初發心與頓悟:論宗密《普賢行願品別行疏鈔》中的華嚴禪學 171

初發心與頓悟: 論宗密《普賢行願品別行疏鈔》中的華嚴禪學

世界宗教博物館 執行長 釋了意

摘要

從南北朝以來,《華嚴經》的義學傳統在地論師與三論師等不斷闡發與推動下,當時中國的僧俗二眾對於華嚴哲學思想的分析與理解也逐漸深入而普遍化,《華嚴經》也成為當時僧俗日常修行課誦的經典之一;在此同時,北方也開始出現舉行華嚴齋、華嚴懺等以《華嚴經》為主題的佛教齋懺儀軌,足見《華嚴經》在中國傳播之廣泛與對僧俗修行生活的重要性。

華嚴在隋唐之際立宗,歷經四代至五祖圭峰宗密,因為宗密曾經參學荷澤禪的經歷,讓他對於華嚴與禪學這兩大中國佛教思想核心都非常熟悉,進而體現在他的個人修行以及他對《華嚴經》的注疏上。本文討論依據的主要文本即是宗密在晚年所作、代表著他最具圓融思想內涵的《普賢行願品別行疏鈔》。

本文討論的核心圍繞著《華嚴經》中初發心即成正覺與南宗禪頓悟成佛二種觀點,以及宗密如何從修行實踐角度將兩項在義理上看似不同的修行觀點融合一起,梳理出二者的相關性,並在《別行疏鈔》中討論具體的修持方法與功德利益等。此問題為修行之要,也是重視實踐的宗密在注疏《華嚴經》多有闡發之處。文章內容主要分為三部分:一是討論何謂「初發心」、所謂的「心」指何義;二是討論「頓悟」者何義、所謂明心見性之「心」又指何義;三則是進一步歸納宗密融合華嚴與禪學所呈現的相互為體以及其化用無盡的境界。

關鍵詞:初發心、頓悟、正覺、成佛、華嚴禪

藉由佛陀的教誨,我們知道修行是通向解脫道路的不二法門,然而所謂的「修行」意是何指?修行至少應包含身心兩層次的鍛鍊,身體的部分包含行、住、坐、臥等活動時的收心攝性,另外則是更難把握的是心靈層次的修行。本文所討論的範圍,即是宗密藉由自己的修行體驗所展現出對於「心」的理解、修行與實踐的內容。

對心性的認知與心的修行是宗密所關心的議題,目前相關研究成果頗多,然而大多是從純粹思想義理方面來處理,較少有學者從實際修行層面探討宗密對修行者發心與修行階段漸頓問題的系統討論,而本文則關注於宗密他在《普賢行願品別行疏鈔》¹(《卍新纂大日本續藏經》中名為《大方廣佛華嚴經普賢行願品疏鈔》,以下簡稱《疏鈔》)所提出來的是融合從華嚴二祖智儼以來對《華嚴經》思想內容的繼承與開展,加上自己對《起信論》等經典的內涵,以及對禪宗心性論的理解,進而提出具有積極修行實踐意義的發心成佛與頓悟漸修兩種觀念,從《華嚴經》中佛海印三昧境的圓融層次達成一種宗教上的統一,作為修行實踐的指導方針,也是宗密在修行上提出的重要理論與實踐方法。

一、初發心即成正覺

在《華嚴經》中,佛說:「若諸菩薩能與如是觀行相應,於諸法中不生二解,一切佛法疾得現前,初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提,知一切法即心自性,成就慧身,不由他悟。」²文中所謂的「如是觀行」,是指修行十種法門與相對應的「了知境界如幻如夢」的知見,在此觀行合一的同時,修行者即能在一發心即得無上智慧,故而此處的「初發心」並非一般凡夫的雜亂心念,也因此在卷十七〈初發心功德品〉中也盛讚如此發心的功德殊勝與不可計量。繼承華嚴思想的宗密進一步闡發這樣的看法:「言圓融者,初三文殊相融,謂必因信而成解。有解無信,增邪見故。有信無解,長無明故,信解真正方了本源,成真極智,極智返照,不異初心。故初發心即成正覺。後三普賢相融,謂依體起行,行心稱理:稱理為真法界。又以二聖相對融者,一若不信如來藏,信則是邪;二解行無二;三理智無二,皆可知矣。」³由此可以知道宗密從圓融的角度來看修行之初發心的問題,而初發心當下的信解行就是圓融相即的實踐,可見無論談信解、解行、理智等修行問題,都是從「心」出發,扣緊「心」來作討論的。

^{1《}疏鈔》之版本與相關之研究回顧,可參見拙著(2011)。《〈普賢行願品別行疏鈔〉之研究》。導論與第一章。

² 《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279, pp. 88c29-89a3。,

^{3 《}圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245, p. 483c13-19。

(一)「心」在華嚴思想的重要性

整體來說,關於「心」的討論在華嚴歷代祖師著作中具有修行核心的重要地位。

首先,澄觀在《疏鈔》的序文點出整部《華嚴經》的核心要義,即「大哉真界,萬法資始」⁴為華嚴之中心要義,以此作為「入不思議解脫境界」之旨趣,也是此品「入法界緣起普賢行願為宗」⁵之宗旨,而所前往之方向,也即「所入」,就是「一真法界」⁶。宗密則順此序文而造鈔文解讀,把《華嚴經》的核心思想開顯出來,構成進入《疏鈔》的「前行準備」。「大哉真界」是對一真法界的讚歎,因為萬法都依於此真界,也就是一切世間與出世間法之存有皆不離一真法界。而宗密進一步指出真界「是此經之所宗故,又是諸經之通體故,又是諸法之通依故,一切眾生迷悟本故,一切諸佛所證窮故,諸菩薩行自此生故。」⁷;所以一切之生死迷悟皆依一真之法界而得以彰顯。在這兩位祖師的看法中,「一真法界」是《華嚴經》之宗趣所在。

接下來的是,要了解這「一真法界」的宗趣,在法義上必須了解「心」。 所以,當序文起首點出「大哉真界」後,宗密隨即引用澄觀後面疏文的說法, 「統唯一真法界,即是一心」⁸,把一心與一真法界等同起來;因此,「一心法 界」構成了《疏鈔》的核心精神,也成為我們理解《疏鈔》中祖師思想的重要 依據;若專從修行角度來看,「心」更是有其無可取代的重要性。

這裡,先簡單歸納宗密之前的三位華嚴祖師對這一問題的相關看法。華嚴二祖智儼提出:法界緣起為一心所本有,所以眾生心中本有含藏一切法界的微塵經卷,開此微塵經卷,法界即從此出,是眾生心中本有,故一心涵攝法界,9道出了華嚴精神一心與法界關係的出發點。作為智儼的直傳弟子,法藏早期著作完全繼承智儼的唯心思想,10而到了其晚年著作除了名稱上的更動,在法義上最關鍵的轉折是把原本十分重要的「唯心回轉善成門」變成「主伴圓明具德門」,並謂「此十門同一緣起無礙圓融,隨有一門即具一切」11,這表示「唯心」義融攝於法界無盡緣起之法義中,一心攝歸於事事無礙的無盡法界。再傳到了澄觀,延續法藏的法界思想,以真妄交徹的理事無礙法界為一心思想的論

⁴ 《疏鈔》, X5, no. 229, p. 222a1。

⁵ 《疏鈔》, X5, no. 229, p.245 a19

⁶ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.245 b9。

⁷ 《疏鈔》,X5, no. 229, p. 222a11-14。

⁸ 《疏鈔》, X5, no. 229, p. 222b7。

⁹ 詳見《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》, T35, no. 1732, pp. 62c29-63a3。

^{10 《}華嚴一乘教義分齊章》, T45, no. 1866, p. 507a8-9。

^{11 《}華嚴經探玄記》, T35, no. 1733, p. 123b4-5。

述核心,再將之融入事事無礙法界,將理事的交徹強調出來,並由此一心之理,發展出禪教一致思想的雛形。而宗密繼承前面幾位祖師的思想,以一心法界,亦即一真法界,統攝前述各項一心與法界的義理系統,成為完整的「心」法門論述。

從「心」的基本意義來談,宗密認為「心」可再區分肉團心、緣慮心、集起心、真心,並謂這四種心原來都是同一心,只是染淨和合時稱為「藏識」,清淨體常不變時名為「真如」,其實就是如來藏,也即是一心,所以,四種心本是一心。¹²部派佛教時代「心」淨或不淨之爭,在宗密「四種心本同一體」的圓融思維架構下,皆歸於如來藏同一真心之意義。宗密在《疏鈔》一開始闡述了其師於序文中的前兩句話:「大哉真界,萬法資始」,並以之為整部《華嚴經》以至於《疏鈔》的「體」,即所謂「總標體性」,隨即以一心來說法界,並且舉澄觀說的「統唯一真法界即是一心」來作證明。

言「大哉」者,是發語之端,仰歎之詞也;「真界」者,即真如法界。 法界類雖多種,統而示之,但唯一真法界,即諸佛眾生本源清淨心也。 故下立宗云:「統唯一真法界,即是一心。」又《起信》云:「所言法 者,謂眾生心;是心即攝一切世、出世間法。」又,《詳玄錄》云:「此 經諸會,所證不同,開則萬差,合則一性;舒則彌綸法界,卷則攝在一 心。今則不離一心,全明法界緣起。言一心者,即是眾生本心,與萬法 為根本。」乃至云:「而此法界體是一心,應知自心則成佛本」等:准 上諸文,斯義明矣。明知權教以八識為心,一向有為生滅,不得為體。 今明一法界心,准《起信論》,於此一心方開真如、生滅二門。此明心 即一真法界,故此總標為體性也。13

《疏鈔》中宗密以「一真法界,即諸佛眾生本源清淨心」點出了這一中心思想,因為整體法界、宇宙萬有都融攝於一心,這是宗密說「一心法界」的核心意義。而且這一精神貫穿於宗密所有著作,如同他在《原人論》所點出「展轉窮源,即真一之靈心也。究實言之,心外的無別法」14,這是宗密本身義理系統的中心點,解釋了為什麼法界在不同經論中有各式各樣的不同講法。宗密引述澄觀的說法,認為「一真法界」可統攝諸義,並且此即是一心,也就是眾生本心,攝一切世間、出世間法,為萬法之本,也是眾生成佛之依據。這裡的一真法界,即諸佛眾生本源的清淨心,是「體性」之所在。至於「萬法資始」,宗密認為:「資者,假借之義。無有一法不是本心所現;無有一法不是真界緣

¹² 《 禪 源 諸 詮 集 都 序 》 , T48, no. 2015, pp. 401c17-402a2。

^{13 《}疏鈔》,X5, no. 229, p. 222b4-16。

¹⁴ 《原人論》,T45, no. 1886, p. 710c10-11。

起;無有一法先於法界:由是萬法資假真界而得初始生起也。」¹⁵因此,萬法亦是依託法界所現,離不開一心。

宗密進一步直接指明一心是真界之體,所謂「此心非佛非生,非真非妄;雖非一切,而為一切根本」¹⁶,是「一真法界」的另一表述方式。然而,雖說一真法界即是一心,但這是站在「理體」的基礎上說,而在法義的實踐方面看,一心則是實踐佛法的「總樞機」,所以,宗密認為佛教大小乘等不同系統的經論皆說「萬法一心,三界唯識」,因為這是「一切經論所宗」,只是其法義實踐的深淺不同,宗密並且以華嚴小、始、終、頓、圓五教義理升降進退,深入挖掘一心不同層次的旨趣,茲列下表說明之:

聲聞教	假說一心
大乘權教	相見俱存
	攝相歸見
	攝所歸王
大乘實教	攝前七識歸於藏
	總攝染淨歸如來藏
大乘頓教	泯絕染淨
圓教	融事相入
	融事相即
	帝網無盡

(表一) 一心對五教的教理意涵

聲聞緣覺等二乘人「實有外境,不了唯心」,所以只是「假說一心」;大乘權教人無論是相見俱存、攝相歸見或是攝所歸王,其特點皆是以阿賴耶識為一心,成立心外無境的唯識義;大乘實教以如來藏藏識為一心;大乘頓教則泯除一切染淨法之分別差異而說一心;圓教方面,不管是融事相入、融事相即、帝網之重重無盡,「唯是法界性海圓融緣起無礙全真心現」¹⁷。一切事皆是真心所現,一切即一心,相即相入而成重重無盡法界。

從聲聞教的假說一心到圓教的帝網無盡,前後共十種一心,宗密以華嚴小、始、終、頓、圓五教搭配「十重一心」,其義理闡述層層轉深,這是繼承了法藏以及澄觀的思想,其中宗密與澄觀的說法基本上一致,以華嚴本身之法界一心思想圓滿自身的義理,把「唯識」調整為「唯心」或一心。另方面,同

^{「&}lt;sup>15</sup> 《疏鈔》,X5, no. 229, p. 222b19-21。

^{16 《}疏鈔》,X5, no. 229, p. 245b19-20。

¹⁷ 《疏鈔》, X5, no. 229, p. 246b1-2。

時也把小乘教的「假說一心」納入「十重一心」,使一心思想遍攝一切教法, 完整地對應華嚴五教說,更能符合圓教圓滿一切法義的精神。

一心之所以如此受到華嚴祖師重視,固然因為一心即一真法界而「總該萬有」,而從修行上來說,更是實踐的最重要樞紐,這正符合《華嚴經》所說的:「若人欲了知,三世一切佛,應觀法界性,一切唯心造」¹⁸。根據宗密等幾位華嚴祖師的解讀,一心法界的探討,無論是在整部《華嚴經》或只是把焦點放在《普賢行願品》,在思想上或實踐上都是全部關鍵樞紐之所在。

(二)從心的意義到發菩提心

要釐清《華嚴經》中「初發心即成正覺」中所發之「心」的意義,可以從宗密對一心思想的系統性闡發進行瞭解。宗密在《禪源諸詮集都序》中曾講到有關一心的法義和性相。宗密以真金製造器具為喻說明,謂真金可以「隨緣」製成各種不同器物,但金性必然「不變」,宗密指出:「金即是法,不變隨緣是義」¹⁹;因此,無論是不變或隨緣,都是金,以此來比喻一切佛法義理,所謂「無量義者從一法生」²⁰、「心即是法,一切是義」²¹,這根本之「一法」就是一心,而「無量義」皆不出此一心的不變與隨緣。所以,宗密認為:「何法不變?何法隨緣?只合答云『心』也。不變是性,隨緣是相,當知性相皆是一心上義。」²²;而種種法義上的爭議、混淆不清,究其原因皆是不瞭解此一心以及其不變隨緣的真正意涵,宗密借助金造諸器的比喻來加以說明,並點出《起信論》一心開真如和生滅二門的義理模式,正是為了釐清此難題而作的,而其中「以一心為法,以真如、生滅二門為義」²³。

《起信論》說的真如門和生滅門,以及宗密所提到的四心,或是唯識宗提到的第八識,全都是同一體性。根據宗密的界定,一心之所以有不同的呈現方式和名稱,主要是因為眾生妄想執著與一心的和合或不和合的關係而形成。²⁴ 宗密所說四種心是同一「一心」分別在性和相上的彰顯,無論是染淨和合的阿賴耶識,或是不和合的清淨真如,都是一心,也即是如來藏,如《勝鬘經》所說:「如來法身不離煩惱藏,名如來藏」²⁵,也就是每一眾生的心雖為煩惱覆

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》,T10, no. 279, p. 102a29-b1。

^{19 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 401b19-20。

²⁰ 宗密引用此句經文出自《無量義經》,T9, no. 276, p. 385c24。

²¹ 《禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 401b22。

²² 《禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 401b26-28。

²³ 有關一心在法義和性相的論述,詳見《禪源諸詮集都序》,T48,no. 2015, p. 401c2-3。

²⁴ 《禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, pp. 401b24-402a6。

²⁵ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》, T12, no. 353, p. 221c11。

蓋,但其本性是清淨的,並且世間一切皆依持如來藏方得成立,如同在纏的如來法身,只要除滅煩惱,即可證成佛的境界,這是如來藏緣起的思想。²⁶而有關如來藏一心的實踐,宗密提出其要領就是「迷之即觸面向牆,悟之即萬法臨鏡」²⁷。

因此,「一心」對宗密而言,是最根本的一法,不變、隨緣的無量意義都 從這裏生起,這也是前文所談的一心法界的重點之一。²⁸此外,《華嚴經》中 早已提出「心、佛及眾生是三無差別」這一重要命題,《疏鈔》裏面多處亦回 應與發揮這一命題的內涵精神,而從凡夫眾生的一心如何能讓其轉凡成聖、邁 向成佛之路,其成佛可能性的「啟動」機制是如何運作,從此面向來分析實踐 成佛的普賢行願。另,宗密借助《起信論》的義理來闡明此一心的思想,宗密 明確指出:「方始全依上代祖師馬鳴菩薩,具明眾生一心迷悟,本末始終,悉 令顯現」²⁹,可見宗密是依於《起信論》的眾生心、一心如來藏的模式來理解 這一運作機制,《起信論》以眾生心為「如來藏具足無量性功德_」30,此如來 藏「從本已來唯有過恒沙等諸淨功德,不離、不斷、不異真如義」31,依據此 一理路,認可每一眾生本具的如來藏,使得一切眾生皆本具發心修行成佛的起 用機制。眾生之所以能夠發心修行而成道,就是因為如來藏恒具「真如法,故 能熏習無明」,所以處於五濁惡世之眾生都有可能厭生死苦、樂求涅槃,妄心 受真如熏習而生起出離之因緣,也反過來熏習真如,並相信自己本即具足覺 性,定能發心修行成佛而達於最終的涅槃境界,而「不離、不斷、不異真如義」 的如來藏是眾生能成佛的根本所在。

如來藏是眾生能發心修行成佛的根本,而其啟動、運作機制也由此而起。 宗密說:「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。」³²,而這「昭昭不昧、了了常知」的本覺真心, 是啟動成佛運作機制的根源。因此,宗密談圓淨緣起時說:「謂有圓機,聞此 圓教,知一切眾生皆如來藏。」³³,又說:「前雖明示真門,尚未直指自心; 若不就心中識悟,依何起於萬行?」³⁴,可見這能起六度萬行的「自心」,正

²⁶ 有關《勝鬘經》中心性本淨與如來藏的關係,參見姚衛群(2006)。 《印度宗教哲學概論》。頁201。

²⁷ 《 禪 源 諸 詮 集 都 序 》 , T48, no. 2015, p. 402a8-9。

²⁸ 這即是《疏鈔》裏討論「總該萬有,即是一心」的相關法義,詳見 《疏鈔》, X5, no. 229, p.245。

²⁹ 《禪源諸詮集都序》卷2, T48, no. 2015, p. 409a9-11。

^{30 《}大乘起信論》, T32, no. 1666, p. 575c27。

^{31 《}大乘起信論》,T32, no. 1666, p. 580a21-22。

^{32 《}原人論》,T45, no. 1886, p. 710a11-13。

^{33 《}疏鈔》, X5, no. 229, p. 223b24。

^{34 《}疏鈔》,X5, no. 229, p. 240b7-8。

是此一關鍵樞紐。

一心、如來藏,也就是眾生「自心」具足的如來智慧德相,宗密在《疏鈔》即謂此為「佛智蘊在眾生,名如來藏」³⁵,並引述《如來藏經》中「大法寶藏在其身內」的說法,³⁶以此對照《華嚴經·如來出現品》所說的「我當教以聖道,令其永離妄想執著,自於身中得見如來廣大智慧與佛無異」³⁷,得知兩者的義理邏輯是一致的,重點都在闡明眾生不識自身本有寶藏,故佛陀慈悲引導眾生,助其得見自身具足的大寶如來藏。而這如來藏,是眾生皆有的佛性,也即是自性清淨的一心,只要滅除煩惱,這清淨心自當顯現。³⁸

除了這裏說的由佛所開示,誠如上述所討論的,這常住不變易的大寶如來 藏就是眾生本有「常住清淨,昭昭不昧、了了常知」的本覺真心,因此如來藏 一心是成佛的根本所在。不過,這如來藏一心、本覺真心雖然是關鍵樞紐,能 「熏習起淨法不斷」,但這只是一心「自體」之理為如此,還必須實踐者本身 有真正的「行」,這整體的實踐機制才得以起用而貫徹於一切法之中。

然而,從如來藏一心或本覺真心,到持戒定慧種種熏修的實踐,這中間還有一個環節,那就是實踐者本身發心修行的意願,有此「發心」,才能前承如來藏「能入」一心,後接「持戒定慧種種熏修」的實踐,這一實踐的整體機制才能圓滿。行者的真實意願,佛教常稱之為發心或發願,《起信論》謂具足信心的發心才是真實的發心,才是不退轉的發心。³⁹

(三)華嚴實踐意義的發菩提心

《起信論》說的直心、深心、大悲心,正可對應於澄觀和宗密提到的《華嚴經》四十卷本中海雲比丘對善財童子說發菩提心的十心。⁴⁰宗密承襲澄觀的思想而更深入探討:「海雲比丘說有十心,要略唯三:一者直心,一向正念真如法故,即是大智,無所執著。二者深心,樂修一切諸善行故,謂發大願,即四弘誓願等。三者大悲心,救護一切苦眾生故。」⁴¹所以,從一心到實踐,這中間的關鍵環節即是發菩提心,《疏鈔》中以菩提心為「行本」,謂:「言行

³⁵ 《疏鈔》,X5, no. 229, p. 241a10。

^{36 《}疏鈔》, X5, no. 229, p. 241a13。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》,T10, no. 279, pp. 272c28-273a1。

³⁸ 参見姚衛群(2007)。《佛教中的心性清淨與如來藏思想》。頁43。 文章中指出「眾生在本質上都有修成佛教正果的清淨心,滅除了煩惱, 也就顯示出了原本就具有的清淨心,在小乘佛教中稱為自性清淨心, 在大乘中則一般稱為佛性,也就是如來藏。」

³⁹ 《大乘起信論》,T32, no. 1666, p. 581a17-26。

 $^{^{40}}$ 《 大 方 廣 佛 華 嚴 經 》 , T10, no. 279, p. 335b2-11。

⁴¹ 《疏鈔》, X5, no. 229, p. 241c2-6。另,參見《華嚴經行願品疏》, X05, no. 227, p. 50a6-10。

本者,謂菩提心。《大經》云:忘失菩提心,修諸善根,悉為魔業;故二千行 法冠於最初,善財見諸善友,皆先陳已發,表是修行器故。」⁴²;因此,對實 踐者本身來說,這中間的整個關鍵在發菩提心,若失掉菩提心,《華嚴經·離 世間品》說的二千行法都將成為魔業⁴³,唯有具足直心、深心、大悲心的發菩 提心,才稱得上真正的修行者,即《疏鈔》說的「修行器」。

以華嚴義理來說,初發心即「稱性」的發心,是相應於華嚴真空妙有的發心,此時世俗與勝義菩提心是同時併發的,這才稱得上是華嚴意義的初發心。而這兩重菩提心能否相應,甚而進一步合而為一,其關鍵是實踐者之「心水」在何種程度上映現出佛菩提⁴⁴,因為菩提心的心體 「廣有無量」⁴⁵,表示菩提心的心體是普遍存在且不可計量的,菩提心的心相則是「要無齊限」⁴⁶,齊限是範圍、界限的意思,菩提心的心相是沒有範圍的,因為沒有範圍,所以不可限量。若初發心的當下「正念真如,則下無眾生可度,上無菩提可求,中無萬行可修,亦無真如可念。」⁴⁷這不著一相的「心水」當下即映現萬有,這即是真空妙有的呈現,所以眾生心水若淨,則佛菩提映現。

因此,眾生心水清淨是兩重菩提心合而為一的發心樞紐,而「心水」之所以清淨,是要看行者的觀行禪定功夫,所謂「識念不生,寂然不動,性無塵境,廓爾空寂」⁴⁸,菩提心才可能「廣有無量」與「要無齊限」,這則與觀行禪定有著相即不離的關係,為什麼《華嚴經》的每一會幾乎都要「入定」,因為有這些三昧大定,這廣大、無限的大法才法爾而出。而華嚴的「總定」是海印三昧,《別行鈔》謂「以定是海印三昧,故含萬像」,此當下即是真空妙有的彰顯,宗密說「一切功德,皆於最初菩提心中住」,又引《發心品》說:「欲見十方一切佛,欲施無盡功德藏,欲滅眾生諸苦惱,宜應速發菩提心。」⁴⁹;所有這些是必須入於華嚴觀行的禪定境界的脈絡底下,進入即寂即照、空有無礙的三昧境界而發菩提心,才可能被呈現出來。所以,才能說「初發心時即得

^{42 《}疏鈔》, X5, no. 229, p. 241b22-c1。其中,宗密所說的《大經》是引自《華嚴經 • 離世間品》,六十卷本和八十卷本的譯文是相近的。見《大方廣佛華嚴經》, T09, no. 278, p. 663a14-15;另見《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279, p. 307c18。

⁴³ 有關二千行法的內容,詳見《大方廣佛華嚴經》,T10,no. 279, p. 280-313。

⁴⁴ 由此「心水」而展開兩重菩提心的相關討論,詳見《〈普賢行願品別行疏鈔〉之研究》,頁63-67。

⁴⁵ 《疏鈔》,X5, no. 229, p. 241c2。

⁴⁶ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.241c8。

⁴⁷ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.241c10-11。

⁴⁸ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.229a6-7。

^{49 《}疏鈔》, X5, no. 229, p.242a1-2。原文詳見《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279, p. 95a13-14。

阿耨多羅三藐三菩提,知一切法即心自性,成就慧身,不由他悟」⁵⁰,而此初 發心所頓悟的華嚴境界,又必不礙於行布歷位的無止盡實踐。

二、頓悟與成佛

頓悟成佛是隋唐時期的南宗禪法很重要的命題之一,而宗密個人身承華嚴與禪宗兩大宗派的思想傳統,加上個人的修行體驗,將禪宗傳統融合華嚴思想,開展出更加圓融的華嚴禪法。從宗密的觀點看,縱使「頓悟本心圓明」,此即解悟了本自具足的本覺真心,但累生累世的習氣仍然使得眾生的生命處於陷溺狀態,故為「反傷多劫流浪」,必須「修習勝行,令契本源」,沒有「行」,即不實踐的話,「於佛菩提則為永離」。51因此,宗密引述三祖法藏的說法:「如大摩尼寶,體性明淨,久被塵坌,而有礦穢之垢。若人唯念寶性,不以種種磨治,終不能發光現物。真性亦爾,久被煩惱垢染,若人唯念真如,不以持戒定慧種種熏修,終無淨用。」52這段話道出了何以「頓悟本心圓明」後,還需要「修習勝行」的理由,所謂「唯念寶性,不以種種磨治,終不能發光現物」,故必須透過「持戒定慧種種熏修」的實踐,才可能真實開發如來寶藏。

(一) 宗密「頓悟漸修」思想的源頭

宗密曾明確地說:「此頓悟漸修之意,備於一藏大乘,而《起信》、《圓覺》、《華嚴》是其宗也。」⁵³的確,此二經一論都對宗密思想之形成影響深遠。《華嚴經》是華嚴諸祖師之所宗的圓滿修多羅,《大乘起信論》是華嚴宗建構其理論體系的重要參照模式,至於《圓覺經》則與宗密個人的佛教修學歷程有著密不可分的特殊關係。頓悟漸修是宗密修學各家義理之後,所歸納出來的佛教修行實踐思想,而這二經一論更是其中的核心源頭。

^{50 《}大方廣佛華嚴經》,T10, no. 279, p. 89a1-3。)

^{51 《}大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279, p. 313c5-6。

^{52 《}疏鈔》, X5, no. 229, p.241b14-18。原文出自法藏著的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》, 文字稍有差異, 但意思相同, 法藏的原文為:「如大摩尼寶。體性明淨。久被塵累。而有麁穢之垢。若人唯念寶性。不以種種磨治。終不得淨真如之法體性空淨。久被無明煩惱垢染。若人唯念真如。不以持戒定慧種種熏修。終無淨時。」見《修華嚴奧旨妄盡還源觀》, T45, no. 1876, p. 638c21-25。另, 法藏這一講法其實源自《大乘起信論》, 其文云:「譬如大摩尼寶體性明淨,而有礦穢之垢。若人雖念寶性,不以方便種種磨治,終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨,而有無量煩惱染垢。若人雖念真如,不以方便種種熏修,亦無得淨。」見《大乘起信論》, T32, no. 1666, p. 580c12-16。

^{53 《}中華傳心地禪門師資承襲圖》, X63, no. 1225, p. 35c13-15。

首先,《圓覺經》與宗密一生思想有著不可分割的關係,宗密一直深受《圓覺經》經文義理的啟發,自始至終皆「躭翫」於《圓覺經》的豐富義理之中,他稱之為:「此經具法性、法相、破相三宗經論,南北頓漸兩宗禪門,又分同華嚴圓教,具足悟脩門戶」⁵⁴,認為此經是「一軸之中,義天朗耀」⁵⁵,幾乎包括所有大乘佛教的思想義理,以及各類型的頓漸修行思想,透過《圓覺經》內容,他幾乎可以窺見生命的一切奧義,所有的佛教義理似乎也含蘊其中,在他個人修行生活中佔有極為重要的地位。然而,宗密最後總結以為頓悟漸修最能代表全經的修行旨趣,因全經的具體內容的架構鋪陳就是以頓悟漸修的實踐方式來開展。⁵⁶例如世尊對彌勒菩薩說:

若諸末世一切眾生,於大圓覺起增上心,當發菩薩清淨大願,應作是言:願我今者住佛圓覺,求善知識,莫值外道,及與二乘,依願修行,漸斷諸障,障盡願滿,便登解脫清淨法殿,證大圓覺妙莊嚴域。57

根據此一脈絡,宗密以理事兩層來分析「漸斷諸障」一句文意時,認為:「理雖頓悟其空,事乃漸除方盡」⁵⁸,其修行內涵仍是「頓悟漸修」。另外,宗密討論「頓悟漸修」之時,特別引用《圓覺經》的一段經文云:「若諸菩薩悟淨圓覺,以淨覺心,取靜為行,由澄諸念……」,宗密解釋為:「悟淨圓覺」是頓悟;「以淨覺心,取靜為行,由澄諸念……」是悟後的漸修。⁵⁹兼之「若華嚴,此經教相儀式,皆先頓同佛解,方能修證,故彼經十信位滿,便成正覺,然說三賢十聖歷位修行。」⁶⁰表達出《圓覺經》與《華嚴經》中皆具有初始修證的圓滿正覺後,仍有漸次修行之必要,因此「頓悟漸修」思想無疑也是貫穿整部《華嚴經》。

再者,華嚴宗祖師都非常重視《大乘起信論》這部論典,其一心開二門的 義理模式經轉化後,被援引為解讀華嚴義理之用,宗密以經中「不變隨緣」⁶¹作 為其悟修思想的義理基礎,宗密認為:法界心原是靈明清淨而自性圓滿,只因 其「不守自性,故隨迷悟之緣,造業受報」,但雖隨緣而不失卻自性,唯是一 心而具真如和生滅二門,「隨緣門中,凡聖無定」,所以有所謂修道證真的實

^{54 《}圓覺經大疏釋義鈔》,X9, no. 245, p. 478a22-24。

^{55 《}大方廣圓覺修多羅了義經略疏》, T39, no. 1795, p. 524b22-23。

^{56 《}大方廣圓覺經大疏》, X9, pp. 342-343。

⁵⁷ 《大方廣圓覺修多羅了義經》, T17, no. 842, p. 916c9-14。

^{58 《}大方廣圓覺修多羅了義經略疏》, T39, no. 1795, p. 553b29。

^{59 《}圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245, p. 719b19-c11。

⁶⁰ 《圓覺經大疏》,X9, no. 243, pp. 342c19-343a1。

^{61 《}大乘起信論》,T32, no. 1666, p. 576a5-23。

踐。62

有關《大乘起信論》對宗密「頓悟漸修」思想的啟發,在談到具體修行歷程時,宗密的說法明顯是《大乘起信論》系統的開展。在《禪源諸詮集都序》文末處有「十重迷悟」的修證表解,⁶³正好闡明這一點,茲簡列其綱目以說明之:

迷十重	悟十重	
一、本覺	一、頓悟	
二、不覺	十、成佛	
三、念起	九、離念	
四、見起	八、心自在	
五、境現	七、色自在	
六、法執	六、法空	
七、我執	五、我空	
八、煩惱(貪瞋癡三毒)	四、開發(悲智願三心)	
九、造業	三、修五行,覺妄念	
十、受報	二、怖苦發心	

(表二) 迷悟十重

「十重迷悟」說明了眾生造業受報(迷)與修行成佛(悟)的整個歷程,透過 表解,迷和悟的十重對照一目了然。有關「頓悟漸修」方面的說明,主要在悟 十重的層層修證歷程。從最初的「頓悟」開始(這裏的頓悟表示對本覺的解悟), 繼而發心修行,最終達於「成佛」的理境,中間整段歷程都是「漸修」的過程。

三者,雖然宗密的禪門法統是否是荷澤一系有所爭議,但正如裴休所言:「自迦葉至達磨,達磨東來至曹溪……曹溪傳荷澤,荷澤傳磁州如,如傳荊南張,張傳遂州圓,圓傳禪師,師於荷澤為五世……其宗系如此。」⁶⁴可見時人亦以宗密為荷澤法脈之傳人。而從思想義理的角度來說,宗密自身之認同以及其思想內涵和修行方法,才是此一問題的關鍵。毫無疑問的是,宗密於著作中,多處提及自身荷澤法脈的傳承關係,如:「後遇遂州大云寺圓和尚法門,即荷澤之裔也,言下相契,師資道合。」⁶⁵,而在宗密的眾多著作中,更常常提及神會和尚「知之一字,眾妙之門」思想的殊勝。

雖然荷澤神會所保留下來的著作極少,但是根據僧傳及燈史的記載,傳統

^{62 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 409a14-23。

^{63 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, pp. 410c1-411b1。

^{64 《}佛祖歷代通載》,T49, no. 2036, p.635b。

⁶⁵ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》,T39, no. 1795, p. 576c15-16。

上認為他傳承的是南宗的頓悟法門,而從現存敦煌文獻中的神會著作,可以看出其修行思想仍以強調頓悟法門的正統性與殊勝性為主,例如敦煌本《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》中提出:「此頓門依如來說,修行必不相悟,勤做功夫。」⁶⁶,與《頓悟無生般若頌》:「相念不生,真如性淨,覺滅心空,一念相應,頓超凡聖。」⁶⁷明顯看出神會的頓悟思想。再者,神會曾回答為何「不從小乘而漸修」之問題,他認為無論從心、空、不空、無我、涅槃等一切佛法來看,一切皆是頓悟,因為若心未悟正道,所有修行皆能起妄念,不管如何修行都難達到究竟,所以小乘有階次的漸修亦須是具足頓悟的修持,離開頓悟不另立漸修,因為當下即心便是道,才是真正正統傳承的禪法。⁶⁸

現存的神會著作雖然一再強調其法門的「頓悟」性格,明言「單刀直入,直了見性」才是祖師傳下來的正統禪法;但也同時提及「須頓見佛性,漸修因緣」⁶⁹這兩句話。神會所說「頓見佛性」是當下之悟的頓悟,這符合他一貫宗旨,而「漸修因緣」是否意味著這違反了頓悟旨趣?答案是不會,因為神會所反對的是從漸修而悟之「漸」,至於「頓悟」後之「漸修因緣」神會是贊同的,且這是「不離是生,而得解脫」的要素。再者,神會也以母親養育孩子的比喻肯定了頓悟後的漸修因緣是「智慧自然漸漸增長」的關鍵。明乎此,宗密日後大加發揚「頓悟漸修」之說,是沒有違反神會的基本精神的。

宗密把神會思想融入他的著作中,並進一步將神會的能知與頓悟漸修思想作了連結。如神會認為:「無住體上,自有本智能知,通於理智。」⁷⁰,對此宗密解釋為「觀成萬類悉能知,豈似漸門無解力……荷澤漸修因頓悟。」。⁷¹宗密以無住心體的能知即是頓悟,而有頓悟才能漸修。至於神會的無念思想,宗密則以為:「念起即覺,覺之即無,修行妙門唯在此也。故雖備修萬行,唯以無念為宗。」⁷²,所謂無念,是念而無念,念起即覺,且觀照到一切萬行都是依此無念為修,覺這個概念是神會「頓悟」的另一表述方式。但這裏需要注意的一點是所謂「備修萬行,唯以無念為宗」隱含了頓悟漸修的底蘊,所以宗密將「頓悟漸修」作為荷澤禪與其他禪門的區別。並由此進而啟發了宗密於「教

⁶⁶ 胡適編校(1982)。《神會和尚遺集》。《南陽和上頓教解脫禪門直了性增語》,頁252。

⁶⁷ 胡適編校(1930)。《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》。《頓悟無生般若頌》,頁194-195。

⁶⁸ 楊曾文編校(1996)。《神會和尚禪語錄》。《南陽和尚問答雜征義》, 頁80。

⁶⁹ 楊曾文編校(1996)。《神會和尚禪語錄》。《菩提達摩南宗定是非論》,頁30。

⁷⁰ 《 圓 覺 經 大 疏 釋 義 鈔 》 , X9, no. 245, p.512b14-15。

^{71 《}圓覺道場修證儀》, X74, no. 1475, p. 460b22-23。

^{72 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 403a5-6。

門」方面的思考,由「頓悟漸修」而連接於「禪教一致」的實踐。

(二)漸頓無礙的實踐

《疏鈔》以「心即一真法界」⁷³為基本前提,從一心法界開出性起門和緣 起門的義理系統。性起門是指真性起現一切法,其名是從晉譯《華嚴經》六十 卷本的《性起品》而來,就是從佛境界來談一切法之起現。本於一心法界而開 出的圓淨緣起,是華嚴圓教意義下的圓修圓悟法門,宗密於圓淨緣起之下再分 為頓悟門和漸修門。⁷⁴說到頓悟門時,宗密云:

頓悟者……謂有圓機,聞此圓教,知一切眾生皆如來藏,無別八識生滅之種;煩惱生死即是菩提涅槃,一切國土染相本空,無非淨土;初發心時,便成阿耨菩提,見一切眾生皆亦如是。故《出現品》云:菩薩應知自心念念常有佛成正覺,如自心,一切眾生心亦復如是。75

宗密以為若具圓教根基之眾生得聞此圓教法門,必能當下領悟到自身生命的阿賴耶識之生滅種子,其實即是具足如來種性的如來藏,而煩惱生死當下即是菩提涅槃,一切國土世間的染法本來空寂,當下便即是淨土;因此,宗密說:「初發心時,便成阿耨菩提」。在一心法界的前提上理解,每一眾生之一心本來即具足如來藏,都是潛在的如來,根據整體華嚴圓教義理脈絡來看,任一平凡的眾生,只要得聞圓教的義理,其開悟方式必然是頓悟到「心即一真法界」,所以,「頓悟時徹於法界,若自若他,唯見清淨,不見更有染法也」。⁷⁶關於漸修方面,宗密在《疏鈔》中說:

漸修者,謂雖圓頓悟解,而多劫已成顛倒妄執,習已性成,難為頓盡,故須背習修行,契合本性。此複有二:一離過,二成德……即心境離過之時,即稱性念念圓修萬行,念念圓成萬德;故雖初發心便同正覺,而不礙行布,行位歷然。然且行行交參,位位融攝,因該果海,果徹因源;斷障,即與一切眾生同體普斷;成佛,即與一切眾生同體普成。故《出現品》云:「如來成正覺時,普見一切眾生成正覺,普見一切眾生般涅槃。」77

雖然圓頓悟解,謂「初發心時,便成阿耨菩提」,但歷劫累世的業力習氣

⁷³ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.222b15-16。

⁷⁴ 《疏鈔》, X5, no. 229, p.223b22-23。

⁷⁵ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.223b23-c5。

⁷⁶ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.223c5-6。

⁷⁷ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.223c7-21。

難以頓時掃除滌盡,故還必須不斷離過修行,所以說初發心時即成正覺,並不 礙於行布的不斷實踐而行位歷然。這其中頓悟後之所以還有漸修問題,這中間 也有其義理的必然關係,宗密這裏說的頓悟,基本上是繼承了澄觀的講法: 「頓悟漸修,此約解悟。謂豁了心性,後漸修學,令其契合。則悟如月照,頓 朗萬法;修如拂鏡,漸瑩漸明。」⁷⁸宗密也曾說:「有眾生遇善知識,開示上 說本覺真心,宿世曾聞,今得解悟。」⁷⁹;而宗密於《疏鈔》解釋澄觀序文「故 得圓至功於頃剋,見佛境於塵毛」時,謂「由如上境界融攝微妙,故得信解悟 入。」⁸⁰,此信解悟入即是解悟,因為此頓悟之「悟」較為傾向解悟,言下之 意是此悟雖然是豁了心性,但生命中的習氣依然存在,所以,根據宗密的解 讀,圓教修行依然必須依循此「頓悟漸修」的實踐方式。

從《疏鈔》文本可以看到根據宗密的詮釋,從一心法界到圓淨緣起,可以 說是邏輯必然性推出頓悟和漸修兩門,而這兩門又必然合併成為「頓悟漸修」 的實踐方式,由此才符合圓教的修行觀。另方面,透過這圓教法義的「頓悟漸 修」之實踐,其目的是「翻前染緣起門,以合前性起門」⁸¹,最終會歸於如來 的性起境界,而契合於一心法界的華嚴思想。

三、宗密的華嚴禪學之特點

宗密華嚴禪學以一心為基礎,以普賢行願為主軸,從實踐的角度出發,略可分為以下三項特點:一是從初發菩提心進而頓悟漸修,達到的圓淨緣起的修行實踐;二是從佛陀言說與修證一致的角度理解華嚴頓漸觀即是教禪一致的修行實踐觀;三是從華嚴禪學中頓悟漸修的修學實踐,具體成為普賢行願,開展出化用無盡的功德的利益。這幾項特點圍繞著宗密對「心」的理解和修行次第而開展,強化了菩提心願力與實踐的意義,揉合華嚴與禪的特點,亦為宗密一生修行實踐的精要。

(一)圓淨菩提的緣起實踐.

《疏鈔》中修行實踐思想的特點,主要呈現在一心法界思想與華嚴思想的菩提心實踐。宗密以頓悟漸修詮釋圓淨緣起的實踐,並且會歸性起門。而此緣起又是符合華嚴圓教義之菩提心緣起,故此菩提心,澄觀謂之為「圓淨菩提」。

^{78 《}華嚴經行願品疏》, X05, no. 227, p. 64b23-c1。

^{79 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 409c9-10。

^{80 《}疏鈔》,X5, no. 229, p.227b22。

⁸¹ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.224a4-5。

澄觀說「從緣起者即是圓淨」⁸²,眾生「迷真起妄,無有證得圓淨菩提」⁸³。宗密亦在《疏鈔》中點出,因為「不識自體法身真智」以及「不識本自身心即法爾自然」,而「別執妄心及一切質礙諸法」。⁸⁴因此,凡夫眾生就是因為執著於「妄心及一切質礙諸法」而迷真逐妄;若識得「自體法身真智」和「本自身心即法爾自然」,當下即是圓淨菩提的緣起。

圓淨緣起何所作為?即《疏鈔》所謂:「聞圓教,信圓法,發圓解,起圓行,圓除諸障,圓證法界」⁸⁵。此即是「信、解、行、證」的修行次第,以圓教的圓淨緣起為因地行門,從眾生之所以能成佛的面向看,每一眾生本自具足的如來智慧德相,也就是如來藏一心的開顯,再據此而發起上求下化的菩提心,從而漸修離垢成德,圓除諸障,而能圓證法界,再合於「法界性全體起為一切諸法」的性起門,最終皆歸於一真法界。因此,性起門必通於緣起門,而緣起門依據於性起門而起現諸法,最終又會歸於性起門,此緣起指的是菩提心的圓淨緣起,而以頓悟漸修為實際落實。

更透徹地說,這是植根於徹底的圓教義理,即是本於《疏鈔》序文開始即道出的「大哉真界,萬法資始」而開展出此圓淨菩提心而緣起一切行願。亦即是「初發心便成正覺」的圓教頓悟義。這頓悟的當下,雖然頓悟如來藏一心,而不礙於續修六度萬行;而每一念、每一行,以至於每一修行階位,也都不離初發心的頓悟而徹於法界。

(二)教禪一致的頓漸思想

教禪一致是宗密的主要思想,他以「經是佛語,禪是佛意,諸佛心口必不相違。」⁸⁶,認為教門為佛之言說,宗門為證佛之心印,與「今時禪者多不識義,故但呼心為禪」⁸⁷在修行實踐上有根本意義上的不同。這固然是宗密指出當時部分習禪者的弊端,但也意謂著「不立文字、教外別傳」的禪門背後必須有與之對應的教門義理思想,而在此一前提下,宗密提出其教禪一致的思想。

在《疏鈔》中頓悟漸修的實踐正以如此思路展開,站在宗門的立場是具體修行的落實以作為教門的印證。如宗密談到「若此宗,必須二俱無礙,又必即定即慧。謂禪非智無以窮其寂;智非禪無以深其照。禪宗七祖云:『即體之用自知,即知之體自寂』。⁸⁸時,指的是華嚴圓教的「至定」,除了是事、理二定

⁸² 《 大 方 廣 佛 華 嚴 經 隨 疏 演 義 鈔 》 , T36, no. 1736, p. 395a7。

^{83 《}大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》, T36, no. 1736, p. 168c15。

^{84 《}疏鈔》, X5, no. 229, p.222c21-24。

⁸⁵ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.223c23-24。

⁸⁶ 《 禪 源 諸 詮 集 都 序 》 , T48, no. 2015, p. 400b10-11。

^{87 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 401c6。

⁸⁸ 《疏鈔》,X5, no. 229, p. 228c8-11。

無礙,並且即定即慧、即慧即定,還引用荷澤神會的「寂知」來作佐證,亦即教門的「至定」與禪門的「寂知」皆是同時具足禪教一致的思想。

而當宗密在解釋澄觀「漸頓無礙而雙入」一詞時彰顯出其教禪一致的頓漸思想,從法界一心開出性起與緣起二門,再以頓悟漸修詮釋圓淨緣起,頓悟本覺心,漸修離過成德,然後合於性起而為成滿於重重無盡之行願功德。宗密在《疏鈔》中提及相應於華嚴圓教的禪門思想,如「禪門悟即剎那而登妙覺,一悟之後,念念相應,習氣唯微,本智唯瑩,具漸頓也」。⁸⁹因此,他認為華嚴圓教,一方面「直談真界,則非漸非頓」,另方面又是「隨緣修證,則具漸具頓」,非漸非頓與具漸具頓,明顯呈現出華嚴圓教的稱性圓修;從華嚴教門的講法來說就是「初發心便成正覺」而不壞一切行位。根據宗密的解釋,荷澤神會的「頓悟漸修」思想也是符合華嚴圓教的頓漸思想。

另外,宗密的頓漸思想與修行的關係是密不可分的,宗密謂「頓漸是悟修之儀式」⁹⁰,悟修之儀式是指修行方式。其頓漸悟修的邏輯關係是「初因解悟,依悟修行,行滿功圓,即得證悟。」⁹¹宗密的頓悟漸修之悟是「解悟」,若進一步挖掘疏鈔中的頓悟漸修真實內涵,宗密說「若未悟而修,非真修也」⁹²,可見必須要有真悟才有真修,這也承襲神會禪學的重要傳統之一。然而,宗密比神會更加強調解行並重的重要性,強調修行的實踐面,不能單純以為宗密所說的「解悟」是一般意義的對某道理的理解,雖然有謂「先悟後修為解悟」⁹³,但這只是形式意義的解釋,並沒有直接涉及「解悟」的內涵。

從宗密對教門與宗門的理解再深入探討,若從教門方面來看,此所謂「解悟」實在應該包含「信」的內容,因為「欲運心修行,先須信解真正,以為其本」⁹⁴,而此信解的內容,當然指的是華嚴圓教義理及其所證的境界,⁹⁵有此「信解真正」的「解悟」,才是真修行之本。另,從宗門的角度來說,宗密曾解釋「先悟後修」謂「由頓了身心塵境皆空故,不著諸相」⁹⁶,而這一理路本於荷澤禪的「寂知指體」,宗密對此解云:「寂知指體,無念為宗者……是南宗第七祖荷澤大師所傳,謂萬法既空,心體本寂,寂即法身,即寂而知,知即真智。」⁹⁷簡而言之,此頓悟的內容為荷澤禪的「寂知」,宗密於《疏鈔》中

⁸⁹ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.230b22-23。

^{90 《}圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245, p. 535b11。

^{91 《}圓覺經大疏釋義鈔》,X9, no. 245, p. 535c2-3。

^{92 《}禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015, p. 407c21-22。

^{93 《}圓覺疏鈔隨文要解》, X10, no. 250, p. 87c19-20。

^{94 《}大方廣圓覺經大疏》, X9, no. 243, p. 342c19。

⁹⁵ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.227。

^{96 《}圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245, p. 536a14-15。

^{97 《}圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245, p. 535a6-8。

即以神會的「空寂照為自性戒定慧」來解釋澄觀的「萬行亡照而齊修」,並且 引用澄觀最為充滿禪宗思想的著作《答順宗皇帝心要》來作證明,例如所謂「無 心於亡照,則萬慮都捐;任運以寂知,則眾行爰起」⁹⁸,這不僅對應於荷澤禪 的「寂知」說,也同時是宗門頓悟漸修思想的最佳詮釋。

(三) 頓悟漸修與化用無盡的實踐

宗密認為撰寫經律論疏的目的是為了「大開戒定慧門,顯頓悟資於漸修,證師說符於佛意。」⁹⁹因此,他的注疏是以顯頓悟資於漸修來開啟戒定慧,以證明祖師之言說符合佛之經教。如前所論述,神會所言的「頓悟」是以無念為宗,顯示真心,亦即《疏鈔》所說之圓淨菩提之緣起,以此頓悟真心的當下即是漸修,此漸修就是離過亦是成德之萬行,這也即是普賢行願的實踐方式與精神。《疏鈔》頓悟漸修的實踐觀,除了具有上述圓淨菩提心緣起與禪教一致的特質之外,當然離不開華嚴圓教的圓融無礙修持特性。無論是從《疏鈔》的「圓淨緣起」直接切入頓悟漸修的思想,或者是從「教禪一致」來談頓悟漸修,皆可看出華嚴圓教的「悟修之儀式」是以頓悟漸修的方式來開展,而實踐的具體內容即是普賢行願。¹⁰⁰

華嚴圓教的觀行核心以法界緣起切入,亦是「圓淨緣起」的基本精神。而所謂「頓悟時徹於法界」,而漸修時「念念圓修萬行,念念圓成萬德」,這正是普賢行願的基本實踐精神,說明頓悟漸修具有相續性的無盡實踐力,方能成為普賢行願具體落成的行法。所謂「念念相續,無有間斷,身語意業,無有疲厭」,是普賢行願圓修萬行的無止盡實踐,因此,在解讀「普皆回向」時,宗密說「總以無邊行海隨順大願為宗,成就普賢法界德用為趣」,可見頓悟漸修的實踐意涵,是落實於普賢法界的無盡實踐。¹⁰¹

前述講到教門「信解真正」的「頓悟」後,宗密認為:「若華嚴此經教相儀式,皆先頓同佛解,方能修證,故彼經十信位滿,便成正覺,然後說三賢十聖歷位修行。」¹⁰²於宗門時解說「先悟後修」的身心塵境皆空之後,「由頓了恒沙功德皆備故,念念與之相應,名為合道。」¹⁰³因此,無論是教門的歷位修行,或是宗門的念念相應於恒沙功德,其終極歸向依然以普賢行願入法界緣起

⁹⁸ 《疏鈔》,X5, no. 229, p.230b2-3。

^{99 《}禪源諸詮集都序》,T48, no. 2015, p. 399c8-9。

¹⁰⁰ 普賢菩薩的十大行願,即禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順眾生、普皆迴向。

^{101 《}疏鈔》, X5, no. 229, p.298b9-10。

^{102 《}大方廣圓覺經大疏》, X9, no. 243, p. 342c21-23。

^{103 《}圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245, p. 536a15-17。

為宗。

四、小結

禪宗六祖慧能雖創頓悟修行法門,但直到神會入洛陽傳法,禪宗頓悟法門才得以與北宗神秀漸修禪法分庭抗禮,大行於世;而華嚴宗四祖澄觀雖然也深學禪法,但也是直到弟子宗密會通二宗法門,華嚴與禪才得圓融並行於世。然在宗密之後,不久即遭會昌毀佛之禍,相關思想因而掩埋在歷史的塵灰之中,相當可惜。宗密本人師承南宗禪師與華嚴祖師,除華嚴學外,也曾集禪源諸詮為《禪藏》,又作《涅槃》、《起信》、《唯識》等疏鈔與《四分律鈔》等,104雖然這些著作在會昌之後不傳於世,然現存的相關記載中可知宗密本人所學之豐富,開展思想的圓融無礙,卻也呈現一種會宗於一味的現象,也因此本文以學界較少人注意到的《疏鈔》為核心,旁引宗密諸多的相關著作,並從華嚴與禪的諸多思想脈絡中探尋與還原宗密華嚴禪學的內涵、意義與特色。

簡而言之,宗密從《華嚴經》中梳理的一心法界緣起思想,與禪宗頓悟漸修而能明心見性為體,發心為修行之重點,從法界的如來藏一心到菩提心的開展,這中間的發心即「初發心時便成正覺」,也是即止即觀的一心圓融觀,由此而歸結於頓悟漸修的實踐思想而入於普賢行願。宗密在《疏鈔》中所說的頓悟漸修不僅是禪宗在心性上的修行理路,也非僅是知見上的理解,而是華嚴圓教的實踐觀,頓悟與漸修不單有著表面的邏輯必然性,其深層更是指由圓淨菩提而入於華嚴無盡法界緣起,扣緊《華嚴經》中普賢行願本身的實踐內涵來說,即是以甚深信解力的「自力」與普賢力的「法力」二力為能實踐之主要條件,此「自力」是對本有淨覺心的頓悟,而普賢力則是強化對此頓悟的甚深信解所產生的法力。而依據此「二力」同時入於無止盡「漸修」緣起的普賢行願。因此,《疏鈔》頓悟漸修的最大特色,就是頓悟甚深信解而生二力,於此當體即能漸修無盡圓淨緣起,最終入於普賢法界的同一體性,這是華嚴圓教頓悟的當下即是漸修之深層關係的所在。

¹⁰⁴ 湯用彤(2007)。《隋唐佛教史稿》。頁138-139。

參考書目

- 《中華傳心地禪門師資承襲圖》, X63, no. 1225。
- 《大方廣佛華嚴經》, T09, no. 278。
- 《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279。,
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》, T35, no. 1732。
- 《大方廣佛華嚴經疏》, T35, no. 1735。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》, T36, no. 1736。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》, T39, no. 1795。
- 《大方廣圓覺經大疏》, X9, no. 243。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經》, T17, no. 842。
- 《大方廣圓覺經大疏》, X9, no. 243。
- 《大乘起信論》, T32, no. 1666。
- 《六祖大師法寶壇經》, T48, no. 2008。
- 《原人論》, T45, no. 1886。
- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》, T12, no. 353。
- 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》, T45, no. 1876。
- 《禪源諸詮集都序》, T48, no. 2015。
- 《佛祖歷代通載》, T49, no. 2036。
- 《華嚴一乘教義分齊章》,T45, no. 1866。
- 《華嚴經探玄記》, T35, no. 1733。
- 《華嚴經行願品疏》, X05, no. 227。
- 《無量義經》, T9, no. 276。
- 《圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245。
- 《圓覺道場修證儀》, X74, no. 1475。
- 《圓覺疏鈔隨文要解》, X10, no. 250。
- 《圓覺經大疏釋義鈔》, X9, no. 245。
- 胡適編校(1982)。《神會和尚遺集》。《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》,台北:胡適紀念館。
- 姚衛群(2006)。《印度宗教哲學概論》。北京:北京大學出版社。頁201。 湯用彤(2007)。《隋唐佛教史稿》。南京:江蘇教育出版社。
- 楊曾文編校(1996)。《神會和尚禪語錄》。《菩提達摩南宗定是非論》, 北京:中華書局。
- 釋了意(2011)。《〈普賢行願品別行疏鈔〉之研究》。北京:北京大學哲學系博士論文。
- 姚衛群(2007)。〈佛教中的心性清淨與如來藏思想〉,《南亞研究》2。