

略議華嚴宗視域中的老莊觀

北京大學哲學系博士研究生
師瑞

摘 要

從慧苑、澄觀、宗密再到德清，華嚴宗師關於老莊的看法和觀點呈現出由批判為主轉為會通為主的趨勢。然而吊詭的是，無論批判也好，會通也好，他們的觀點又具有高度一致性。如慧苑以老莊誤認阿賴耶識為道，故判入「迷真異執教」；而德清從會通的立場以老莊誤認阿賴耶識為道，故歸入「人天乘」。至於澄觀，既以真如類比道，又大力剖析佛道之異。宗密則批老莊為外道迷執有權而無實，又以老莊之道為阿賴耶識之相分而會通之。其中微妙實難以用文字闡明。然大概言之，則其背後以「萬法唯識」之真理觀統攝老莊之外道言教，進而在辨析其異的同時融攝老莊入佛是他們共通的思維方式。當然，由於具體主張之不同，各宗師之批判與會通有程度上的差異。本文即試圖從慧苑、澄觀、宗密及德清的相關論述中梳理華嚴宗會通老莊之思想脈絡，從而揭示出「萬法唯識」思想在華嚴宗會通老莊過程中所發揮的積極意義。

關鍵字：華嚴宗 萬法唯識 佛道交涉

一、前言

清涼澄觀與圭峰宗密分別為華嚴宗四祖、五祖。按德清的說法，他們對老莊的「去取」態度不甚相同，這是因為其背後的主張不同。德清曰：「圭峰少而《宗鏡》遠之者：孔子作春秋假天王之令而行賞罰；二師其操法王之權而行褒貶。清涼則渾融法界，無可無不可者，故取而不取。是各有所主也。」¹澄觀的思想比較圓融，所以是「取其文不取其義」；宗密以佛法為標準批判儒道「不能原人」，針砭嚴厲。德清這裡的說法較能凸顯澄觀與宗密老莊觀的總體特征。不過，如果我們深入探尋進去，就會發現澄觀除圓融的一面，還有嚴格辯異的一面；宗密批儒道不能「原人」，卻進而以華嚴思想會通儒道，使其思想能夠「完備」。因此，如果說澄觀是「取而不取」，則宗密是「去而不去」，二者的老莊觀實有相當程度的一貫性。

德清曾解老註莊，其《觀老莊影響論》、《道德經解》、《莊子內篇解》是從華嚴宗立場詮釋老莊不可多得的經典之作。德清以「三界唯心」、「萬法唯識」會通三教，主張三教皆為一心之影與響。這一主張既是華嚴宗的真理觀，又被德清作為判教的方式用以會通佛與儒道思想。這一思維方式的源頭，可以追溯至慧苑、澄觀及宗密那裡。值得注意的是，德清在解釋過程中並未提及慧苑。然而，慧苑判定老莊為「迷真異執教」（相當於人天教）與德清判其為「人天乘」具有高度一致性。而且慧苑關於道與阿賴耶識的探討也與德清的思想具有某種一貫性。以至於我們很難離開慧苑去討論德清老莊觀的形成。

慧苑、澄觀、宗密與德清，各家所持觀點雖然有異，然以「萬法唯識」判定老莊思想之性質與歸屬，批判其自然生成論之非正因緣，溝通道與阿賴耶識之關係等，卻是各家共同的議題。

二、澄觀之「十異」

澄觀作疏多引老莊語，且同意對老莊思想的融攝，但反對盲目稱道「三教一致」論。其曰：「無得求一時之小名，渾三教之一致。習邪見之毒种，為地獄之深因。開無明之源流，遏种智之玄路。誠之誠之。傳授之人，善須揀擇。」²澄觀「以小乘因緣以破外宗玄妙」，細數佛教與道家（部分條目儒道合言）差異，計有十條，曰：（1）始無始異；（2）氣非氣異；（3）三世無三世異；（4）習非習異；（5）

¹ 德清，《觀老莊影響論》之〈論去取〉。按：《宗鏡》指《宗鏡錄》，著作者永明延壽為淨土六祖、法眼三祖。

² 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》卷第十四，T36，No.1736，p0107a11-p0107a14。

稟緣稟氣異；(6) 內非內異；(7) 緣非緣異；(8) 天非天異；(9) 染非染異；(10) 歸非歸異。³這些差異最根本之處在於萬物生成原因，佛以「心為法本」，而道以「氣變為神」。華嚴宗認為宇宙沒有最初的開始，由心識為內因，假外緣而成萬物，故曰內，曰緣，曰習，曰染，且三世輪迴不斷，若能夠轉染為淨則入涅槃。與道家相比則非氣、非天。而道家認為宇宙有始曰太初，萬物稟氣而自然化生，故曰氣，曰天。與佛教相比則非內、非緣、非習、非染、無三世、非歸。按宇宙論及人生觀的區分，列表如下：

	特點	宇宙觀					人生觀				
		(1)	(2)	(3)	(6)	(7)	(4)	(5)	(8)	(9)	(10)
佛	心為法本	無始	非氣	三世	內	緣	習	稟緣	非天	染	歸
道	氣變為神	有始	氣	無三世	非內	非緣	非習	稟氣	天	非染	非歸

按主題劃分，則宇宙觀方面，(1) 關於宇宙有無開始：佛教講萬物因緣而生滅，沒有一個最初的開始；儒道講萬物自然變化，以太初為始；(2) 關於宇宙本原：佛教以心識為本原，講「心為法本，萬行憑緣」；道家以氣為本原，認為「氣變為神，無為自化」；(3) 關於是否有輪迴：佛教認為萬物隨緣起滅，靈魂相續不斷，承認三世輪迴；儒道講氣聚為生，氣散為死，只知一身生滅，不知三世輪迴；(6) 關於天人關係：佛教認為天地萬物由我的心識變現，可通過修習轉染為淨；儒道講人和萬物都由天地而生，只能任其變化；(7) 關於萬物變化的起因：佛教講萬物由心造，因緣而起生滅；儒道講萬物生滅皆由自然，與心無關。

人生觀方面，(4) 關於善惡智愚的起源：佛教講善惡由三業而造，智愚因熏染而生；儒道講善惡源於性分，愚智來自氣秉；(5) 關於富貴吉凶的改變：佛教講萬事萬物由緣而生，可以通過修習獲得或消除；儒道講富貴吉凶皆由氣命，不可改變；(8) 關於二教宗旨：佛教講苦集滅道，因心之業力而導致六道輪迴，故求斷集離苦而入寂滅；道家認為一切天為，不可逃避，故應安天從道而棄人絕聖；(9) 關於二教修行：佛教講修善可受人天福，修離欲可以滅生死；道家講絕仁去欲，只是不為不求；(10) 關於二教歸趣：佛教以涅槃為歸趣，講剪除無明，境智雙寂；道家以長生盡年為歸趣，講淡泊無為，游於道德之鄉。

可以看出，澄觀對道家的批判重點在於「自然生成論」。因為如果人和天地萬物都是自然而然產生的話，則建立在業力作用基礎上的三世輪迴與因果報應等理論便難以成立，而這些是佛教的立教根本。澄觀的這些批判，正是以佛教因緣觀為標準進行的。其曰：「此上十異，即冀審思慎之深衷，多以小乘因緣以破外宗玄

³ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》卷第十四，T36，No.1736，p0106a27-p0106c17。

妙。」⁴

三、自然非正因緣

華嚴宗中從因緣法角度批判老莊之自然，澄觀之前的慧苑已有相關論述。慧苑把中國的儒道與西域外道皆歸於「迷真異執教」中，以因緣法為依據，批判易老莊三玄「謬執異因」。如《周易》講「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」，是以易為萬物之始；《老子》講「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，又曰「人法地，地法天，天法道，道法自然」，是以自然為萬物因；《莊子》講「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自古以固存。神鬼神帝，生天生地」，是以道為萬物因。總而言之，三玄都是說「無生萬有」，不可以如來藏緣起妄加比附。⁵

以「無生萬有」概括儒道宇宙論合適與否，且當別論。慧苑之批評外道迷執，是因為外道不能正確理解阿賴耶識，錯認阿賴耶識（如來藏）為萬物的創造者。其曰：

故《密嚴經》第二云：（中略）外道所計勝性微塵自在時等，悉是清淨阿賴耶識。由先業力乃愛為因，成就世間若干品類。妄計之人執為作者。此識體相，微細難知。未見真實，心迷不了。（此經宗意，以生滅與不生滅和合，成阿賴耶識故，以阿賴耶名。名如來藏也。）（《續華嚴經略疏刊定記》卷一）⁶

慧苑認為西域外道和此方儒道於正法中不得真實，反而於虛妄法中橫加推求，錯誤地執取異因為正道。西域外道有無因論者，是計自然為萬物因；又有計自性、真我、天、那羅延、時、方、梵天、虛空、宿、極微為萬物因者。大致十一种之多。此方儒道，如孔子以「易為萬物之始」，老子以「自然為萬物因」，莊子以「道為萬物因」。慧苑依據《密嚴經》的觀點，指出外道不明萬法乃先前業力所造，是以愛為因，卻錯把本來清淨的阿賴耶識或如來藏當做造物者。慧苑所處的時代，當已有以如來藏隨緣會通儒道生成論的傾向。慧苑在分析三玄特點之後，批評道：「此上三家所計，物生自虛，萬無而響，像學人摸塔釋教。即謂如藏隨緣，是彼無生萬有。若此者，豈唯不識如來之藏，抑亦未辨虛無之宗。」⁷慧苑認為這樣的會

⁴ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》卷第十四，T36，No.1736，p0107a09-p0107a10。

⁵ 慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》，X03n0221,p0581b08-p0582a13。

⁶ 慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》，X03n0221,p0581b14-p0581b17。

⁷ 慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》，X03n0221,p0582a11-p0582a13。

通未能真正理解如來藏。因為如來藏隨緣而生，並不是說如來藏生出萬物，乃是如來藏被無始無明熏染后本來清淨的本性受到遮蔽，故而人們有了愚癡，有了造業，從而產生萬物（煩惱）。外道不明此理，錯認如來藏為造物者而說無生萬有，此是異因論，非正因緣。

澄觀在慧苑的基礎上，進一步對外道之「異因」作出了區分，認為老子的道是邪因，莊子的道是無因，《易》則或邪因或無因。首先，澄觀指出西域外道有四見：因中有果、因中無果、亦有亦無、非有非無。若以佛法判定則不出兩種——無因與邪因；緊接著，澄觀批判儒道亦不出此。曰：

從虛空自然生，即是無因，餘皆邪因。此方儒道二教亦不出此。如莊老皆計自然。謂人法地，地法天，天法道，道法自然。若以自然為因能生萬物，即是邪因。若謂萬物自然而生，如鶴之白，如鳥之黑，即是無因。《周易》云「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大業」者。太極為因即是邪因。若謂一陰一陽之謂道，即計陰陽變異能生萬物，亦是邪因。若計一為虛無自然，則亦無因。⁸

說老莊皆計自然，意思是說老莊都執著於自然。老子講「道法自然」是「以自然為因，能生萬物，即是邪因」。莊子講自然是說「萬物自然而生……即是無因」。又，《周易》以太極為萬物生成之因，即是邪因，「若計一為虛無自然，則亦無因」。澄觀關於正邪的判定亦以華嚴宗「三界唯心」為基準。他說：「以不知三界由乎我心，從癡有愛流轉無極。迷正因緣故異計紛然。安知因緣性空真如妙有。」⁹以心為因，即華嚴之「三界唯心」、「萬法唯識」義。老莊乃至其他外道，不識心神，不合「三界唯心」義，故非正因緣。

但同時，澄觀并未完全接受慧苑的指摘，反而以道類比如來藏，體現出澄觀會通三教的圓融立場。他說，「莊子曰：道在屎尿。曰：何愈下耶。曰：道無不在。彼以虛無自然為道，無法不是虛無自然，故無不在。今以類取，則真如寂滅，無所不在。道符於滅，何所不在。」¹⁰不過，澄觀的圓融理解與慧苑的批判未必有實質的差異。正如德清所言，「至觀《華嚴疏》，每引老莊語甚多，則曰取其文不取其意。」¹¹澄觀會通末教外道時自謂「但借其言不取其義」、「借其喻不取其法」，這說明其解釋的圓融與其堅定的佛教立場並不違礙，毋寧說正相符合。德清亦曰：「清

⁸ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷三，T35，No.1735，p0521b02-p0521b12。

⁹ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷三，T35，No.1735，p0521b13-p0521b15。

¹⁰ 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十九，T36，No.1736，p0221b09-p0221b13。

¹¹ 德清，《觀老莊影響論》之〈論去取〉。

涼則渾融法界，無可無不可者，故取而不取。」¹²

華嚴宗批判自然非正因緣，主要原因在於三玄中的「自然生成論」是一種被動的生成論。人作為被賦予被生成的存在，面對造物者只有順從和聽命，即便是積極主動去效法和模仿，仍然處於被動的境地。華嚴宗主張心識是生起萬物的根本，所謂「三界唯心」、「萬法唯識」。心有覺與不覺，覺則現涅槃境界，不覺則墮入輪迴。這樣一來，在天地萬物面前，人不只是一個被動的存在，而是一個主動的建構者。當然，天地萬物在佛教主要是作為認識對象理解的，而在儒道看來卻是一種實體性存在。因此，佛教對儒道「自然生成論」的批判並不十分公平。

有趣的是，慧苑從批判的立場所主張的儒道誤認阿賴耶識為道的說法，在後來的宗密和德清那裡轉變成為從會通的立場積極融攝儒道入佛的正面說辭。

四、元氣乃阿賴耶識相分

宗密一方面講孔、老、釋迦皆是聖人，另一方面以權實分別儒道與佛，認為儒道唯權，而佛兼權實。其曰：

孔老釋迦皆是至聖，隨時應物設教殊途。內外相資共利群庶。策勤萬行，明因果始終。推究萬法，彰生起本末。雖皆聖義而有實有權。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。¹³

若以權論，三教皆有懲惡勸善之功，因而三教都可以遵行。這一說法當然也與護教思想有關。若深究之，則雖曰三教皆可懲惡勸善，然其善惡之義並不相同；雖曰皆有濟世之功，然其濟世之法決然有別。因此，儒道之為「權」與佛教內部的權教亦不相同。宗密立五教義，有人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教和一乘顯性教。其中前四者皆為偏淺之權教，唯有一乘顯性教即華嚴教為了義實教。然而，此權教雖為不了義，但畢竟是佛教。而儒道本為迷執，論其為權，僅為權說，其「應機設教」的意義顯然是十分有限的。若以實論，則佛教才是最徹底、最究竟的，而儒道二教並不能「原人」——即「窮理盡性至於本源」。這一點，很明顯是立足於佛教立場來批判儒道二教。

宗密基本上是把儒家天命觀、元氣論和道家道論以及氣化說糅合在一起，認為儒道二教是外道迷執，不能「窮理盡性至於本源」。《原人論》〈斥迷執第一〉曰：

¹² 同上。

¹³ 宗密，《原人論》，T45, No.1886, p0708a08-p0708a13。

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，故死後卻歸天地，復其虛無。¹⁴

這些說法的缺點在於把人看做被動的存在，則其對於世界的主動參與或創造變得不可能。一，若吉凶禍福源於天命，則禍亂凶愚不可除，福慶賢善不可益；二，若善惡壽夭均齊，則無所遵行；三，稟氣而生則嬰孩不能思慮，若能自然思慮則五德六藝皆能自然明白，不必修習；四，氣散而死，則鬼神不存，鬼神不存則不必祭祀祈禱。〈斥迷執第一〉¹⁵如此等等，這些推論會從根本上否定儒道立教的必要性。

宗密在批判儒道之迷執後，主張會通本末，使儒道迷執亦歸於佛教正義。宗密的會通，首先便是以華嚴宗的「萬法唯識」思想重新詮釋儒道的元氣生成論。《原人論》〈會通本末第四〉曰：

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。¹⁶

最初只有一個不生不滅的真心，名如來藏。與生滅妄想和合，故成阿賴耶識。前七識乃依阿賴耶識而生，故稱轉識。識包含能緣之見分（認識作用）與所緣之相分（認識對象）；見分又稱行相，相分又稱境相。宗密認為元氣即是「前轉識所現之境」，為阿賴耶識相分所攝。這樣，從元氣至天地萬物無非都是境界之相，根本上都是心之造業所現。

其次，宗密按改造了的「元氣論」重新解釋了人的產生。其曰：

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。¹⁷

元氣最終變現為兩種類型的存在，一為外四大（山河大地），一為內四大（人身）。不同的是，外四大由元氣直接生成，而內四大則是業識與陰陽二氣和合而成，此

¹⁴ 宗密，《原人論》，T45, No.1886, p0708a26-p0708a29。

¹⁵ 宗密，《原人論》，T45, No.1886, p0708b05-p0708b23。

¹⁶ 宗密，《原人論》，T45, No.1886, p0710c08-p0710c12。

¹⁷ 宗密，《原人論》，T45, No.1886, p0710c16-p0710c20。

業識乃前世造業之意識，陰陽二氣則從父母那里稟受。宗密改造後的元氣生成論圖景如下所示：

真心 → 阿賴耶識（與妄想和合成）→ 見分
相分：元氣 → 天地山河
人（與心識和合而成）

宗密的解釋，實質上是把儒道元氣論都放在境（相分）的層面，而以心識為根本原因。這樣，宗密以「心識」為根本因，通過重新詮釋元氣，不僅解釋了山河大地的生成，也解釋了人的輪迴。

不過，這樣解釋也帶來了一些問題。比如，若說元氣為從父母所稟二氣，則我的身乃父母造業之果，與我的心識造業有割裂之嫌疑。且又說心生元氣（由妄心故），又說元氣生人（身心一體），實為循環論證。究其原因，還是因為元氣論承認客觀世界的實存性，重在討論客觀世界的生成模式；而如來藏緣起否認世界的實體性存在，以「萬法唯識」的觀念把一切事物看做是心識所變現之境相。二者有本質區別。不過，宗密的改造使得儒道元氣生成論在一定程度上可以被佛教的系統所理解和融攝。

宗密以「萬法唯識」觀念改造元氣論，是出於會通儒道與佛的目的。一方面，他把元氣理解為阿賴耶識的相分，同時又把元氣理解為道所生之「一氣」。其曰：

空界劫中，是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通，不是虛無。老氏或迷之或權設，務絕人欲，故指空界為道。空界中大風，即彼混沌一氣。故彼云道生一也。¹⁸

從這段話看，宗密實際上是以六大中的風對應老莊之氣，以四劫中的空劫類比老莊之道。風僅為構成萬物的元素之一，根本上是由心識所變現。空劫僅為世界流轉變遷過程中的一種狀態，並非虛無。老莊不知氣乃阿賴耶識之相分，誤以空劫為虛無之道，以為道能生氣，從而產生萬物。可見，宗密實際上是以元氣為樞紐，在道與阿賴耶識之間架起一座橋樑。這樣一來，道家的道生萬物義便可以從如來藏緣起的視角去重新詮釋。

¹⁸ 宗密，《原人論》，T45, No.1886, p0709a23-p0709a24。

五、道即阿賴耶識

德清以阿賴耶識會通老莊之道，但他並沒有通過元氣這一中介，而是直接把「虛無自然」之道看作阿賴耶識。這與慧苑最初對老莊之道的判斷有異曲同工之妙。德清曰：

老氏所宗，以虛無自然為妙道。此即《楞嚴》所謂分別都無、非色非空、拘舍離等，昧為冥諦者是已。此正所云八識空昧之體也。以其此識，最極幽深，微妙難測，非佛不足以盡之。轉此則為大圓鏡智矣。菩薩知此，以止觀而破之，尚有分證。至若聲聞不知，則取之為涅槃。西域外道梵志不知，則執之為冥諦。此則以為虛無自然妙道也。（《道德經解》〈發明宗旨〉）

德清把虛無自然之道解釋為冥諦。《楞嚴經》中佛陀教導阿難曰：「汝等尚以緣心聽法。此法亦緣，非得法性」。又曰：「云何離聲，無分別性。斯則豈唯聲，分別心、分別我容，離諸色相無分別性。如是乃至分別都無，非色非空，拘舍離等，昧為冥諦。離諸法緣，無分別性。則如心性各有所還。云何為主。」¹⁹這裡說的冥諦正是阿賴耶識，即八識空昧之體。阿賴耶識本來清淨，因受無明熏染，故而緣生萬法。佛陀可以轉此為大圓鏡智，菩薩亦可以分證，聲聞等取為涅槃。三者雖境界不同，但都已離開三界，得以解脫。然而西域外道執此為冥諦，此方老莊執此為虛無自然之道，二者都在三界之內，尚有迷執。以老莊之道類比西域外道，是隋唐以後佛教內部一貫的主張。德清的創見在於，從會通的立場把道理解為阿賴耶識，並由此對老莊思想予以重新定位。其曰：

然而一切眾生、皆依八識而有生死，堅固我執之情者。豈只彼方眾生有執，而此方眾生無之耶？是則此第八識，彼外道者，或執之為冥諦，或執之為自然，或執之為因緣，或執之為神我。即以定修心，生於梵天而執之為五現涅槃。或窮空不歸而入無色界天。伏前七識生機不動，進觀識性，至空無邊處，無所有處，以極非非想處。此乃界內修心而未離識性者。《觀老莊影響論》〈論宗趣〉

三界包含欲界、色界和無色界。三界眾生未離我執，依八識而在生死中輪迴，所以是「界內修心」。在德清看來，莊子仍在「界內修心」，未能出離三界，不識

¹⁹ 《首楞嚴經》，T19，No.0945，p0111a08-p0111a22。

「無始涅槃元清淨體」，而以「無始生死根本」為道。依《大乘起信論》的理念，前者為心真如門，後者為心生滅門。如果配合四聖六凡來理解，則前者是成就聖人所根據的如來藏性，後者是導致眾生輪迴的阿賴耶識。眾生的阿賴耶識，其體本來清淨，但眾生不明此本來清淨體，故執此阿賴耶識生出種種世間幻象，以至於輪迴不斷。莊子的虛無自然之道，顯然是阿賴耶識的別稱。在這個意義上，老莊顯然也是界內修心者。

德清接著用唯識觀點分析了儒道二教的性質及其差異。這樣實際上是把人天乘進一步細分，把儒道二教分別列為人乘與天乘。眼、耳、鼻、舌、身、意六識，是造業的根本；第七識末那識是生死根本。孔子以仁義禮智教人「思無邪」，正為斷前六識分別邪妄的念頭，而以第七識為指歸，所謂「生生之謂易」。第八識阿賴耶識本自清淨，故為精明之體，也叫識精元明，但因無明熏染，故為阿賴耶識，能生出萬法。老子以虛無為妙道，正是要破前六識而俘七識，以認取第八識的精明之體。在這個意義上說，老子絕聖棄智之說是教人趨於涅槃清淨的。但老子畢竟未明此清淨之體，而曰「恍兮惚兮」，不能徹底破執而脫離生死，其虛無自然之道畢竟是冥諦。²⁰

德清把老莊的「道」解釋為「阿賴耶識」，有一箭雙雕之功。其一，在於會通佛道，攝老莊入佛；其二，把老莊限定在作為外道的「界內修心」層面。合言之，則是在批判外道迷執的前提下實現攝老莊入佛。其實質是把「萬法唯識」的真理觀作為判教方式以統攝其他言教。德清曰：「苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也。」（《觀老莊影響論》〈敘意〉）這也是《觀老莊影響論》一名的由來。「萬法唯識」，意思是說一切法皆為心識所造。「法」為意譯，梵語 dharma，音譯達摩，大致有五義，1）法則正義規範；2）佛陀的教法；3）德、屬性；4）因；5）構成事物的要素。²¹在德清的解釋中，上述幾層含義似乎是同時混合使用的。德清曰：

既唯心識觀，則一切形，心之影也，一切聲，心之響也。是則一切聖人乃影之端者，一切言教乃響之順者。（《觀老莊影響論》〈論心法〉）

形為心影、聲為心響，是從形聲之構成、成因、屬性講「萬法唯識」；一切言教則有規範或教法義。德清認為一切言教都是聖人之心創造的，這與一切形聲為心所造是一樣的道理。

可以看出，德清不是以外在於言教的姿態去理解言教，而是自覺地把自身置於其中，以宗教體證的方式加以理解。這與我們今天的概念分析法有著天壤之別。

²⁰ 詳見《觀老莊影響論》〈論宗趣〉。

²¹ 參考中村元等編《岩波佛教詞典》第二版。

如果說，理解本身蘊含著實踐性，那麼德清毫無疑問對這種實踐性具有強烈的自覺。以至於我們無法簡單地把德清對外典的解釋看做以佛解老（莊、儒），因為他把對外典的理解融入了自己的宗教體證之中。因此，「三界唯心」、「萬法唯識」的說法，不只是佛教的義理，更是作為普遍的「真理」，融攝一切言教於一爐。在這個意義上，一切言教皆是一心的影與響。換句話說，不僅「三教本來一理」，一切言教皆是一理。一理即指「心識」。

三教雖然一理，但也還有深淺的不同。德清用「圓融行布」進行了說明：「圓融者，一切諸法，但是一心，染淨融通，無障無礙；行布者，十界、五乘、五教理事因果淺深不同。」（《觀老莊影響論》〈論教乘〉）行布指證悟具有次第，分許多階位，如有六凡四聖（十界），有人、天、聲聞、緣覺、菩薩（五乘），有小、始、終、頓、圓（五教）等。圓融指各階位初後相即，融通無礙。證悟的不同階位對應不同的法門，則各法門之間理事因果的不同即為行布，各法門之間融通無礙即為圓融。

由於三教本來一理，則三教之間的差異便可以融通無礙。只因眾生根器不同，聖人應機設教而有深淺之別。於是「一切無非佛法，三教無非聖人」，孔老佛只不過是應機設教的階位有所不同。德清接著為五乘聖人排了次序，曰：

孔子，人乘之聖也，故奉天以治人；老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天；聲聞、緣覺，超人天之聖也，故高超三界、遠越四生、棄人天而不入；菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界、救度四生、出真而入俗；佛則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入，且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉？（《觀老莊影響論》〈論教乘〉）

人乘是運載眾生出離四趣（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅）而生於人道的教法，人乘以五戒為本。儒家教人五常，即是五戒，屬人乘法門。孔子「奉天而治人」，為人乘之聖。天包含欲界六天，色界四天及無色界四天。天乘是運載眾生出離人道而生於天道的教法，天乘以上品十善及九次第禪。老莊教人離欲清淨、淡泊無為，正是「離人而入天」的天乘法門。老子是天乘之聖，莊子乃發揚老子之意者。孔子和老子分列人乘、天乘的位階，與佛乘相比當然要低許多。但位階的高低不代表三教有優劣之別。就教義而言，三教聖人皆語四諦，只不過佛是遍地語說四諦，孔老是隨俗語說四諦；就工夫而言，三教皆以止觀為本，只不過儒道的止觀分屬人天乘而已；就歸趣而言，三教聖人皆有經世之心，其「所同者心，所異者跡也」（《道德經解》〈發明歸趣〉）；就體用而言，「三聖無我之體、利生之用皆同，但用

處大小不同耳。」(《道德經解》〈發明体用〉) 這樣看來，可以說孔老亦是佛的化身，只不過是化現在人天道而說法。

需要的指出的是，德清雖以「萬法唯識」的觀念統攝三教，但就其跡而言老莊畢竟還屬外道。這裡有個權與實的問題。德清曰：

原其所宗，虛無自然即屬外道。觀其慈悲救世之心，人天交歸，有無雙照，又似菩薩。蓋以權論，正所謂現婆羅門身而說法者。據實判之，乃人天乘精修梵行而入空定者也。

「據實判之」，是說根據實法(了義之佛乘)判之。權說則老莊現婆羅門身而說法，似二乘或菩薩；據實法判之則老莊為人天乘。而此人天乘，實質上是通向外道的。這與慧苑的判定亦很相似。²²不同的是，德清顯然是以融通的立場攝道入佛，這也充分彰顯了華嚴思想之廣博與寬容。但學習者若執著於這些文字，便與其「破執不破法」的精神相違。因此，在莊注的最後德清不無擔心地說：「即予此解，亦非牽強附會，蓋就其所宗，以得其立言之旨。但以佛法中人天止觀而參證之，所謂天乘止觀。即《宗鏡》亦云老莊所宗，自然清淨無為之道，即初禪天通明禪也。吾途觀之，幸無以佛法妄擬為過也。」²³

結語

綜上所述，從慧苑、澄觀、宗密至德清，華嚴宗各宗師對老莊的判攝過程是從以批判為主轉為以會通為主。慧苑批判老莊為「迷真異執教」，老子以自然為萬物因，莊子以道為萬物因，皆是謬執異因，非正因緣。慧苑極力批判以如來藏緣起比附老莊之「無生萬有」的說法。認為老莊是於虛妄法中橫加推求，認阿賴耶識為道，故謂如來藏緣起萬法為「無中生有」。澄觀同樣批判老莊自然生成論非正因緣，並對老莊之道的性質加以區別，認為老子是邪因論，莊子是無因論。澄觀在辨析佛與老莊異同的前提下，又以十分圓融的姿態對老莊之道與佛教之如來藏加以會通。但這種會通，說到底只是權法。「取其文不取其義」的說法正表明此點。宗密則斥老莊為外道迷執，不能原人。但同時又從會通的立場判定判定老莊之道實乃空劫，老莊之「元氣」乃阿賴耶識之相分。由元氣可直接生成山河大地，而元氣與心識(前轉識)和合可生成人。這樣，通過「元氣」這一樞紐，宗密實際

²² 人天乘的說法雖然來自宗密的五教判法，但宗密《原人論》中的人天教屬於「習佛不了義者」，並不包含習儒道者。

²³ 德清《莊子內篇註》〈應帝王〉。按：初禪天通明禪的說法與人天乘的判定是相稱的。又，以老莊為初禪天通明禪的說法，最早出自天台宗智者大師，見《摩訶止觀》卷十。此問題也很複雜，篇幅所限，當另文討論。

上是把道家的道生萬物思想按如來藏緣起的思路重新梳理了一遍。德清基本上也是把老莊視作外道迷執，然而德清並非簡單地拒斥或批判外道迷執，而是強調以「萬法唯識」去觀照一切言教。這樣，老莊無非也是現婆羅門身而說法，據實法判定則老莊是人天乘（若考慮儒家思想，則儒家為人乘，道家為天乘）。德清直接拿道類比阿賴耶識，既正面肯定佛與老莊具有相通性，又委婉地批判老莊道論非正因緣，其實質正是在批判老莊之為外道迷執的前提下實現融攝老莊入佛。

總而言之，以上華嚴宗諸宗師之老莊觀，批判方面主要針對老莊之自然生成論，認為其非正因緣；會通則以「萬法唯識」為主要視角，把如來藏或阿賴耶識與老莊之道或氣作一溝通，以此重新詮釋老莊之萬物生成論，使其融入如來藏緣起的思想體系中。雖然各宗師主張有異，對老莊的具體判攝亦有所不同，但他們的共通之處在於不僅把「萬法唯識」作為真理觀來理解，也把「萬法唯識」作為判教方法使用。這應當也是華嚴宗重視實踐，即真理即工夫之精神的體現。

參考文獻

1、原典文獻

- 《禪源諸詮集都序》。《大正藏》冊 48，No.2015。
《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，No.1735。
《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，No.1736。
《道德經解》（附《觀老莊影響論》）。上海：華東師範大學出版社。2009 年。
《首楞嚴經》。《大正藏》冊 19，No.0945。
《續華嚴經略疏刊定記》。《卍續藏》冊 03，No.221。
《原人論》。《大正藏》冊 45，No.1886。
《莊子內篇註》。上海：華東師範大學出版社。2009 年。

2、中日文專書、論文、網絡資源等

- 陳永革（2007）。《晚明佛教思想研究》。北京：宗教文化出版社。
李懿純（2013）。《晚明註〈莊〉思想研究——以沈一貫、釋德清、釋性通為核心》。
天主教輔仁大學中國文學研究所博士論文。
林惠勝（2004）。〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉。《成大宗教與文化學報》第四期。頁 75-106。
鎌田茂雄（1965）。《中国華嚴思想史の研究》。東京：東京大學出版會。1978 年復刊第 1 刷。
聖嚴法師（2006）。《明末佛教研究》。北京：宗教文化出版社。
吳可為（2007）。〈華嚴判教論辨微〉。《中華佛學學報》第二十期。台北：中華佛學研究所。
徐小躍（1992）。《禪與老莊》。杭州：浙江人民出版社。
中村元（2002）等編集。《岩波仏教詞典》第二版。東京：岩波書店。