

華嚴五祖末期的思想變遷

——兼論禪門中的華嚴思想（一）

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

第一章 緒論

追溯「華嚴宗」的思想源頭，肇始於初祖杜順大師的《法界觀門》，惟此本《法界觀門》已失傳，乃從澄觀大師之《華嚴法界玄鏡》與宗密大師的《註華嚴法界觀門》之注疏方能夠得知。若《法界觀門》是華嚴「普融無礙」無盡法界緣起理論之建立依據，啟人疑竇的是：曾經注釋過《法界觀門》的四祖與五祖，理應是最清楚其法義、並捍衛其宗門精神的，何以會有「禪思想」的融入、導致

思想的變遷？而且，二祖智儼大師的「十玄門」立「唯心迴轉善成門」，仍堅持如來藏的思想，後為三祖法藏大師所改。

初祖不可考，二、四、五祖，除了法界緣起，著重「心性」的趨勢，耐人尋味，遂啟本研究之發端。

第一節 研究動機與目的

原本對於《華嚴經》是心存敬畏的，因為佛陀成道後，最初說的就是《華嚴經》，但是華嚴義海廣博精深，眾生難解，學人自忖亦是其一。即至就讀研究所



選修「華嚴思想專題」，才得以一窺堂奧，真是「不讀華嚴，不知佛法富貴。」這才想起，初學佛時，三拜問訊的引磬板眼——「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」即是華嚴經句；而就讀的佛學院乃是禪宗臨濟派下的山門，這就產生了最初的「疑情」——「華嚴」與「禪」有無交集？

在著手碩士論文的研究過程中，經過廣泛地涉獵，發現華嚴哲學亦是著重「心」的，這就與禪宗思想的「心性」有了巧妙的連結。本研究的目的，就是透過蒐集的各家論述，異中求同，求證「華嚴」與「禪」之交集。

第二節 研究範圍與考察

本研究擬就以下四個面向，探討華嚴五祖末期的思想變遷與華嚴宗思想的主旨：一、華嚴四祖澄觀大師與五祖宗密大師之思想變遷，考察其融入「禪思想」之因由及過程。二、對慧苑的〈刊定記〉之批判。三、「唯心迴

轉善成門」的「唯心」之辯。四、法界緣起之辯。

另外兼論之副題「禪門中的華嚴思想」，分別以「華嚴禪」的正名問題與禪師們的華嚴思想二節，試申論之。

第二章 華嚴五祖末期的思想變遷

第一節 澄觀的思想變遷

澄觀受禪宗的影響，從「心性」的立場來看緣起、性起，這是他緣起性起論中的一大特質。法藏曾從「心為塵因，塵為心緣」的角度來論述幻相的產生、現象界的不真實性，但他畢竟還有心、塵的分別，要互為因緣方成幻相。而澄觀認為：「國由心現，故有而空」。（《經疏》卷五十三，頁五三五。）

「法無定性者，既唯心現，從緣而生，無有定性」。（《玄談》卷六，頁二七七。）

他把一切緣起樣相產生的說明都歸結於心，則內外、本末皆自心現，因此緣起也只是「自心」

的緣起，而再無心、塵的差別。

華嚴宗被認為是佛教真常為唯心論系統的重要代表，故從初祖杜順開始，就特別重視對心性問題的探討，法藏更是把宇宙萬有和圓融境界的生成歸結於一心，強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源就是一心，一切現象都是一心的展現，心是立論成佛的根據和宇宙的本原。

澄觀活躍的時期也正是荷澤神會、青原行思、南嶽懷讓等南宗禪學在江南大為盛行的時期，加上澄觀本人曾參訪過慧忠、無名等禪師，故他對禪宗的領受特深。他在法藏「三界唯心」說的基礎上，又向前推一步，倡即心即佛，認為佛與眾生之區別僅在於迷與悟的不同，迷即眾生，悟即是佛，眾生修行的目的就在於體證自心中本具的佛性、覺性，我們可以說，深具禪宗色彩的心性論是澄觀佛學思想中最具特質的部分。

我們指出澄觀的思想受禪宗影響而具眾生心，具體心的明顯傾向，但並不否認他的「心」論

中兼具有「真心」的成分，此即其「如來藏心」說。「如來藏心」也就是華嚴正統的真心說，亦即一般所說的「自性清淨心」，澄觀曰：「既不離心真如別有心性，明知雖是離於客塵說之為淨，淨體即是自心，心即真如，此自性清淨心即如來藏，亦是本來淨識故。」（《演義鈔》卷四十三，《頻伽藏》卷六十八，頁468。）

由於受到禪宗心性思想的深刻影響，所以在澄觀的「心性」論中具有很明顯的禪化傾向，如上述的「迷凡悟聖」、「離妄念」、「即心即佛」等都可以說是其融合禪宗思想的表現，深具禪宗特色。但澄觀畢竟是位華嚴學僧，在與禪宗「心性」論思想大同之時，亦具有某些與禪的微妙差別之處。如：禪宗的「心」指的是當下的「眾生心」，澄觀不然，他或多或少兼帶有「真心」的成分；還有，倘若澄觀的「心」與觀行體驗結合起來而具實踐色彩，則澄觀的「心」無所不包，無所不納，而更具「本體」的意味，



高峰了洲在提到這一點時說：
「（澄觀之心）乃以華嚴的心把握著靈知的禪。」（高峰了洲《華嚴思想史》，頁208。）

澄觀的「華嚴心要觀」與「三聖圓融觀」，均屬直顯奧旨門，前者是為了答順宗所問的心要法門，他是站在禪宗的立場來解說華嚴的心要，其要略如：「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。……迷現量則惑苦紛然，悟真性則空、明、廓徹；雖即心即佛，唯證者方知。……語默不失玄微，動靜豈離法界？言止則双忘智寂，論觀則双照寂知。……以知寂不二之一心，契空有双融之中道。……證入則妙覺圓明，悟本則因果交徹。心心作佛，無一心而非佛心；處處證真，無一塵而非佛國。真妄物我，舉一全收；心佛眾生，炳然齊放。迷則人隨於法，法法萬差而人不同；悟則法隨於人，人人一致而融萬境。……無心鏡像，照而常空矣。」

澄觀所以要以禪的立場，來

說明華嚴的心要，是受到當時禪宗的思想潮流所影響；且華嚴經諸會所證不同，開則萬別，合則一性，疏則彌綸法界，卷則攝於一心。說一心者，即是眾生心，與萬法為根本；而此法界即一心，自然能以禪的心法用之於一攝一切、融通無礙的華嚴觀法。

因為教義之因果門，更偏重固守行門為本之立場，所以能見其教、禪融合之鋒芒。以華嚴之一心，體同於荷澤禪之靈知不昧之一心。又以如來不斷性惡，染淨之緣起，其體不異一點上看來，是出發於天臺性惡說，或者有所接觸，才有如此觀點。後代日本鳳潭、普寂妄評此為異端，當示有幾分此種傾向，是不可否定之事實。然而彼既已批評慧苑，由自己傳承法藏教學之方法，經仔細檢討，若有抵觸其教學根本，則足以表示他才能之鋒銳罷了。然而，認為脫離了華嚴學傳統，也是不妥當的。

澄觀在《玄談》提出教禪不可偏廢：「昔人不參善友，但尚

尋文，不貴宗通，唯攻言說，不能以聖教為明鏡，照見自心，不能以自心為智燈，照經幽旨，玄言理說，並為雷同，虛己求宗，詔為臆斷，不知萬行令了自心。一生驅驅，但數他寶，或年事衰邁，方欲廢教求禪，此唯抑乎佛心？實亦翻誤後學，今皆反此，故製茲疏，使造解成觀，即事即行，口談其心，心詣其理，用以心傳心之旨，開示佛所證之門，陶南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，同諸佛之心，無違教理之規。」《玄談》卷二，強調言語，明確將南北二宗之禪歸於頓教，他如此攝禪入教，實是啟蒙教禪一致的第一人。

第二節 對慧苑的〈刊定記〉之批判

當法藏圓寂後，他的入室弟子靜法寺慧苑遽叛師說，他深達法義，特別精於華嚴，為法藏大師的上首弟子。起初法藏大師曾註釋「新譯八十華嚴經略疏」，到第十九卷遂寂。慧苑繼續其未完

成的註疏，而作「續華嚴略疏刊定記」，可是刊定記的內容，往往與法藏大師的《華嚴五教章》及《探玄記》的本義相違背。尤其是對於「入法界品」的註釋，省略過多，倘若我們從慧苑的法界觀去觀察，將無法讓我們實際了解華嚴法界思想的全貌，我們僅能依據「華嚴文義要訣問答」所引用的文句，才能略知其片段。他雖然開展為事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等四種法界說：其實他的事法界是專指小乘教與大乘權教之間的事體，並以心法、心所法、不相應行法與能造、所造的色法，來作為事法界的體性；而他的理法界是指小乘教以生空時，所彰顯的「無為法」而為體性。這與大乘權教的我、法二空時所顯現的「不變真如」為體性不同。

慧苑的理事無礙法界，是指大乘實教所立的法界，他認為有為法與無為法不二，而且可以交融於法界為體性。所以他說：「真如隨緣作一切法不失自體，



諸法即真不礙生滅。所以者何？由無自性理得成諸法，由諸法成，方顯無性理故」。他認為在華嚴的領域中，顯然具有：「依理成事」、「會事歸理」、「理事互成」等三種學說。

慧苑的事事無礙法界，乃是實教大乘所設立之法界，他在解說無礙的理由，是根據法性融通及三昧力的業用，其目的是為了彰顯法藏大師最重視的「緣起相由門」的原因，最後並歸結到有為、無為二門，而以無漏常蘊為其體性。

關於相在的論述，法藏大師在「華嚴雜章門玄義章」中，論「緣起無碍」之際，分為「空不空門」、「相在不在門」、「相是不是門」等三門的解說，但有時卻也說「相在不在門，謂或一切入一中，由一無性，以法性為一」；「相是不是門，或一切即是一」的。依據這個觀點來說，法藏大師是認為「相在」即「相入」，「相是」即「相即」的意思，這是很明顯的。換言之，法藏大師是以「相入」為「用」的有力無力來

說的，「相即」是對於「體」的空有來說的；可是「續華嚴略疏刊定記」卻以「相即相在」為針對「相」的部分，而「相作相入」為「用」的部分而說的。綜上所述，慧苑是重視如來藏——法性，故在論證事事無礙時，將「法性融通」的論理，視為比「緣起相由」更為重要。

澄觀大師為了排斥慧苑的邪說，發揚法藏大師的華嚴正統，挽回宗風，所以便在其「行願品疏鈔」中再度述說法界的分類。他說：「諸佛證此，妙覺圓明，現成菩提，為物開示，不知何以名目，強分理事二門；而理事渾融無有障礙，略為三門：第一事法界；第二理法界；第三無障礙法界。」接著澄觀大師又將無障礙法界分為事理無礙法界與事事無礙法界，因而才形成四法界說。不過澄觀大師四法界說的名稱，其實是緣自於慧苑四法界的思想而來，這是不容否認的事實，至於他們兩者的意旨則不完全一致。

陳英善強調「法性融通」

說：若直就緣起以明，無論遮或表，皆顯示彼此圓融無礙，能如此才是真明緣起道理。對杜順、智儼、法藏而言，皆可以說著重就緣起相由來開顯此番道理，以顯示華嚴別教一乘無盡法界之特色。但至慧苑時，其已將重點移至「法性融通」上，完全由真性來掌握，由真性來顯示理事無礙與事事無礙，此之轉變（有其內外因素：如法藏的諸論中有不少處論及法性融通，如禪宗的興起等），卻使得後代對華嚴教義之把握，往往陷於真性中，澄觀雖認為慧苑於華嚴教義有所偏頗，但其本身似乎也難免此之影響，至宗密時，此之情況更為明顯，宗密的整個思想幾乎圍繞真心真性上來論述。

第三節 宗密的思想變遷

就時機而言，回顧晚唐，佛教宗派思想因成熟而愈見激揚，而禪宗盛後與教門爭鳴，導致禪教水火不容。安史亂後，荷澤神會高舉惠能禪脈的旗幟，南北二

宗的論戰，已由南宗取得上風；而江西馬祖道一風行草偃，嚴重威脅荷澤宗人，於是宗密揭開中國禪宗史上論戰的第二幕。宗密會通禪教，排解禪宗門內矛盾，消弭教派義理紛爭，而著有《禪源諸詮集都序》。黃連忠提出：宗密禪教一致思想的哲學意義，分為二途：一是「判釋禪教各派的思想與根據」、二是「廣攝禪教各派的互證與融合」。

對於禪教之爭，裴休曾有如此喟嘆：

而諸宗門下，通少局多。故數十年來，師法益壞。以承秉為戶牖，各自開張；以經論為干戈，互相攻擊。情隨函矢而遷變，法逐人我以高低，是非紛拏，莫能辨析。則向者世尊菩薩，諸方教宗，適足以起諍，後人爭煩惱病。何利益之有？圭峰大師久而嘆曰：「吾丁此時，不可以默矣！」於是以如來三種教義，印禪宗三種法門。



至此，可以體會宗密之戮力於禪教一致的宗教情操與時勢使然；可以說，因為教爭，而促成禪教一致思想的啟迪。此外，因為當時是南北禪道之極盛時期，時逢禪宗為自己本來之一心上，單刀直入，直顯本來面目，是故當以教、禪和合之手段，以一心法界，為總該萬有之一心，吻合荷澤之靈知不昧之心，為了誘引彼等，以性起之趣入，作為主要手段。在彼《禪源諸詮集都序》以及其他之著述上，盛大唱導。

宗密出入於華嚴與禪，他的思想立場正是試圖消解南禪所過於張揚的，極端主義的頓悟觀念，因而他的學說就有胡適說的調和主義的色彩。宗密的調和，從表面上看，採取了兩條路線：一是以教扶禪，為禪貫注一種知識主義的功用；二是合會頓漸，以漸修的禪定次第，匡正南禪取法過高而因藉不足的問題。所謂「講者偏彰漸意，禪者偏播頓宗。」即是說，重於經教才會注意到漸修的意義。……宗密特別

提示出《華嚴》、《十地》等經教中原有的重於次第的說法，故他在講悟後資修時，就引《華嚴》以為經證，說初發心雖成正覺，爾後的「三賢十聖，次第修道」還是不可或缺的。由此可見宗密融合禪、教的動機。

宗密認為本經所說如來藏係指一心。像《楞伽經》所說：寂滅者，名為一心，一心者，名如來藏。……所以這有如《華嚴經》所說：不能了自心，云何知正道；彼由顛倒慧，增長一切惡。所以惟有自心才能知正道，故《勝鬘經》說：若於無量煩惱所纏如來藏不疑惑者，於出纏無量煩惱法身亦無疑惑。這正是《華嚴經》初會普賢菩薩要入如來藏身三昧的原因。

宗密是繼踵法藏、澄觀的華嚴法統，從本至末，便以一心真如為本，即是非染非淨，若就根本不覺為本，則本末俱染。然此一心既非染非淨，而為染淨之本，這就必須是心境空寂，覺性圓滿，凡聖平等，才能使修行者忘情於佛，而令觀行速成。一心



心寂，所以稱之為德用無際，皆同一性；性起為盼，境智應然，相得性融，身心廓然。因此在「普賢行願品疏鈔」第二卷、「圓覺經略疏」上第二卷、「圓覺經鈔」第七卷、「圓覺經大疏」上第四卷、「圓覺經大疏鈔」第六卷上等，均改法藏的十重唯識為十重一心。這純然是深受禪宗的影響，以順「八十華嚴十地品」所說：「三界所有，唯是一心，如來於此，分別演說十二有支，皆依一心。」又北魏菩提流支等所譯「十地經論」也說：「三界虛妄，但是一心作。」宗密認為法界為總該萬有的一心，為顯示對此一心的五教有其深淺的不同，而開展十種一心，以解說「圓覺經」的妙心。也就是萬有的一心，由此來作為解說宇宙萬象的本體根源。

關於真性，宗密《都序》解曰：況此真性，非唯禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬法之源，故名心地。

在宗密看來，真性與法性，與《楞伽經》所說的如來藏識，與《涅槃經》中的佛性等，均是一味法，只是從不同角度對真性的闡發。宗密認為這一本覺真性，即是禪的根源，也是萬法即一切事物的根源。

第三章 華嚴宗思想的主旨之辯論

第一節 「唯心迴轉善成門」之辯

就第九「唯心迴轉善成門」，這一門智儼大師堅持要從如來藏性清淨真心的思想出發。所謂「唯心」，是指我們每人所本具的一心。智儼的緣起說是由心識的立場奠立而成。在他的「華嚴經孔目章」中，引出有一心、三法、八識、九識、十心、十一識、四識、無量等名目。

「主伴圓明具德門」，在古十玄是「唯心迴轉善成門」，這是因為智儼大師尚堅持如來藏的思想系統而成立的。……然而法藏大師的華嚴思想，其最主要特



徵是要超脫以如來藏性清淨心為主的「起信論」的範疇，要以能證入「果上妙境」為究竟法門。唯有如此，才能逐漸消除唯心性論的見解，而廓徹於事事無礙。

法藏大師稱法界為一心，這「一心」的「一」，並不是指數目字的一，而是指絕對不二的意思。就像「菩薩問明品」說：「佛者心性是一。」法藏在「探玄記」中解釋為「心性者，謂心之性故，是如來藏平等一味，故云一也。」

這個如來藏的一味心，可含攝眾生的心，但是並不是指眾生心，也不是相對性的心與物，這些都是因緣假合故無自性。這裡所謂的平等心，是超乎心物對等性的如如相，應該是像「十地品」所說的「復作是念：三界所有，唯是一心；如來於此，分別演說十二有支，皆依一心。」「夜摩天宮品」說：「心如工畫師，畫種種五陰；一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然；心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉；若能如是解，彼人見真佛。

心亦非是身，身亦非是心；作一切佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應當如是觀：心造諸如來。」而「佛說十地經」說：「所言三界，此唯是心。」

這些引文，都是為解說「一心」所為。一心具有能所，能作的主人與所作的客體相對立。可是華嚴家要破除西方哲學向來所產生的主客能所相待的思想，即使客觀環境也是由我們的心所造作的。唯識家說：「三界唯心，萬法唯識。」把三界與唯心並提。三界所指的是客體環境的全體，而這個心並不是世俗心；以三界唯心故，那麼客體環境的全體，便融攝為主體界的相。這時的主體已經不是主客對立的主體，而是具有絕對的圓融義；這時所說的絕對，應該是全體性的圓融相。如此圓融性的「一心」，我們姑且稱它為「中道一心」。其實這是說諸法的緣起者，必須依據三界唯心為當相。

但是，陳英善在《華嚴無盡法界緣起》導論，有不同的看法：

由法藏對古十玄門所作的修改中，主要是針對第六門「諸藏純雜具德門」與第九門「唯心迴轉善成門」，修改為「廣狹無礙自在門」及「主伴圓明具德門」，為何作如此地修改，依澄觀之解釋，主要在於避免與理事無礙法界相混淆，因為華嚴所要凸顯的在於事事無礙法界。……令吾人更確切地了解到華嚴的核心思想所在，即是事事無礙法界，亦即是無盡法界緣起、一乘緣起。

慧苑從「真性」來開顯華嚴教義，以「真性」為事事無礙法界之因，而局限於德相和業用來明之，並未能就緣起本身以顯別教一乘無盡教義，亦未能直就事法而明無盡法界緣起道理，僅從「真性」以顯普融無盡意，未免與大乘終教教義而相混，使得華嚴教義隱晦。澄觀是發覺此事態嚴重之關鍵人物，故起而聲討之，以緣起相由之事事無礙無盡法界來顯華嚴別教一乘教義。慧苑對華嚴教義的把握是局限在真性上來開顯德相和業用之事事無礙，而宗密

所關注的合會問題又著重於真心上，加以禪宗淨土的盛行及對心性之重視，而導致後來對華嚴教義之了解，往往局限在心性、唯心等上，而漸漸失去就任一事法所開顯的無盡法界緣起道理。

第二節 法界緣起之辯

陳英善強調：就華嚴而言，雖論及心，然所論之心，乃是無盡之十心，以十心代表無盡，代表一切法，非如小乘之六識心，非如唯識之阿賴耶識，非如終教之如來藏識，縱使如智儼《十玄門》所說的「唯心迴轉善成門」所著重之唯心，亦是從行門上舉心為例，以顯示諸法的如如平等而趨向涅槃或生死，其關鍵在於行者心之所為。

使得華嚴無盡法界緣起思想與如來藏思想糾纏不清，可能因為《華嚴經》本身著重於佛菩薩的境界、德相、業用等來陳述，一般將此等視之為如來藏所致，而忽略了華嚴宗對此等理論之開顯，不論佛菩薩的境界、德相、



業用等如何，實皆是緣起力用如此，也因為境界、德相、業用等所呈現的諸法相攝相入，而促成華嚴宗大德們對此等道理所作的進一步探討，因而以無盡法界緣起來說明此道理，不論是境界或德相或業用，皆是諸法相即相入無盡法界緣起普融無礙如此。

學者們喜以唯心來包括華嚴思想，而此理論依據主要來自於《華嚴經》〈十地品〉之第六地「三界虛妄，但是心作」「十二緣分，是皆依心」，認為華嚴思想所談的是

唯心本體論，殊不知《華嚴經》第六地所論述的「三界虛妄，但是心作」，此主要在處理染妄的問題，即第六地對染問題之處理，此並不足以作為《華嚴經》或華嚴思想之代表，華嚴宗大德們雖也花了一些篇幅來探討此問題，然皆是針對第六地來處理，如智儼，法藏等，而對心作整體性之處理，即法藏於《探玄記》第六地中所提出的十重唯識觀，其中代表圓教一乘思想的是第八、九、十等三觀，並非全部是華嚴別教一乘思想。◎（待續）

歡迎來信索取，同人佛法的寶山。
出版五十年的慧炬雜誌，一定還有許多您未曾品讀的遺珠。

扎西達列 文／吳茵茵

由拉薩往日喀則的途中，經過夢想中的高山、大河、藍天。寬廣平原的後藏，人煙稀少，有一家人大大小小坐在房子前，小女孩看到車子經過，笑得像聽聞佛法一樣，他們似乎能看到人就 very 滿足了。在狹窄的山路上，有位十多歲的放牛少年，好像看到老朋友一樣開心地向車子揮手，也不管車裡有沒有人看到他。有，我跟他一樣開心地揮手，就這樣開心的擦身而過，輕鬆自在。

雍布拉康是我們參觀的第一個景點，是西藏最古老的宮殿。裡面黑黝黝的，什麼都看不到，但卻在酥油燈旁看到最美的東西——虔誠。一位藏族婦女小心翼翼地打開抱在手裡的酥油包，挖了一匙油放在大大的燭盆裡，燭火半暗半明地照在她的臉上，滿足的微笑像花開一樣。……

欲讀全文，請參閱89年10月《慧炬雜誌》第436期
雜誌免費結緣，歡迎索取。（數量有限，每人每期最多限請兩本，以收信／郵戳日期為憑，贈完為止。）