

華嚴五祖末期的思想變遷

——兼論禪門中的華嚴思想(二)

九十八年度大學院校佛學論文徵文——研究所組

編按：民國四十七年，慧炬創辦人周宣德居士發心刊印《佛說八大人覺經》，普贈大專青年，徵求心得報告，其後並集結付梓、資印千冊，彙編為《大專學生佛學論文集》。在大環境更迭的五十年後，慧炬仍持續沿溯大學院校佛學論文徵文的歷史淵源，只為鼓勵青年學子勇於伸展初萌的學佛枝芽，涵泳佛法的深妙大海，提昇生命意義，讓佛法得以成為年輕生命的指引磁針，在每一次困挫磨練的纏縛中破繭重生。初啼之聲或許生澀，但學佛的青年總是別具慧眼，且讓我們獻上最誠摯的祝福與欣慰，並說聲「加油！佛陀的孩子們！」

●海門法師

佛光大學
生命與宗教學所
三年級

楊政河對於「法界緣起」的看法，和陳英善所述有所歧異：假如我們要考究「法界緣起」一詞，最先見於地論宗南道派淨影慧遠大師所著「大乘義章」，他認為四聖諦中的苦、集是法界緣起所會聚而成的，而「滅、道」是法界緣起的發用；並且他還確定淨法緣起與染法緣起，是形成法界緣起的親因。譬如他說：「緣用實者，苦集等相，究竟窮之，實是法界緣起集用。不染而染，起苦集用；不淨而淨，起滅道用。」除了提出四聖諦為法界緣起成立的因素外，慧遠大師又提出

「真性緣起」一詞，認為「真性緣起」是法界緣起所要彰顯的行德；並且更進一步確認「真性緣起」為「如來藏緣起」的別名。他說：「若論其實，皆明法界緣起法門；語其行德，皆是真性緣起所感。但就所成行門不同，故有此異。」又說：「顯實宗者，大乘中深，宣說諸法妄想故有。妄想無體，起必託真，真者，所謂如來藏性。恆沙佛法，同體緣集故，不離不脫，不斷不異；此之真性緣起，集成生死涅槃。真所集故，無不真實；辨此實性，故曰真宗。」這些都是慧遠大師在「大



乘義章」中的主張。另外在他的「十地經論義記」卷二，使用如來藏緣起說來解釋法界，他說：「法者，自體如來藏中具一切法，雖同一體，門別恆異；異故名界，行同法界。」

可見在法界緣起成立之前，是以如來藏緣起說來代替對法界緣起的理解。所以智儼的法界緣起思想，就是成立於如來藏緣起說，在他所著「華嚴經搜玄記」卷三中說：「依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起，二曰菩提淨分以明緣起。」……由此可知淨法緣起與染法緣起，是法界緣起成立的基本要件。然而這種思想與慧遠大師所說的「隨妄集起，對治滅道，真實滅故」相似。因為慧遠是以四諦的順逆二觀來透視法界緣起成立的根由；這似乎是站在隨妄集起與捨妄顯真的立場，以彰顯隨染法緣起與淨法緣起。可見智儼大師的法界緣起思想，可以斷定是受早期地論宗南道派慧遠大師的影響甚大。

方東美在〈論華嚴宗哲學為真

正機體統一之哲學並可解決哲學上二元對立之偏執〉指出：「佛學發展到唐代的華嚴宗哲學，才是真正的機體統一的哲學思想體系的成立，不過這並不是指華嚴宗初期成立的理論，因為像三祖法藏大師在某一方面，仍然要受大乘起信論的影響，多多少少還帶有二元分裂性的痕跡。但是一發展到四祖澄觀、五祖宗密，在深受禪宗思想的影響下，再仔細去探究整個華嚴經的宗教教義、哲學義理時，我們便會發現在華嚴宗思想的籠罩下，宇宙它才徹始徹終、徹頭徹尾是一個統一的整體……」

第四章 禪宗的華嚴思想

第一節 「華嚴禪」的正名問題

拈花微笑，可謂禪宗史的第一個公案。站在學術的立場，少不得要追根溯源一番。宋曇秀在《人天寶鑑》記載：

舒王問佛慧泉禪師：「禪家所謂世尊拈花，出自何

典？」泉云：「藏經所不載。」王云：「頃在翰苑，偶見《大梵王問佛絕疑經》三卷，因閱之，經中所載甚詳。梵王至靈山會上，以金色波羅花獻佛，捨身為床坐，請佛為群生說法。世尊登坐拈花示眾，人天百萬悉皆罔措，獨迦葉破顏微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，分付摩訶迦葉。」泉嘆其博究。

舒王即是王安石，此典出自《梅溪集》卷一。但是《大梵王問佛絕疑經》並未收錄於任何藏經之中。而《梅溪集》出自《四庫全書》為南宋王十朋所著，亦無所引出處。所以，上文並不等於經教文獻。

但是，「拈花微笑」這名相經過歷代祖師的口耳相傳，至今，已成為禪門宗徒乃至所有佛教界的共識；一見即知，便是指「禪」。雖是口傳歷史，也難以抹煞。

華嚴思想與禪宗思想同屬富有

中國文化特色的大乘佛教體系，自李唐以來互有交集，有華嚴宗徒習禪，也有禪師研習《華嚴經》，但是，可否將此交集現象名之為「華嚴禪」？

南宋高宗紹興四年（西元1134年），林適可司法 宗杲建菴於福建洋嶼，當時禪宗流行默然靜坐，撥置妙悟，困於枯禪，宗杲認為此乃「向黑山鬼窟裡坐地，先聖訶為解脫深坑，極為可怖。」故著《辨正邪說》以攻之，救一時之弊。所謂「邪」者，指曹洞宗的「默照禪」，陷於寂靜深坑。宗杲以自己的經歷提出「看話禪」為方法，保持心靈之純淨靈活，力求開悟。宗杲此說亦影響宋代禪風，形成看話禪與默照禪的對立。而宗杲的思想特色，是以「華嚴禪」為本體論，而「看話禪」即是其「方法論」。

開濟在《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》論文中，正名「華嚴禪」：

他們是很自然地將禪宗清淨心與華嚴宇宙真心視作

等同，他們不經意地發現二者可以相融合。在南宋原本淳樸的禪風，已經變質成為「禪學」，再加上連年不斷的戰火兵戎，影響禪宗功夫走向寂靜默照的禪風；在這種背景下，大慧宗杲抗逆時流，用心良苦地提出「華嚴禪」作為禪宗心性思想的歸宿，以看話禪對治偏枯的默照禪。

真觀在《禪宗的開悟與傳承》提出批駁：

開濟所說的「華嚴禪」，除了代表本體的名相「禪」之外，在加上一個形容詞「華嚴」，好像這個本體和別的本體體性不同，因而有所區隔，所以叫「華嚴禪」。如果是這樣，是不是可以有「法華禪」、「寶積禪」、「密嚴禪」、「勝鬘禪」……如果說「華嚴禪」的意思，是用《華嚴經》來

闡述、解說本體論，則如此的闡述、解說，已是世諦流布，而非絕待的第一義諦。所以方法論是可以加形容詞的，如「看話禪」、「默照禪」、「文字禪」等，在這三個詞當中，「禪」都表示方法，而不是本體。契証本體的方法，可以有八萬四千法門，門門不同，所以可以加上形容詞。但是，所契証的本體，體性應該是相同的，所以才稱之為「唯一實相，不二法門」。

以大慧宗杲為例（西元1089～1163年），開濟說宗杲的思想特色為：本體論的「華嚴禪」，與方法論的「看話禪」；真觀認為將本體論判為「華嚴禪」是不妥的，他說：本體是宇宙萬法的總源頭，它本身離名離相，離於一切的對待相。本體安立名相（假名），是很不得已的事，不應再於之外，加上任何限縮用語，使其成為有對待的法。如本文前述，宗杲之前就有清涼澄觀

(西元738~839年)以及圭峰宗密(西元780~841年)以禪宗思想來詮釋《華嚴經》，宗密更著有《原人論》與《禪源諸詮集都序》匯合二宗思想，而有「禪教一致」的論述。

華嚴的系統，特別是其中十地論的觀念在中國禪的傳承中，似乎一直在提醒禪者們對於漸進或次第方面的注意。從東山法門到北宗禪的發展，不難發現華嚴的發展。日本學者都普遍強調了北宗思想中的華嚴因素，甚至把北宗稱為「華嚴禪」。(此處與前文「華嚴禪」之命題，相映成趣)弘忍的《修心要論》和神秀的《觀心論》都引述到《十地經》中幾乎完全相同的文段，來表示其心法的宗要。其大意是說眾生本有金剛佛性，體明圓滿，只為五陰重雲所覆，不能顯現。……由於正視了現實煩惱的根源問題，從而原則上認可對於五陰對治的必要性。柳田聖山認為，這一觀念與《起信》講的心念離體是一致的，說明北宗確有以華嚴哲學的意識闡述它的實踐，而特別體現了不同於南宗無念學說的離念立場。神秀之

外，普寂一系也深入華嚴，普寂甚至被稱為「華嚴師」。可以這樣理解，北宗從華嚴系統中尋找到了漸進主義的理據。

撇開名相、修辭的斟酌、推敲，大慧宗杲融合華嚴思想與看話禪，力挽狂瀾，活化禪門宗風，即是結合二宗思想的成功案例。

第二節 禪師們的華嚴思想

以下擷取禪宗門下的祖師大德，在史料中所留有關華嚴經之語錄或著述，一窺禪師們的華嚴思想。

慧忠國師(?~西元775年，歷任唐肅宗、唐代宗之師)

有僧問：無情說法，有何典據？

師曰：不見華嚴云：「剎說、眾生說、三世一切說。」眾生是有情乎？

汝不見華嚴六相義云：「同中有異，異中有同，成壞總別，類例皆然。」

眾生、佛，雖同一性，不妨各各自修自得，未見他食我飽。

馬祖道一（西元709～788年）：即心是佛、非心非佛。

大珠慧海（馬祖門下）：不見一法生滅相，不見一法來去相。遍十方無一微塵許部是自家寶藏，但自仔細觀察，自心一體常自現前，無可疑慮。莫尋思，莫求覓，心性本來清淨，故華嚴經云：「一切法不生，一切法不滅，若能如是解，諸佛常現前。」

長沙景岑（南泉之徒，與趙州同門）：盡十方世界是沙門一隻眼。盡十方世界是沙門全身。盡十方世界是自己光明，盡十方世界在自己光明裏。盡十方世界無一人不是自己。

臨濟義玄（？—西元867年）：你若憎凡愛聖，被聖凡境縛。有一般學人向五臺山求文殊現，早錯了也。五臺山無文殊，你欲識文殊嗎？只你目前用處，始終不異，處處不礙，此個是活文殊。你一念心無差別光，處處總是普賢。你一念

心能自在隨處解脫，此是觀音三昧法。互為主伴，顯即一時顯，隱即一時隱。一即三，三即一。如是方得，方始好看教。

玄沙師備（西元835—908年，德山宣鑑之徒）：善財童子參五十三人知識，末後見彌勒彈指之頃，得入門。才入門後其門自閉，於樓閣中見百千諸佛，過去捨身受身，所參一百二十人知識，化境於樓閣中，一時俱現，為其證明，善財疑心頓息。

法眼文益（西元885—958年，開創法眼宗）：三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色。色不到耳，聲何觸眼？眼色耳聲，萬法成辦。萬法非緣，豈觀如幻？大地山河，誰堅？誰變？《三界唯心頌》

華嚴六相義，同中還有異。異若異於同，全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異？男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。《六相頌》

慈明石霜（西元986—1039年，臨濟宗）：善財入彌勒樓閣，無邊法門悉皆週遍，得大無礙，悟法無生，是謂無生法忍。無邊剎境，自他不隔於毫端；十世古今，始終不離於當念。

琅琊慧覺（北宋人，臨濟宗）：山僧因看華嚴金師子章第九——由心迴轉善成門，又釋曰：「如一尺之鏡，納重重之影像。」若然者，道有也得，道無也得；道非亦得，道是亦得。雖然如是，更須知有拄杖頭上一竅。若也不會，拄杖子穿燈籠入佛塾，撞著釋迦，磕倒彌勒，露柱拊掌，呵呵大笑！你道笑個什麼？

楊歧方會（西元992—1049年）示眾時，拈起拄杖子云：「一即一切，一切即一。」劃一劃云：「山河大地，天下老和尚，百雜碎作麼生？是諸人鼻孔。」良久，云：「劍為不平離寶匣，藥因救病出金瓶。」

白雲守端（西元1025—1072

年，楊歧方會之徒）：佛身充滿於法界，普現一切群生前。隨緣赴感靡不周，而常處此菩提座。大眾！作麼生說個隨緣赴感底道理？只於一彈指間，盡大地含生根機，一時應得周足，而未嘗動著一毫頭，便且喚作「隨緣赴感」而「常處此座」。

雲居元祐（黃龍慧南之徒）：過去諸如來更不再勸，現在諸菩薩放過不可，未來修學人謾他一點不得。所以教中道：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

慧忠國師以《華嚴經》經文解說禪宗思想，心、佛、眾生三無差別，這是就性理說；我吃飯，你不飽，是事相；強調的是理與事本不能混淆。而馬祖的「即心是佛」與《華嚴經》的「如心，佛亦爾；如佛，眾生然。心佛及眾生，是三無差別」明顯有關。大珠慧海的「心性本來清淨」，可上溯至六祖惠能所說的「何期自性，本自清淨」，自此，禪宗就主張「心性本淨說」；而

《華嚴經》也有「自性真清淨，能示諸群生。」以及「清淨廣大心，猶如虛空性」，由此可見，二宗對於「心性」的說法一致。長沙景岑把華嚴宗十玄門「一入一切，一切入一」的思想，與禪境融合，領悟到「相即相入」自我與宇宙一體。臨濟義玄更明確的使用「主伴圓明俱得門」來說明宇宙萬物相互依賴，互為緣起，但不影響各自本性的相對主伴關係。玄沙師備亦明白引用《華嚴經》入法界品之善財五十三參。法眼文益之「三界唯心」，出自唐朝實叉難陀所譯的八十卷《華嚴經》之卷十九的〈覺林菩薩頌〉：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切為心造」。慈明石霜所言，突破身、心、時間、空間的大無礙境界，即是華嚴「一真法界」。琅琊慧覺更以機鋒表現華嚴境界，進一步提出問題，激發弟子們，參！自己參！楊歧方會亦明白引用「一即一切，一切即一」，掌握華嚴思想以多重的觀點作全面的觀察，深得其靈活旨趣。白雲守端的「隨緣赴感」、「常處

此座」即是以真諦、俗諦來說明。時間與空間互融互攝的華嚴境界。雲居元祐亦以「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切為心造」為例，將「三世一切佛」拆開說教，重點在於「一切為心造」，過去、現在、未來，強調全在自己一念心中。

由上文可證，禪門祖師引用《華嚴經》義理，運用於禪門開示；禪與華嚴思想確實能相互融合。引用及引申之經文有：

「剎說、眾生說、三世一切說」、「華嚴六相義」

——慧忠國師

「如心，佛亦爾；如佛，眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」

——馬祖道一

「一切法不生，一切法不滅，若能如是解，諸佛常現前。」

「自性真清淨，能示諸群生」、「清淨廣大心，猶如虛空性」

——大珠慧海

「一入一切，一切入一。」
——長沙景岑
「主伴圓明。」——臨濟義玄
「善財五十三參。」
——玄沙師備
「三界唯心。」——法眼文益
「一真法界。」——慈明石霜
「由心迴轉善成門。」
——琅琊慧覺
「若人欲了知，三世一切佛，
應觀法界性，一切為心造。」
——雲居元祐

上文十一句禪門祖師所引用之《華嚴經》經文，有六句直指「心性」：

「自性真清淨，能示諸群生」、「清淨廣大心，猶如虛空性」、「如心，佛亦爾；如佛，眾生然。心佛及眾生，是三無差別」、「三界唯心」、「一真法界」、「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切為心造。」可見禪師們，最契合的《華嚴經》義理即是「心法」，即是「心性」。

禪宗與華嚴宗同屬菩薩道的

「大乘佛教」，又同樣在中國開花結果，形成獨具中國文化特色的佛教宗派，這兩大思想體系有無交集？禪思想與華嚴思想之共法為何？如上文十一句禪門祖師所引用之《華嚴經》經文，有六句直指「心性」。可證禪宗與華嚴宗之共法即是「心法」，即是「心性」，下一章再探討「心性」與「佛性」是否等同？

第五章 結 論

劉文職提及《六祖壇經》的主要精神內涵就是「自性覺醒」的精神，也就是禪宗所謂的「見性成佛」。「自性覺醒」之用詞取自於原文「自性迷，即是眾生；自性覺，即是佛」。其主旨與本研究方向一致，亦可循其論述，具體化「由迷至覺的成佛過程」。陳明聖在第四章，「惠能禪的思想特色」，第三節「無相戒」提到：「惠能認為自在法性人人本有，因此要去體見存在於自性中的三身佛，並且虔誠歸依。其實惠能主張的歸依三身佛，指的

就是自性的三種特質：清淨、轉化與圓滿。」邢東風在第二章〈惠能禪學的基本思想〉：心性觀，提出一、人的「心」、「性」就是佛性；二、「性體清淨」；三、心性觀的三重意義。洪修平關於曹溪的頓悟禪提出：佛性與實相、識心與見性二大方向，分別闡述：「惠能與《壇經》」、「以空融有、空有相攝」以及「即心即佛、自在解脫」、「識心見性、頓悟成佛」。

游祥洲在佛光山國際禪學會議曾發表〈論印順法師對《壇經》之研究〉，在「辨自性成佛與直指心性」論述：惠能所展開的曹溪禪，時常強調「識自本心」、「見自本性」……依印順之研究，所謂「見自本性」，這個「性」字，指的是佛性，也可以說是法身，而其本義，則是根據原始的如來藏說。……（〈中國禪宗史〉頁352~356，民國六十年）

印順並且指出，惠能的如來藏禪，實際上已從《楞伽經》的「無我如來藏」轉到《大般涅槃經》的「我者，即是如來藏義」。（〈中國禪

宗史〉頁383，民國六十年）……因為「見性」如果泛指一般事物的特性，那麼「見性成佛」一語便無意義。唯有指向如來藏性，因此「見性成佛」才有修行與見地的功夫問題。同樣地，「見自本心」也應該從如來藏性這個層面去理解。惠能所謂「念者念真如本性」，正是要人從念念與真如相應下手做功夫。如果妄認平常的習氣乃至於一切虛妄的心理活動就是「本心」……馬祖道一所謂「平常心是道」一語，便得審慎修持。再從另一方面說，惠能所謂「見性成佛」、「識自本心」，主要乃依循達摩禪的教學而來。但是後世的禪者，過度重視「心」、「性」，反而模糊了「識自本心」、「本性」的真義。……換言之，「見自本性」、「直指心性」的教學，原是為了證入平等一如的法性，並不是要成立一個神祕的唯心境界，這是我們探討《壇經》心性論時所不能疏忽的。

總結以上各家對於「自性」的論述，可證「自性」不但等同於「佛性」，更等於「如來藏」。

游祥州說明依印順之研究，所謂「見自本性」，這個「性」字，指的是佛性，也可以說是法身，而其本義，則是根據原始的如來藏說。

對於「如來藏」與禪宗、華嚴宗之淵源，印順有獨到的見解。在《如來藏之研究》對於禪宗與華嚴宗之起源，有如是評判：

中國佛教是重經的，所以有「經富論貧」的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。如賢首宗立五教、三宗，三宗是「法相宗」、「破相宗」、「法性宗」。如來藏說是五教中的終教，與頓教、圓教，都是「顯性」的「法性宗」，只是「顯性」的理論與方法，多少不同而已。禪宗是從「如來（藏）禪」來的，所以闡揚這一法門的《楞嚴經》與《起信論》，雖有「疑偽」的傳說，卻受到賢首宗與禪宗的尊重。……如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此去觀察，如賢首宗說「性起」，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來（界）

性」、「法（界）性」為宗本。

此外在〈華嚴經含蓄的如來藏說〉中指出如來藏思想，隱約的出現於《華嚴經》中，以譬喻、象徵的方式表示。在『華嚴經』中，主要的就有三處：一是〈寶王如來性起品〉、二是〈十地品〉、三是〈盧舍那品〉。他指出「眾生身」應譯作「眾生心相續」。這一段文，在〈如來性起品〉的「如來應供等正覺心」段中，表示了眾生具有如來智慧說，是眾生心的本具如來智德。印順說〈十地品〉中，與如來藏說相似的，有金喻與寶喻。以此來譬喻菩提心，菩提心從初地到十地、成佛，是菩提的發起到圓滿菩提，暗示了菩提是本來如此。金喻與寶喻，以菩提（智德）為主，而說明菩提的離垢到究竟清淨，發生無邊的利生德用。在本品中，也沒有說到「如來藏」的名目，但如來藏學者，作為眾生本有菩提，與如來藏說為同一內容。印順也指〈盧舍那品〉所顯示的華藏莊嚴世界海，以及佛菩薩坐在蓮花上，都暗示了菩提本有，待萬行而顯出莊嚴佛果的意

思。蓮華開竅，中有如來坐在蓮華座上，有通俗的神話背景，容易在佛教中傳開；而有類似意義的如來藏說，也就適於通俗而流行起來。

但是印順於《如來藏之研究》第二章，開首卻對如來藏下此界定：「如來藏tathagata-garbha是tathagata與garbha的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！」

談錫永、邵頌雄對於上述說法在《如來藏論集》中有所批駁：

印順把「如來藏」一詞拆開「如來」與「藏」而加以分析，認為如來是印度文化中的固有名詞，非佛家獨有，而藏則說為來自吠陀思想的「胎藏」義，由是引伸謂「從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現」，如是亦論定如來藏為真常我、真常心的梵我思想。對此，陳英善於其《天台緣起中道實相論》（台北：法鼓文化，

1997年，頁466。）指出印順「認為的「佛法」講「如來」是可以的，而如來藏經論所講的「如來」則是外道的如來，而這樣的判準，在於先有了一個設定，即如來藏是外道的東西，……也可以說印順法師對佛法中的「如來」採取了雙重標準。

通過全篇的考察，可以作此省思：普融無礙之無盡法界緣起，乃是華嚴思想的尊貴之菁華，自有其不共之處；而「華嚴」與「禪」的交集，亦有其不可抹滅的歷史軌跡，如「華嚴禪」、禪門語錄的華嚴名句，合者雙美，何樂而不為？

經過本研究，學人已可確定未來的碩士論文將朝向華嚴思想與禪思想的交融，在華嚴香水海中，尋求佛陀拈花微笑的禪機。

對於未竟的「如來藏為真常我、真常心的梵我思想」（上文所述），仍有進一步釐清之必要。◎（全文完）