

中華佛學學報第 13 期 (p419-429)：(民國 89 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

論中國佛教核心思想的建立

冉雲華
馬克馬斯特大學名譽教授

p. 419

提要

正如其他世界性大宗教，中國佛教有它自己的核心思想，做為宗教修持和解脫的指南。這種思想的成立，乃是中國批判源自印度的大乘佛法(空宗和唯識宗)的結果。在大乘有關慈悲和智慧的教法影響之下，領導中國佛教的大師們接受了如來藏和佛性的概念，並進一步認為它們就是心，稱它們為絕對的心。因此，心就有超越的和現象的二個層面，所以是整個宇宙的來源。

雖然中國對於印度佛教觀念的教判已有長遠歷史，但是對於印度大乘思想的系統批判，一直要到第八世紀之後才變得有意義。「一心」的思想，由澄觀(738~839)開始建立，而完成於宗密(780~841)和延壽(904~976)。延壽是禪僧，禪宗因而成為中國佛教的主流，使得這個思想代表了整體的中國佛教。

關鍵詞：1.宗密 2.性宗 3.真心即性 4.永明延壽 5.一心

—

每一種成熟的宗教都有自己的核心思想，並且用這一核心思想，發展其哲學體系，指導其生活實踐，解釋世間現象的存在及性質，從而作為他們到達解脫的終極目標。以佛教而論，早期佛教在印度的理論核心就是「中道」概念，由此向生活層次發展，就以三學（戒、定、慧）作為修道生活的規範。後來大乘佛教興起，印度佛教的大師們對中道思想和修道程序，作出新的詮釋和修訂：在思想層次上，產生了「中觀」和「唯識」體系；在修道的層次上，確立菩薩道作為新規範。這一行為規範的指導思想，就是「中觀」和「唯識」哲學。正是因為這種緣故，印度哲學家穆帝（T.R.V. Murti），就曾以《佛教中心哲學》為題，出版他的中觀思想研究巨著。[\[1\]](#)

如果說佛教在印度的發展，有「中道」、「中觀」、「唯識」等核心思想，那麼中國佛教是否也有過類似的思想體系？這一重要的問題，到目前還沒有受到學術界應有的注意。造成這種現象的原因有兩種：一種是傳統性的信仰，認為佛教源自印度，中國佛教哪會有自己的核心思想。而儒家正統派的人士也一口咬定，說佛經只是「西竺夷狄之言」。在這樣傳統觀念中，中國佛教的核心思想根本不是一個問題。另一個原因是中國佛教的思想發展，主要是在宗派教理方面，如天台、禪宗、華嚴、淨土等等。但是這些在中國發展出的宗教體系，都存在著兩個問題，使其無法超越宗派性質。兩個問題之一，是他們建宗立教的根據都是來自印度的佛經；另一個問題是宗派的局限性，無法代表全體中國佛教。

經過了近一個多世紀的努力，學術界不斷地研究出版，終於證明了中國的思想家，包括高僧和學者，在佛經的翻譯、理解、分析、詮釋及實踐上，大多是有所選擇、有所發展、有所創造，有自己獨特的思惟模式。[\[2\]](#)中國佛教中的宗派思想，雖以印度佛經為根據，但是印度本身並未出現相同的哲學體系，而是只是在中國才建立的。而中國佛教哲學中也有核心思想超越宗派界限，達到足以代表中國佛教全體的高度和深度。這一核心思想體系的建立是由華嚴宗的思想家，首先表示印度大乘佛教的中心哲學，「中觀」和「唯識」，並非完善無瑕，從而有建立新的核心

的必要。這一新的核心思想，就是「一心」哲學體系。「一心」的概念首先由天台宗倡導，再由華嚴思想補充和豐富，經過禪教合一的醞釀，又加上禪宗後來成爲中國佛教主流的發展，

p. 421

終於成爲中國佛教的核心思想。茲值聖嚴博士七十華誕之際，特將這個重大問題提出討論爲他頌壽，向他請教。我是 1974 年在東京初晤嚴公，當時他正完成他的文學博士論文，而他的博學多聞，學風嚴謹，大處著眼、細心分析，都已具有大家風範。後來又在臺北相交多年，更使我見識到他的宗教智慧、實踐功夫、領導才華及撰述能力，都使我深爲敬佩。

二

無論中外古今，新思想體系的建立，必然要從批判舊思想開始，這就是大家常見的說法：不破不立。因爲如果舊有的理論是完美無瑕，仍然具有生命力量的話，根本無須建立新的哲學體系。就中國佛教而論，早從這一宗教入華起，就經過經典的翻譯、內容的理解、教義的分析、概念的詮釋、實踐的體驗及撰述的完成。由於文化的差異，中國人在接受佛教的過程中，每一個階段都表現出中國人自己的特點。而這特點包括著一些誤解，也包括著很多印度佛教未出現過的新事物。例如中國早期的漢譯佛經，多用「格義」方法，就被道安（314~385）譏爲「于理多違」。[\[3\]](#)但是到了西元六~七世紀，中國的佛學大師們，多已能夠充分理解印度佛教教義的精髓，有的更進一步創立新的詮釋。[\[4\]](#)

中國高僧們對印度佛教的批判，最有系統的是各種「教判」。整體而論，中國的教判著述在隋唐以前，多是對印度佛典撰述的內容，加以分別和評估。這種評估偏重於經籍之言，缺乏論書中所含的哲學體系；偏重對小乘思想的批評，對大乘佛教的核心哲學如「中觀」與「唯識」卻少批判。[\[5\]](#)造成這一現象的原因之一，是先天性的；另一原因是中國文化不熱衷於抽象的純邏輯理論。所謂先天性的限制，指佛教是源於印度，中國人士要靠翻譯經論典籍才能理解佛教。而佛典翻譯工作，在華長達一千多年之久，中國僧人常處於新經續出、目不暇給：上次得到的舊教義及經文還沒有搞通，新的譯經又堆積案頭，根本沒有消化哲理的時間，更不用提及時評論了。這種狀況在唯識思想在華傳播過程中，表現得更爲具體：例如唯識宗的經典早在真諦三藏（梵名 Paramārtha, 500~569）時代，有的就已譯爲中文，但是中國僧人真正瞭解唯識哲學體系，則要

到玄奘（600～664）、窺基（632～682）及其弟子的時代才能完成。在這樣的歷史背景下，唐代以前的中國佛教還沒有具備批評大乘哲學的知識和條件。從很大的範圍評論，更無建立一個中華佛教的核心思想。

p. 422

對大乘佛教哲學的質疑，中文著述到了法藏的手中才有重大的評論。法藏（643～712）是華嚴思想的奠基大師之一，對印度佛教思想提出很有意義的批評。雖然他「教判」思想在《華嚴五教章》一書中，還保留著天台大師智顛（538～597）的教判架構；但是在法藏的其他著作中，他卻能夠利用後期佛教的材料，建立他自己的思想體系。例如他在《華嚴金師子章》一書中，引用唯識哲學中的「三性」（又稱「三自性」）概念，說明世界現象的層次，及其具有解脫可能（「圓成實性」）。[6] 這種思想自然是天台教判以後的新事物。法藏一方面利用唯識宗的「三性」概念，解釋現象世界的層次；另一方面也批評唯識宗將三性中的性相隔離，有機械論的傾向。法藏在三性關係問題上，主張「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」的。[7]

法藏不但在「三性」概念上，對印度的佛教思想採取了鑄入和批判的兩種態度，並且又在經論選擇與詮釋上也有新的貢獻。法藏選擇了《大乘起信論》，進行深入的研究，並寫出對這本論書的《疏》及《義記》等等。這部論書中的思想架構：「一心開二門」，經過宗密（780～841）推廣，及延壽（904～976）的加工，後來成為中國佛教核心思想的基礎。[8]關於這一發展，本文將在下面再作進一步的討論。

法藏對唯識哲學的批判，到後來還有發展。在這一方面的代表思想家有澄觀、宗密和延壽等人。澄觀首先對唯識思想作了更有系統的批評。這就是說他批評唯識教義，超越出「三性」問題的範圍，提出了法相與法性思想之間的十大差別：

一、一乘三乘異。二、一性五性異。三、唯心妄真異。四、真如隨緣異。五、三性空有異。六、生佛不增不減異。七、二諦空有離即異。八、四相前後異。九、能所斷離即異。十、佛身有為無為異。[9]

上述的澄觀十點批評，見於他所著的《華嚴綱要》。此書中國無存，幸喜日本金澤文庫倖存一個抄本。因為原書的主題是華嚴思想，又是「綱要」，所以書中對法相宗的唯識哲學批判的深度不夠，也缺乏詳細的論證。另一方面，對唯識哲學能夠提出十點有系統的教義批判，在中國思

想史上還是首次出現的學術發展，值得加以注意。宗密後來又將這十點批評，收入他的《圓覺經略疏》卷上，可見澄觀的論點在當時已經引起佛學界的注意和重視。

p. 423

在很大的程度上，宗密의思想和治學方法都受到澄觀的啓發和影響。另一方面，宗密自己究竟也是一位重要的佛學大師，能夠在老師的影響下，走出新的道路，作出新的貢獻。這一點從他對法相思想的批評上，就可以清楚的看出。例如他在《禪源諸詮集都序》和《原人論》兩書中，都對法相思想有進一步的批評。他的批評比澄觀的十點法相教判，更富哲理深度；主題也陳述得更爲清晰而突出。

宗密稱法相宗爲「將識破境教」，總結這一派的哲理如下：

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。……如患夢者患夢力故，心似種種外境相現。夢時執爲實有外物，寤來方知唯夢所變。我身亦爾，唯識所變。迷故執有我及諸境，由此起惑造業，生死無窮。悟解此理方知我身唯識所變，識爲身本。[10]

在宗密看來，唯識哲學的根本立場是，「本無我法，唯有心識」。我、法指的是主觀和客觀世間現象，也就是根身器界等境。識有境無，正是「將識破境」的宗教作用。這種將識破境的教義，固然有破我執和法執的作用；卻也存在著理論上的困難。宗密指出「識有境無」的理論，將導致下述的哲學困難：

所變之境既妄，能變之識豈真？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。寐來夢滅，其物應在。又物若非夢，應是真物；夢若非物，以何爲相？故知，夢時則夢想夢物，似能見所見之殊。據理：則同一虛妄，都無所有。諸識亦爾，以皆假託眾緣，無自性故。[11]

既然識有境無的理論並不完善，矛盾百出，所以《中論》的說法：因緣生法，託緣而現，無有自性，無不是空，正好攻破唯識宗的論點。宗密又指出說：

心境互依，空而似有故也。且心不孤起，託境方生；境不自生，由心故現。心空即境謝，境滅即心空。未有無境之心，曾無無心之境。[12]

宗密在這裡以心境互動的關係，證明識有境無之說，無法成立。

延壽承繼了宗密對法相宗的批判，並且更進一步指出法相宗的哲學重點是「多說事相」。所謂事相，即是八種識所引起的外境內識，種種變化；但其基本理論，則在「離第八識無眼等諸識」。在延壽的思想體系中，第八識是包含在「如來藏」之下，第八識只是「真性上隨緣之義」；而「不變隨緣，隨緣不變」則是法性宗的要義。[\[13\]](#)澄觀、宗密、延壽都宣稱他們的哲學是屬於法性體系。

p. 424

三

上面曾經引用澄觀的著述，判別法相、法性二宗之間的十點差別。但是什麼是「性宗」，還是一個尚未討論過的問題。澄觀的判別性相，目的是在說明性宗思想更高一層；而性宗的教義，也包括著中觀思想。在這一重點在批評諸識皆無自性一點上，用的正好是中觀學派的理論架構和邏輯方法。「法性」（梵文 *dharmata*）一詞，在印度佛典中有很久遠的歷史；而「法性宗」一語，卻是中文佛書裡才有的，印度所無。宗密正式使用「性宗」，並且將性宗分為「密意破相顯性」、「直示真心即性」兩支教義系統。宗密的這樣區分兩種教義，比澄觀的非難法相，更向前跨了一大步：對中觀哲學有讚許和肯定，也有批評和分別。在宗密之前，尚沒有別的中國思想家對中觀思想作過有系統的評論；而「真心即性」之說，正是中國佛教的核心思想。這一核心思想體系，由宗密倡導，再由延壽完成，又經過禪宗成為中國佛教主流思想，從而使這一教理體系成為中國佛教的代表思想。

宗密對「密意破相顯性教」的涵義在注文中自有解釋。他說：

據真實了義，即妄執本空，更無可破。無漏諸法，本是真性：隨緣妙用，永不斷絕，又不應破。但為一類眾生，執虛妄相，障真實性，難得玄悟，故佛且不揀善惡垢淨性相，一切呵跛。以真性及妙用不無，而且云無，故云密意。又意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也。[\[14\]](#)

這一段話批評了中觀思想的局限性，也指出中觀哲學的意與語，不相呼應。宗教企圖不明，所以有只破未立的偏差。中觀思想的基本理論是「未曾有一法，不從因緣生」，由此核心論題向下推論，就得到「是故一切法，無不是空者」的論斷。但是注文中的主題和前題，如「真性」、「妙用」一類的話，卻是印度佛教，特別是中觀哲學中沒有的概念。至於中觀哲學的內容，宗密略要如下：

凡所有相，皆是虛妄。是故空中無色、無眼耳鼻舌身意，無十八界，無十二因緣，無四諦，無智亦無得，無業無報，無修無證，生死涅槃，平等如幻。但以不住一切，無執無著，而為道行。

下面接著指出，中觀學派的經籍是「中、百、門等三論，廣、百等，皆說此也。」[15]

接著馬上對中觀哲學的「空」義，提出詰難說：

p. 425

今復詰此教曰：若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者：如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波？若無淨明不變之境，何有種種虛假之影？又前說夢想夢境同虛妄者，誠如所言。然此虛妄之夢，必依睡眠之人。今既心境皆空，未審依何妄現。故知，此教但破執情，亦未明顯真靈之性。[16]

印度佛教的中觀哲學，主要的貢獻是利用邏輯方法，證明各種論調和哲學論證，在邏輯上都無法自圓其說，目的是在除掉執著成見，心無所羈，情無所擾，修道者就可以專心實踐宗教生活，如三學、六度等等。可是因為中觀哲學內容細緻，辯證尖銳，引人入勝，一旦沉入這一體系，很容易使人入迷，結果讚賞其哲學理論與析辯方法，而忘記宗教目標乃至修習節目。[17]如果從中觀哲學的立場觀察，宗密文中的主張如「真性」、「妙用」，在理論上也難自圓其說，自有其邏輯困難。宗密的目標不在以邏輯推理，證實他的主張；他的重點放在教理對宗教生活的實際效果。他在《都序》的結論處，有幾句話針對空論的學者說：

須知貪瞋常空，而能發業。業亦空，而能招苦。苦亦空，只麼難忍……若以業即空，空只麼造業？即須知地獄燒煮痛楚亦空，空只麼楚痛？若云亦任楚痛者，即現今設有人以火燒刀斫，汝何得不任？今觀學道者，聞一句違情語，猶不能任，豈肯任燒斫乎？（宗密自註曰：「如此者十中有九也」。）[18]

我想如果將這幾句話，在現代中觀哲學家的雄辯勝會中，讀給善辯之士來聽，一定會有清涼作用。

四

宗密所主張的核心思想，是「真心即性」；又稱「一乘顯性教」。對這一教義，宗密有其詮釋：

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。[\[19\]](#)

p. 426

在《都序》中還稱：「亦名心地」。這幾句話中有幾個重要名相，值得加以研究，才能確定其哲學性質。「真心」、「顯性」、「本覺」、「昭昭不昧」、「了了常知」等詞，到現在為止還沒有看到梵文佛典中的原字，由此可以推想這些詞只是中國佛教的特殊用語。換句話說，這些字句正是中國佛教核心思想的具體表達，在印度佛教詞彙中所看不到的東西。「一乘」是譯自梵語 *eka-yāna*，但梵典中的一乘出自《法華經》；宗密的「一乘」意指《華嚴經》所言的教義。由此可見，兩詞字同義別，指的並不是同一事物。「常住清淨」與「自性清淨」，源於梵典原字 *svabhāva-śuddha*——自性清淨。「如來藏」是印度佛教中

tathāgata-garbha 一詞的漢譯。根據印順法師的研究，與「如來藏」有關的佛典，有十六部經和三部論書，其思想在印度發展前後數百年的歷史。[\[20\]](#)儘管如此，「如來藏」思想在印度並沒有發展成爲一個獨立的學派，更不要說是立「宗」了。從上面這些關鍵詞的語源分析，我們可以清楚發現，「真心即性教」中的核心思想，是印度佛教中的某些概念，如「如來藏」、「自性清淨」之類，被中國思想家接納，再加上自身的經驗和理解，形成了一套新的理論；這套有系統的佛教核心思想，就是「真心即性」。「如來藏」和「自性清淨」，由「自性」下落到「真心」，而真心再下落到人人具有四種心。這一種新的佛教哲學，於是在中國開花結果，生苗成林。

印度大乘佛教思想的主流，就是中觀和唯識哲學。中國佛學家對唯識哲學的批判，上面已經討論過澄觀的批評。但是澄觀批評法相宗思想時，以法相思想要點與法性要義作了十點對比，認為二教有權實之分。權指法相，實指法性。法性宗的理論，包括中觀哲學在內。宗密更進一步，對中觀思想作了批評，並且提出十項分析，對比中觀的「破相顯性」與他所主張的「真心即性」之間，分歧何在。宗密認為：「破相與顯性相對，講者禪者同迷，皆謂同是一宗一教，皆以破相便為真性」。由此可見，在宗密的時代，學者們大多以為空宗與性宗是一回事。為了清楚規劃顯性思想，宗密指出兩者之間有十點差別。以現有的材料評論，這是中國學者對中觀哲學最有系統的批判。這十點內容見於《都序》，又被全文抄入《宗鏡錄》。要點如下：

一、法義真俗異。二、心性二名異。三、性字二體異。四、真智真知異。五、我法有無異。六、遮詮表詮異。七、認名認體異。八、二諦三諦異。九、三性空有異。十、佛德空有異。[21]

這十大分歧的內容，正是中國佛教核心思想與印度中觀哲學的主要分歧，而中觀思想是印度佛教哲學的最高發展。宗密的這種批評富於進化論的色彩：佛教由小乘教，進入大乘法相教，

p. 427

再發展為大乘破相，最後進入一乘顯性教。一乘顯性之說，散見於印度佛經，並有三部論書，但始終未能在印度形成獨立學派；直到宗密的著作中，才成為佛教的核心思想。

宗密將「心」、「性」結合，認為心是形而上學中的本體一點，是從澄觀的哲學中受到啟發，作出進一步的發展。澄觀「俊朗高逸，旁求祕藏，梯航既具，壺奧必臻」，名滿東亞，是佛教史上著名的大師之一。他是宗密的老師，著作豐富，但是綱領性的思想，見於回答唐順宗（李誦，761~806）所問的《心要》。這篇《心要》就說：

至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧。性相寂然，包含德用。該攝內外，能廣能深。非空非有，不生不滅。求之不得，棄之不離。[22]

從這些描述中觀察，心已具有本體哲學的條件，儘管有些文句如「本乎無住」、「非空非有」還是印度佛經原有的套語；但是有些字句，像「無

住心體，靈知不昧」、「求之不得，棄之不離」，卻是中國哲學本體論中常見的用語。

宗密對建立「真心即性」核心思想的貢獻，主要的有下列的幾個方面：區分心宗和「破相」（「空宗」）的差異，確立心宗優於後者。以四種心的架構進一步說明「真心」的絕對性，及其與肉體、思慮、集起等功能作用的統一性。這四種心的組織架構，一方面「剋體直指靈知即是心性」；另一方面「染淨諸法，無不是心……法法全即真心。」[\[23\]](#)在宗密的思想體系中，心不但是心理宇宙的起源，也是自然物質世界的起

源。這就使得「一心」具有宇宙生成論（cosmogony）的色彩。宗密雖然建立了中國佛教的核心思想，但是在他有生之年，並未能奠定這種哲學在中國佛教裡的地位。在他生前死後，他的主張仍然受到宗派份子的非難。直到他去世一百多年以後，才有延壽出現，完成這一核心思想體系，並且為中國佛學界所普遍接受。

延壽的歷史處境和宗密不同，他生活在偏安於戰亂分裂的吳越王國，而中國佛教中的派系，在唐王朝崩潰時刻自顧不暇，求生存已是困難，那有精神作爭權奪勢的內閣消耗。也就是在這一氣候的影響下，延壽的作品如《宗鏡錄》，才將重點放在佛教思想的調和，批評只佔很少的篇幅。在吳越王國的小範圍內，延壽也沒有競爭的對手，可以在亂世中，安心去作保存佛教命脈的建設工作，完成中國佛教集大成的歷史任務——建立中國佛教核心思想體系。這一體系的核心，就是「一心」概念。「一心」不但是宗教解脫的依據，並且也是宇宙主觀和客觀現象存在的根源。這一「總該萬有，

p. 428

以為一心」，不但是佛德之本，就是自然世界也是由乾德之始一氣而生。這兩種概念：氣與心，經過宗教修習的陶冶：專氣致柔，修心成道，就統一於「一心」體系之內。延壽引用宗密的話說：

大矣哉，萬法資始也。萬法虛偽，緣會而生，生法本無，……但是一心。
[\[24\]](#)

這種將心擴大至自然無限範圍，看作是一切根源之說，是佛、道兩種思想合流以後才得到的新結果，這在印度佛教主流思想中是看不到的。延壽不但完成「一心」哲學體系的建立，並且指出這一體系的基礎（「宗

體」)，就是華嚴宗所立的「自性清淨圓明體……斯即一切眾生自性之體：靈知不昧，寂照無遺」。[25]

就在這一「總該萬有」的理論下，延壽不但將印度佛教納入他的體系，並且也把中國佛教的重要教旨，如天台、唯識、華嚴、禪宗門派，全都收入《宗鏡錄》中，加以調合排解，鑄成一個和諧而統一的思想體系。這種和諧統一的功夫，就是「會萬為己」。[26]延壽不但完成了「一心」理論的核心和哲學論證，並且也建立了「觀心」的實踐法門。他在《觀心玄樞》中，將佛教傳統中的重要修習事項，全部納入觀心範圍，並且以觀心為修道法門的「玄樞」。[27]這樣以來，延壽不但將宗教實踐方法，統一於心學體系，並且建立了思想結構，如「唯心淨土」、「攝心為戒」、「即心是佛」、「觀心得道」等理論，將宗教修習中的一切行為、一切法門、一切理解、一切智慧，完全統一融合為一心。[28]中國佛教的核心思想體系，至此完全建立定型。延壽以後，再沒有出現過其他中國佛教思想體系，足以取代或挑戰「一心」思想。這一思想史上的重要建樹，宋人楊傑稱讚說：

善惡雖異，其宗則同。返鑑其心，則知靈明湛寂，廣大融通。無為無住，無修無證，無塵可染，無垢可磨，為一切諸法之宗矣。[29]

1999年7月23日寫於加拿大·安處齋

p. 429

The Formation of the Central Philosophy of Chinese Buddhism

Jan Yünhua
Professor Emeritus, McMaster University

Summary

Like all the developed religions of the world, Chinese Buddhism has its own central philosophy as the guideline for religious practices and for salvation.

This philosophy was established as a consequence of the Chinese, criticisms of Mahāyāna doctrines originated in India, viz., Śūnyatāvada and Vijñānāvada. Under the inspiration of Mahāyāna doctrines of compassion and wisdom, the Chinese Buddhist leaders, took the concepts of Tathāgata-garbha and the Buddha-nature, and furtherly identified them with the Mind, and related it as the Absolute. In this view, the Mind has two aspects: transcendental and phenomenal, thus the source of whole universe.

Although the classification of Indian Buddhist ideas had a long history in China, but the systematic criticisms of Indian Mahāyāna philosophy became meaningful only from the VIIIth Century A.D. The formation of the philosophy of Mind was started by Chengguan (738~839), completed by Zongmi (708~841) and Yanshou (904~976). Yanshou was a monk of Ch'an school, and the School became the mainstream of Buddhism in China, henceforth this philosophy represents Chinese Buddhism as a whole.

關鍵詞：1.Zongmi 2.school of essence 3.true mind is the nature
4.Yongming Yanshou 5.one-mindedness

[1] Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, (London, 1955)。

[2] 參閱中村元著：《東洋人の思維方法》（東京：昭和36年）及拙著有關論文，收於《中國禪學研究論集》（臺北：東初，民國79年），頁108~160; JAN, Y. H. 論文：

“Patterns of Chinese Assimilation of Buddhist Thought”, *Journal of Oriental Studies*, XXIV (1986), pp. 21~36。

[3] 湯用彤：《理學、佛學、玄學》（北京大學，1991年），頁282~294〈論格義〉一文。

[4] 同注2。

[5] 中國教判的研究，論著甚多，較詳細者可閱氣本幸男：《華嚴教學之研究》（慧嶽譯。臺北：中華佛教文獻，民國60年），頁146~295。

[6] 參閱《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 46b。

[7] 法藏的詮釋見《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 499a；
方立天：《華嚴金獅子章校釋》（北京：中華，1983 年），頁 13~22。

[8] 吉津宜英：〈法藏「大乘起信論義記」について〉，《駒澤大學佛學論集》11，昭和 55 年。

[9] 《綱要》一書，只有日本金澤文庫的抄本倖存。澄觀的十點判別，見鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》（東京大學，1975 年），頁 207。宗密在《圓覺經略疏註》中，亦抄有這十條判別。見《大正藏》冊 39，頁 525c~526a。

[10] 《大正藏》冊 45，頁 709b~c。

[11] 同上注，頁 709c。

[12] 《大正藏》冊 48，頁 404a。

[13] 此一發展的詳情，見冉著《宗密》（臺北：東大，1988 年），頁 113~115；《永明延壽》（臺北：東大，1999 年），頁 236~244。

[14] 《大正藏》冊 48，頁 404a。

[15] 《大正藏》冊 48，頁 404a。

[16] 《大正藏》冊 45，頁 709c~710a。

[17] 中觀哲學偏重邏輯論證，少談宗教生活的弊病，參看本文作者英文論著：“Dimensionsof Indian Buddhism,” 收於

Malalasekera Commoration Volume (Colombo, 1976), pp. 157~170。

[18] 《大正藏》冊 48，頁 411c。

[19] 《大正藏》冊 45，頁 710a。

[20] 印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞，民國 70 年）。

[21] 《大正藏》冊 48，頁 406a。

[22] 見《宋版景德傳燈錄》（京都：中文，1976 年），頁 308。宗密著有《注華嚴心要法門》，收於《續藏經》冊 103。從注文中，可以看見澄觀原著對宗密心學的影響。

[23] 《大正藏》冊 48，頁 401c、405c。

[24] 宗密原文，見《大正藏》冊 39，頁 524a。延壽引文，見《大正藏》冊 48，頁 425b。參看前引拙著《宗密》，頁 250~253；《永明延壽》，頁 112~113。

[25] 原文見《大正藏》冊 45，頁 637a~b；引文見《大正藏》冊 48，頁 417c。

[26] 參閱拙著《永明延壽》，頁 137、頁 159。

[27] 同上所引拙著，頁 158~178。

[28] 同上注。

[29] 同上注，頁 207～250。楊傑評讚諸語，見他所撰寫〈宗鑑錄序〉，
《大正藏》冊 48，頁 415a。