心攝空有與宗派意識

——宋代華嚴宗僧的《肇論》注疏研究

Heart with Prajñā and Buddha Nature and Sectarian Consciousness: A study of Huayan zong's Annotations of *Zhao-Lun* in the Song Dynasty

南京大學哲學系 博士生
楊本華

摘 要

宋代華嚴宗僧如秘思、淨源、文才等人繼承隋唐華嚴宗人詮釋《肇論》的觀點基礎上，通過系統化地注疏《肇論》將此論原本闡發的般若空義轉化為了融攝般若「性空」與佛性「妙有」的華嚴宗心性論。具體表現為：首先以華嚴化的「依真起妄」模式詮釋《物不遷論》之遷與不遷及《不真空論》之空與不空，其次，綜合澄觀以《起信論》「本覺」及隋唐《肇論》注疏以荷澤禪「靈知」來詮釋《般若無知論》之般若聖智為本覺真心，最後以華嚴法界渾融詮釋《涅槃無名論》之涅槃聖境。在對《肇論》的注疏中既融攝天臺、唯識、禪宗而呈現圓融精神，又強調華嚴本宗心性論的特質而有自覺的宗派意識。從《肇論》般若「性空」到宋代華嚴宗《肇論》注疏中的真心融攝般若「性空」與佛性「妙有」，以及對諸宗的融攝與本宗特質的強調，這是佛教中國化進程中契機、契理的表達。

關鍵詞：《肇論》注疏、華嚴宗、秘思、淨源、文才

一、妙明真心與注疏總綱

在隋唐佛教心性論的轉向的大趨勢下，既有如元康以「經學還原」態度力求《肇論》原義的注疏，¹也有隋唐諸宗以興盛的佛教心性論來詮釋《肇論》，其中華嚴宗僧以其華嚴心性論來解讀《肇論》的詮釋特點也成為了宋代華嚴宗僧人對《肇論》詮釋的基本邏輯，「突出『真心緣起』，則是改造《肇論》的一個重要方面，」²即將僧肇般若性空之空義轉化為融合「性空」與佛性「妙有」的華嚴心性論的詮釋傾向。

秘思對《肇論》的總體印象便是「遮詮雖詳，表詮未備。」³並認為產生這樣的原因並非是僧肇不作表詮地呈現，而是因為「《楞嚴》、《圓覺》諸經，《起信》、《十地》諸論，猶在西竺」⁴諸多如來藏經典還未傳入到僧肇手中，且秘思認為這些思想儘管當時未傳入，但實則與僧肇文論旨趣相合，並以《起信論》之說貫通四論，其鈔載：

夫總萬有之本，莫大乎一心；宗一心之源，莫深乎四論……義依起信，謂彼論先立一心為本源（即宗本義），次開真如生滅二門（即前二論，次明二諦），次修止觀（即《無知論》，雙解二智），乃至究竟覺（即無名論，終證三德），斯皆聖師宗經作則義次第耳。⁵

這便是說通過四論所呈現的是一心之源，《宗本義》是立心體，而眾生心開生滅真如二門便是《不真空論》、《物不遷論》兩說，止觀修行則是《般若無知論》，從始覺至究竟覺便是《涅槃無名論》的涅槃境界，這樣四論則成為了修行次第的一步一步的次第，而這些都根源於華嚴宗的清淨性體，以下詳論：

秘思疏云「宗本之要，其妙明真心乎？」⁶便在《宗本義》就直呈「妙明真心」概念，其認為僧肇四論本乎此一心如同周易之元亨利貞是本於幹，僧肇原文中「如其真有，有則無滅」這句用來描繪事物性空的句子也被解為「真心本有，不逐緣生，則無滅矣。」⁷強調真心並非緣生而無滅真常；同樣淨源在疏鈔中也表達了相同觀

¹ 覃江，《元康〈肇論疏〉對僧肇佛學思想的經學還原》，《中華文化論壇》2015年第6期，頁141-146。

² 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁210-211。

³ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁461。

⁴ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁461。

⁵ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁460。

⁶ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁31。

⁷ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁41。

點，淨源認為「若窮緣生之義，從本起末者，清淨心性為因，根本無明為緣。」⁸由清淨心性為因，由無明緣取而生出諸法現象，緣起性空而清淨心性真常。淨源多次將僧肇中諸如「乘真心而理順」等類似話語詮釋為表達真心真常之說，如疏鈔載「論乘真心而理順者，即妙明真心，非集起、緣慮之心。」⁹文才的注疏中也是如此，其承襲秘思、淨源之說，認為「通者，即實相之一心。中吳淨源法師云：然茲四論宗其一心，然四論雖殊，亦各述此一心之義也。」¹⁰也認同僧肇四論都是指向一心，只不過是「實相一心」，這與秘思、淨源之妙明真心是一致的，是融合了般若性空之理與佛性妙有思想於一體之心。

秘思、淨源、文才所詮釋的一心較之遵式的性具真心儘管都是集般若性空之理與佛性妙有，心之主體於一心的心性論模式，但其中理論建構的模式則頗有不同。遵式在注疏中呈現了天臺宗性具之真心，¹¹而秘思等人在《肇論》注疏中卻強調的是清淨真心，是依真起妄的華嚴模式，如疏解中三人強調真心非緣慮之妄心，而是清淨之心性，依此清淨之心而一念無明升起緣慮妄想，是「法法本真，妄見流動」。¹²但隨著華嚴宗理論的發展「澄觀致力於融天臺之性具思想、禪宗之迷悟論于華嚴之染淨緣起學說之中。」¹³這一理論交融也呈現於秘思等人注解《肇論》之中，如疏云「心為諸法之本，然通真妄，真謂如來藏心亦非有無，如無名論引釋。妄即妄想識心。」¹⁴強調清淨真心同時也強調真妄交徹，這樣能更好地解釋虛妄為何會從清淨本心中發展出。且淨源在鈔中更進一步認為這種真妄交徹是僧肇文論本有思想，如其云「妙悟在於即真者，演義云：妙悟，能契也；即真，所契也。即妄即真者，演義云：即妄即真，生即無生矣……同一根體，即一法界大總相法門體也。」¹⁵僧肇即真妙悟本是說明般若性空之理遍在一切諸法現象，故即任一諸法現象便能即真於性空之理，淨源依澄觀大疏演義鈔認為此處則是詮釋了同一根本智心體真妄交徹，也即《起信論》所云法界大總相法門體之心。這種「實相般若該心境融真妄」¹⁶的真妄交徹之心便是秘思等人注疏《肇論》的華嚴宗心性論基礎，在

⁸ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁40。

⁹ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁102。

¹⁰ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁201中22。

¹¹ 儘管此疏作者被日本學者考察為圓義遵式，即定慧式（詳見吉田剛，《宋代における〈肇論〉の受容形態について——遵式〈注肇論疏〉をめぐって》，《印度學佛教學研究》2000年第49卷第1號，頁99-102。以及伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），題解部分。），是禪門中人，但此論之心性論模式無論從語言表達還是理論建構卻極具天臺性具說特點（詳見拙作未刊文《遵式〈注肇論疏〉的天臺宗化詮釋及其宗派意識》）。

¹² 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁203下12。

¹³ 楊維中，《中國佛教心性論》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁172。

¹⁴ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁211上13-14。

¹⁵ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁293。

¹⁶ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁220下1-2。

此基礎上，宋代華嚴宗僧對《肇論》四論作了進一步地華嚴化的詮釋，以下分三部分詳論。

二、不遷真空與依真起妄

《物不遷論》與《不真空論》二論本是論說諸法性空無去無來之不遷與諸法非有非無之性空而闡發中觀般若學的理論。但二論經過宋代華嚴宗人的詮釋呈現了不遷、非遷非不遷、不空空為真，而遷流、頑空為妄，但這二者的理論基礎則是上述華嚴宗心性論依真而起妄的心體迷、覺兩種狀態的呈現，由此，以華嚴心性論詮釋了兩論。

首先，就《物不遷論》注疏而言，除了「套用華嚴宗果德不可說，明因行以顯果德的方法來詮釋《物不遷論》」外，¹⁷宋代華嚴宗人對《物不遷論》的詮釋以依真起妄的模式來分別詮釋遷與不遷。如秘思在解《物不遷論》時以事物不遷不動來呈現性體常住，如疏解云「物不遷，由性常一，性隨緣起，相住本位，括其本位，則依正二報不遷也。」¹⁸物不遷的原因在於性常一不變，而遷變之相與不遷之性二者不能顧此失彼，「不舍諸動而求靜，即知真性，不離寒暑。」¹⁹於相而觀性，這與僧肇般若中觀思想是一致的，不離諸法而破邪顯正，但不同處在於「遮詮雖詳，表詮未備，幽致既密，微言亦隱。」²⁰般若思想是掃蕩諸相故以遮詮呈現，而秘思則進一步基於佛教中國化的空有轉向而將此文論發展為表詮真心的內容，「更樂於肯定空性之真、常。」²¹由此遷不遷的問題實則在此處成為了真性之心與依真起妄之相，故其云「真常稱不遷，無常說流動」²²真常不遷乃真性之心，依真起妄而有遷流諸相。

文才則從理事關係呈現了基於華嚴心性理論解讀遷與不遷，其疏載「初終教者，謂隨緣之理起成諸事，即事同真故遷即不遷……後頓教者，謂法法本真妄見流動，若一念不生前後際斷，法非生滅，非遷非不遷，仍名不遷也。」²³從「以理從事」與「以事從理」乃至兩者無礙，是闡發華嚴理事無礙觀之方便呈現，從理或事的兩角度呈現出遷與不遷，旨在說明遷與不遷是依真起妄，如其引用《楞伽經》、《仁王經》等如來藏經典論證此說，遷流之妄與不遷之真乃至非遷非不遷的離相之

¹⁷ 王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁178。

¹⁸ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁56。

¹⁹ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁58。

²⁰ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁461。

²¹ 丁建華，《從空入有：論華嚴宗對中觀學的繼承與改造——以〈肇論中吳集解令模鈔〉為例》，《中華文化論壇》2015年第10期，頁144-150。

²² 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁85。

²³ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁203中29-下14。

說無非都是說明如來藏真心緣起，通過這樣的詮釋實則對遷流與不遷的認識引入了華嚴心性論的內容。

其次，就《不真空論》注疏而言，僧肇《不真空論》自隋唐時期便已廣泛存在爭議，元康疏中云「有人云：真者是有，空者是無，言不真空，即明不有不無中道義也，此是為蛇畫足。」²⁴而這種被元康所斥責的隋唐時期流行的說法為澄觀所肯定並認為元康不得肇意。²⁵這一爭議實則是「不真故空」與「不真實空」的兩種解讀傾向，前者仍是般若學的體系，而後者則傾向於強調不空之「妙有」，也正是這樣的原因，隨著晉宋之際空有之變以及隋唐時期佛教心性論的轉向，後者的意思逐漸成為了佛教學者詮釋《不真空論》時首要採取的理解方式。這種詮釋在宋代華嚴宗對《肇論》的解讀中也是如此，如秘思疏解中載「不空空故名不真空，不有有故名非實有，非空非有是中道義。」²⁶不真空被解讀為不空空，強調有，但有非實有而是中道之「妙有」，即融合空有之辨以來的般若性空與佛性妙有及心性之說，也即上文所說華嚴性起之真心。再如僧肇文論中說「如其真有，有則無滅」本是作為論述諸法性空，緣起而不真故非真有之說，而秘思則順水推舟將此句解為無滅之真心，其疏解載「真心本有，不逐緣生，則無滅矣。」²⁷

淨源疏鈔也是如此，在晉宋以來的空有之變與中國佛教的理論轉向歷史大潮流下，淨源自然也把「妙有」和「真空」聯繫起來，²⁸淨源認為「若窮緣生之義，從本起末者，清淨心性為因，根本無明為緣。」²⁹緣起性空之本是妙有清淨之心為正因受到無明影響所致，淨源認為且這種清淨一思想原來包含在《不真空論》裡，為了證實這一點，淨源認為僧肇的「乘真心而理順」的「真心」，也就是「妙明的真心」。³⁰

與秘思、淨源二人詮釋《不真空論》的不同，文才將不真空引向妙有更多採取了受《楞伽經》思想影響下的唯識學三自性來詮釋，如其疏云「名相性空即圓成性」、³¹「支公已了名假，未了相空，名相俱空圓成顯現。」³²認識到人們遍計所執

²⁴ 元康，《肇論疏》，《大正藏》冊 45，頁 170 下 3-5。

²⁵ 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊，第 1736 號，頁 242 中 21。

²⁶ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 44。

²⁷ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 41。

²⁸ 學者認為淨源這種空有結合是受到了法藏、宗密的影響，詳見王頌，《淨源の〈不真空論〉に対する華嚴的な捉え方——不真空と真心の解釈について》，《印度學佛教學研究》2003 年第 51 卷第 2 號，頁 537 上。誠然，就淨源文論引用了法藏、宗密之說固然如此，但法藏、宗密乃至華嚴宗實則乘中國文化影響下佛教空有結合之歷史潮流，淨源之注疏是受到了多方面複雜影響所致。

²⁹ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 40。

³⁰ 王頌，《淨源の〈不真空論〉に対する華嚴的な捉え方——不真空と真心の解釈について》，《印度學佛教學研究》2003 年第 51 卷第 2 號，頁 537 下。

³¹ 文才，《肇論新疏遊刃》，《卍新纂續藏經》冊 54，第 872 號，頁 308 中 12-13。

³² 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 209 上 28-29。

或依他而起誤認為諸法實有，認識到緣起性空遍一切法，諸法圓成，這種圓成性呈現的便是從性空之理到妙有清淨之如來藏的轉化，如《楞伽經》載「云何成自性？調離名相事相妄想，聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性如來藏心。」³³

三、般若聖智與本覺真心

《般若無知論》本是僧肇借般若聖智無惑取之知而闡發非有非無的主體之智性空的中觀般若學思想，而僧肇將無知之般若常稱作「聖智」、「聖心」，這已然為後來此智被轉為佛教心性論中的融合性空之理與佛性妙有之「心體」埋下了伏筆。隨著隋唐時期華嚴高僧澄觀將《般若無知論》中劉遺民諮詢僧肇所說的般若無知的問題詮釋為了《起信論》本覺、始覺問題，即劉遺民認為般若無知的說法如果是說般若之體本來就具足了眾理，那麼這樣佛教的修證又有什麼意義呢？澄觀認為這實則是《起信論》中的本覺與始覺問題，人人本具本覺，但並非人人已經覺悟，所以眾生心雖然本覺但卻淪於染汙不覺之中，這是之所以般若之體具足眾理但仍然需要修正的原因，需要始覺而能恢復本覺之靈明。澄觀的這種解釋將般若無知首次與本覺結合在一起，開啟了後世注疏以「本覺真心」詮釋般若無知的傳統，這在宋代華嚴宗人的《肇論》注疏中俯拾皆是。

值得注意的是，在《肇論》注疏中還有一種會通「本覺真心」與般若無知的路徑，即荷澤神會「靈知」思想，受到早期禪宗注解《肇論》對荷澤神會「靈知」的運用以及華嚴諸高僧如宗密會通華嚴與禪的思想，「神會的思想，經宗密站在華嚴的立場上加以發揮……以寂知為心體，心靈空寂不昧，把《大乘起信論》的心性「本覺」進一步發展為心體即知」，³⁴這使得以荷澤神會「靈知」之說與華嚴清淨心體結合來詮釋般若無知之心體成為了後世華嚴宗門人普遍選擇的注解方式。

在上述兩種背景的影響下，才有「以宗密學說為基礎，運用其具有真心、真如等同意義的『知』來解釋『般若無知』的知」，³⁵這塑造了宋代華嚴宗人對《般若無知論》的華嚴化詮釋。如秘思認為般若無知無惑取之知是「照絕妄知，此實真知」³⁶，而此真知則是與真心相結合之知，如其云「身智二照，既韜且默。而照寂一心，玄鑒中道。」³⁷照用寂體於一心，此心已非僧肇以佛教中國化的方式而說

³³ 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，第 670 號，頁 487 下 13-15。

³⁴ 洪修平，《禪宗思想的形成與發展（修訂本）》（南京：江蘇古籍出版社，2000 年），頁 330。

³⁵ 王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 185。當然此處需要強調的是並非「般若無知」之知，而應當是般若聖智之知，前者之知是般若無惑取之知的惑取知，而後者才是與真心相貫通的真心之知。

³⁶ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 142。

³⁷ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 156。

的聖心，而是具有隋唐佛教心性論的清淨真心。如僧肇文論中曾引用《寶積經》「以無心意而現行」被秘思解讀為「由無賴耶心及末那意現行用也。」此時的無賴耶之心是一心覺而非迷為賴耶識的真心清淨之體，如其緊接著便引用《起信論》中「此非心識分別能知，以真如自在用義故」，³⁸便可為證。

淨源承襲了秘思之說，認為般若無知而無所不知之知「知之為體者，靈知本體也。」³⁹般若聖智之體即荷澤神會之「靈知」，「空寂之心靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性。」⁴⁰此知具般若性空之理同時亦強調了是人人皆具有的本心真性。淨源更以《華嚴經》中「問明品」文殊菩薩告知諸菩薩如何是佛境界時所說頌曰「非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生。」⁴¹來闡釋此靈知之體，且鈔後還引用了諸如《起信論》以及荷澤神會、宗密等人的文句，如其引澄觀所言「心要云：般若非心外新生，智性（乃）本來具足。」⁴²可見此時的般若之知已然是其融會諸宗思想的華嚴清淨圓明性體，是人人本來具足的清淨本性。

文才對《般若無知論》的詮釋方式與秘思、淨源相似，也將以非有非無之無知般若性空之理等同心性本體，並引用《大乘起信論》等如來藏經論將《般若無知論》詮釋為華嚴清淨心性之體的內容，如其題解載：

初明般若，後解無知。初有二種：一本覺般若……二始覺般若……此復有二：一因修，謂歷位漸得故；二果證，謂覺至究竟故。然始本平等唯一覺也，又有三種。一實相般若……二觀照般若……三文字般若……後言無知者……一揀妄……二顯真有三：一本覺離念……二始覺無知……三文字無知。⁴³

般若在文才看來有始覺般若與本覺般若二種，即始覺智慧與本覺智慧，且從因、果二位來看，從因而有始覺，從果則達到究竟覺而言，此時本有始有般若無二，這種理解顯然是《起信論》的詮釋方式，只不過文才強調《起信論》眾生心之本覺與始覺即本來具足摩訶般若之大慧及由迷轉覺般若大慧之始覺，這樣《般若無知論》的般若思想便與《起信論》眾生心之本覺與始覺結合在了一起，這也本來是《起信論》的文本意思，如論中所說心真如法體如實空與不空的詮釋便是對般若學性空之理

³⁸ 真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 579 下 18-19。

³⁹ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 270。

⁴⁰ 宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號，頁 402 下 28-29。

⁴¹ 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》3，《大正藏》冊 10，第 278 號，頁 69 上 25-27。淨源鈔中末句為「開示諸眾生」意思相同。

⁴² 淨源鈔中脫落一「乃」字，詳見澄觀撰、宗密注，《華嚴心要法門注》，《卍新纂續藏經》冊 58，第 1005 號，頁 426 中 15。這些在注疏文本中的出入現象已為日本學者鎌田茂雄所分析，詳見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1965 年），頁 600。

⁴³ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 212 下 14-213 上 9。

的結合。這樣文才採取了《起信論》的思路，既肯定眾生本有解脫的根據，又強調必須修行覺悟才能夠解脫，而覺悟之理本自具有，這樣現實之迷與解脫之悟的兩個世界便搭起了溝通的橋樑；進而文才認為僧肇所說般若無知的無知二字意謂「揀妄」與「顯真」兩義，前者是說般若無惑取之知，這是僧肇文論原義，而文才則進一步強調這種本無惑取之知，實則在表達本覺般若離念，始覺般若、文字般若無知，這是說本覺離念故雖知不知，始覺同樣如此，而文字亦性空故雖有其理，仍是無知。這樣由遮詮到表詮的過程，文才將般若無知思想轉化為了基於般若性空之理思想上對清淨真心體性的詮釋。

四、涅槃聖境與法界渾融

《涅槃無名論》雖有作者爭議問題，但就其文義而言，此論與龍樹《中論》觀涅槃品旨趣並無二致，毫無疑問是一篇闡發涅槃性空的般若中觀學派作品。而宋代華嚴宗僧對《涅槃無名論》的詮釋基本延續了隋唐時期以澄觀為代表用「法界大涅槃」思想詮釋此論性空涅槃思想的路線，並作了大量地從「性空」涅槃到「妙有」涅槃的華嚴心性論內容地補充，以下基於秘思、淨源、文才三人的疏鈔分別解讀如下：

秘思對《涅槃無名論》九折十演之說有一整體認識，注云「初一章開宗，融十界之性海；後九重問答，窮迷悟之義天，於迷悟中前三重辯一乘之本跡，次三重示三乘之同修，後三重明菩薩之別證。」⁴⁴秘思將開宗第一與後面十八次問答分為四部分，第一部分是開宗第一，論述性體渾融法界；後三部分則是後十八次問答分別分為三等分，前六次問答呈現的是一乘教義本跡，即有餘無餘為跡，而涅槃性空為本；中六次問答則是通過差異頓漸來解答三乘同修，後六次問答則是通過動寂、始末、得涅槃等問題來呈現菩薩別證的無二涅槃。總之，這些都最終回歸到對「融十界之性海」的清淨性體的詮釋上。就其注解中的具體展開而言，則多是從具體的文句來溝通華嚴性體與僧肇《涅槃無名論》所詮釋的涅槃性空之理體。如秘思認為《成唯識論》四種涅槃與僧肇此論中「有餘、無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳」「意思一致，即本來自性清淨涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃也都是出處不同，隨緣應機、方便說法的名相。而真涅槃則「離相絕名，涅槃理顯，結十界性海也。」⁴⁵秘思認為僧肇所說「無所得之得，誰獨不然耶？」便是說明「涅槃性德，周遍一切。」⁴⁶此時已有華嚴理論的色彩，淨源則在此基礎上進一步引《華

⁴⁴ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁306。

⁴⁵ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁459。

⁴⁶ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁454。

嚴經》中金剛幢菩薩借佛力所說頌「法性遍在一切處，一切眾生及國土。」⁴⁷認為涅槃性德遍在實則是華嚴稱性而無盡緣起的法界渾融之境。這樣僧肇之性空涅槃則轉變為了依此性空之理體而起融通一切諸法現象的華嚴三昧之境。這樣華嚴化地詮釋頗多，如僧肇之「天地與我同根，萬物與我一體」一句歷來頗受人們喜愛，秘思與淨源則充分發揮了《起信論》眾生心覺則攝一切法，迷則生一切法來解讀此句，其疏鈔載「迷真即變起天地萬物，悟妄即同一根體」⁴⁸淨源認為前句便是《起信論》所說迷而生一切法，「一切諸法唯依妄念而有差別，」而後句則是覺則攝一切法，即「若離心念則無一切境界之相」萬物同根則是「一法界大總相法門體」；再如秘思與淨源解讀九折十演中通古第十七中「萬物無非我造」一句時，秘思云「萬物無非我造，即依理成事義」，⁴⁹淨源進一步發揮為「依理成事門」並引用法藏《華嚴發菩提心章》中此門來解讀，而將僧肇此說注入了華嚴思想；復如秘思解九折十演中「為莫之大，故乃返于小成」以華嚴法界渾融，如其引澄觀大疏演繹鈔以及《華嚴經》中諸多一多關係圓融的思想，以及淨源引宗密疏鈔及諸經論，⁵⁰這些都旨在說明僧肇所說「小成」是華嚴稱性而起下一切事物關係的渾融狀態。

文才對《涅槃無名論》的華嚴化詮釋與秘思、淨源相似，都是對涅槃進行華嚴性體化地詮釋。如文才認為的涅槃也非僅是性空涅槃，而加入了佛性妙有的成分，如其疏云「涅槃唐譯圓寂……即第一義真該通空有佛性是也。」⁵¹涅槃是性空之理與佛性妙有的空有結合。在此性空之理與佛性妙有結合之清淨性體基礎上所聯繫的一切事物之間無盡緣起的關係網絡便構成了頗有華嚴色彩的詮釋，如其疏載「終古久也，謂涅槃之體既遍既圓，稱體之用亦彌綸包羅，亭毒養育也。」⁵²以及「本即涅槃之理，末即萬物之事。窮本即萬法而皆涅槃，極末即涅槃而恒萬法……杜順和尚頌云：情與無情共一體，處處皆同真法界。」⁵³皆有此意，都從清淨性體而渾融一切諸法的華嚴三昧之說。

五、宗派意識與宗派圓融

宋代《肇論》注疏普遍地受到了華嚴思想的影響，如遵式《注肇論疏》「本疏的第一特色是華嚴的五教判，這也是用澄觀和宗密通融的想法。」⁵⁴曉月、夢庵二

⁴⁷ 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 278 號，頁 156 下 15。

⁴⁸ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 392。

⁴⁹ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 440。

⁵⁰ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 357。

⁵¹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 228 上 17-19。

⁵² 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 243 中 4-6。

⁵³ 文才，《肇論新疏遊刃》，《卍新纂續藏經》冊 54，第 872 號，頁 327 上 15-17。

⁵⁴ 伊藤隆壽，《宋代の華嚴學と肇論》，《印度學佛教學研究》，1983 年第 32 卷第 1 號，頁 250 下。

人注疏雖是禪宗立場，但曉月「亦顯示了立足華嚴教學來進行注疏的立場」⁵⁵而夢庵疏鈔「依遵式疏而成」，⁵⁶對遵式疏的大量接受也「間接容受了華嚴思想」。⁵⁷而就華嚴宗人的《肇論》注疏對其他諸宗的融攝而言，在注疏《肇論》他們進一步發揮了隋唐時期佛教宗派融攝諸宗的形式，這主要呈現為融攝天臺判教思想的華嚴判教理論對《肇論》一乘圓教同教的判教，以及對唯識、禪宗思想的融會，且這些融攝諸宗的詮釋都基於華嚴宗心性論為基準的會通性詮釋工作。

值得注意的是，儘管宋代華嚴宗人以華嚴心性論對《肇論》作了很多華嚴宗化的詮釋，但秘思、淨源等仍以華嚴判教思想將《肇論》判為較低於華嚴宗一乘別教的一乘同教次第，這在疏解中秘思以華嚴判教思想對《物不遷論》的總結中有所體現，疏解云：

世之學者以謂論文宗經標始屬漸教矣，而不知標始證終，融漸歸頓……通而括之，以圓收偏，齊一乘同教，亦不誣矣。矯後之二論……與觀門理事無礙，源同而派別也。⁵⁸

此處華嚴五教是基於天臺判教思想發展而來，華嚴宗人進一步將小、始、終、頓、圓中的圓教分為同教與別教，從而將《法華經》判為同教，華嚴則判為別教。在此基礎上，宋代華嚴宗人對《肇論》的融會同時也對其思想進行了判教，秘思認為僧肇文論雖有九折十演中折頓演漸，但並非其立意便是如此，秘思引頗多僧肇文論來論證了僧肇頓悟的思想，如「立處即真」等，通過這些論證旨在說明《肇論》雖然明確提出駁頓演漸，但其旨趣在於由漸歸頓。且不僅為頓教，在秘思看來還可以劃判一乘圓教中的同教，這是對主《法華經》的天臺宗同樣的判教結論。

這樣華嚴判教思想的詮釋在文才疏解中也用來解讀《肇論》，文才疏載：

空即實相，故物物皆不遷也。今約終頓二教之義，略示玄妙，初終教者，謂隨緣之理起成諸事，即事同真故遷即不遷，此中曲有三門：一以理從事理亦隨遷……二以事從理事且不遷……三此二無礙同時鎔融，非一非異，遷與不遷亦非前後……後頓教者，謂法法本真妄見流動，若一念不生前後際斷，法非生滅非遷非不遷，仍名不遷也。⁵⁹

⁵⁵ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁8。

⁵⁶ 牧田諦亮，《關於肇論之流傳》，載塚本善隆，《肇論研究》（京都：法藏館，昭和30年），頁289。

⁵⁷ 伊藤隆壽，《宋代の華嚴學と肇論》，《印度學佛教學研究》，1983年第32卷第1號，頁253上。

⁵⁸ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁96。

⁵⁹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁203頁中28-下14。

文才以頗具華嚴色彩的理事關係理論解讀《物不遷論》，其認為不遷可由終教、頓教兩部分來解讀，由終教而言則是諸法現象之事即顯性空之理，遷流之相便是不遷之性，用理事關係而言便是「以理從事，理亦隨遷」、「以事從理，事且不遷」即就事而言，以事方便言理，故理隨事遷流，而從理而言，則事也不遷，第三門理事交融無礙，則遷與不遷非一非異，這樣的理事關係旨在說明不遷之理與遷流之事可以達成一種互相溝通；而以頓教而言，文才認為，即事即真，故非遷非不遷，這種諸法實相無有分別仍名之以不遷。文才雖未與秘思一樣直接認為此論是說圓教之旨，但認為「此論中雙含二教」⁶⁰實則也一定程度上透露著《物不遷論》雙融終、頓的圓教旨趣。這在文才疏中有文為證，其疏云「約頓教則一念不生、前後際斷，何古何今；依圓教則古今二相即入圓融……三乘涅槃初證非始，證極非終，本末即理事海波一濕故。」⁶¹這是對九折十演中涅槃始終與通古討論中得出對始終圓融的解讀，此時頓教前後分別之說與圓教融合古今的詮釋已然是文才肯定此論為圓教的體現，秘思、淨源、文才對《肇論》判教思想實則呈現了宋代華嚴宗人對《肇論》會通的旨趣全在於華嚴本宗。

宋代華嚴宗人注疏《肇論》不僅融攝天臺判教思想，在注疏中也通過經典的互釋加入了基於華嚴清淨性體基礎上的唯識學思想的會通，且主要有二方面：其一是概念的互釋、解讀，其二則是基於華嚴清淨心體基礎上以《起信論》等如來藏經典為依據選擇性地闡發唯識思想。這兩種方式雖有分開運用的情況，但兩者相輔相成於文論之中，就其一而言，如上文秘思、淨源詮釋涅槃時引用《成唯識論》四種涅槃說，這些雖然主要以訓詁注疏的經學方式呈現，但這些經學訓詁的目的全在基於華嚴宗對唯識學的一種新的選擇性詮釋來補充華嚴思想，即如上所說引用《成唯識論》四種涅槃是為了突出華嚴清淨性體。復如文才疏解中對僧肇所說三乘一乘的法華譬喻以唯識有漏無漏之說、三細六粗等說法詮釋後，其文後緊跟著便是引用《起信論》將覺與迷的緣由歸因於「未能證極一法界心」⁶²這些例子頗多，且除《起信論》外，還有諸如引《楞伽經》中對唯識五法三自性的引用來解讀《肇論》，以及其他如來藏經典中有會通唯識思想的經論等，這些詮釋的目的都導向華嚴心性論，概言之，華嚴宗僧通過《肇論》注疏會通諸教，是基於華嚴心性論基礎上的會通。

除了對天臺、唯識等佛教宗派的會通外，宋代禪宗興盛的背景，是華嚴宗會通禪宗的歷史契機，也是當時禪教合一背景下自然而然地選擇。且華嚴宗史上本具有華嚴禪的歷史，如澄觀曰「會南北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣，使教合亡言之

⁶⁰ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 203 下 16。

⁶¹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 241 下 13-16。

⁶² 文才，《肇論新疏遊刃》，《卍新纂續藏經》冊 54，第 872 號，頁 322 上 15。

言，心同諸佛之心。」⁶³宗密云「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。」⁶⁴華嚴圓融旨趣塑造了其宗一直致力於溝通禪教關係的歷史，「澄觀重視僧肇的思想，以及宗密教禪一致的思想是宋代《肇論》注釋書的創作背景。」⁶⁵以上這些從當時思想界潮流與華嚴理事的考察，以及從淨源、文才等注疏中所引用的華嚴史上諸如杜順、智儼、澄觀、宗密等人的文獻，以及根據其中的判教思想來發揮這些《肇論》注疏中的華嚴理論的解讀，⁶⁶學界研究成果頗多，茲不贅述。僅就《肇論》注疏而言，華嚴與禪的融會則自隋唐時期便已有所呈現。隋唐《肇論》散軼注疏的牛頭禪僧人有光瑤、慧澄，而光瑤受到了荷澤神會思想的影響，淨源「引用了現今失傳的幽棲慧燈（又稱慧澄、慧證）」⁶⁷且其疏云「馬鳴與文殊一宗，荷澤與達摩同派，」⁶⁸以及文才是「復獲唐光瑤禪師，並有宋淨源法師二家註記。」⁶⁹又是在吸收隋唐這些荷澤禪與牛頭禪交融的注疏基礎之上，加之秘思、淨源、文才等注疏又受到了澄觀、宗密等人強烈的影響，⁷⁰而澄觀、宗密又出自荷澤禪，⁷¹這樣交錯的關係使得宋代華嚴宗人的《肇論》注疏自然帶有了強烈融會禪教的思想。具體而言，宋代華嚴宗僧對《肇論》注疏中加入了大量基於華嚴心性論的詮釋，這種對心的關注也使得《肇論》注疏中呈現了對禪宗「觀心」現量等修行方式的重視，這也是宋代產教合一在教門中的普遍現象，⁷²而《肇論》注疏中最為特別處當是對荷澤神會「靈知」說的大量引用。這些引用多出於對僧肇關於《般若無知論》中般若聖智的詮釋之中，般若聖智作為非有非無的離相「非主體」之假名主體，以荷澤「靈知」說詮釋，則進一步賦予了其融攝般若「性空」與佛性「妙有」的心性主體內涵，這對於將《般若無知論》溝通為華嚴宗清淨性體是有直接的詮釋價值，如疏鈔中載「至道絕言，真知本有……然則知之為體，具載群籍，是以文殊抗志《華嚴》，馬鳴潛神《起信》，荷澤開拓眾妙，圭峰包並一言。自非內印聖心，外跡祖訓，則何以優遊其源哉……知之為體者，靈知本體也。」⁷³強調荷澤之知的本有特點，以及《起信論》、《華嚴經》與宗密思想的貫通性，這實則透露了對於「靈知」所具備的真心

⁶³ 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，第1736號，頁17上8-10。

⁶⁴ 宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，第2015號，頁400中10-11。

⁶⁵ 伊藤隆壽，《宋代の華嚴學と肇論》，《印度學佛教學研究》，1983年第32卷第1號，頁249下。

⁶⁶ 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1965年），頁358-362。

⁶⁷ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁5。

⁶⁸ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁271。

⁶⁹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁201上。

⁷⁰ 伊藤隆壽，《宋代の華嚴學と肇論》，《印度學佛教學研究》，1983年第32卷第1號，頁252上。

⁷¹ 胡適認為此神會非彼神會，宗密「存心攀龍附鳳」。詳見胡適，《胡適禪宗研究文集》（貴陽：貴州大學出版社，2013年），頁327。儘管如此，這並不妨礙其對荷澤禪思想融會的事實。

⁷² 賴永海編，《中國佛教通史》（第十卷）（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁19-24。

⁷³ 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁270。

之體內涵的特別，是非有非無性空之般若聖智能夠轉為妙有之心性本體之知的直接表達，在這樣的情況下，觀心的重要性便呈現出來了，這也是禪教合一的體現。

綜上，宋代華嚴宗僧以秘思、淨源、文才為代表，在注疏《肇論》時以華嚴心性論為注疏總綱，依華嚴依真起妄的模式詮釋了《物不遷論》與《不真空論》，繼隋唐華嚴宗理解《般若無知論》與荷澤禪靈知思想而將般若聖智詮釋為華嚴心性論之心體，對《涅槃無名論》的注疏也是接續隋唐時期華嚴宗的法界大涅槃思想來詮釋涅槃聖境。由此既將中觀般若學思想的《肇論》詮釋為了融攝般若「性空」與佛性「妙有」思想的內容，又將華嚴宗義理綱骨建構於其中。在注疏中既自覺地強調宗派意識而突出華嚴義理，又無礙圓融諸宗，廣泛吸收各宗思想，並充分地繼承了隋唐華嚴宗人對《肇論》的理解，從而建構了體系化的華嚴宗《肇論》注疏系統。唐宋華嚴宗對《肇論》的詮釋也深刻影響了唐宋以來的其他宗派的《肇論》注疏，特別是遵式《注肇論疏》、夢庵《節釋肇論》等。

誠如伽達默爾所言「每一個時代都必須按照他自己的方式來理解歷史流傳下來的文本，因為這本文是屬於整個傳統的一部分。而每一時代則是對整個傳統有一種實際的興趣，並試圖在這傳統中理解自身。」⁷⁴《肇論》與注疏之間非一非異，既有思想的「空」、「有」之別，又是傳統與現代的繼承發展，隨著晉宋之際中國佛教的思想轉變，融般若「性空」攝佛性「妙有」的理論廣泛得到傳播與認同，這也催生了從《肇論》到《肇論》注疏地不斷發展，是中國佛教契機、契理地詮釋。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 278 號。
 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，第 670 號。
 真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號。
 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。
 元康，《肇論疏》，《大正藏》冊 45，第 1859 號。
 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號。
 宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號。
 文才，《肇論新疏遊刃》，《卍新纂續藏經》冊 54，第 872 號。
 澄觀撰、宗密注，《華嚴心要法門注》，《卍新纂續藏經》冊 58，第 1005 號。

⁷⁴ 伽達默爾著/洪漢鼎譯，《真理與方法》上卷（上海：上海譯文出版社，2004 年），頁 383。

(二) 專書、論文

- 丁建華，《從空入有：論華嚴宗對中觀學的繼承與改造——以〈肇論中吳集解令模鈔〉為例》，《中華文化論壇》2015年第10期，頁144-150。
- 王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁178。
- 王頌，《浄源の〈不真空論〉に対する華嚴的な捉え方——不真空と真心の解釈について》，《印度學佛教學研究》2003年第51卷第2號，頁537上。
- 伊藤隆壽，《宋代之華嚴學と肇論》，《印度學佛教學研究》，1983年第32卷第1號，頁250下。
- 伊藤隆壽，林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 吉田剛，《宋代における〈肇論〉の受容形態について——遵式〈注肇論疏〉をめぐって》，《印度學佛教學研究》2000年第49卷第1號，頁99-102。
- 伽達默爾著/洪漢鼎譯，《真理與方法》上卷，上海：上海譯文出版社，2004年，頁383。
- 牧田諦亮，《關於肇論之流傳》，載塚本善隆，《肇論研究》，京都：法藏館，昭和30年，頁289。
- 洪修平，《禪宗思想的形成與發展（修訂本）》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，頁330。
- 胡適，《胡適禪宗研究文集》，貴陽：貴州大學出版社，2013年，頁327。
- 覃江，《元康〈肇論疏〉對僧肇佛學思想的經學還原》，《中華文化論壇》2015年第6期，頁141-146。
- 楊維中，《中國佛教心性論》，北京：宗教文化出版社，2007年，頁172。
- 賴永海編，《中國佛教通史》（第十卷），南京：江蘇人民出版社，2010年，頁19-24。
- 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1965年，頁600。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁210-211。