從「觀心」到「禮懺」——晉水淨源與北宋華嚴的「行為哲學」轉向

蘇州大學哲學系 教授
吳忠偉

摘要

伴隨著唐宋社會形態變革，宋代佛學形態亦有一轉折，即由隋唐一普遍性的主流意識形態，權限化為一「地方」性或「部門」化的學說法門，藉功能參與而實現其自身價值，故成一「制度佛學」形態。從哲學形式來看，此即表現為從「觀心」之意識哲學向「行法」（禮懺）之行為哲學轉向。由是，北宋臺賢義學的相繼復興與二宗行法的實施、開展密切關聯，義學之爭同時表現為行法之爭。作為北宋華嚴中興之祖，晉水淨源的貢獻一方面體現在通過「肇學」研究對華嚴義學予以新的理論構架，從而迂回地吸收了天臺山外派的思想因素，另一方面則是將華嚴義學與行法的制定關聯，從而將華嚴「觀心」落實為「禮懺」。淨源不單對華嚴禮懺傳統文本作了一收集、整理、編訂的工作，且在新的思想語境下對華嚴禮懺傳統文本作了一結構性的調整，突出了「嚴淨道場」、「啟請聖賢」等儀式因素的優先性，體現了「禮懺」對傳統「觀心」依附性的擺脫。淨源的工作意在通過華嚴「行法」的突出，以功能形式介入宋代制度社會而獲得合法性，實有與天臺行法競爭之意味，故相對天臺山家對懺法之「事儀」的特別強調，還是對「理觀」予以更多的優先性考慮。

關鍵字：宋代華嚴、晉水淨源、禮懺、制度佛學、山家山外之爭

繼宋初天臺宗中興之後，華嚴宗在北宋中期亦迎來一中興，其一顯著的思想效應便是杭州慧因寺得立為華嚴永久教院之所。佛教義學在北宋中前期的相繼復興顯然不是一偶然之宗教文化現象，實有其內在之思想動力機制。欲討論之，當將北宋佛教置於唐宋社會變革這樣大的歷史語境下，對其義學形態之轉型作一「結構性」的考察。本文即以北宋華嚴中興之主晉水淨源（1011—1088）法師為例，對此作一探討。

一、唐宋變革與宋代制度佛學

作為北宋華嚴中興之主，晉水淨源法師的貢獻不是單純體現在華嚴義學的理論構建本身，而是緊密地將之與宋代華嚴行法的制定關聯，從而將華嚴「觀心」落實為「禮懺」。從佛教義學形態的角度來講，此體現了由「內在意識」向「外在行為」之轉向，故而關聯於新的制度佛學形態的構設。[1]

眾所周知，思想史界十分關注唐宋社會形態轉化與新儒學的關係，在這一方面的討論已很豐富。其實唐宋變革亦予佛教以很大的衝擊、影響，這根本表現在佛教形態由宗派佛學向制度佛學的轉型。宗派佛學得以成立的社會基礎是中古社會的二元性，這種二元性主要體現在社會精英內部的士/庶（或貴族/王權）二元結構以及世間法/出世間法（俗/真二諦）的對峙。[2]故此，宗派佛學是基於佛教內部的判教原則而賴以建立的，其合法性的來源是經典（佛之言教）的權威。由於唐宋變革摧毀了士族階層，將文官制度（科舉制度）予以普遍實施，從而形成了一個一元性結構的制度社會，由此，所有社會資源必須通過可通約性原則納入到此制度社會的建構中，未可孤懸於其外。因是，宗派佛學賴以棲息的社會土壤不復存在，而宗派佛學向制度佛學轉化便成為佛學發展的必然邏輯，因為佛教的合法性必須建立在對制度社會的功能參與基礎上。在這一轉換過程中，佛教的教義主題、組織形態以及與世俗社會的互動均表現出有異於隋唐宗派佛學的新形式，故對於宋代佛學的意義與價值也就可以有一個重新的評價與詮釋。[3]緣此，我們就把臺賢義學的相繼復興看成是通過與制度社會緊

1 關於「制度佛學」的概念，參考 吳忠偉，《圓教的危機與譜系的再生——宋代天臺宗山家山外之爭》，頁213—234。

2 穀川道雄指出，中國中世紀貴族（特別是六朝）共同體的建立主要是基於一個自律的超越世俗的精神世界，。如果把作者的這一「共同體」理論進一步推演的話，則我們可以說，「共同體」成立的合法性是以廣義之俗/真二元對立作為前提的，立足於出世間法的佛教僧團設定了真/俗的對立，而在「世間法」內部同樣存在著真/俗的二元性。換言之，前者與後者雖有內涵上的差異，但在邏輯上具有一致性，且存有相互維繫、支持的關係。參見 穀川道雄，《中國中世社會與共同體》。

3 Peter N.Gregory指出宋代佛學非是中國佛學的下傾期，乃是最有可

張博弈，佛教義學「形態」自身演化的成果表現，而天臺山家山外之爭則是此一轉化過程中的標誌性事件，其對後來的華嚴學復興有一重要的思想效應。

事實上，學界對宋代社會形態的認知存有一差異性。較為傳統的看法認為，宋代的中央集權更為強大，封建專制性更強，故而對宋代社會的整體評價是負面的，這連帶影響到對理學思想成果的判斷。另一種較新的看法則是強調宋代社會在制度變革上的意義，以其具有近世化的特徵，此見始創於日本學者內藤湖南，並在美國學者包弼德的《斯文：唐宋思想的轉型》一書有了新的發展。[4]本文無意對整個宋代社會形態作出一根本性判定，不過還是以為，這兩種看似截然相反的意見其實都是建立在對宋代社會的「制度性」認知這一基礎上，至於結論相左但是立場的取捨不同所致。事實上，相對於唐代社會，宋代社會可看成是一個制度社會，但「制度」並不意味著就是鐵板一塊，其既非是指皇權的絕對集中，亦非是指競爭的純客觀化的形式，毋寧說是為社會的參與者提供了一個更為一元化的博弈機制。[5]由此，宋代佛學的命運有賴於其與世俗社會的競爭、博弈。

五代以來，宗派佛學間的融合愈發頻繁，其結果便是各宗教義界限的模糊。而隨著應對社會之需求的加劇，宗派的「功能性」知識體系得以突顯與發展。由此，宗派身分的確認不再只是根據其對自身宗旨的闡揚，而更多是以「制度」功能來確保。所以我們看到北宋禪宗致力於開拓「言語交談」系統，而天臺與華嚴則突出了公共性懺悔體系。按理說，隨著文官體制的確立，制度社會的形成，佛教喪失了其在隋唐的主導性意識形態地位，應是逐漸淡出主流社會，趨於萎縮，學界目前對宋代佛學的評價也是基於此一邏輯。但質之史實，我們卻看到了一個相反的景象，佛教的繁榮：禪宗更為興盛，天臺、華嚴相繼迎來中興，佛教積極致力於大型的禮懺活動，而政府則大力扶持、贊助佛教，士大夫亦竟相交接釋子，酬對應唱，等等。這些自然只是一些現象，屬於社會事實範疇，而如何解釋這些社會事實卻需要有理論上的建構來涵納之。處理這一問題的關鍵在於，一元化制度社會的形成雖然對佛教有產生了很大的影響，甚至擠壓了佛教的獨立發展空間，但這並不意味對佛教的絕對排斥。[6]事實上，一元化

能獲取佛教「黃金時代」之名的時期，其以為宋代佛學乃是隋唐佛學形態的最終完成。見 Peter N.Gregory，“The Vitality of Buddhism in the Sung”.

4 李華瑞，《關於唐宋變革論的兩點思考》。

5 事實上，何懷宏通過對中國古代選舉制度的分析已指出，由選舉體現的入仕機會的平等接近於「單一的制度性機會」，這種單一意味著，把社會上人們的主要和最高的價值欲求整合為一個：即僅僅指向官場，同時選舉取人之途徑與標準日趨為一。何懷宏，《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》。

6 以往學界在處理這一問題時簡單地將宋代制度社會的興起與佛教的

制度社會儘管消解了二元性社會結構，但其亦付出了相應的代價：制度社會既然「制度化」地將種種社會資源（包括佛教在內的諸多宗教）整合起來，其也將「制度化」地產生了種種難題，由此制度社會也必須「制度化」地承擔起解決這些問題的責任，否則制度社會將要崩潰。換言之，諸種問題都必須在制度範圍解決，制度社會本身難辭其咎。

故此，若我們不是抱著既定的思維模式來看宗教與社會的互動關係的話，則制度社會的形成對於佛教來說其實亦提供了一個新的發展契機。具體來說就是，以往由制度之外的集團（宗派佛學）自身獨立從事的工作現在要由制度社會本身參與承擔，故此制度社會必須「理性化」地對佛教予以結構功能上的安排、定位，並在「理性」範圍內讓佛教維持某種繁榮狀態，使其有益於政治。

必須清楚的一點是，制度社會的這一舉措不同於隋唐時期世俗皇權對佛教宗派的抑揚。因為隋唐佛教在整個社會中起到的是意識形態的支撐作用，故不同宗派之沉浮與權力系統的變化關係密切，但也正因為如此，宗派佛學的政治意味是很濃的。相形之下，宋代社會本身有一套理性支撐原則，故宋代佛教不是要在意識形態領域逞其能事，乃是結構功能性地解決由於一元化制度社會的形成所帶來的「制度性」運轉危機。雖然「科舉思維」的確立解決了個體身分確認的「理性化」、「公度化」的問題，但也帶來了身分確認的單一性/單向度和個體間的過度競爭，而平衡這種過度競爭則需要能制度化地提供信仰上的表達。另外，為了有效地維繫制度的運轉，各級政府必須盡可能地將種種宗教精神因素合理化，使其貢獻於社會秩序的維持，在此過程中，佛教扮演著重要的角色。制度社會只有制度化地妥善處理好這些問題，制度本身的有效運轉才會成為可能；也正是在應對制度社會的需求中，制度佛學得以形成。

正是基於制度社會自身利益的考慮，宋代社會雖有如前朝一樣的廢佛議論，但宋皇室無有廢佛、禁制之舉，而是通過建立一套對佛教資格認證與扶助的機制來控制佛教。[7]一方面是政府對佛教種種派別有一個甄別取捨之做法，其通常是通過敕令的形式對某一寺院賜予匾額或授予某位高僧/名僧以大師之名號；另一方面，政府對所認可之派別、人物予以經濟上的資助、宗教上的特權。除了明確的政府性行為以外，更為普遍與流行的做法是居士集團對佛教社團的介入：大量政治精英參與主持公共性的佛教禮懺活動，樂捐寺院的建設專案，廣泛結交僧人而引為同好、文友。這些現象在宋初即已盛行，即便在理學興起之

衰落看成是必然的前因後果關係，事實上這種看法在很大程度上是站在理學的立場上看待問題。

7 如學者指出，在宋初的政治與佛教之間，政權對佛教雖有一定的限制，但在總體上是扶持佛教發展的，也即是說，宋初的政教關係是呈良性狀態的。劉長東，《宋代佛教政策論稿》。

後仍有相當的維持。事實上，政府性行為與個人的居士行為看似有別，但二者還是具有結構上的一致性：制度社會需要佛教來維繫自身的有效運轉。當然反過來說，佛教自身也需要制度社會的支持才得以維繫。Chi-chiang Huang 將北宋政治精英與僧侶間這種關係看成是一種「共生關係」(symbiotic relationship), 以為雙方由此獲得了雙贏。[8]

由於應對制度社會的需要，傳統的宗派佛學也就朝著結構功能化方向轉化，在此過程中，不同宗派間的競爭也就由教義之爭轉變為行法功能之爭。在與他者的競爭/讓渡中，宗派的功能性得以突出，自身的身分得以認同。興盛於宋代的佛教諸家正體現了制度佛學的功能性特質：禪的功用在於對於落選於資格認證體制或失意於制度之士子的安慰，而天臺、華嚴之作用則在提供一集體性的懺悔反思機制。需要指出的是，我們在此強調宗派競爭由教義之爭轉變為行法功能之爭，這並不意味著否定教義之爭的存在，而是突出宋代制度社會下佛教教義之爭有一新的展開機制與運作場域。實際上，由於制度社會中科舉思維的影響，佛教宗派其實成為了「待選者」，其所提供之教義的有效性也是由公共的認證體制所確定的，這樣，對一個得到公共認可之「圓義」的獲取便成為各宗競爭的內在動力。在這個意義上講，佛教行法功能之爭其實就是教義之爭的落實。

二、判教：從「歷時」到「共時」

制度佛學形態下，佛之言教的優先性被行人之行為實施、行法之功能履行所取代，故宋代佛教義學之「判教」原則亦有一轉化，此即表現在從重「歷時」性的聽/說關係轉向「共時」性的理/事關系，實即從權實原則轉為圓別原則。當然對此理/事關系，先行復興的天臺義學內部實有不同理解，一般來說，天臺山家偏以「性」言「理」，山外則以「心」為「理」，淨源法師對華嚴「圓理」的新詮釋正是建立在北宋前期佛教界（尤其是天臺山外派）對判教議題討論的基礎上。可以說，淨源乃是通過華嚴義學的理論形式將天臺山外派的思想予以接納、整合。[9]

---

8 Chi-chiang Huang特別強調政治精英對佛教的恭維不只是以私人個體身分，也是以政府官員的身分，因為政府行政官員、地方精英和僧侶分享了同樣的公共利益，即便官員個人對佛教存有異見，其對宗教事務的處理還是採取一種實用主義和開放心態。見Chi-chiang Huang，Elite and clergy in Northern Sung Hang-chou:A Convergence of Interest.

9 已有前輩學者指出華嚴復興與天臺山外派之關係，認為長水子睿從學於靈光洪敏，而後者又受教於山外之祖晤恩。見周叔迦，《周叔迦佛學論著集》（上集），頁241。另外K.J.索羅寧在論及西夏佛學形態時，特別以“真心”為中心，將北方華嚴傳統與長水子睿及南方的天

天臺山外派被山家貶斥為混同他宗，此言誠不虛也（山家何嘗無混同他宗之方面），但需要指出的是，「混同」並不意味著「等同」，因其理論體系的構建乃是藉「臺宗」形式吸納華嚴義學「因素」，這一天臺「形式」便是天臺圓教的「性具」論，而華嚴因素便是「真心」說。自晚唐以來，隨著禪宗的興盛，「心」之地位得以提升，攝法歸心，以心齊同於性的思維已漸入人心，融通禪教又成為佛學界要處理的主要課題，其總結性人物便是華嚴的圭峰宗密。宗密確立真心為萬法之本，以寂知為真心之本質特徵，尤其強調知（靈知）對於寂來講，是心的自性用，亦是心的本質。[10]宗密靈知概念對後來的山外派影響很大，而其融合禪教的判教原則亦被宋初的永明延壽所繼承。延壽雖為法眼宗傳人，但學通諸宗，對唯識、臺賢均有深入研究，尤其是其以改造後的「唯識」義——立心為宗——詮說了一心與諸法之關係，使心不異於諸法，諸法不離於心，二者成為一結構性關係。在此結構中，「心為法本，法為心變」，此「本」為宗義，乃為法之綱，由此心變諸法就轉化為心之性與心之相的關係。而究其源，諸法就是心。顯然，延壽的唯心思維不惟是心造諸法，乃是諸法即心，對法的開顯就是要揭示其唯心義。而從判教來講，則種種教法雖多，但是一心所依，大小雖分，真性無隔。這一判教原則其實消解了任何一部經典的圓教義，也就將權/實關係由經典內部轉變為心/教，這保證了延壽基於禪宗立場所做的禪教判別，而對天台基於《法華》開權顯實原則而建立起來的圓教合法性是一個極大的挑戰。延壽的思想對於身處錢塘佛學界的山外派先驅的影響是顯然的，二者間的互動也是有明確的文獻依據，譬如延壽曾邀請唯識、華嚴、天臺三宗學者論衡，而其則以心宗評准，這裏的天臺學者當是山外派先驅是無疑的。在此唯心論盛行之情形下，錢塘天臺學者完全置身於其外而拒絕之是不可能的，合理的做法應是在天臺思想立場基礎上予以整合調適，恰如湛然對臺賢融通的做法一樣。

山外前驅的努力很明顯表現在對性具論與唯心論的結合上，其最終的理論表述便是「心具」論。為此，對《十不二門》中「總在一念」的理解就成為山外前驅理論構造的主要著力點。[11]山外前賢奉先源清在《十不二門示珠指》中

臺山外派思想作一設想性勾聯。見K.J.索羅寧，〈西夏佛教的「真心」思想〉。

10 董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，。

11 對於宋代臺宗大師而言，《十不二門》尤其具有吸引力，無論是山家還是山外派均有不少注疏，如知禮的《十不二門指要鈔》，智圓的《十不二門正義》。事實上山家山外之爭雖是始於對《金光明玄義》版本的不同看法，而雙方對《十不二門》理解上的差異表明，分裂早已事實性地形成。據《知禮年譜》，986 年(雍熙 3 年)源清作《十不二門示珠指》評《金光明玄義》別行本，998 年(真宗鹹平元年)宗翌撰《十不二門注》，而《金光明玄

乃徑直就一理明一念，為此，其吸收了宗密的真心之「寂知」概念。首先是「一念」的「知」：

> 初示不二唯心實相者，即示今經開權是實，眾生一念心服，真佛如見也。諸佛出世唯為此事，故欲令眾生了十法界皆是自心清淨知體，妙圓覺性耳。夫十法界者，全即一念。[12]

這裏的「自心清淨知體」、「妙圓覺性」的概念是表達了心之「靈知」方面。同時，源清又指出一念的「空寂」的一面：

> 又此一念體常虛寂，非念趣為明，非無念為靜，念即無念，當體叵得。[13]

則一念之體為寂。值得注意的是，源清以「寂」為一念之體乃是與「無住本」的概念相聯系，進而把天臺性具的思想給凸顯出來，所謂：

> 無住本者即一念常虛寂體，本性叵得，無所依止，稱無住本。無住即本，是無住本具一切法，故稱法性。由性本具，緣能生之染緣能生染法，淨緣能生淨法。……《淨名》欲令眾生達本唯心，真無住體，即了顛倒所造諸法無非唯心，故雲從無住本立一切法。[14]

以空寂為無住本，這點宗密是可以接受的，因為其提出寂知說就是參考了澄觀的「無住心體，靈知不昧」之說，[15]但宗密並無意推出無住本具一切法的概念，因為正由有心之寂體，其為無住，故有心之知用。與此不同的是，源清將心體的空寂、無住與具一切法統一起來，由此是心具一切法，這顯示了他對宗密真心說不是全盤接受，而是基於天臺立場有所作改造。從這個意義上講，我們未嘗不可以說，源清對宗密真心之說的涵攝也反映了其對湛然理具說的反思：理具的基礎是什麼，為何能夠理具三千。當源清以一念為寂知之心時，他找到了這一問題的答案。源清的心具說明顯具有天臺三諦論的結構：空無為中、空二諦，具法則為假諦，二者是一個平行並置關係。但同時，空無之體較諸具法又處於更高層次之上，二者有著層次上的高下。一念心的二重結構性表示了天臺學者一方面意欲堅持性具原則，另一方面又突出了「心」之體的空寂性，這樣性具原則也就落實為心具論。雖然山外前賢的心具論轉向似乎有違性具的雙向開顯原則，但心與性的對立性反倒消解。由此，通過心具論的提出，心與

義》廣略本之爭則要等到 1000 年。

12 《卍續藏經》冊 100，頁 108上 18—下 3。
13 《卍續藏經》冊 100，頁 108下 7—8。
14 《卍續藏經》冊 100，頁 109下 17—頁 110上 14。
15 董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。

性得以由二元對立狀態轉變為相即，作為一本體概念的心性由此確立。

對於錢塘系的理論構設，宋代天臺中興之主四明知禮法師予以批評，其特別倡「別理隨緣」之說以辨圓/別，此中關鍵是對「真如無住」的理解。在知禮看來，依據湛然法師的「隨緣不變名性，不變隨緣名心」的說法，心屬事，理在性，故不可言「心即真如不變性也」。[16]故此，要談真如無住，知禮乃是強調「性」的概念：

> 性雖是一，而無定一之性，故使三千色心相相宛爾，此則從無住本立一切法。[17]

由「一性」而至三千法相，這不同於山外先達源清法師於《十不二門示珠指》中提出的一念心體隨緣而出三千法之說法，但為了避免「異議者」云「法性可覆」之不當，知禮強調「一性」乃是「無定一之性」。由此，性雖然是「理」，但不是獨頭之「理」，而是「具法」之「具體之理」。緣此，知禮反對源清單以「理」為總，而提出一個「理事兩重總別」的概念，以為理、事均有「從無住本立一切法」義。這就對應於知禮的既以「一性」為總，亦以「一念」為總，由有前者（理），方有後者（事），即知禮法師所謂的由有理造方有事造。因為知禮對「總」的理解是，「若論諸法互攝，隨舉一法皆得為總」，湛然指一念心法為總乃是出於觀法簡易的原則，所以「總」之與「理」沒有對應關係。如果唯論真性為總，則「何能事事具攝諸法」，相反，「若示一念總攝諸法，則顯諸法同一真性」。這樣，一念雖為總，但為事非是理，不同源清直以一念為理、真性。知禮既以「圓理」具法而隨緣，實際上也就確認了作為普遍、超越之「圓教」，其「自拘」為一特殊的「歷史性」的「組織形態」乃是內在必要的，天臺山家「道場」建設、尤其是其「行懺」之法的特別施設由此而來。

自然，對「圓理」之解並非單屬天臺山家一派，錢塘系之「一念為理」雖被貶斥，而不妨華嚴立場的成立。實際上，從思想史的角度看，淨源對「判教」的處理顯然與天臺山外有某種關聯，此點前文已有所論及，但需要指出的是，這種聯繫不是一種直線型的譜系傳承過程，而是需要藉華嚴義學新形式而「迂回」地展開的。在此，我們特別注意到淨源對「肇學」新詮釋的意義。學界在論述淨源學術淵源時，或突出其與承遷之師承關係，或強調其與子睿的師資相承。其實淨源雖於上述二師執弟子禮，並不拘於一家之學，而是轉學多師，且其思想學說亦是與時而進。尤其值得注意的是，在淨源進入杭州佛教界，進而振興華嚴義學之前，其在蘇州有一段近十年（從皇祐三年（1051）至至元 6 年

16 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊 46，第 1928 號,頁 709 頁上 7。

17 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊 46，第 1928號,頁 710上 6。

（1061））的積學經歷，其中最重要的工作便是從蘇州萬壽寺秘思法師從事《肇論》研究。[18]《肇論》雖為三論學的重要經典，而於華嚴理論體系之建立亦關係密切，已有學者指出，華嚴諸祖中的杜順、澄觀以及宗密均受《肇論》影響，所謂：

> 宗密提出的教禪一致思想，也成為宋代僧人注釋《肇論》的背景之一。[19]

宋代華嚴宗的肇學研究開始於秘思（994—1056），其之講說《肇論》後由淨源整理為之《肇論中吳集解》。在此基礎上，淨源又為之作注疏，成《肇論中吳集解令模鈔》，其時為至和 6 年（1061），正淨源始入杭州之時，這樣一種因緣關聯不禁讓我們對《肇論》新解與華嚴義學復興之間產生某種聯想。秘思以華嚴立場解《肇論》，其要點有二：一是「以賢首五教，判茲四論」，在判教上抬高《肇論》，視其為「標始證終，融漸歸頓」，而非限於「標始屬漸」；其二是溝通《肇論》與《起信論》。這表現在：一方面其以「真心」為其宗本，所謂「宗本之要，其妙明真心乎」，故而「然論主會妄即真，妙契《起信》之宗」。另一方面又藉對《肇論》之「知」的闡釋，將《華嚴》之「佛境界知」與《起信論》「心」的概念結合，突出了「知之為體」。對此，淨源釋曰：「知之為體」者，靈知本體也。

強調「靈知」，乃是華嚴之傳統，據華嚴宗人，「知」不同於「智」，前者為「心體」，遍於「凡聖」，通於「理智」，而後者但局於「聖」，澄觀、宗密對「知」均有說明。至於天臺山外派對華嚴「心體」說的吸收，則有一「改造」，突出以「心具」表述「心體」。那麼通過對《肇論》之解讀，思密、淨源對「靈知」（心體）又作何新解呢？思秘以為：

> 至道絕言，真知本有。詎可傳乎？然則知之為體，具載群籍，實以文殊抗志《華嚴》，馬鳴潛神《起信》，菏澤開拓眾妙，圭峰並包一言。

顯示其是要將禪教、經論之旨統一於「知」，故有融通《華嚴經》與《起信論》之判教上的考慮，其實也就將「靈知」與「別教一乘」之「法界」聯繫起來。淨源則在此基礎上予以擴展，明確從華嚴判教角度將作為華嚴「大乘頓教」的《起信論》，升格為「別教一乘」，從而等同於華嚴經的高度。依法藏判教，「圓教」分為別教一乘的《華嚴經》與同教一乘的《法華經》兩個層次，所謂「別教」特指《華嚴》經義超越諸教，而「同教」則特指《法華》經義混同於諸教，[20]此「同教」正為《法華〉》之「開權顯實」、「會三歸一」。[21]究竟而論，

18 伊滕隆壽　林鳴宇　，《肇論集解令模鈔校釋》序言，頁16。
19 伊滕隆壽　林鳴宇　，《肇論集解令模鈔校釋》序言，頁2。
20 陳永革，《法藏評傳》，頁104。
21 方立天，《華嚴金師子章校釋》，頁55。

別教一乘乃是從佛、菩薩（普賢）之境界而立，此為別同之異的根本。[22]事實上，在宗密那裏，對《起信論》的判釋已異於法藏，正如淨源在《策門三道》之《賢首判教》中所問：

> 《華嚴》一真法界即《起信》一心源也，然心融萬有便成四種法界。故圭峰以溥該諸教，迥異諸教，唯就一心而談圓矣。然則《起信》以一心為本源，賢首判之則曰：心於終而兼於頓且不該乎圓矣。與其圭峰之辭何其異也？[23]

淨源認同宗密之判釋，因為藉助「靈知心體」，「一真法界」之「不起而起」之「性起」，也就與「真心」之「隨緣」統一，成就所謂的「大法界心」。由此，淨源特別地將「真心」亦分為兩個層次：同教真心、別教真心。其中前者又分終教真心、頓教真心，二者共通之處在於強調諸法非他，唯是真心。而別教真心則是：

> 謂一真無礙大法界心，含三世間，具四法界，全此全彼而無障礙。於此一真法界內，若凡若聖，若理若事，隨舉一法全是大法界心，乃至唯舉一塵，亦皆全是大法界心。[24]

由此一大法界心，故「法界」既是一空間場域，同時又是一超越之主體意識，二者乃是一體二面。由是，諸法既「具」於大法界心中，同時又已處於作為空間的法界中，這就與天臺山外強調「心具」的思路有所不同，更好地將作為「理」的「心」作了一共時與歷時結合的處理。就此而言，我們認為淨源的華嚴義學還是有超出前代之處，而非學者所視之只是因循舊說。[25]

從邏輯上講，大法界心既是超越的主體心，同時又是一普遍之空間場域，二者是一體相應關係。「空間」既具有一直觀把握性，故藉助「空間」，我們實際上可以處理「心」的問題，這就將在一特定「道場」下的「禮懺」引發出來。

三、觀心與禮懺

隋唐宗派佛學均以教/觀並置為格局，雖有輕重取捨之異，二輪雙用，雙翼並舉，故無偏廢。既先立言教而開解，則後當依解而觀。雖然「觀」有正修

---

22 陳永革，《法藏評傳》，頁113。
23（高麗）義天　集，《圓宗文類》卷22，《卍續藏經》冊103冊，頁843上10—14。
24 《華嚴普賢行願修證儀》，《續藏經》冊95，頁1064下。
25 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁229。

觀心、方便助緣之別，而以「觀心」為落實、歸宿，故「觀心」實為宗派佛學行法之根本。然隨著唐宋社會及思想形態之轉折，「教」之歷時性的聽/說關係既已轉為共時性的理/事關系，相應於此，「觀心」之意識哲學形式亦為「禮懺」之行為哲學形式取代。就華嚴來說，淨源對「妄盡還原觀」與「法界觀」的整合實現了這一轉化。以下，我們通過分析淨源所集校的華嚴行法諸種懺儀來論述之。

淨源所集華嚴懺儀主要有四種，依編校時間而排序，分別為：《華嚴普賢行願修證儀》（1 卷）、《華嚴普賢行願修證儀》（1 卷，修訂本，熙寧 2 年（1069 年））、《圓覺經道場略本修證儀》（1 卷，熙寧 2 年（1069 年））、《首楞嚴壇場修證儀》（1 卷，熙寧 4 年（1071 年））。不難看出，淨源整理懺儀的工作主要集中於其晚年，反映出其對華嚴行法的高度重視。由於華嚴普賢行願法門的重要性，我們主要來比較《華嚴普賢行願修證儀》的前後兩個本子。

首先來看兩個本子的結構：

《華嚴普賢行願修證儀》（初本）	《華嚴普賢行願修證儀》（修訂本）
通敘緣起第一	通敘緣起第一
勸修利益第二	嚴淨道場第二
揀擇根器第三	淨身方法第三
呵棄欲蓋第四	啟請聖賢第四
決志進修第五	觀行供養第五
嚴淨道場第六	稱讚如來第六
啟請聖賢第七	禮敬三寶第七
正修十行第八	修行五悔第八
旋繞誦經第九	旋繞稱念第九
端坐思惟第十	誦經規式第十

從儀式次第看，兩個本子的明顯差異在於：第一，修訂本突出了「嚴淨道場」的先行性，將其由第七位提前至第二位；第二，在初本中作為落實旨歸的「觀心」—— 「端坐思惟第十」取消，取而代之的是「誦經規式第十」，而這又是由初本「旋繞誦經第九」分化而出的；第三，初本「正修十行第八」 ，實乃將普賢行願十行置之於下，包括一者禮敬諸佛、二者稱讚如來、三者廣修供養、四者懺悔業障、五者隨喜功德、六者請轉法輪、七者請佛住世、八者常隨佛學、九者恒順眾生、十者普皆回向。而修訂本之第五至第八，實際上將次十行的主要部分列出，將其與整個儀式環節置於同一序列。如是結構性地處理之後，禮懺的「重心」就轉為基於行人/ 佛菩薩關係的「禮請佛，請佛證明懺悔」，

修證的「儀式性」更加醒目突出了，其實也就將原有隸屬於普賢十大行願的「懺悔法」特殊出來。當然，淨源注重懺儀次第，這是屬於行懺之「事儀」部分，然此並不意味著對「理觀」（觀心）的否定，而是在行法結構上作了調整：將以往依附於「觀心」的「事儀」特別「形式化」地獨立出來，賦予其「儀式」性，而「觀心」作為「理觀」則成為「事儀」的「指導」。故其謂：

> 夫然則寂照雙流，止觀齊運方為正修。事儀皆為助行耳。[26]

淨源為何對《華嚴普賢行願修證儀》作此修改呢？其在「通敘緣起」中作了說明：

> 淨源常患近世傳吾祖教觀者反習他宗諸懺之文，又何異乎其祖有善而不知者，亦君子之所恥也。[27]

此番話其實可理解為，淨源是認識到，要復興華嚴之學，不惟是要進行經典闡釋、教義疏解，且必須在此理論指導下給出相應的有效行法，庶幾方可謂有真正的華嚴復興，故義學必待落實於行法。不過要指出的是，雖然淨源護宗心切可以理解，但其懺儀的修訂其實並不是一個排斥他宗（天臺）的過程，相反，其對天臺懺儀是有積極吸收的。原因很簡單，雖然佛教宗派因宗門不同而有不同行法的偏重，但懺儀作為一公共的「儀式」其實是具有一「公度性」的。尤其是我們要考慮到一個重要事實是，在華嚴復興之前，天臺義學已迎來了極度的輝煌，相應於此，天臺行法亦逐漸擴展其施用空間，獲得超出其宗門屬性的公共性，即便後來天臺義學有所蕭條，而華嚴則興，然華嚴懺法的修制也不得不參考已成為「制度」的天臺懺法。為此，我們把 《華嚴普賢行願修證儀》（修訂本）的結構與天臺懺儀對比即可明瞭。

其實同華嚴學情形一樣，宋初天臺義學在復興過程中，同樣有一個整理、修訂天臺懺儀的工作，於此，慈雲遵式可謂居功至偉。遵式在懺法理論的探討上或不如知禮，然其對天臺懺法理論系統的完善健全貢獻巨大。遵式對天臺懺法理論完善主要是通過對懺法經典的整理、校訂工作而完成的，因此這同時也是對天臺懺法傳統的的繼承與再詮釋的過程。由於天臺懺法的文獻在唐五代後多有散失，即便遺存下來，也有文字錯訛、文義篡改之處，故天臺懺法發展的前提是對懺儀文本的收集編定。在遵式等人的努力下，遺失的天臺懺法典籍得以收集，譬如《方等行法》即是北宋鹹平六年由日僧從海外帶回，因此目前我們所看到的懺法典籍基本上是經過遵式的整理。遵式的文獻整理、校訂工作不

---

26 《首楞嚴壇場修證儀》，《卍續藏經》冊95，頁1081上2。
27 《華嚴普賢行願修證儀》（修訂本），卍續藏經》冊95冊，頁1066下13—15。

但為宋代天臺懺法的開展奠定了一個文本基礎，而且也為懺法指明了一個新的發展方向。比如，遵式在文獻勘定本的序言中總是要對未勘之本的錯誤提出批評，尤其值得注意的是，遵式規範了懺儀十科並強調「理觀」的概念，如在《法華三昧懺儀勘定本序》中說道：

> 患其稍易舊章，或亡精要。且十科行軌理觀為主，倘一以誤，九法徒施。[28]

所謂十科即懺法儀式的十個次第，後即成為不同行法懺儀的公共形式，淨源之懺儀修訂即依此十科次第。至於遵式提出「理觀」問題說明當時懺法活動中有忽視「理觀」之現象存在，所以我們看到在敘說治《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》的緣起時，遵式指出：

> 應知大乘三種懺悔必以理觀為主。[29]

雖然臺賢均有一平衡理觀/事儀之要求，相對而言，天臺（山家）偏於「事儀」，而華嚴則重於「理觀」，其行法之異趣於茲可見，反映了臺賢行法的競爭性，似乎也相應於山家對山外「有教無觀」之批評。

行文至此，文章論述雖仍有不盡之處，尚有可涉及的議項，限於時間，我們可以暫告一段落。在此稍作歸納以總結全文：

（一）、在宋代制度佛學形態下，佛教宗派之義學與行法之間有一互動關係，尤其是，義學必須通過落實為相應的行法而獲得其合法性，所以義學之爭與行法之爭是緊密關聯的；

（二）、宋代臺賢二宗之間存在一互相競爭而又交融之格局，而考慮到宋初天臺佛學復興的先導效應，則繼起之華嚴義學的復興在一定意義上緣於臺山家山外之爭的思想效應；

（三）、晉水淨源及其師思秘對《肇論》的華嚴學研究，是宋代華嚴義學獲得新的理論形式的主要根據，這為華嚴對天臺山外派思想因素的迂回吸收與整合提供了“形式”的可能。

---

28 《法華三昧懺儀勘定本序》，《大正藏》冊46，頁949上18—20。
29 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊46，頁968上27。

參考文獻：

1.原典文獻

《十不二門指要鈔》。《大正藏》冊 46，第 1928 號。

《十不二門示珠指》。《卍續藏經》冊 100。

《華嚴普賢行願修證儀》。《卍續藏經》冊 95。

《華嚴普賢行願修證儀》（修訂本）。《卍續藏經》冊 95。

《首楞嚴壇場修證儀》。《卍續藏經》冊 95。

《圓覺經道場略本修證儀》。《卍續藏經》冊 129。

《圓宗文類》。《卍續藏經》冊 103。

李燾。《繼資治通鑒長編》。北京：中華書局。1985。

徐松。《宋會要・道釋》。四庫影印本。

2.中文專書

方立天（1989）。《華嚴金師子章校釋》。北京：中華書局。

李華瑞（2006）。〈關於唐宋變革論的兩點思考〉。盧向前主編，《唐宋變革論》。合肥：黃山書社。

伊滕隆壽、林鳴宇（2008）。《肇論集解令模鈔校釋》。上海：上海古籍出版社。

何懷宏(1998)。《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》。北京：三聯書店。

吳忠偉（2007）。《圓教的危機與譜系的再生——宋代天臺宗山家山外之爭》。長春：吉林人民出版社。

周叔迦（2004）。《周叔迦佛學論著集》（上集）。北京：中華書局。

K.J.索羅寧（2012）。〈西夏佛教的「真心」思想〉，杜建錄主編，《西夏學論集》。上海：上海古籍出版社。

陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。

劉長東（2006）。《宋代佛教政策論稿》。成都：巴蜀書社。

董　群（2000）。《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教

文化出版社。
穀川道雄（2004）。《中國中世社會與共同體》。馬彪譯。北京：中華書局。
賴永海主編（2010）。《中國佛教通史》卷 11。南京：江蘇人民出版社。
魏道儒（1998a）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
魏道儒（2006b）。《普賢與中國文化》。北京：中華書局。
3.西文專書
Peter N.Gregory & Daniel A.Getz.（1999）, Buddhism in the Sung.University of Hawaii Press.