乘佛教受有印度教之影響，忠於如來藏思想的宗密，又如何能逃出印度宗教思想史的影響，現在我們可說（原人 Puruṣa）就是以後的生主、梵天……乃至如來藏的「原（原人）」。

從直接文獻雖不可考，但從思想史的脈絡追尋，終會找到宗密大師之《原人論》之原人，所以本文命題是原《原人論》之原人。

印度神學原人與宗密大乘佛學原人之比較



## 五、中、印原人之異同

原人說可以分數類：如人類學之原人，就是考古學的原人，如「北京人」、「智人」、「直立人」……等；有宗教神學的原人，如印度教之原人；有人文宗教學之原人，如宗密原人論之原人；有純人文的原人，如孟子「一鄉之原人」，韓愈「原道」、「原性」之「原人」。人類學的原人，不在本文討論之列；印度宗教神學之原人，及宗密人文宗教學之原人，我們已在前面論列很多，不再重述。以下我們要對純人文的原人稍作補述：

《孟子盡心篇下萬章》「一鄉皆稱原人」之原人，也就是論語《先進篇》「先進於禮樂，野人也」之野人，與之相對的「後進於禮樂，君子也」之君子。「一鄉之原人」與「先進禮樂之野人」是同義語，就是沒受過人為文明教化「染污」的樸實鄉民。老子《道德經》「五色令人目盲，五味令人口爽」，要「絕聖、棄智」，甚至是「如嬰兒之未孩」。正是儒、道兩家之原人。

唐韓愈就是要顯示天地人三才，特以人為貴，以原道、原性，來雕塑「原人」為萬物之靈，替天行道參天地之化育。但也不要忘本，人之根本就是祖先。

論語說「祭神如神在」，中庸說「如在其上，如在其左右。」如在其上（丄）以示天，如在其左右（♡）。合而言之就是祭祀之示（示）。祭祀祖先之「丄♡且」即示加上且。且字的象形字為男根且，合組成示且（祖）即祭祀男根就是祭祀祖先，中國祖先墳墓的石碑⊥也是男根的象形，衍生為神器之「雲表」，在帝王陵墓外，乃至今之機關學校都可看到。

《三字經》是中國啓蒙教育的教本，即便是不識字的鄉民，亦可當歌謠傳誦「三才者、天地人，三光者、日月星……」口而誦心而為，俗稱「小綱鑑」。民間家中的中堂供奉「天地君親師位」。到民國沒有君了，改奉「天地國親師位」，實際是供奉「天地人三才」。這是中國普遍深入民心的人文教化。

華商乃至勞苦大眾到了國外，自動群居守住中國文化建立唐人街，供奉宗祠，《三字經》的影響力是很深遠的。拜祖宗在中國只形成人文文化，沒有形成宗教，在印度却從拜祖宗信仰形成強大的宗教文化。

前面已說及原人為印度人的祖先，印度人都是原人的後裔，在黎俱吠陀，早期也說人死後要回到祖宗那裡去。祖宗崇拜在世界文化史上，乃至實地考古，都可找到崇拜生殖器的遺跡。印度至今濕婆（Śiva）神廟，幾乎到處都有，大小雖有別，但都是磚石砌成。尤其印度 BHU 大學的濕婆神廟，莊嚴雄偉，一進入其殿堂大廳，就有一座大理石「石杵」象徵男根專供仕女觸摩，能心想事成。在世界築

穴而居的時代，人民居所一半在地下，一半在地上，在進室內大門口，塑立一塊較高大石塊，根據台灣華正書局，1979年印行徐亮文《中國史前史話》一書中，〈大石文化與夏后氏〉一章，就表示半地下屋象徵女根為多爾門（Dolmen），門口石柱象徵男根稱門希爾（Menhir），該書並列有世界各地之分佈圖。徐先生是以古代神話史為主，以地下考古記實作為證據；引經據典極為詳實，實際就是一部中國古代文化史。

既然中、印同以拜生殖器之祖宗崇拜，為何在中國只止於人文文化的人本文化；而在印度却衍為一大宗教神學文化。其原因何在？

先試談中國為何沒有走上宗教神學文化上去。中國在殷商時代「尚鬼」，《說文解字》，「鬼者，歸也」即回歸於先祖者稱鬼，明白地說人死了成鬼，只說明了人死後之歸處。並未因此之崇拜走向高一層次的宗教信仰，此其一；周王朝一代，周王為天子，只有天子才能拜天、諸侯拜社稷，士、民拜宗廟先人，剝奪了人民的宗教信仰，僅天子拜天，只是一種信仰儀式，並不能形成全民信仰以形成宗教的嚴肅信仰，此其二；周公治周禮，創立政治社會制度，自然從未想到建立全民宗教，來代替天子之地位。天子是上天所授，有了足夠的「神權」統治萬民，所以以周公之賢、之智，周之政權不但不須藉助宗教，或許更怕有宗教力量影響其政權，此其三；孔子為歷代之至聖先師，孔子雖講祭神如神在，他把祭祀只當成一種禮儀制度，「不知人，焉知鬼」，連民間普遍相信拜祖宗之鬼都不相信。所以孔子的影響很大，此其四；中國最早的人字是「𠤎」象形字，象徵人跪拜的樣子；知跪拜鬼、跪拜先祖的就是人，以人之禮的擴大不僅拜鬼也拜祖先；而且反省到人與人之關係。我們的「五倫：父子、夫婦、昆弟、朋友、君臣」這樣的五種相對關係，構成一個整體社會關係。中國之所以在人倫關係上有這麼細微的稱呼，就是重視人倫關係的原故，此其五。

安名定份，無論在人倫、社會乃至科學上都極為重要，還是安名最細密的，代表最高深，最有價值。中國之家族，宗族關係安名定份之細密，使中國人文文化具有最高之價值。所以孔子說：「必也正名乎」！《孟子盡心下》說，「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」；《老子道德經》說：「至人，神人」，這是中國哲學最高之境界。宗密稱老子、孔子、佛陀都是聖人；但對儒、道兩家所判是人天教，算是最偏、最淺的教化。宗密雖未直言，而從其判教觀確實是如此的。

回過頭來，我們要試談印度早期也是拜祖先，拜鬼，由自然神教衍生出成現代構造型的宗教（Structural Religion），因為印度的原人是人教類祖先，此其一；這是由神話變成信仰，又與拜鬼兩者相混雜在一起，神話信仰稀釋了人文和鬼神

信仰，此其二；最先從中亞進入印度半島，印度河流域的採集文化，進化為陶土文化，為母系社會。在印度洋岸發現海洋中反映太陽的紅墩、胎藏就是她們原人思想的反應，構成她們的神話；到了雅利安人的騎兵式的強大移民與原來母系民族混居、頭目們娶了母系的酋長，進一步把雅利安文化與母系社會相混合，形成男系社會，使原人神話形成信仰，原人變成了化育天地的「生主」，更使多神的部族之圖騰信仰，變為唯一神教，之所以能化為唯一神教亦受政權影響部族統一，也影響神權之統一，「生主」一躍而為開天闢地的梵天。原人、生主、梵天是一系相承的，人是原人的後裔，自然也具有梵性。人具有梵性，所以人人可以成梵。總之，印度之所以成為宗教神學文化是因為神話、神學、神教稀釋了原始拜祖宗的信仰。也保持了人的神性，此其三。

## 六、對宗密《原人論》「原人」之反思

法藏大師以前的祖師判教只以印度的佛教為限，即便法藏大師本人之判教：小教、始教、終教、頓教、圓教五教也是以印度人的佛教為限。

宗密却將中國非佛教的儒、道亦判入佛教，是根據「人人都有如來藏」、「眾生都有佛性」的命題而來。他的目的就是要為中國佛教判教，不但擴大了佛教判教的範疇，也開啓了佛教以來之大局。《大乘起信論》考證上雖屬「偽經」，既然大家承認為如來藏思想，而且又是如來藏集大成的經典，宗密判教又是根據《大乘起信論》的真如門而來，也有助為他開啓對中國佛教判教的大業。關於這一點宗密自己是非常滿意的，在他《原人論》序文之開端即自述：「數十年中，學無常師，博考內外，以原自身，原之不已，果得其本。」而且，「學無常師」，開創中國佛教未曾有之先河。可看出宗密大師之氣慨。胸襟之大，這的確是大師的偉大貢獻。

究其判教本身之「原人論」仍有一些問題值得我們反思。第一、就思想史來論，印度黎俱吠陀之「原人」、「生主」，數論之「神我」、奧義書之「梵我」、有部佛教之「士夫」與如來藏之如來是一脈相承的，宗密是依如來藏來判教的。他《原人論》之「原人」是脫離不了思想史的判教的，那就是其《原人論》之「原人」是因襲吠陀經的原人（Puruṣa）而來。

實際上，從文獻上考察是找不到他的《原人論》與所舉思想史的文獻有任何關係；倒是與中國孟子、韓愈之「原人」一名有關。然而宗密之原人是宗教神祕性信仰；而中國原人是人文文化的抽象意涵，換句話說，有似以神祕性的身體，接上人文意涵的頭，自然不成體統。



宗密大師雖然用了中國「原人」之名作面具，其真實面目就是如來藏真如門、真實不空；而且將中國原人之內涵作為他判教之基層，對儒、道來看形成其原人外延與內涵分離，即是身首分離。

中國祖師們之判教都是對印度的佛教來判的，即便是法藏也是小乘教、始教(法相、般若)、終教、頓教、圓教五家，而宗密却將非佛教的儒、道納入佛教判教之列。也許宗密知道印度思想史中原人，但諱莫如深而略去不提，類似情形這在印度乃至西方都是屢見不鮮的。

例如佛陀批評印度教、耆那教，也從未自認受了他們的什麼影響。有一次有人問佛陀：「佛說，一切都是佛法，那麼，在佛之先前的一切法，也是佛法嗎」？佛答：「是順佛法」。順佛法的意思是順因緣法「法爾如是」。耆那教的相對論，很明顯地影響佛陀的「因緣法」，我們在佛陀根本教法裡從未見到有此一說明。

又如部派佛教，乃至希臘、西方哲學家，只見到他們對先前部派、前輩哲學家之批判，也不提其自己之思想學說來自何派、何人。但我們只要看他們批判誰、批判得最多、最厲害，就可以知道其思想學說一定多受其影響，這是指無論是正面或反面教材。對宗密大師亦可以知道他從所批評的那裡所受的影響最大。

尤有進者，宗密無厘頭地在如來藏上安上原人一名、來「原」原人，不禁使人感到突兀；為何不就如來藏真如心止於如來藏思想就好了。何必要載上「原人」的帽子？個人以為宗密之所以著《原人論》，是不滿意孟子、韓愈的人文原人說，他要根據如來藏來建立原人論，以超越儒、道兩家的人文原人說。他的《原人論》的確是超越儒、道之原人說，但當他建立他的《原人論》之前又有數種原人說，我們一併追溯出來。所以本文是原《原人論》之原人。

另外，我們還得注意儒、道兩家都有「神人」作人的理想，儒家自身又有「聖人」、「賢人」作為人之理想；道家有「至人」作理想，宗密說：「孔、老、釋迦皆是至聖」，二教唯權、佛兼權、實同歸於治，皆可遵行，推萬法窮理盡性至於本源，則佛教方為決了。（見原人論）

若依儒、道兩家言神人、至人已是人道的理想了，就哲學說都是形而上存在，就修道論，也是生命的終極關懷，已是「窮理盡性，以至於命」了。宗密借用了改說「佛教方為決了」，原本是儒家決了的東西，借其決了的東西，反說它未決了，而說佛教方為決了了。若如此儒、道豈能接受？而且判其為人天教。

依宗密之意，儒、道兩家只說「窮理盡性以至於命」，並未說明窮理盡性是什麼具體的東西，而宗密說窮理盡性以至於命，確有了具體的答案，就是真如心、就是原人、就是宗密所「原自身之原」。奇怪的是儒、道兩家至今毫無一人答辯。

其實儒、道之神人，至人……原本是儒、道原人之意，也就是窮理盡性以至於命的人，孟子之一鄉之「原人」是指未經人為文明「污染」的純樸善良鄉人；韓愈的原人也是指窮理盡性的人，稱為原人。

既然儒、道二家與宗密的原人，都指的是窮理盡性以至於命的人，宗密為何判儒、道為「人天教」？宗密理由是：儒、道都主張「氣化化人天，人天又返回氣化」。而且宗密回避儒、道之神人、至人……，縱使儒家提及，宗密也會一定將神人、至人併入人天之教。究其初心只為將儒、道納入佛教六凡之列，以完成他為中國佛教判教作一件曠世大業，這誠是中國佛教的一件大事。

總之，宗密大師借儒家「原人」之名，以作如來藏原人之實。結果其《原人論》，並未找到他真正要原的人，所以本人以印度教、佛教之思想史來為他原「原人」，以了初心。

最後我要特別感謝已故聖公法師，因為是他要我對他的《華嚴心詮》作點反應，拜讀之餘，無以復加；更啓示我對宗密大師本人之《原人論》之「原人」綴了這篇小文以作為反思。

其次我要感謝法音法師，他先給我「開了一條通路」，使我近失智之年，尚能重拾片面記憶，終於可了十年之願。

## 七、結語：

### (一)宗密大師《原人論》的貢獻：

1、他根據《如來藏經》「眾生有如來藏」的思想來命題，判儒、道兩家為「人天乘」，邏輯上是周延的，因為兩者都是人本主義者，當然有如來藏。

2、他是第一位將中國的儒、道二家，納入佛教判教，開未曾有之先例。

3、他「原人」一名，顯然是得自儒家孟子、韓愈人文的「原人」而來，並把「原人」提高到宗教之解脫層次。

4、他的判教思想受有法藏判教的影響，分小教、始教（法相、般若）、終教、頓教、圓教；宗密自己所判的一「人天教」，至於小（乘）教、始教（法相、般若）與法藏判教相同，唯略去終教，將頓、圓二教改為一乘顯性教，以建立他禪（頓）教（圓）一致思想，因為他是由「禪」轉「教」而成華嚴五祖的。所以主張「頓悟」即「教圓」，「教圓」即「頓悟」，也可以說是教（知）、禪（行）合一的。這與「禪、淨雙修」，「禪淨合一」有相同之妙，他把天台宗與華嚴宗所爭圓、頓間

題化解了，這當然是宗密最大的貢獻。

5、他的「教」當然是指華嚴「圓教」、圓教之核心是「一真法界」，他也把與「如來藏真心」等同「原人」了。

## (二)宗密《原人論》也有值得反思的

1、他判教就依佛教「六凡」(阿修羅、人、天、地獄、餓鬼、畜生)納入人天教即可，為何把非佛教信仰的儒、道列入人天教，似乎有些突兀！

2、他的《原人論》之「原人」一詞，雖然他未說明出處，從宗教思想史上本文所追溯之「原人」(Puruṣa)也未見他道出，我們可以推論是出自孟子、韓愈。他既然用了儒、道之「原人」名，作為宗密解說的代名詞，可是這二者之「原人」，安名雖然同一，而定份截然不同，而却含混帶過，實際只是「含混」，是不能「帶過」的。

3、我們可以明白，他是因為用了儒、道「原人」之名，所以將儒、道之人文思想，亦列入「人天乘」，可算是把儒、道之人文的「原人」與其人文的身體(內涵)分開了，從而判其有人天教為五教最淺最偏之教，在安名定份上失了準頭，質言之，他簡化了儒、道之宇宙論：「氣化生存天地人，有情眾生死後又化為氣，永在生死輪迴」，所以說儒、道為人天教，而省略了儒、道的神人，至人...；而且，兩家都重「道」，道為人、天之律則，有所變，亦有所不變。《易》有「變易」，有「不易」：一年四季在變，但四季是不變的。人可變為賢愚、富貴；但不可變者為人道，否則就不是人。儒、道的形而上的理想精神也是超越人、天現實的。

4、「窮理盡性以至於命」，出自《大易》，是儒、道的共同經典，宗密大師也用來作為《原人論》的之原人。兩家自家的「窮理盡性以至於命」的「至人、神人」却被判為人天教。這對儒、道是有失公道的。

5、我們相信宗密大師的大智慧「博考內外」，但有如來藏「承上啟下」思想史上之「原人」他是漏掉了；或諱莫如深莫加深，故意不提。這二者均算有所失，他的「原之不已，果得其本」，也只得到如來藏的「副本」，「正本」還是在印度教的《黎俱吠陀經》內。正是「眾裡尋他千百度『那人』却在燈火闌珊處」。

## (三)本文的主旨：

1、主要是應已故聖嚴法師之命，是我撰寫本文的動機。

2、因為法音法師已把歷來主要中、日學者對《原人論》之研究作了較全面的

梳理，我就搭便車省略了這一塊，本文只是「狗尾續貂」，以補充其原「原人」之大作。

3、我也一併對宗密大師判儒、道的「人天教」判教提出一點反思，希臘哲學家亞里斯多德說：「吾愛吾師，尤愛真理」，我是佛教徒，我十分尊敬宗密大師；但我也是中國人本主義文化之奉行著，我站在兩者之間，所作出尚無前賢作出之反思。是耶？非耶？尚請諸後賢指教。

李志夫識  
丁酉九秩初度



## 圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻議 ——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為依據

上海佛學院 佛學導師  
金易明

### 摘 要

圭峰宗密法師乃中國佛教思想上重要的思想家，躋身於其等身著述中的《華嚴原人論》，乃是在中國佛學思想史和哲學思想史上的一部不朽之作。其早年對於儒學的精研，後對禪門荷澤宗的學習，以及親近華嚴四祖清涼國師的經歷，乃至其與士大夫階層的廣泛接觸，成就了寬闊的學術視野和博大胸襟，也構成《華嚴原人論》寫作的自身學識背景；而自佛教傳入至中唐時代長達七百多年的儒佛道三家的衝撞、砥礪、論衡，構成其《華嚴原人論》的時代和歷史的背景。《華嚴原人論》以華嚴經教「一乘顯性教」所揭示的理事無礙、法界圓融的基本思路，並以對儒釋道三家及佛家諸宗義理之淺深、權實所作的剖析判教為基礎，就儒佛道三教的融貫，開創了系統性和邏輯性詮釋的雛形。由此，《華嚴原人論》對後世中國佛學思想史和哲學史的影響可謂重大而深遠，為永明禪師、契嵩禪師等，乃至於自宋經元至明七百餘年的三教融合的思潮，提供了基本的思路和方法，也為宋明理學的發展，提供了「心性」觀念上和體系化上的範例和啟發。

**關鍵詞：**宗密、《華嚴原人論》、儒釋道、融貫

大德有言：「自讀首楞嚴，從此不嘗人間糟糠味；認識華嚴經，方知已是佛法富貴人」。<sup>1</sup>以《華嚴》為例，彰顯佛法的博大精深，由此，足以佐證《華嚴》經教內涵豐富、義理深邃，無愧於佛法經典體系中「經中之王」的地位；確實，《華嚴經》中既富含佛陀之甚深義，又具足修學廣大行。華嚴經教經過華嚴宗諸大師的發微揭示，以「法界緣起」和「理事」等「四無礙」，「同異」等「六相」為其義理基礎。由此，其在「原人觀」——即作為萬物之靈的「人」之本原這一所有哲學、宗教及其各流派都無法迴避的重要命題的論述上，與印度傳統哲學和宗教的諸師諸派，如《梨俱吠陀》、吠檀多派等頗有不同，而是從一乘顯性教的意趣出發，以「法界緣起」和「理事相既無礙」為嚆矢予以探究的。固然，在印度傳統宗教哲學之中，特別是於《梨俱吠陀》第十卷第九十首《原人歌贊》中，首度以十六首歌謠闡述了對於原人，即人之本原的描繪性論述；而在以後成為印度婆羅門教之主流的吠檀多學派則建立起具有哲學意味的「原人觀」，堅持認為「原人」具有「遍在一切性」、「唯一性」、「不死性」、「大威德性」、「攝取三界性」等基本特性，由此確立「原人」的獨一無二之意義<sup>2</sup>。並以此認定，佛法從緣起觀出發而對具有「我」之自性的「原人觀」的否定，是一種對於生死輪迴及還滅解脫之主體的否定。

對於「人」之本原問題的探索，不僅是華嚴經教所不可或缺的重要部分，也不僅是佛法各大宗派所探討的基本內容；而且是一個帶有普遍性的基本問題，其關係到人們對自身「價值」的基本判斷和安立。對此「人之本原」探究的重要性，宗密法師具有非常敏銳的意識。確實，特別是作為中國傳統社會主流意識形態並規範著民族價值觀念的儒家學說，及傳統本土宗教道教與其思想淵源的道家學說，也有各自的立場、觀點和詮釋。因此，宗密法師以《華嚴》經教思想為基礎，從「原人」這一佛教各宗派及儒道兩教都面對的基本哲學問題、人們普遍關注的人生基本疑惑契入，並對儒道兩教所擁有的「大道生成論」、「自然論」、「元氣論」及「天命論」作出評析和辯駁；對從「人天乘教」到「小乘教」、「大乘法相教」、「大乘破相教」等所具有的局限偏頗和淺陋，進行分析和揭示；在此基礎上提出自身獨具特色，具有鮮明《華嚴》經教「一乘顯性教」風格、「圓融理事」特色的三教融合、會通諸宗的基本理路。

## 一、宗密法師融貫儒釋道三家的思想、歷史背景

佛教自傳入中原，即與已經在西漢時代定於一尊的儒家學說和思想，特別是

<sup>1</sup> 轉引自星雲大師為《中國佛教經典寶藏精選白話版》叢書所作的《總序》，見該叢書佛光山印行本每一冊的首頁。

<sup>2</sup> 參照何歡歡《佛教徒眼中的吠檀多派原人思想》一文第二節《原人的特性》，見《南亞研究》2013年第三期。

儒家倫理觀念迎頭相撞，而與佛教的傳入幾乎同時興起的道教，也在借鑒和學習佛教信仰形態的同時，結合中國傳統文化的要素、融匯民俗習慣，逐步成為漢民族所擁有的本土信仰。因此儒釋道三家之間的衝撞、砥礪及一定程度上的調和、融攝，成為佛教進入中原後，中國漢語語境下思想界所始終必須直面的重大課題。儒佛道三家的學說和思想，在近兩千年的歲月中，早已深入民族文明骨髓，構成華夏社會文明稟賦和文化屬性的底色和基因。宗密法師的《華嚴原人論》，乃是對中國佛教所生存的特殊思想文化背景下，所面對的思想界現實的一種回應，系站在佛教角度對於儒佛道三家思想體系及其相互關係的一種梳理和歸納。當然，作為一代佛教思想大家，其所用的方式，是由佛教思想史全局審定辨析的高度，納儒道兩家於與佛教五乘佛教體系的比較之中，予以恰當的評定和容納。可以說，自東漢末年至中唐時代的儒佛道三家的衝撞、砥礪乃至相互妥協、影響和融攝，為宗密法師《華嚴原人論》融貫儒釋道三家的思想，提供了層次豐富、視角多樣的歷史背景。

## 1、魏晉時代儒佛道之間的衝撞與適應、妥協

首先，佛教初傳中原之際，即與中華本土所擁有的儒道兩家發生了密切的聯繫。從楚王劉英等皇宮貴胄們將佛教的修學儀軌視作類似於黃老之學、讖緯之術，而用之於祭祀，並同時將佛陀視作「神人」之時，中國傳統文化即在主動消化由西域傳來的佛教。隨著漢末魏晉時期佛教經典大量翻譯到中原，從安世高與支婁迦讖到竺法護、康僧鎧等，代代譯師在譯介佛教經典之際，受中國士大夫譯經助手的影響，於譯經過程中借用魏晉玄學固有的概念，並以此作為媒介，推動佛教信仰為廣大士大夫階層所接納；當然，深受中國傳統儒家學說和魏晉時代玄學所熏陶的士大夫階層，亦主動積極地以魏晉玄學的概念，去理解源自印度的佛學思想體系，由此誕生了「格義佛教」。

以固有的傳統文化為其本位和參照基點，去理解和接納一種外來的信仰文化，可謂是文化交流之中的常規；作為外來宗教文化的佛教，也確實需要有如此傳播以至於立足的過程。其中，當以倫理學為主幹的儒學體系，以其強烈入世的禮教倫理價值觀，與顯然是出世的、以律儀為基礎的佛教人生價值觀迎頭相撞之際，作為弱勢一方的佛教，則表現出隨緣適應、適度妥協的姿態。其中，尤其以中國僧團的建制，在很大程度為適應中國社會的政治體制、倫理觀念、民眾心理的特點，作了相當重要而又必要的妥協、改變。而在義理範疇，佛教與中國傳統文化的適應和融會，事實上自佛教傳入中原之始，無論是中國本土士大夫階層的佛教信徒，還是來自西域、天竺的佛教僧侶們，都已經給予高度的關注和嘗試性的探索。



眾所周知，中國傳統的儒家文化，從哲學而言，乃是以倫理學為其主幹的一種倫理哲學體系。因此，其對「孝道」的強調，特別是從孝道而衍生的對「忠孝節義」等諸倫理價值的高揚，與民間社會以血緣家族為基礎的宗法體制相匹配，乃是儒家學說的重要屬性。為此，佛教信仰和儒家倫理價值觀念之間的衝突，是必然的。對此首先作出詮釋和調和的，則是漢代的牟融，其所著的《理惑論》，對一系列由中印不同文明、習俗和價值觀念所導致的迷惑，作出了他自己的解答。其清「理」疑「惑」的主旋律，則是佛教義理向儒家學說的適應，或者說以儒家學說來詮釋佛家義理。由於佛教僧團出家制度「離家別親」之舉，與傳統中國宗法制度規範的家庭倫理間衝突鮮明，因此儒佛之間的衝撞在對「辭親別家」的態度上，與僧團成員之間的衝突，表現得尤其突出。為此，牟融從佛理出發，對孝道、從而對中國傳統的倫理，予以妥帖的安立：「至於成佛，父母兄弟皆得度世，是不為孝、是不為仁，孰為仁孝哉？」<sup>3</sup>至於佛教因果報應以至勸善懲惡的說教，與儒家的倫理規範也是一致的，同樣有益於世道人心。他指出：「堯舜周孔修世事也，佛與老子無為志也，仲尼棲棲七十餘國，許由聞禪洗耳於淵」。<sup>4</sup>儒家入世以治國為業，佛家、道家之出世，則以無為為志，其處世為人的姿態和價值觀固然可有不同之表現，然而都能踐行「不溢其情，不姪其性」。<sup>5</sup>顯然，釋門與老莊之道與儒學及其倫理並不相違。當然，其所處時代畢竟是佛家初傳期，因此佛教典籍及佛法義理尚未系統完整傳入，因此牟融所作的詮釋，雖然非常用心努力，但牽強之處尚多。

固然，佛教自兩漢期間傳入中原至隋唐各宗派的崛起，近六百年的傳播，乃逐步融化於中國社會，與中華文明的稟賦、文化屬性逐漸相互適應，特別是與儒家及所具有的倫理觀念適應與妥協的過程；信教民眾和皇宮貴胄們深切地感受到，相比於本土傳統的儒家與道家，及其由其二家所演變而成的更具有儀式化、教條化和場所化的宗教，佛教與其基礎性的思想、觀念和學說，確實有其可取之處；由此，儒釋道三家圓融是可能、也是可行的，三者間並不存在水火不容的關係。佛教的廣泛傳播，推動了社會信教面從皇宮貴胄到士大夫階層、直到士工商、販夫走卒等的日益普遍，導致了儒佛道三家在不斷相互攻訐、衝撞中，也進行了富有意義和成效的相互砥礪、相互吸收、相互會通。而儒釋道三教的融會，就處於弱勢一邊的佛教而言，作為一種外來的宗教信仰形態，其需要得到了解和理解，因此，從魏晉時代以來，隨著般若學經典的傳入，相繼在中國佛教界產生了以「六家七宗」為代表的、以魏晉玄學概念詮釋般若學傳統學說的「格義佛教」，主動將佛教融合於儒道之理。

<sup>3</sup> 牟子《理惑論》，引自《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，頁4上。

<sup>4</sup> 牟子《理惑論》，引自《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，頁3中。

<sup>5</sup> 牟子《理惑論》，引自《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，頁3上。

整個魏晉南北朝時期，既是佛教傳入和流布的高峰時期，也是佛教在中原大地於亂世中慰藉普通民眾心靈、提供大眾安寧精神家園的普及時期；而在此亂世中的儒、道思想觀念，作為漢民族主要意識形態和倫理基礎的地位，基於政局的動蕩、以及所謂南蠻、北狄、西戎等少數民族政權的林立，民族大融合的推進，事實上也受到一定程度上的限制，為佛教的發展，及融匯於中華民族傳統文化的土壤，騰出了空間；在此歷史背景下的中國佛教，有效通過譯經、解經，並在諸如地論師、毗曇師、成實師、俱舍師、攝論師等學派領袖努力下，自覺結合中國傳統的儒道之學而詮釋、發揮佛意，為宗密及五代後的佛門高僧們有效融會儒佛道三家，奠定中國傳統思想儒佛道三家鼎力、相互相成的態勢，準備了基本的條件。

## 2、隋唐之際儒佛道三家融會和砥礪

隨著歷史上最為鼎盛的大唐王朝的崛起，佛教本身憑藉魏晉南北朝至隋朝整整六七百年的積累，特別是數代求法高僧、譯經大師們的努力，以及開放、寬容豁達的社會環境，為從玄奘到義淨，從法藏到澄觀，從道宣到懷素，從弘忍到神秀、慧能等佛門各宗各派的傑出思想家和譯經大師的湧現，具足了殊勝的助緣。同時，由於李唐王朝追認道家創立者李聃為其先祖，對道教的興盛給予了相當力度的國家支持，因此，道教在唐朝的發展和興盛也屬情理之中。而自西漢武帝以董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」主張為基本國策以來，無論是在皇朝統治的層面，還是在扎根民間社會的層面，儒家學說和倫理觀念都已然成為中國社會普遍的、深入的意識形態，在唐朝社會中，這種主流意識形態亦並未因道教和佛教的繁盛而被削弱，因為皇權專制政體乃是這種主流意識形態存在的基本理由，也為儒家學說在兩宋期間和明代分別演變為更具體系化、更富有儒釋道融匯性的「理學」和「心學」，培植了豐饒的土壤。

歷史進入隋唐以後，雖然在總體上說，佛教不僅得到了前所未有的發展，而且隋唐時期佛學上的成果，成為中國學術史意義上的隋唐學術的標誌。但這並不能說明唐代的佛教信仰處於一時最尊之地位。王溥《唐會要》五十卷「尊崇道教」篇中言到：「武德三年（620）五月，晉州人吉善行於羊角山，見一老叟乘白馬朱鬣，儀容甚偉。曰：『與吾語天子，吾汝祖也，今年平賊後，子孫享國千年』。高祖甚異之，乃立廟於其地」。<sup>6</sup>可見，唐代自高祖開始的宗教政策，即是「亦將有以利吾國」<sup>7</sup>的傾向，也就是宗教政策的製定，必須有利於政局的安定，在此前提下，道教似乎比佛教更能顯示李唐王朝的正朔地位。這才是整個唐時代包括摩尼教、景教、伊斯蘭教等在中原流布，特別是佛教得到前所未有發展而進入其鼎盛等表象背後的、真實的官方宗教政策背景。因此，雖然佛教在唐武宗會昌法難之前，系

<sup>6</sup> 王溥《唐會要·五十卷·崇奉道教》，中華書局 1955 年版，頁 865。

<sup>7</sup> 《孟子·梁惠王·上梁惠王》，見楊伯峻編著《孟子譯註》上冊，中華書局 1960 年 1 月第一版，頁 1。

具有國家宗教和全民主流意識形態的錯覺。但唐代的宗教政策，從未將佛教定於一尊。

儘管佛教除三論宗、天台宗建立於隋朝之外，其他六大宗派均成立於中唐以前。但發生在唐代儒釋道三家之間的衝撞、砥礪並不曾有所緩和，理解、融攝、相容的路途上還充滿著叢生的荊棘。與玄奘大師同時代的隋末唐初著名高僧、佛教史大家、南山宗<sup>8</sup>的創始者道宣法師，曾就佛教與道家之間的相互砥礪和衝撞，留下了重要的文獻資料彙編《集古今佛道論衡》四卷。五十年後的開元年間，著名佛教目錄學家智昇法師又集出《續集古今佛道論衡》一卷。《集古今佛道論衡》及續篇，集中收集和反映了中國思想史上就佛道二教的夷夏之辨、真偽之爭、地位高下的問題，佛道兩家之間所展開的交鋒，當然關於兩教教理的爭論亦有所記載，如貞觀二十一年唐太宗詔令玄奘譯《老子》為梵文，玄奘與道士蔡晃等辯論「道」與「菩提」的異同。玄奘以「末伽」譯「道」，而說老子為存身存國之說，與佛教理致不同；又如顯慶三年，高宗召佛、道二宗到宮中詳述名理，道士李榮立「道生萬物」義，沙門慧立反駁他以後，標出佛法是以「因緣」為宗。這兩個命題表現出兩家不同的論點。其中，第四卷記載的「今上召佛道二宗入內，詳述名理事」、「上以西明寺成召僧道士入內論義事」、「上以冬雪未降，內立齋祀，召佛道二宗論義事」、「上幸東都，召西京僧道士等，於彼論義」、「上在東都，令洛邑僧靜泰與道士李榮對論」、「上在西京蓬萊宮，令僧靈辯與道士對論」、「又在司成宣范義頤宅難莊易義」等七起佛道交涉的事件，<sup>9</sup>即使在道宣法師所編的《廣弘明集》中、以及其他文獻中也未曾收錄。總之，了解宗密法師以前佛道之間衝撞、砥礪的歷史和思想交鋒，特別是宗密法師《華嚴原人論》的寫作思想、歷史背景，《集古今佛道論衡》及續篇具有不可替代的史料價值。

歷史上的佛道之爭，確實也產生過嚴重的後果，歷史上著名「三武一宗滅佛」的「法難」事件，除其他經濟、政治及佛教本身所存在的問題等因素之外，佛道之爭始終是不可或缺的關鍵要素。特別是公元八四一至八四五年期間的「會昌法難」，給中國佛教帶來了不可估量的重創。

但是，除這種極端的「法難」事件外，<sup>10</sup>另一方面，在中唐以前的隋唐時代，佞佛之風在中原地區亦有積累而成思潮之勢；特別是每三十年一次的法門寺地宮佛舍利供奉，引發了全民瘋癲般的、即使在正信的佛教信徒眼中也屬不如法如儀

<sup>8</sup> 道宣法師所創立的南山宗，屬隋唐八大宗之一的律宗三系中的一種，與法礪所創立的相部宗、及由懷素所創立的東塔宗。

<sup>9</sup> 參閱見道宣《集古今佛道論衡》卷四，《大正藏》第五十二冊，頁387下—397中。

<sup>10</sup> 在宗密法師生活的年代，記憶猶新的「法難」，則是北魏太武帝和北周武帝的滅佛。至於在有唐一代，除唐太祖李淵曾經在武德九年發佈旨在整頓因隋末動亂未及顧及的《沙汰沙門詔》，但隨後即因李世明發動玄武門之變而被擱淺。

的信仰表述。由此，激起了維護儒家正統禮教和道統的部分士大夫階層的強烈反彈，特別是中唐後崛起的以韓愈為領袖的「古文運動」中，湧現出儒家士大夫階層從道統、禮教的角度對佛教的詬病，與來自於道教對佛教的排斥和打壓，形成了具有相當社會基礎的反佛傾向。韓愈以「五原」，<sup>11</sup>捍衛著儒家的道統、以及禮教等倫理觀念，對於方興未艾的佛教發起了辯駁質疑，在一定程度上引發輿論的關注和同情。特別是其《諫迎佛骨表》上達天庭，在龍顏震怒下被貶，更激起其所代表的士大夫階層與佛教之間的矛盾。當然，這種批判及詆毀事實上並未觸及佛法之肌膚，更枉論傷及佛教之骨髓。詆毀的內容基本上系對「夷夏之辨」的無調站隊，以及維護道統、禮教等的老生常談。然而，對於宗密法師而言，既擔憂著儒道佛三家之間這種衝撞轉變為相互敵意，更對禪宗內部的頓漸之間，及教內的教下與宗門之間存在的爭執不休，深感焦慮。因此，融貫儒釋道三家、圓融宗門教下，乃是對時代精神脈搏頗為敏感的宗密法師所承擔的歷史使命。

誠然，中唐時代士大夫階層及古文運動的領袖們，也並非鐵板一塊，其中亦有如柳宗元、李翱等佛教的維護者。特別是李翱依據《中庸》等儒家經典，與佛教的修養方法融合，形成了獨具特色的《復性書》。即使近代的中國哲學史大家如馮友蘭、勞思光、陳來先生等，亦在各自中國哲學史的著作中，由李翱對儒、道、佛三家之學融合吸收的角度，對《復性書》的性情說進行了客觀公允的分析，為後人的研究確定了方向，也充分展示出李翱作為士大夫代表，對佛教和道教所表現出來的理解、融匯的姿態。

顯然，自兩漢至魏晉時代始終處於弱勢地位的佛教，一以貫之地致力於三教的融合。中唐前，在圓融三教方面做得最為出色的，則是最富中國化信仰特質的天台宗和華嚴宗、禪宗。一般而言，在這三宗之中，尤以禪宗將儒道思想和修養方法融匯於自身修學中，做得非常出色；而在學理架構及對經教義理發微方面做得最具成果和特色的，則是由法藏、澄觀等祖師們所建樹的賢首風範。正是在如此思想基礎和社會文化氛圍中，加之宗密法師自身的生活教育與師承的背景，才成就其以《禪源諸詮集都序》融匯禪教，形成「教宗華嚴、行在禪那」<sup>12</sup>的禪教合一觀念；以《華嚴原人論》融貫三教、釐定教內大小諸乘，從判教的視角，對儒釋道三家的融合與諸乘佛學思想，給予了嶄新、全面、系統的闡述和詮釋。完成了其自覺承擔的使命。

<sup>11</sup> 所謂「五原」，乃是指韓愈所撰寫的五篇帶有哲理性的小論文，即包括《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》、《原鬼》，被收錄於《韓昌黎文集》中。

<sup>12</sup> 此話出自於近代「華嚴座主」應慈老和尚之口。惟賢長老在二零零五年應慈老和尚圓寂四十週年之際，於上海沉香閣所舉行的紀念法會上，設法筵開講《華嚴經大義》其中在序文中講到應慈老和尚認為華嚴經教有四大妙行，即應慈老法師的華嚴妙行，其中第一個即是“教宗華嚴，行在禪那”。並且明確這一宗風源自於華嚴五祖宗密法師。

### 3、宗密法師會通各宗、融會三教思想的個人因素和社會背景

宗密法師(780—841年)出生於四川西充何姓豪門之家，早年受過良好儒學教育，「家世業儒，師髫鬢時，精通儒學」。<sup>13</sup>《宋高僧傳》中記載到：「家本豪盛少通儒書。欲干世以活生靈。負俊才而隨計吏」。<sup>14</sup>由此，宗密法師對於有唐一代儒學和道家學說、及其與佛教方興未艾的宗派間的衝撞與砥礪的關注，系由自身深厚的儒學修養這一特殊因緣所決定的。他本當是準備赴貢舉的儒生。而其與佛教之間的緣分也頗為奇特：「洎弱冠，聽習經論。止葷茹，親禪德。憲宗元和二年，將赴貢舉，偶值遂州大雲寺道圓禪師法席。問法契心，如針芥相投，遂求披剃。時年二十七也」。<sup>15</sup>雖為儒生，但身處中唐佛教各宗相繼產生並各領風騷的歲月中，自然受到佛教信仰的深刻影響。因此，自弱冠之年開始，二十歲的宗密法師即於佛教頗為興盛的巴蜀之地，聽聞講經法師的講習，對佛教經論頗為熟諳並深有感悟，更為難能可貴而彰顯其與佛殊勝因緣的是，其既止葷腥，又親近禪師大德，故而在走上赴貢舉、即將步入中國士大夫既定的應試入仕之途的關鍵時刻，竟能偶入遂州道圓禪師<sup>16</sup>法席——遂州大雲寺。其結果冥冥之中似乎已註定，或者說因緣不可思議，大唐的朝堂上少了一位可能出現的傑出官員，而中國佛教思想界卻托起了一顆璀璨的思想巨星。

披剃為僧後的宗密法師，根據乃師道圓禪師的指引，於公元八零八年至八一年間，先後在道圓禪師之師長荊南惟忠禪師（又稱為南印禪師），以及道圓禪師的弟子、著名的東京神照禪師處參學不輟。而諸位師長對其的才華和期許都非同凡響，視作龍象之輩：「張曰：『汝傳教人也，當宣導於帝都；復見洛陽照禪師』，照曰：『菩薩人也，誰能識之；末見上都華嚴觀』，觀曰：『毗盧華藏能隨我遊者，其唯汝乎？』」<sup>17</sup>荊南惟忠禪師乃遂州道圓禪師和東京神照禪師之師，據明教大師契嵩禪師《傳法正宗記》所言：「大鑒之五世，曰遂州道圓禪師，其所出法嗣一人，曰終南山圭峰宗密者；大鑒之五世，曰奉國神照禪師，其所出法嗣三人，一曰鎮州常一者，一曰滑州智遠者，一曰鹿臺玄邃者」。<sup>18</sup>宗密法師在慧能大師之四世和五世弟子們的悉心培育下，成為荷澤神會門下之五祖；公元八一一年後，又追隨華嚴四祖清涼國師澄觀法師。被澄觀法師視作「毗盧華藏能隨我遊者」，宗密法師不孚眾望、如恩師所願而成就為華嚴宗五祖，承擔起華嚴法脈的傳承與光大者的使命。誠然，清涼國師本身即是觸類旁通融貫禪意於教門，旁通儒道而貫通於佛旨

<sup>13</sup> 續法：《法界宗五祖略記》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一三四冊，頁 553 上。

<sup>14</sup> 贊寧：《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，頁 741 下。

<sup>15</sup> 續法：《法界宗五祖略記》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一三四冊，頁 553 上。

<sup>16</sup> 遂州道圓禪師系荷澤神會禪師第三代弟子，神會下有磁州法如，法如下有荊南惟忠，惟忠下有遂州道圓，道圓下有圭峰宗密。

<sup>17</sup> 贊寧：《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，頁 741 下—742 上。

<sup>18</sup> 契嵩：《傳法正宗記》卷七，《大正藏》第五十一冊，頁 753 中~下。

的實踐者。早在唐乾元年間，澄觀法師即依潤州棲霞寺醴律師學相部律；後回本州依開元寺曇一受南山律學；更往金陵依玄璧，受學關河的三論。代宗大歷元年澄觀法師在瓦官寺聽受《大乘起信論》及《涅槃經》。又學新羅國僧元曉法師的《大乘起信論疏》。隨後又到錢塘天竺寺聽華嚴宗法詵講《華嚴經》。大歷七年再往剡溪從成都慧量重新研究三論。大歷十年往蘇州從天台宗學者荊溪湛然學天台止觀及《法華》、《維摩》等經疏。又走謁牛頭慧忠、徑山道欽及洛陽無名，諮決南宗的禪法。更從禪僧慧雲，探習北宗的禪理。他一方面廣學律、禪、三論、天台、華嚴各宗的教義；一方面還研究佛教以外的各種學問。如此的師父將天資聰慧、根機犀利的宗密法師塑造成荷澤禪與華嚴兩宗的五祖。

由上所述可見，宗密法師能夠於他所處的時代，向中國佛學思想界貢獻《禪源諸詮集都序》與《華嚴原人論》，為禪教一致、融貫三教提供最具思想深度、最富有嚴謹義理分析和邏輯體架構的體系，並非一種橫空出世的突兀，而是有其深刻的歷史淵源和時代背景，以自身特別殊勝的師承因緣、治學經歷作為基礎的。對於儒釋道三家的融會貫通，確實為後世治佛教思想史的諸大家的讚歎。如呂澂先生所指出的那樣：「議論就更加圓滿，見解也有獨到之處。可以說，宗密的見解不僅代表了賢首宗的最高學說，也代表了當時正統佛教的最高學說」。<sup>19</sup>並明確「宗密的這種高深見解，在《華嚴原人論》里表現了出來」。又如日本著名禪學學者伊吹敦，在感歎宗密法師於「《禪源諸詮集都序》等著述中闡述了極為獨特的‘教禪一致’思想，即以華嚴宗和荷澤宗為中心統合一切佛教思想和實踐」後，更為讚歎其「這一諸宗融合的思想甚至包括了佛教以外的思想，在他的《原人論》中可以看到他將儒教和道教統合於佛教的嘗試」。<sup>20</sup>因此，其《華嚴原人論》不僅是宗密法師本人晚期佛學思想成熟階段的結晶，也是作為賢首宗祖師以華嚴經教思想為主臬，而對中國這些思想進行梳理、整合並啟發引導的典範。

## 二、以判教為嚆矢的《華嚴原人論》融貫三教的理路

基於本文將重心置於宗密法師融貫三教思想的歷史背景考察、以及這種思想及方法對後世的影響與啟發之中，並非對《華嚴原人論》佛學思想本身的研究。因此，在分析其《原人論》原典時，僅限於涉及序論、第一節、第五節，其對小乘、大乘因為，序論中，介紹了儒、道、佛三家對「原人」的探究基本內容，在第一節著重分析和破斥了儒道二家的多種「原人」觀點，第五節則以華嚴經教的「一乘顯性教」的思想旨趣，以《起信論》的義理體系為工具，對「人」之根源、作了比較系統的梳理，並將「混沌」「元氣」說含蓋於佛法之「妙明真心」之中，

<sup>19</sup> 呂澂遺作、張春波整理：《〈華嚴原人論〉通講》，見《社會科學戰線》1990年第三期，頁90。

<sup>20</sup> 伊吹敦著、張文良譯：《禪的歷史》，國際文化出版公司2016年12月第一版，頁48。

首度以體系化的義理演繹，完成了援儒、道而護佛模式的三教融貫。當然，這一切是以前其繼承和發揮、光大華嚴三祖法藏法師「五教」判教法為基礎的。無疑的，宗密法師的三教融貫的思想和方法，為北宋明教大師契嵩禪師完成援儒護佛的三教合流體系，提供了範例和基本理路。

《華嚴原人論》之旨趣，可從其題名上清晰表達。所謂「原人」者，乃對作為萬物之靈、眾生之最智者「人」之本原的探究，或者說其所要探微的是「人」之所以成為「人」的緣由，以及作為「人」的本質特性。這個問題是哲學的基本命題，也是宗教的根本關懷。而宗密法師對其冠以「華嚴」的限定詞，顯然系與韓愈所著短文《原人論》相區別。但在這顯而易見的因素背後，則有深意所蘊含。唐元和五年（公元八一零年），在襄漢（襄水和漢水的匯合區域，即襄陽地區）遇恢覺寺靈峰阿闍黎，已經病魔纏身的靈峰阿闍黎將清涼國師的《華嚴大疏》二十卷與《大鈔》四十卷授予宗密法師。以至於他在致函清涼國師的函中，對獲得此法寶後的心情和體會的描寫中，欣喜之情躍然於紙：「（宗密）渴逢甘露貧遇摩尼，騰躍之心手捧而舞。遂於此山返關絕迹，忘食輟寢，夙夜披尋，以疏通經，以鈔釋疏；尋文而性離，照理而情忘。偶之於心，會之於教；窮本究末，宗途皎如。一生餘疑蕩如瑕翳。曾所習義，於此大通，外境內心豁然無隔」。<sup>21</sup>而在《法界宗五祖略記》中，對此段宗密法師初次接觸清涼國師著作後的感沛，更能體現出其《華嚴原人論》之思想淵源：「吾禪遇南宗，教逢圓覺。一言之下，心地開通；一軸之中，義天朗耀。今復得此大法，吾其幸哉」。<sup>22</sup>可見，其在荷澤禪門下參悟得其「心地開通」，在《圓覺經》經教義理中探究得其「義天朗耀」；然而這還是無法滿足其旺盛的、殊勝的對於窮極經教之奧旨的渴望，直到得到華嚴經教「一乘顯性教」之「大法」，方無限感慨地感歎「吾其幸哉」。因此，其在《原人論》前冠以「華嚴」，既明確其以華嚴經教「一乘顯性教」的圓融無礙思想為自身探究「人」之本原的思想淵源，又明確其以華嚴經教「圓融」、「無礙」義理為圭臬，契理契機融貫三教、圓融禪教。

## 1、宗密法師《原人論》所展現的華嚴判教思想特質

宗密法師以探究「人」之本原，即作為萬物之靈的「人」之根本、最初的根源與存在依據，作為契入點，並以對此所作的不同詮釋為圭臬，作出梳理判攝。由此，其判教乃首先分析儒、道、佛三家學說對「人」之本原問題的意趣、理解及觀點上的相異點，進而以佛融攝儒、道，以一乘顯性教為嚆矢釐清佛教諸宗。總覽《華嚴原人論》全文，其由「原人」的探究出發，形成自身獨特的判教思想。

<sup>21</sup> 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》，附錄於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷末，《大正藏》第三十九冊，頁577上。

<sup>22</sup> 續法：《法界宗五祖略記》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一三四冊，頁553下。

誠然，宗密的判教思想，首先是屬於華嚴宗系的，是有其特別傳承的；華嚴三祖法藏法師的「五教」判教法，乃是其判教思想主要和根本的源泉。其次，宗密法師亦是神會門下荷澤宗法脈傳人，對當時正在崛起的禪宗內部「頓漸之爭」，亦有著自身的立場與觀點，並且將這種對頓漸的判攝與華嚴五教的判教相貫通。當然，其在《華嚴原人論》中所彰顯的判教思想，乃是貫穿於其對儒道二家及其佛門諸派思想體系，依照「斥迷執第一、斥偏淺第二、直顯真源第三、會通本末第四」<sup>23</sup>的次第展開中。特別是其在「序」中，將儒道與佛門作總體比較，認為儒道佛三教「雖皆聖教，而有實有權。二教唯權，佛兼權實」，<sup>24</sup>由此奠定了其以佛教為主體而融攝儒道的方法；在此基礎上，對佛門內部的教派，宗密法師在「斥偏淺第二」中提出了自己對佛門內大小乘宗派的判攝：「佛教自淺之深略有五等：一人天教，二小乘教，三大乘法相教，四大乘破相教，五一乘顯性教」。<sup>25</sup>而此種判教法，與其判攝禪門頓漸兩宗、以融匯禪教為主題的《禪源諸詮集都序》之「三教三宗」相匹配，與法藏法師《五教章》之「五教」判攝相呼應，完成了儒佛道三家之地位、內涵的分析和安立，也完成了教下與宗門，禪門之頓漸等的淺深、權實之分析與定位。

對於中國佛教思想史的理解，特別是中國佛教思想家對傳自天竺的佛教各流派思想之理解，從判教角度去契入，也許是最為直接了當的；因為佛教從印度傳來，其具有被印度文明所深刻烙印的特色，在義理闡述上存在不少貌似矛盾，而實際系佛陀於不同時機因緣背景下所闡述的觀點，確實令一般未曾經歷佛學哲學思辨的訓練，以及對印度佛學思想產生背景頗為陌生者，囿於莫衷一是、難以把握和深切領會之窘境；因此，判教涵蓋佛陀的教誨和義理體系，分清淺顯與深入、方便與究竟、權宜與實際，對許多似乎矛盾對峙觀念給予恰當安立與詮釋，共同融會貫通於相互相容、並行不悖的佛學體系之中。有學者梳理出中國佛教思想史上「判教」具有三大功能，即：其一提供詮釋經教義理內涵的方法；其二於詮釋中有高揚自宗的效果，因為調和不同經典差異，必須強調自宗的主張乃最為圓滿、真實和具有終極意義的詮釋；其三提供修學佛法的次第和竅訣，突出由淺顯到深入、由簡易至繁難的菩提道的成就之路徑。筆者以為，上述三項功能的概括，即闡釋了判教在追溯各宗派佛教思想的源流方面的意義，也彰顯了判教在修學實踐中的指導引領意義，頗為中肯。<sup>26</sup>日本著名佛教思想史學者沖本克己在其佛教史著述中，對華嚴三祖法藏法師的判教思想、宗密法師在《華嚴原人論》和《禪源諸詮集都序》中所表達的判教思想，給予了歸納和「表示」，頗為簡練而明確，故而

<sup>23</sup> 宋·淨源《原人論發微》，《叢書集成新編》新文豐出版公司發行藏經院版，第一零四冊，頁184上。

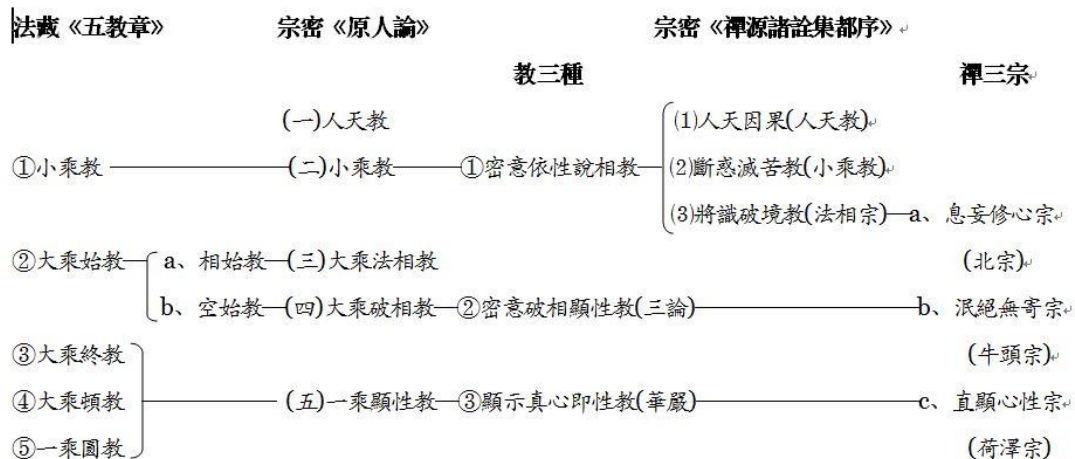
<sup>24</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

<sup>25</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708下。

<sup>26</sup> 參閱劉美琴居士發表在華嚴專宗學院所出版的《佛學論文集》七上的論文《宗密「判教」思想特色——以〈原人論〉為中心》之第二章節「『判教』的詮釋功能」。



決定摘錄如下，以襄理解宗密法師華嚴判教思想者，清晰了解其判教的思想淵源及自身判教的精巧圓融：<sup>27</sup>



上列的判教圖表，非常清晰而又明確地揭示了《華嚴原人論》的判教思想之特色：首先，宗密法師所判的人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教「五教」，與華嚴三祖法藏法師的小、始、終、頓、圓「五教」判教之間，既有法脈上的承續，又有發展和補充，其無愧於華嚴宗之殿軍；其次，《華嚴原人論》的判教與《禪源諸詮集都序》的「三教」與「三宗」判教相銜接，體現了華嚴宗與荷澤宗門意趣的融貫，在具體的判教中實現了「禪教一致」。

《華嚴原人論》依上述判教所展開的「斥」人天乘、小乘及大乘法相、大乘破相諸教，「直顯」作為佛法意義上「原人」觀之「真源」的「一乘顯性教」之前，用序論闡述了儒釋道三教的「權實」關係，用論典的第一部分破「斥」了儒道二教於「原人」觀上的「迷執」。事實上《華嚴原人論》全文的結構安排中可見宗密法師的匠心獨具，他已經將佛教的判教體系擴充至對於三教的判攝，將整個中國傳統的、當時普遍流行的思想體系分作內外兩端，而這兩端是既同又異的，所謂「隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶」。<sup>28</sup>因此其「五教」的判攝，雖關乎「內」教，而又與其「相資」的儒道等「外」道融貫而「共利群庶」。以這種判攝的觀念契入，宗密法師對中國佛學及儒佛道三家的思想成果予以梳理，安立其地位、發微其性質，為中國佛學思想史、哲學思想史貢獻了富有創造性的思路和系統化的方法。體現了《華嚴原人論》的重要思想價值和學術價值。

<sup>27</sup> 引自冲本克己為編委的《新亞洲佛教史·中國卷》第二冊《隋唐佛教思想史》，法鼓文化出版公司2016年8月第一版，頁217。

<sup>28</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

## 2、對於儒佛道三家的定位

坦率而言，在《華嚴原人論》中，對於老莊、孔儒思想的著墨委實不能算多，這不是一部專事分析儒佛道三家關係的著作。但是，其卻具有針對性地將論述的重點置於「原人」這一主題上，抓住了儒佛道三家共同面對的關鍵性命題，也反映了儒佛道三家各自獨具特色的個性，也就是說，在「原人」觀上，既集中了三教的共同意趣，也凸顯了各自的哲學思想的不同理路。

該文開宗明義，即闡明探究「人」之本原之關鍵意義：「萬靈蠢蠢，皆有其本；萬物芸芸，各歸其根。未有無根本而有枝末者也。況三才之中，唯人最靈，而豈無本源乎」。<sup>29</sup>作為萬物之靈的「人」之本源的探究，應該說是哲學思想和宗教義理的出發點與歸宿點。無論是儒學的「仁義」之學及「禮教」之規範，與其所特別倡導的「修齊治平」，還是道教的「道法自然」，及其「羽化」、「長生」、「修生養息」等修煉功夫，也無論是聲聞乘佛教所強調的「十二支緣起」、「四諦五蘊」、「三十七道品」，還是大乘佛教所強調的「性空」、「實相」，「賴耶緣起」、「五十二位次」、「轉識成智」等等，這一切都是建立在對「人」之本原探究的基礎之上，以「人」為本、立足人間哲學思想體系。正是因為儒道釋三家均以「人」為出發點而構建其人生觀，或立足世俗、講究循規蹈矩，或崇尚自然、激賞行雲野鶴，或厭離世間、憧憬出塵解脫。固然三教的人生價值取向和歸宿不同，義理的意趣也迥然有別。然而正是因為其所立足的中心在「人」，其追索的是人生價值的安立，其構建的都是作為「人」的精神家園和心靈歸宿，因此，對儒佛道三者存在著進行判別其義理淺深、其教法權實，以及在釐清這種淺深、權實關係基礎上的以實融權、以權趨實，由淺入深、深入淺出的融會貫通的可能性和必要性，對於「人」之本原的共同關注，構成了其融貫的現實基礎和需要。因此，就「原人」觀的命題，宗密法師列舉並分析了三教之觀點。

首先，不能不特別重視的是對中國社會產生巨大而深遠影響的儒家思想。位列儒家十三經的《孝經》開宗明義到：「夫孝，德之本也……身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也」。<sup>30</sup>如此強調對父母的孝道並貫徹終生，乃是其對「原人」的追究僅限於此生此身源自父母的考量所致：「然今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身」。<sup>31</sup>顯然的，儒家作為以倫理學為主體的思想體系，對本體論意義上追究「人」之根源、本質，似乎並不太有興趣。《孝經》典型地表現了儒家的人倫觀，特別是對家庭父

<sup>29</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁707下。

<sup>30</sup> 引自唐·李隆基注，宋·邢昺疏《孝經註疏·卷一》，《十三經註疏（標點本）》第十二冊，北京大學出版社1999年12月第一版，頁3-4。

<sup>31</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

母子女關係、家庭組織架構等人倫意義上的設想，可謂深入中國社會每個家庭細胞中，規範著漢民族基本文化屬性和價值觀念，為「修平齊治」的儒家人生理想夯實了第一塊基石。不僅宗密法師對此給予了關注，且宋代一代高僧契嵩對此經典給予了特別的關注，並著力予以分析。

其次，雖然由張道陵等首創天師道（五斗米道）為標誌的道教，創立於東漢末年。然而，其思想上的重要淵源，即是春秋戰國時代興起的道家。老聃伯陽先生的《道》《德》二經，與莊周子沐的《莊子》文集，既是道家思想的結晶，構成了中國傳統哲學思想史上的瑰寶，亦是道教的宗教經典，具有神聖性的一面。而其對於「人」之本原的探索，相比儒家只是關注此生此身的給予者父母，顯然要更為高邁和深遠：「為遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人皆氣為本」。<sup>32</sup>依道家之說，世間萬物曾是那麼的「陰陽不分，清濁相和」而呈現「混沌一氣」，所謂「混沌一氣」，老聃有如此的詮釋：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一」。<sup>33</sup>老莊哲學這種對世間萬物追究的基本理論，在魏晉時代由玄學家王弼、郭象等予以發揮，正始玄學與當時逐步譯介到中原的般若學說，有著意趣上的類似和表述上的近似，以至於老莊道家哲學思想和名相成為中國士大夫階層接受般若義理的媒介。「格義佛教」在魏晉時代的盛行，與士大夫階層對老莊思想的熟諳、對道家基本思路的借鑒，有著密切的關係。

最後，如果說儒道都是源自中華傳統社會的土壤，以深厚的中華文明稟賦和文化屬性的背景，而東漢末年方在中原開始傳播的佛家思想和義理，則完全屬於外來文化。由此，對於「原人」這一命題，佛教探究的結果既不同於前述的印度《梨俱吠陀》及吠檀多派的觀點，也與中國傳統的儒道兩家之觀念，有著極為明顯的差別：「習佛法者，但云近則前生造業，隨業受報，得此人身。遠則業又從感展轉，乃至阿賴耶識為身根本」。<sup>34</sup>佛法在論及「原人」這一根本性命題時，可以分為兩大部分，即由近因、表象上的分析與根源性的、根本性的追溯。從近因和表象而論，根據業感說，則由我們時常對用通俗的語言講出業力對於我們人生流轉生死的關鍵性的、決定性的作用：「欲知過去世，今生受則是；預知未來世，今生作則是」。然而，這種從近因和表象而論的理論，相比傳統世間儒道之學及東西方哲學之說，比較突出的內容有兩點，第一是明確了因果報應的三世性，中國傳統文化中本有樸素的因果報應說，所謂「積善之家必有餘慶」、「種瓜得瓜種豆得豆」等觀念，雖然模糊中已蘊含著三世說，但是明確揭示因果的三世性，則是佛

<sup>32</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

<sup>33</sup> 老子《道德經》第十四章，引自高亨《老子正詁》，見《高亨著作集林》第五卷，清華大學出版社2004年12月第一版，頁66~67。

<sup>34</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

教的傳入後才擁有的觀念；第二是將受報的原動因置於業力，在業力說上建立受報，就佛教而言謂之「業感緣起」，這不僅未見於中國傳統的本土哲學思想中，亦未見於印度傳統的六師外道哲學思想中。在宗密法師的判教體系中，此乃是作為人天教而位列佛法最為淺顯的層次；第三是更進一步對「原人」命題的根本性的、根源性的探究，則有賴耶緣起說，即現世的一切業力感召，所發的身口意三業之現行，會熏染成種子而儲存於阿賴耶識之中，而在一定的因緣條件下，這種被儲存的種子，會於現世或未來世中生起現行。這種現行熏染成種子、種子生起現行的流轉變遷之間，「阿賴耶識」只是一個「識」所擁有的能藏、所藏、執藏功能的表征名相。然而，對此唯識學義理的理解缺乏全面和深入者，易將阿賴耶識誤解為一根本的實體，本身將功能性的、在變遷中的、作為「識」的功能體現的名相視作實體，顯然是不妥的。宗密法師的判教體系中，將此賴耶緣起說的觀點，判攝於大乘法相教中。

由此，依次列舉儒道佛三家「原人」觀後，宗密法師斷言，儒道佛三家「皆謂已窮其理，而實未也」。<sup>35</sup>雖然，宗密法師對儒道與佛家諸宗表現了應有的尊重的姿態，但這並不表明宗密法師認同儒道及由其本人所判攝的人天乘、小乘、大乘法相及破相諸宗已經「窮其」「原人」之理。當然，宗密法師由自身的學術背景、求學生涯、知識結構等所滋養的學識，也決定了其不至於如三論宗創始者吉藏大師那般，將道家以「震旦眾師」之名列入明顯帶有貶義的「外道」。宗密法師雖然亦將儒道作為與佛家各宗「內學」對應的「外學」，但並非如吉藏大師那般予以全盤否定。<sup>36</sup>由於宗密法師深受華嚴法界圓融觀的熏陶，在三教融貫的問題上，特別表現出建立於冷靜和深刻洞察基礎上的公允與包容：「然孔老釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶」（此引文於前文中已引用，見腳註 28）。儒道與佛之間的關係被宗密法師安立為對應互濟而非一味對立衝撞的三方，在充分肯定世尊、孔老夫子、老子均為「至聖」的前提下，揭示三教「共利群庶」的共性，為融貫三教奠定了認知上的基礎。

隨後，宗密法師就上述三種「原人」觀提出自己的判斷：「策勤萬行，明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖教，而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了」。<sup>37</sup>首先，雖然儒釋道三教均為聖教，但是在追究萬物之本源的「原人」觀上，確實存在著權宜方便與真實究竟的區別；其次，儒道二教從入世的或避世的視角出發，未有超越世間的出世境界和情懷，則其所作的探究，只能

<sup>35</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上。

<sup>36</sup> 參見吉藏大師《三論玄義》摧外道部分，見《大正藏》第四十五冊，頁 1 下~2 上。

<sup>37</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上。

是權宜方便和世俗意義上的；其三，佛教博大精深的義理體系中，形成了由諸宗所構成的淺深有序、權實有分的義理詮釋體系，而上述所舉來自佛門「原人」觀則屬於權教的大乘法相教人天乘、小乘的詮釋；依照筆者的體會，儒道二教與人天教可謂「權中之權」、小乘教與大乘法相教乃「權中之實」、大乘破相教可謂「實中之權」，一乘顯性教方為「實中之實」。由於闡述分析已超越本論主題，在此不作分析。其四，儒道和人天乘、小乘教及大乘法相教具有懲惡勸善，「治」人之心功能，並不因其均為權教而有所貶損，在對治人心、引導人們向善方面，三教均應得到重視並遵循；其五，然而，就「原人」觀的最為究竟的詮釋，以及通過追究萬法而窮盡理性臻於萬法之本源的真實之相，則唯有佛教方能予以解決。由此，宗密法師通過判教的理路，將儒道二教置於「權教」的位置；同時，明確佛教也並非一味的全屬實教，本身也有權實之別、淺深之異。在此前提下，宗密法師為以佛攝儒道、援儒道入佛的三教融貫，夯實了判攝上的基礎。

### 3、對於儒道二教的破斥與融貫

《華嚴原人論》第一節「斥迷執第一」中，宗密法師系統分析和破斥了儒道兩家的「原人」觀。首先，宗密法師舉出儒道二教的「原人」觀之內涵：「儒道二教說人畜等類，皆是虛無大道生成養育；謂道法自然生於元氣，元氣生天地，天地生萬物；故愚智貴賤貧富苦樂，皆稟於天，由於時命；故死後却歸天地，復其虛無。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由」。<sup>38</sup>顯然的，儒道二教將人畜等有情視作為「虛無大道」所「生成養育」。所謂「道」者，依照道家之說，乃是「道法自然」，即本性任運自然而衍生的「混沌一氣」，或曰「元氣」，從而形成天地、天地化為萬物。正是這種觀念，形成了我們民族習慣上崇拜「老天爺」——這位與西方的 GOD 概念並不相同、然而卻屬既依賴亦責怪的終極對象。儒道二教在以「人」為中心的萬物之本源上，存在著包括「虛無大道論」、「自然論」、「元氣論」、「天命論」在內的四種「原人」觀。此四種探究萬法本源的「原人」觀，宗密法師在本節下文中分別予以詰難。宗密法師充分利用邏輯的力量，從儒道各自的「原人」觀出發，通過邏輯的推理而得出難以自洽的結論，甚至其結論與自身主張相對立，由此顯示儒道「原人」觀的周全性欠缺之局限。具體內容可參見原文，筆者在此不予贅述。

在分別詰難所謂的「萬物皆從虛無大道而生」、「萬物皆是自然生化非因緣」、「皆從元氣而生成」、「貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命」<sup>39</sup>等儒道四種「原人」觀之前，宗密法師可謂一語中的地涉及到了儒道二教旨趣的關鍵：儒道二教之立教的宗旨乃從世俗層面上，或入世而遵循一定禮教儀軌踐行，或避世而秉承一定

<sup>38</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上—中。

<sup>39</sup> 分別引自宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 中。

價值觀念而修身；無論是儒家還是道家，都未曾將關注點聚焦於對萬物存在之原委、淵源的窮盡。確實，追索和探究作為「人」的本源、萬物的存在依據，並非儒道二教所關注，事實上也非中國傳統哲學思想所特別關懷。「所說萬物不論象外，雖指大道為本，而不備明順逆起滅染淨因緣，故習者不知是權，執之為了」。<sup>40</sup>由此，「萬物」的概念，在儒道二教中永遠沒有上升超越現象層面的佛法中「諸法」之觀念，更沒有無為法、有為法之分野。所謂理事、體相用的哲學概念出現，雖然並不晚，但由理事、體相用的概念發展為成體系的理學，尚在兩宋以後，並且是受隋唐佛教義理興盛、佛法體系化義理系統普及的影響，予以吸納借鑒的結果。由此，儒道二教雖然高舉「大道」的旗幟，以「道」為其立宗設教的根本和起源，但其缺乏系統性、體系化、超越現象界的屬性，因此難以如佛法一般對於諸法的存在性予以切實的把握。由此亦可見佛法之殊勝之處，即無論境界的順逆，亦無論現象的始末，或染淨諸法或熏習而導致心緣下轉，或熏習而背離塵緣與成佛之覺悟之道相契合，其都能予以切實、任運地把握；而儒家強調「修齊治平」，道家講究「修身養息」，顯然均是現象層面上的，系世俗範圍內的一種修身踐行的方便。對此，修習儒道者未必能予以真切地領悟到。所以，從宗密法師的判攝中，儒道乃是一種權益方便的「權教」，雖有效，也必要，但卻並非究竟，亦非深入萬法之本源與「人」之存在根本，故無法使其出離解脫。由此，宗密法師自然得出「是知專此教者，未能原人」的結論。<sup>41</sup>

然而，如果到此為止，則宗密法師融貫三教的使命尚只是完成一半。只有通過本文第四章節，即「會通本末第四」，宗密法師才真正完成了「會通」儒道佛三教的使命。宗密法師在本章節的開篇，還是抓住「原人」觀的主旨，明確到：「真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之」。<sup>42</sup>《原人論》前面一、二章節對於儒道、以及人天乘至大乘破相教不同程度上的詰難斥責，乃是因為從儒道二教到佛家前四教，都尚「未了」生起其身相的真正因素和緣由。緊接著，宗密法師以華嚴一乘顯性教為嚆矢，以《起信論》的「真心」而「二門」說為架構方式，道出了萬法之本原探究的「原人」觀：「謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡不自覺知，由隱覆故名如來藏；依如來藏，故有生滅心相。所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義。依不覺故，最初動念，名為業相。……稟氣受質，氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識。十月滿足生來名人，即我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合方成一人。天、修羅等大同於此」。

<sup>40</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 中。

<sup>41</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 下。

<sup>42</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 中。

<sup>43</sup>這段極富哲理性陳述特征的話語，可謂《起信論》「一心二門」體系的濃縮表述。這段話語也明確彰顯出，宗密法師會通佛教諸宗、特別是會通儒道的基礎乃是華嚴經教和《起信論》所一再強調的「真心」。在《起信論》體系中，「真心」即「本覺真心」，而在其他經論中，「真心」又有「無分別心」、「清淨心」等名詞，但其內涵則是不曾變異而能彰顯諸法本體論意義上的本質、本源。「真心」與「妄心」相待而立。「妄心」是妄生分別的污染心。禪門之「參禪」、「觀心」的宗旨即為熄滅妄心。妄心熄滅，則作為諸法之本源的「真心」自現。宗密法師在荷澤宗門下修學累年，對三祖僧璨《信心銘》中關於「前空轉變，皆由妄見；不用求真，唯須息見；二見不住，慎勿追尋」<sup>44</sup>的告誡不會陌生。可見，「真心」與「妄心」並非兩個獨立的實體性存在，而是與妄心相待的對立面，妄心熄滅則真心自然顯現。華嚴「一乘顯性教」的觀點更是直接，認為「真心」是万物的本源。清涼國師也明確指出：「初唯心現者，一切諸法，真心所現。如大海水舉體成波，以一切法無非一心故。大小等相，隨心迴轉，即入無礙」。<sup>45</sup>無疑的，宗密法師立「真心」為萬法之本源，體現了其在義理上對華嚴「一乘顯性教」的貫徹始終，也體現了其於禪宗法脈之精髓的承續，在「原人」觀上踐行著其一貫的禪教一致的觀點。

從此出發，論及到具體的對於儒道的會通，宗密法師指出：「然所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也；所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外的無別法。元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。從初一念業相，分為心境之二，心既從細至麤，展轉妄計乃至造業；境亦從微至著，展轉變起乃至天地（即彼始自太易，五重運轉乃至太極，太極生兩儀。彼說自然太道，如此說真性，其實但是一念能變見分。彼云，元氣如此一念初動。其實但是境界之相）。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合成就人身。據此則心識所變之境，乃成二分。一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。三才中唯人靈者，由與心神合也」。<sup>46</sup>儒、道所講的自然大道，成為阿賴耶識所變現的見分與相分境，而「元氣」相對於「心」而言則顯然處於從屬地位。在此，宗密法師融貫「元氣論」與「真心」說，不僅解決了作為「人」的身心之由來，「氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識」；<sup>47</sup>而且，也給出了天地山河大地等諸法的由來，「一分不與心識和合，即成天地山河國邑」。同時，宗密法師從佛教之業感緣起說的立場出發，闡述了由「引業」帶來受身、由「滿業」帶來貴賤貧富、壽夭病健、盛衰苦樂、聰穎愚笨等作為個體的人的迥異的命運，如說其因由前世業力所導致，亦可謂「自然」；而對此生命運的左右和規範，也可謂系「天命」所致。

<sup>43</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 中。

<sup>44</sup> 僧璨《信心銘》，《大正藏》第四十八冊，頁 376 下。

<sup>45</sup> 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷二，《大正藏》第三十五冊，頁 516 上。

<sup>46</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 下。

<sup>47</sup> 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 中。

總而言之，宗密法師以一乘顯性教為圭臬、以「一心二門」之如來藏自性清淨「真心」為本源，以「阿賴耶識」的流變和業感緣起說等基本佛理為基礎，融貫了儒道的「自然」論、「元氣」論，「大道生成」論，在體系化地深度展開以本攝末、以佛攝儒道的基礎上，完成了融貫三教的使命。

### 三、《華嚴原人論》融貫三教的思想對中國思想史的影響

由上節所述，宗密法師以華嚴「法界圓融」思想為嚆矢，以判教為基礎，將儒道二教置於權教的位置，並在世俗的、權宜方便的前提下，以佛家義理兼收並蓄了儒道二教的「原人」觀。《華嚴原人論》繼於《禪源諸詮集都序》完成頓漸、禪教的融貫後，從內外學的層面完成了系統融貫三教的使命。由此，宗密法師就他所處時代困擾思想界的禪門頓漸、禪教之間、儒釋道三教之間三個層面的紛爭。雖然他對儒釋道三教的系統性融合，尚屬於開創性和嘗試性的，但是其基本的觀念、理路和旨趣，則無論是曹溪弟子、還是諸宗傳人，也無論是教界大德還是儒道宗師，都無法忽視之，五代以後，或借鑒之、或呼應之、或質疑之。總之，《華嚴原人論》對中國思想史產生了深刻而雋永的影響。

#### 1、《華嚴原人論》對中國兩宋時代佛學思想家的影響

宗密法師佛學思想的影響力，不僅滲透到五代、兩宋時代的教界，且對明清兩代佛教大德們의思想和學問，特別是融貫於儒釋道三家的明代「四大高僧」等所具有的影響力亦不可忽視。直到現代仍然頗受教界和哲學思想史界重視。

宋元至明七百年間，乃是中國思想界儒佛道三教的融合期。無論這種融合源自於儒佛道三教之主動的融貫、抑或被動的呼應，三家的合流融貫，已然是中國傳統思想界趨勢所在。一代名相耶律楚材亦有感慨：「三教根源本自同，愚人迷執強西東，南陽笑倒知音士，反改蓮宮作道宮」。<sup>48</sup>從《華嚴原人論》在五代以後乃至兩宋時代所得到的重視，可見其融貫三教的基本思路，對於宋明佛家「援儒入佛」可謂具有引導意義。

首先，五代時期繼承宗密法師《華嚴原人論》融貫三教思想和方法的，乃是法眼文益禪師再傳弟子，一代佛學大家永明延壽禪師。永明延壽禪師對儒佛道三家關係給予了高度關注。延壽禪師指出認為，儒道「此上二教，並未逾俗柱，猶局塵籠，豈能洞法界之玄宗，運無邊之妙行乎？」<sup>49</sup>首先，「未逾俗柱，猶局塵籠」

<sup>48</sup> 耶律楚材：《湛然居士文集》卷六《過太原南陽鎮題紫薇觀壁三曹》其三，中華書局 1986 年 1 月第一版，頁 137。

<sup>49</sup> 永明延壽《萬善同歸集》卷下，《大正藏》第四十八冊，頁 988 上。



的儒道二教與佛家畢竟是有區別的，因為其無從洞察法界之玄宗，也難以任運有無邊之妙行。宗密法師謂「真心」，延壽禪師稱「法界」。然而，從儒道二教亦為「法界」所容納，其與佛家之關係，如百川納於大海一般，在此意義上，延壽禪師認為：「古釋云：百家異說，豈文言之能惑者。此明於三教不惑，各立其宗。儒有二十七家，若契五常之理，即無惑也；黃老有二十五家，若契虛無，亦無惑也。釋有十二分教，若了本心，亦無惑也。然則三教雖殊，若法界收之，則無別原矣」。顯然的，在延壽禪師看來，三教融合的基礎是其皆以「法界」為本原，或者如宗密法師而言系歸於「真心」。延壽禪師進一步強調：「若孔老二教，百氏九流，總而言之，不離法界，其猶百川歸於大海，若佛教圓宗，一乘妙旨；別而言之，百家猶若螢光，寧齊巨照，如大海不歸百川也」。<sup>50</sup>由此意義上，延壽禪師繼承了宗密法師「以佛攝儒道」的融貫三教之基本理路，以「大海」一般的佛教容納如「百川」一般的儒道二教。

其次，在北宋年間，致力於三教融合的傑出思想家，則有來自雲門宗的明教大師契嵩禪師。契嵩禪師留下的重要著作《鐔津文集》，集教界先賢由護持佛法宏願出發而融匯三教的諸多思路於一爐。契嵩禪師廣泛涉獵儒佛道三教經典，乃是其系統化佛學思想的基礎，也成就其融匯三教的理論底蘊。契嵩禪師對歷史上不斷出現的各種排佛思潮的不同背景及其各自的特殊性的了解，對於自魏晉南北朝至唐五代北宋期間各種排斥佛教的思想及言論之熟諳，乃是其針鋒相對回應如歐陽修等宋代著名儒家士大夫代表人士排佛思潮的法寶。被收錄於《鐔津文集》中的契嵩諸多著作，從儒學、佛學兩個方面奠定其「儒佛一貫」的理論。雖然《鐔津文集》中並未明確論及宗密法師及《華嚴原人論》，但其所建構的「儒釋一貫」的觀念，則不僅深受宗密法師「內通禪教」、「外攝儒道」理路的影響，而且更是青出於藍勝於藍，可謂是「援儒入佛」、融會儒釋的理論完成者。

契嵩的「援儒入佛」的融貫儒釋，與宗密法師以「顯示真心即性」的華嚴經教可謂一脈相承，其亦是以「真心」一元論為本體論、倫理學的依託而融會儒釋道、乃至禪教、頓漸、戒定慧。「經曰：不知色身外洎，山河、大地、虛空，咸是妙明真心中物。豈不然乎？」<sup>51</sup>一方面，無論是儒佛道，還是戒定慧、禪教、頓漸等等，無不以「真心」為本體，另一方面，作為倫理之基礎的「真心」，可謂人同此心。而在「真心」依託的基礎上，彰顯佛法義理的殊勝性，則反映了契嵩義理系統上的圓融性和護教特征。其以闡發佛法義理之精髓為主題的《廣原教》的最後，有一段頗顯示其系統性、邏輯性的論述，頗為典型：「古之有聖人焉，曰佛、曰儒、曰百家。心則一，其迹則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也，異焉者，分

<sup>50</sup> 永明延壽《宗鏡錄》卷三十三，《大正藏》第四十八冊，頁608中。

<sup>51</sup> 契嵩《鐔津文集卷八·萬言書上仁宗皇帝》，《大正藏》第五十二冊，頁689上—中。

家而各為其教者也。聖人各為其教，故其教人為善之方，有淺有奧有近有遠。及乎絕惡而人不相擾，則其德同焉。中古之後，其世大漓，佛者，其教相望而出，相資以廣。天下之為善，其天意乎？其聖人之為乎？不測也。方天下不可無儒、無百家者，不可無佛。虧一教，則損天下之一善道；損一善道，則天下之惡加多矣」。<sup>52</sup>

最後，宗密法師的《華嚴原人論》正如上述的，固然是五代與兩宋時期才開始對中國佛學思想界產生深遠而雋永的影響的。然而，這種影響基於與中國傳統主流意識形態的並行不悖，也基於其具有廣泛的士大夫階層和民間的價值認同基礎，因此，其三教圓融的思想直到明代，仍然可以感覺到其巨大的影響力。有明代「四大高僧」之美譽的紫柏真可與憨山德清兩位大師即在他們的著述和弘法中，體現了在他們理解下的儒釋道「三家歸一」思想，從中我們可以感覺到其受到的《華嚴原人論》思想的啟發和影響。

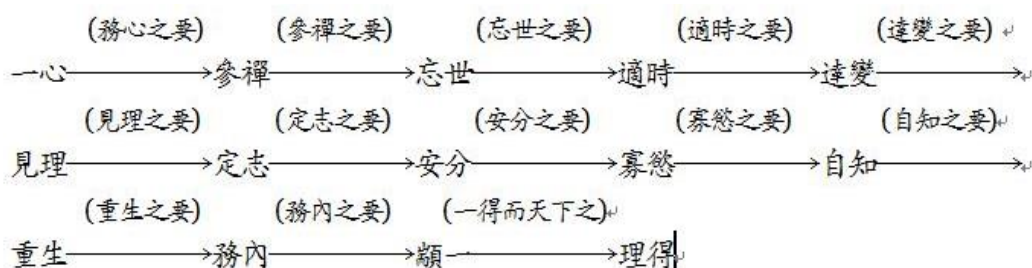
明代高僧紫柏真可在其著名《題三教圖》中，將儒釋道三家在「一心」的基礎上予以融貫。從中可見宗密法師《華嚴原人論》融貫三教的思路對其的深刻影響。「我得仲尼之心，而窺六經；得伯陽之心，而達二篇；得佛心，而始了自心。雖然，佛不得我心，不能說法；伯陽不得我心，二篇奚作；仲尼不得我心，則不能集大成也。且道未一句，如何播弄？自古群龍無首吉，門牆雖異本相同」。<sup>53</sup>由此消弭了儒釋道三教無休止的相互貶損與排斥心結，且將儒釋道三家歸於均需得「我」之「心」方為正道。然而，在此前後兩重「我得」其「心」，與「不得」「我心」中，其所謂的「我」，乃是有完全不同的內涵。前述的「我得」之「我」，乃是指向學究儒學、道學和佛學的修學者本身的人稱代詞，明確只有理解、領悟孔老夫子、老子李聃、釋迦佛陀等之創立、傳佈儒釋道的「心要」，方能真正參悟儒釋道經典的精髓究竟。而後續的所謂「不得」「我心」之說，其「我」乃是指以人為主體的芸芸眾生的本質、究竟的實相；對於以人為主體的眾生本質的洞察、稟賦的理解，其高度和深度決定了儒釋道三家對「我」的本質揭示，並不處於同一層面。而就是因為這種對眾生本質的、實相認識穿透力的高低，及對於「實相」把握深度的徹底與否，既道出了儒釋道三家各自不同的社會功能，或濟世、或避世、或出世；同時，也明確了儒釋道三教各自均為芸芸眾生指出了步向提升人格，進而成就佛道之路。正如太虛大師所感歎的那樣：「仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實」。<sup>54</sup>作為佛教信徒的學修者，並不排斥儒道二家，儘管其「仰止」的唯有佛陀，但其首要須「完就」自身人格，且只有如此，方為「真現實」。

<sup>52</sup> 契嵩《鐔津文集卷二·廣原教》，《大正藏》第五十二冊，頁 660 上。

<sup>53</sup> 《紫柏尊者別集》卷一，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一二七冊，頁 100 下。

<sup>54</sup> 太虛：《即人成佛真現實論》《太虛大師全書》第二十五卷，宗教文化出版社，2005 年第一版，頁 377。

憨山德清法師這位明代高僧兼佛教學問大師的豐富思想中，亦論及儒釋道三家關係這一不可迴避的話題。憨山大師以佛教為主導，歸儒釋道三家於「一心」，融三家關係的話題於「為學之要」的命題之中，與宗密法師在《華嚴原人論》貫通儒釋道三家之思路方式，可謂靈犀相通。「嘗言為學有三要，所謂：不知春秋，不能涉世；不精老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。此三者，經世出世之學備矣。缺則一偏，缺二則隘，三者無一，而稱人者，則尚之而已。……然是三者之要在「一心」，務心之要在參禪，參禪之要在忘世，忘世之要在適時，適時之要在達變，達變之要在見理，見理之要在定志，定志之要在安分，安分之要在寡慾，寡慾之要在自知，自知之要在重生，重生之要在務內，務內之要在顓一。一得而天下之理得矣。稱理而涉世，則無不忘也，無不有也；不忘不有，則物無不忘。物無不有，物無不忘；物無不有，則無入而不自得矣。故曰：天地與我並生，萬物與我為一，會萬物而為己者，其唯聖人乎！」。<sup>55</sup>從儒家的涉世、老莊的忘世、釋家的出世等各自所特有的意趣而言，經世與出世之學可謂齊備；其中缺一或缺二，可謂偏頗狹隘，而如三者全失，則只能說是「象人」而已。憨山德清大師在揭示儒釋道三家之各自特有的意趣後，從佛學的立場和意趣出發，將三家的「為學之要」歸咎於「一心」，並由此開示出三家之融洽的缺一不可的關係：



上述融儒釋道三家為一體的修學成就之路，系典型的從儒釋道三家「為學之要」的角度，融會修養身心的次第和竅訣於三教各自意趣之中，給予合理與合適的安排，不啻是對於儒釋道三家之宗旨融匯貫通的精妙體現。

## 2、《華嚴原人論》對中國兩宋哲學思想的影響

現代中國哲學的代表性人物胡適先生從中國哲學史的角度，將東晉至北宋時代這一數百年的時光命名為「中世第二時期」，明確到：「此時凡是第一流的中國思想家，如智顗，玄奘，宗密，窺基，多用全副精力，發揮印度哲學。那時中國

<sup>55</sup> 《憨山老人夢遊集·說·學要》卷三十九，《叢書集成》新文豐出版公司發行藏經院版，第一二七冊，頁 777 下~778 上。

系的學者，如王通，韓愈，李翱諸人，全是第二流以下的人物」。<sup>56</sup>胡適先生的這一論斷，確實反映了東晉至中唐中國思想界的實際，而其中胡適先生提及的「第一流」的哲學思想家宗密法師，恰恰是這個時代思想界的殿軍。因此，其對中國兩宋以降哲學思想的影響，可謂是潛移默化、深入骨髓、源遠流長。

從前述的《華嚴原人論》之判教思想及其基本的思路之演繹、陳述中，可以發現，宗密法師的這部篇幅精練的著作中，以佛法所擁有的擅長思辨、精於邏輯演繹的特徵，令人信服地分析了儒釋道三家之特徵，特別是對儒道之「原人」觀進行了批判；而這種有條不紊、逐層深入的論理方式，具有極其強勢的邏輯力量。事實上，這一論理傳統並非宗密法師所創，乃是印度佛學的傳統。不僅大乘佛教的中觀學與瑜伽行派、或如印順導師所言的那樣加上繼起的真常唯心派，都在架構義理體系中，注入了極富邏輯力量的論理；而且即使在聲聞乘佛教時期，基於佛教與勝論師、勝論師、特別是以後吠檀多派等外道哲學的論戰，當然也包括佛教部派之間的論諍，也早已鍛造出邏輯思辨和論理傳統。這種論理方式和思辨傳統，隨著佛教傳入中華，被「關河舊學」及以後地論師、攝論師、成實師、俱舍師、毗曇師等繼承並發揚，為中國思想界注入了嚴密的、邏輯的論理方式。進入隋唐，無論是智顗大師所開創的天台學說、吉藏大師所構建的三論宗體系，還是玄奘大師所傳的法相唯識學、法藏大師所揭示的華嚴義理，都具備極強的思辨性與富有邏輯力量的論理規範。因此，面對具備如此特徵的佛學思想陣營，才高八斗的昌黎先生卻說出一番「夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法服；不知君臣之義，父子之情。假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境，不令惑眾也」<sup>57</sup>的議論，顯然系於維護道統、禮教的立場、限於狹隘「夷夏之辨」的偏見。更有其慷慨陳詞的「乞以此骨付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。使天下之人，知大聖人之所作為，出於尋常萬萬也。豈不盛哉！豈不快哉！」<sup>58</sup>其簡單粗糙的處理方法，真對佛教本身沒有任何撼動。而宗密法師那有理有節的闡述，細緻精到的分析，彰顯了思辨的力量、邏輯的魅力，對後世儒學在論理方式和思辨關注點等風格上的轉化，從而形成獨具特色的宋明理學，確實產生了極為重要的影響。正如馮友蘭先生論及宗密法師《華嚴原人論》時所言：「宗密此論，以為儒道所見，亦是真理之一部分。此已為宋明道學立先聲矣」。<sup>59</sup>具體而言，從宋明理學相較於秦漢至隋唐的儒學而言，其在學術意趣和論理風格上，具有非常重要的轉移。在宗密以前與先秦、漢唐儒學不同。

<sup>56</sup> 胡適：《中國古代哲學史》上冊，商務印書館 1939 年「萬有文庫」簡編印行版，頁 7。

<sup>57</sup> 《韓昌黎文集》卷三十九，引自《韓昌黎文集校注》卷八，上海古籍出版社 1986 年第一版，頁 615-616。

<sup>58</sup> 《韓昌黎文集》卷三十九，引自《韓昌黎文集校注》卷八，上海古籍出版社 1986 年第一版，頁 616。

<sup>59</sup> 馮友蘭：《中國哲學史》下冊，中華書局 1961 年 4 月北京第一次印刷版，頁 798。

首先，宋明理學的突出特點是它的思辨性。魏晉時代的玄學，可說是老莊學派的士大夫階層依老莊哲學而領悟和發揮的。隨著佛教般若學和毗曇學的傳入，開啟了對思辨性佛教義理的接受機制，也為道教和儒家思想體系注入了思辨性元素。但保守固執並在西漢即被定於一尊的儒家，其應變能力總體而言是滯後且被動的；道教則於唐末以前尚處鼎盛時期，以高邁姿態出現的道家始終在與佛教爭執不休，對佛教思辨型論理模式的接受和借鑒，基本上尚未給予關注，更難有借鑒模仿。因此，雖然如韓愈、李翱等敏銳地意識到儒學面臨著佛道二教，尤其是佛教嚴謹義理體系的嚴重挑戰。但韓愈處理這個問題的方法，簡單粗陋，而李翱思考得相對深入一些，主張援佛入儒、以儒融佛，解決儒佛間衝撞。而宋代理學家對比宗密法師《華嚴原人論》有理有節的思辨說理，深刻感受到儒學於形而上層面上的先天不足。如對與「原人」命題密切相關的人性之「本善」、「本惡」、「本無善惡」的爭論，儒家之內部的論爭達千年之久，而論證的結果還是或「不備」、或「不明」，而來自於董仲舒的陰陽災異之變的神學化的論證，基本上只能算是不予論證的「斷言」，更是粗淺。而到宋明理學階段，儒學吸收佛教在哲學本體論、認識論上的思辨型立論方式，創造性地提出了許多富有特色的儒學形而上的概念，並給予系統邏輯論證，從而構成了體系化的儒學——理學、心學。如周敦頤、邵雍的「太極」、張載的「太虛」、二程和朱熹的「天理」、王安石和二蘇的「道」、陸九淵和王守仁的「心」，等等。傳統儒學經由理學家們的改造，道德信條式的理論體系，終於轉型為以形而上學作基礎的哲學理論體系。就此而言，它體現著宋明理學家們融合創造的哲學智慧。

其次，唐末以前的儒學思想體系，事實上也發生著諸多變化，從孔夫子以語錄體形式留下諸多人格格言，建立以「仁」為核心的倫理觀念，儒學在西漢一轉而為官方政治意識形態，隨後又進而由所謂「古文今文之爭」，使儒學陷於訓詁之學的逼仄境地而難以自拔，使儒學與現實社會生活嚴重脫節，孔老夫子賦予儒學的倫理德行的「仁學」核心亦被嚴重解構。由此，從儒學自身思想脈絡和意趣流變而言，理學已然是一場儒學的復興運動，成為自漢至唐的儒學的否定，回歸經典、迴向聖人之道。理學義理的重點不在官方主流意識形態的建構，而是注重哲學意義上、思辨型的倫理觀念的架構，提出了系列具有邏輯層次的哲學範疇和體系結構。從構建「太極」、「太虛」、「天理」、「道」、「心」等理學本體論，到作為倫理基礎的人性論；從「格物致知」、「心外無物」的認識論到「存理去欲」、「存心去欲」的修養論；乃至於發揮出「成聖成賢」的境界、「修齊治平」的個體修學路徑，無疑是以倫理觀念為核心的哲學架構，系「格物窮理」的思辨實踐和結晶，其最終歸向的則是對儒家倫理的必然性、普遍性和絕對性的把握。無論是「心學」專注倫理的特色，還是理學「格物致知」的追究，其思辨的中心並非自然與萬物，而是注重「人」自身及作為「人」所具有的特殊倫理稟賦，其理論旨趣則在乎「人」

之社會倫理價值觀的樹立，及其個體對這種倫理價值觀的自覺。由此可見，宗密法師所倡導的強調「性起」的「華嚴一乘顯性」之「顯示真心即性教」，對於宋明理學的思辨型哲學架構的巨大影響。

最後，宋明理學是在老莊哲學和佛學均已發展之極致，其影響面甚廣且頗為深入的時代所崛起的；因此，作為儒學發展嶄新階段的宋明理學，其受老莊哲學思想，特別是體系龐大、結構嚴謹，涵蓋從本體論到認識論、倫理論、境界論和實踐性的佛學思想體系的影響，並恰當地吸收和借鑒、融合佛、道兩家，無疑是其不同於唐末以前的儒學至重要特征。從上述第一點所述對於佛學思辨型哲學思維的方法論借鑒，以及第二點所述對於佛學倫理規範內涵的吸納的運用這兩項具體內容的闡發基礎上，可以從總體上歸納宋明理學融會和吸收老莊及佛學思想方法等為三個方面：其一是借鑒佛學的本體論和認識論，建構理學和心學的哲學理論基礎；其二是借鑒佛門的法脈傳承及老莊道家的法統觀，明確儒家自身的「道統」；其三則是將佛教的戒律學規範與老莊的修身養性的理念，吸納為自身的倫理規範準則，在個體的行持上張揚「存天理，滅人欲」的倫理觀。

誠然，理學家們無一不以「辟異端」的姿態標榜對佛教的排斥，但其自身的理論建構卻又離不開自己所要反對的佛教。經過理學家們的「批判」，本來被視為「異端」的佛學思想觀念反而進入中國正統儒學的內核，如「一切唯心所造」、「識有境無」佛學觀念，被轉化為王陽明「心外無物」的心學主旨。事實上，理學家們不斷效法著宗密法師，致力於儒佛的互補。理學以批判佛學為己任，卻將佛學之精髓吸納於儒學的核心；理學以復興和捍衛正統儒學為使命，卻借鑒了佛學思辨型方式及邏輯嚴謹的義理體系架構方法；理學強調和高揚的是儒學的倫理實踐性，而導致的則是與佛學禪宗末流一般的陷於空疏的尷尬。無疑的，理學深受佛學的影響，而其中十分關鍵的，系受到在五代至兩宋時代影響力深入傳統思想界的宗密法師的佛學思想的影響。

誠然，華夏民族綿延流長的歷史長河中，支撐其文明稟賦和文化屬性的，乃儒、道、佛三家的思想體系，而佛教作為源自印度而流布中原的宗教信仰體系，其所本具的鮮明印度文明特征，與中原本土儒道兩家相遇之際，其衝撞和砥礪，妥協和融攝，是外來文化本土化過程中必然會遭遇的情形，可謂文化交流相融的規律性現象。因此，佛教之所以能以外來的思想和信仰體系而紮根於中華文明的土壤、並成為其有機而不可忽缺的組成。正是這種衝撞砥礪、妥協融攝，推動了儒釋道思想體系之間的相互融攝、相互補充、相互借鑒，並促使儒釋道三家的價值觀念、思想意趣深入民族骨髓，成為華夏文明稟賦、文化屬性的基因。共同構成華夏民族燦爛文明의思想和價值體系的基礎。

由此，儒釋道三家在衝撞中的融會、在砥礪中的相涉，確實是中國哲學思想史上的主題。然而從華嚴「一乘顯性」的角度以佛攝儒道、援儒道於佛，則濫觴於宗密法師的《華嚴原人論》。在其中，既有歷史的因素，亦有時代的背景，更有宗密法師的個人學識涵養，諸多因緣的融合呼喚了宗密法師擔當起融貫三教的使命。儘管宗密法師的融貫三教尚屬首創、乃是一種探索和嘗試，無論就規模和體系化程度，兩百後的事業的承續者契嵩法師取得了更高的成就，但是辨析和會通佛教諸宗，融會儒釋道三教，乃《華嚴原人論》為中國佛學思想界和哲學思想史所作出的具有開創意義的貢獻，對後世的示範意義和巨大影響不容忽視。由此意義上而論，宗密法師《華嚴原人論》不僅系華嚴宗重要著作，也系中國佛學思想史和哲學思想史上影響深遠、意義非凡的不朽之作，直到當今時代，仍然具有雋永的學術價值和思想價值。

## 從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義

日本天理大學親里研究所 教授  
金子昭

### 摘 要

華嚴宗第五祖宗密的《原人論》，透過儒教、道教以及各階段之佛教的理論比較，而將探究人類起源作為主題。本發表，從二十世紀以後發展出來的西歐哲學，特別是從德國的哲學人類學之觀點，來探求《原人論》的方法論及其成果，並藉此探討其現代性意義。《原人論》是一部從佛教立場撰寫的人類存在之探討書。其主要是在回應儒者韓愈的佛教批判。此書以「收斂性的迴收議論（全收）」與「批判性的駁斥議論（全揀）」為基礎，一方面和唐、宋時代的各種主要思想進行論辯，一方面則嘗試以「一乘顯性教」之名，進行一種以這些思想整體的大匯整為目標的「教相判釋」工作。此種研究的方法論與成果，即使在現代的哲學人類學（創始人：馬克斯·謝勒 Max Scheler）領域裡，亦具有被重新評價的意義。

第一個觀點是關於方法論。《原人論》在探究人類存在時，不僅探討儒佛的理論，亦探究自身的起源。也就是說，其不僅重視各種學問的主張，同時亦直視現實生活中的不合理性，並以追求人類存在的根本為核心價值。同樣的，現代的哲學人類學，亦立足在「實存式」的求道態度，採取了包含自然科學的現代學問之成果，來探究人類存在。第二點是關於成果。自然科學，特別是生命科學帶來的偉大發現是，任何生命在遺傳基因的水準下具有共同的結構，所以從細菌、動植物到人類，也就是所有生命，都具有彼此連接的關聯性。《華嚴經》的〈如來出現品〉說明了包含人類的所有生命都應該具備佛的智慧與佛性，這正為我們提示了在這個如來藏的深奧生命觀裡所出現的、非常獨特的人類生命之形上學。這個思想引出了現今時代的生態學式的共生世界觀。由於只有人類才能擁有靈性的資格，因此此世界觀為人類帶來了獨特的救濟觀。

《原人論》以佛教為主軸，整序了儒佛道三教。從結果來說看，其最大的功績就是和三教關係底下的辯證法之開展。就道教理論來說，《原人論》相反地著眼於這個世界上的根源力量（元氣），並將此與佛教的《大乘起信論》之教義疊合起來，藉此將氣的思想納入佛教，而在這過程推動了禪的發展。至於儒教，《原人論》影響了周敦頤的《太極圖說》，並造就了朱子理氣學的成立。顯然，《原



人論》對諸學具有廣闊的開拓可能性。現代的哲學人類學亦非自我完結的學問。其經常以採納新學問的主張來進行跨領域的發展，結果也將刺激其他思想的新發展可能性。

**關鍵詞：**《原人論》、宗密、哲學人類學、馬克斯·謝勒、實存、自然科學

\*本論文では、漢文からの引用は本文中では現代日本語訳で行い、脚注で漢文の原文及びその書き下し文を載せている。現代日本語訳は、宗密については鎌田茂雄(1973)、小林圓照(2007)、韓愈については星川清孝(1976)を参照しつつ、筆者が独自に行ったものである。

## はじめに

人間はこの宇宙にあって、どこから来て、またどこへ行くのか、またいかなる存在意味を持つのか。これはすぐれて人間の起源とその運命を問う、そしてまた人間の本質とその秘密を問う問いかけである。これは宗教及び哲学古来の問いでもあった。

華嚴宗第五祖である宗密の著《原人論》は、儒教・道教及び各段階の仏教の教説を比較対決させることにより、人間の本源を探究することを主題とする。本論文は、哲学的人間学の観点から、《原人論》の有する方法論とその成果について掘り下げ、その現代的な意義について論じていくものである。

宗密の脳裏にあったのは、次の二つの思いである。(1)儒教や道教の人間観、仏教の様々な人間観をより完全とされる立場から整理したいという思い、そして(2)人間そのものが置かれた有りようを根源的に理解したいという思いである。(1)については、儒者である韓愈の仏教批判に触発され、これに対抗するべく著されたという、より直接的な動機があった。しかし、何より宗密自身の実存的な問題意識にあったのは、人間存在をその根源から探究したいという(2)の思いであった。それは序論に「今、私が人間というものに生まれながら、自分がどこから来たのか知らず、また後世はどこに行くのかも分からない。この世にあって、古今の人間に関することも知らない」<sup>1</sup>と述べている通りである。この思いがまず先にあると、彼は当時の唐の時代に所与の教説として流通していた儒道仏の比較考察の作業を通じ、自らの拠って立つ華嚴の立場を再確認したかったのではないだろうか。彼はもとより儒教や道教や華嚴以外の仏教を否定する意図はなく、それらの教説の人間観の深淺を学問的かつ実存的に把握したかっただけである。それゆえ《原人論》は、批判的論駁（全揀）だけでなく収斂的回収（全収）を通じて、唐宋代の中国の主要諸思想に対する論争的な著

<sup>1</sup>「今我稟得人身而不自知所從來、曷能知他世所趣乎、曷能知天下古今之人事乎。」（今我れ人身を稟け得て、而も自ら從來する所を知らず、曷（いづくん）ぞ能く他世の趣く所を知らんや、曷ぞ能く天下古今の人事を知らんや）。

作でありながら、「一乗顕性教」の名の下にこれら思想全体の大団円を目指した一種の教相判釈的な試みとなった。

この対決と収斂をくみあわせる仕方は、西欧的な弁証法の論理とは異なるが、これもまた一つの合理的な論理形式である。弁証法の場合、ある主張がなされると（正命題）、これに対して反論がなされ（反命題）、このことにより両者が止揚されて統合的な結論が出てくる（合命題）。そしてこれに再度、反が付きつけられて止揚がなされて、また合命題が出てくる、という繰り返しである。これに対して、中国思想は、対決は対決として行いながら、そうした対決的諸契機を生かしていく。つまり問題は問題として明確にしながらも、経験上の方便として生かしていく。その意味で現実主義的な融通無碍さを持つ。

本論文は、とくに現代の哲学的人間学の人間探究と突き合わせ、《原人論》が現代人である我々に何を訴えてくるかを探してみたい。その探究の視点は二つある。

その第一は方法論にかかわる。《原人論》は、人間存在を探究するにあたり、儒仏道の教説を引き合いに出しながら、自己自身の本源を探究するという姿勢を取っている。つまり諸学問の知見を重視しながら、現実の人世の不合理・不条理性を直視し、人間存在の根本をたずね究めるという姿勢を重視している。そして、現代の哲学的人間学もまた、同様な実存的求道の姿勢に立脚し、自然科学をも含めた現代の学問の成果を取り入れた人間探究を行っているのである。

第二の点はその成果にかかわる。自然科学、とりわけ生命科学の偉大な知見の一つとして、あらゆる生命が遺伝子のレベルにおいては共通の構造を持っており、バクテリアから動物植物、そして人間に至るまで同じ「いのち」として繋がっているということが挙げられる。《華嚴經》〈如来出現品〉では、人間を含めたあらゆる生命に仏の叡智、仏性が存在することを説くが、この如来蔵のより深い生命観の中で独自の人間生命の形而上学を提示している。これは、今日の時代におけるエコロジカルな共生的世界観を導くだけでなく、人間のみ靈たる資格を有するがゆえに、人間に独自の救済観をもたらす。

21 世紀の現代、もし宗密が《原人論》を書こうとしたら、現代の人間論形成に与って力あった自然科学（進化論や生態学など）による人間研究の成果を参照しつつ、また中国文化圏以外の宗教（キリスト教など）の人間観とも対峙しつつ取り組むことであろう。

## 一、現代の哲学的人間学—シェーラーの問題提起

日本語では単数でも複数でも人のことを人間と呼ぶ。近代日本の優れた倫理学者である和辻哲郎（1889〔明治 22〕-1960〔昭和 35〕）は、仏典の漢訳過程とその我が国での普及の中で、本来は世間や人間社会を意味する「人間」が個人としての「人」として解された経緯を次のように説明した（和辻 1934/1962:17-19）。衆生（生命を有する存在）は輪廻により五つの世界 loka（地獄中、餓鬼中、畜生中、人間、天上）に転生する<sup>2</sup>。ここにある「中」「間」「上」が loka の訳である。ところが、漢訳經典ではよく loka の訳語である「中」「間」「上」を省略して、地獄・餓鬼・畜生・人間・天上というように二字を揃えて並列させるため、人間がそのまま餓鬼や畜生と対比させられることになる。それにより、人間（にんげん）が人間（じんかん＝人と人との間、世間・社会）の住者たる人として位置づけられ、その結果、「人間」という言葉が「人」の意味に転用されることになるのである<sup>3</sup>。

和辻は、そうした語源的探求から、人は「人間」（世間・社会）にあって人であることに着眼し、人間の本質は、個的存在としての人と集団的存在である共同体及び社会とが弁証法的に統一された存在である（和辻 1934/1962:20）と主張し、単なる「人」の学であるところの人間の類的本質を探究する Anthropologie（人類学）とは異なる意味で、Anthropologie（人間学）を自らの「倫理学」探求の基礎に据えたのであった<sup>4</sup>。本論文で取り上げる哲学的人間学（中文：哲學人類學）は、マックス・シェーラー（Max Scheler 1824-1928）に始まる Philosophische Anthropologie を指す。この学問領域は、他の生物と異なる人間の類的本質、人間存在の形而上学的構造分析、超越者との関わりの中での人間の位置づけ等の探究を行うものである。シェーラーは《哲学的世界観》（1929）中の論文〈人間と歴史〉（1926）で、自らの時代の学問状況（20 世紀初頭）を指して、

<sup>2</sup> この 5 つに阿修羅が加えられて、いわゆる六道輪廻の思想となる。ただ、阿修羅の場合には loka が省略されている。

<sup>3</sup> なお、カタカナ表記での「ヒト」は、生物学的・医学的な身体存在としての人間を示すものであり、日本独特の表記による区分法である。

<sup>4</sup> 和辻哲郎がそのように考えたのは、「人間」とは単なる「人」（anthropōs, homo, homme, man, Mensch）ではなく、同時に人々の結合あるいは共同態としての社会でもあり、その一面である「人」のみを扱う Anthropologie や、その他面である「社会」のみを扱う社会学は人間の本質を捉えることはできないと見ていたからである。人間の本質は、個であると同時に全である人間存在の全構造を押さえる必要がある（和辻 1934/1962:20）。しかしこれによって、Anthropologie の中に二重の含意が出来てしまうが、和辻の体系的論述の中には、いわゆる 20 世紀の哲学的人間学 Philosophische Anthropologie に見られるような議論は見られず、人間を間柄的存在として位置づける倫理学の射程の中でのみ、議論は終始している。

人間についてのありとあらゆる学問分野が花盛りの割には、「現代ほど人間の本質と起源に関する見解が曖昧で多様であった時代はない」「われわれの時代は、およそ一万年の歴史をつうじて人間がみずからにとって余すところなく完全に「疑問」となり、人間とは何かを人間が知らず、しかも自分がそれを知らないということを知ってもいる最初の時代である」（シェーラー 1926=1977:128）と述べているが、哲学的人間学はまさにこのような問題提起に始まる。すなわち、19 世紀後半以降、人間に関する探求は、医学、生理学、心理学、社会学、さらには自然人類学や文化人類学(民族学)といった分野別に個別実証科学として確立されてきた。だが、これらの膨大な知識成果のために、人間存在それ自体が大きな疑問となった。ここに人間存在に関する統一的な理念の回復を求める機運が高まり、それがとりわけシェーラーにおいては哲学的人間学の探求の大きな動機となったのである。

シェーラーは、上記著作の中で、人間に関する諸学に哲学的基礎を与え、そこに明確な目標を賦与するものが哲学的人間学と規定した。それは人間の本質と本質構造に関わるものとして基礎学になる。これをふまえて、シェーラーが自らの哲学的人間学を述べたのは《宇宙における人間の地位》(1928)である<sup>5</sup>。

なお、シェーラーのこの論文標題が端的に示しているように、宇宙とりわけこの地球の自然的世界の中での人類（人間存在）の位置についての問題意識は、ダーウィンの進化論の影響とも相まって、当時の人々の関心を広汎に引いていた。T・H・ハックスリー Thomas Henry Huxley (1825-1895)はすでに 1863 年の時点で《自然界における人間の地位》という書物を著している。これはダーウィンの《種の起源》(1859)と《人間の由来》(1871)の間に刊行されており、ダーウィンの進化論を擁護しつつ彼よりも先に人類進化の問題について言及した。

これらの研究はいずれも自然科学の方法論を用いているがゆえに、この現実世界の生起の現象のみを対象とする。たとえキリスト教的立場から宇宙論的人間論を形成し、人間存在をキリスト教の救済史的展望の下に描いたとしても、

<sup>5</sup> 哲学的人間学はこうした問題意識の上に創始されたが、実はシェーラーの《宇宙における人間の地位》が刊行されたのと同じ 1928 年に、これとは全く別個にプレスナー Helmut Pressner (1892-1985) の大著《有機的なものの諸段階と人間》が出版された。この著作もまた、哲学的人間学をして人間に関わる「究極的原理」を与える哲学的基礎学として位置付けた。プレスナーの中心的思想は、「脱中心性 Exzentrizität」であり、人間はあらゆる定義から身を引くものだということが示唆されている。人間が脱中心的な位置性にあるということは、人間は結局どこにも場所をもたない（ユートピア的）な存在である。これは人間存在の虚無性を示し、確かなよりどころを求める超越性の根拠となる。宗教の起源もここにある。なお、哲学的人間学の分野で著名な A・ゲーレン Arnold Gehlen (1904-76) については、本論文では紙幅の関係では触れない。

ティヤール・ド・シャルダン Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) の《現象としての人間》(1955) という著作は、その標題が端的に示しているように、人間存在をどこまでも宇宙的な現象として捉える立場に立っている。

シェーラーは《宇宙における人間の地位》の中で、人間の概念が二義的であることを述べる(シェーラー 1928=1977:47-57)。その一つは自然科学的概念で、人間は生物学的、人類学的、心理学的に探究可能だというものである。もう一つは人間についての哲学的概念であり、ここにこそ他のいかなる生物とも比較を絶する人間の特殊地位が与えられ、それが人間の本質となるのである。この両者の関係は次のように説明される。賢いチンパンジーは単に技術者として見られたエジソンと、たとえその知力の差が途方もなく大きいにしても、その差はあくまでの程度の差に過ぎない。現在の遺伝学の知識からしても、現生人類ホモサピエンスとチンパンジーやゴリラのような類人猿の遺伝子はわずかに数パーセントしか変わらないわけだから、科学的にも非常に近い親縁関係にあることが証明されている。しかし人間が人間であるというまさにその一点において、その差はきわめて大きく、類人猿からすると人間が人間であることは一種の飛躍のようなものとなる。この飛躍を、シェーラーは精神 *Geist, spirit* (霊とも訳される) の出現に見た。人間において精神を担う場は人格という作用中心である。精神は理性だけでなく直観の働きも担い、また愛や畏敬、浄福や絶望などの情緒や意志的作用、さらには自由な決断をも包括するもので、この精神があるがゆえに人間は生命体としての自己自身を超えて高揚し、時空の世界の彼方の中心点から自己を含めた一切のものを自ら認識の対象とすることができる。このあり方は「世界開放性」と呼ばれ、他の生き物が環境世界の中に埋め込まれたように生きている有りようと大きく異なる。それは認識や思考において、この世界から自らを切り離し、超越していくことができる。そして、生死を超えて人間の由来や行く末を探り、その結果として宗教を人間は創造することになる。

そうした人間理解の内には秘かな問題意識が窺える。人間はだれでも生まれる場所も時代も境遇も自分で選ぶことはできない。気が付いたら、ある時代のある国のある家庭に生まれ、もしかしたら自分の努力ではどうにも動かせない状況にある場合もある。善い事をしてでも何ら報われないことがある一方、悪人が富貴を得て長寿を全うする。それはまさに運命としか言いようのないものであるが、不条理といえど不条理である。この不条理は現象世界のどこを探しても納得する原因を見つけない。現実を超えた次元(超越的観点)からこれを整合的に解釈し、今置かれた状況がどんなに苦難に満ちており、し

かもこの状況がどうにも動かせない場合であっても、自らの善なる心がけや行動によっていつか打開できるならば、そこに生きる希望も見出されるのである。そしてそのような意味で、根源から人間存在を明らかにしていくものこそ宗教であり、そこには現実世界、人間存在の超越的解釈が常に伴う。哲学的人間学はこうした問いを直接取り上げることはないが、その探究の延長線上には宗教的人間観を提示していることになるのである。

## 二、「いのち」の縁による現代の哲学的人間学

人間が人間たるゆえんが精神＝霊の内にあるという以上、この要素は人間生命の内でのどのように位置づけられるだろうか。ラントマンは、「人間は自然により半ば仕上げられて放り出され、あとの半分の仕上げは人間自身に任せられた」（ラントマン 1955=1995:15）<sup>6</sup>と述べている。人間をして人間たらしめる本質定義については、思想史の中でさまざまな解答が提出されてきた。ラントマンはこれを人間的特質 *anthropinon* と呼んだが、これには外面的なもの（直立歩行、道具使用など）もあれば、内面的なもの（善悪、羞恥の念、文化を有するなど）もある（ラントマン 1955=1995:190）。しかし、これらはあまりに多様である上、個々の特質の幾つかやその前段階のものは他の動物にも見られる。フクヤマはそうした人間の本質をX因子 *Factor X* と名付けている。X因子は、「道徳的選択、理性、言語、社会性、直覚、感情、意識、あるいは人間の尊厳の根拠として示されてきた他の資質のどれか一つに還元できない。人間の全体にこれらあらゆる資質が集まって、X因子となる」（フクヤマ 2002=2002:200）。

ここでは、もはや個々の人間の本質的特徴は問題にならない。フクヤマの論点は、本質論的な見方から、人間を全体として見る実存論的視座に移っている。それはシェーラーが精神と呼んだものに相当するものであるが、人間はそうしたX因子たる精神によって、他の動物からの大きな飛躍を果たし、人間が人間であることの尊厳もそこに有するのである。すでに同一の種（ヒト）であることで、そもそもの出発点から人間は人間である。そのかぎりにおいて、どの人間も人類における唯一無比な存在なのである。たとえ、そこに精神や理性や人格の片鱗が見られなくとも、どんな人間であっても人間としての尊厳があるのはその故にである。このように人間は他の衆生と一線を画す独自の存在領域

<sup>6</sup> ここから、人間とは「自己自身を完成するという課題を自分のうちに見いだす存在である」という、彼の人間の定義も出てくる。中国語文献の《哲学的人間学》の研究文献としては、高宣揚著《哲學人類學》（遠流出版、1990年）がシェーラー以降の主要な20世紀ドイツを中心とした哲学的人間学の諸々の人物と学説を網羅している。

にあるが、その一方で人間もまた他の衆生と同じ「いのち（有情）」であり、遠近の差はあれ親縁関係を有している。人間を含めた地上のあらゆる生命がその起源を同じくしていることは、人間に関する自然科学的概念として近年ますます明らかになってきた。それは、今日では古生物学が化石から進化の系統を跡付け、遺伝学が分子レベルから生命の構造を解析することで研究が進展している。こうした事態を仏教的に表現すれば、人間は諸々の縁による「いのち」のつながりの中で生きているということになろう。「いのち」の縁は人間世界だけで完結せず、あらゆる「いのち」とつながっている。この縁は、生きとし生けるものである限り、だれもが皆有するものである。ここに地球の生態系に生きる人類のエコロジカルな生き方、すなわち「いのち」の縁でつながる存在に対する責任倫理、ケアの倫理が求められるゆえんがある。

人間はあらゆる生物と共に同じ家族に属している。現代的文脈においては、人間もまた、あらゆる生き物との生命共同体の中にいることを示すものである。宇宙における人間の地位は、生き物との共なる存在関係の内にある。この共存在の有りようについて仏教はさらに進んで、輪廻転生における業の転変を通じ、その根拠を示唆している。善行や悪行は三世（生）の輪廻を経て存在のステージの高いところを目指すものであるが、畜生道以下の段階に陥った者が存在のステージを上がることは現実には困難である。善を善と認識し、悪を悪と認識できる人間だけが、善行もしくはその反対の悪行を行うことができる。もし、そのような善悪の倫理的行為があらゆる生命存在において説かれるとすれば、それは仏性ないし如来蔵の思想に由来するものでないと説明困難になろう。

仏教の教説においては、六道輪廻の中に人間も含めた一切有情がいる<sup>7</sup>。現世で動物であつてもそれは我が両親であるかもしれない。それゆえこれを殺傷することは、我が両親を殺傷することになり、ひいては自分自身を殺傷することもなりかねない。この六道輪廻から見れば一切衆生はすべて父母兄弟姉妹であり、六親眷属である。孝行の概念もここにきて肉親概念が大きく拡大する。殺生禁止になり、同胞として平和に生きることが求められるエコロジーに孝の概念が導入される。衆生救済は仏の本願であるがゆえに、単に殺傷しないだけでなく、積極的にその生存を手助けしていくことが求められる。

<sup>7</sup> 《原人論》では、六道輪廻という教義的なものをそのまま打ち出している。「元氣説」は気の集散をもって死生を論じるのみで、前世（前生）と来世（来生）の存在を考えないところから、この説が要請されているところがある。なお、《原人論》で説かれる「鬼神説」の批判はいかにも時代性を感じさせ、現代人はそのままの形ではついて行くことは困難であろう。



### 三、《原人論》に見る「宇宙における人間の地位」

《原人論》は、人間の根源を解明しようとするが、それは人間の本質や宇宙やこの世における人間の位置を明らかにすることである。その意味で、宗密は自らの人間学の著作を「人を原（たず）ねる」論として《原人論》と名付けた。《原人論》で呈示される人間の姿は、巻末の「一乗顕性教」の本旨を論じる場面において、次のように要約的に語られる。

人間とはそもそも心身的存在であり、身体と心から成り立つ。とくに身体に関する点では、儒教や道教と同様に、天地の気を受け、人間としての体質を得るところと共通する（会通する）。「気は一方で宇宙の四大構成要素を備え、次第に発達して人間の諸器官となり、心は他方で四つの心的作用が備わり、さらに他の霊妙な心の機能もまた生じてくる。人間は胎内で 10 ヶ月を経て心身具足して生まれて「人」となる。」<sup>8</sup>人間が心身的存在であるゆえんは、身体のほうは宇宙の四大構成要素（地水火風）が人体をも構成する同じ基本要素であり、これが諸器官（眼耳鼻舌身）へと展開されたものである。他方、心のほうは四つの心的作用（受想行識の四蘊）に前六識、第七末那識、第八阿頼耶識が加わっていく。人間は胎内で 10 ヶ月を経て「人」として生まれるわけであるが、人が人間（人類）として生を享けるまでにはそれまでの業が成熟していなければならない。「天地人の三才の中にあつて、人間だけが霊たるゆえんは、心神（心識）と合一するからである」<sup>9</sup>とあるように、人間もまた他の生命存在と同じ「有情」の一つであるが、心識（心神）と一体になることで他の生命存在から抜きんでた霊たる資格を得るのである。

シェーラーの上述の表現を借りれば、哲学的には、人間がまさに人間であるゆえんが精神（霊）の出現にあるという一点で、自然からの抜け道を見出したことと重なってくると同時に、自然科学的に見れば、人間は有情すなわち「いのち」の親縁関係を有していることともだぶっている。しかし、《原人論》は一つの宗教的人間論としてさらに踏み込んで「宇宙における人間の地位」について語っていく。すなわち、個々の人間は業から生まれた心識により現世（現生）において様々な境遇に置かれるが、現世（現生）で善き行いを行うことで来世（来生）により良き境遇を得ることができる。人間は心身的存在であるが、そ

<sup>8</sup> 「氣則頓具四大漸成諸根；心則頓具四蘊漸成諸識。十月満足生來名人。」（気はすなわち頓に四大を具し、漸に諸根を成す。心はすなわち頓に四蘊を具し、漸に諸識を成す。十月満足して生じ来るを人と名く。）

<sup>9</sup> 「三才中唯人靈者、由與心神合也。」（三才の中にただ人のみ霊なるは、心神と合するに由てなり。）

れはひとり人間について言えるだけでなく、実は天に生まれるのも、修羅に生まれるのも同じく心身的存在と見なす。

《原人論》では「小乗教」を論じる際に、宇宙の生成から人間存在の形成を説く。この場面が「宇宙における人間の地位」を示すものであるが、その想像力の雄渾さは圧倒的な印象を与えるものである。意味を補足しつつ現代文で述べれば次の通りである。まず虚空に大風が起こり、それが無限に広がって大気層を成し、その下に「色界」に属する光音天が出来て黄金の雲がたなびき、三千世界に大雨を降らせる。この深い世界の内に「欲界」としての地上世界が生じ、その中で国土世界が形成される。国土世界の中には夜摩天を含む天空、須弥山を頂点とする山脈群、四大陸、地底層、塩を含んだ大海が出来る。そして生命を有する動植物が生まれる。これら有情の中にその代表たる人間も生まれてくる。人間は光音天上の天人たちが衰亡して降下し、人間界に生を享けたものとされる。人間は初めの頃は地餅や林藤を食していたが、後になって固い米も食べられるようになる。そうすることで大小の二便も通じ、男女の二形に分かれ、より人間らしい姿が整ってくる。その後、田畑を区別し、君臣の関係もできてくるようになり、文明の発達を通じて現今の状態に至ったのである。

しかし、この国土世界もやがて滅ぶときがくる。火災や風水害により有情世界が滅亡し、国土世界も崩壊し、やがて空劫の時期が到来する。世界が形成され滅亡して空無に至る「成住壊空」の過程は無始無終で、永遠に輪廻を繰り返す。これは宇宙はまさに収縮と膨張を繰り返すと見なす現代最先端の宇宙論を彷彿とさせるスケールの大きな宇宙イメージであり、その中で人間存在を位置づけているわけである。

儒教は、この人間存在の形成における部分だけをその現世的場面において説いている。たしかにこの人間存在の形成によって、天地人の三才能がここに備わったわけである。道教は、現今の世界形成の一度限りの状況を指して、虚無の大道、混沌の一気と述べているに過ぎない。してみると、この大きな仏教的宇宙論及び人間生成論の中に、儒教も道教もすっぽり入ってしまうのである。

この仏教的宇宙論及び人間生成論は小乗教において説かれているのだから、現代の哲学的人間学で説かれる「宇宙における人間の地位」も、してみると小乗教の次元におけるものと見なすことが可能である。というのも、そのような思想はどこまでも現世的な一回限りの人間存在の形成をそこに見ているからである。儒教や道教にはこの三世観は存在せず、そのため業力縁起を知らず、自然説をそのまま唱え、また説明原理としても虚無の大道から生じるという大

道説（道教）、あるいは陰陽の気の消長で見る元気説（儒教）のみ説いている。その結果、人間の運命が分からず、天命説を唱えるのみである。儒教や道教は要するに人世の不条理をうまく説くことができない。それは、「万物は象外を論ぜず」のゆえに、基本的に現世教であり、主に修身齊家を説くことが主眼であって、縁起と人生の根本的な意味合いは視野の外にあるからである。

しかしながら、人間における三世を貫く業のさらに根底には、一切衆生（有情）が無始以来、成仏の真の原因として仏性を蔵しており、この本性そのものは不変に存在する。それは《大乘起信論》にも説かれる性善説的な思想であり<sup>10</sup>。真に了解すれば天地、人間、柳は緑に、花は紅にというのが「真心の隨縁に即してある」（加地 1951）。これは近世の中国哲学（宋明の理学）にも通じる思想であり、日本の心学思想にも影響を与えた。そして何よりも、こうした世界人生肯定的世界観は華嚴經を貫く思想なのである。

#### 四、《原人論》の時代史的意義—その到達点と現代の人間学

ここで《原人論》の時代史的意義について再確認しておきたい。仏教が紀元前後にインドから中国にもたらされ、多くの仏典が翻訳された際、仏教教理の中核概念が中国の古典哲学の用語に意識された（福永 1988:83-93）。そのため、仏教は儒教や道教と概念が混用され、その正確な理解を妨げるところがあった。例えば、bodhi（菩提）は「道」に、nirvana（涅槃）は「無為」に、sramana（沙門）は「道人」という具合であり、仏教すら道（菩提）の教え、すなわち「道教」と呼ばれていたのである。また儒教でさえ「道教」と呼ばれていた（福永 1988:79-82）。というのも、「道教」はもともと先王の道の教えを意味するからであり、この「先王の道」は「文武の道」（《論語》子張篇）「堯舜の道」（《孟子》公孫丑篇）であり、墨子がこれを「道教」と名指して批判していたわけである（《墨子》非儒篇）。天帝の明威を肯定し、山川の鬼神を祭ることを重視するなど、儒教と道教はその世界観的背景においても通底するものがあつた。

しかし時代が下ると、それぞれの思想的立場のアイデンティティが自覚されてくる。6世紀の南北朝末期から7、8世紀の隋唐の時代において、道教を自然の教え、仏教を因果（因縁）の教えとして特徴づけ、自然とは為すこと無

<sup>10</sup> 《大乘起信論》は2世紀のインドの馬鳴作と言われているが、実際はもっと後の4、5世紀頃に中国か中央アジアの仏教国で作られたのではないかという説がある。そのサンスクリット原本が発見されていないし、内容的に見てもインド思想らしからぬところがある。その世界観がインド的な世界人生否定的なものではなく、中国思想に共通してみられる世界人生肯定的なものであることから、そうしたことが指摘できると思う。

くして成るのに対して、因果（因縁）は修行を積んでこそ悟ることができるとして、仏教が道教に優越することが説かれるようになった（甄鸞《笑道論》、法琳《弁正論》など）。9世紀になって、華嚴第五祖である宗密の《原人論》は唐代仏教徒の決定版的な見解とされる（福永 1988:89）。

《原人論》は華嚴思想を頂点とする仏教による人間学基礎論である。《原人論》は、儒教的人間論である韓愈の「五原」<sup>11</sup>から、主に「原道」「原性」「原人」に対抗して、仏教独自の人間論を組み立てた節がある。韓愈の上記三論文は実はその論調に微妙な性格の相違が見られるが、老莊道家や仏教に対して最も排斥的な調子なのは「原道」である。そこでは、「老莊道家や仏教のやり方だと《必ずあなたの君臣関係を捨て、あなたの父子の道を失い、互いに助け合って生きる道を禁じて、清浄〔老莊道家の場合〕、寂滅〔仏教の場合〕を求めよ》となってしまう」<sup>12</sup>となってしまう。「原性」は人間の生まれつきの心の働きである「性」を問題にし、性の上中下の階層を述べるものであるが、最後に「今の性説は仏教や老子の思想を交えて論じている。これらの思想を交えて言うものは、どうして私の説と異なるところがあるだろうか」<sup>13</sup>と、老莊道家・仏教に歩み寄っている文言が見られる。「原人」は最も短く、天と地の間にある存在としての人を説き、天は日月星辰の主であり、地は山川草木の主であると同様に、人は夷狄禽獣の主である。だからこそ、「聖人はこれらを同一に見て、身近なものには手厚くし、遠いものにも情を及ぼしていくべきである」<sup>14</sup>ということになる。ただ、このように儒教は思考が形而下的なところで止まってしまい、さらにその根本的なところを探るといふ形而上的な探究まではいかない。もともと儒学から研鑽を始めた宗密にとっては、そうしたところが物足りなく思われたに違いない。しかし、仏教信仰に入っていたものの、仏教の教えにも深淺があることを深く自覚することで、仏教の立場に立脚しつつ、自らの実存的な問題意識にも導かれて、《原人論》を著すに至った。

論争においては、自他の相違が明確になり、自らの教えの独自性を知ると同時に、自らの思想的・信仰的立場を感得して、より安心立命の境地を得ることができるものである。実際、《原人論》において、四教（人天教、小乗教、法

<sup>11</sup> 「五原」とは「原道」「原性」「原人」「原鬼」「原毀」の五つの論文を指す。

<sup>12</sup> 「今其法曰、必棄而君臣、去而父子、禁而相生相養之道、以求其所謂清浄寂滅者。」（今其の法に曰く、必ず而（なんじ）の君臣を捨て、而の父子を去り、而の相生養するの道を禁じ、以て其の所謂清浄寂滅なる者を求めよと）。

<sup>13</sup> 「今之言者、雜佛、老而言也；雜佛、老而言也者、奚言而不異。」（今の言う者は、仏老を雜えて言うなり。仏老を雜えて言う者は、奚（なに）を言いて異ならざらんやと）。

<sup>14</sup> 「聖人一視而同仁、篤近而舉遠。」（聖人は一視して同仁に、近くに篤くして遠きを挙ぐるなり）。

相教、破相教)を通覧してきたあとでは、一乗顕性教に至るや読者をして爽快な風が吹き渡る感を覚えさせるものがある。というのも、そこには一切有情に本来目覚めた真実の心(本覚真心)があると説かれているからである。これは「無始より常に存在して、清浄であり、太陽や月のように明瞭に輝き、鏡のように明晰に映し出す。これこそが仏性であり、仏陀を懐胎する存在(如来蔵)である。」<sup>15</sup>ただ、それが虚妄の理念(妄想)により、本覚真心を覆い隠すがゆえに煩惱にまみれ執着により業果を受け、生死流転の苦しみの中にいるのである。さればこそ、仏陀は大いなる覚者として、これをまず「一切は空なり」と説いた上で、有情が本来清浄真心なあり方をしているのは諸仏と全く同じだという真理を明らかにする。「心を明らかにし、性を見る(明心見性)」において、「心」とは「本心」のことを指し、「性」とは「本性」であり、しかもそれが「仏性」であるということである。

このことを成しうるのは自分自身の心以外の何物でもない。そしてこの境地に到達したときに、心は世界大・宇宙大に広がり、時空を超えて無限大に広がる。それが「三界唯心」の境地である。人間の想像力が自己完成・自己実現の要諦にある。そして私の視界に入ってくるのは、有情なる衆生の世界であり、彼らの苦しみ悩める姿である。ここに私の心に発現するものが「同体大悲、無縁大慈」の思いである。この思いを自らの行動に具現させることが慈悲喜捨の四無量心の実践となる。《維摩經》〈仏国品〉にあるごとく、「その心の浄なるに随って、仏国土も浄化される(隨其心淨、則佛土淨)」。《華嚴經》における実践倫理の出発点もまた、「心は絵師のごとく、諸々の世の中を描くことができる(心如工畫師、能畫諸世間)」ところにある<sup>16</sup>。

人間における「仏性の顕現」に近い思想は、実はシェーラーの人間学にも「神の生成」という形で見ることができる。彼は《哲学的世界観》の中で、人間は生物としては自然の袋小路に入り、それはつまり自然の終局であり、自然の最高の集約でもあると説いているが、他方では「精神的存在者」として、そこに神的な精神が自己顕現できる存在であり、世界根拠の精神作用に活動的に関わることで、自己自身を「神化する deifizieren」することが可能であるとする<sup>17</sup>と述べている(シェーラー1929=1977:224)。つまり人間はこのことによって根源

<sup>15</sup> 「無始以來常住清浄、昭昭不昧了了常知。亦名佛性、亦名如来蔵。」(無始より以来、常住にして清浄、昭昭として昧(くらま)されず、了了として常に知る、亦た仏性と名(なづ)け、亦た如来蔵と名く。)

<sup>16</sup> 近年、人間仏教宗派で昌道される「心のエコロジー(心靈環保)も、自らの仏性の自覚、すなわち心の中に仏を持つことで、心の環境を改善し、ひいては外部の環境(自然環境と社会環境を含む)を良くしていく運動のように理解できる。「心靈環保」は法鼓山の聖嚴法師、佛光山の星雲法師が共に唱えている。

的存在者が自らを知り、把握して救済する出発点ともなりうる。人間はこの「神化」により、自然の袋小路であると同時に自然の抜け道ともなる。そのような形で、人間においては相対的な神生成 *Gottwerden* が始まっており、人間になる *Humanisierung* ということは同時に神化 *Vergottung* の過程でもある。この神生成あるいは神化を「成仏」と言い換え、これが自然の抜け道だとすると、それはまさに自然的世界からの脱却、つまり解脱の境地になると理解することも可能になるう。

## 五、今日の生態学的危機と《原人論》の意義—キリスト教との対比で

21 世紀を迎えた今日、自然科学の飛躍的な発達により、人間存在の自然的姿がより明瞭になってきた。また同時に、地球規模で拡大してきたのが、人間を含めたあらゆる衆生の生命の基盤が掘り崩されようとする生態系の危機においてである。これはひとえに、地球環境における人類の生存様式が先鋭に問われることである。人間もまた、自然に根差しつつ、業において出現してきた霊的存在だという立場から、今日の生態学的危機の時代における《原人論》の意義を検討することができるのではなだろうか。

「宇宙における人間の地位」という問題の立て方を行った時、そこでは人間に関わる思想、いわゆるヒューマニズムのあり方が問われてこよう。宇宙において人間は超越的領域に触れる精神を有する別格な存在ではあるが、決して唯我独尊的な独善的存在ではない。ヒューマニズムにはこれを議論する文脈によって意味付けが様々に変容するところがある<sup>17</sup>。ルネサンス以来の人文主義の伝統に基づく人間尊重の考え方として、人道主義 *humanitarianism* は良いが、それがあまりに人間にばかり目を向けすぎて、今度は他の生き物や自然生態系を単に利用や搾取の対象としてしまいかねない人間中心主義 *anthropocentrism* になってはしないかという反省がそこにある。仏教においては、人間性の開発は自らの仏性の開発となり、生命のつながりという中で人間を位置づけることができる。人間は環境の制約を踏み越えることができるゆえに、その環境をも破壊しうる存在である。しかし、上述の通り、あらゆる生物は大いなる「いのち」においていずれも親縁関係を有するものである。

<sup>17</sup> 《天理国際シンポジウム'86 コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて》では、その副題にあるヒューマニズムの解釈をめぐって種々の議論がなされたことを報告している。ヒューマニズムを人間尊重主義か人間中心主義かと解釈することによって、「ヒューマニズムを超えて *Beyond Humanism*」が疑問符を付されるか、妥当性を帯びるかになってしまうことが討議の中で示されている。

《原人論》は、仏教を主軸として儒仏道三教を整序した一方、結果的に見てこれら三教との関わりにおいても弁証法的展開をもたらした功績も大きい。道教に関して言えば、《原人論》ではこの世の根源力（元氣）に逆に着目して、これを仏教の《大乘起信論》の教えと重ね合わせることで、氣の思想を仏教に取り込み、この過程で禅の発展に寄与した<sup>18</sup>。儒教に関して、周敦頤(1017〔天禧元〕-1073〔熙寧6〕)の《太極図説》に影響を及ぼした。彼は宇宙の本体を「無極にして太極」と称した。この太極に含まれる陰陽の二気の運動から五元素（水火木金土）が生じ、それらが妙合して男女を形作る。宇宙生成から人間生成まではこのように描かれ、そこに宇宙論に対応する人間論が形成される。天にあって太極に対応するのが人間では人極としての誠にあたり、両者は同一不二である。この天一合一思想はいわば、新儒学的な大宇宙 *macrocosmos* と小宇宙 *microcosmos* の理論である。これを基礎にして、やがて理気学としての朱子学が成立してくることになる。かくして、《原人論》は自己完結する議論でありながら、諸学に対して広い展開可能性を有することが判明する。現代の哲学的人間学もまた自己完結した学問ではない。つねに新たな学問的知見を取り入れて学際的に展開し、他の諸思想にも新たな展開可能性を刺激していくことになる。

《原人論》がもし現代において書かれたとするならば<sup>19</sup>、当然、近代の自然科学の成果を踏まえて展開される哲学的人間学に対峙するだけでなく、キリスト教的人間論と対峙することになるだろう。その数少ない取組みとして土井虎賀壽（1902-1971）がいるが<sup>20</sup>、宗門教学の発展のためでなく、仏教による人間学の貢献として、そうした取組みは今後いっそう要請されてこよう。

キリスト教の人間論の特徴は、人間は神によって創造されたというところにある。儒教や道教にも、また仏教にも見られない人間観であるが、多くの有神論はすべて創造された存在としての人間を扱っている。キリスト教によれば、人間も他の生物と同様に神による被造物であるが、人間が他の生物と別格な存

<sup>18</sup> 以下の論述はチャン《中国思想史》第V部〈仏教を同化した後の中国思想〉に詳しい。

<sup>19</sup> いわゆる新儒教の立場からは、馮友蘭（1895-1990）による《新原人》（1942）という著作がある。この《新原人》は、人間はその修養の度合いによって、自然境界の人、功利境界の人、道德境界の人、天地境界の人の四段階に分かれ、それに伴って人格形成が高まるとされる（金谷1993:187-189）。この内、道德境界の人は人倫を尽くし職務を果たしていく人間のあり方を示し、天地境界の人は生も死も順化であることをわきまえ、自らは精神的にこの生死を超越する生き方をする。前者が儒家的であるとすれば、後者は道家的であると言えよう。

<sup>20</sup> 土井虎賀壽はドイツ文学・哲学研究から出発したが、後にヘーゲルやハイデガー、シェーラーの思想の内に、仏教とくに華嚴經に共通する論理構成を見出そうと努め、仏教思想をもって西洋思想を超克する指向を持っていた（久保2007）。土井は11年の歳月をかけて華嚴經のドイツ語訳に取り組んだが、このドイツ語訳華嚴經 *Das Kegon Sutra* は彼の没後に独文大方広華嚴經刊行会・東大寺により三巻本（1978-1983）として刊行された。

在なのは人間だけが「神の似姿」として創造されたことである。シェーラーのいう「神の生成」は、キリスト教においてはあり得ないものだ。なぜなら、キリスト教において人間が神となることは、原理上許されないことだからである。一方、仏教は人間の創造者を認めないが、浄土教における阿弥陀如来のように人間の救済者は認める。キリスト教の場合、人間は原罪を負っているがゆえに、イエスをキリスト（救い主）として信仰することによって救われる。それは1回限りの創造であり、これにまた1回限りの世界終末があり、「神の国」が来るもので、六道に生まれ変わっていくという輪廻の観念がない。ただしキリスト教における「神の国」（天国）における絶対的救済は、浄土教における「極楽浄土」における救済と類似したものであり、キリスト教及び仏教の歴史を紐解けば、それらの救いの境地をこの人間世界の内に実現しようとする世界改革的な運動も行われている。それは地上における神の国の実現、またはこの世における仏国土の建設という形でなされる人間世界での倫理的実践、社会改革的な運動である。

《原人論》は具体的な倫理まで説いてはいない。しかし、仏性ないし如来蔵の思想から倫理の萌芽を読み取ることは可能である。ここに世間法と出世間法とを接続する視座を見出すことができる。仏教は本来、出世間法であり、世間法の対象となる諸問題はもともと扱わないが、出世の精神（超越的視座）で入世の問題（世俗問題）に取り組む姿勢を通じて、宗教的倫理の独自性を提示することができる。これは大乘仏教によって出現した倫理的救済思想である。今日、世界を見回してみれば、グローバリズムの進展による貧富の格差の拡大、大規模な環境破壊、テロや紛争、移民や難民の問題がある。さらに、人間観そのものから直接由来する生命倫理の問題がある。それは、人間が生まれて成長し病気になり老いて死亡するまで、様々な問題領域を含んでいる<sup>21</sup>。こうした問題に取り組む姿勢を示すことで、宗門教学は自己完結するのではなく、他の宗教宗派の教学や神学とも交流ができ、また社会に対して開かれた姿勢を示すことが可能である。

現世のみに関心を持ち、そこでの利便や利潤、物的な豊かさや快楽を求め、飽くなき欲望を押し通し、自然環境も社会環境も破壊していく現代文明のあり方に対して、今こそ仏教的超越主義の立場から人間の本来的あり方を説き

<sup>21</sup> 生命倫理の問題は、遺伝子診断や遺伝子治療など遺伝子のレベルで既に問われてきている。妊娠・出産にあつては、代理出産（代理母）、胎児診断、人工妊娠中絶や優生学などが問われている。患者の権利擁護に関わる問題としては、がん告知や感染症と患者の人権、生体実験（治験）の倫理基準があり、また臓器移植や再生医療、エンハンスメント（増強的介入）、安楽死・尊厳死終末期医療とホスピスケアなどの問題群が挙げられる。



起こしていかなければならない。そうした時、《原人論》は仏教人間学の立場から、人間が靈的存在であり、その生命もまた三世にわたり永遠にあるものだということを教えることで、倫理的に生きる根拠を仏教に基づいて説くことができる。この世界の実相は現象と真理がいわば融け合っている「事理無礙」のありようを呈している。したがって、真理とは、心と仏と衆生がみな一体であって、この三者の間に差別はないことに他ならない<sup>22</sup>。とすれば、苦悩もあれば喜びもあり、希望哀歎に満ちたこの世の中で真理を探し求め、自らその真理に生き、そしてこの世に真理を生かしていくことが求められてこよう。〈入法界品〉における善財童子の旅がまさにそうしたものである（金子 2016）。『原人論』はあくまで人間の本源を求めての旅の始まりである。社会問題や人々への救済が説かれていなくて当然であり、本当の旅は実人生の中で縁に従い、その人ならではの仕方で行われていくものである。

## おわりに

《原人論》の意義はまさにそれが人間論をテーマとしているがゆえに、禪や華嚴をあまり表面に出さず、また教相判釈の煩瑣な議論からも離れ、自由に議論を展開できた（小林 2007:196）。それは仏教者による仏教の自己表明という性格を持つ。日本にあっては、明治維新期に全国的な廃仏毀釈の動きがあり、多くの寺院が荒廃または廃寺となり<sup>23</sup>、その後も西洋の学術や文化が怒涛のように流れてきたため、仏教の立場から自らの存在意義を表明する必要に迫られた。そのときに依拠されたのがこの《原人論》であり、この本は仏教各宗派や仏教系の諸学校でテキストとして使用された。

《原人論》は結局のところ、仏陀の狙いであり仏法の根幹である「仏に成ること（成仏）」を指し示すものである。儒道及び不了義教とされた仏教四教を経由してそこに辿りついてよいし、直接無媒介にこの目標を目指してもよい。要は、我々の内なる如来蔵を開発し、自ら仏に成ることである。仏の視座からは、さながらパノラマのごとくあらゆる事物の本姿が見えてくるし、その際に一切衆生（有情）もまた仏性を備えたものとして、共に救済を目指す同法であることに気が付く。けれども自ら発心し仏に成ることができるのは、有情の中でも靈である人間だけである。この靈性を顕現させることこそ、宇宙における

<sup>22</sup> 「心佛及衆生、是三無差別」（心と佛と衆生、この三者に差別なし）《華嚴經》〈夜摩天宮菩薩説偈品〉。

<sup>23</sup> 1868年に政権を徳川幕府から移行した明治新政府は、神仏判然令を出して、従来の神仏習合信仰を廃止した。この運動は日本社会に占めていた従来の寺院の特権的地位を揺るがすものであった。

人間の使命であると言えるだろう。そのようにして到達できる仏の境地は次の三様の仏の姿である。すなわち、「どのような真理（法）にも達しうる自在な境地が法身仏であり、その体现者が報身仏、そして現実世界において自ずと無限に活動できるのが化身仏と名付ける」<sup>24</sup>。かくして宗密が今、新たに《原人論》の構成を組み直すとしたと仮定しても、彼は現代の哲学的人間学をも「仏性」を顕現させる解脱を目指しての学問的方便だと見なすことが予想される。今日の時代における新たな《原人論》が著されることを期待したい。

---

<sup>24</sup> 「無法不達、名法報身。應現無窮、名化身佛。」（法として達せざる無きを法報身と名（なづ）け、自然に應現して窮まり無きを化身仏と名（なづ）く。）

## 【テキスト】

鎌田茂雄（1973）《原人論》明德出版社。

小林圓照（2007）《原人論を読む—人間性の真実を求めて》ノンブル社。

星川清孝（1976）《唐宋八大家文読本（一）》明治書院。

## 【参考文献】

シェーラー、マックス（1928=1977）〈宇宙における人間の地位〉亀井裕・山本達訳、《シェーラー著作集》第13巻、白水社、11-110頁。

シェーラー、マックス（1928=1977）〈哲学的世界観〉亀井裕・山本達訳、《シェーラー著作集》第13巻、白水社、111-281頁。

チャン、アンヌ（1997=2010）《中国思想史》志野好伸・中島隆博・廣瀬玲子訳、知泉書館。

フクヤマ、フランシス（2002=2002）《人間の終り—バイオテクノロジーはなぜ危険か》鈴木淑美訳、ダイヤモンド社。

ラントマン、ミヒャエル（1955=1995）《哲学的人間学（第3版）》谷口茂訳、新思索社。

加地哲定（1951）「宗密の原人論に就いて」、《密教文化》第13号、密教研究会、22-32頁。

鎌田茂雄・上山春平（1996）《無限の世界観〈華嚴〉—仏教の思想6》角川文庫（初版単行本は1969年角川書店刊）。

久保紀生（2007）〈実存哲学から華嚴思想へ—土井虎賀壽研究—〉《仏教の人間観》北樹出版、147-168頁。

金子昭（2016）《〈華嚴経〉〈入法界品〉の現代意義》、華嚴專宗學院國際華嚴研究中心《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集》（一）、J2:1-16。

金谷治（1993）《中国思想を考える》中公新書。

天理国際シンポジウム事務局（1988）《天理国際シンポジウム'86 コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて》天理大学出版部。

福永光司（1988）《中国の哲学・宗教・芸術》人文書院。

法音法師（2016）〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論(原人)究竟有無思想關聯性？—以回應李志夫教授所問宗密(原人)之語意問題〉、華嚴專宗學院國際華嚴研究中心《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集》（一）、A3-:1-20。

## 論圭峰宗密對於清涼澄觀華嚴思想的繼承和發展： 以「法界」概念解釋和十重唯識（心）觀為個案

東南大學人文學院 教授  
董群

### 摘 要

對於宗密華嚴思想的研究，從與澄觀相比較的角度看，可以發現宗密對於澄觀的思想，有繼承，也有發展，僅就宗密本身的資料來研究宗密，是不能準確評價其思想面貌的。此文對於宗密之「發展」澄觀思想的部分，僅限於以華嚴宗的一些傳統議題，依個案分析法，以法界觀和唯識或唯心觀為研究內容，並不是說這種發展僅在這些方面。對法界觀，此文從法界、一真法界兩個概念的解釋入手，對於法界概念，宗密從性、分以及性分兼具三層意義的解釋都繼承了澄觀，但宗密更突出法界的融合意義。對一真法界，宗密繼承澄觀，都將其解釋為一心，但又突出了此心為主觀的靈知之心，體現出荷澤禪的理解。對於法藏的十重唯識解釋，宗密繼續澄觀，從唯心層面詮釋，而成十重唯心，但宗密的闡述角度，則是直接依五重判教而展開的。

**關鍵詞：**宗密、澄觀、法界、十重唯識

以本文為契機，啟發筆者思想對於宗密研究的深化，方法之一就是上溯到對於澄觀的研究，這是筆者對於宗密研究的一個新思考。在研究華嚴宗五祖宗密的思想和時候，必須將其和四祖澄觀的思想結合起來<sup>1</sup>，否則難以準確評價宗密，也不能準確定位澄觀的影響，沒有對兩者的相關研究，也許有研究者會以為宗密的一些思想都是原創性的，其實他有許多思想都直接繼承了澄觀。當然，宗密更多地是發展了澄觀的思想。對於這一主題，涉及的內容非常多，本文用個案分析方法，選取兩個內容，一個是對於法界概念的相關解釋，包括法界、一真法界，二是唯識（心）觀，通過這兩個方面來說明「繼承和發展」的主題。如果要說明發展的方面，當然還有更多的內容，宗密在澄觀討論的傳統議題之外，禪教融合和三教融合是重要的特色。

## 一、對「法界」的解釋

對於華嚴宗核心名相之一的「法界」，從法藏經澄觀到宗密，既有理論的一致性，也有發展性，由此發展性，因而顯現出一定的差別。宗密對法界的性、分以及性分兼具三義的解釋都繼承了澄觀，但是，宗密也關注將法界和如來藏概念的比較，由此更突出法界的融合的含義。

法藏對法界概念分別從「法」和「界」兩方面解釋，「一小塵緣起，是法；法隨智顯，用有差別，是界。」<sup>2</sup>「法」是指由真如緣起的事相之法，「界」則是指事相之間的差別或分別。法藏進一步解釋法和界的三重含義：「法有三義：一是持自性義，二是軌則義，三對意義。界亦有三義：一是因義，依生聖道故，……二是性義，謂是諸法所依性故，……三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。」<sup>3</sup>這個解釋就比較複雜了，關於法的「持自性」義，《雜阿毗曇心論》解釋「法」義為「持」，「法者，持也。持自性，故名法。」<sup>4</sup>法藏的觀點顯然繼承了這一看法。當然，也有人把「界」和「持」等義的，「持即界也，持自性故。」<sup>5</sup>

法藏又綜合性地解釋法界的含義，有兩方面：其一，有差別的事相構成的世界，即事法之界。「數過剎塵，一一皆悉遍周法界，不相障礙。」<sup>6</sup>這個法界，就是現象界。其二，是指這個世界背後的本體界，「藥病雙泯，靜亂俱融，消能所以

<sup>1</sup> 但是這種結合有一定難度，原因在於兩人的寫作量都很大，研究者要認真讀完兩人的作品，得花大量的時間，不過，這卻是必要的。

<sup>2</sup> 法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45卷第627頁中。

<sup>3</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》卷十八，《大正藏》第35卷第440頁中。

<sup>4</sup> 法救：《雜阿毗曇心論》卷一，《大正藏》第28卷第807頁下。

<sup>5</sup> 圓測：《仁王經疏》卷上（本），《大正藏》第33卷第364頁上。

<sup>6</sup> 法藏：《華嚴經旨歸》，《大正藏》第45卷第590頁上。

入玄宗，泯性相而歸法界。」<sup>7</sup>這裡的「歸法界」，就是歸本體。作為本體的法界，體空一切，平等一如，如同虛空，所以又稱為「平等法界」，萬法因這個平等法界的本體作用，而體無差別，法藏又稱之為「真如法界」，在華藏世界海中，不論是山河大地，還是樹木森林，乃至一塵一毛，「一一無不皆是稱真如法界。」<sup>8</sup>萬法皆依真如法界為本體。

對於「法界」概念，澄觀也有解釋，澄觀大量使用「法界」概念，對於這一概念的解釋，突出地體現在《華嚴法界玄鏡》之中，他是結合理、事和無礙三重法界來分別解釋「界」的含義，結合理法界，有「性」的含義，指萬法的體性或本體，「理法名界，界是性義，無盡事法同一性故。」<sup>9</sup>萬法都歸於同一的本性。這個意思，法藏的界之三義中，也提到了。結合事法界，「界」是「分」的意思，指本體緣起的各種不同的事相，「事法名界，界則分義，無盡差別之分齊。」<sup>10</sup>除了從本體和現象兩個層面解釋，澄觀更從兩者的融合角度解釋，結合理事無礙法界，「界」則包含了性和分兩層含義，「無礙法界具性、分義，不壞事理而無礙。」<sup>11</sup>也此可知，法界的「界」，在不同的層面，有不同的意義，這實際上是講四法界原理。澄觀還對《華嚴經》的「一切法界」的概念加以解釋，這個概念實際上是在法界的一般性意義講的，澄觀將「界」解釋為「性」，「言一切法界者，界即性義，以一切法性皆離言故。」<sup>12</sup>這一解釋，與法藏的意思一致，法藏說：「一、容一切剎，約事；二、一切法界，約理。」<sup>13</sup>

宗密對法界概念的解釋，繼承了澄觀的觀點，他也是分別事、理和無礙三重法界，釋「界」為三義：「事法界者，界即分義；理法界者，界即性義，無障礙法界者，即分、性相即而無礙也。」<sup>14</sup>這是澄觀的觀點，他也把「一切法界」解釋為「性」，表達完全和澄觀一致，必須再引一次，以示其相同，「言一切法界者，界即性義，以一切法性皆離言故。」<sup>15</sup>

宗密又把法界和真如、真心都視為同一層次的意義，真如、真心、真性、如來藏都是對於法界的解釋，他結合《大乘起信論》中「心真如者，即是一法界大總相法門體」的觀點，主張真心就是法界，他說：「《論》曰：心真如者，即是

<sup>7</sup> 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷第637頁上。

<sup>8</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷第637頁下。

<sup>9</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第45卷第672頁下—673上。

<sup>10</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第45卷第672頁下。

<sup>11</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第45卷第672頁下。

<sup>12</sup> 澄觀：《華嚴經疏鈔》卷九，《大正藏》第36卷第67頁下。

<sup>13</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》卷八，《大正藏》第35卷272頁下。

<sup>14</sup> 宗密：《華嚴經行願品疏鈔》卷2，《續藏經》第5冊第247頁中。

<sup>15</sup> 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三之上，《續藏經》第9冊第518頁上。

一法界。」沒有引完這段話，就在這段話下解釋說：「即無二真心為一法界。」<sup>16</sup>另一處，他又說：「言一法界者，即無二真心，為一法界。此非算數之一，謂如理虛融，平等不二，故稱為『一』。」<sup>17</sup>

宗密在討論法界的內涵時，又把法界和如來藏作了比較，認為兩者有同有別，同是體同，別是義別，「法界性者，界性與藏心，體同義別。」<sup>18</sup>言其相同，是指體性方面的同，兩者都是講心。言其相異，有兩點不同：

其一，在有情界中，講如來藏性，在無情界中，則講法界性。如來藏僅指有情眾生的本性，作為有情眾生的本體而發生作用，法界則指無情世界的本性，在無情世界中起作用，草木瓦石、山河大地構成的世界，其本性由法界解釋。宗密的這層意思，實際上把法界解釋等同於法性了。

其二，如來藏僅指心這個本原，而講法界的時候，還包含了本末融合的意義，「法界則情器交徹，心境不分。如來藏則但語諸佛眾生清淨本源心體，如云能造善惡，能起厭求。就法界言，則無斯義。據此，則藏心尅就根源，界性混其本末。混則普該之義易信，尅則遍周之理難明。」<sup>19</sup>依此意，宗密認為，如來藏在於指明眾生的清淨之心的原理，清淨心為眾生的本原，也是諸佛的本原，眾生由於妄念的原因，不覺此心清淨，污染此心，生心造作，產生貪愛執著，它不涉及清淨心和其緣起的現象界的融合關係。而法界則不同，其理論重點在於強調真心和它緣生的世界之間的融合，「情器交徹，心境不分」，就是理事無礙，本末圓融的關係。法界的本質就是講融合，體現出圓融無礙的特徵。

## 二、對一真法界的解釋

宗密對於一真法界的解釋，也繼承了澄觀，都將其解釋為一心，但又突出了此心的主觀性質，為主觀的靈知之心。

一真法界這個概念是澄觀對華嚴思想的概括，也是對法藏的華嚴思想的總結，指心，具體含有法界緣起論和四法界論。但是，有關此概念的核心解釋，是宗密概括了澄觀的表達，他說：「清涼《新經疏》云：統唯一真法界。謂總該萬有，即是一心，然心融萬有，便成四種法界。」<sup>20</sup>澄觀有《華嚴經行願品疏》，宗

<sup>16</sup> 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷四之上，《續藏經》第9冊第548頁下。

<sup>17</sup> 《圓覺經大疏鈔》卷三之上，《續藏經》第9冊第519頁下。

<sup>18</sup> 宗密：《圓覺經大疏》卷上之4，《續藏經》第9冊第351頁中。

<sup>19</sup> 《圓覺經大疏》卷上之4，《續藏經》第9冊第351頁中。

<sup>20</sup> 宗密：《注華嚴法界觀門》，《大正藏》第45卷第684頁中。

密對此疏有鈔，而成《華嚴經行願品疏鈔》，此鈔中說：「立宗云：統唯一真法界，即是一心。」<sup>21</sup>「辨宗旨中云：統唯一真法界，乃至開為理、事法界，無障礙法界也。」<sup>22</sup>澄觀稱此本體性的一真法界，稱為玄妙體，「今借其言而不取其義，意以一真法界為玄妙體，即體之相為眾妙矣。」<sup>23</sup>

同樣，宗密也是這樣來解釋一真法界，為唯一無二之心，但他更明確為「本覺靈源」之心，具有主觀性的自心，而不是客觀性的真心。這是他的發展之處。

宗密說：「一真者，未明理事，不說有空，直指本覺靈源也。」<sup>24</sup>「本覺」是《大乘起信論》常說的，也是南宗禪的說法，「靈源」有荷澤宗的味道，因為荷澤和宗密都講靈靈知見作為本源。一真法界只是一個空寂的本體，還沒有理和事的區分，空和有的分別，宗密認為，這相當於《起信論》中依一心而開二門的「一心」。「《起信論》於此一心，方開真如、生滅二門，此明心即一真法界。」<sup>25</sup>在一真法界的空寂體上，只有靈知獨存：「空有雙絕，但是覺心，獨鑒明明，靈知不昧。」<sup>26</sup>「靈知不昧」之說，完全是荷澤宗的，這裡體現了宗密的荷澤禪僧特色，這把一真法界等同於靈知之真心。

對於一真法界，宗密繼續討論其本體作用，分析為性起或緣起：「一法界心成諸法者，總有二門：一性起門，二緣起門。」<sup>27</sup>這其實也是在澄觀的思想基礎之上發揮的。

性起的意義是指真性和萬法之間的一種體用關係，真性是萬法的本體。宗密接著討論說：「性即上句真界，起即下句萬法。調法界性全體起為一切諸法也。」<sup>28</sup>法界具有空寂之義，但這種空寂，並不是寂然無動的死寂。在宗密看來，法相宗對真如的看法，只是強調凝然不變，絕對不動，因而沒有性起的觀點。華嚴宗講法界空寂，是具有湛然靈明的空寂，空而不礙事法之有，法界全體起為萬法，而不礙自性空寂。這樣的性起，實際上包含了融合的意義，宗密對此曾有說明：「既世出世間一切諸法全是性起，則性外更無別法，所以諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相即相入，無礙熔融，具十玄

<sup>21</sup> 宗密：《華嚴經行願品疏鈔》卷一，《續藏經》第5卷第222頁中。

<sup>22</sup> 宗密：《華嚴經行願品疏鈔》卷二，《續藏經》第5卷第240頁中。

<sup>23</sup> 澄觀：《華嚴經疏鈔》卷一，《大正藏》第36卷第2頁中。

<sup>24</sup> 宗密：《圓覺經大疏》卷中之一，《續藏經》第39卷第361頁中。

<sup>25</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷一，《續藏經》第5卷第222頁中。

<sup>26</sup> 《圓覺經大疏》卷中之一，《續藏經》第39卷第361頁下。

<sup>27</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷一，《續藏經》第5卷第222頁中。

<sup>28</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷一，《續藏經》第5卷第222頁中。



門，重重無盡，良由全是性起也。」<sup>29</sup>既然諸法都是真心性起而有，那麼諸法性空，平等不二，也就可能互相融合，構成一個重重無盡的融合的世界。

性起和緣起有什麼不同呢？在宗密看來，性起之法，都是善法，不能說明惡法的起源，而緣起則可以解釋惡的產生原因，所以在性起之外，還要進一個緣起。緣起分為染緣起和淨緣起。染緣起，就是討論惡法或染法的起源的。宗密認為，眾生雖有真性以及由真性稱性而起的各種善法，但由於執而不能得，因而妄想顛倒，執著於惡法，形成染緣起。這是以眾生自己的無明來解釋惡。淨緣起實際上是講除去煩惱，悟得本心性起的善法。與性起說的另一個不同，緣起不涉及融合的問題。

### 三、唯識觀的繼承和發展

在宗密的法界觀中，除了法界、一真法界兩個概念的解釋之外，重點的內容，包括了真空觀、理事無礙觀和周遍圓融觀等內容，對於這些方面的觀點，宗密堅持了華嚴宗的傳統立場，繼承澄觀的觀點，宗密也有獨特的發展之處，這些也須一一分析，然因篇幅的限制，此處略過，重點再討論一下十重唯識（心）觀的問題。

唐代佛教宗派中，唯識宗講識，萬法唯識，華嚴宗講理，也講心，宗密曾把理歸結為心。華嚴宗的觀法中，有一種是唯識觀。華嚴宗對唯識觀的分析吸取了唯識宗的觀點，又以華嚴方法論加以演繹。唯識宗講五重唯識，在華嚴宗則為十重唯識，兩者有著內在的聯繫，由此可以看出不同宗派間的影響。就華嚴唯識觀而言，始自法藏，澄觀加以進一步發揮，由宗密最後完成，是宗密在中國佛教史上將心識的研究推向了最高峰。

#### （一）法藏的十重識觀

談到唯識觀，首先是唯識宗窺基有五重唯識觀，第一，遣虛存實唯識，第二，舍濫留純唯識，第三，攝末歸本唯識，第四，隱劣顯勝唯識，第五，遣相證性唯識。窺基的這五重唯識觀對識的觀想由淺而至深、由寬而至狹、由粗而至細，層層分析，從空與有、心與境、體與用、王與所、性與相五個方面揭示了識的特徵，第一層觀法還較為粗疏，只要求去除遍計所執的虛妄之法而肯定圓成實性的存在，第二層觀法則就識本身而論，去掉心識的相分，只存其見分，第三重觀法，見分和相分都只是識體所起的現象之法，在它們的背後還有一個自證分作

<sup>29</sup> 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷六之上，《續藏經》第9卷第591頁下。

為主體，見分和相分都攝歸於自證分中，第四層觀法，觀想心所和心王，心所部分必須隱去，而只顯現心王，最後一重觀法，心王本身又可以作性相的分析，心之相的方面必須除遣，而只肯定性的部分。

窺基的這種分析可以說相當精細，但法藏還有新的發展，他結合華嚴宗的理事觀而將窺基的五重唯識觀發展為華嚴的十重唯識觀，即：

第一，相見俱存唯識，「相見俱存，故說唯識。」<sup>30</sup>相分和見分都是心識所有，都存於一心之中。

第二，攝相歸見唯識，「攝相歸見，故說唯識。」作為客體的相分依賴於作為主體的見分，含攝於見分之中。這兩重從相分和見分關係角度論唯識。

第三，攝數歸王唯識，「攝數歸王，故說唯識。」含攝相分的見分之心又可以分析為心王和心數，心數依於心王，是由心王變現而成，沒有獨立的自體，攝歸於心王。這是從心王、心數關係層面論唯識。

第四，以末歸本唯識，「以末歸本，故說唯識。」這裡的本末與窺基攝末歸本中的解釋有所不同，法藏在這裡明確把唯識宗所講的八識作本末之分，以前七識為末，第八識為本，末識都由本識所生起，末識沒有自體，因此都可攝歸於本識之中。這是從本末關係角度論唯識。

第五，攝相歸性唯識，「攝相歸性，故說唯識。」這是從性相關係角度論唯識。

第六，轉真成事唯識，「轉真成事，故說唯識。」從如來藏識或真如的角度而言，真如隨緣而成萬法，顯現八識及其心王、心所、見分、相分等事相。這是從理事關係（依理成事）角度論唯識。

第七，理事俱融唯識，「理事俱融，故說唯識。」以如來藏識為理，由如來藏識所緣起的萬法為事，理在事中。這是從理事相融關係角度論唯識。

第八，融事相入唯識，「融事相入，故說唯識。」這是從事事無礙角度論唯識。

第九，全事相即唯識，「全事相即，故說唯識。」這是從事事無礙的相即關係而論唯識。

第十，帝網無礙唯識，「帝網無礙，故說唯識。」這是從事事無礙的重重無盡關係來論唯識。

---

<sup>30</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》卷十三，《大正藏》第35卷第347頁，下同。

這十重唯識，實際上只有二重，即第二攝相歸見唯識和第三攝數歸王唯識，是採納了窺基的觀點，另有兩重，即第一相見俱存唯識和第四以末歸本唯識，是採納了窺基的基本思想，其餘諸重唯識其實是在闡釋其理事無礙法界和事事無礙法界的觀點，用圓融無礙的觀點來分析心識，使唯識思想帶上了華嚴宗的特色。從判教的角度看，法藏的十重唯識觀也在一定程度上反映了其判教觀。他認為，前三重唯識是大乘始教的觀點，次四重是大乘終教和頓教的觀點，後三重是圓教中別教一乘的觀點，而總具十門的則是圓教中同教（即華嚴宗）的觀點。

## （二）澄觀對法藏的發展

法藏的十重「唯識」是以真性、如來藏來說唯識，而真性、如來藏都是理體，因這種識在性質上和窺基所論的識有所不同。澄觀對法藏十重唯識觀的修改，把理法界理解為心，其十重唯識，實是十重「唯心」，具體的表述是：

第一，假說一心唯識，「初之一門，假說一心。謂實有外法但由心變動故。」

第二，相見俱存唯識，「相見俱存，故說一心。」

第三，攝相歸見唯識，「攝相歸見，故說一心。」

第四，攝數歸王唯識，「攝數歸王，故說一心。」

第五，以末歸本唯識，「以末歸本，故說一心。」

第六，攝相歸性唯識，「攝相歸性，故說一心。」

第七，性相俱融唯識，「性相俱融，故說一心。」

第八，融事相入唯識，「融事相入，故說一心。」

第九，全事相即唯識，「全事相即，故說一心。」

第十，帝網無礙唯識，「帝網無礙，故說一心。」<sup>31</sup>

與法藏的十重唯識觀相比，澄觀的十重唯心去掉了法藏的第六轉真成事而增加了假說一心作為第一重唯識，首先明確了心的性質。澄觀的第七性相俱融，在法藏則為第七理事俱融，名稱不同，內容一樣。這十重，第一重是假說一心，其餘九重觀法則是「實」說一心。

<sup>31</sup> 澄觀：《華嚴經疏》卷四十，《大正藏》第35卷第806頁。

### （三）宗密的進一步發展

圭峰宗密的十重唯心觀沿著澄觀的思路，又與法藏、澄觀有所不同。宗密直接從五教判攝的角度論唯心觀。

宗密十重唯心的內容是：

第一，愚法聲聞教，假說一心<sup>32</sup>（此為第一重）。

第二，大乘權教，以阿賴耶識為一心。其中分為三種：

1、相見俱存，故說一心（此為第二重）。

2、攝相歸見，故說一心（此為第三重）。

3、攝所歸王，故說一心（此為第四重）。

第三，大乘實教，以如來藏識為一心。於中分為二種：

1、攝前七識歸於藏識，故說一心（此為第五重）。

2、總攝染淨歸如來藏，故說一心（此為第六重）。

第四，大乘頓教，泯絕無寄，故說一心（此為第七重）。

第五，一乘圓教，總該萬有，即是一心。於中分為三種：

1、融事相入，故說一心（此為第八重）。

2、融事相即，故說一心（此為第九重）。

3、帝網無盡，故說一心（此為第十重）。

與法藏的觀法相比，宗密的第二、三、四、五、六、八、九、十這八重「一心」分別與法藏的第一、二、三、四、五、八、九、十這八重完全一致，也與澄觀在這八重上一致，只是表述上有些差異。不同的是，宗密取消了澄觀的第七性相俱融，加了一重泯絕無寄。這一重觀法的意義是，眾生清淨心本來就沒有染淨之分，只是針對眾生的妄情而假說有一個清淨心，從本質上看，妄念是空，染淨皆空，只有本覺真心。本覺真心不寄於染，也不寄於淨，而是泯絕無寄。這種觀點，宗密認為是大乘頓教所持的，明確加入了大乘頓教的內容，這一小、權（始）、實（終）、頓、圓的次序是華嚴宗的一般判攝模式。

<sup>32</sup> 宗密：《圓覺經大疏》卷上之四，《續藏經》第9卷第353頁，下同。

宗密的十重觀法在華嚴十重唯識觀中顯得最為完滿，可以說達到了漢傳佛教唯（心）識觀法的最高層次。

## 結語

對於華嚴宗祖師的研究，除了通史性的路子，人們對於前後祖師的比較研究，相對來說要少一些，會重視在研究某一個祖師時，關注其思想淵源，以及思想影響，但這一追問不會十分深入，因此也會影響到相應的評價。就宗密而言，如果只就宗密的著述來切入，而不去瞭解澄觀，肯定不會明晰地瞭解他的一些觀點，其實和澄觀是完全相同的，這恰恰說明了宗密作為華嚴祖師，其思想與華嚴傳統的一致性，但是，就是在華嚴宗的傳統議題中，宗密也有新的解釋，特別是把一真法界解釋為靈知之心，體現出荷澤禪的心學特色。當然，宗密更為顯著的發展是在融合論方面，或者是說禪教關係、三教關係，以及對於《圓覺經》的重視方面。本文只是提出兩方面的個案，試圖作出比較性的研究。

## 華嚴宗密《起信論疏注》於「圓覺真心」之詮釋進路

輔仁大學哲學系 兼任副教授  
施凱華

### 摘 要

華嚴宗密立基於由「圓覺真心」所開展之圓即圓遍圓攝一切法之根本原理之所在。以其教觀一體，故性相一如；以其教觀無別，故禪教一致；以其教觀融貫，故真妄一如；以其教觀無礙，故不變隨緣；以其教觀相即，故有無不二，乃至空有雙融而融即無礙的彰顯與圓現。

立基於此《起信論》「一心開二門」之「終教」義理架構，宗密以其「圓覺真心」圓遍一切法之辯證基底出發，將《大乘起信論》中之「一心開二門」之真如自性緣起統攝染淨諸法義，與華嚴法界緣起之一真法界之法界一心究極圓融無盡無礙義，相互融遍融攝接軌與擴延，「一心」既是眾生心，亦是「法界一心」，更彰顯開展出法界總以「一心」為體，蘊具超越染淨又遍攝染淨之一真無礙法界的真實諦理。

其融轉「一心開二門」義所呈顯之次第性、差別性、與相對性之一心具真如門、生滅門二門義，進而進行了各重義理之開展與擴延，此「一心」之體，透過超越染淨之融超融轉下，進而絕對化、超越化，與圓融化，乃至相即化。

宗密開出表徵「堅實心」如來藏自性清淨不生不滅心，以之體現「一心」之核心諦理，正體現出宗密所開展之「靈知靈明靈妙圓現中道實相理之心」的內在底蘊與湛深理趣。此「靈鑒要妙中實」之「一心」，其融攝融貫華嚴「法界緣起」圓頓教觀義與天台「中道實相」圓頓教觀理，開展出實質聯結融攝之核心理據。

以是之故，本論文將從四重義理向度，進一步的開展華嚴宗密於《起信論疏注》所體現之「圓覺真心」究極要義，以之圓詮「法界緣起」，五教教判之圓融詮釋，更以之彰顯出「圓覺真心」融貫一切教相觀心諸法，乃至融攝融會華嚴與天台圓頓教觀思想之真實要義與終極義趣。

首先，探究華嚴宗密於「圓覺真心」之圓融超絕辯證：開展一切法皆為「圓覺真

心」之示現與體現，以之開展法界重重無盡無礙緣起之真諦，並融通諸經諸教，融攝教相與觀心二門，並統貫「五教」教判於其中，而融攝無礙，融貫無餘。

其次，論述華嚴宗密「圓覺真心」於「法界緣起」之融攝詮釋：開展華嚴宗密於《起信論疏注》中，以「無礙門」，鎔融會攝隨相、唯識、歸性等三門，皆會歸於一大法界緣起重重無盡圓融無礙之微妙義於其中，並以「法界一心」統攝融貫於此法界三觀及四法界義，所蘊具之重重無盡、事事無礙之不思議微妙真實義理。

其三，開展華嚴宗密「圓覺真心」於五教教判之融貫詮釋：開展以「圓覺真心」，融構《大乘起信論》中之「一心開二門」之真如自性緣起，統攝染淨諸法義，與表徵華嚴法界重重無盡無礙緣起之一真法界，相互融遍融攝與擴延接軌，體顯，「一心」鎔融「五教」；「五教」含攝「一心」，相即互融無礙。

其四，體現華嚴宗密「圓覺真心」於台賢圓頓教觀之融攝詮釋：開展圭峰宗密全面開展華嚴之別教一乘與法華之同教一乘之無有等差，相符一致之諦理表現，乃至華嚴之圓頓教觀思想與天台之圓頓教觀思想，咸體現出無有等差、無二無別之真實諦理。

**關鍵詞：**圓覺真心、一心、相即相入、一即一切、五教教判、法界緣起

## 壹、前言

華嚴宗密立基於由「圓覺真心」所開展之圓即圓遍圓攝一切法之根本原理之所在。以其教觀一體，故性相一如；以其教觀無別，故禪教一致；以其教觀融貫，故真妄一如；以其教觀無礙，故不變隨緣；以其教觀相即，故有無不二，乃至空有雙融而融即無礙的彰顯與圓現。

宗密之「圓覺真心」鎔融含攝一切法皆是「一心」，既是「真如一心」，亦為「法界一心」，故爾，此「一心」乃實然體顯出「無不從此法界流，無不歸於此法界」之一如一致一理之湛深義趣，此即彰顯出此「圓覺真心」之「一心」，乃一切染淨諸法，一切世間法、出世間法，乃至一切有為法、無為法之根本諦理之所在。

立基於此《起信論》「一心開二門」之「終教」義理架構，宗密以其「圓覺真心」圓遍一切法之辯證基底出發，將《大乘起信論》中之「一心開二門」之真如自性緣起統攝染淨諸法義，與華嚴法界緣起之一真法界之法界一心究極圓融無盡無礙義，相互融遍融攝接軌與擴延，「一心」既是眾生心，亦是「法界一心」，更彰顯出法界總以「一心」為體，蘊具超越染淨又遍攝染淨之一真無礙法界的真實諦理。

其融轉一心開二門義所呈顯之次第性、差別性、與相對性之一心具真如門、生滅門二門義，進而進行了各重義理之開展與擴延，宗密強調依心無相義立真如門；依心具法義立生滅門，且此二門相互融通開闔自在，均以「一心」為源，因此稱曰心真如，心生滅，此一義理之開展與發展，皆以此「一心」之體，乃無生佛、無二之真源，而有以致之。正因為此「一心」之體，透過超越染淨之融超融轉下，彰顯出非染非淨，即染即淨之超絕圓融義理之融轉與超越，使得作為萬法之本，三界之源的「一心」之義，進而絕對化、超越化，與圓融化，乃至相即化。

宗密揀擇了「肉團心」、「集起心」，即第八阿賴耶識；乃至「緣慮心」，即八識各緣自識之境等三心，而開出表徵「堅實心」如來藏自性清淨不生不滅心，以之體現「一心」之核心諦理，正體現出宗密所開展之「靈知靈明靈妙圓現中道實相理之心」的內在底蘊與湛深理趣。

此「靈鑒要妙中實」之「一心」，其融攝融貫華嚴「法界緣起」圓頓教觀義與天台「中道實相」圓頓教觀理，開展出實質聯結融攝之核心理據。

以是之故，本論文將從四重義理向度，進一步的開展華嚴宗密於《起信論疏注》



所體現之「圓覺真心」究極要義，以之圓詮「法界緣起」，五教教判之圓融詮釋，更以之彰顯出「圓覺真心」融貫一切教相觀心諸法，乃至融攝融會華嚴與天台圓頓教觀思想之真實要義與終極義趣。

首先，探究華嚴宗密於「圓覺真心」之圓融超絕辯證：開展一切法皆為「圓覺真心」之示現與體現，其彰顯出即「一心即一切法」，「一切法即一心」，整全的開展出「一心」與「一切法」皆融即無礙之辯證形式與論證底蘊於其中，即以「圓覺真心」開展法界重重無盡無礙緣起之真諦，並融通諸經諸教，融攝教相與觀心二門，並統貫「五教」教判於其中，而融攝無礙，融貫無餘。

其次，論述華嚴宗密「圓覺真心」於「法界緣起」之融攝詮釋：開展華嚴宗密於《起信論疏注》中，以「無礙門」，鎔融會攝隨相、唯識、歸性等三門，以之開展出心即唯識門，境即隨相門，理即歸性門，皆會歸於一大法界緣起重重無盡圓融無礙之微妙義於其中，並以「法界一心」統攝融貫於此法界三觀及四法界義，所蘊具之重重無盡、事事無礙之不思議微妙真實義理。

其三，開展華嚴宗密「圓覺真心」於五教教判之融貫詮釋：開展以「圓覺真心」，融攝《大乘起信論》中之「一心開二門」之真如自性緣起，統攝染淨諸法義，與表徵華嚴法界重重無盡無礙緣起之一真法界，即「法界一心」之究極圓融，無盡無礙義，相互融遍融攝與擴延接軌，體顯，「一心」鎔融「五教」；「五教」含攝「一心」，相即互融無礙。

其四，體現華嚴宗密「圓覺真心」於台賢圓頓教觀之融攝詮釋：開展圭峰宗密全面開展華嚴之別教一乘與法華之同教一乘之無有等差，相符一致之諦理表現，乃至華嚴之圓頓教觀思想與天台之圓頓教觀思想，咸體現出無有等差、無二無別之真實諦理。

## 貳、華嚴宗密於「圓覺真心」之圓融超絕辯證

華嚴宗密以「圓覺真心」融通融貫一切世間出世間，有為無為諸法，以是之故，一切法皆為「圓覺真心」之示現與體現，其彰顯出即「一心即一切法」，「一切法即一心」，整全的開展出「一心」與「一切法」皆融即無礙之辯證形式與論證底蘊於其中，宗密即以「圓覺真心」融通諸經諸教融通教相門與觀心門二門，並統貫「五教」教判於其中而融攝無礙，融貫無餘。

宗密更鎔融合攝小始終頓圓五教，予之以「圓覺真心」化、「一心」化，與「絕對真心」化，同時亦融通華嚴圓頓一乘教觀義與天台圓頓一乘教觀義，予之以無差別化，與一致一理化，而圓融圓遍圓攝之以差別即平等之相即辯證詮釋、相攝超越詮釋，乃至境界相融詮釋，進而展現出無二無別化之圓超辯證義理開展。究其核心論證之諦理，乃是立基於由「圓覺真心」所開展之圓即圓遍圓攝一切法之根本原理之所在。以其教觀一體，故性相一如；以其教觀無別，故禪教一致；以其教觀融貫，故真妄一理；以其教觀無礙，故不變隨緣；以其教觀相即，故有無不二，乃至空有雙融，而融即無礙的彰顯與圓現。

宗密之「圓覺真心」於華嚴五教判之「終教」義理而言，其依《起信論》之一心開真如、生滅二門之理，依之詮以「相盡性顯，而成正覺」之義，此即是智愷於《一心開二門大意》中<sup>1</sup>，所詮解之由降本流末面向，所體現之平等之平等，平等之差別，差別之差別之一心流轉門的流轉生滅相狀，圓頓圓融圓轉之以攝末歸本、妄盡還源之觀修圓悟進路，由差別之差別，差別之平等，而達至平等之平等之一心還滅，體證真如自性義的圓妙諦理，如實的體顯出達本還源，逆覺體證的進程<sup>2</sup>。

此一進程，乃體現出「無不從此法界流，無不歸於此法界」之次第性、差別性、與相對性之觀修義涵、表詮義涵，乃至義理辯證義涵。意即，由一心染，則呈顯由平等界降本流末至差別界之流轉生滅門；反之，一心淨，則體顯由差別界達本還源至平等界之還滅不生不滅門。於是中，平等界所彰顯之真如門不即於差別門之生滅門，以是之故，平等不即差別，差別不即平等；生滅不即真如，真如不即生滅。故爾，此於是中之所以呈顯出蘊具「一心開二門」之次第性、差別性、與相對性之觀修、表詮。與義理辯證義涵之所由。

立基於此《起信論》「一心開二門」之「終教」義理架構，華嚴宗密以其「圓覺真心」圓遍一切法之辯證基底出發，將《大乘起信論》中「一心開二門」之真如自性緣起統攝染淨諸法義，與華嚴法界緣起之一真法界，即法界一心究極圓融無盡無礙義，相互融遍融攝接軌與擴延，「一心」既是眾生心，亦是「法界一心」，更彰顯出法界總以「一心」為體之超越染淨又遍攝染淨之一真無礙法界的真實諦理。

<sup>1</sup> 智愷，鄉貫未詳，姓曹氏，南朝陳天嘉四年，奉真諦三藏對譯攝大乘及釋論，當筆受之任，尋助俱舍論之翻業，兩論皆作其疏。梁承聖二年，真諦譯起信論，又陳光大二年，譯律二十二明了論，其亦並當筆受之任。智愷撰《起信論一心二門大意》全一卷，收於卍續藏第七十一冊，為真諦所譯大乘起信論之注疏。智愷曾參與真諦之譯場，故頗能探得《起信論》之奧旨，其要旨在於闡釋《起信論》中「一心」、「二門」之大意。

<sup>2</sup> 南朝陳·智愷，《起信論一心二門大意》全一卷，卍續藏第七十一冊，頁 152 上—152 中。

緣以「一心」遍攝世間與出世間諸法而融貫無餘，豎窮橫遍，無礙圓融，更為特出者，乃體現出「一心即涅槃三德」之究極要義於其中。意即體現出一心融具般若德、解脫德、法身德之內在底蘊於其中，並蘊具體大、相大、用大三義，體大，即體顯出一切法真如平等不增不減故；而相大，即體顯出如來藏具足無漏功德；其三於用大處，即體顯出，能生一切世間出世間善因果。而體大即法身德，相大即般若德，乃至解脫德即用大，如實的體顯出「一心開二門具三大顯涅槃三德」之理。如其所言的<sup>3</sup>：

大謂體者，此有總別，總以一心為體，論之主質，無出於斯，謂信所緣故，解所了故，行所趣故，證所入故，因所感故，果所顯故，故論初標以為法體。文云：摩訶衍者：一、法，二、義。所言法者，謂眾生心，是心即攝一切世間出世間法，依於此心，顯示摩訶衍義等，此是直目其法，名之為大，謂豎窮橫遍，無礙圓融，當體受名，不因待小。故《涅槃》云：不因小空，名為大空，涅槃亦爾，不因小相，名大涅槃。別者，約義所論，即有三種：謂體相用，即開前一心，以為三義，即大涅槃，三德是也，如下文云。所言義者，則有三種：一者體大，謂一切法，真如平等，不增減故。二者相大，謂如來藏，具足無漏性功德故。三者用大，能生一切世間出世間善因果故，故大之一字，通於三也。

「一心」之心體不可思議，言語道斷，心行處滅，緣於心體離念，故爾，離言說相、離心緣相，宗密以「非色非心、非智非識、非有非無」之雙重相待否定之辯證模式，以之以體現非染非淨之真心不可思議的微妙義趣，然則其表明「一心」具足體用義與圓明具足圓滿義，以是體現出「此心性，雖體離相，而隨緣成事，雖隨緣起，而本性不變，此隨緣不變之體」之諦理展現。

緣於「一心」之體，整全的體顯出非染非淨，即染即淨，超越染淨之湛深諦理，遠離境智、能所、迷悟之分別，以是若於境智、能所、迷悟、染淨諸法之中，求「一心」不可得，須全然透過直觀現證，才能與之相應，如實的體現出宗密引用《圓覺經》所開演之「絕凡聖，亡因果，離性離相，不有不無」之超絕圓融之內涵，整全的彰顯出其所圓融建構之「一心」之體，乃是，唯現觀現證，頓觀頓顯，可謂如實的體現出，即相對兩端之現象當體以言超絕對立之「一心」之體之本懷，乃能真實體現「一心」之體之不可思議微妙要義。

<sup>3</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第一，大正藏第四十四冊，頁 297 中。

由是觀之，其乃整全的體現出「一心」之體所圓具之超越體用、色心、智識、有無、去來、迷悟、生死等相待相對立之兩端諸法之不可得義，與「一心」之體所蘊具之「深故聽之不聞，廣故視之不見」之不可思議義，展現究極諦理特質於其中。如其所言的<sup>4</sup>：

今顯真心不可思議，言語道斷，心行處滅，故云絕也，謂心體離言，非可以言語取；心體離念，不可以識情求，口談詞喪，心緣慮亡，故下文云：從本已來，離言說相，離心緣相；又云：非色、非心、非智、非識、非有、非無、畢竟不可說相等，皆明心離過也。（中略）。此明心之體性，豎窮三際，而洞然無底。故經云：甚深法性，諸佛行處。又云：幽邃深遠等，漠謂沙漠，此顯心之德相，橫遍十方，而曠然無邊。故經云：覺遍十方界，本性圓滿故，此乃窮三際，而三際不遷，遍十方，而十方無外。又冲謂剛柔得所，漠謂名目難及，以此心性，雖體離相，而隨緣成事，雖隨緣起，而本性不變，此隨緣不變之體。（中略）。此乃重顯深廣之相，深故聽之不聞，廣故視之不見，謂此心體，唯證相應，非是見聞之所及。故忘境等者，此亦顯心離過，忘謂於法不記，斯亦絕無之義；境謂所證之理；智謂能證之心。凡言境智能所者，蓋約反迷從悟，對染說淨，皆屬生滅。今此顯示非染淨之一心，絕迷悟之極致，尚不可立真妄之名，豈存乎能所境智。故《楞伽》云：無有佛涅槃，亦無涅槃佛，遠離覺所覺。又《圓覺》云：覺所覺者，不離塵故，以一心之體，絕凡聖，亡因果，離性離相，不有不無，焉可更言，境智能所，故云忘也。楞嚴云：性真常中，求於去來迷悟生死，了無所得，斯之謂歟。

源於宗密所圓建之以「一心」融貫一切世間法與出世間法之圓超義與絕對義，開顯出「圓覺真心」之真實諦理，以之為基礎，進而體現出真實不妄之「圓覺真心」之究極理趣。如其所云的「心」乃圓備「靈鑒要妙中實」之理。是中，所體現「靈」者之義，乃圓顯靈知靈明靈妙之理，此即宗密於《禪源諸詮集都序》中所云之「靈知之心」之核心諦理<sup>5</sup>，其特為強調，此之「一心」，乃「靈知靈明靈妙圓現中道實

<sup>4</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第一，大正藏第四十四冊，頁 298 下—299 上。

<sup>5</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏第四十八冊，頁 405 上。宗密於是文中，體現「靈知之心」即是真性，與佛無異，體現「真心即性教」的究極之圓融奧諦與真實要義於此，如其所云的：「真知之知，有無不計（既不計有無，即自性無分別之知），如是開示靈知之心，即是真性，與佛無異，故顯示真心即性教也，華嚴、密嚴、圓覺、佛頂、勝鬘、如來藏、法華、涅槃等四十餘部經；寶性、佛性、起信、十地、法界、涅槃等十五部論，雖或頓或漸不同，據所顯法體，皆屬此教，全同禪門第三直顯

相理之心」，此宗密所圓建之蘊具「靈鑒要妙中實」諦理之「一心」，實圓顯其於《禪源諸詮集都序》中，所開展之「知之一字，眾妙之門」<sup>6</sup>之「靈知之心」。

尤為要者，此之「靈知之心」之「靈知」義，亦體現符應於天台智者於《法華玄義》中所開展之「中道實相即一切法」之「一體異門」義中之「靈知」義<sup>7</sup>，而使得宗密之「靈知之心」，與天台智者開展蘊具「中道實相」與一切法相即不二義之「靈知」之義涵，產生了實然融攝融攝台賢教觀義理思想驅向之義理聯結基底與基礎；同時宗密所開演之「一心」圓備「靈鑒要妙中實」之理中，所體現的「中實」理之「一心」義，亦與天台智者之表徵「中道實相」同名異義之「中實理心」相互烘托，互相融攝，彼此應契<sup>8</sup>，為其融攝融貫華嚴「法界緣起」圓頓教觀義與天台「中道實相」圓頓教觀理，開展出實質聯結融攝之核心理據。

其間，宗密揀擇了「肉團心」、「集起心」，即第八阿賴耶識；乃至「緣慮心」，即八識各緣自識之境等三心，而開出表徵「堅實心」如來藏自性清淨不生不滅心，以之體現「一心」之核心諦理，正體現出宗密所開展之「靈知靈明靈妙圓現中道實相理之心」的內在底蘊與湛深理趣。如其所云的<sup>9</sup>：

一心法立義，文云：所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間出世間法，依於

心性之宗」。

<sup>6</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之二，大正藏第四十八冊，頁 402 下—403 上。於文中，宗密以「知之一字，眾妙之門」之義，開顯了作為法界一大總持之本體的真心本性之當體，乃為不空之「靈知」之心。故爾，宗密特以「空宗以分別為知，無分別為智，智深知淺；性宗以能證聖理之妙慧為智，以該於理，智通於凡聖之靈，性為知，知通智局」之要義，開展了靈知之心所蘊具之「空而不空、真空妙有」之獨特理趣。

<sup>7</sup> 隋·智者，《法華玄義》第八卷下，大正藏第三十三冊，頁 783 中。文中智者全然開演圓詮體現「中道實相」圓具一切法；一切法皆是「中道實相」，意即 體顯「一色一香，皆是中道」之深層諦理，圓顯「寂照靈知」之「中實理心」之真實諦理於其中。

<sup>8</sup> 隋·智者，《法華玄義》第八卷下，大正藏第三十三冊，頁 783 中。於此文中，天台智者湛深開演由「中道實相圓頓一乘」教觀思想出發，而圓妙圓遍圓攝的開展出中道實相即一切法之真實諦理，以是之故，一切法皆可表詮中道實相之要義，故爾，其所體現的「中道實相」不思議妙理之心，乃即「實相」以言「一心」，其「一心」即是「實相」之全然體現與彰顯，以是，「中實理心」所現觀直證，頓證頓顯的當體，即是實相之體，並以相即不二式的辯證進路，融鎔會攝一切法。以是，此一「中實理心」所洞觀之實相諦理，可以體現為妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏、中實理心、非有非無、中道第一義諦、微妙、寂滅等。無量異名，悉是「實相」之別號，而「實相」亦是諸名之異號，此一「中實理心」之根本要義，即整全的體顯出「一色一香皆是中道」之究極要義，亦開展出，無一法不是「中道實相」，無一法不是「中實理心」，所直觀圓顯之究極要義與真實之理趣所在。

<sup>9</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第一，大正藏第四十四冊，頁 298 中。

此心，顯示摩訶衍義，解釋文云，顯示正義者，依一心法有二種門，乃至二門，不相捨離等，(中略)，真心二字，正指法體，真謂真實，揀非偽妄，心謂靈鑒要妙中實。凡言於心，然有其四：一者，梵語訖利馱耶，此云肉團心，則人之心藏也，其色赤形如蓮華，上有七葉，色法所攝。二者，質多，此云集起，即第八阿賴耶識，以能集諸種子，起現行故。三者，緣慮心，此通八識心王，以各能緣慮自分境故。四者，乾栗馱，此云堅實心，謂如來藏自性清淨不生不滅心也，今所明者，正是此爾，所言真者，揀餘心故，若稱實言之，但是一心，貫於真妄，以論標立為大乘法體，即總相心也。

故爾，宗密所圓建圓詮之一心開二門之諦理，實體現出「眾生諸佛，無二真源，不分染淨真妄差別，而能具攝一切諸法」之究實理趣，以其「寂焉不動，靈鑒無昧，故名一心」之諦理故。而此「一心」之體，實非真非妄，能真能妄，即真非真，即妄非妄，意即體現即真即妄之諦理，以其於根本上，含攝了蘊具著「無壅虛通，往來出入，自生開闔，無妨之謂」之原初融通無礙之辯證模式與論證原理，蘊具於「一心」之核心諦理中。

宗密融轉一心開二門義所呈顯之次第性、差別性、與相對性之一心具真如門、生滅門二門義，進而進行了各重義理之開展與擴延，宗密強調依心無相義立真如門；依心具法義立生滅門，且此二門相互融通開闔自在，均以「一心」為源，因此稱曰心真如，心生滅，此一義理之開展與發展，皆以此「一心」之體，乃無生佛、無二之真源，而有以致之。正因為此「一心」之體，透過超越染淨之融超融轉下，彰顯出非染非淨，即染即淨之超絕圓融義理之融轉與超越，使得作為萬法之本，三界之源的「一心」之義，進而絕對化、超越化，與圓融化，乃至相即化。如其於《起信論疏筆削記》卷第二所言的<sup>10</sup>：

然大乘法體，是眾生諸佛，無二真源，不分染淨真妄差別，而能具攝一切諸法，寂焉不動，靈鑒無昧，故名一心，而此心體，非真非妄，能真能妄，故開二門。門者，無壅虛通，往來出入，自生開闔，無妨之謂也，依心無相，立真如門，依心具法，立生滅門，二門互通，開闔自在，俱以一心為源。故云：心真如、心生滅也。

華嚴宗密以「圓覺真心」為本，為開展一切法之源之辯證基底，所圓融建構的五

<sup>10</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第四十四冊，頁303下。

教教判，以涵攝儒佛道三教之教判辯證規式，其判攝論點與論觀比較之進路，有二重核心判攝標準：第一是宗密以圓覺真心，融通無礙一切萬法為基礎，以會權歸實，相盡成性之辯證規式，所開展之融攝進路。第二是華嚴宗密所立之承繼法藏賢首教判宏規，融攝以儒道之人天教會歸華嚴五教所圓構之五教教判。於是中，其判攝之內在底蘊，乃是建立於華嚴一乘法圓覺真心圓頓教觀思想論證體系之上，來進行其對於儒佛道三教之思想義理判攝。

其中，在超絕圓融之非本體即本體之形上本體論證面向上，宗密是以「圓覺真心即法界一心即法界重重無盡無礙緣起觀」，來判攝融貫一切萬法；另外，在蘊具融通無礙，鎔融會攝義之宇宙論上，宗密則將一切周遍圓融之宇宙論的論證開展，皆以超越主客、理事、性相、本末、有無、染淨、乃至體用所圓顯映現之「圓覺真心」，作為義理推展之會歸與統貫，而彰顯出，一切重重無盡無礙之法界的生成變化與大化流演，皆是圓覺真心之體現，而以鎔融會攝與無盡無礙之圓融諦理，貫串於其中，而作總體的融攝與統貫，乃至圓遍與會歸之判攝。

華嚴宗密於《圓覺經》四疏中，圓遍融攝一切教相觀心諸法諸門，皆會歸於「圓覺真心」之中，而統攝融貫一切教觀諸法無餘，遍攝無盡，融攝無礙。正如裴休<sup>11</sup>於宗密所著之《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》所作之序文中，所作之精湛澈理的詮釋。其云此圓覺真心，玄虛圓徹，靈明融備，超然絕待，乃是眾生之本源，因之曰心地；是諸佛極然徹證之所得，所以曰菩提；其交相映徹，融貫遍攝，故曰法界；寂滅貞靜，常遍妙樂，故曰涅槃；圓超清濁、染淨、有漏無漏，故曰清淨；圓真不妄，隨緣不變，故曰真如；離過絕非，離言絕待，故曰佛性；護善遮惡，總攝一切善法而不失，故曰總持；眾生隱覆而不減，諸佛含攝而不增，總攝妙德而含藏，故曰如來藏；超越玄奧幽深，故曰密嚴國；統攝諸德，鎔融圓備，朗然獨照，故曰圓覺。凡此，一心、心地、菩提、法界、涅槃、清淨、真如、佛性、總持、如來藏、密嚴國、圓覺等，皆是此圓覺真心，亦即法界一心之體現與圓顯。

故爾，此圓覺真心，通遍十方方法界，周遍三千恆沙，在凡不為減，在聖不為增；

<sup>11</sup> 裴休(797-870)，唐代孟州濟源(河南濟源)人，一作河東聞喜(山西聞喜)人。於長慶年間(812-824)舉進士。大中年間(847-859)，以兵部侍郎進同中書門下平章事。後任宣武軍節度使，遷昭義、河東、鳳翔、荊南等節度。其為人蘊藉，風度閒雅，操守嚴正。宣宗嘗稱其為「真儒者」。能文章，楷書遒媚有法。宿信佛教，隨圭峰宗密學華嚴；宗密著經疏，每請裴休為之撰序。曾迎黃檗希運於宛陵，共商禪道，筆記其言，成宛陵集，大行於世。武宣之際，佛教新遭大難，裴休以重臣，出而翼護，故不數年間，佛教得復舊觀。中年以後，斷肉食，焚香誦經，世稱「河東大士」。著有《勸發菩提心文》一卷，集希運之語要而成《傳心法要》一卷。

在迷不為染，在悟不為淨；在眾生不為滅，在佛不為生，實皆一法，皆一致一如一際一理，離圓覺無六道，捨圓覺無三乘，非圓覺無如來，泯圓覺無真法。究竟皆一道，進而論之，此已體現出了宗密所圓詮之《圓覺經疏》所灼然頓現頓顯之圓覺真心，乃萬法之源，諸眾生之本，乃諸佛之宗，著實的彰顯出宗密所開展之法界一心，華嚴一乘教觀圓頓思想之心要所在與所由。如《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》序所言的<sup>12</sup>：

夫血氣之屬必有知，凡有知者必同體，所謂真淨明妙，虛徹靈通，卓然而獨存者也，是眾生之本源，故曰心地；是諸佛之所得，故曰菩提；交徹融攝，故曰法界；寂靜常樂，故曰涅槃；不濁不漏，故曰清淨；不妄不變，故曰真如；離過絕非，故曰佛性；護善遮惡，故曰總持；隱覆含攝，故曰如來藏；超越玄闊，故曰密嚴國；統眾德而大備，燦群昏而獨照，故曰圓覺，其實皆一心也。背之則凡，順之則聖，迷之則生死始，悟之則輪迴息，親而求之，則止觀定慧，推而廣之，則六度萬行，引而為智，然後為正智，依而為因，然後為正因，其實皆一法也。終日圓覺，而未嘗圓覺者凡夫也；欲證圓而未極圓覺者菩薩也；具足圓覺，而住持圓覺者如來也。離圓覺無六道，捨圓覺無三乘，非圓覺無如來，泯圓覺無真法，其實皆一道也，三世諸佛之所證，蓋證此也，如來為一大事出現，蓋為此也，三藏十二部一切脩多羅，蓋詮此也。

因是之故，宗密《起信論疏注》所融顯體現之「圓覺真心」融即「一心、心地、菩提、法界、涅槃、清淨、真如、佛性、總持、如來藏、密嚴國、圓覺」義之體現與圓顯義，乃圓顯出「即《起信論》之「一心」即《圓覺經》之「圓覺真心」義之融即無礙義與融通具義於其中，亦乃鎔融合攝的體現「即《圓覺經》之「圓覺真心」言《起信論》之「一心」之圓融真實義，意即宗密之《起信論疏注》中，所體現之「一心開二門」之「真如自性緣起」義，已然全面整全的融即開展為蘊具「法界緣起」義之「一真法界」、「法界一心」之究極諦理與真實義趣於其中。

其所謂「一心」者，緣以「一心即一切法」、「一切法即一心」，「一心入一切法」、「一切法入一心」之圓融義理頓現頓超頓顯故。故爾，宗密從其《起信論疏注》中所開展之「真如一心」、「生滅一心」、與「法界一心」三無差別之絕對圓覺真心之圓融圓攝圓理宏規。於一切萬法而言，以此為其建構「有為法一心」、「無為法一心」，乃至「一切法一心」之圓融圓備義，此即彰顯出「圓覺真心」實遍攝一切世間法與出世

<sup>12</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》序，大正藏第三十九冊，頁523。



間法而圓融無礙，融攝無餘，且圓明具足。

於教相門而言，實立基於法藏賢首之「小教」、「始教」、「終教」、「頓教」、「圓教」之五教教判之宏旨<sup>13</sup>，以此為其建構「五教一心」圓融義之真實諦理與究極義趣，進而融攝即遍攝開展為蘊具攝儒道歸佛，乃至攝儒道佛歸「圓覺真心」之融攝儒佛道體顯「五教一心」深層義理底蘊之「人天教」，「小乘教」，「大乘法相教」，「大乘破相教」，乃至「一乘顯性教」之圓教圓融義<sup>14</sup>。

於圓融觀心門而言，則以「法界三觀一心」圓融義，以之圓融遍攝「真空觀」、「理事無礙觀」，與「周遍含容觀」之法界三觀<sup>15</sup>；於清涼澄觀之「四法界觀」而言，則其以「四法界一心」圓融義，遍攝「事法界觀」、「理法界觀」、「理事無礙法界觀」，與「事事無礙法界觀」之圓融圓備義於其中<sup>16</sup>；復次，宗密之「圓覺真心」觀，於法藏之「五法界觀」而論，即體現以「五法界一心」之圓融無礙要義，遍攝「有為法界」、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」，「非有為非無為法界」，乃至開展體現「超四句、絕百非」且融攝有為、無為、亦有為亦無為、非有為非無為等四法界圓融微妙義之「無障礙法界觀」<sup>17</sup>。

宗密於《起信論》之「一心開二門」中，進而詮釋分別了「真心」與「真如」之別義，其言：「此心若在初門，但名真如，若在後門，但名本覺，應知真心是總，真如是別」於是中透顯出，宗密欲統攝真如與生滅門於一心之中，而予之以無差別化、無分別化，與相即無礙化之義理建構，意即予「真如一心」以「絕對真心一心」之超絕圓融之湛深詮釋，開展此「一心」湛然圓具寥廓空寂曠大之深廣圓詮，其意即體現出「寥調空寂，廓調曠大，空即中無妄染，寂乃其性湛然，曠謂德用無邊，大則體周法界」之圓融湛深之義趣於其中，體顯「寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有，即是一心」

<sup>13</sup> 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四十五冊，頁 481 中—482 下

<sup>14</sup> 唐代華嚴宗五祖圭峰宗密，於其所著之《原人論》，以及所著之相關諸《圓覺經》的注疏中，分別建構了融攝統貫儒道會入其所圓建之華嚴五教教判義理之中，此即：（一）人天教，乃說三世業報善惡因果之理，修四禪八定者。（二）小乘教，說我空之理，修無我之觀智，以斷貪等諸業，證得我空真如。（三）大乘法相教，相當於相始教。即說唯識所變之理，修唯識觀及六度四攝，並伏斷煩惱、所知二障，證二空真如。（四）大乘破相教，相當於空始教，說一切皆空之理，觀無業無報無修無證，以破諸法定相之執。（五）一乘顯性教，乃藉方便隱密，直指自心即是本覺之真性，離諸妄想執著，得於自身中，見如來廣大之智慧。

<sup>15</sup> 唐·杜順，《華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊，頁 653 下—656 上。

<sup>16</sup> 唐·澄觀，《法界玄鏡》，大正藏第四十五冊，頁 672 下。

<sup>17</sup> 唐·法藏，《華嚴經探玄記》卷第十八·〈入法界品第三十四〉，大正藏第三十五冊，頁 439。

之深層奧義底蘊。如其所言的<sup>18</sup>：

於一心中，方開二門，今雖云真，乃是以別顯總，此心若在初門，但名真如，若在後門，但名本覺，應知真心是總，真如是別，寥謂空寂，廓謂曠大，空即中無妄染，寂乃其性湛然，曠謂德用無邊，大則體周法界。故下文云：從本已來，一切染法不相應故，此心之空義也。又經云；妙覺湛然，周遍法界，斯寂義也。又經云：覺性遍滿，圓無際故，當知六根，遍滿法界，乃至八萬四千陀羅尼門，遍滿法界，斯曠義也。又下論云：是一法界大總相法門，體等則大義也，既而清淨本然，周遍法界，湛然常住，妙德無邊，由是乃云，真心寥廓故。華嚴疏云：寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有，即是一心也。（中略）。彌滿清淨，中不容他，德用無邊，性起為相，冲虛妙粹，炳煥靈明，越彼太虛，方之海印也，此上則顯心之德相也。

### 參、華嚴宗密「圓覺真心」於「法界緣起」之融攝詮釋

華嚴宗密於《起信論疏注》中，以「隨相門」之約六塵境相以出體；「唯識門」之約妄心以出體；「歸性門」之約真心以出體；「無礙門」之約「隨相門」、「唯識門」、「歸性門」，三門無礙以出體。其所開展之以「無礙門」統攝融貫「隨相門」、「唯識門」、「歸性門」之核心諦理所在，即在於以「無礙門」，鎔融會攝隨相、唯識、歸性等三門，以之開展出心即唯識門，境即隨相門，理即歸性門，皆會歸於一大法界緣起重重無盡圓融無礙之微妙義於其中。

於「隨相門」之向度上觀之，隨相之義涵，乃以六根對六境，著相生了別以出體，體現名身、句身、文身等，咸攝屬於不相應行法所詮解定義之名言概念，於是中，呈顯出「一切雖多，不出六塵境界，但能生於物解，即為教體」之核心諦理。宗密於此隨相門義理之開展中言明即以「能詮表義理」引之以為教體之理，此個中義涵體顯「此中六塵，猶且約境」的內在底蘊。故而，其引諸多經證，以之體顯出「語默視瞬皆說，則見聞覺知盡聽」之超越言說之諦理，體現出「心不思惟，遍照法界」之超越思維之不思議境的真實要義之所在。此亦體現出，於隨相門中，宗密判攝於此門所體現的，於六根對六境而產生六識所映現之虛妄分別的妄執情境之不究竟義涵，如實的顯現於

<sup>18</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第一，大正藏第四十四冊，頁 298 中—298 下。

「隨相門」之中。如其所言的<sup>19</sup>：

初隨相者，謂約六塵境相以出體故，名句文者，即聲上屈曲詮表，是假非實，屬不相應行所攝。故論云：一名、二名、多名，是曰名身；一句、二句、多句名，曰句身；一字、二字、多字，名曰文身。能詮諸法自性者，名也，名是能詮，諸法自性是所詮，如言色、言心、言水火等，各各詮表法自性故。差別者，句也，句是能詮，諸法差別是所詮，如言形色、顯色、真心、妄心等，諸法例然，一一法中，揀令別故，二所依者文也，二即名、句，文即是字，以此通為名句，二法所依止故，由是名則次第行列，句則次第安布，文則次第連合，此等親能詮表義理，由是取之以為教體。(中略)，一切雖多，不出六塵境界，但能生於物解，即為教體，豈獨在於聲名句文。(中略)。《楞伽》云：大慧，非一切佛土，言語說法，有佛國土，直視不瞬，口無言說，乃至有佛國土，動身名說法等，且香積世界，餐香飯而三昧顯，極樂國土，聽風柯而正念成，絲竹可以傳心，目擊以之存道，既語默視瞬皆說，則見聞覺知盡聽，苟能得法契神，何必要因言說；如《楞嚴經》二十五聖，於十八界七大性，各從一門，而得圓通，此中六塵，猶且約境，餘者例知。天台云：手不執卷，常是讀經，口無言聲，遍誦眾典，佛不說法，常聞梵音，心不思惟，遍照法界，皆此義也。

復次，在「唯識門」之向度上，其體顯出「約妄心以出體」之義涵，宗密特以「本影四句」之義涵，以之分別開演小乘教、終教、大乘權教，與頓教之義理分別，凡此四教皆呈顯於「唯識門」之中。透過萬法唯識之義理，來表詮此四教之義涵。

首先，是指稱「唯本無影」之小乘教，於判攝諸有為法與無為法；世間法與出世間法，乃至染淨諸法之中，執色心諸法，皆為實有，呈顯出心外有法，心外有境之義理底蘊於其中。

其二，此於「唯影無本」之終教義理上，其體現佛果唯有如如及如如智獨存，故以大悲大智為增上緣，令彼眾生長養成熟善根，現佛聲說法。以是之故，佛之教化，但是眾生心中的影像。

其三，「亦本亦影」，此即大乘權教，佛以妙觀察智宣說文義，若聞者，以諸佛眾生為增上緣，於識上所變文義起影像教。

<sup>19</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第三，大正藏第四十四冊，頁310下—311上。

最後是「非本非影」，即頓教，以現語觀雙絕之現量境故，彰顯性本離相本絕之理正如淨名經所云之：「其說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得」。

綜上所云的，宗密取第二義，即「唯影無本」義，以之詮解萬法唯識，三界唯心之諦理，正如其引用《起信論》所言的：「一切諸法，唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相」，又云：「三界虛偽唯心所作，離心即無六塵境界」。以之體現「唯識門」所彰顯之如此論所言之「唯影無本」之核心義涵，意謂此之自心，即是妄識，非謂真心之真實要義。如其所言的<sup>20</sup>：

唯識門者，約妄心以出體，今先約本影相對，對於諸教總成四句：一、唯本無影，即小乘教，以不知諸法，唯識所現，皆影像故。二、唯影無本，即終教也，以佛果無別色聲功德，唯有如如及如如智獨存，但以大悲大智為增上緣，令彼根熟眾生心中，現佛色聲說法，是故佛教但是眾生心中影像。故華嚴云：諸佛無有法，佛於何有說，但隨其自心，為說如是法。三、亦本亦影，即大乘權教，謂以佛自宣說，若文若義，皆是妙觀察智，相應淨識之所顯現，名本質教，若聞者，識上所變文義為影像教，諸佛眾生，互為增上緣，方有所起教，故唯識云：展轉增上力，二識成決定。四、非本非影，即頓教也，非唯心外，無佛色聲，眾生心中，影像亦空，以性本離故，相本絕故，即無教之教耳，故淨名云：其說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得，今此所明即第二句，唯影非本也。說者淨識等者，此中語勢，似於本影具足一句，然意明，唯影非本，雖云淨識所現，意顯大悲大智為增上緣，又此但言，佛為眾生增上緣，而不言眾生為佛增上緣者，意在唯影也；又佛淨識，即是眾生真心，佛現即眾生現，二俱影也，（中略），一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故下結意，言自心者，即是妄識，非謂真心。下文云：三界虛偽唯心所作，離心即無六塵境界。

而「歸性門」者，乃約真心以出體，此真心即是「一心」，即真如自性。歸性即歸於自性之要義，宗密言明此歸性門所言之「一心」，即是教法真實之體，此之「一心」從本已來，超過離名字相等名言概念；離心緣相，遠離內心著外境之攀緣相與分別相，以及離言說相。

<sup>20</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第三，大正藏第四十四冊，頁311中—311下。

故爾，此之「一心」離言說，則超越「隨相門」所云之音聲；離名字相，即超越前「隨相門」所云之名身、文身、句身相；離心緣相，則非前所云之「唯識門」，故爾，此之「一心」即成此「歸性門」之核心諦理與要義，正如《圓覺疏》云：「生法本無，一切唯識，識如幻夢，但是一心」。如其所言的<sup>21</sup>：

歸性門者，約真心以出體也，此識等者，則前門中，已收差別之境，但唯能變識心，今又攝前識心，但是一心，一心即真如性也，名為歸性，故云此識無體也，其猶人睡作夢，見種種物，物不離夢，夢不離人，即展轉推尋教法真實之體，極至於此，古人云：心即是經，即斯義也。言一切者，即色心等法，非今方爾。故云：從本已來超過，離名字相，離心緣相，故云乃至。然離言說，則非前音聲；離名字，則非前名句文；離心緣，則非前唯識，一心真如，則成此歸性門也，亦同《圓覺疏》云：生法本無，一切唯識，識如幻夢，但是一心。楞嚴云：見與見緣，似現前境，元我覺明也。

最後，無礙門者此即約隨相門、唯識門及歸性門，三門無礙以出體也，是中，心即唯識門，境即隨相門，理即歸性門，事即隨相門及唯識門；理即歸性門，此三門共為一大法界緣起。緣於「境不自境，由心故境；心不自心，由境故心」，如是則境是心境，心是境心，真即妄，真妄即真妄，互相依倚，互相資假，隨有所闕，則皆不成，故云同一緣起。

宗密透過「一心即真如門即生滅門」之辯證融攝融轉，故爾，是則若心若境，若理若事，一多即入，俱混融無礙，緣於「以一切法不離二門，二門唯一心故，以歸性即當真如門」，其中唯識門及隨相門，即當生滅門；而歸性門即真如門，而「一心即真如門即生滅門」。因是之故，則「一心」即唯識門即隨相門即歸性門，皆鎔融合攝，無盡無礙，此三門皆以此「一心」融攝無礙化之故，得同一緣起無礙自在，而同為一大法界緣起。如其所言及的<sup>22</sup>：

無礙門者，約三門無礙，以出體也，謂於下正釋，心即唯識門，境即隨相門，理即歸性門，事即一二門，以對理成句，故重牒之。同一緣起者，上之三門，同為一大法界緣起，謂境不自境，由心故境；心不自心，由境故心，未有依真

<sup>21</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第三，大正藏第四十四冊，頁311下。

<sup>22</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第三，大正藏第四十四冊，頁311下—312上。

之妄，不從真生；未有隨妄之真，不依妄顯，如是則境是心境，心是境心，真即妄，真妄即真妄，互相依倚，互相資假，隨有所闕，則皆不成，故云同一緣起也。混融等者，即無障礙法界也，謂若心若境，若理若事，一多即入，俱無礙故，斯則動止，縱橫無非教體也，以一下出所以，如上心境理事，得無障礙者，以一切法不離二門，二門唯一心故，以歸性即當真如門，前二即當生滅門，二門不二即是一心，以此一心融之故，得同一緣起無礙自在也。

宗密之「圓覺真心」鎔融合攝一切法皆是「一心」，既是「真如一心」，亦為「法界一心」，故爾，此「一心」乃實然體顯出「無不從此法界流，無不歸於此法界」之一如一致一理之湛深義趣，此即彰顯出此「圓覺真心」之「一心」，乃一切染淨諸法，一切世間法、出世間法，乃至一切有為法、無為法之根本諦理之所在。

以是之故，如實的整全的體現華嚴圓教所宗之「諸法所生，唯心所現，一切因果世界微塵，因心成體」之真實諦理，既體顯圓教之心要即含容圓攝四法界之真實奧義於其中，是中，理法界者界是體性義，此即體顯一心與一切染淨諸法為體性故；復次，事法界，界為分義類義體顯森然羅列之一切差別諸法分限各別義；而理事無礙法界事事無礙法界皆於性分之上全然展現與體現，彰顯出統四法界歸一心之真實諦理，故以一心為法界體。

其特為承繼與開展，自初祖杜順依於華嚴經之因赅果海、果徹因源之重重無盡之法界三觀義，以及三祖澄觀在此三觀之架構上，加上所依之事法界觀，成為法界四觀義，以之來開展其以「法界一心」統攝融貫於此法界三觀及四法界義，所蘊具之重重無盡、事事無礙之不思議微妙真實義理與究竟義趣。

圭峰宗密立基於此絕對真心融貫融攝「法界四觀」之基礎之上，以華嚴一乘圓教圓融無礙要義，鎔融會攝於此四法界觀，體現會歸於即入鎔融，入即無礙之中，展現出四法界觀皆為「一真法界」之顯現，即為絕對真心之融通無礙之圓顯圓現，其統整融貫之手法，即同於宗密以法界一心統貫融貫於五教教判之中，使五教教判皆為一心之所彰顯與體現，可謂是同此一流，無有二致。如其所開展之湛深理趣，所體現之微妙諦理<sup>23</sup>：

一心為本源者，為是也，謂此一心，是一切染淨法之根本，其猶水源為萬流

<sup>23</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第四十四冊，頁308中—308下。

之本，更無有法為心之本。故云：唯一心，本即源也。經云：諸法所生，唯心所現，一切因果世界微塵，因心成體，法喻雙顯，故云本源，華嚴下配教，此是圓教之所宗故。四法界者，如前所列，然四種皆稱法界，而界義不同，謂理法名界，界是性義，謂與一切染淨諸法為體性故。事法名界，界是分義，一一事法，分限別故，後二法界，具性分義可知，義雖有四，而體是一故，混四為一，一外無四，故云：統唯一真也，謂寂寥下，總萬有以出體，彼曰法界，此曰一心，謂此一心，是法之性，故曰法界，隨義立名，體元無異，故以一心為法界體。(中略)。萬有不出一心，是故一切全為心性，心性無外，攝無不周也。

其於《注華嚴法界觀門》中，即舉清涼澄觀華嚴經疏中所云之「一真法界」義，言明其總該萬有，即是一心，因為此一心融攝萬有之故，所以即圓融蘊具盧四重法界之要旨<sup>24</sup>。此一辯證之手法，實同其於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》之中，以「法界一心」融貫總攝五教教判之中<sup>25</sup>，此二種手法，實出一轍。

首先，乃體現出「事法界」所表徵的一心義，是乃含攝了於愚法聲聞中，所呈顯出業力所感而實有外境之執的假說一心，與大乘權教中，所體現的異熟賴耶義，名為一心；其二，於「理法界」中所彰顯的一心，是於大乘權教中顯諸法空相，不生不滅如法理之一心，與於一乘頓教中，所呈顯的泯絕染淨之一心；其三，於「理事無礙法界」中所彰顯的一心，乃是體現了於大乘實教中，所呈顯之如來藏理，無有二致之一心；其四，於「事事無礙法界」中所彰顯的一心，乃是圓詮於一乘圓教裡，所全然的體顯之理事本末無別異之「法界一心」，並以「法界一心」透過相即相入、一即一切，一切即一，與重重無盡之辯證規式，統貫於五種教相門之中，而彰顯出五重層次面向之「一心」的詮釋義涵，同時亦皆能體顯出，絕對真心之相融相即相入相攝於一真法界，所展現之無有等差，不可思議境界之奧義，而於其中無礙無盡的開展開來。

此正如宗密於《起信論疏筆削記》卷第二中，所開顯蘊具的「一真法界，全體而起，成染淨法，即全相也，染淨起時，性體不隱，全是真如，即全性」之華嚴一乘圓教圓頓義之真實諦理。如其所言<sup>26</sup>：

<sup>24</sup> 唐·宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊，頁 684 下，宗密於其注疏《華嚴法界觀門》之起首，即揭示了其所開展圓詮之華嚴法界觀圓融奧義，所體現之性相如如，融通無礙，重重無盡之究竟要義於其中。

<sup>25</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊，頁 537 中下。

<sup>26</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第三十九冊，頁 307 中。

圓教者，謂此教中該收前四，圓滿具足性相俱融，剎海塵毛交遍互入，即華嚴宗也，所說下一真法界也，謂所說理事、心境、人法、聖凡、染淨等法，以要言之，未有一法離於法界，故云所說，唯是法界，或可此句是總標，下皆別列。性海圓融者，理法界，謂理性深廣，故如海也，理體周遍，無有一法而不融攝，故云圓融。緣起者，事法界，謂眾緣所造心境、染淨、情器、因果、大小、一多，各不同故。無礙者，理事無礙法界也，謂緣起事法，皆是理之所成，緣起無性，不礙於理，理能隨緣，不礙於事，故得理事，二無障礙，相即相入。下事事無礙法界也，謂諸事法，各全攝理，即理之事，互不相礙，故得一一事法，相即相入，一即一切，一切即一，一入一切，一切入一，互為主伴，重重無盡，如天網珠，光影互入，無礙無盡也。然上五教所詮，不出性相，性相相望，料揀應成六句：一、唯相非性，小乘教也，但說法相不言性故。二、唯性非相，即頓教也，唯辨真性，毀相泯心故。三、相多性少，即分教，多說法相，少說性故。四、性多相少，即終教，多說法性，少說法相，縱說法相，亦不離性故。五、非相非性，即始教，但說諸法皆空，未顯真如性故。六、全相全性，圓教也，謂說一真法界，全體而起，成染淨法，即全相也，染淨起時，性體不隱，全是真如，即全性也。<sup>27</sup>

#### 肆、華嚴宗密「圓覺真心」於五教教判之融貫詮釋

華嚴宗密以其「圓覺真心」圓遍一切法之辯證基底出發，融構立基於此《起信論》一心開二門之「終教」義理架構，將《大乘起信論》中之「一心開二門」之真如自性緣起，統攝染淨諸法義，與表徵華嚴法界重重無盡無礙緣起之一真法界，即「法界一心」之究極圓融，無盡無礙義，相互融遍融攝與擴延接軌。在此一真如緣起之「真如一心」義，融攝接軌「法界一心」之圓融奧義的開展之下，是則，「一心」鎔融「五教」；「五教」含攝「一心」，相即互融無礙。

宗密透過二重義理向度，來體現「五教」與「一心」之相攝互融義，意即一方面以「五教」為能攝，以《起信論》之「一心」為所攝；另一方面，以《起信論》之「一心」為能攝，而以「五教」為所攝。於是中，統攝融貫「五教一心」，「一心五教」之圓融圓攝諦理，於五教教判之深層義趣之中。

<sup>27</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第四十四冊，頁307中—307下。



首先，以五教為能攝，《起信論》為所攝，是則於終頓圓攝此之諦理所在，在於此論一心開二門中，開展出如來藏緣起諸法之義，此乃的顯表徵五教判之「終教」義涵；而「真如門」體顯不生不滅，一如一際之諦理，此乃的顯出語觀雙絕之「頓教」要義；且「真如門」不礙「生滅門」，顯不變隨緣之理；故爾，「真如門」是理法界，而「生滅門」是事法界；進而「真如門」相即「生滅門」；「生滅門」相即「真如門」，彰顯出此二門不二之諦理，此即是理事無礙法界之體現；究此二門不二之諦理，歸本溯源，實皆「一心」之體用展現。以是，體現「一心即真如門即生滅門即一真法界圓教」之圓融無礙義故，此即是五教中之終、頓、圓後三教，皆攝此論之真實諦理之所由，且源於真如緣起義之故，是則小教與始教，亦得攝此《起信論》之「一心」無礙義。

另一方面，由此論為能攝，五教為所攝之面向透觀之，則從《起信論》之「一心」所開展之如來藏緣起義出發，已然的涵攝五教中的前四教義，而未備事事無礙之圓教諦理；而此論「一心」所體顯之真如隨緣義涵，已然的體顯即《起信論》之真如「一心」，體顯出法界真如緣起義之「法界一心」之諦理，以是之故，此《起信論》之「一心」，亦得體顯五教中，究極圓教之終極義趣，於此論「一心」之中，整全的融攝與體現。由是觀之，宗密透過真如緣起之不變隨緣義，與隨緣不變義，已然的統貫融攝「五教一心」於五教教判之判攝之中而無盡無礙無餘。誠如其所言之<sup>28</sup>：

以五教為能攝，此論為所攝，後三攝此者，終頓圓也。謂此論中說如來藏緣起，是終教；說真如門是頓教；又真如門是理法界，生滅門是事法界，二門不二，理事無礙法界；一心是一真法界，此即圓教，故後三教，攝得此論；然頓教攝此亦且一往，若以理推，頓教義狹，唯辨真性，如何攝此；若言以有真如義，故得彼攝者，此論亦有前二教義，亦應前二攝得此論。此唯下以此論為能攝，五教為所攝也，攝前四者，此論備有前四義故；不攝圓者，以四法界中唯有三種，而不明事事無礙，以圓教宗於事事無礙義，既不全故非攝彼，然以義推，亦合攝彼，（中略），統唯一真法界，今論一心之體，正是一真法界，是彼圓教之宗耳，又彼事事得無礙者，皆由真如隨緣故也，故知真如隨緣，是彼事事無礙之由，故得攝也。

<sup>28</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第四十四冊，頁308上—308中。

圭峰宗密亦承繼了法藏賢首五教之宏規要旨，融貫之以「一切眾生，本來成佛」之根本命題，統攝於五教教判之中，而全然的整全的圓現出華嚴一乘圓教之究竟玄談，所圓具之「一切眾生心，悉有如來成正覺」之真實諦理於其中，而圓融圓備，遍攝無餘。

其於五教教理，略舉六門以總攝本來成佛之奧要，起首，乃詮之以「小乘有部」，言明唯悉達太子一生成佛，餘皆無分之理；其次，詮之以「大乘始教」，須歷三大阿僧祇劫，方得成佛；其三，於「終教」義理而言，其依《起信論》之一心開真如、生滅二門之理，依之詮以「相盡性顯，而成正覺」之義，由降本流末面向，所體現之一心流轉門的流轉生滅相狀，圓頓圓融圓轉之以攝末歸本、妄盡還源之觀修圓悟進路，由一心還滅體證真如自性義的圓妙諦理，如實的體顯出達本還源，逆覺體證的觀修進程。

其四，乃「頓教」所體現之圓融頓超，語觀雙絕，不可說示，一念悟時，即名為佛之理。最後，宗密言及華嚴一乘「圓教」之究極要義，乃在體顯一切眾生，皆具如來德相，本來成佛之真實諦理。因是之故，其即以圓教一本來成佛之理，彰之以「圓覺真心」，遍周法界之理，顯之以「法界一心」，周遍含容之義，圓之以即入無礙，圓明具足，融通自在之微妙諦理，以之圓遍圓攝圓融一切萬法於「圓覺真心」之究極諦理之中，而融通無盡，遍攝無餘。如其於《圓覺經略疏》卷上之一所開展的要理<sup>29</sup>：

今詳教理，略舉六門：一者小乘有部，唯悉達太子一生成佛，餘皆無分。二者大乘始教，三無數劫，行位滿足，方得成佛。三者終教，相盡性顯，名成正覺。四華嚴說，十信位滿，初發心住，即成正覺。五者頓教，一念悟時，即名為佛。六者圓教，本來成佛。故華嚴云：如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃，皆同一性，所謂無性。又云：菩薩摩訶薩應知，自心念念，常有佛成正覺，何以故？諸佛如來，不離此心，成正覺故，如自心，一切眾生心，亦復如是，悉有如來成正覺。

華嚴宗密以「圓覺真心」融貫五教教判之辯證觀，體現出即超絕即圓融，既圓遍且統貫之超越主體與客體、形上與形下，乃至本體與現象之以圓覺真心融融遍融攝一切法之論證形式，究其諦理，其乃是承繼了法藏賢首之華嚴五教判之

<sup>29</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷上之一，大正藏第三十九冊，頁546下。

順逆次第，為其立論之義理架構，並將表徵於華嚴法界一心之既周遍含攝染淨義，且呈顯非染非淨之超越義、絕對義，乃至重重無盡無礙圓頓義的開展下，統攝了人天教與小始終頓圓五教之義涵於「一心」之中，而統貫無餘。觀乎此，則「一心」即全然的彰顯出「圓覺真心」融即融遍融攝融會一切法之全體大要與真實諦理之所在所理與所由。

易言之，即其是以斷證之順逆次第，與迷悟之深淺，來充分的論證其統攝一切法於「法界一心」之中，意即是華嚴五教之每一教之觀修歷程中，皆為展現「法界一心」之無分別義與無等差義而如實的開展，此二義正是宗密建構其相即相入式之超越主客真心論之辯證規式的原初模型，依於此而開出於無分別義與無差別義中所彰顯出之相即相入、事事無礙之絕對真心的究極諦理。

依於此，而於此五教之周遍圓融無分別義中，進而展現出五教差別行布之次第義與分別義。故爾，宗密於愚法聲聞中，呈顯出業力所感而實有外境之執的假說一心；於大乘權教中，以異熟賴耶，名為一心；於大乘實教，則體顯如來藏理，無有二致之一心；於一乘頓教中，則呈顯出泯絕染淨之一心；而最終，則於一乘圓教裡，全然的體顯出理事本末無別異之「法界一心」，並以「法界一心」相即相入於五種教門之中，而彰顯出五重層次面向之「一心」的詮釋義涵，同時亦皆能體顯出絕對真心之相融相即相入於一真法界，所展現之無有等差，不可思議境界之奧義，而於其中無礙無盡的開展開來。如其於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》所言的<sup>30</sup>：

然諸經論，俱說萬法一心，三界唯識，宗途有異，學者罕知，今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心造業之所感故。二、大乘權教，明異熟賴耶，名為一心，遮無境故。三、大乘實教，說如來藏，以為一心，理無二故。四、一乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故。五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。此上五教後後轉深，後必收前，前不攝後，然皆說一心，有斯異者，蓋以經隨機說論逐經通，人隨論執，致令末代固守淺權，今本末會通，令五門皆顯詮旨。

綜上觀之，此五教教判之總體義涵，實不出性相二義，宗密透過性相二義之交相對演，以之體現此五教判之特質義涵。首先，於小乘教之部份，其言小乘教，但說法相，不言性故，縱觀小乘部派所建構的五法中，諸自相與共相，不外色心

<sup>30</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷上二，大正藏第三十九冊，頁 537 中—537 下。

二法，此之所以宗密言其但說諸法自共相，而不言性之諦理所在。

其次，唯性非相，即頓教義，於語觀雙絕處，體顯真性之義，實彰顯出現毀相泯心之深層義涵。而其三，於分教之部份，所體現的是相多性少，萬法唯識之五位百法之諦理，展現出多說法相，少說性之義理特質；其四之終教，則體顯性多相少之理，即展現一切法不離性之義涵；其五，非相非性，此即始教，是中，開展諸法皆空之諦理，即非相，而未顯真如性，故非性；最後圓教，顯全相全性之理，即一真法界全體而起，遍攝染淨，此即全相；而染淨緣起時，亦性體顯，故全性。如其所言的<sup>31</sup>：

五教所詮不出性相，性相相望料揀應成六句：一、唯相非性，小乘教也，但說法相，不言性故。二、唯性非相，即頓教也，唯辨真性，毀相泯心故。三、相多性少，即分教，多說法相，少說性故。四、性多相少，即終教，多說法性，少說法相，縱說法相，亦不離性故。五、非相非性，即始教，但說諸法皆空，未顯真如性故。六、全相全性，圓教也，謂說一真法界，全體而起，成染淨法即全相也，染淨起時，性體不隱，全是真如即全性也。

承上所言之，此一全相全性之圓教諦理，即是宗密於《原人論》中，所彰顯之一乘顯性教之義，其言「一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏」，此正是其所揭舉之「眾生本來是佛」之核心要義，如實的彰顯出《華嚴經》所云之「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智，即得現前」之真實要義。

故爾，宗密依此一命題，透過「反本還源」之方，以契入佛心佛行而成就佛道，以是之故，其證成「當知迷悟，同一真心」之核心諦理，並總攝五教之要義。

於中下根之機處，則從淺至深，循循善誘而善巧接引，由初教、二教，乃至終究歸於一實圓教之理。以是，於初教處，離惡住善；於分教與始教處，令離染住淨；而於終教處與頓教處，則契證破相顯性，會終頓之權，歸圓教全相全性之真實諦理，直至成就佛道而後已。

另外，若上上根器者，於初便直棄圓教頓指一真心體，於心體既顯之處，自覺一切皆是虛妄，然而雖真性為凡塵所覆而不為染，故而須捨妄歸真，反本還源，託真而

<sup>31</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第四十四冊，頁307下。

起，須以悟真之智，斷惡修善，息妄歸真，妄盡真圓，於是中，全然的體現出宗密所圓詮之妄盡還源，達本還源之真實義趣與究極之諦理。如其所言的<sup>32</sup>：

一乘顯性教者，說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。(中略)。故華嚴經云：佛子，無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智，即得現前。(中略)。今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行，心契佛心，返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為自然，應用恒沙，名之曰佛，當知迷悟，同一真心，大哉妙門，原人至此（然佛說前五教，或漸或頓，若有中下之機，則從淺至深，漸漸誘接，先說初教，令離惡住善；次說二三，令離染住淨，後說四五，破相顯性，會權歸實，依實教修，乃至成佛；若上上根智，則從本至末，謂初便依第五，頓指一真心體，心體既顯，自覺一切，皆是虛妄，令來空寂，但以迷故，託真而起，須以悟真之智，斷惡修善，修善息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛）。

## 伍、華嚴宗密「圓覺真心」於台賢圓頓教觀之融攝詮釋

透觀法藏賢首之《華嚴一乘教義分齊章》中，於其所建構的五教教判義理底蘊，整全的體現出華嚴之別教一乘與法華之同教一乘義理同為圓教之殊勝諦理，以及特為揭舉華嚴別教一乘為究極諦理之要義，整全的體現出其為「大白牛車」之真實理趣，與「日照高山」之究竟義趣<sup>33</sup>，故爾，在華嚴的教判之中，其特以別教一乘為圓教中之特勝者，乃至為確當與究極之說。

而圭峰宗密則異軍突起的全面開展華嚴之別教一乘與法華之同教一乘之無有等差，相符一致之諦理表現，乃至華嚴之圓頓教觀思想與天台之圓頓教觀思想，咸體現

<sup>32</sup> 唐·宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁 710 上—710 下。

<sup>33</sup> 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四十五冊，頁 479 上—479 下。文中法藏賢首以《法華經》法華經卷二譬喻品所載之「三車喻」，是中，長者以羊車、鹿車、牛車等三車予其三子，復予以一大白牛車，以期三子自門內而出門外。此一譬喻中，長者喻指佛，三車喻指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。彰顯出華嚴圓教之別教一乘為「大白牛車」之究竟了義之教說；另外，唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四十五冊，頁 482 中—483 下。其亦以《華嚴經》之「日出先照高山」說，建構其小始終頓圓等五教教判中之圓教「別教一乘」，為「日照高山」之教說喻義，彰顯「於海印定中，同時演說十法門，主伴具足圓通自在，該於九世十世盡因陀羅微細境界」，體現出華嚴圓教「別教一乘」教觀思想之究極特勝圓滿觀點與圓融思想。

出無有等差、無二無別之真實諦理。以是之故，在宗密的《起信論疏注》中，多次的展現開展，統攝融貫華嚴圓教中之別教一乘義與同教一乘義，於圓教中之無有差別之圓融詮釋，並融轉含容表徵「一道豎窮，展轉玄妙」之華嚴五教教判一乘圓融義，與表徵法華一乘超八醍醐純圓獨妙之天台五時八教教一乘圓妙義之鎔融會攝，無有差別底蘊之開展。

於是中，體現出，於華嚴與天台之教相判釋義向度上，展現無有差別義，乃至於華嚴法界觀與天台之一心三觀之圓融觀心義面向上之無有差別義之開展；進而鎔融含攝的統貫華嚴之法界緣起義與天台中道實相義之無有差別論義之開展，乃至圓詮《起信論》之真如緣起義融攝一真法界義，所開出之華嚴圓教緣起即性起義，與天台圓教之中道實相即一切法之不可思議微妙義之無有差別義之開展與圓展。

透觀之，圭峰宗密即全然的體現與圓現出「圓覺真心鎔融含攝一切法」之真實義趣於其中，而無盡無礙的展現與實現。

凡此種種義理之開展與體現，皆湛深的體現出華嚴宗密欲以「圓覺真心」融貫統攝華嚴法界緣起圓頓一乘教觀思想，與天台中道實相圓頓一乘教觀思想體系之統攝融貫，予之以鎔融會攝，無有差別，且相符一致之圓融義理之開展與體現。

此即全然的體現出圭峰宗密於《起信論疏注》所云之「論諸法不離真如者，圓覺云：一切眾生種種幻化，皆生如來圓覺妙心；華嚴云：三界所有唯是一心；又云：未曾有一法，得離於法性」之究極義趣與真實理趣<sup>34</sup>。

宗密融轉融攝《起信論》「一心開二門具三大」之「真如緣起門」之終教義，為「一心即二門即三大」之「法界緣起門」之圓教義，其言「真如」是別；「法界」是總，真如之別與法界之總乃圓顯出總別不二，總別相即之圓融含攝義與鎔融會攝義。是故，「別」則顯終教之諦理，「總」則彰顯法界無礙之真實義趣而融鎔無礙，進而開顯「一心」即「真如門」即「生滅門」，以真如一心與生滅一心，皆二而不二，不二而二，真如即生滅，生滅即真如，彰顯真如門生滅門無礙無二且相即不二之理，於是中，建構蘊具華嚴圓頓教觀與天台圓頓教觀二不二，不二二之究極諦理蘊於其中，而燦然大備，圓融圓備。

於是中，全然開啟華嚴宗密圓融統攝華嚴圓頓教觀與天台圓頓教觀，以無有差

<sup>34</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第十六，大正藏第四十四冊，頁383上—383中。

別，相符一致之論證基底與辯證規式，圓現於台賢圓頓教觀互攝互融之奧義於其中，而整全圓融融通無礙，體現鎔融會攝華嚴圓頓教觀義與天台圓頓教觀理，達至統貫無餘，融攝無礙之深層義趣境界。

宗密全然的充份運用「鎔融含攝」之辯證手法與論證進路，達至「消和包納，令彼染淨差別之相，無有障礙」之圓融無礙境界，「鎔融」之相，顯染淨無差別之理，透過體顯一心與一切法，一致一理之無差別、無分別義，以鎔即融轉之辯證模式，使生滅門所呈顯之生滅流轉相，予之以不生滅化，顯染即非染義；另一方面，轉真如門所呈顯之不生滅還滅義，予之以即差別之平等化，彰顯即淨之非淨義，此即圓顯即染即淨，即淨即染之一味一致一理。故爾，其所開展之「一心即真如門即生滅門」之「含攝」義，即體顯出「生滅一心即真如之一心」，「真如一心即生滅一心」之「一心」義，「該攝」染淨俱存，歷然差別之生滅門義；同時「融攝」染淨俱泯，一味不分之真如門義，全然的體現出差別即無差別，無差別即差別之「一心」鎔融含攝一切法之真實義與究竟義。誠如其所言的<sup>35</sup>：

鎔融含攝者，謂消和包納，令彼染淨差別之相，無有障礙也，染淨不殊者，出鎔融之相也，謂以一真如理融之，使染即非染，淨即非淨，即染即淨，渾為一味，故云不殊，故下文云：一切諸法唯依妄念，而有差別，若離心念，即無一切境界之相，乃至唯是一心，故名真如，斯則生滅門中，名為該攝；真如門中名為融攝，該攝，則染淨俱存；融攝，則染淨俱泯；俱泯，故一味不分；俱存，故歷然差別。

立基於宗密所開出之「真如一心」與「生滅一心」之無差別、無分別之理，體顯出於生死流轉因緣果報之世間法與教理行果信解行證之出世間法；乃至於生滅無常之有為法與不生不滅之無為法之中，皆體現出「萬法一心」，「法界一心」之真實諦理，以是之故，離於心得成佛道，無有是處。宗密以《華嚴經》「一切唯心造」之經教義理，印證「如來即一心，一心即根本，三義一體」之理，由是歸本溯源於「一心即真如門即生滅門」之辯證諦理，以是能融貫始覺、本覺、不覺；法身、應化身；乃至體大、相大、用大之理，凡此皆為「一心」根本上之行相之體現。意即彰顯圓現出「一心即二門即三大」之終極要義與深層底蘊於其中。

<sup>35</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第六，大正藏第四十四冊，頁 326 中—326 下。

以是之故，宗密於《起信論》之「一心開二門」，融轉為「一心即真如門即生滅門」圓融圓備義，彰顯出「一心即一切法」，「一切法即一心」之相即辯證原理，以之為其論證「一心」與「一切法」皆相即相融之核心要義。以是華嚴一乘圓頓教觀諦理與天台一乘圓頓教觀諦理，皆能鎔融含攝，融通無礙的相互融攝融構於「圓覺真心」之中而融貫無餘，遍攝無礙，更體現出「真如門」與「生滅門」無礙不二之真實要義於「一心即一切法」之辯證理趣之中，而如實的開展。如其所言的<sup>36</sup>：

一心，為如來所證法之根本也，良以如來依此一心而成就故，是則信解行證，皆依此心，從微至著，未嘗離此，若離於心得成佛者，無有是處。故華嚴云：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造，故名等者，然則，如來即一心，一心即根本，三義一體，方為至說，但以據法名心；對末稱本；約人所說，即號如來，究體則一，列義成三，非三而三，不一而一，三一一體，(中略)，謂於中明真如生滅二門，始本二覺，本末二不覺，二身、三大，乃至二門不二等義，此義盡是一心根本上之行相也。

圭峰宗密建構與開展此「一心即真如門即生滅門」圓融圓備義，所彰顯之「一心即一切法」，「一切法即一心」之相即辯證原理，進而開啟了其以「一心」融構融會華嚴「法界緣起」與天台「中道實相」不思議微妙諦理之端緒。其所建構之「心是中道實相」的命題，如實的彰顯出「法界緣起即中道實相」之論證基底與辯證趨向。

自是華嚴的「法界緣起」義，與天台的「中道實相」義，即透過「一心即真如門即生滅門即一切法」之鎔融含攝而融成一味。乃至全面的全然的進行華嚴與天台各重教相觀心義理之聯結融構與圓融圓會。

立基於此，則「一心」所體現「一心即真如門即生滅門」之融構辯證，實融攝了一切有為法與無為法於其底蘊之中而全然開展，有為法為生滅法，無為法為不生不滅法，而有為法之生滅門，與無為法之真如門，實皆「一心」之體現。是故，有為生死不異無為涅槃；有為煩惱不異無為菩提，皆為「一心」之體現。

宗密亦舉《涅槃經》之經證，以「見十二因緣者，即是見法，見法者即是見佛，見佛者即見佛性」之辯證理趣，來證成且體現，「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」之圓融諦理。

<sup>36</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第五，大正藏第四十四冊，頁 322 上。



而「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」之不思議微妙圓融諦理，皆為表徵華嚴圓教與天台圓教之核心要義，華嚴圓教之「法界緣起」重重無盡無礙之真實諦理，體現了「緣起即性起」，「性起即緣起」之圓融義蘊，宗密以「一心即真如門即生滅門」之鎔融合攝圓融辯證，將「一心」與法界緣起之融通無礙之妙理圓融融攝，體現「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」之圓融諦理；同時也將「一心」與天台「中道實相與一切法相即不二」之微妙諦理鎔融會攝。自是，由此「圓覺真心」出發，而融攝融合華嚴圓教之「法界緣起」與天台圓教之「中道實相」不思議微妙諦理融攝成一味，以是，透過「一心即法界緣起即中道實相」之辯證融轉融超融攝之義理開展架構之下，此意即在「一心即真如門即生滅門」的辯證基底與微妙諦理之圓超圓現下，而頓觀頓證頓顯，相即相融相成。如其於《起信論疏注》所體現的「心是中道實相」，「心是真如」之鎔融合攝義理詮釋<sup>37</sup>：

今義眾生即如者，淨名經也，如前所引，然眾生是生滅，如是真如，既言其即，當知不異涅槃等者，文云：善男子，我於諸經說，若人見十二因緣者，即是見法，見法者即是見佛，見佛者即見佛性，何以故？一切諸佛以此為性。善男子，觀十二因緣有四種之智，得四種菩提；乃至云：以是義故，十二因緣名為佛性。斯則佛性是真如，十二因緣為生滅，既說十二因緣為佛性，豈曰異乎。十地等者，此是華嚴經意，彼經文云：佛子，菩薩復作是念，三界所有，唯是一心，如來於此，分別演說，十二有支，皆於一心如是而立，今疏所引，是彼論牒經也。第一義諦者，是論釋也，心是中道實相，故云第一義諦，斯乃三界是生滅，一心是真如，唯之一字，顯不異也，又此下即始覺中文，四相是生滅，一覺即真如，既云平等而同，欲何為異。

依於此「心是中道實相」之核心命題為其論證基底，以是，宗密所融鎔建構之一心即二門即三大，乃至真如門、生滅門，二門不二之圓融相即辯證，整全的開展於華嚴一乘圓頓教觀之理，與天台一乘圓頓教觀之義，表現於華嚴之五教教判與天台化法四教之教判，亦同然的、平等無差別的，以一致一理之相融相即辯證，作無差別、無分別義理之融合與融攝。

故爾，在此辯證趨向與論證進路的開展下，華嚴五教與天台化法四教，但開合有異而大況是同，是中，其分別從「開前合後」與「開後合前」之二重義理向度，來對

<sup>37</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第八，大正藏第四十四冊，頁 337 下—338 上。

於華嚴五教與天台化法四教，予之以教判義理鎔融圓構之義理開展。

宗密於「開前合後」之面向，其認為華嚴小乘教內涵即天台之藏教義；其次，於始教中，有始教、分教二類，其中始教中，但說諸皆空，此即天台化法四教之通教；而分教但說一切法相，即是天台之別教諦理；而終教則明如來藏隨緣成諸染淨，體現緣起無性皆如之理，亦即體現天台圓教雙照空有中道之義；而頓教即是體顯天台圓教雙遮空有之義；而華嚴圓教義即是彰顯出天台圓教性相俱融，遮照同時之圓融理趣。綜上觀之，宗密之「開前合後」義即是展現出，開天台之圓教，為華嚴之終頓圓三教；合天台之通別二教，為華嚴始教之理。

此外，於「開後合前」之面向與前之「開前合後」之面向，實一體兩面，只差別在「開前合後」義，即是以天台開合華嚴；而「開後合前」義，即是以華嚴開合天台，此二者實向異義同耳。是故，開後合前之義，即以開華嚴之始教，為天台之通別二教；其次，合華嚴終頓圓三教，為天台圓教之理。誠如其所言的<sup>38</sup>：

此五教與天台化法四教相望，但開合有異，而大況是同，彼則開前合後，此則開後合前四教者，謂藏通別圓也，且如此中，初小乘教，即彼藏教。第二始教，此有二類：一、始教，但說諸法皆空，即彼通教也；二、分教，但說一切法相，即別教也。第三終教，明如來藏隨緣成諸染淨，緣起無性，一切皆如，即彼圓中雙照義也。第四頓教，唯辨真性。即彼圓中雙遮義也。第五圓教，明性相俱融，即彼圓中遮照同時義，以此三教所詮，唯是一心具一切法，即彼圓教不思議中道也，故此三教皆屬圓收，此即合彼通別，為一始教，開彼圓教，為終頓圓三；彼即開此始教，為通別二，合此終等，為一圓教，雖開合有異，而法無異也。

復次，宗密於論及《起信論》之蘊具施戒忍進禪定，以攝眾生之五行，呈現「化眾生而修福德，因利他而自利」之功行，而此一化生修福，實乃體顯「真如隨緣」義，以修觀行之諦理。其以真如法性之非有非無義，以之體現出「不住生死，不住涅槃」之真實要義；

值基於此圓具不住生死，不住涅槃之真如隨緣義，宗密即以此不變隨緣隨緣不變之要義，以之會通天台「一心三觀」之不可思議妙理，如其所云的「真如隨緣」義故，

<sup>38</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第四十四冊，頁 307 下—308 上。

體現超絕生死與涅槃之兩端，開出「本來非有故，今不住生死；本來非無故，今不住涅槃」之如實諦理。

宗密欲以真如隨緣不變，不變隨緣之蘊具「不住生死」，「不住涅槃」之深層諦理，進行其與天台智者所圓建之圓教「一心三觀」之即空即假即中之不思議微妙諦理，相互融攝融會。其言以真如性不變故，不住生死；隨緣故，不住涅槃，乃至體現出不住凡，不住聖；不住斷，不住常；不住一，不住異的真實諦理，如此遠離種種兩端之諸法方能體現且體證「真如隨緣」之奧義，此乃隨性之諦理所在。

以是，即隨緣之不變，顯觀法無生，觀諸法無自性性之諦理，即空觀；即不變之隨緣故，觀因緣和合之諦理此，即假觀觀俗義；以是，真如隨緣不變，不變隨緣，乃至不變即隨緣，隨緣即不變之諦理，即在宗密之融轉會攝之辯證下，與天台智者之「一心三觀」鎔融無礙的融會融構，意即體現於「一心」之當體，既開展不變隨緣，隨緣不變之諦理，亦同然的體現「一心」圓具空觀假觀中道第一義諦觀之即三即一，即一即三之非縱非橫不可思議圓妙諦理，透觀於此一融攝辯證中，即全然的整全的，融會一致，融攝無餘。如實的圓顯出宗密欲融貫台賢一乘圓頓教觀思想，予之一無分別、無差別、相即無礙之「一心」辯證特質，於此整全的展現，亦灼然的體現出，宗密欲以《起信論》之「真如一心」，融轉為華嚴「法界一心」，且融轉為天台之「十法界一心」，「三千法界一心」，乃至更超絕融轉為「台賢一心」之核心融構辯證進路之義趣於其中，易言之宗密透過即《起信論》「真如一心」之華嚴「法界一心」，與即《起信論》「真如一心」之天台「十法界一心」，「三千法界一心」圓融圓即圓轉為《起信論》「真如一心」即華嚴「法界一心」即天台「十法界一心」，「三千法界一心」之圓超圓融圓會之「台賢一心」之終極圓融微妙義之體現與實現。如其所言的<sup>39</sup>：

起大悲者，既見因緣和合，善惡果報，故可翻迷成悟，轉凡為聖，乃起大悲咸欲濟度。修福等者，具修施戒忍進禪定，以攝眾生，謂布施攝貧窮，持戒攝毀禁等，以此五行是福德門故，斯則為化眾生而修福德，因利他而自利也。故淨名云：眾生之類是菩薩淨土等，不住下，若住涅槃，則一向寂靜，既言化生修福，當知不住，亦是依真如隨緣義，修觀行也，以隨下明所以法性，本來非有故，今不住生死；本來非無故，今不住涅槃；又以性不變故，不住生死；隨緣故，不住涅槃，乃至凡聖、斷常、一異等，諸二邊法，不可盡言，離此二邊，

<sup>39</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第十七，大正藏第四十四冊，頁 388 上—388 中

方名隨性。今以即悲之智，為自利行本；以即智之悲，為利他行本，又此一文，即以一心三觀義同，謂觀法無生，即空觀，觀真諦也；觀因緣和合，即假觀，觀俗諦也；隨順法性，即中觀觀第一義諦，即三而一，即一而三，不縱橫並別，諦觀皆然。

此外，圭峰宗密揭舉「歷緣對境修」之禪觀命題，以之彰顯出，於修持止觀之觀修向度上，進而與天台止觀進行融會與融攝。「坐中修」與「歷緣對境修」之觀修情境義涵，實皆遍現於天台智者之《修習止觀坐禪法要》《摩訶止觀》、乃至《覺自意三昧》等諸典籍中，其皆開展出「坐中修」及「歷緣對境修」之修習止觀心要於其中<sup>40</sup>。是中，「歷緣對境修」所呈顯的，即是把此《覺自意三昧》覺照心源的工夫行持，擴大到一切時一切處，稱之為「內外十二行觀」，即內六受、外六作十二行觀，如此才能內外一如、悟修同時、理事觀修圓融，以符應「覺意三昧」遍攝一切時一切處之觀修要求。

意即透過「歷緣對境修」之觀修行持，體顯於行、住、坐、臥、作作、語言等六威儀中，修習止觀法門，如智者《覺自意三昧》中揭示的要義，其言於「內六受」與「外六作」中，不起心，不動念，念起即覺，意起即修，此即是體現「」內蘊要義之「覺意三昧」修止觀之心要<sup>41</sup>。

宗密亦以此「坐中修」與「歷緣對境修」之義理，欲透觀修習止觀中，融構以真如隨緣圓觀圓修止觀之理，融會天台圓觀圓修止觀之義。其言於六威儀中，於六根對六境之處「於行時，了知行心及行中，一切事皆不可得，不可得故，妄念自息，名為修止；即觀上不可得法，一一空寂，因緣故有，名為修觀」，是中，宗密言以止觀皆順真如法性之故，以法性常寂常照之故，此處宗密從始至尾，即皆扣緊了真如法性隨緣不變，不變隨緣之諦理，以之作為融攝融貫融通台賢教觀圓頓思想之辯證與論證之圓融共構基底。

是中，不變則常寂；隨緣則常照；不變隨緣，則寂而常照；隨緣不變，則照而常寂，以是其開展即不變即隨緣，即寂即照之雙照雙顯，雙遮雙遣之真如隨緣之寂

<sup>40</sup> 隋·智者，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六冊，頁 623 下—624 下。文中呈顯出天台智者觀修「覺意三昧」於圓頓觀法上之應用，乃是首尾一貫的，「覺意三昧」觀法的把握原則是「念起即覺，意起即修」，且遍攝於行住坐臥之中，其觀修方式皆分類為總觀與別觀。所謂總觀，言明一切時一切處觀察實相；而別觀的施設則分為二：一、為坐中觀；二、為歷緣對境觀，而這樣的詮釋模式，普遍的出現於智者在詮釋圓頓觀法的理論與實踐之中，如《摩訶止觀》及《修習止觀坐禪法要》等，皆處處可見到這一論證形式的義理思路。

<sup>41</sup> 隋·智者，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六冊，頁 623 中

照義、體用義，與空不空義之究極圓融諦理的體現與展現。在此「一心即真如門即生滅門」之辯證基底開展下，於即真如門之生滅門觀修止觀義，乃體顯即生滅非生滅之即生滅即真如義；而於即生滅門之真如門觀修止觀義，乃體顯即真如非真如之即真如即生滅義。

因於此，以是「真如門」與「生滅門」皆相即互融，皆隨順於法性一心，此即是「息二邊分別」之觀修止觀要義<sup>42</sup>，即是真實體現與實現當體圓顯出「中道第一義諦」止觀之終極要義。宗密亦由是「一心即真如門即生滅門」之湛深奧義開展中，進而與天台圓教之「三止三觀」圓妙究極要義，融攝無礙的融構接軌，著實體現了「約真如生滅二門，而修止觀，皆順一心，即是雙運，雙運即是息二邊分別，中道第一義諦止觀」之究極義趣，而圓融的整全的無礙體現。如其所言的<sup>43</sup>：

餘威儀中者，即同天台歷緣對境修也，謂歷行、住、坐、臥、作、語等六緣，對色、聲、香、味、觸、法等六境，且如欲行，便自思惟，我今何故行，有利則行，無利則不行，然於行時，了知行心及行中，一切事皆不可得，不可得故，妄念自息，名為修止；即觀上不可得法，一一空寂，因緣故有，名為修觀，住等例此。又於見色時修止觀者，見一切色，如鏡像水月，悉不可得，不生分別想念，名為修止；色等因緣故有，畢竟空寂，名為修觀，聲等例此，若止若觀俱順法性，以法性常寂常照故。然天台修止，自分三止，觀亦復然，以約三諦三境修故也。今此文中，約真如生滅二門，而修止觀，皆順一心，即是雙運，雙運即是息二邊分別，中道第一義諦止觀也。

總而論之，華嚴宗密的論證模式，特為迴異突出於法藏賢首之處，其乃於《大乘起信論》之注疏中，顯明的開展出，「華嚴五教」與「天台四教」之融通合會之義，

<sup>42</sup> 隋·智者，《摩訶止觀》，大正藏第四十六冊，頁24上。文中，智者所開展之「息二邊分別」之觀修止觀要義，乃天台智者對於三觀而立三止，以之體現三止三觀圓頓圓融圓會中道應本之真實義趣，是中，三止者：一、體真止，諸法由因緣而生，因緣假和合之法體為性空，止息一切之攀緣妄想者。證空理調之體真，空即真也。是對於空觀之止也。二、方便隨緣止，又名繫緣守境止。菩薩知空非空，停止於諸法幻化之理，分別藥病化益眾生者。知空非空調之方便，分別藥病隨緣歷境調之隨緣，安住假諦之理而不動，調之止。是對於假觀之止也。三、息二邊分別止，又名制心止。第一止偏於真，第二止偏於俗，俱不會於中道，今知真非真，則空邊寂靜；知俗非俗則有邊寂然；即息真俗之二邊，而止於中諦者，是對於中觀之止也。其中，三止前後次第，為別教之三止；而三即一，一即三，三相即為圓教之三止。

<sup>43</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第十九，大正藏第四十四冊，頁400上—400中

從此融會義對觀出發，是則於華嚴終教之緣起無性義，一切皆如，即是圓教中道雙照義也。其次，頓教之唯辨真性，即是圓教性相俱融顯中道雙遮義也，且進一步的表詮出華嚴圓教，即天台圓教中道遮照同時義，此意即華嚴五教中之終頓圓三教，皆圓顯圓詮一心具一切法，意即是彰顯出天台圓教中道不思議妙理義也<sup>44</sup>。

對宗密而言，其詮釋華嚴一乘圓頓法門，乃至詮釋法界一心之要義，除了運用了超越主客之絕對真心的詮釋模式之外，更為特別的是，其竟嘗試透過以五教統攝一心而融通無礙的辯證規式，欲將華嚴終頓圓三教與天台圓教之中道第一義諦義相互融會於一如一理之中，亦即其欲將華嚴五教教判中的終教、頓教、與圓教，皆統攝於華嚴圓教法界絕對真心觀中，亦欲融會於天台法華一乘中道實相觀之中，作全然的統貫融會。

## 陸、結論

華嚴五祖圭峰宗密，以體現法界一心圓融周遍要義之絕對真心辯證進路，鎔融合攝的入於《起信論》「一心」之圓融無礙義之奧義底蘊，予之以圓頓圓融圓即圓入之詮釋，以此統貫一真法界圓融周遍、事事無礙之諦理於其中。宗密以絕對真心融鎔會攝一切圓融無礙之華嚴一乘圓教之教義、教法、教理，融貫於「圓覺真心」之中，而圓遍無礙的開展。

宗密於《起信論》之「一心開二門」中，進而詮釋分別了「真心」與「真如」之別義，於是中透顯出，宗密欲統攝真如與生滅門於一心之中，而予之以無差別化、無分別化，與相即無礙化之義理建構，意即予「真如一心」以「絕對真心一心」之超絕圓融之湛深詮釋。

宗密更鎔融合攝小始終頓圓五教，予之以「圓覺真心」化、「一心」化，與「絕對真心」化，同時亦融通華嚴圓頓一乘教觀義與天台圓頓一乘教觀義，予之以無差別化，與一致一理化，而圓融圓遍圓攝之以差別即平等之相即辯證詮釋、相攝超越詮釋，乃至境界相融詮釋，進而展現出無二無別化之圓超辯證義理開展。

首先，於華嚴宗密於「圓覺真心」之圓融超絕辯證面向：宗密所圓建之以「一心」融貫一切世間法與出世間法之圓超義與絕對義，開顯出「圓覺真心」之真實諦理，以之為基礎，進而體現出真實不妄之「圓覺真心」之究極理趣。

「一心」之心體不可思議，言語道斷，心行處滅，緣於心體離念，故爾，離言說

<sup>44</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第三十九冊，頁307中。

相、離心緣相，宗密以「非色非心、非智非識、非有非無」之雙重相待否定之辯證模式，以之以體現非染非淨之真心不可思議的微妙義趣，然則其表明「一心」具足體用義與圓明具足圓滿義，以是體現出「此心性，雖體離相，而隨緣成事，雖隨緣起，而本性不變，此隨緣不變之體」之諦理展現。

宗密所圓建圓詮之一心開二門之諦理，實體現出「眾生諸佛，無二真源，不分染淨真妄差別，而能具攝一切諸法」之究實理趣，以其「寂焉不動，靈鑒無昧，故名一心」之諦理故。而此「一心」之體，實非真非妄，能真能妄，即真非真，即妄非妄，意即體現即真即妄之諦理，以其於根本上，含攝了蘊具著「無壅虛通，往來出入，自生開闔，無妨之謂」之原初融通無礙之辯證模式與論證原理，蘊具於「一心」之核心諦理中。

宗密融轉一心開二門義所呈顯之次第性、差別性、與相對性之一心具真如門、生滅門二門義，進而進行了各重義理之開展與擴延，宗密強調依心無相義立真如門；依心具法義立生滅門，且此二門相互融通開闔自在，均以「一心」為源，因此稱曰心真如，心生滅，此一義理之開展與發展，皆以此「一心」之體，乃無生佛、無二之真源，而有以致之。正因為此「一心」之體，透過超越染淨之融超融轉下，彰顯出非染非淨，即染即淨之超絕圓融義理之融轉與超越，使得作為萬法之本，三界之源的「一心」之義，進而絕對化、超越化，與圓融化，乃至相即化。

其次，華嚴宗密「圓覺真心」於「法界緣起」之融攝詮釋面向：

華嚴宗密於《起信論疏注》中，以「隨相門」之約六塵境相以出體；「唯識門」之約妄心以出體；「歸性門」之約真心以出體；「無礙門」之約「隨相門」、「唯識門」、「歸性門」，三門無礙以出體。其所開展之以「無礙門」統攝融貫「隨相門」、「唯識門」、「歸性門」之核心諦理所在，即在於以「無礙門」，鎔融會攝隨相、唯識、歸性等三門，以之開展出心即唯識門，境即隨相門，理即歸性門，皆會歸於一大法界緣起重重無盡圓融無礙之微妙義於其中。

宗密透過「一心即真如門即生滅門」之辯證融攝融轉，故爾，是則若心若境，若理若事，一多即入，俱混融無礙，緣於「以一切法不離二門，二門唯一心故，以歸性即當真如門」，其中唯識門及隨相門，即當生滅門；而歸性門即真如門，而「一心即真如門即生滅門」。因是之故，則「一心」即唯識門即隨相門即歸性門，皆鎔融含攝，無盡無礙，此三門皆以此「一心」融攝無礙化之故，得同一緣起無礙自在，而同為一大法界緣起。

以是之故，如實的整全的體現華嚴圓教所宗之「諸法所生，唯心所現，一切因果世界微塵，因心成體」之真實諦理，既體顯圓教之心要即含容圓攝四法界之真實奧義於其中，是中，理法界者界是體性義，此即體顯一心與一切染淨諸法為體性故；復次，事法界，界為分義類義體顯森然羅列之一切差別諸法分限各別義；而理事無礙法界事事無礙法界皆於性分之上全然展現與體現，彰顯出統四法界歸一心之真實諦理，故以一心為法界體。

其三，華嚴宗密「圓覺真心」於五教教判之融貫詮釋面向：

華嚴宗密以其「圓覺真心」圓遍一切法之辯證基底出發，融構立基於此《起信論》一心開二門之「終教」義理架構，將《大乘起信論》中之「一心開二門」之真如自性緣起，統攝染淨諸法義，與表徵華嚴法界重重無盡無礙緣起之一真法界，即「法界一心」之究極圓融，無盡無礙義，相互融遍融攝與擴延接軌。在此一真如緣起之「真如一心」義，融攝接軌「法界一心」之圓融奧義的開展之下，是則，「一心」鎔融「五教」；「五教」含攝「一心」，相即互融無礙。

首先，以五教為能攝，《起信論》為所攝，於是中，「真如門」不礙「生滅門」，顯不變隨緣之理；故爾，「真如門」是理法界，而「生滅門」是事法界；進而「真如門」相即「生滅門」；「生滅門」相即「真如門」，彰顯出此二門不二之諦理，此即是理事無礙法界之體現；究此二門不二之諦理，歸本溯源，實皆「一心」之體用展現。以是，體現「一心即真如門即生滅門即一真法界圓教」之圓融無礙義故，此即是五教中之終、頓、圓後三教，皆攝此論之真實諦理之所由，且源於真如緣起義之故，是則小教與始教，亦得攝此《起信論》之「一心」無礙義。

另一方面，由此論為能攝，五教為所攝之面向透觀之，則從《起信論》之「一心」所開展之如來藏緣起義出發，已然的涵攝五教中的前四教義，而未備事事無礙之圓教諦理；而此論「一心」所體顯之真如隨緣義涵，已然的體顯即《起信論》之真如「一心」，體顯出法界真如緣起義之「法界一心」之諦理，以是之故，此《起信論》之「一心」，亦得體顯五教中，究極圓教之終極義趣，於此論「一心」之中，整全的融攝與體現。由是觀之，宗密透過真如緣起之不變隨緣義，與隨緣不變義，已然的統貫融攝「五教一心」於五教教判之判攝之中而無盡無礙無餘。

最後，華嚴宗密「圓覺真心」於台賢圓頓教觀之融攝詮釋面向：圭峰宗密全面開展華嚴之別教一乘與法華之同教一乘之無有等差，相符一致之諦理表現，乃至華嚴之圓頓教觀思想與天台之圓頓教觀思想，咸體現出無有等差、無二無別之真實諦理。以



是之故，在宗密的《起信論疏注》中，多次的展現開展，統攝融貫華嚴圓教中之別教一乘義與同教一乘義，於圓教中之無有差別之圓融詮釋，並融轉含容表徵「一道豎窮，展轉玄妙」之華嚴五教教判一乘圓融義，與表徵法華一乘超八醍醐純圓獨妙之天台五時八教教一乘圓妙義之鎔融會攝，無有差別底蘊之開展。

於是中，體現出，於華嚴與天台之教相判釋義向度上，展現無有差別義，乃至於華嚴法界觀與天台之一心三觀之圓融觀心義面向上之無有差別義之開展；進而鎔融含攝的統貫華嚴之法界緣起義與天台中道實相義之無有差別論義之開展，乃至圓詮起信論之真如緣起義融攝一真法界義，所開出之華嚴圓教緣起即性起義，與天台圓教之中道實相即一切法之不可思議微妙義之無有差別義之開展與圓展。

透觀之，圭峰宗密即全然的體現與圓現出「圓覺真心鎔融含攝一切法」之真實義趣於其中，而無盡無礙的展現與實現。

凡此種種義理之開展與體現，皆湛深的體現出華嚴宗密欲以「圓覺真心」融貫統攝華嚴法界緣起圓頓一乘教觀思想，與天台中道實相圓頓一乘教觀思想體系之統攝融貫，予以鎔融會攝，無有差別，且相符一致之圓融義理之開展與體現。

## 參考書目

南朝陳·智愷，《起信論一心二門大意》全一卷，卍續藏第七十一冊。

隋·慧遠，《起信論義疏》，大正藏第四十四冊。

新羅·元曉，《起信論疏》，大正藏第四十四冊。

隋·智者，《法華玄義》，大正藏第三十三冊。

隋·智者，《法華文句》，大正藏第三十四冊。

隋·智者，《摩訶止觀》，大正藏第四十六冊。

隋·智者，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六冊。

隋·智者，《修習止觀坐禪法要》，大正藏第四十六冊。

隋·智者，《四教義》，大正藏第四十六冊。

唐·杜順，《華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊。

唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四十五冊。

唐·法藏，《起信論義記》，大正藏第四十四冊。

唐·法藏，《華嚴發菩提心章》，大正藏第四十五冊。

唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷一，大正藏第四十五冊。

- 唐・澄觀，《法界玄鏡》，大正藏第四十五冊。
- 唐・澄觀撰、宗密注，《華嚴心要法門註》，卍續藏第五十八冊。
- 唐・宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊。
- 唐・宗密，《圓覺經大疏》，卍續藏第九冊。
- 唐・宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卍續藏第九冊。
- 唐・宗密，《圓覺經略疏鈔》，卍續藏第九冊。
- 唐・宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊。
- 唐・宗密注疏、北宋・長水子璿錄，《起信論疏筆削記》，大正藏第四十四冊。
- 唐・宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊。
- 唐・宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏第四十八冊。
- 唐・宗密，《佛說盂蘭盆經疏》，大正藏第三十九冊。
- 唐・宗密，《金剛般若經疏論纂要》，大正藏第三十三冊。
- 明・智旭，《起信論裂網疏》，大正藏第四十四冊。



國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2017 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市：華嚴蓮社, 2019.03

冊；公分

ISBN 978-986-97520-3-9(上冊：平裝). --

ISBN 978-986-97520-4-6(下冊：平裝). --

1.華嚴宗 2.文集

226.307

108004946

# 2017 華嚴專宗 國際學術研討會論文集

上冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：謝喬茹

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2019 年 03 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化