

# 從“一切唯識”到“萬法唯心” ——圭峰宗密與中晚唐佛教“會相歸性”的思想遷變\*

鄧盛濤  
新加坡國立大學

**摘要：**本文依圭峰宗密的《圓覺經大疏釋義鈔》、《普賢行願品別行疏鈔》、《禪源諸詮集都序》等著作，鉤沉出作為華嚴宗與禪宗祖師的宗密對法相唯識學核心意涵的理解。以此為基礎，來進一步探索宗密思想的依歸從法相“唯識”過渡到法性“唯心”的原生動因與內在理路。其後探討宗密對“真心緣起”說的推展，以證成其在推動中晚唐“會相歸性”思想遷變的潮流中所起的關鍵作用。最後探討在此“會相歸性”的流風之下，中晚唐《圓覺經》學的興起及其精神脈延。

**關鍵詞：**宗密、《圓覺經大疏鈔》、一切唯識、萬法唯心、會相歸性、真心緣起

---

\* 本文在投稿修改的過程中，得到匿名評審人的寶貴建議，茲表謝意。

## 一、引論

圭峰宗密(780–841)所處的中晚唐時代，由玄奘所弘傳的法相唯識學在中土依舊傳衍不息。宗密自然不可能完全隔絕於此時代流風之外，所以自十七八歲開始，宗密從儒家轉向佛教尋求生命中諸多問題的答案時，他就“先於大小乘法相教中，發心習學數年，無量疑情求決不得。”<sup>1</sup>可見，雖然對法相唯識學勤加研習，宗密心中的無量疑情卻不隨著對法相教的研習而得以慢慢明朗。正是因為這樣的修學經歷，所以到二十三歲，宗密又廢卻佛學，重新專攻儒學，再次準備科舉，歷時兩年。直到二十五歲，宗密遇到南宗禪門，於生命中的始終根本與迷悟昇沉的疑難，終於斷其疑惑。在二十六歲時，宗密又遇到《圓覺經》，更是對“諸差別門，心境本末，修證行位，無量義門，及權實教”<sup>2</sup>的種種疑惑渙然冰釋。在宗密以《圓覺經》為依歸之後，為了更深一層地理解佛教義理的源流與演變，為此後疏解《圓覺經》奠定思想上的基礎，宗密又再一次地對法相唯識學進行了深入地研習。

自元和十四年(819)冬於興福寺至元和十五年(820)春移住於保壽寺期間，宗密潛心唯識之學，撰《唯識疏》兩卷。對於撰寫《唯識疏》的旨趣，宗密云：

然唯識宗旨，釋教之綱。諸論浩瀚，諸師差別，致使學者但於部帙句偈，熟尋唯識之名言，不就自心尋伺諸法

<sup>1</sup> (唐)宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷十三，《卍續藏經》編號245，第9冊，第755頁上欄第5–6行。

<sup>2</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷十三，《卍續藏經》編號245，第9冊，第755頁上欄第7–8行

唯是我心識之行相。遂以元和十四年冬至十五年春，於上都興福、保壽等寺，采綴大論、大疏精純正義，以釋三十本頌，勒成兩卷，顯發彰明唯識宗趣，令人易見諸法唯是自心之義理。<sup>3</sup>

可見，宗密對待同時代唯識宗學人的態度。宗密承認唯識的宗旨是佛教的綱骨，但是宗密同時清醒地認識到唯識學的論典眾多，唯識諸師的說法有種種的差別，就比如對世親《唯識二十論》的解釋，在印度就有十幾家，在中土也有數家。所以導致了唯識學者於這些眾多的論典之中，討究唯識繁密的法相名數，而不向自心尋省反觀諸法名數都是我心識的行相。因此，宗密采綴玄奘所譯的《成唯識論》與窺基的《成唯識論述記》的精純正義，來疏解世親的《唯識三十頌》，著成《唯識論疏》兩卷，以此來彰顯發明唯識的宗趣，以便於常人了達諸法唯是自心的義理。

頗為可惜的是，宗密所撰的《唯識論疏》早已遺佚，致使我們無法通過《唯識論疏》來看宗密對於唯識學思想系統地理解與闡發。然而，我們依舊可以從現存宗密的其他著作，鉤沉出作為華嚴宗與禪宗祖師的宗密對法相唯識學的理解。以此為基礎，進一步探索宗密思想的依歸從法相“唯識”過渡到法性“唯心”的內在動因。

尚需說明，中晚唐以來，對性、相交涉或者說唯識學與如來藏學的交流進行義理上的反思並非肇端於宗密，而至少可以上溯至法藏。<sup>4</sup> 本文凸顯宗密在中晚唐會相歸性思想遷變潮流中所起的關鍵作

<sup>3</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 481 頁上欄第 6-12 行。

<sup>4</sup> 陳永革與郭朝順曾從法藏的心識觀入手，對唯識學與華嚴學之間的內在義理互動進行過論析，然都未將此脈延到宗密。見陳永革《心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉》，《玄奘佛學研究》第 19 期，2013 年 3 月，第 1-24 頁。

用，並非意欲遮蔽掉先於宗密的古德——如智儼、義湘、法藏、元曉、見登等<sup>5</sup>——在會相歸性方向上做出過的嘗試；相反，對於宗密與前賢在性相會通議題上的思想勾連與內在演變，此文雖無法詳及，但卻是筆者進一步著力的方向。

## 二、宗密心中“一切唯識”義初探

首先，我們來看看宗密對法相唯識學核心內涵的理解：

應先問，既一切本無，何以現見諸法？答：唯是自己妄想心識所變現故，故云一切唯識。故《成唯識》云：彼我法相，皆依內識（識體）所變見相（二分也）而起假說（隨假相而立假名也），非依離識實有我法。又云：變謂識體（自證分也），轉似二分（見分、相分也……）。相見俱依自證起故，依斯二分，施設我法，彼二離此無所依故。《二十唯識偈》云：唯識無境界，以無塵妄見。如人目有翳，見毛月等事。<sup>6</sup>

這裡，宗密對法相唯識學中的基本命題“一切唯識”進行了集中的說明。首先，宗密認為因為凡夫眼見的一切諸法，都是由妄想心識所變現的，所以說一切唯識。宗密引《成唯識論》所言對此說進一步地說明：我相與法相，都是由於內識（識體）所變的見分與相分而起

郭朝順《從“十重唯識觀”論華嚴宗與唯識思想的交涉》，《佛學研究中心學報》第8期，2003年7月，第103-132頁。

<sup>5</sup> 參賴賢宗《如來藏學說與唯識思想的交涉》，台北：新文豐出版公司，2006年，第18-28頁。

<sup>6</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》編號245，第9冊，第466頁下欄23行至第467頁上欄第9行。



的假名，而不是說離開了識體而真的有我、法的實存。識體，即指自證分。當識體生發之時，就出現一種所緣能現的樣態，而把識體似所緣的相叫做相分，把識體似能緣的相叫做見分。換句話說，相分與見分都是依靠著識體（自證分）而起，從而變現成我相與法相的。宗密又引《二十唯識論》的偈頌進行生動的比況，一切境界都是由內識所變現，人所見的無塵虛妄境界，就好似人眼睛有翳病，看到毛月亮等事。承此思路，宗密進一步總結法相唯識之意蘊道：“說一切有情，無始已來，法爾有八種識。於中第八阿賴耶識，是其根本，頓變根身、器界、種子，轉生七識，皆能變現自分所緣，都無實法。”<sup>7</sup>宗密認為，六根組合所成之身、有情眾生所依處的“國土世界”、攝藏於阿賴耶識中的識種都由內識——阿賴耶識所變現，並由此轉生前七識，又變現出其所緣的對象。

倘若我們順著宗密的思路來看，“一切唯識”的成立應當是沒有問題的。那麼更進一步，就所唯之“識”來講，其是否是真實存有呢？我們來看宗密怎麼說：

先問曰：既是心識變起諸境，諸境雖無，心識還有。何以前云生法本無？有為心識，豈非緣生法耶？故此答云，識如幻夢，亦即是無。然《成唯識論》亦有此喻，而所用之義不同。彼云我法分別熏習力故，諸識生時。變似我法，如幻夢者，幻夢力故，心似種種外境相現，緣此執為實有外境。彼釋意云，幻夢所見之物雖無，其幻夢則不是無故，有力變起妄境。今就無相及法性宗中，所釋意即不然。二喻之中，且約夢境說，謂夢想與夢境俱是無法。若言一有一無者，則夢想與所見物應異，異則夢不是物，物不是夢。

<sup>7</sup> 宗密《華嚴原人論校釋》，石峻、董群校釋，北京：中華書局，2019年，第151頁。

覺來夢滅，其物應在。如莊周睡時，夢見身為蝴蝶在華園中，蝶若非夢，夢又非蝶，則寤來夢滅，蝴蝶應在，以二物真妄別故；又蝶若非夢，應是真蝶，夢若非蝶，以何為相？以此而推，夢想與蝴蝶，雖似能見所見之殊，其實一體。所言夢者，但是莊周睡時本有心識，由昧略故，忽然妄現倒想及蝴蝶華園等相，即呼此想及相而為夢也。於此虛妄一夢之上，似有內外身心之殊，內心則蝶想，蝶身則蝶相。既全空無，外則華園之相。理實而言，想即蝶，蝶即想，蝶相既全空無，蝶想豈獨是有？<sup>8</sup>

當有人問起如果是心識變起外境，所以按此推理，諸外境雖然是無的，但是心識卻是有的；那為什麼佛教的空宗卻說一切緣生法都是無呢？又若據此而論，心識有為地起現萬法，那心識本身難道不是緣生法嗎？宗密對此而答道：心識本身也是幻夢，所以也是無。於此，宗密亦引出了代表著法相唯識一系的經典《成唯識論》對此一問題的看法，就《成唯識論》來看，我法皆是由於諸識生時所幻現的。心執著此幻現的外境以為實法，或者說以為實際上有外境。但《成唯識論》認為，幻夢所見之物雖然是沒有的，但幻夢本身卻不是沒有的，因為它可以變起妄境。

然而宗密在對此一問題的理解上，不是採取的以《成唯識論》為核心經典的奘傳法相唯識宗的立場，而是採取法性宗的立場。<sup>9</sup> 宗密

<sup>8</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 467 頁上欄第 21 行至中欄第 16 行。

<sup>9</sup> 在傳統或現代學術中，有學者認為法性宗即空破一切情執的般若空宗。這裡特別需要說明的是，在宗密的判教體系中，法性宗指法相宗、破相宗之外，以《大乘起信論》思想為核心的主張常住真心之理的如來藏學派。關於宗密思想系統中破相宗（般若空宗）與法性宗的差異以及宗密如何將般若之知納入進顯示真心即性教——如來藏真性系統的詳細過程，有興趣的讀者可參考拙文《會般若歸真性——圭峰宗密與中晚唐佛教靈知論的遷變》，香港：《新亞論叢》第 20 期，2019 年 12 月，第 223-238 頁。

認為夢想與夢境都是沒有的，如果照《成唯識論》的理解，說夢想有，夢境無，則夢想與夢境中所見到的物應該是不同的。如果我們承認這種不同的話，那麼夢想不是夢境中之物，夢境中之物也不是夢想。倘若如此，當我們醒來的時候，夢想滅了，夢境中所見之物應該還存在才對。為了方便進一步地說明，宗密用莊周夢蝶的經典公案來對此進行詳細地解說。

莊周睡覺的時候夢見身為蝴蝶在花園中，如果夢境中出現的蝴蝶不是夢想，夢想又不是蝴蝶，那麼當莊周醒來，夢想滅的時候，夢境中的蝴蝶應該還在才對。因為照《成唯識論》的說法，兩物在本質上有真妄的不同。又夢境中的蝴蝶如果不是夢的話，應該是真有蝴蝶。莊周的夢如果不是以蝴蝶為相的話，又以為何為相呢？宗密由此推論，夢與蝴蝶，雖然表面上看起來有能見與所見的差別，其實是一體的。夢就是莊周本有的心識，由於昧略的緣故，忽然顯現顛倒想即蝴蝶花園等相，而把此想及相叫做夢。在虛妄的夢中，好像是有內外身心的差別，內心乃蝴蝶的想，蝶身乃蝴蝶的相。究實而言，蝶就是夢，夢就是蝶；如果說在夢中蝴蝶的相是虛妄的，那麼整個夢其實也是虛妄不實的。

通過對莊周夢蝶的分析，宗密很明顯表達了自己站在法性宗角度對一切唯識的進一步的思考，即現實中的外境皆是由於內在的心識所變現的，而內在的心識本身也是虛妄不實的。

### 三、從唯識到唯心：“如來藏心”對“阿賴耶識”的融攝

宗密站在法性宗的立場，有別于法相唯識宗，揭示出心識本身亦是虛妄。那麼是否如此，就全然地揭示出所有的實理了呢？我們且往

下看。

先問：既如夢皆是無，誰是見無之者？且如真理本無見有之者，故見有為妄。今若亦無見無之者，見無亦應是迷。又雖夢想夢蝶不實，還有作夢之人。識雖不實，亦應有起念之者。夢蝶既託莊周妄識，妄識復託何而起？故答云：但是一心。夢想兼蝴蝶二相，但是莊周一人，無別二相。妄識兼妄境二法，亦但是真實如來藏一心，無別二法。云何妄識妄境皆是一心？答：故眼〔根〕、身、器界及心、心所，一切皆空，無非一真心也。諸大乘經論皆說萬法唯心，是此義也。然唯心之言，淺深有異。若法相宗言唯心者，心但是有為心識，緣慮積集了辨別境為相，即是此上來云“一切唯識”是也。若法性宗云唯心者，直是真如之心，無為無相，離諸緣慮分別，緣慮分別亦唯一心。<sup>10</sup>

依循著宗密對“莊周夢蝶”這個公案進行的“一切唯識”、“識如幻夢”的解讀，有人更進一步追問：如果心識也是虛妄空無的，那麼誰是見無的那個主體呢？正因為見有的那個心識是不存在的，所以我們說見有本身是虛妄不實的。照此推演，如果沒有見無的那個主體，那麼所見的無同樣讓人感到迷惑：即說心識是無，此無同樣可能是虛妄不實的？

如果拿莊周夢蝶來說明，做的夢與夢中的蝴蝶，都是虛妄不實的，但是還有做夢的人。同理，心識雖然不是實存的，但是應該還是有生起心識的主體存在。所以問題就轉化為：夢中的蝴蝶是依託莊周的妄識而起，那麼妄識本身又從何而起呢？

<sup>10</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 467 頁下欄第 15 行至第 468 頁上欄第 3 行。

宗密回答到：都是從一心而起。妄識與妄境二法，都是真實如來藏一心，不是別有他法。根身、器界及心、心所，都是空的，就其本來來說，都是一真心的起現。換句話說，宗密認為心識的根源阿賴耶識（心）和與心識相應俱起的心所法以及由意、意識所見的外境都是空的，都是由唯一真心所起現的。而在宗密看來，此正是大乘經論所言的“萬法唯心”的真實涵義之所在。而法相宗所言的“唯心”，心只是有為的心識，是緣慮、積集、了辨、分別外境以之為相的，也就是經驗的、能所對立的，即是之前所言的“一切唯識”之“識”，亦可溯源至阿賴耶識。宗密特別強調，法性宗所言的唯心，就是真如之心，本身是無為無相，遠離了緣慮分別的；而緣慮分別究其本際來說也是一心。正是在這個意義上，宗密說：“前即外境無體，識是有體。到此門中識又無體，真心方是實體，故云唯是真如。”<sup>11</sup>

那麼我們到底如何來理解宗密所言的這一層次上的“一心”呢？此一心究竟與唯識學中所言之心識（如阿賴耶識）是什麼關係呢？

前引文中宗密將此一心稱作真實如來藏一心，可見此一心與如來藏當有密切的關聯。宗密云：

二出體者，即論中“一心”也，論又依此顯二門。故《楞伽》云：寂滅者名為一心，一心者名如來藏（《十地經》云云）。《勝鬘》名為自性清淨心。此下《經》云：如來圓覺妙心。《涅槃》即名佛性。唯識但就染相，名為藏識，故《密嚴》云“佛說如來藏，以為阿賴耶”等，《楞伽》亦云：如來藏藏識。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷三，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 527 頁中欄第 21-22 行。

<sup>12</sup> 宗密《圓覺經大疏》上卷之四，收入樓宇烈主編：《圓覺經註疏》，北京：線裝書局，2016 年，第 64 頁。



宗密明確說道，此一心也叫作如來藏。宗密廣引《楞伽經》、《勝鬘經》、《涅槃經》、《密嚴經》、《圓覺經》等佛教經典對此如來藏一心進行說明。宗密對一心的理解顯然是胎息於以上如來藏系的經典，所以他認為如來藏亦稱作如來藏自性清淨心，<sup>13</sup> 宗密說此心“不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨故”<sup>14</sup>，可見其自性是清淨無染，本不滅壞的。在宗密看來，此“一心”或者說本覺真心，正是法性宗得以安立的基礎，所以宗密說：“一乘顯性教者，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。”<sup>15</sup>

更進一步，宗密所理解的如來藏之一心與阿賴耶識之間是什麼關係呢？宗密言：

【疏】：法性宗者，所立八識通如來藏，但是真如隨緣成立，故說真如具不變、隨緣二義。<sup>16</sup>

【鈔】：此中明具分唯識，真心成故。……通如來藏者，如來藏即不生滅，簡異前教唯生滅識故。《楞伽》第一云：譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓溟壑，無有斷絕時。藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。既言體即常住，明非唯是生滅，常住即如來藏。故《論》云：“不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。”既二和合名阿梨耶，則知梨耶非獨生滅，謂唯真不生，純妄不成，真妄和合，方成藏識。……《論》亦云：“自性清淨心，因無

<sup>13</sup> 宗密也說：“如來藏，則但語諸佛眾生清淨本源心體。”宗密，《圓覺經略疏》，臺北：大千出版社，2005年，第46頁。

<sup>14</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號245，第9冊，第512頁上欄21-22行。

<sup>15</sup> 宗密《華嚴原人論校釋》，頁151。

<sup>16</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號245，第9冊，第508頁下欄18-19行。



明風動，成其染心等。”<sup>17</sup>

可見，宗密站在法性宗的立場，對法相宗所言的阿賴耶識進行了更深一層地釋明。宗密認為八識，其實是與如來藏相貫通的。進一步說，作為生滅的八識（包括阿賴耶識），與不生滅的如來藏自性清淨心其實是貫通的。對於此種層面上的關係，宗密揭示道：“一心是如來藏性清淨真心，為本。前八識等，若本若末皆屬所變，為末。”<sup>18</sup>宗密更藉助《楞伽經》的比喻進行形象地說明。常住不動的如來藏自性清淨心就如同平靜的海面，當受到無始以來的無明之風所吹，而升騰起的種種時生時滅的眾漚就如同阿賴耶識。所以阿賴耶識，其實是不生滅的如來藏真心隨無明的緣，而產生的生滅與不生滅和合的心識。因為阿賴耶識是如來藏心因無明擾動而產生，所以它有雜染經驗的一面，此即所謂“生滅”。那麼如何來理解阿賴耶識的不生滅呢？

宗密還是回到了《楞伽經》與《大乘起信論》中海與眾漚的比喻上進行說明。雖然眾漚得以產生的直接原因是風吹，但是風吹之時還是因為憑藉著大海水才使得眾漚的出現得以成為可能。同理，如來藏真心雖不作為阿賴耶識得以生起的生因，但是卻是阿賴耶識得以生起的憑依因。<sup>19</sup>也就是說，作為生滅與不生滅和合的阿賴耶識其實是憑依著不生不滅的如來藏真心而起現的。因此以宗密所認同的如來藏思想來衡量，阿賴耶識與如來藏心其實是不一不異，相互貫通的，或者說阿賴耶識其實融攝於如來藏心。因此，宗密會說：“佛於權教

<sup>17</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 508 頁下欄 19 行至第 509 頁上欄第 7 行。

<sup>18</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷九，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 656 頁下欄第 11-12 行。

<sup>19</sup> 參見牟宗三《佛性與般若》，台北：聯經出版公司，2003 年，第 459 頁。

說唯識理，良由未顯出性淨。真心且含在第八識中，故泯境存心。至終教了義經中，顯出真心本覺，方言心境俱空也。”<sup>20</sup>

#### 四、會法相，歸真性：宗密對“真心緣起”說的推展

對於中晚唐佛教的所現的衰相，宗密曾做出深切的反省：

約此土承襲者，良以去聖時遙，源流益別。況方域隔遠，風俗攸殊，翻譯流通，三難五失，相承傳襲，各黨其宗。然晉魏已來，猶崇理觀，譯經貴意，傳教宗心，是以大德架肩，高僧繼踵。爰及貞觀，名相繁興，展轉澆訛，以權為實，致使真趣屈於異端，雖餘乳色，渾無乳味，法藥流布，惑病唯增。既性教蔑然，故道流聞爾，若不料揀，何指所歸？<sup>21</sup>

在宗密看來，中土的佛教由於在時間上距佛陀的時代久遠，在空間上地域相隔也遙遠，在譯經上就存在著五失三難，而譯出的經典，在中土相承傳襲，各宗皆各自為黨。在魏晉時代，還崇尚理觀，所以“譯經貴意，傳教宗心。”因此佛教呈現高僧大德不絕如縷的景觀。但是在有唐貞觀以來，法相唯識學的盛行，由於“法相學，是人重論輕經，輾轉加名數，致令求法求道者，聽聞不得一一聞經。”<sup>22</sup> 導致修學人陷溺於繁複的名相，而變得浮薄詐偽，以權說為實理，使佛教真趣屈服於異端之教之中，所以雖然法義流布不衰，

<sup>20</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 467 頁中欄第 1-4 行。

<sup>21</sup> 宗密《圓覺經大疏》上卷之一，頁 16。

<sup>22</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 502 頁中欄第 20-21 行。

但是卻增長了修學人的疑惑。所以宗密歎息道：“且自相教大昌，僧中修證轉少，求名利，騁奢華，縱貪欲者轉多。……事既如此，即知所傳授之章疏，不得諸佛菩薩所說所造經論之深旨也，如人服藥病增，即知方書差錯，調合失節，服餌失度，理合更訪良醫，求其深妙。何得守株待兔，刻舟求劍乎？”<sup>23</sup>宗密由此省思到，由於佛教中的法性宗一脈被蔑棄，所以導致了道流暗昧；“自一二百年來法性之教二京不行，故經論宗中脩習求證之道流闕寂，不聞於當代。蓋由良醫既絕，則病者不聞其効矣。”<sup>24</sup>由此可見，宗密顯然對於唯識學廣為流傳之後所造成的流弊有深刻地洞察，很大程度上也因此，他早年雖曾入乎法相唯識學之內，然而其後他又自覺地選擇了出乎法相唯識學之外；個中緣由，除了法相唯識學所揭示的修學法門與宗密的內心不能恰相符契之外，不可否認的是，還來自於宗密對於法相唯識學理論本身的整體反思。宗密由法性宗的義理出發，而對法相宗進行料簡，而強調法相宗與法性宗之間的十條差別：“一、一乘三乘別。二、一性五性別。三、唯心真妄別。四、真如隨緣凝然別。五、三性空有即離別。六、生佛不增不減別。七、二諦空有即離別。八、四相一時前後別。九、能所斷證即離別。十、佛身有為無為別。”<sup>25</sup>宗密認為，法相宗以一乘為權，三乘為實；而法性宗

<sup>23</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 502 頁下欄第 7-12 行。

<sup>24</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 502 頁下欄第 18-21 行。

<sup>25</sup> 對於性、相之間的這十條差別，宗密在疏解《圓覺經》時也強調此分別，宗密是承繼了乃師澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中的講法。從中我們可以觀見作為中晚唐華嚴宗一系的祖師——澄觀的“性相之辨”思想對宗密的影響。但宗密更著重“會相歸性”，因此其強調《圓覺經》的地位。澄觀似乎則更重視“性相融攝”，因此其更強調《華嚴經》的地位。關於宗密與澄觀性、相思想的異同，待發之覆尚多，限於學

以一乘為實，三乘為權。法相宗說五性（《楞伽》言五性為聲聞乘性、闍支佛性、如來乘性、不定乘性、無性）；而法性宗以五性是如來方便說之，唯以一性為實。所以闡提非斷善而不能發心，而是同具一乘佛性。對於餘下的八條差別，宗密進行了更深地義理上的反思：

初法相宗，說有八識，從業惑生，一期報盡便歸壞滅，以其識種引起後識；依生滅識種建立生死及涅槃因，故所立真如常恆不變，不許隨緣；依他是有，非即真空；經說空義，但約所執一分眾生定不成佛，名生界不滅；真俗二諦，迥然不同；因滅非常，果生非斷，同時四相，滅表後無；根本、後得緣境斷惑，義說雙觀，決定別照；以有為智證無為理，義說不異，而實非一；既世出世智依生滅識種，故四智心品為相所遷，佛果報身有為無漏，以生法必滅，一向說故。……法性宗者，所立八識通如來藏，但是真如隨緣成立，故說真如具不變、隨緣二義；依他無性即是圓成，一理齊平，故說生界佛界不增不減；第一義空該通真妄，故雖空不斷，雖有不常；四相同時，體性即滅，故滅與生而得同時；照惑無本即是智體，照體無自即是證如；既世出世智依如來藏，始覺同本，則有為無為非一非異，故佛化身即常即法，不墮諸數，況於報體！<sup>26</sup>

依宗密之見，法相唯識宗建立起八識的理論，以期對於一切法作根源的說明。其中把阿賴耶識作為依止，以阿賴耶識引起末那識及前六識。但唯識宗將阿賴耶識認定為生滅法，有為法，是從無明業惑而生，以阿賴耶識作為生死、涅槃的依因。所以宗密會解釋說：“以

力，筆者希望日後有機會進行探討。澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷二，《大藏經》編號 1735，第 35 冊，第 511 頁上欄第 2-6 行。

<sup>26</sup> 宗密《圓覺經大疏》上卷之 1，頁 18。

現行第八，名異熟識，異熟識由過去煩惱及薰習成種，招此識果，酬引業故，其前六識酬滿業者，彼異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故，故其八識皆業惑生。”<sup>27</sup>

其次宗密對“所立真如常恆不變，不許隨緣”解釋道：“常不變者。若識從真如如來藏起，則有隨緣之義。識既業惑辨生，明知真如不變。故《唯識》釋真如云‘真謂真實，表無虛妄；如常表無變易’（意云若隨緣變，豈得稱如）。”<sup>28</sup>可見，宗密認為唯識宗雖然也立真如，但其所謂的“真如”是真如理，即表真實無妄、常無變易之理，所以此真如既非能熏，亦不被熏。非能熏，所以沒有內在的力用；不被熏，所以也沒有種子現行的生滅流轉。此真如既非能熏，又不被熏，因此無法隨緣起現一切法；倘若真如一旦可以隨緣，那麼阿賴耶識及其他七識都從真如而起；而唯識宗認為八識都是從業惑而生，所以也就與真如沒有生成上的聯繫。簡言之，唯識宗是將一切法統於阿賴耶識，而非真如，隨緣被熏的乃阿賴耶識，但此阿賴耶識卻又並無不變義。

然而，宗密進一步反思唯識學的這種思想理路：以阿賴耶識作為雜染的生滅法，可以順當地說明生死流轉何以成為可能。但真如本身既不被熏，又非能熏，那麼很自然就會產生這樣的疑問：阿賴耶識所隨的最初淨法之緣來自於哪裡呢？換句話說，阿賴耶識裡最初淨法的種子來自於哪裡呢？由於唯識宗認定“真俗二諦，迥然不同”，并肯認阿賴耶識是雜染的，所以就形成了以“有為智證無為理”、“既世出世

<sup>27</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 507 頁上欄第 17-20 行。

<sup>28</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號 245，第 9 冊，第 507 頁中欄第 5-8 行。



智依生滅識種，故四智心品為相所遷，佛果報身有為無漏”這樣的義理困境。在宗密看來，其中的困境很大程度上就源自於唯識宗未能融通性相，導致成佛的內在根據不足。

就法性宗而言，宗密認為阿賴耶識本身即通於如來藏心、真常心。所以宗密說此真如具有不變與隨緣二義，也因此就有了真常心“隨緣不變，不變隨緣”的說法。對此，宗密解釋到：“設有人問，說何法不變？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。今性相二宗互相非者，良由不識真心。每聞心字，將謂只是八識，不知八識但是真心上隨緣之義。故馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。”<sup>29</sup> 具體而言，一方面，真如心隨染緣起染法，但是真如心的本性卻並不因此而改變，所以雖隨染緣而現為阿賴耶識，而真常心的自性恒淨，這叫做隨緣不變。另一方面，真常心的清淨自性雖然是恒常不變的，但是其又能隨染淨緣起染淨法。真常心因為無明的擾動，而現為阿賴耶識，不染而染，始隨染緣起生死流轉之雜染法，但它本身的體性并不轉易為這一切的雜染法；所以它本身是染而不染的，故又能就這一切雜染法而起還滅的功行，因而自然產生清淨法，這就是隨淨緣起淨法。至還滅功成，無明斷盡，仍是真如，清淨無染的境界。以此而言，如來藏、

<sup>29</sup> 船山徹通過對“真如”一詞細密的辨析，也揭示出宗密所理解的真如與以《成唯識論》為代表的法相宗對真如的理解的差異。宗密雖然化用了唯識宗對真如的講法，但他對真如的理解與法相宗卻有根本的區別，宗密對真如的理解實質上是胎息於法藏的《大乘起信論義記》的講法。宗密特別強調真如所內具的圓覺自性，此圓覺自性非虛妄，而且與萬物同時存在，顯現共時恆常的特性。參見船山徹《真如の諸解釋：梵語 tathata と漢語“本無”“如”“如如”“真如”》，《東方學報》第 92 冊，2017 年，第 35-37 頁。宗密《禪源諸詮集校釋》，邱高興校釋，鄭州：中州古籍出版社，2008 年，第 29 頁。



真常心既為生死依，又為涅槃依。<sup>30</sup>

更進一步，宗密以此真心之“不變隨緣、隨緣不變”吸收唯識宗之三性學說。三性是法相唯識學的核心法義，即遍計所執性、依他起性、圓成實性。宗密顯然了知三性在法相唯識學系統中的意義，所以他引《唯識論》第八中頌“由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執。自性無所有（遍計），依他起自性，分別緣所生（依他）。圓成實於彼，常遠離前性（圓成）”<sup>31</sup>進行說明。宗密大體採納安慧、護法諸師的解釋，認為三界的心與心所，都是由無始以來的虛妄熏習所生，而成為所謂的見分與相分，由此而妄執一切法為實有之物，所以將此說為遍計所執性。一切法都是依託因緣而生，以阿賴耶識中的種子為第一之因，藉其他種種之助緣而生者，所以說依他起性。當然於前遍計所執性與依他起性，圓滿成就之真實性即是所謂的圓成實性。<sup>32</sup>但宗密以法性宗的思想，對唯識宗所言的三性做出了更深刻地闡發：

生滅得之而真常者，生滅之法，不出徧計所執，及依他緣起。若得真界，即知徧計如繩上蛇，本無所有，全是麻繩；既無法可生可滅，但是圓成真常也。依他無性，攬緣而起，故即生無生，即滅無滅，如繩無自性，全是於麻；

<sup>30</sup> 胡建明從另一個角度也說明了宗密以真常心對唯識的勘會，其言：“宗密的唯心論和性起論頁採取全揀全收之法，即以真知一元論來勘會法相宗，除其真妄各別之斷滅之病，會其色心能所二法，同歸唯一真心。”胡建明《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年，第149頁。胡建明：《圭峰宗密思想の綜合的研究》，東京：春秋社，2012年。

<sup>31</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號245，第9冊，第507頁中欄第10-12行。

<sup>32</sup> 參宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷二，《卍續藏經》編號245，第9冊，第507頁中欄第12至下欄第13行。

故依他即圓成真常也。況三性皆無性，但是法界真常，居然可見。然此宗云依他，不唯依眾緣之他，全依真界而起，為依他也。設假因緣，因緣亦依真界，故《關鍵》中說，法界起諸法時，有性起門及緣起門。<sup>33</sup>

宗密認為生滅之法，不出遍計所執與依他緣起。但是如果以真心來觀照，則遍計所執就如同由麻繩所幻現出的蛇，本來就沒有，全然只是麻繩。既然沒有法可以幻生與幻滅，所以其本身就只是圓成真常。依他而起之萬法，本來無性，都是因為因緣和合而起，所以即生卻本無生，即滅卻本無滅，就如同麻繩無自性，本來全都是麻。因此依他起也全是圓成真常了。究實而言，三性本來都沒有自性，都是真常之心、一真法界。<sup>34</sup> 所以宗密認為依他起性不僅僅只是依於眾緣之他，而是依於真界而起。所依的和合之因緣，其實說到底也是依於真界。<sup>35</sup>

由此以觀，宗密完全站到了法性宗的立場，由此展開了以真常心為依止而對於一切法作根源說明的真心緣起說：

<sup>33</sup> 宗密《普賢行願品別行疏鈔》卷一，臺灣：佛陀教育基金會，2015年，頁52。

<sup>34</sup> 從華嚴的視角對“唯識三性”做重新的理解，最早應當可以追溯到法藏的“三性一際”說。法藏的“三性一際”說，其核心理論就出於《大乘起信論》的真如論思想。可見，宗密在論述“三性同異”時，其實還是承繼了法藏以來的真如論的整體思想系統，但是宗密將三性歸本於“真界”或“一真法界”，又與法藏有所不同，具有了從“如來藏緣起”向“法界緣起”過渡的意味。關於宗密思想系統中的“法界緣起”思想的獨特之處，在此無法詳細展開，筆者另有專文探討《唯心與性起——“性起”觀念下宗密“法界緣起”說的形成》（未刊稿）。參陳永革《心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉》，《玄奘佛學研究》第19期，2013年3月，第17-23頁。

<sup>35</sup> Peter N. Gregory 考察了從法藏到澄觀“理事無礙”到“事事無礙”的範式轉移 (paradigm shift)。通過對宗密的考辨，他認為在宗密的思想系統中，其實較少談及華嚴學中“四法界”、“十玄”這些傳統範疇，而將言說的重心轉向了“一真法界” (one true dharmadhātu)；宗密將“一真法界”與如來藏系統中的“一心” (one mind) 貫通起來，強調其總該世界萬有的核心地位。Gregory 的看法與筆者通過對宗密著述的近距離分析之後所得出的結論也是符應的。Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p.162-165.

後會通者，謂一切法既皆真心緣起，會緣無性，還即真心，始不異本，知外無智。餘諦性等例之可明，但教有終始之殊，法無淺深之異。<sup>36</sup>

宗密已然意識到，肯定一切法都是由真心隨緣而起，其實是在唯識學的義理框架中推進了一步，以此來解決唯識學性相未能融通，導致成佛根據不足的問題，進而達到會通性相的目的。因為就成佛而言，肯定有一真常心，即肯定了成佛所以可能的超越的根據。此外，就流轉還滅而言，也因為對此真常心的肯定而使一切法得以有所依止。眾生雖然在迷之中，但是其所以生死流轉也不離此真常心，因為迷中所現妄境，也即是真常心之隨染緣所起現（即宗密所謂真如緣起兩門之一的“染緣起”，亦通阿賴耶識緣起）。同時，處在迷染之中的眾生起還滅法亦不離此真常心，因為破迷而現的真境，也即是真心隨淨緣所起現（即宗密所謂真如緣起兩門之一的“淨緣起”）。<sup>37</sup>因此，此真心既是成佛所以可能之根據，亦是一切染淨法之所依止。

## 五、餘論：“會相歸性”流風下宗密《圓覺》學的興起

綜觀以上所論，宗密在中晚唐性、相交涉與化變過程中所具有的重要意義其實不言而喻了。宗密對“真心緣起”說的推展其實正是在對初中唐以來法相唯識學的核心意涵進行反思之後，以《大乘起信論》為代表的如來藏系經典的思想為基礎對法性宗義理做出的進一步調適與更新，從而促進了中晚唐以來的中土佛教主脈從法相宗的“一切

<sup>36</sup> 宗密《圓覺經大疏》卷上之一，頁19。

<sup>37</sup> 參宗密《普賢行願品別行疏鈔》卷一，頁44-46。

唯識”到法性宗的“萬法唯心”的思想遷變。<sup>38</sup>

倘若我們換一個視角，把宗密自身思想的演變歷程放在“會相歸性”這條大的脈絡中來觀照，那麼其後宗密會選擇《圓覺經》作為思想的依歸處，也就不難理解了。宗密言：

將欲弘闡法門，簡其要妙圓通了義，莫尚華嚴。西域此方，古今三藏大德，皆判為最。具如彼疏懸談所敘。然且部帙浩瀚，義理縱橫，初心之流，造次難入。如大海中一切珍寶，不可總求。即不如此經一部道頓入，會相歸性，泯念全真，影像亦空，覺所顯發，覺圓明故。煩惱冰銷，妙用神功，一生可獲。……若約文義富博，誠知不及華嚴，若取指示覺心之體，以投頓悟初機，即不如圓覺。故苦苦留心，偏願弘此，是其本意矣。<sup>39</sup>

又：

據華嚴宗，是大悲大智大願三心。以彼是性相融攝，本末平等之宗故。今此宗於會相歸性，迴顯真覺故，偏舉大智之心。<sup>40</sup>

在宗密看來，《圓覺經》與《華嚴經》雖然同屬於法性宗的經典，

<sup>38</sup> 鎌田茂雄對唐代禪宗思想史的考察也頗可與此相印證：中國禪思想的形成與發展，很大程度上是以《大乘起信論》為軸心，而《大乘起信論》中的“心真如”這一概念更是具有本源性的地位。而宗密之後的中國禪宗思想的主脈還是以宗密——永明延壽所肯認的“真如心體”這一概念為軸心在發展，鎌田引《御選語錄》中的〈真如銘〉、〈真如說〉、〈真性偈〉使我們對此略窺一斑。鎌田茂雄《宗密教學の思想史の研究——中国華嚴思想史の研究第二》，東京：東京大学出版会，1975年，第433-435頁。

<sup>39</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，《卍續藏經》編號245，第9冊，第481頁上欄第22行至中欄第10行。

<sup>40</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷五，《卍續藏經》編號245，第9冊，第563頁上欄第15-17行。

但是也還存在著不同。宗密承認《華嚴經》有其優越性，但由於《華嚴經》是如此的浩瀚廣博，義理縱橫，對於“初心之流”、“頓悟初機”而言，難以從此悟入。其次，《華嚴經》性相并重，所以在法性理境方面充滿重重玄義（五教十玄），法相理數也相當繁瑣。相較於此，《圓覺經》經文短小，而且主張會相歸性，泯念全真，諸相皆空，皆由覺所顯發，而指示頓顯覺心圓明之體；煩惱當下即可消融，如來的妙用神功，一生可以證入。所以宗密言：“故此宗中非不有相，但意顯性以為玄妙，令物達此，速證菩提故。”<sup>41</sup>

由此可見，《圓覺經》因為強調直接指示覺心之體與真覺之心所以成為了“會相歸性”思想的最佳註腳。正因此，宗密一生才於《圓覺經》研精覃思，造疏闡微，製儀修觀，廣宣法化，從而實際推動了中晚唐華嚴教學的中心經典從《華嚴經》到《圓覺經》的轉向。<sup>42</sup>由於宗密對《圓覺經》的大力闡揚與弘傳，使得《圓覺經》從中晚唐時代開始，成為了受到佛教中人格外重視的佛教經典，此後華嚴、天臺、禪門中人關於《圓覺經》的註解也層出不窮。<sup>43</sup>如唐君毅所言：

---

<sup>41</sup> 宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷三，《卍卍續藏經》編號 245，第 9 冊第 517 頁，下欄第 3-4 行。荒木見悟於此頗具洞見，孤明先發：“針對根基的雜多性，最能充分說明的莫過於法相宗。對工夫用心著力之深，莫有過於禪宗。如果能有一部經典，以華嚴的真理為基礎，高舉絕對覺性（荷澤謂之空寂智）的燈火，對於上中根不同根器的根機同時兼顧，又注意到悟修共具，對於當時教界激烈對峙的法性、法相、破相三宗以及禪門南北兩宗能夠適切地涵括，如此方能夠應和宗密統攝涵融全體佛教與全體教界。唯一具備以上這些條件的只有《圓覺經》，這也正是理解《圓覺經》最重要的關鍵。”[日]荒木見悟《佛教與儒教》，廖肇亨譯，台北：聯經出版公司，2008 年，第 102 頁。荒木見悟《仏教と儒教—中国思想を形成するもの》，京都：平樂寺書店，1963 年。

<sup>42</sup> 參龔雋《從〈華嚴經〉到〈圓覺經〉：唐代華嚴教學中的經典轉移》，《世界宗教研究》2018 年第 1 期，第 94-95 頁。

<sup>43</sup> “宋代的《圓覺》疏大致可以分為三系，即華嚴、天台與禪宗，而以華嚴、天台兩系之《圓覺》疏最為重要。……大致可以這樣分判，具有華嚴傾向注家主要有



而由宋及明之中國佛家學者，於佛經所著註疏最多者，則為《圓覺》與《楞嚴》二經。……此《楞嚴經》之常住真心，《圓覺經》之言“流出一切清淨真如之圓覺”，皆同是承華嚴宗在第一義之言畢竟真實，唯一真心之說。……而其後中國佛家思想之發展，實歸向於華嚴宗之萬流赴海之教、畢竟真實、唯一真心之旨。<sup>44</sup>

晚唐宋初以來中國佛教，乃至於中國思想的主脈也朝著宗密所闡揚的“真常唯心”、“真心即性”之旨緩緩遷流。<sup>45</sup>



淨源、觀復、行霆、清遠、如山等，而代表天台一系立場的主要為郭南、（東陽法師）居式、（竹庵法師）可觀、（慈室法師）妙雲、元粹、智聰。”見龔雋：《唐宋〈圓覺經〉疏之研究：以華嚴、天台為中心》，《中國哲學史》，2011年第2期，第74頁。另見拙撰《圭峰宗密與中晚唐〈圓覺經〉的經典化歷程再探》，未刊稿。

<sup>44</sup> 唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，臺北：學生書局，1992年，第396頁。

<sup>45</sup> 比如，郭朝順曾指出：宗密依託於《圓覺經》、《大乘起信論》所發明之“心性本體論”形上學對後世中國思想影響深遠。後來的宋初山家山外之爭，及宋明的儒家形上學思想，無疑的都受到宗密直接或間接的影響，而中國哲學的重要議題也因而轉向而集中於，對心性本體之內容或者性質問題等心性論形上學的爭論。郭朝順大致歸納了宗密“唯真心”思想系統對後世的影響，但筆者對其中的部分觀點還持保留意見。關於這一問題，待發之覆尚多，筆者另擬專文探討。郭朝順《宗密〈圓覺經大疏〉的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向》，《中國文哲研究集刊》第50期，2017年3月，第75頁。