

## 論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法

華梵大學哲學系 副教授  
郭朝順

### 摘要

清涼澄觀（738-839）早年曾參學各家包括天台、禪宗等，但惟獨鍾情華嚴義學，他雖不是三祖法藏（643-712）的傳法弟子，但卻以弘傳法藏的華嚴義學為己任，故被尊為華嚴宗的四祖。其主要注疏的經典即為《華嚴經》，包括了《大方廣佛華嚴經疏》（六十卷）、《隨疏演義鈔》（九十卷）、《普賢行願品疏》等。現今流傳最廣但也篇幅最長的《華嚴經》注釋，便是澄觀的《疏鈔》。

觀其著作，可見到直承法藏《華嚴經探玄記》的明確線索，而《探玄記》則又是由智儼（602-668）《華嚴經搜玄記》擴大而來，這三代祖師對《華嚴經》的注疏，具有一脈相承的關連。

澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》可以說是依照法藏《華嚴經探玄記》的內容與組織，對八十卷本《華嚴經》所進行的注釋；從另一個角度而言，甚至可以視為法藏《探玄記》的再注本，據由本書可以參照出澄觀對法藏思想的理解、掌握與補充。

特別是關於澄觀的對於「唯心」思想的解讀，其「圓教唯心」的觀點，可能是其能超越法藏注釋傳統的重要貢獻之處，且是將華嚴思想的解讀由法藏的法界觀，再拉回心性觀的重要的開展，為最值得再加深入研究者。

**關鍵字：**澄觀、法藏、智儼、《大方廣佛華嚴經疏》、唯心

## 一、從智儼、法藏到澄觀《華嚴經》釋經架構的演變

《華嚴經》在漢地的傳譯，有晉譯六十卷本與唐譯八十卷本之區分，另亦有新譯之《普賢行願品》的單行本，也被稱四十卷《華嚴經》，但此書與前二者不同，並不是全本《華嚴經》。<sup>1</sup>華嚴宗從智儼、法藏、澄觀皆對全本的華嚴經有過注釋，而且這些注釋書形成了華嚴宗的一個解讀的傳統，因此本文的主要目的是要釐清此一解經傳統的內涵為何，考察其中的演變，而且特別注目於澄觀的解釋。

現代華嚴學的討論，多集中於智儼與法藏，對於澄觀的研究較少專著<sup>2</sup>。尤其是澄觀的注釋，《疏》（六十卷）《鈔》（九十卷）的龐大篇幅，使學者望之興歎，有難以入手之感。

本文首先對比智儼、法藏與澄觀的釋經架構發現，智儼《搜玄記》以五門釋經<sup>3</sup>，法藏的《探玄記》以十門釋經<sup>4</sup>，澄觀也以十門釋經<sup>5</sup>，將其架構整理並大致對比如下：

<sup>1</sup> 晉譯六十卷本為東晉佛陀跋陀所譯，唐譯八十卷本為，四十卷華嚴為，智儼及法藏針對六十卷作注疏分別為《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《搜玄記》）及《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）。澄觀則針對八十卷本作疏是為《大方廣佛華嚴經疏》，後又對自己的疏作了進一步的解釋，是為《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。此外澄觀又對四十卷本作了《普賢行願品疏》

<sup>2</sup> 較新的專書為張文良的《澄觀華嚴思想の研究——「心」の問題を問題に——》山喜房佛書林，2006。

<sup>3</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1：「今分判文義以五門分別：一歎聖臨機德量由致，二明藏攝分齊，三辨教下所詮宗趣及能詮教體，四釋經題目，五分文解釋。」CBETA, T35, no. 1732, p. 13, c5-7。

<sup>4</sup> 《華嚴經探玄記》卷1：「將釋此經略開十門：一明教起所由，二約藏部明所攝，三顯立教差別，四簡教所被機，五辨能詮教體，六明所詮宗趣，七具釋經題目，八明部類傳譯，九辨文義分齊，十隨文解釋。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 107, b22-26)

<sup>5</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：「將釋經義，總啟十門：一教起因緣，二藏教所攝，三義理分齊，四教所被機，五教體淺深，六宗趣通局，七部類品會，八傳譯感通，九總釋經題，十別解文義。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 503, c6-9)

智儼	法藏	澄觀
1.歎聖臨機、德量、由致	1.明教起所由	1.教起因緣
2.明藏攝分齊	2.約藏部明所攝 3.顯立教差別 4.簡教所被機	2.藏教所攝 4.教所被機
3.辨教下所詮宗趣及能詮教體	5.辨能詮教體 6.明所詮宗趣 9.辨文義分齊 (又名義理分齊)	5.教體淺深 6.宗趣通局 3.義理分齊
4.釋經題目	7.具釋經題目 8.明部類傳譯	9.總釋經題 7.部類品會 8.傳譯感通
5.分文解釋	10.隨文解釋	10.別解文義

智儼是三者之中在釋經的主要架構中最为簡略中，而法藏與澄觀皆以十門釋經。不過從上述的表列來看，我們可以看到智儼釋經架構對後二者的影響。智儼的第一項「歎聖臨機德量由致」筆者試將之標示為「歎聖臨機、德量、由致」意即：讚歎佛聖出臨開啟華嚴法會之機，佛聖莫測之德量，以及華嚴設教之理由；此項即同法藏之「教起所由」，與澄觀之「教起因緣」。

智儼的第二項「明藏攝分齊」與法藏、澄觀第二項亦同，此項即是說明《華嚴》經教在佛教三藏十二部經中的地位，不過法藏增加了第3「立教差別」，澄觀則將法藏的兩項合併為第2項「藏教所攝」。法藏的「立教差別」與澄觀的「藏教所攝」包含漢地的判教理論之說明，而智儼與法藏此處尚還未指漢地的判教說法，而是就印度佛典中所包含一些區分佛陀教法的說法，以論述《華嚴經》的地位。華嚴宗將《華嚴經》判為頓圓之經典，是由智儼區分佛教有漸頓圓三類，以本經為頓圓教<sup>6</sup>，開始正式成為本宗的主要說法。至於法藏與澄

<sup>6</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1：「此經即頓及圓二教攝。」(CBETA, T35, no. 1732, p. 14, b24)

觀所論及的教相理論當然較智儼更為完整周全完備，特別是漢地的教相理論部分，不過這些資料應有參考自天台宗之智顛與三論宗之吉藏的部分說法，從而提出華嚴宗自身的理論。

智儼的第 3 項「辨教下所詮宗趣及能詮教體」可對應法藏與澄觀的 5「辨能詮教體」6「明所詮宗趣」二項。智儼本身的說法，實際也在這個項目下包含兩個部分，首先是將「教」下所攝之宗趣，進行分辨說明，這是順著上述既說明華嚴教在佛典的地位後，再進一步的開展說明本經所包含的義旨，但智儼在此只提出一個簡單的分類；相較而言法藏後來將之區別為兩項的開展，無疑是完備華嚴宗趣的重要關鍵，關於這一點以下再行詳述。法藏與澄觀除了各在第 6 項討論宗義教趣之外，法藏還另外增加的是 4「教所被機」、9「義理分齊」澄觀也有相似的增加，但法藏原設為第 9 項的「義理分齊」，澄觀將之放在第 3 項。

除此之外，智儼對「能詮教體」作了說明，所謂「能詮教體」是指能夠載負《華嚴》教法宗趣的載體，智儼在此提出了有五種型式，但其目的即為了說明《華嚴經》中「一切法皆如」的含義<sup>7</sup>，一切法皆如，有雙重含義，一是如來所示現的諸法即同真如，一是真如法畢竟不可得，前者所謂的示現是為令眾生歡喜信受，後者之不可得是為令眾生不可執著，這也即證明華嚴教法之無所不包、無所不在，但又畢竟不可得的雙重性，也就是說示現是真如，而不可得之空也是真如。<sup>8</sup>法藏與澄觀在這個項目上，則皆提出十種教體，擴大了華嚴教法形式的內含。

智儼的第 4「釋經題目」對應法藏的第 7「具釋經題目」，澄觀的第 9「總釋經題」。但法藏多了第 8「部類傳譯」，而澄觀將法藏又分為「部類品會」與「傳譯感通」。智儼的第 5「分文解釋」，對應法藏之 10「隨文解釋」，澄觀之 10「別解文義」，三者僅有名目上有別。

智儼的釋經架構無疑是三者之中最簡略者，但他大體開啟了法藏的釋經架構，可是澄觀的釋經架構，無疑的則是大體繼承了法藏而來，且其中最重要的是以「十」作為標記的釋經方式，並未在智儼的作品看出，但法藏則是具體採用此一手法，而為澄觀擴大而極致地、統一地使用。例如法藏在上述十門之第

<sup>7</sup> 「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』。」《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1 (CBETA, T35, no. 1732, p. 14, c8-12)

<sup>8</sup> 「一切法皆如，諸佛境亦然，乃至無一法，如中有生滅。眾生虛妄故，是佛是世界，若解真實者，無佛無世界。令眾歡喜故，普現一切前，如來所現身，畢竟不可得。」《大方廣佛華嚴經》卷 14〈20 兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 487, c10-16)

一的「教起因緣」下，又開十門：

略提十義以明無盡。何者為十。謂由法爾故，願力故，機感故，為本故，顯德故，顯位故，開發故，見聞故，成行故，得果故。<sup>9</sup>

而澄觀也採取同位的作法，但更分就因、緣又各開十門：

先因後緣各開十義。以顯無盡因。十義者。一法應爾故。二酬宿因故。三順機感故。四為教本故。五顯果德故。六彰地位故。七說勝行故。八示真法故。九開因性故。十利今後故。」<sup>10</sup>

「二明說經緣者。一切經首說時方人等。皆是緣起。今有十緣。一依時。二依處。三依主。四依三昧。五依現相。六依說者。七依聽者。八依德本。九依請者。十依加者。」<sup>11</sup>

從上我們可以明顯看出，澄觀有不少地方是依法藏的解釋形式而來，雖也會有所調整，但澄觀的釋經架構，無疑的是對法藏方法的擴大化與複雜化的結果。

再就天台智顛有名的釋經方法來比較華嚴宗的釋經架構。智顛的釋經方法分為五重玄義與四意消文兩類。五重玄義為「釋名、顯體、明宗、論用、判教相」，四意消文為「因緣、本跡、約教、觀心」，「玄義」是針對一經之大旨而言，「消文」是為隨文釋，智顛分別兩釋方法，同時也發展出「玄義」類及「文句」類兩種不同的著作。<sup>12</sup>華嚴宗的三位祖師，顯然不採「玄義」與「消文」分立的方法注釋《華嚴經》，而是綜採這兩種方法，而又略有調整。以智儼而言，其釋經架構的五項，第2項「藏攝分齊」近於五重玄義之「判教相」；第3「辨教下所詮宗趣及能詮教體」則與五重玄義之「明宗、顯體」兩項接近；第4「釋經題目」與五重玄義之「釋名」相近，第5「分文解釋」則與「文句」類之消文釋經的形式接近。不過在智儼釋經架構之中，有兩項與天台釋經法很不同，一是智儼沒有「論用」這項，而智儼也多了一項「歎聖臨機、德量、由致」即就是所謂的「教起因緣」。除此之外，智顛的五重玄義，特別是《法華玄義》一書，智顛乃以釋名（釋經題）為重心，既放在首要的位置，實際上整部《法華玄義》，也幾乎以解釋「妙法蓮華經」五字為主要的重點，以開展整部經典的義理內涵；但這麼極致的釋經法，並未影響到華嚴宗三位祖師的釋

<sup>9</sup> 《華嚴經探玄記》卷1：CBETA, T35, no. 1733, p. 107, c10-13。

<sup>10</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 503, c14-18。

<sup>11</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 505, a17-20。

<sup>12</sup> 智顛的釋經方法，請詳見拙作《天台智顛的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004）。

經。三位祖師的作法是從華嚴經教出現的緣由開始，通過教相的分判，教體的辨明，宗趣義理的開展等等才收歸以證成或說明「大方廣佛華嚴經」的經題。換言之，天台智顛是由經名之解釋逐步開展義理，而華嚴祖師們則由說法因緣逐步會歸出一經之題目。不過天台之釋經是被用作為一普遍的釋經方法，而華嚴之釋經，則僅就《華嚴》一經而為。

法藏與澄觀的釋經架構雖可與智顛五重玄義有部分相似，但實際上是直接延續乃至擴大智儼的釋經架構而來，然而二者對於「十」作為一種解釋範疇，實際上要求的較智儼徹底，所以在法藏與澄觀的注釋之中，我們可以看到種種十門，然後十門又開十門，然而以「十」為範疇與其說是一種必要，不如說是一種象徵，這個象徵是來自《華嚴經》自身的書寫特色，即具有多重的十義，諸如在十住、十行、十迴向、十地、十定、十通等等。「十」的象徵義即如法藏所言：

一門中既有十，然此十復自迭相即相入，重重成無盡也。然此無盡重重，皆悉攝在初門中也。<sup>13</sup>

一而十，十而百以至無限，但十為一，百為一，乃至無限亦為一，故法藏以十門釋經，即是以為《華嚴經》既以十門表示一切諸法之相即相入與重重無盡的情形，故釋經也應採取相對之方式，方能顯此相即相入與重重無盡之精神。可是嚴格說來，以「十」釋經並無絕對實質的必要性，否則便不會有澄觀對法藏釋經架構的內容調整，因為一旦澄觀可以調整法藏釋經項目而予以開合，則意謂法藏原本的「十」項，是可予以簡化，故澄觀之「十」也就同樣可以開合，於是「十」便只是一種形式象徵義。然而這個形式確是華嚴宗承自華嚴經的一個重要標記。

## 二、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》對法藏《探玄記》的襲用

上節提到澄觀的釋經架構，無疑的是對法藏釋經方法的擴大化與複雜化的結果，這一論點不是僅適用在二人注經書中的第一層架構，在內容方面，我們也可以看到澄觀大量使用法藏《探玄記》的內容。例如在法藏《探玄記》9「義理分齊」——這是法藏論述其一乘十玄門義理的章節，但除了十玄門之外，法藏另提出十種理由以說明無礙：

問：有何因緣，令此諸法得有如是混融無礙？答：因緣無量難可具陳，略提十類釋此無礙。一緣起相由故，二法性融通故，三各唯心現故，四

<sup>13</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷4：CBETA, T45, no. 1866, p. 504, c6-8。

如幻不實故，五大小無定故，六無限因生故，七果德圓極故，八勝通自在故，九三昧大用故，十難思解脫故。<sup>14</sup>

相似的問答在澄觀的作品也出現了：

第二明德用所因。問：有何因緣，令此諸法得有如是混融無礙？答：因廣難陳，略提十類。一唯心所現故，二法無定性故，三緣起相由故，四法性融通故，五如幻夢故，六如影像故，七因無限故，八佛證窮故，九深定用故，十神通解脫故。<sup>15</sup>

澄觀「問答」文字與法藏的文字幾乎相同，只是略有調整，但澄觀將此一問答與前十玄門分別安上兩個標題，第一是正辨玄門，其次便是此處所謂「明德用所因」——也就是用以解釋何以一切諸法可以混融無礙的理由。不過澄觀雖用法藏的十個理由，但調整了原本的順序，內容上也略有開合，其對應關係列表如下：

法藏	澄觀
1 緣起相由故	3 緣起相由故
2 法性融通故	4 法性融通故
3 各唯心現故	1 唯心所現故
4 如幻不實故	5 如幻夢故，6 如影像故
5 大小無定故	2 法無定性故
6 無限因生故	7 因無限故
7 果德圓極故	8 佛證窮故
9 三昧大用故	9 深定用故
8 勝通自在故	10 神通解脫故
10 難思解脫故	

澄觀雖用了法藏的十因，但法藏的《探玄記》中並未解釋這十個理由的具體，只提出了項目，只有對第 1 緣起相由又開十義加以解釋，但是澄觀卻對此十門都進行了解釋。由此可以看出，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的寫作方式，確是依法藏《探玄記》為藍本，對法藏原書中，澄觀以為不明確的，須調整的部分，進行修正與補充，所以澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的篇幅達六十卷，遠超法藏《探玄記》的二十卷。澄觀延用法藏《探玄記》內文的情況，讀者若是

<sup>14</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a8-14)

<sup>15</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉 (CBETA, T35, no. 1735, p. 515, c25-p. 516, a1)

參閱民初圓淨居士《大方廣佛華嚴經疏科文表解》<sup>16</sup>以之和《探玄記》的綱目進行比觀，便可大致了然。

### 三、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》中的創見與新意處

不過，澄觀雖大體運用了法藏的釋經架構，但也不是一味習用法藏的說法。因為澄觀所注釋的是八十卷《華嚴經》，法藏注釋的是六十卷《華嚴經》，所以所依文本就有不同；其次，從重要釋經項目或者觀念的調整或補充中，我們則可以看到澄觀自己注釋作品中的還是具有一定的貢獻。我們可以如此說，澄觀的《疏》是法藏《探玄記》的再注釋，但是依八十卷本的經文為依據，將八十卷本《華嚴經》完全納入法藏的經典解釋傳統中，也擴大了對法藏注釋的理解，並指出其淵源，從而更加穩固了華嚴宗的《華嚴》解釋傳統。

例如就以二者十門釋經中第五門的「教體」部分，此「教體」自智儼以來被規定為經「能詮」的型式，不同於智顛《法華玄義》中乃指《妙法蓮華經》之核心即以「實相」為體<sup>17</sup>，而實相若就天台的十法界而言，便指佛法界<sup>18</sup>。可是依華嚴宗的觀點，《華嚴經》所要教導的正是「佛法界」之事，所以法藏論「教體」之時，其主要關注的角度在於，華嚴所教導的「佛法界」之事，如要依次地被引導出來以令聞教者得能領悟，便不只包含了教導的形式，也包含了所要教導的內涵，這一點也是法藏較智儼更為清楚的貢獻部分，前者即是能詮的形式或者方法，後者則是所詮之內容：

第五能詮教體者。通論教體。從淺至深。略有十門：一言詮辯體門，二通攝所詮門，三遍該諸法門，四緣起唯心門，五會緣入實門，六理事無礙門，七事融相攝門，八帝網重重門，九海印炳現門，十主伴圓備門。<sup>19</sup>

法藏「教體」第一「言詮辯體門」談的便是大小乘不同的教學語言運用模式，即是針對大小乘之能詮教體分析，最後才收攝到《華嚴》的能詮釋體。他指出小乘「但以名身句文身為教體」，便是唯以佛陀之音聲或者佛經之文字為教之本體者；但大乘則由「攝假從實、分假異實、假實合辯、假實雙泯」共有四種不同層次的語言運用。<sup>20</sup>「假實」即是假名與實義之間的關係之辯證，關

<sup>16</sup> 圓淨，《大方廣佛華嚴經疏科文表解》，台北：華嚴蓮社，2001重印。

<sup>17</sup> 「正顯體者，即一實相印也。」《妙法蓮華經玄義》卷8 (CBETA, T33, no. 1716, p. 779, c27)

<sup>18</sup> 「十法界中取佛法界」《妙法蓮華經玄義》卷8 (CBETA, T33, no. 1716, p. 779, c28)

<sup>19</sup> 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 117, c10-14)

<sup>20</sup> 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 117, c- 118,a)



法藏的語言問題之研究，目前還很少看到，值得作進一步的探究。

然後第二「通攝所詮」是就上一門之能詮教體說所詮之義理。至於從教體第三項開始，便指《華嚴經》之教體獨具的特色：本經之「遍該諸法門」包含各種法門；以諸法差別為「緣起唯心」；「會緣入實」即是收諸差別而入於一實；諸法唯一真如，而不礙殊相則為「理事無礙」；諸法不僅是「相即」甚至是「相是」，故稱為「事融相攝」；此一相融無礙的具體例證即如「帝網重重」；又如海印三昧中，一切諸法同時俱現，故為「海印炳現」；而法不孤起，必定是「主伴具備」呈現一種有秩序的和諧，而非無秩序的混亂。

澄觀依法藏「教體」之說，也以十門論教體：

第五教體淺深者。無盡教海體性難思。從淺至深略明十體：一音聲言語體，二名句文身體，三通取四法體；上三皆能詮體。四通攝所詮體，五諸法顯義體，六攝境唯心體，七會緣入實體，八理事無礙體，九事事無礙體，十海印炳現體。<sup>21</sup>

澄觀與法藏論教體的名目對應如下：

法藏	澄觀
1 言詮辯體門	1 音聲言語體 2 名句文身體 3 通取四法體
2 通攝所詮門	4 通攝所詮體
3 遍該諸法門	5 諸法顯義體
4 緣起唯心門	6 攝境唯心體
5 會緣入實門	7 會緣入實體
6 理事無礙門	8 理事無礙體
7 事融相攝門	9 事事無礙體
8 帝網重重門	
9 海印炳現門	10 海印炳現體
10 主伴圓備門	

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉 (CBETA, T35, no. 1735, p. 518, b9-14)

澄觀不只調整法藏說法的名目而有所增刪，就內容上也有補充之處。如原本法藏對教體的深淺問題並未詳述其理由或判準，但是澄觀乃將華嚴宗的教相觀，清楚地用在說明教體深淺的問題：

十中前五唯體，後五亦體亦性。又前四通小，後六唯大。前七通三乘，後三唯一乘。前八約同教，後二唯別教。<sup>22</sup>

依澄觀的說法，教體十門中的前五門只是能詮教體，後五門則除了是教體之外也含蘊了教體之性質也就是同具能詮與所詮，在此稱為「亦體亦性」。也就是前五門是屬一種純粹的形式，但後五門不僅是形式，還具有實質的內容。然後前四門是小乘教體，後六門是大乘教體，前七者是三乘通用之教體，而八至十門「理事無礙，事事無礙，海印炳現」三者代表一乘教的教體，但前八者被歸為同教（即界內之三車），只有後二者「事事無礙與海印炳現」為華嚴一乘別教的教體（即界外之大白牛車）。

除此之外，澄觀將法藏的 1「言詮辯體門」中關於教法的形式拆成三門：「1 音聲言語體，2 名句文身體，3 通取四法體」，將經教的表達模式，分就聲音與語言，名句與文章，以及合併上述四者等三類方式加以闡述，因此就此經教與語文之關係而言，澄觀在法藏的基礎下提供更完備的資料與更詳盡的說明。

又特就「唯心」一門而論，法藏稱在此之前的「言詮辯體」「通攝所詮」「遍該諸法」等等教法皆為唯心所現<sup>23</sup>，故本門即就教法唯心（識）所變現以論；但是澄觀將「唯心」放在第六門，對澄觀而言，「唯心」不只是教法形式，也是包含了內容；故澄觀即如上云「唯心門」是「有體有性」，且是「唯大（乘）」的內容，換言之，「唯心」是被視為大乘之「共法」。就能詮教體而言，澄觀同意本門也如法藏所述法含前面幾門，但就體性而言，澄觀除言及一種寬泛的「唯心」含義外，主要的便是將《起信論》的「一心二門」說法引入以解釋本門的一項總說，並且引證經文作為證明：

第六攝境唯心體者，總收前五並不離識。唯識等云：一切所有唯心現故。《起信》亦云：『依一心法有二種門，一心真如門，二心生滅門。然此二門，皆各總攝一切法。以此二門不相離故。』〈梵行品〉云：『知一切法即心自性』<sup>24</sup>，故唯心現。<sup>25</sup>

<sup>22</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 518, b14-17）

<sup>23</sup> 「第四緣起唯心門者，此上一切差別教法無不皆是唯心所現，是故俱以唯識為體。」《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 118, b5-7）

<sup>24</sup> 「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，

澄觀引所《華嚴經》「知一切法即心自性」的經文，只出現在八十卷本，而六十卷《華嚴經》的譯文則為「知一切法真實之性」<sup>26</sup>，兩本經文有相當的出入，這兩個譯本的出入，應是所依梵本不一所致，澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中引用了多次「知一切法即心自性」的經文。法藏雖在此處已將《大乘起信論》的義理引入對華嚴義理的詮釋，但法藏並未將「一心二門」的說法放在本門之首，而只是在「唯心」門中關於「眾生心」問題的一個部分提到：

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真如用大，更無別佛。《起信論》中盛明此義。<sup>27</sup>

法藏這段文字是從眾生心的角度來談佛德不離眾生心，眾生心外無佛德的唯心說法。法藏在該所引證的經文是〈夜摩天宮菩薩說偈品〉的偈子：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來」<sup>28</sup>但澄觀將此處的說法配上了八十卷本〈如來出現品〉的經文，但也引用了法藏的解釋：

故〈出現品〉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，悉有佛成正覺。』<sup>29</sup>此明佛證眾生心中真如成佛故，本覺無異。『以始同本，總在眾生心中。從體起用，應化身時，即是眾生心中真如用大，更無別佛。如《起信》中多明此義。』<sup>30</sup>

澄觀的釋文中，將八十卷本不同處的經文與法藏的釋文串連為一，八十卷本的〈如來出現品〉相當六十卷本的〈寶王如來性起品〉<sup>31</sup>，六十卷本文義

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。」《大方廣佛華嚴經》卷17〈16 梵行品〉（CBETA, T10, no. 279, p. 88, c29-p. 89, a3）

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 519, b6-11）

<sup>26</sup> 「菩薩摩訶薩如是觀者，以少方便，疾得一切諸佛功德。常樂觀無二法相，斯有是處。初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」《大方廣佛華嚴經》卷8〈12 梵行品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 449, c12-15）

<sup>27</sup> 《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 118, c21-24）

<sup>28</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 466, a5-6）

<sup>29</sup> 「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」《大方廣佛華嚴經》卷52〈37 如來出現品〉（CBETA, T10, no. 279, p. 275, b23-26）

<sup>30</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 520, a15-22）

<sup>31</sup> 「此菩薩摩訶薩自知身中悉有一切諸佛菩提，何以故？彼菩薩心不離一切如來菩提故，如自心中，一切眾生心中，亦復如是，無量無邊，

與八十卷本雖大致相同，但在法藏《探玄記》中所引證的是六十卷本〈夜摩天宮菩薩說偈品〉的上述經文以為經證。不過法藏相當有洞識地指出《起信論》中具有「始覺同本覺」與「從體起用」的解釋，是使得澄觀找出了八十卷本的經文，將法藏所指出的「《起信論》多明此義」連結一起的重要線索。於是我們可說，澄觀根據法藏所提出的線索，構成了以法藏解釋為基礎的八十卷《華嚴》的注釋，這是法藏曾經想要完成但卻未完成的工作<sup>32</sup>。而澄觀完成對八十卷本《華嚴經》的注釋工作的同時，也顯示了澄觀對於法藏關於《華嚴經》的解釋的理解，在此處則便是關於《起信論》在唯心門上的關連性。因此也可以說，澄觀是嚴密或繼承法藏的《華嚴》經典詮釋的重要貢獻者。

#### 四、結論：圓教唯心論的提出

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》不論從架構或從內容來看，處處可以看到法藏《探玄記》的影子，但這並非只是簡單的襲取，而是澄觀由內心深處強烈地發出想要繼承法藏之學的心意，是以我們可以見到澄觀對法藏親傳弟子慧苑的不滿，及對《新經刊定記》的攻擊<sup>33</sup>，在其所提出的理由中，慧苑違背師說是重要的理由之一。雖然坂本幸男在其《華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論為中心》指出，比較澄觀與慧苑的說法，他認為澄觀有部分理由是不成立的，甚至也可看到澄觀受到慧苑的影響之處<sup>34</sup>；但無可否認的慧苑的四教判與兩重十玄門，確實異於其師法藏所提的五教十玄的說法，而澄觀雖然不是沒有改變或調整法藏之說的地方，但是基本架構與內容，如上所述的幾乎都是依照法藏的說法，亦步亦趨地依照法藏之說而進行開展，其參照之嚴密，使得《大方廣佛華嚴經疏》幾近乎是法藏《探玄記》的再注解本。

由於澄觀如此嚴密地跟隨法藏，所以就經典詮釋而言，我們很難一眼便看出屬於他個人的創新處，而是必須依據細密的比對，才能區別出他與法藏之間

---

無處不有，不可破壞，不可思議。」《大方廣佛華嚴經》卷35〈32 寶王如來性起品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 627, b2-6)

<sup>32</sup> 據傳法藏曾對八十卷本《華嚴經》作有《新華嚴經略疏》未完成便過世，後來也佚失了。

<sup>33</sup> 「以斯經乃諸佛所證，根本法輪，諸教標準，此方、西域無不仰遵。而聖后所翻文詞富博，賢首將解，大願不終，方至第十九經，奄然歸寂。苑公言續於前疏，亦刊削之，筆格文詞不繼先古，致令後學輕夫大經，使遮那心源道流莫挹，普賢行海後進望涯。將欲弘揚，遂發慨然之歎：若有過不說，是非渾和，豈唯掩傳者之明，實乃擁學人之路；若指其瑕類出彼乖差，豈唯益是非之情，實乃黷心智之境。余故撫心五頂，仰託三尊，不獲已而為之也。」《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2 (CBETA, T36, no. 1736, p. 16, b12-22)

<sup>34</sup> 參見坂本幸男著，慧嶽譯《華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論為中心》，頁59-108，台北：中華佛教文獻編撰社，1971。

是否只是引證經典依於六十或八十卷的差別，抑或澄觀在某一微細的調整處突顯了自己的見解。於是作為一個想要完成法藏對八十卷《華嚴經》之注釋心意的追隨者而言，澄觀清楚地表達出他的心念，也真實地完成了他的成果；但要估評他是否只是一個追隨者，還是一個對《華嚴經》之詮釋，具有大創見的地位，仍待進一步研究，可是就法藏的研究而言，則我們亦可將澄觀的作視為對法藏思想的重要詮釋參考。

除此之外，依據筆者在上文的考察，我以為澄觀關於八十卷本《華嚴經》之「知一切法即心自性」之強調，絕對值得重視，因為法藏並不以「唯心」為究竟之說，故除將智儼之古十玄的「唯心迴轉善成門」改為新十玄的「主伴圓明具德門」外，對《起信論》的判攝也將之歸為五教之終教而非圓教。可是澄觀引用八十卷本《華嚴經》作為新的經證，也從而建立了圓教的唯心說：

疏：『梵行品』下，即引當經，以證圓教唯心之義。『知一切法即心自性』，非但相宗心變而已。<sup>35</sup>

澄觀上述的鈔文，即自解他自己的疏文：

梵行品云：『知一切法即心自性』，則成就慧身不由他悟。然今學法之者，多棄內而外求；習禪之者，好亡緣而內照。並為偏執，俱滯二邊，既心境如如，則平等無礙。<sup>36</sup>

澄觀認為梵行品之「知一切法即心自性」，實則含蘊了圓教的唯心義，他並以此批判法師與禪師，將法（境）與心分別為內外兩端，且偏執一邊，如此則無法成就慧身。他指出應是心境一如平等無礙，始能符應經文「知一切法即心自性」之義。然則應如何才能「知一切法即心自性」，澄觀自己在《疏鈔》中注釋這段文字時，點出「智性」或「本智」概念：

智知『一切法即心自性』故，故此『智性』入心入境。言心境重重者，合兩面鏡互照，智照斯在。即合一燈雙入，是則以本智為能照，心境二法皆為所照，由斯本智令心境互融。<sup>37</sup>

澄觀認為，一般所以為的內心外境之別，都只是由能照之本智所朗現，心境之相對就如兩鏡之互對一般，彼此互照而具有重重交徹互映之功能，但心境二者

<sup>35</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷13 (CBETA, T36, no. 1736, p. 95, a2-4)

<sup>36</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉 (CBETA, T35, no. 1735, p. 526, b18-22)

<sup>37</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷16 (CBETA, T36, no. 1736, p. 123, c15-19)

若無能照之光，則心境自身只是虛設，彼此無法互映；一旦具有智性之光照，能由心見光也能由境見光，故澄觀便說：

余曾瑩兩面鏡，鑑一盞燈置一尊容，而重重交光佛佛無盡。見夫心境互照，本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心，心境重重智照斯在。又即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡，照之不可窮，則理智交徹。心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸皆一致也，唯證相應，名『佛華嚴』矣。<sup>38</sup>

這個例子說明了，求心求境皆不可得，而是之心境交映之下，明了本智(本覺)的雙入，這才可能「即心了境」「即境見心」明白心佛無限而本覺為一的證悟境界，且唯此境界可名為「佛華嚴」。於是「心」在澄觀中便有二義，一為心境相對之世俗義，一為心境交徹互泯互入之義；前者是為澄觀所欲批判，而後者則為澄觀基於本智(本覺)之說所點出的《華嚴》勝義，由此勝義即可從心境交映的角度，明了《華嚴》之從證悟角度說一切諸法的精神。這時澄觀所說的「心」便不再只是如法相宗等所說的主觀的認識義一心，而是可以映照外境的主觀之心，同時也是可曲映出本智之「心」。至於本智則是超越心境且使心境能夠互映的源頭，「本智」嚴格說來應是非心非境的，但也可說是超越的「本心」「真心」<sup>39</sup>。

澄觀的圓教唯心之說，修改了法藏批判唯心說的態度，但並未倒退回主觀的唯心論的傳統，而是重新又把華嚴心性哲學展開了另個層次的論述，同時也可能影響了後代宋明陸王心學的開展，從下面澄觀這段注釋，即已然隱約見到「心即理」的影子：

既言：『知一切法即心自性』，則知此心即一切法性，今理現自心，即心之性已備無邊之德矣。<sup>40</sup>

於是澄觀無疑的，不能被視為只是祖述師說的追隨者而已，然而他不但注釋八十卷《華嚴經》也注釋了法藏及其《探玄記》，澄觀也用了《疏鈔》對自己的《大方廣佛華嚴經疏》進行了自我再注釋的工作。於是一種重重交映的注

<sup>38</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 526, b22-c1)

<sup>39</sup> 澄觀之說不禁令人連想起西田幾多郎之「絕對無」的「場所」概念，與澄觀此處說法的相似性。但「場所」一詞較不易如「本智」或「本覺」「真心」等詞，令人以為還是一種心識概念，可是「場所」概念，其實還是就一種絕對的、超越的「心」來談的。參考〈場所〉《西田幾多郎》，《西田幾多郎全集》卷4，頁208-289。

<sup>40</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷19〈16 梵行品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 643, a24-26)

釋方法，似乎便是澄觀所採取的一種為了符應華嚴思想的奇特注解方式。在澄觀的心目中，他身為注釋者的工作，不應只留意於文字而已，而是應該同時揭示出這種思想與思想、文本與文本乃至作者與作者之間的交映性，如此才能符合《華嚴》「唯證相應」的精神，而這是不是也能說明華嚴宗的祖師們那麼重祖以「十」作為解釋範疇的理由！

## 參考文獻：

### 1.原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T09，no.278。  
 《大方廣佛華嚴經》。T10，no.279。  
 《妙法蓮華經玄義》。T33，no.1716。  
 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《搜玄記》）。T35，no. 1732。  
 《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）。T35，no.1733。  
 《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。  
 《華嚴一乘教義分齊章》。T45，no.1866。

### 2.中日文專書、論文

- 圓淨，《大方廣佛華嚴經疏科文表解》，台北：華嚴蓮社，2001 重印  
 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》卷4，東京：岩波書店，1965。  
 坂本幸男著，慧嶽譯《華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論為中心》，  
 台北：中華佛教文獻編撰社，1971。  
 郭朝順，《天台智顓的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004）



