

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Graduate Institute of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

唐代華嚴宗人的唯心思想

On the Mind-Only Thought

of Tang Dynasty Huayan School Monks

謝文綺

Wen-Chi Hsieh

指導教授：劉貴傑 博士、陳平坤 博士

Advisor: Kuei-Chieh Liu, Ph. D.

Ping-Kun Chen, Ph. D.

中華民國108年1月

January 2019





摘要

《華嚴經》說：「三界虛妄，但是一心作」。這種心所作、心所為的「唯心」義，對唐代華嚴宗人「唯心」思想的形成起了極大的作用。華嚴宗的創立與發展過程，大都深受《大乘起信論》「一心二門」的啟發，這種「一心」觀點，對華嚴宗人的「唯心」思想產生了一定的影響。

華嚴宗二祖智儼（602 - 668）認為「三界唯心」之「心」乃是「梨耶心」，而「梨耶心」亦即「本識唯識」，他所謂的「心」乃是「真妄和合的梨耶識」說。智儼主張生死與涅槃、善與不善全是「唯心」所轉；一切善法惡法，全隨「一心」而現。

三祖法藏（643 - 712）認為：一切法皆唯心現，無別自體，正因如此，是故大小隨心迴轉。他以「一心」來開顯五教，而且提出「十重唯識觀」，來說明宇宙萬法皆由「一心」所現，形成了具有「唯心」色彩的理論。

四祖澄觀（738 - 839）認為「唯心」具有：一「攝境從心」、二「空有交徹」、三「第一義心」等意涵。他主張「無住心體，靈知不昧」，並且另開「十重一心」之門，由此更加凸顯其「唯心」的趣向。

五祖宗密（780-841）特別重視「真心」，認為「真心」即是「真性」。他主張真性之「知」即是真如的「自然常知」，且把真性本體理解為「寂知」。宗密強調「泯絕染淨，故說一心」，因而更能彰顯其「唯心」的旨趣。

智儼多借梨耶唯識與意識唯識來開展其「唯心」說，故而具有濃厚的唯識色彩。法藏認為一切諸法都是「自性清淨真心」所現，他以「真心」說為其理論歸趣，從而顯揚其「唯心」思想的特質。澄觀認為「無住心體，靈知不昧」，而「知寂不二」、「寂照一如」，正可視為其「唯心」思想的特質。宗密認為「本覺真心」



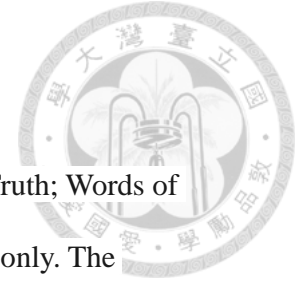
一則寂然無聲，一則煥然靈知，而「寂知」正是此心的特質。

南宋陸九淵（1139–1193）主張作為人的根源之「心」恆常真實，這與宗密所說「常住真心」，可謂理無二致。九淵所謂「本靈」之心與宗密「靈知不昧」之心，頗有相似之處。明代王守仁（1472 – 1528）所說「真己」與宗密所謂「常住真心」，實有異曲同工之妙。守仁所說虛靈明覺之「心」，與宗密所謂靈知不昧的「本覺真心」，理路亦非常相同。

高麗知訥（1158–1210）主倡離妄靈鑑的「真心說」深受宗密所謂「空寂之心，靈知不昧」的影響。他承襲宗密所說：「真心有二種用，一自性用，二應用」的論點，從而認為真心妙體遍一切處，悉能起用。此外，就知訥主張「以靈知為自心」的觀點來看，他主要是繼承了宗密的「靈知心體」說。

關鍵詞：唯心、第一義心、一心二門、唯心迴轉、十重一心、本覺真心

Abstract



The Buddha teachings are the exhaustive studies of the Absolute Truth; Words of Buddha follow the mind. Buddhadharma thus centers around the Mind-only. The Avatamsaka Sutra says, “The three realms are mind-only,” “You should contemplate the nature of the Dharma Realm. Everything is made from the mind alone.” The world of sentient beings and the container world are made from the mind only. Even the Ten Worlds and Six Realms do not go beyond the mind. The Mind-only is especially emphasized in the Avatamsaka Sutra. Dharma is mind-only. All phenomena are nothing but consciousness. All is made from the mind, and all does not exist without the mind. That is the development of this central philosophy, “Dependent Origination is mind-only.” The Huayan School was named after the Avatamsaka Sutra, or Huayan Jing. According to the sutra, “All in the three realms is nothing more than one's mind.” All beings and phenomena are created and done by the mind; The idealism of human agency has greatly shaped the development of Huayan School’s philosophy of the Mind-only.

Keywords: Mind-only, The three realms are mind-only, The two gates of the one mind, Consciousness-only, True Mind of Original Enlightenment

目次



中文摘要.....	i
英文摘要.....	iii
緒論	1
第一節 研究目的	1
第二節 研究回顧	4
第三節 研究方法	5
第一章 華嚴宗人唯心思想的淵源.....	8
第一節 唯心的意義	8
第二節 源自《華嚴經》的唯心思想.....	10
第三節 源自《起信論》的一心思想.....	17
第二章 智儼的唯心思想	25
第一節 梨耶心.....	25
第二節 唯心迴轉.....	29
第三節 性起說.....	36
第三章 法藏的唯心思想	41
第一節 唯心說.....	41
第二節 唯識觀.....	51
第三節 十重唯識.....	58

第四章 澄觀的唯心思想	64
第一節 唯心說	64
第二節 心性說	72
第三節 十重一心	82
第五章 宗密的唯心思想	86
第一節 唯心說	86
第二節 心性說	92
第三節 十重一心	100
第六章 華嚴宗人唯心思想的特質與影響	104
第一節 華嚴宗人唯心思想的特質	104
第二節 對陸王心學的影響	106
第三節 對高麗知訥的影響	109
結論	114
參考書目	119



緒論



華嚴宗依《華嚴經》而立，此經宣揚「一心」含攝無量、緣起無盡等相即相入、圓融無礙的崇高理境，充分展現了濃厚的「唯心」世界觀。「三界唯心」是《華嚴經》用以說明一切諸法的根源，以及有情生死流轉的原因。唐代華嚴宗人承襲《華嚴經》的唯心思想，依循《大乘起信論》的真常唯心理路，以「一心」為萬法的本體、宇宙的本原，將「一心」悉遍法界的思想發揮至極高之境，從而開展出其唯心學說的義理規模。佛教唯心思想有一基本的見解，亦即宇宙的一切現象，都不外乎由吾人心識所變現。華嚴宗二祖智儼（602–668）依《涅槃》、《楞伽》經義來陳述其華嚴法界唯心緣起的形上哲思，將「唯心」視為絕對性的實踐主體。三祖法藏（643–712）的「唯心」思想，雖繼承智儼（602–668）之說，但多有個人的見解，且呈顯出「唯心」的超絕性與自在性。四祖澄觀建構了從「一心」立教的理論脈絡，其所謂「知即心體」¹以及心體靈知不昧，實已強化了心體的能動性。五祖宗密（780–841）因襲澄觀的「一心」概念，主張「一切有情皆有本覺真心」²，並將「知」與「寂」融入真心，從而確立了本覺真心的基本特徵。唐代華嚴宗人的唯心學說不僅闡發了《華嚴經》的唯心意旨，建構了該宗的唯心思想體系，並且啟引了陸王心學的義理，影響了高麗知訥的禪思。以下，擬將本論文的研究目的、研究回顧及研究方法依次說明如後：

第一節 研究目的

《華嚴經》全稱《大方廣佛華嚴經》，共有四個譯本：一、六十卷本，三十四品，稱《六十華嚴》或《舊譯華嚴經》，東晉佛陀跋陀羅譯。二、八十卷本，三十八品，稱《八十華嚴》或《新譯華嚴經》，唐實叉難陀譯。三、四十卷本，稱《四十華嚴》，唐乾元二年（759）至貞元十四年（798）由般若譯出，為該經

¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15，《大正藏》冊 35，頁 612 中。

² 《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 上。

《入法界品》的別譯。四、四十五品，約於九世紀末，由耆那密特拉（Jinamitra）等譯出，稱為《佛華嚴的大方廣經》，略稱《藏譯華嚴》。《華嚴經》以因果緣起理實法界為其宗經，宣說世界乃毗盧遮那佛的顯現，以及一微塵映世界、一瞬間含永恆的哲理。闡發「法界緣起」的世界觀，弘揚「圓信」、「圓解」、「圓行」、「圓證」等頓入佛地的思想。此外，《華嚴經》還宣講「三界所有，唯是一心」³、「三界虛妄，但是心作」⁴的義理，明示世界萬有皆為「一心」所現；宇宙唯心所造，真理唯心所現。因而，華嚴教學往往被稱為「唯心緣起法門」。

華嚴宗為中國大乘佛教的一個宗派，以其所奉主要經典是《華嚴經》，因稱華嚴宗。此宗傳法世系一般列為五祖：杜順（557 - 640）、智儼（602 - 668）、法藏（643 - 712）、澄觀（738 - 839）、宗密（780 - 841）。唐代華嚴宗祖師中，除杜順未有唯心之說外，其他諸師皆深受《華嚴經》「三界唯心」命題的影響，所以智儼有「心外無別境，故言唯心」⁵之論，法藏有「一切法皆唯心現」⁶之說，澄觀有「以境由心變，故說唯心」⁷之言，宗密有「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，是此義矣。」⁸之倡。基此，本論文試圖論述華嚴宗祖師智儼、法藏、澄觀、宗密的唯心思想，設法建構唐代華嚴宗人唯心思想的理論體系，此為本論文的研究目的之一。

智儼對「三界唯心」之「心」的見解是：「所言唯心迴轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立。」⁹，善法惡法，淨不淨相，無非「真心」所轉造，他將「心」看作「清淨真心」。法藏說：「三界所有法，唯是一心造。」¹⁰又

³ 唐譯《大方廣佛華嚴經·十地品》，《大正藏》冊 10，頁 194 上。

⁴ 晉譯《大方廣佛華嚴經·十地品》，《大正藏》冊 9，頁 558 下。

⁵ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 518 中。

⁶ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊 45，頁 595 上。

⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 74，《大正藏》冊 36，頁 584 上。

⁸ 《圓覺經略疏鈔》卷 1，《新纂卍續藏》冊 9，頁 828 中。

⁹ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 518 中。

¹⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 640 上。

說：「唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也。」¹¹一切諸法唯心所造，不能捨離一心，他將「心」視作「自性清淨心」。澄觀主張「心即真如」¹²，又說：「至道本乎其心，心法本乎無住；無住心體，靈知不昧。」¹³他將「心」視為無形無相的清淨本體，而且具有靈知不昧的特徵。宗密說：「唯心者，直是真如之心」¹⁴，亦即「心」就是真如、真心。又說：「本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知。」¹⁵他認為常住清淨、了了常知乃是本覺真心的特質。因此，本篇之作即在力圖呈現唐代華嚴宗人唯心思想的特徵，此為本論文的研究目的之二。

南宋哲學家陸九淵（1139–1193）以「心」為萬物的根源、世界的本體，他說：「人皆有是心，心皆具是理。心即理也。」¹⁶「此心本靈，此理本明」¹⁷。陸九淵認為人皆有之的「心」，絕非枯槁死寂，而是虛明靈覺之「心」，此與宗密所說「靈知不昧」之心，頗有相似之處。明代哲學家王守仁（1472 – 1528）提出「心外無物」、「心外無事」、「心外無理」的命題，確實帶有華嚴宗「唯心」思想的色彩。他明確指出：「心者，身之主也。而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。」¹⁸此與宗密所謂「靈知不昧」的真心覺體，理路相同，並無二致。高麗知訥（1158 – 1210）主張「以靈知為自心」¹⁹，真心具有「凝寂」性、「靈鑑」性，以及真心空寂無染，靈鑑不昧，顯而易見，他主要是繼承了宗密的「靈知心體」說。因而，本文企圖闡明華嚴宗人唯心思想對陸王心學與高麗知訥的影響，此為本論文的研究目的之三。

¹¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 507 上。

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 36，頁 336 中。

¹³ 《答順宗心要法門》，《新纂卍續藏》冊 58，頁 426 上。

¹⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 1 之上，《新纂卍續藏》冊 9，頁 468 上。

¹⁵ 《原人論·直顯真源第三》，《大正藏》冊 45，頁 710 上。

¹⁶ 《雜說》，《陸九淵集》卷 22（北京：中華書局，1980 年），頁 273。

¹⁷ 《與劉志甫》，《陸九淵集》卷 10（北京：中華書局，1980 年），頁 137。

¹⁸ 《傳習錄》中，《王陽明全集》卷 2（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 53。

¹⁹ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1004 上。

第二節 研究回顧



一直以來，華嚴宗唯心思想在佛學界與哲學界皆是頗受重視的討論課題之一，目前學界亦有若干研究成果，然而大多缺乏健全的內容與完整的體系。礙於篇幅所限，以下僅就與本論文相關的研究成果進行初步的回顧。

村上專精的〈華嚴宗之唯心說〉²⁰，是從《華嚴經》、無著系與華嚴宗之關係、智儼之唯心論、法藏之十重唯識、十重唯識大意、澄觀、宗密之十重唯心等六節，約略點出唐代華嚴宗祖師的「唯心」概念，惟失之過簡，焦點凌亂，資料較為匱乏，內容不夠完整。

玉城康四郎的〈唯心的追究〉²¹，是就《十地經》中的三界唯心之諸問題、智儼、法藏、澄觀四個面向，分別追探華嚴經宗的「唯心」。全文側重心性思想的體驗之敘說，缺乏系統的論述，而且觸角過廣，語焉不詳。尤其是，未能述及宗密的「唯心」觀點與心性思想，這不能不說是一種缺憾。

鎌田茂雄的〈唯心と性起〉²²，論及《十地經》、淨影寺慧遠、智儼、法藏的「唯心觀」，過於簡略，意猶未盡。有關澄觀、宗密等人的「唯心觀」亦付闕如，殊為遺憾。

劉貴傑的〈華嚴哲學的唯心性質〉²³，分為：前言、智儼的唯心說、法藏的唯心說、澄觀的唯心說、宗密的唯心說、結語六個方面，扼要地、系統地論述唐代華嚴宗人的「唯心說」，對於唐代華嚴哲學的唯心性質已有清晰而概括的闡述，

²⁰ 〈華嚴宗之唯心說〉為村上專精著，釋印海譯《佛教唯心論概論》本論第三《大乘佛教四種唯心說》的第二章（臺北：慧日講堂，1977年），頁188-207。

²¹ 〈唯心の追究〉為玉城康四郎著，李世傑譯《華嚴思想》一書的第六章（臺北：法爾出版社，2003年），頁363-449。

²² 鎌田茂雄，〈唯心と性起〉，《講座佛教3・華嚴思想》（東京：春秋社，1983年），頁223-258。

²³ 劉貴傑，〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化月刊》第三十七卷第十二期（臺北：輔仁大學，2012年），頁3-21。據云此文受限於期刊字數，所以未能作出更完整的論述。

且在結語的附註，大略提及華嚴哲學的唯心思想對五代法眼宗永明延壽（904 - 975），以及陸王心學也有一定的影響，只是未見對此部分有詳盡的說明，此為美中不足之處。儘管如此，它對本論文的撰述卻提供了相當豐富的資料，極具參考價值。

王連冬的〈華嚴宗「唯心」思想探析〉²⁴，是從：「唯心」在經論中的發端、一心攝四法界、一心統十玄門、五教一心、三界唯心等五個方面來論述華嚴宗的「唯心」想。設法指陳華嚴宗祖師努力將一心貫徹於四法界、十玄門、五教判等華嚴宗核心教理之中，使「唯心」成為華嚴宗理論大廈的基礎。此文認為華嚴宗的「唯心」思想發端於《華嚴經》、《起信論》等，然而卻未徵引《華嚴經》、《起信論》的實際內容來證成其說，無法見出其所持的根本立場與華嚴「唯心」哲學是一致的。全篇內容蜻蜓點水，浮光掠影，既沒能呈現華嚴宗「唯心」思想的具體內涵，又沒能建構華嚴宗「唯心」思想的完整體系。

另有鄧克銘的《華嚴思想之心與法界》²⁵一書，分成：問題之說明、《華嚴經》中之心的用例及其意義、《華嚴經》中之法界的用例及其意義、法藏之心識觀的特色、澄觀之一心法界的意義、宗密之靈知真心、結論等七章論述「華嚴思想之心」。全書似由單篇論文匯集而成，且對《華嚴經》與華嚴宗沒有作出任何區分，亦未論及智儼的「一心」觀點。顯而易見，對於華嚴宗人的「一心」並沒有作出有系統地闡述，明顯缺乏理論脈絡，未能契合題旨發揮。

第三節 研究方法

關於研究方法方面，本論文依循以下六個步驟來進行：第一，確定研究主題。第二，擬定研究計畫，撰寫研究提要。第三，廣泛蒐集相關資料，仔細檢視有關

²⁴ 王連冬，〈華嚴宗「唯心」思想探析〉，《華嚴學報》第七期（臺北：中華民國佛教華嚴學會，2014年），頁25-46。

²⁵ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社，1997年），頁1-186。

文獻。第四，確定論述架構。第五，就論述架構的關鍵項目，展開方法學的重點處理。第六，錘鍊論述主軸，²⁶聚焦論文主題，既關聯「唯心思想」的研究，又扣緊整篇論文的鋪陳。

本論文首先對佛教「唯心」概念作出本質的陳述，亦即將佛教「唯心」的意義簡單明確地表達出來。接著運用歸納法來發掘唐代華嚴宗人「唯心思想」的性質與內涵，藉資演繹法來奠定唐代華嚴宗人「唯心思想」的真確性，經由正確的推理，導出正確的結論。除了使用歸納法與演繹法外，同時也兼採分析法²⁷與綜合法²⁸，來建構既有廣度又有深度的華嚴哲學論文。

其次，依據華嚴宗祖師智儼的《華嚴經搜玄記》、《華嚴一乘十玄門》、《華嚴經內章門等雜孔目章》；法藏的《華嚴經旨歸》、《華嚴經探玄記》、《華嚴經義海百門》、《華嚴一乘教義分齊章》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴金師子章》、《大乘起信論義記》；澄觀的《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》、《華嚴經略策》、《答順宗心要法門》；宗密的《原人論》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》、《圓覺經大疏釋義鈔》、《禪源諸詮集都序》等相關著述，深入解讀原典，充分體認文義，全面掌握諸師「唯心」的意涵及其「唯心思想」的特徵，以利撰述此篇論文。

對文本典籍的字義、文義的精確理解，乃是進行撰述論文的重要基礎，這是眾所周知的研究方法，筆者亦當據此方法來撰寫這本論文。此外，本論文也運用文本詮釋法，依於文義內在原則、融貫一致原則、最小修改原則、最大閱讀原則²⁹，

²⁶ 以上所述詳見蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》（臺北：法鼓文化事業公司，2006年），頁59。本論文亦參考氏撰〈佛教研究的進路和方法〉一文，收錄於《內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001），頁3-40。

²⁷ 所謂「分析法」乃指在思維中把複雜的學說分解為各方面（或因素、特徵、關係等），逐一加以考察研究，從而認識義理的本質的一種方法。這種方法並非將一種概念一分为二，亦非透過分析而形成一種「孤立的系統」，詳見方東美，《華嚴宗哲學》下冊（臺北：黎明文化事業公司，1981年），頁215。

²⁸ 所謂「綜合法」乃指在思維中把某種學說的各部分統合起來加以研究，從而在整體把握某種學說的本質的一種方法。這種方法的特點是能夠真實地現出某種學說的整個面貌。

²⁹ 所謂文意內在原則是指：針對文本所要尋找的意義，應該都在文本之中，而且只在文本之中。融貫一致原則是指：基於讀者的主觀善意，與文本客觀上的價值，一位哲學家的著作之所以值

對本論文所引華嚴宗祖師的相關著述，層層涉入，詳加體悟，同時如實解說文本，避免過度詮釋，以期緊契論文主題，彰顯其中義理，從而開展唐代華嚴宗人「唯心思想」的架構，建構唐代華嚴宗人「唯心思想」的體系。



得研讀，一定有其內在一貫的想法。最小修改原則是指：除非必要，不得隨意修改文本。如果文本所述與我們的理論或我們所根據某理論與文本的想像不一致，那麼應該修改的則是我們的理論或我們對文本的想像。最大閱讀原則是指：在符合以上三項原則之後，我們就可以在義理的詮釋上做最大的閱讀，亦即最富於充實的義理解讀，可以在文本上從事哲學思索。詳見沈清松〈從「方法」到「路」－項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化月刊》第3卷第9期（臺北，2005），頁69－70。

第一章 華嚴宗人唯心思想的淵源



華嚴宗醞釀於南北朝以來的華嚴學和毗盧、文殊、普賢崇信，而後匯集《地論》和《攝論》兩家師說，以《華嚴經》為主要經典，成熟於隋唐之際終南山至相寺。據該宗自記的法系是：帝心尊者杜順→雲華尊者智儼→賢首大師法藏→清涼大師澄觀→圭峰大師宗密。本章首先界定佛學「唯心」的意義，然後依次說明唐代華嚴宗人唯心思想乃源自《華嚴經》的唯心思想和《起信論》的一心思想。

第一節 唯心的意義

佛學的「心」為梵文 *citta* 的意譯，音譯質多、質多耶、祇多等。其義為「集起」，是指各種心識功能的集合，《俱舍論》卷四說：「集起故名心」³⁰，可以為證。

「心」通常用作心理現象與精神現象的總稱，一般而言，「心」有三義：其一為心王以及心所法的總稱，其二為心王，其三為阿賴耶識的別名。³¹大乘佛學的「心」一概念大致可以歸納成三種意義：A 是指把色或心、能知或所知都視為存在（亦即諸法）時的心；B 是指「心的自性清淨」的心；C 是指透過與所知相對的能知此一特性所掌握到的心。³²將此三義與「唯心」、「一心」、「唯識」三個概念聯繫起來加以考察，可以得知，「唯心」的心是（A）的心，「一心」的心是（B）的心。³³

其實，「唯心」（*cittamatra*）乃「唯是一心」的簡稱，義即「唯一之心」或「一心」（梵語 *eka - citta* 的漢譯）。一切諸法，唯有一心，並無心外之法，是名「唯心」。這個「心」有絕對無二的心性³⁴之意，它是萬有的根本原理；以「心」作

³⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4，《大正藏》冊 29，頁 21 下。

³¹ 望月信亨主編《望月佛教大辭典》〔3〕（臺北：地平線出版社，1979），頁 1999 下-2000 下。

³² 上田義文著，陳一標譯《大乘佛教思想》（臺北：東大圖書公司，2002），頁 162-168。

³³ 上田義文著，陳一標譯《大乘佛教思想》（臺北：東大圖書公司，2002），頁 184-187。

³⁴ 心性，亦稱「心真如」、「心實相」、「心實性」、「心體」，是指有情眾生心識本來所具有的不改不變的體性，或者未被無明、煩惱遮蔽時的本來面目，與「真心」、「自性清淨心」，皆異名同體。

為萬法的終極根源，即是「一心」³⁵。

晉譯《華嚴經·十地品》載：「三界虛妄，但是心作。」³⁶唐譯《華嚴經·十地品》載：「三界所有，唯是一心。」³⁷意思是，欲界、色界、無色界的所有現象，都是由「一心」所現起。此處的「心」應是（A）義的心。劉宋時期，求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷四載：「一切唯心量，二種心流轉，攝受及所攝，無有我我所。梵天為樹根，枝條普周遍，如是我所說，唯是彼心量。」³⁸這是說，一切諸法，唯心所現；能取和所取的兩種境界，都無非是此「心」的流轉現象。事實上，根本沒有能取和所取，也沒有我和我所。上至梵天所有事物，例如：樹根、枝條也都是「唯心」所現，「一心」所顯。此處的「心」應是（A）義的心。唐代實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷一載：「如是真實理，唯心無境界。」³⁹意思是，萬法由心所現，如果捨離「一心」，即無外在境相，這就是佛家的真理。《楞伽阿跋多羅寶經》將此「一心」說為「如來藏」，《大乘起信論》將此「一心」說為真如之心，此處的「心」應是（B）義的心。唐代華嚴宗人大多採用這幾種觀

這是從「心」的角度來說真如，故與「真如」實際上是同一體性。《大方廣如來秘密藏經》卷二說：「菩提實性是心實性，心之實性即是一切法之實性。」（《大正藏》冊 17，頁 845 上），《大乘起信論》說：「心性不生不滅。」（《大正藏》冊 32，頁 576 上），《宗鏡錄》卷三說：「心之自性即是真如，是勝義勝義。」（《大正藏》冊 48，頁 433 下）。心性具足佛的一切功德，依此心性，當可成佛，可謂大乘性宗的核心思想。

³⁵「唯心」或「一心」的另一種意義是指唯一的根本識，亦即能變的阿賴耶識。《成唯識論》卷二載：「如入楞伽伽他中說：由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」（《大正藏》冊 31，頁 10 下）意思是，由於眾生自心的執著，所以好像有外境轉起一樣，其實，根本沒有外境，一切諸法終究還是由阿賴耶識所變現出來的。由於這個原因，所以才說「唯心」。《成唯識論》卷七載：「如浪像依一起多，故依一心，多識俱轉。」（《大正藏》冊 31，頁 38 中）。這裡的「一心」是指根本識，亦即阿賴耶識。引文的意思是，就像許多波浪、許多鏡像依於一大海或依於一鏡子一樣，依於唯一的根本識，可以導致多識俱起。瑜伽行派和法相宗認為「一心」就是阿賴耶識，三界萬法，實由此阿賴耶識所變現而成。近人印順法師（1906–2005）說：「由來學者多以虛妄唯心論為唯識，真常唯心論為唯心，實則“三界唯心”即“萬法唯識”，唯心與唯識，一也。」（《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1992，頁 245。）他將「唯心」與「唯識」等同視之。至於「唯心說」的種類，日本學者坂本幸男將它歸為「空門の唯心說」、「影像門の唯心說」、「緣起門の唯心說」，而把東晉·佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心。」（《大正藏》冊 9，頁 558 下）的「心」納入「緣起門の唯心說」。詳見坂本幸男著《華嚴教學の研究》（京都：平樂寺書店，1956），頁 346–359。

³⁶ 晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 25，《大正藏》冊 9，頁 558 下。

³⁷ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 37《大正藏》冊 10，頁 194 上。

³⁸ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，頁 509 上。

³⁹ 實叉難陀譯《大乘入楞伽經》《大正藏》冊 16，頁 592 上。

點來開展其唯心思想。

地論學派南道派的學者淨影慧遠（523 - 592）說：「唯是一心者，表其真體。心外更無於法可得，故言一心。」⁴⁰意思是，「一心」就是真實的本體，捨離一心，外在事法即不存在，所以才說一切諸法，唯心所現。又說：「一法界者，是一心也。異彼於法，故言法界。亦可對妄，據真為一。」⁴¹意思是，法界即是「一心」，相異於其他法界，它可以被稱為「一心法界」；相對於虛妄事相來說，「一心」即是唯一真體。顯而易見，這是站在「真」的立場，以「一心」表示「真體」。他說：「據妄攝真，真隨妄轉，共成眾生。於此共中，真識之心，為彼無始惡習所熏，生無明地。所生無明，不離真心。」⁴²意思是，無明妄想遮蔽真心，真心隨順妄想而現起，共同成就有情眾生的生命，個體生命中本有的真心被無明煩惱熏染，然而，雜染的無明與清淨的真心不相捨離。慧遠更說：「真者，所謂如來藏性。……此真性緣起，集成生死涅槃。真所集故，無不真實。」⁴³「真性」就是「真體」，亦是「如來藏性」。這是就「如來藏性」的真實不虛、恆常不變來說明「真性」；真性緣起，必須要以「如來藏性」那種不變的「真體」作為依據，才能夠呈現出宇宙萬法。這個「真性」亦即是「真心」，慧遠指出：「本淨真心，說之為體。」⁴⁴，意思是，清淨無染的真心可以作為萬法的本體。以上淨影慧遠認為「一心」即是真體、真心、真性的觀點，對唐代華嚴宗人澄觀、宗密將「一心」視為真如之心、常住真心的思想影響頗為深遠。

第二節 源自《華嚴經》的唯心思想

《華嚴經》全稱《大方廣佛華嚴經》，為華嚴宗據以立宗的重要經典。它有四個譯本，一、六十卷本，三十四品，稱《六十華嚴》或《舊譯華嚴經》，東晉

⁴⁰ 《大乘起信論義疏》上之上，《大正藏》冊 44，頁 180 下。

⁴¹ 《大乘起信論義疏》上之上，《大正藏》冊 44，頁 180 上。

⁴² 《大乘義章》卷 3，《大正藏》冊 44，頁 529 下。

⁴³ 《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 上。

⁴⁴ 《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 533 中。

佛馱跋陀羅譯。二、八十卷本，三十八品，稱《八十華嚴》或《新譯華嚴經》，唐實叉難陀譯。三、四十卷本，全名為《華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，稱《四十華嚴》，唐乾元二年（759）由般若譯出，為《華嚴經》〈入法界品〉的別譯。自中唐以後，《八十華嚴》流傳最廣。四、四十五品，約於九世紀末，由耆那密特拉（Jinamitra）等譯出，稱為《佛華嚴的大方廣經》，略稱《藏譯華嚴》。

《華嚴經》以因果緣起理實法界為宗，宣說菩薩以菩提心為因而修諸行，頓入佛地的因果，顯示心性含攝無量、緣起無盡、時空行願等相攝相入、無礙無盡的理境。在修行上依據「三界唯心」的教義，強調解脫的關鍵是在「心」上用功，指出依於十地而輾轉增勝的普賢願行，最終就能臻入清淨法界。以下嘗試敘述《華嚴經》的唯心思想。

《華嚴經》將「一心」可以悉遍法界的思想發揮的淋漓盡致。華嚴宗從初祖杜順至法藏，皆依《六十華嚴》而廣弘教化。自從實叉難陀譯成《八十華嚴》，華嚴宗人便多依此《新譯華嚴經》宣揚經中法義。晉譯《華嚴經·十地品》「三界虛妄，但是心作」⁴⁵和唐譯《華嚴經·十地品》「三界所有，唯是一心」⁴⁶等名句，可以歸納為「三界唯心」的哲學命題，這是《華嚴經》義學中「唯心說」或「一心論」的經證所在，且已顯示此經的「唯心」思想。事實上，《華嚴經》中隨處可見其唯心思想，如《六十華嚴》〈盧那舍佛品〉載：

猶如工畫師，能現種種業
如是眾生業，佛刹不思議
如見彩畫像，知是畫師造
如是見佛刹，心畫師所成

⁴⁵晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 25《大正藏》冊 9，頁 558 下。

⁴⁶唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正藏》冊 10，頁 194 上。

眾生心不同，隨起諸妄想
如是諸佛刹，一切皆如化⁴⁷



《六十華嚴》〈菩薩明難品〉也說：

一切世間法，唯以心為主
隨樂曲相者，皆悉是顛倒
世間所有法，一切悉虛妄
不能解諸法，真實無有二
一切生滅法，皆悉從緣起
念念速歸滅，始終無異相⁴⁸

此外，《八十華嚴》〈菩薩問明品〉載：

世間所見法，但以心為主
隨解取眾相，顛倒不如實
世間所言論，一切是分別
未曾有一法，得入於法性
能緣所緣力，種種法出生
速滅不暫停，念念悉如是⁴⁹

⁴⁷晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 427 中。

⁴⁸晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 427 中。

⁴⁹唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 13，《大正藏》冊 10，頁 66 下。

由以上所引《六十華嚴》和《八十華嚴》的經文，可以得知《華嚴經》特重「心」，認為一切世間萬法皆是透過「心」的作用而存在，不能離開「心」。也可得知「心」是形而上的主體，世間所有諸法皆由此「心」所現，宇宙萬法虛妄不真，了不可得。《六十華嚴》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉載：

一切眾生類，悉皆三世攝
三世諸眾生，皆為五陰攝
五陰從業起，諸業因心起
心法猶如幻，眾生亦如是⁵⁰

心佛及眾生，是三無差別
諸佛悉了知，一切從心轉⁵¹

另外，《八十華嚴》亦說：

一切眾生界，皆在三世中
三世諸眾生，悉在五蘊中
諸蘊業為本，諸業心為本
心法猶如幻，世間亦如是⁵²

以上兩段引文的主要意思是，過去世，現在世、未來世的一切眾生皆由五蘊

⁵⁰晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 上。

⁵¹晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

⁵²唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大正藏》冊 10，頁 101 中。

聚合而生，而五蘊又以「業」為根本，造「業」就引生色、受、想、行、識五蘊。其實，一切業因乃以「心」為根本，「業」乃是從「心」而現起，此即所謂「萬法唯心」、「一切唯心造」。尤其是「心佛及眾生，是三無差別」，眾生與諸佛同具唯一真心，諸佛的真心與眾生的真心並無任何差別，正是華嚴圓教的「唯一心論」。

《八十華嚴》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉說：

譬如工畫師，分布諸彩色，虛妄取異相，大種無差別。
大種中無色，色中無大種，亦不離大種，而有色可得。
心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。
彼心恆不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。
譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。
心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。⁵³

意思是，「心」好像畫師一樣，怎樣畫？畫些什麼？這些都虛妄不真，了不可得，其實「心」才是重點。有情眾生本具的「大種」（喻為真如、真心或圓成實性）根本沒有什麼分別。「這個大種，譬如真如，眾生的形形色色，顛顛倒倒，沒有離開常住真心。」⁵⁴然而，色、受、想、行、識五蘊也都是從「心」所生的「心」則是妄心。整段《經》旨即在借用工畫師來比喻形而上的「心」，強調「心」能呈現世間諸法，能彰顯一切現象。特別是，經文所謂「能畫諸世間」、「無法而不造」實已顯揚了無形之「心」的能動性。

以上所引經文乃是《華嚴經》「唯心」思想的經證，其中最為人知的有三：

⁵³ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大正藏》冊 10，頁 102 上。

⁵⁴ 釋宣化，《大方廣佛華嚴經淺釋》第八冊（舊金山：中美佛教總會法界大學出版，出版年未詳），頁 233。

一是：《八十華嚴》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉所說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」⁵⁵。意思是，十方三世一切諸佛以及所有現象境界，都是唯心變現而成。二是：《八十華嚴》〈十地品〉所載「三界所有，唯是一心」⁵⁶。這是說，欲界、色界、無色界一切現象全由「一心」所現，不能捨離「一心」⁵⁷。三是：《六十華嚴》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉所云：「心佛及眾生，是三無差別」⁵⁸。意思是，眾生之「心」與諸佛之「心」平等一如，了無差別，這個眾生與諸佛同具的「心」乃是平等無差的常住真心。事實上，《華嚴經》視心、佛、眾生三無差別，是將「心」解釋為與真如無二，以及「一心」與諸法或諸法與諸法之間的無礙境界。

近人歸納《八十華嚴》所說的「心」為四種類型：一、一般心理意義之「心」，二、作為修行主體、樞要之「心」，三、屬於法性空寂、幻化不實之「心」，四、具有某種程度的如來藏意義之「清淨心」。⁵⁹依據其說，大致可以把握《八十華嚴》所說「心」的主要意涵。

此外，據華嚴宗三祖法藏《華嚴經傳記》所載，《華嚴經》別行譯本有三十五部之多。⁶⁰其中所譯「三界唯心」，在漢字上亦多有異同。印度大乘佛教學者世親所造《十地經論》則是對《華嚴經·十地品》的論釋，其漢譯用字亦稍有差異。以下對照說明如後：

⁵⁵ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大正藏》冊 10，頁 102 上。

⁵⁶ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正藏》冊 10，頁 194 上。

⁵⁷ 日本佛教學者平川彰認為：「這個一心可說是與諸經典中所說的自性清淨心、心性本淨是一樣的，也解釋作就是如來藏。」詳見平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002 年），頁 237。鎌田茂雄在〈唯心と性起〉一文中也指出「三界所有，唯是一心」的「心」是「真心」，為如來藏思想的心性本淨說。詳見平川彰等編集《講座大乘佛教·3 華嚴思想》（東京：春秋社，1983 年），頁 225 - 227。玉城康四郎〈唯心的追究〉則把「三界唯心」的「心」判為「妄心」，收錄於川田熊太郎等著，李世傑譯《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，2003 年），頁 369 - 370。

⁵⁸ 晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

⁵⁹ 詳見鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 11 - 24。

⁶⁰ 《華嚴經傳記》卷 1，《大正藏》冊 51，頁 155 中 - 156 上。



(一) 西晉·竺法護譯《漸備一切智德經》卷三說：「其三界者，心之所為，其計於斯十二緣起，五趣所歸，如來至真之所解暢。又，此一切一種一心，同時俱成。」⁶¹

(二) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷二十五說：「三界虛妄，但是心作；十二緣分，是皆依心。」⁶²

(三) 後魏·菩提流支等譯《十地經論》卷八說：「《經》曰『是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作。』《論》曰：『但是一心作者，一切三界唯心轉故。』……《經》曰：『如來所說十二因緣分，皆依一心。』」⁶³

(四) 姚秦·鳩摩羅什譯《十住經》卷三說：「三界虛妄，但是心作，如來說所有十二因緣分，是皆依心。」⁶⁴

(五) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷三十七說：「三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心。」⁶⁵

(六) 唐·尸羅達摩譯《十地經》卷四說：「所言三界，此唯是心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心。」⁶⁶

上述(二)(三)(四)引文中有「三界虛妄」之語，然而，(一)(五)(六)則無「虛妄」二字。(一)(六)僅譯「三界」，(五)譯「三界所有」。關於「唯心」之義，(二)(四)譯為「但是心作」，(三)譯為「但是一心作」，(一)譯為「心之所為」，(五)譯為「唯是一心」，(六)譯為「此唯是心」。日本佛教學者

⁶¹ 《漸備一切智德經》，《大正藏》冊 10，頁 476 中。

⁶² 晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 25，《大正藏》冊 9，頁 558 下。

⁶³ 《十地經論》，《大正藏》冊 26，頁 169 上。「一心」被視為一切諸法的本體及其存在的依據，但是世親所造《論》中對此「一心」並無全面而統一的解說。

⁶⁴ 《十住經》，《大正藏》冊 10，頁 514 下。

⁶⁵ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正藏》冊 10，頁 194 上。

⁶⁶ 《十地經》，《大正藏》冊 10，頁 553 上。

認為（五）的「唯是一心」和（六）的「此唯是心」大抵與梵文的語義相同，而（一）的「所為」與（二）（三）（四）的「作」乃原文所無，實為譯者譯後附加。梵文的原義「彼如是思惟，三界所有，皆唯此心」，漢譯之後變成「心之所為」、「但是心作」或「但是一心作」。⁶⁷這樣一來，就從靜態的「心」轉變成為「為」、「作」來表示的動態之「心」，正因如此「唯心緣起」說在日後的華嚴宗思想史上便有了新的開展。

由於華嚴宗依《華嚴經》立宗，此經對華嚴宗的成立有絕對的影響，其唯心偈：「心佛及眾生，是三無差別」、「三界虛妄，但是一心作」以及「三界所有，唯是一心」等命題，都是唐代華嚴宗人「唯心」理論的重要來源。華嚴宗祖師智儼、法藏即依《六十華嚴》「三界虛妄，但是心作」；澄觀、宗密則依《八十華嚴》「三界所有，唯是一心」的經文，開顯了他們的唯心思想，分別提出「唯心迴轉」、「隨心迴轉」、「境由心變，故說唯心」、「本覺真心」等命題。而且法藏的「十重唯識」與澄觀的「十重一心」，亦依《華嚴經》「三界唯心」的經義予以發揮與開展。

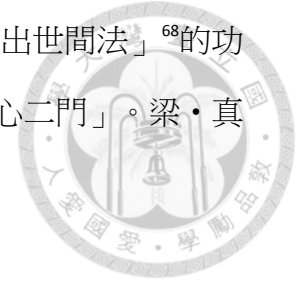
第三節 源自《起信論》的一心思想

《起信論》全稱《大乘起信論》，它包含了豐富的佛教唯心理論。此論系統地提出萬法唯心所現的宇宙本體論，以及「心真如」為佛性本體的心性合一說。

《起信論》以一心、二門、三大為脈絡，對「真如」、「阿梨耶識」等等名相作了詳盡地闡述，其基本思想是「真如緣起」說。該論在闡明「真如緣起」說時，首先提出了「一心」的概念。「一心」即「真如」，又稱「眾生心」（有情眾生本來所具有的一心）。《起信論》認為宇宙萬法的根本就是「眾生心」，就其真

⁶⁷ 以上所述，詳見玉城康四郎，〈唯心的追究〉，收錄於川田熊太郎等著，李世傑譯《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，2003年），頁386-387。

如面而言，它是一個超越的「真常心」，具有「攝一切世間法出世間法」⁶⁸的功能。而「眾生心」或「真常心」又可分為二門，此即所謂「一心二門」。梁·真諦譯《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）說：



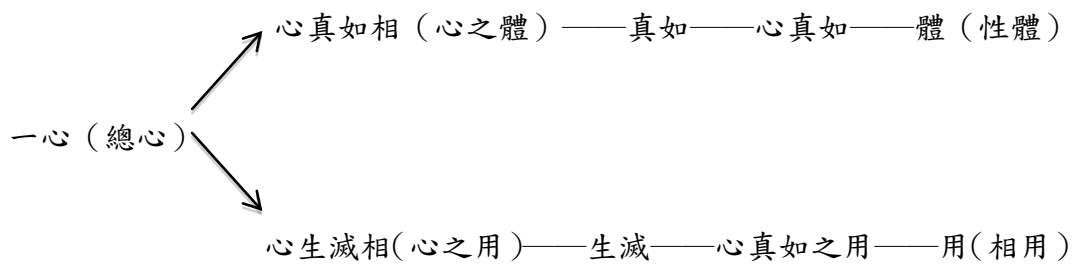
依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。⁶⁹

意思是，「一心」可以分為兩方面來說明：其一是「心真如門」，其二是「心生滅門」，這兩門各自都能總攬含攝一切事物。「一心」是指「眾生心」，「二門」就是「心真如門」和「心生滅門」。「心真如門」亦名「不生不滅門」，是就還滅方面來說，眾生成佛必先肯定有一真心以之為既內在而又超越的根據，這是就宇宙萬有的本體方面而言；「心生滅門」亦稱「生生滅滅門」，是就流轉方面來說，此心亦同時為一切現象之所以成立的根據，這是就宇宙萬有的現象方面而言。換言之，從絕對的「一心」可以開展為本體界和現象界，本體界即諸法實相，《起信論》稱為「真如」。現象界即法界人生，《起信論》稱為「生滅」。通過「心真如門」確立了有情眾生的形上主體，通過「心生滅門」指出了有依如來藏而起的阿賴耶識。真如是「一心」的性體，生滅是「一心」的相用，「心真如」和「心生滅」有著體用關係。正是由於真如是生滅現象的性體，生滅現象是真如的相用，「體」雖不變，卻能隨緣起用；「用」雖多變，卻可依用顯體；體不離用，用不離體，「二門」既不相離，所以說都能總攝一切法。

⁶⁸ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 575 下。

⁶⁹ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 上。

進一步看，一切法不外是「一心」的性體與相用，而性體與相用又相互關聯，互補而成「一心」之全體，所以正好可在互攝互補的基礎上建立二門：「心真如門」與「心生滅門」。因此，這二門就有了兩條觀察、統攝與安立一切法的基本道路。不生滅之「心真如」與生滅之「心生滅」，兩者分別是無為的真如與有為的生滅，彼此是體（體性）與用（相用）的關係。「心真如」和「心生滅」的體用關係可以圖示如下：



依上圖所示，可以再加說明如後：「一心」（總心）分為「心真如相」與「心生滅相」，「一心」統攝一切法，可以分為無為之真如與有為之生滅兩類。所謂「心真如門」是說，「心真如」是一切現象的絕對本體，它本身真實如常，非染非淨，亦稱作真如、心體、心性。「心真如」是不生不滅的無為法，由於它無相、無分別（離念）、離言，故名「真如心」。「心生滅門」即是一切生滅法，它包括世間和出世間的所有現象，也是真如本體的相和用，因為它有差別相，有分別，且依名言而立，故名「生滅心」。《起信論》主張：「不生不滅與生滅和合，非一非異。」⁷⁰，何以這樣？因為「二門不相離」，同屬「一心」。「這就顯出了主體的籠罩性，雖有二門而不礙其歸於一；歸於一又不礙其分別有所對應。二而一，一而二，這就是《起信論》一心開二門的格局。」⁷¹

此外，《起信論》依照真如「不變隨緣」的觀點，說明「一心」能包含「真如門」和「生滅門」。「心真如門」重在說明真如（真心）的無形無相與不變性，

⁷⁰ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 中。

⁷¹ 霍韜晦，《絕對與圓融》（臺北：東大圖書公司，1989 年），頁 392。

以及一切諸法的平等性、整體性，並且顯示「一心」的本體具有絕對、不動、無差別等屬性。「心生滅門」則表示「一心」能夠顯現生滅現象，及其相對的、有差別的屬性。真如湛然不動，但不礙一切現象生滅不已；一切現象隨緣而起，但真如本體恆靜不動。生滅現象依真如而顯，不離真如；真如為無明妄念所刺激、影響而舉體起動，呈現出萬法的差別境相。總之，「一心二門」同時和合了真妄、染淨兩種性質於其中，從而才可能依之而開展出真如「隨流」、「返流」的雙向活動。《起信論》又說：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。⁷²

意思是，「心真如」乃指真實不變的心，它是統攝宇宙萬法的根本，也是變現一切諸法的本體。一般通稱心性本體不生不滅，恆常自在。一切現象只有依隨妄念生起，才會呈現差別相狀；假使捨離妄念，那麼就不會有任何境界相狀出現。因此，所有現象事物的形上本體必然不落言語談說，捨棄名相概念，捨離心思攀緣。諸法的本來面目，都是究竟平等，沒有變異，不可破壞。因為諸法的本體就是唯一真心，這個真心恆常遍在，如如不動，所以稱為「真如」。由此可知，真如就是不生不滅的心性，真如或心性捨離形相，不落言說，它是一切萬法的絕對本體。《起信論》說：

⁷² 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 上。

所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間法出世間法，依於此心，顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。⁷³



意思是，有情眾生本具的真心含攝了世間一切法，以及出世間一切法，正是依於這個真心，所以才能顯示出大乘的義理。何以如此？那是因為真心具有真如恆常不變的屬性，能夠顯現大乘的本體；真心又具有隨緣變化的屬性，能夠顯現大乘的本體、相狀、功用。

根據前面兩段引文，可以得知，心真如被稱為「一法界大總相法門體」，又被稱為「摩訶衍」，而心生滅則被稱為「摩訶衍相用」。實際上，這是以兩種方式或兩種角度，來統攝與建立一切諸法；其一是「摩訶衍」，其二是「心」。「摩訶衍」即梵文Mahayāna的音譯，義為「大乘」。以「摩訶衍」談一切法，乃是《起信論》的目的，但其具體內容則是通過以「心」談一切法來建立的，所以「心」也成了該論展開的重點。

「一心」的意義是從一切諸法的具體存在角度來說的。在《起信論》看來，一切諸法攝於「一心」，亦即一切諸法以「一心」為體，這就是「唯心」，由此確立了以「一心」含攝一切諸法的唯心立場。《起信論》還從大乘修行的角度，將此唯心論的出發點建立在眾生的因位上而非眾生的佛果位上，所以稱心為「眾生心」。

「眾生心」能夠統攝一切世間法和出世間法，而且具有「性體」與「相用」互相關聯的二面；其中「性體」即心真如相，「相用」即心生滅相。由《起信論》「一心二門」的結構，可以得知，「眾生心」乃總相心，又稱「一心」。「眾生

⁷³ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 575 下。

心」括攝二相，亦即「一心」括攝二相，也就是「一心」具足二相，從而形成「一心二相」說。由此「一心二相」，進而總攝一切諸法。而且，「眾生心」的性體與相用，隨即轉為「一心」的性體與相用。這就意味著「一心」也具有二相，亦能構成性體與相用的關係，而且彼此相互依存。由此「體」「用」既二分又相融，即可完整說明「一心」的全體大用了。

《起信論》所說的「真如」，就其本身而言，它是恆常不變的，因為它已經把法界都賅攝殆盡，而且就其可以作為「一心」的本體來說，它就是宇宙萬有的第一根源。真如恆常自在，不生不滅，不一不異，這是就義理和本體的立場來說的。《起信論》試圖透過「真如」來建構一座橋槽，以便溝通生滅變化與永恆真理。換言之，就是在變動不居的此岸和永恆真理的彼岸之間建造一座橋，讓它們連絡起來，形成「亦本亦變異」的「真如與生滅」統合的一心法門。此「一心」思想解決了根本問題，才開展華嚴宗圓融無礙廣大悉備的學說體系。⁷⁴

華嚴宗的創立與發展過程，都深受《起信論》的影響。有人認為《起信論》是通向華嚴深旨的必要門徑，明代德清（1546 - 1623）就說：「要入華嚴法界，必由此論為入法界之門也。」⁷⁵的確，從華嚴宗幾位祖師的說教創義來看，全都離不開《起信論》的思想，華嚴宗即是以「一心」、真如來開宗立教的。此宗初祖杜順（557 - 640）以《起信論》「一心二門」融協不二的宗旨，來解釋華嚴宗的「理事無礙觀」。他說：「夫事理兩門圓融一際者，復有二門：一者心真如門，二者心生滅門。心真如門是理，心生滅門是事。」⁷⁶顯而易見，這是資取《起信論》真如、生滅二門來創發華嚴宗的「理事無礙」之理。

華嚴宗二祖智儼（602 - 667）撰述《華嚴一乘十玄門》，其中第九門為「唯心迴轉善成門」，他說：「所言唯心迴轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨

⁷⁴ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊（臺北：黎明文化出版社，1981年），頁450。

⁷⁵ 《華嚴宗法界緣起綱要》，《新纂卍續藏》冊45，頁484下。

⁷⁶ 《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，頁551中。



真心之所建立。」⁷⁷意思是，一切諸法、萬事萬物的最終根本就是「如來藏性清淨真心」，宇宙萬法都是由「真心」所建。智儼的觀點可以說相當契合《起信論》的真如緣起說。

《起信論》宣說：一心「攝一切世間出世間法」⁷⁸，主倡真如、生滅二門「皆各總攝一切法」⁷⁹。華嚴宗三祖法藏（643 - 712）援其義理，⁸⁰認為「一心法界具含二門：一心真如門，二心生滅門。雖此二門，皆各總攝一切諸法。」⁸¹這樣就把出世間的「理」與世間的「事」統攝於「一心」之中，凸顯出「理事無礙」的華嚴宗旨。此外，法藏說：「性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。」⁸²他把真如心體，視作圓明性體。這與《起信論》所說：「真如自體，有大智慧光明義故，遍照法界義故。」⁸³如出一轍。

華嚴宗四祖澄觀（738 - 839）對《起信論》領悟頗深，⁸⁴尤其重視《起信論》真心本覺的命題，他說：「自性清淨心者，《勝鬘》、《起信》皆立此名」⁸⁵。自性清淨心即是真心本體，「一心體寂等者，即《起信論》意」⁸⁶。又說：「《起信》雖明始本不二，三大攸同，而是自心各各修證，不言生佛二互全收。是則用《起信》之文，成《華嚴》之義，妙之至也。」⁸⁷澄觀認為《起信論》倡言「始覺」「本覺」不二，體、相、用三大都是同一真心所顯。然而，《起信論》只是以「真如門」、「生滅門」來分論眾生成就佛果的道理，未能到達《華嚴》的圓

⁷⁷ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 518 中。

⁷⁸ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 575 下。

⁷⁹ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 上。

⁸⁰ 法藏撰有《大乘起信論義記》，而且吸取了《大乘起信論》中許多重要的思想，用以建構自己的理論體系。《大乘起信論義記》發明幽意之處特多，尤能看出華嚴「法界緣起」與《起信論》「真如緣起」的關係。

⁸¹ 《華嚴經探玄記》卷 18，《大正藏》冊 35，頁 440 下。

⁸² 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 637 中。

⁸³ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 579 上。

⁸⁴ 《宋高僧傳·澄觀傳》記載澄觀在大曆年間，曾就瓦棺寺「傳《起信》、《涅槃》，又於淮南法藏受海東《起信疏》義。」（《大正藏》冊 50，頁 737 上。）由此可知其深契《起信》意旨。

⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 43，《大正藏》冊 36，頁 336 中。

⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 58，《大正藏》冊 36，頁 463 下。

⁸⁷ 《華嚴經疏鈔玄談》卷 7，《新纂卍續藏》冊 5，頁 810 下。

融境界，所以借助《起信》之文，進而成就《華嚴》法界無礙的義理，可謂「妙之至也」。他還把「一心二門」理解為染淨不離心體，主張「緣起雖有染淨，而心體不殊」⁸⁸，由此可知澄觀對《起信論》「一心」思想的創用。

華嚴宗五祖宗密（780 - 841）貫徹了《起信論》的思想，⁸⁹他說：「一心為本源，是心則攝世出世間法等，即此圓覺妙心也。」⁹⁰意思是，圓覺妙心即是《起信論》的「一心」，此心能夠統攝世出世間一切諸法。又說：「心境、理事，同一緣起，混融無礙，交徹相攝，以為教體。以一心法有真如、生滅二門，故二皆各攝一切法故。」⁹¹顯見宗密借《起信論》的「一心二門」來說明「心」與「境」、「理」與「事」等二門乃同一緣起，圓融無礙，交徹相攝。又說：「依如來藏故，有生滅心相。所謂不生不滅真心與生滅妄心和合，非一非異，名為阿賴耶識。」⁹²對照《起信論》所載：「依如來藏，故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」⁹³可知宗密與《起信論》所說原無二致。另外，宗密把《起信論》的本覺、始覺、究竟覺等名相納入自己的學說體系中，並且提出「理是本覺，智是始覺，始本不二，為究竟覺。」⁹⁴的觀點，顯見其深受《起信論》思想的影響。

⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，《大正藏》冊 35，頁 685 下。

⁸⁹ 宗密曾經刪補、註解法藏的《大乘起信論義記》，名為《大乘起信論疏註》，共四卷。由此可見其深受《起信論》的影響。

⁹⁰ 《大方廣圓覺經大疏》上卷之二，《新纂卍續藏》冊 9，頁 331 下。

⁹¹ 《大方廣圓覺經大疏》上卷之二，《新纂卍續藏》冊 9，頁 333 下。

⁹² 《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 中。

⁹³ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 中。

⁹⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 10 之下，《新纂卍續藏》冊 9，頁 692 下。

第二章 智儼的唯心思想



《華嚴經》「三界所有，唯是一心」⁹⁵，乃華嚴宗人「唯心」思想或「一心」思想的經證所在，此句經文可以概括為「三界唯心」的哲學命題。智儼認為「三界唯心」之「心」乃是「梨耶心」，此「心」為「真妄和合的梨耶識」，故其唯心思想帶有濃厚的唯識色彩。智儼主張若善若惡，隨心所轉，故云「迴轉善成」。此外，他認為「性」即體義，此體即是「心」，一切凡聖諸法、有情眾生都是清淨真心、純淨佛性的體現，此即其「性起」說的特點所在。本章根據智儼的相關著作，嘗試藉由「梨耶心」、「唯心迴轉」以及「性起」等相關概念闡述其唯心思想。

第一節 梨耶心

「梨耶心」即「阿梨耶心」，也就是「阿梨耶識」、「阿賴耶識」。智儼就《十地》經文中十種觀法中的第二「三界虛妄下明一心所攝」，加以解釋為：「依止一心觀者，即十二緣等能依也。心者，即梨耶心。」⁹⁶這是說，「一心」是所依，「十二緣等」是能依，十二緣等依於「一心」，而「心」就是「梨耶心」。「梨耶」即阿梨耶的略稱，亦稱「阿賴耶識」或「梨耶識」。「梨耶心」即「阿梨耶識」或「阿賴耶識」。智儼把唯識分為「梨耶唯識」與「意識唯識」，他說：

唯識者，有二種，一梨耶識，持生諸法，離識即無。二明意識唯識，生死涅槃，染淨等法，現在意地，離識即無。梨耶唯識，始是解境，非行所依。

⁹⁵ 唐譯《大方廣佛華嚴經·十地品》，《大正藏》冊 10，頁 194 上。

⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》冊 35，頁 64 中。

意識唯識此終，即是正解所依，心終意始，反前可知。⁹⁷



「意」是指心識能思量、能思慮的功能，通常指第六識，引文稱作「意識唯識」。「意地」即第六識（意識）。一般而言，意識是個體生命的中心，可以生起萬法，有大地能夠乘載萬物的意思，所以稱為「意地」。大乘唯識學則以阿賴耶識為萬法現起的根源，阿賴耶識是根本識，它集中一切識的活動，亦名為「心」（智儼稱之為「梨耶心」），引文稱為「梨耶唯識」或「本識唯識」。智儼認為阿賴耶識能夠恆常生起一切諸法，現象事物捨離阿賴耶識，即無法獨立存在。生死輪迴、染法淨法等，則依第六識現起，捨離第六識，生死、染淨亦不存在。阿賴耶識才是解脫的境界，它並非盲目的意志活動的所依。「梨耶心」較第六識佔有更根源的境位，所以它是觀法的終端。第六識則是觀法的開端，可以作為「正解」的所依。智儼說：

總說唯識，有其二種，一解唯識，二行唯識。如意識唯識，初即順行，後即順解。本識唯識，初即順解，後即順行，廣如疏說。當知，據唯識門，無識外一切別法。⁹⁸

意思是，整體而言，有二種唯識，一是意識唯識，一是本識唯識。意識唯識就是第六識，本識唯識就是阿賴耶識。意識唯識與本識唯識又各自具有「解唯識」和「行唯識」。意識唯識的動向是先「行」後「解」，亦即由「行」位到「解」位的過程。本識唯識的動向是先「解」後「行」，亦即由「解」位到「行」位的過程。不論意識唯識或是本識唯識，就唯識法門來說，萬法唯識所現，不能離識而存，離「識」之外，別無一法。

⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》冊 35，頁 64 中。

⁹⁸ 《華嚴經內章門等離孔目章》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 547 中。

智儼又說：「就彼因緣，觀第一義，得脫因緣。」⁹⁹「第一義」亦稱「勝義」，是指超勝於世俗義的、永恆不變的真理或真心。他強調經由觀法實踐，其結果當可得到解脫，如引文所述，證悟「第一義」實為獲得解脫的觀法，修行活動的終極目的則在彰顯「梨耶心」。由前述引文可以獲知，智儼所謂的「心」乃指涉「梨耶心」或「本識唯識」。此外，他在《華嚴經內章門等離孔目章》「唯識章」的十門中，關於第一門的「舉數」乃始自「一心」，他說：「一心即是第一義清淨心」¹⁰⁰。其後到第三門的「出體」則說：「究竟以如來藏為體」¹⁰¹。由此可見解，智儼所說的「心」亦指稱「第一義清淨心」以及「如來藏」。另外，智儼將「本識唯識」與「意識唯識」作了明顯的區分：

三界唯心作，即本識唯識，如經下偈，但從貪心有，即意識唯識。¹⁰²

意思是，欲界、色界、無色界所有現象完全是由「梨耶心」變現而成，不能離開「梨耶心」。此「三界唯心」之「心」，正是「梨耶心」，而「梨耶心」亦即「本識唯識」。「但從貪心有」之「心」，即是「妄心」，而「妄心」亦即「意識唯識」。這句引文旨在解釋《六十華嚴》「了達三界，但從貪心而有，知十二因緣，在一心中。如是則生死但從心起，心若得滅，生死則亦盡。」¹⁰³的經文。並且針對第六地來處理其染妄問題。智儼認為三界現象、十二因緣生死流轉皆因「妄心」而起，全由「妄心」而成。

然而，智儼也說：「初是染染依止觀，染者能依也，依止者所依也，……染

⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4，《大正藏》冊 35，頁 67 下。

¹⁰⁰ 《華嚴經內章門等離孔目章》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 543 上。

¹⁰¹ 《華嚴經內章門等離孔目章》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 543 上。

¹⁰² 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 64 下。

¹⁰³ 晉譯《大方廣佛華嚴經》卷 25，《大正藏》冊 9，頁 560 上。

何所依？依第一義。」¹⁰⁴依於他物的東西，稱為「能依」；被他物所依附的東西，名為「所依」。十二緣分是染法，是妄法，是能依，卻依於「第一義」（真心）。「何故說妄法依真？為欲就之求真故。」¹⁰⁵為何智儼主張妄法依於真心？理由是：藉由妄法可以悟明真心，借資染法能夠彰顯淨心。由此可見，他所說的「心」又帶有「真心」的意味。事實上，「染」「淨」乃是梨耶心體的兩面，染法在現實上與梨耶心體不相離；後者顯示梨耶心體和染法之間存在著「能」生和「所」生的關係，兩者本質上為不同層面的存在。智儼把輪迴生死的現起歸因於「梨耶心」的活動，而其所理解的「梨耶心」又有「真」「妄」和「染」「淨」兩方面的性質。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》在闡明「淨分」緣起後，繼而分「緣起一心」和「依持一心」二門，來解說「染法」緣起的問題。智儼說：「染法分別緣生者有二義：一緣起一心門、二依持一心門。」¹⁰⁶他將「染法」緣起分為「緣起一心門」與「依持一心門」。基本上，智儼是以「緣起一心門」與「依持一心門」來說明《華嚴經·十地品》第六地的「唯心」概念，然後再把「緣起一心門」大分為三：「初真妄緣集門，二攝本從末門，三攝末從本門。」¹⁰⁷

針對「真妄緣集門」，他說：「言緣集者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄別。如《（起信）論》說：依一心法，有二種門，以此二門不相離故。」¹⁰⁸意思是：十二因緣乃是唯一的根本識（阿賴耶識）所現起，而此根本識並無真妄之別，智儼以《起信論》「一心二門」真妄和合的一心來擬配阿賴耶識。此門是就真妄和合緣集，來說明緣起一心。

¹⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，《大正藏》冊35，頁67下。

¹⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，《大正藏》冊35，頁67下。

¹⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，《大正藏》冊35，頁63上-中。

¹⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，《大正藏》冊35，頁63中。

¹⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，《大正藏》冊35，頁63中。

針對「攝本從末門」，他說：「攝本從末者，唯妄心作。」¹⁰⁹意思是，就「攝本從末門」而言，由根本識現起一切諸法，以及業報輪迴，皆是「妄心」所作。

針對「攝末從本門」，他說：「攝末從本者，十二因緣唯真心作，如波水作，亦如夢事唯報心作，以真性故。」¹¹⁰意思是，就「攝末從本」而言，十二因緣等均為「真心」所現，猶如波乃水現，水為濕性，波為動相；又如夢由心現，夢為幻境，心是真性一樣。由上所述，可以得知，智儼認為阿賴耶識既是「妄心」又是「真心」，他主張阿賴耶識「真妄和合」說。

由上所述，可以得知，智儼將「心」視為「梨耶心」、「阿賴耶識」、「真心」、「第一義清淨心」、「如來藏」、「妄心」、「貪心」。顯而易見，他所謂的「心」乃是「真妄和合的梨耶識」說。雖然智儼只處理了三乘法第六地關於「心」的問題，且未論及別教一乘的義理，但是，智儼對於「心」之種種把握的方式，在理論上來看，就法界緣起的世界觀而言，顯然可以作為其學說基礎和思想體系的理論依據。

第二節 唯心迴轉

華嚴宗哲學的諸多命題中，較為重要的就是「唯心迴轉」的本體論原理。「唯心迴轉」語出智儼首創「古十玄」中的「唯心迴轉善成門」，華嚴宗人亦常用「唯心迴轉」來說明世間萬物與真心本體的關係。智儼在《華嚴一乘十玄門》中，單獨就「心」的作用開立了「唯心迴轉善成門」。

「十玄」之說，有各種名稱，如：「十玄緣起」、「華嚴一乘十玄門」、「一乘十玄門」、「十玄門」、「無盡緣起法門」等等，為法界緣起的中心內容，集中體現了華嚴宗法界緣起論的精義。智儼對「十玄門」的解釋，著重在「約法以

¹⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》冊 35，頁 63 中。

¹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》冊 35，頁 63 下。

會理」，屬於理法性的建構。他從十個方面揭示《華嚴經》的玄理，亦即從十個面向闡述「法界緣起」的狀況，用以表示「事事無礙法界」的相狀。若能通達此義，則可步入華嚴大經之玄海，因稱「玄門」。此十門互為緣起，門門相即相入，互不妨礙，故稱「十玄緣起」。智儼從「相應無先後」、「譬」、「緣」、「相」、「世」、「行」、「理」、「用」、「心」、「智」等十個方面建構了「十玄門」：

一者同時具足相應門（此約相應無先後說）

二者因陀羅網境界門（此約譬說）

三者祕密隱顯俱成門（此約緣說）

四者微細相容安立門（此約相說）

五者十世隔法異成門（此約世說）

六者諸藏純雜具德門（此約行說）

七者一多相容不同門（此約理說）

八者諸法相即自在門（此約用說）

九者唯心迴轉善成門（此約心說）

十者託事顯法生解門（此約智說）¹¹¹

¹¹¹ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 515 中。

這十門分別從時間、相狀、義理、作用等方面論述了宇宙萬法的相即相入、圓融無礙。現在依次說明如下：



(一) 同時具足相應門

這是在說明義理、相狀、作用等十門瞬間同時，彼此相應。此門是以「因」「果」為例，來加以闡述「同時具足相應」的義理。智儼認為小乘佛教宣說轉「因」以成「果」，「因」滅「果」始成，亦即「因」「果」各住自性，有時間上的先後之別。大乘佛教則宣講「因」「果」同時，華嚴宗宣揚「因」「果」同時具足，無先無後。智儼強調「因」中有「果」，「果」中有「因」，「因」「果」同時，「因」「果」相應。此門重在講說一切現象之間彼此互相聯繫，互相依存，它們的形成也沒有時間上的先後之分。

(二) 因陀羅網境界門

這是在闡明「法界緣起」同時頓現的境界。此門舉《梵網經》中講的因陀羅珠網之喻，來說明佛教的各種法門、世間的一切現象之間互相映現，重重無盡的關係。並且強調「大」「小」能夠相入，極小的事物中可以容攝極大的事物。以一法為「主」，餘法為「伴」，法法為「主」，法法為「伴」，所以成其無盡復無盡，而不失「因」「果」的先後次第，且體性不動，無有增減。所以經云，縱使一切眾生盡成佛，佛界不增，眾生界亦不減；縱使無一眾生成佛，眾生界不增，佛界亦不減。在這種互攝互入的情形下，一切諸法乃得以不增不減，圓融無礙。

(三) 祕密隱顯俱成門

這一門是以「隱」「顯」俱成來表徵一乘教義所說的「因」「果」是同時成就的。「俱成」是指「隱」「顯」同時成就，隱時就是顯時，顯時就是隱時，所以稱為「俱成」。「祕密」是指見此不見彼，見彼不見此，彼此不相知。也就是

說，見「顯」不見「隱」，見「隱」不見「顯」，「隱」「顯」彼此不相知。雖然不相知不相見，但是成就「隱」的時候，「顯」也會成就；成就「顯」的時候，「隱」也會成就。因為「隱」「顯」同時俱成，一切諸法「隱」「顯」同時存在，形成一種辯證關係，因此稱為「祕密隱顯俱成門」。

(四) 微細相容安立門

這一門宣講「大」「小」、「一」「多」的現象可以同時相攝，又能夠同時相容的義理。此門強調一切現象一時俱顯，不相妨礙。「因陀羅網境界門」旨在闡述一物映現其餘諸物，互相顯發，重重無盡。「微細相容安立門」則闡明一切諸法大小相容，同時俱顯，互不相礙。智儼認為「因陀羅網境界門」側重一切現象交互映現，重重無盡。而「微細相容安立門」則強調所有現象一時俱顯，不相妨礙。若見無量教義等諸門一時俱顯，不相妨礙，便是「相容門」中攝。

(五) 十世隔法異成門

這一門是就過去、現在、未來三世來說明時間上的圓融無礙。「十世」指過去、現在、未來三世中各有三世，共成九世，九世之間雖然相隔有別，但是卻同為一念所成，九世與一念合為「十世」。換言之，經由客觀的時間進程加上主觀的時間觀念，於是便可形成「十世」。「十世」可以在人們的思想中統一起來，所以「十世」能夠相入相即，而不失其先後長短之相，故說「隔法異成門」。這是比喻極短的時間可以容受極長的時間，極長的時間可以容攝極短的時間。如此一來，「十世隔阻」就能夠頓入「一念」，而成「十世無礙」了。

(六) 諸藏純雜具德門

這是就「度門」而言，以一切法舉成一法，謂之「純」；於一法中具足一切法，謂之「雜」；「純」「雜」不相妨礙，謂之「具德」。如以「施門」為例，

一切萬行皆含攝於施門，此謂之「純」；而此「施門」亦具足諸度門等一切萬行，此謂之「雜」。然「純」「雜」互不妨礙，不論「純」「雜」均可自在具足。施門與萬行皆可並存融通，則謂之「具德」。



（七） 一多相容不同門

這一門是從理（體）上立說，講述「一」與「多」的關係不只是就「事」或「相」而言，這裡的「一」「多」關係是本體和作用、本質與現象的關係。「一」入於「多」，即本體產生作用；「多」入於「一」，即現象體現本質。由於本體與作用、本質與現象有差別，所以稱為「不同」。此門旨在宣講本體與作用的不相妨礙，本質與現象的不相妨礙。

（八） 諸法相即自在門

這一門與第七門相對，是從「事」上來說，而不是就「體」或「理」立論，主要闡述統一整體中某一部份與其它部分的關係。在緣起法中，作為任何一部份的「一」都可以容攝作為其餘部分的「一切」，從而形成「無盡復無盡」、「相即復相入」的圓融境界。

（九） 唯心迴轉善成門

此門從「心體」上講述一切佛法的由來及其轉化。所謂「唯心迴轉」者，前義教、理事等諸門，並是「如來藏清淨真心」所建立。「如來藏」亦稱「自性清淨心」。此「心」自性清淨，隨緣成就萬法，萬法由「心」而成，終究仍歸清淨。所以若善若惡，隨順「一心」迴轉，故云「迴轉善成」；且以萬法全由「一心」建立，心外並無別境，故說「唯心」。此門詳細的內容，將於下文再作說明。

（十） 託事顯法生解門



這是「事如理」或「理如事」的另一種說明方式，亦即以「事」悟「理」（佛法），隨託一事即可透顯深妙的佛法。例如藉由《華嚴經》中的金色世界（事）可以體悟佛法之理，令人生起信解。換言之，任舉一事，即見其理。

以上十門各具教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、法智師弟、主伴依正、逆順體用、隨生根欲性等十義¹¹²，合計總成百門，以顯示重重無盡的玄義。

智儼在《華嚴一乘十玄門》提出其對唯心的見解，他就修行實踐的立場，從順逆兩面加以展開其論述，智儼說：

唯心迴轉善成門者，此約心說。所言唯心迴轉者，前諸義教門等，竝是如來藏性清淨真心之所建立；若善若惡，隨心所轉，故云「迴轉善成」。心外無別境，故言「唯心」。若順轉即名涅槃，故經云：「心造諸如來。」若逆轉即是生死，故云「三界虛妄，唯一心作。」生死、涅槃，皆不出心，是故不得定說性是淨與不淨。故《涅槃》云：「佛性，非淨亦非不淨。」淨與不淨皆唯心，故離心更無別法。故《楞伽經》云：「心外無境界，無塵、虛妄見。」¹¹³

¹¹² 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 515 下。

¹¹³ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 518 中。其後，法藏將智儼的「唯心迴轉善成門」改為「主伴圓明具德門」（《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 123 上 - 中），主要是因為唯心、一心、自性清淨心、如來藏等思想在華嚴宗五教判中，乃屬於「終教」的系統，而非「圓教」的立論。站在華嚴宗「別教一乘」的立場，自然不會以唯心、一心、自性清淨心、如來藏等作為根源。此外，「自隋唐之後，各宗佛教學說的唯心傾向日愈明顯，『心性本體』說已經到了呼之欲出的程度，但這種理論在一定程度上與傳統佛教之否定一切本體的思想是相違背的，也許，為了避免理論上的矛盾，法藏……迴避了『唯心迴轉』一說，而易之以『主伴圓明』。」（任繼愈主編，《中國哲學發展史》〔隋唐〕（北京：人民出版社，1994 年），頁 229 - 230）。

從引文可知，「唯心迴轉善成門」乃是建立在「如來藏性清淨真心」的基礎上。依智儼的解釋來看，心（性）非屬淨與不淨，乃是順轉而成涅槃之果，此即心造如來，亦是「迴轉善成」之門；反之，逆轉而造生死之業，無明迷妄的三界亦是「唯心」所轉所作，故可說為「迴轉惡成」之門。若善若惡，隨順「一心」迴轉，故云「迴轉善成」。這也就暗示著有一種更高的精神本體，亦即「一心」。一切諸法，由心迴轉，生死涅槃，淨不淨相，無非「一心」所轉所造，心外更無一法可建。因為萬法全由「一心」所現，心外更無別法，所以才說「唯心」。若順心而轉，便是涅槃，故經云：「心造諸如來」。若逆心而轉，便是生死，故經云：「三界虛妄，唯一心作」。實則，生死、涅槃，無有定性，皆不出「一心」之所轉。

智儼除了以《大乘起信論》所倡「一心」與「如來藏自性清淨心」的結合，來說明「唯心迴轉善成門」外，同時更使用了護法的「唯心無境」說，來進一步說明「三界虛妄，唯一心作」的華嚴經文。¹¹⁴然而，有人卻對此提出質疑：捨離「一心」即無外在境相，外在境相全依「一心」而立；其實，有物無物，皆由「心」現。若說「心外無物」，則某人看到前面的物品，便將這個物品去除掉，在這種情況下，心中是否還能現出這個物品？智儼說：

若隨虛妄心中轉者，此障外物，亦隨心之有無。此亦心隨去，物不去物而轉。若論如來藏性真實淨心說者，此物不動本處，體應十方。性恒常轉，縱移到他方，而常不動本處。¹¹⁵

智儼的回答是：當心中想起這個物品時，此物便隨心而「有」；當心中不想

¹¹⁴ 參閱黃俊威，《華嚴「法界緣起」的思想探究—以杜順、法藏的法界觀為中心》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年），頁168。

¹¹⁵ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，頁518下。

時，此物便隨心而「無」。易言之，「有」「無」依「心」而顯，離「心」便無「有」「無」。可是，如果就「如來藏性真實淨心」來說，這個物品的法性則是常恆不變，不動本處，且能映現於一切場所。顯而易見，智儼所說「唯心迴轉」的「心」是指「如來藏」或「自性清淨心」。

智儼開立「唯心迴轉善成門」，乃是從其針對主體的心識作用而立名，與其餘九門遍指一切法在時間、空間的融通相應有所不同。由此可知，「心」的作用在法界緣起中居於何種地位。但從法界緣起作為一個「整體的觀念」而言，面對「心與境」的問題，如何化解其彼此對立的性質，使之融入圓融無礙、相容自在的觀念世界中，亦屬理論上必須處理的問題。

第三節 性起說

前章定義「心」有絕對無二的心性之意，基於這一理由，所以本節論述與心性相關的「性起」說。「性起」源出東晉佛陀跋陀羅（359 - 429）所譯六十卷《華嚴經》〈寶王如來性起品〉，唐譯《華嚴經》易名為《如來出現品》，此品詳述佛陀出世的因緣和勝相，為華嚴宗性起思想的根據。近代中國佛教學者認為：「法界緣起者，宇宙之森羅萬象，相即相入，此一物為他物緣，他萬物為此一物緣，自他互相相資，圓融無礙。即華嚴宗根本教理者。」¹¹⁶法界緣起分為「緣起」「性起」兩門，「緣起」和「性起」乃是華嚴宗思想的兩個中心概念。「緣起」為所有佛教宗派的通說，「性起」則為華嚴宗所獨倡，歷來佛教史家均以「性起」為華嚴宗教學的特點。「性」是指法界、法性、真如，本性、佛性。「性起」即稱性而起、體性現起之意。

智儼很重視「性起」，在《搜玄記》析述法界緣起時，便一再以「性起」來說明各種問題。他解釋〈寶王如來性起品〉的品名說：

¹¹⁶ 黃儼華，《中國佛教史》（北京：東方出版社，2008年），頁184。

「如來」者，如實道來成正覺；「性」者體；「起」者現在心地耳。¹¹⁷

依這裡的釋義，「如來」是指踐履如實真道所成就的正覺，「性」是指體；「性起」一辭中的「性」字，乃是指覺體。至於「起」字則是指「現在心地」。所以，根據智儼的理解，「性起」乃是說以覺為性的體，在心活動的領域顯現。¹¹⁸換言之，「性起」即本有覺體在眾生心內的現起。

在解釋品名後，《搜玄記》繼而分「始終」和「闊狹」兩方面，來論說「性起」的不同：

問：性起分齊云何，答此有二義，一始終相對，二闊狹相對明分齊。初始發心至佛性起，終至大菩提、大涅槃、流通舍利也。闊狹頓悟及三乘始終、出世至聲聞緣覺、世間下至地獄等諸位也，仍起在大解、大行、大見聞心中。¹¹⁹

就「始終」方面來看，眾生從開始發菩提心，到最終證入大涅槃，皆是其本有覺性的起現。就「闊狹」方面來看，下至地獄的眾生，上至頓悟的菩薩，當他們生起大解、大行、大見聞心時，便是其覺性的顯現。智儼強調性起範圍之「闊」，借由以下的問答為之說明：

問：若聲聞等有性起者，何故文云於二處不生根？答：言不生者，不生菩

¹¹⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4，《大正藏》冊 35，頁 79 中。

¹¹⁸ 廖明活，〈華嚴宗性起思想的形成〉，《中國文哲研究所集刊》第六期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 6。

¹¹⁹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4，《大正藏》冊 35，頁 79 中。

提心性起芽，不言無果葉。若無者，微塵中不應有經卷。準喻可知，若細分別，地獄無果葉有體，聲聞有體及果葉也。¹²⁰



「微塵中有經卷」暗喻一切眾生皆有真如佛性。引文的意思主要是在申明聲聞、緣覺以及地獄有情眾生皆有覺體，悉有佛性；一切眾生乃至所有諸法，無不是如來之性、佛性的體現，只要稱性而起，即可作佛。本體不改稱為「性」，顯現本體的用稱為「起」；「性起」就是如來之性的生起，也就是說，宇宙萬法皆由真如、佛性而現起。

《搜玄記》註釋《華嚴經》〈普賢菩薩品〉和〈入法界品〉也談到性起。關於前者，有以下的對話論及「性起」和因果的關係：

問：性起絕言離相，云何有因果？(答)：有二意：一、為經內因中辨性起，果中明性起，故二也。二、性由不住故起，起時離相順法，故有因果也。問：起時離與緣修何別？答：緣修離緣則不成，性起無緣即不損，故別也。其普賢行亦如性起，分順修生也。¹²¹

這段引文表明覺「性」捨離一切分別相，且非語言所能詮述。祇是由於《華嚴經》對「性起」的演說涉及「因」和「果」，而且當覺「性」之體不住而「起」時，便會順應世間法，現起因果的相狀；由是之故，便說「性起」具有因果。這兩段對話又比較了「性起」和「緣修」的「離相」性。「性起」是以覺體為本據，而覺體本來就沒有一切分別相，因其「離相」性不是來自外緣，故說它是「無緣

¹²⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4，《大正藏》冊 35，頁 79 下。

¹²¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4，《大正藏》冊 35，頁 78 下。

即不損」。而「緣修」所修成的「離相」性，乃是後天修習所得，正如上節所述，智儼認為後天修習是以聖教為緣，故說由「緣修」所達成的「離相」性為「離緣則不成」。很明顯的，這裏所謂「性起」跟「緣修」的分別，無非是本文上面所提及的淨分緣起中之「本有」和「本中修生」兩門，以及「修生」和「修生本有」兩門的分別。

至於〈入法界品〉的註釋，其中有以下一段比較「入法界」和「性起」之闊狹分齊的文字：

二、闊狹者，唯在大乘心，小菩薩、聲聞、凡夫不說「入法界」。 [...]

「性起」宗欲明約法辨分齊，故通；此明約入心辨分齊，故局耳。性起約法，假使不證，不名不起。¹²²

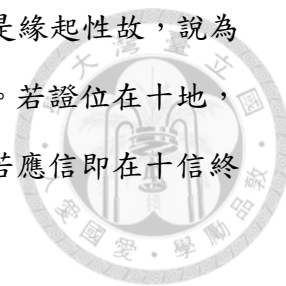
這段引文指出「入法界」是就「入心」之事而言，事實上，由於「入法界」者祇有大乘菩薩可以臻至；所以「入法界」的範圍是「狹」、是「局」，不包括小菩薩、聲聞、凡夫在內。相反，「性起」是就「理」而言，依「理」來說，眾生皆具佛性，即使現在還未證入真道，但並不表示他們沒有性起之事。因此，「性起」的範圍是「闊」、是「通」，並且涵攝一切有情。很明顯，智儼在這裏是要通過對比「性起」和「入法界」，重申「性起」為一切眾生本來就有的作用。

《孔目章》有專章解說〈性起品〉有關「性起」的意義，其文如下：

性起者，明一乘法界緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。

¹²² 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 5，《大正藏》冊 35，頁 87 下 - 88 上。

起在大解、大行、離分別菩提心中，名為「起」也。由是緣起性故，說為起；起即不起，不起者是性起，廣如經文。此義是一乘。若證位在十地，若善巧在十迴向，若應行即在十行，若應解即在十解，若應信即在十信終心勝進位中，若究竟即在佛果。¹²³



引文指出「性起」是別教一乘所說的緣起，亦即由本有佛性說緣起，關乎法界緣起的「本際」，它是最圓滿的別教一乘的教義。從《搜玄記》對法界緣起的析述來看，智儼所謂法界緣起的「本際」，無非是指覺體而言。這個覺體乃是「究竟」的真實，非緣所「修」，非緣所「造」，離於後天的修造，這點從它捨「離」所有分別「相」，便可大略體得。有情眾生發「離分別菩提心」，起「大解」、習「大行」，一切皆是覺體的「起用」。然而，從諸法體現於佛性、覺體這一點來說，亦即就究竟佛果而論，雖然有宇宙萬法的生起，其實是不動佛性而起，由於覺體不動，因而「起」即「不起」。

由上述可知，智儼以為「性起」是表示覺體在眾生心現起，並且主張一切眾生皆有覺體，其起大乘心，作大乘行，皆為「性起」之事。由此可見，智儼認為性即體義，此體即是心，「性起」即由「一心」而緣起萬法事相。

¹²³ 《華嚴經內章門等離孔目章》卷 4，《大正藏》卷 45，頁 580 下。

第三章 法藏的唯心思想



華嚴宗創始者法藏深契《華嚴經》「三界唯心」的意旨，繼承其師智儼《華嚴一乘十玄門》中「唯心迴轉善成門」的觀點，從而開展出自己的唯心說。由於心識觀也是華嚴宗觀行的重要內容，法藏曾經撰有《唯識章》（已佚），他接受攝論學派「三無性同一無性」的觀點，從而提出「三性一際」的命題。正因法藏思想與唯識學說有相當密切的關係，所以本章亦擬述及法藏的唯識觀。法藏依據《華嚴經》「三界虛妄，但是心作」¹²⁴之義，提出了「十重唯識觀」，成為趣入華嚴宗觀門的方便途徑，並藉以說明宇宙萬法皆由「一心」所現，形成了具有唯心色彩的理論。本章依次論述法藏的「唯心說」、「唯識觀」及其「十重唯識觀」。

第一節 唯心說

華嚴宗主張「法界緣起」¹²⁵說，認為宇宙萬法完全處於圓融無礙、重重無盡的關係中。法藏對一切諸法何以能夠圓融無礙、重重無盡各舉出十個原因，他說：

¹²⁴ 晉譯《大方廣佛華嚴經·十地品》，《大正藏》冊9，頁558下。

¹²⁵ 「法界」一詞約有三義：一指真如、一心、自性清淨心、如來藏。二指一切諸法的本性。三指具體的事物、萬有的總相。華嚴宗三祖法藏說：「一小塵緣起，是法；法隨智現，用有差別，是界。此法以無性故，則無分齊，融無二相，同於真際，與虛空等，遍通一切，隨處顯現，無不明了。……若性相不存，則為理法界；不礙事相宛然，是事法界；合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。」（《華嚴經義海百門·緣生會寂門》，《大正藏》冊45，頁627中。）意思是，隨緣顯現的具體事物是「法」，諸法功用各不相同是「界」。從本質上說，一切諸法由緣而起，並無自性，故而為空，而且沒有性相、形狀的差別。就性相不存而言，是「理法界」；就事相宛然而言，是「事法界」；性相不存的「理法界」與事相宛然的「事法界」是二而無二、融通無礙的，這就是「法界」。華嚴宗四祖澄觀說：「法界者，是總相也，包理包事，及無障礙，皆可軌持具於性分；緣起者，稱體之大用也。」（《大華嚴經略策》，《大正藏》冊36，頁702上。）唐代華嚴宗人對「法界」的闡釋，相當注重與真如、真心的結合，法藏曾說：「佛以真如法界、無生之理為家。今見塵無生無性時，即此智從無生法顯生。」（《華嚴經義海百門·種智普耀門》，《大正藏》冊45，頁629中。）他主張「真心」不但能顯現一切事法，更能成就一切功德，進而將真心導入華嚴圓教所推崇的海印三昧。「法界緣起」意為世間和出世間的一切現象，都是由真如、真心或自性清淨心隨緣變現而起。其結果是：各種現象相依相資，互為因果，相即相入，圓融無礙，完全處於重重無盡的關係中。



夫以法相圓融，實有所因，因緣無量，略辨十種：一為明諸法無定相故，二唯心現故，三如幻事故，四如夢現故，五勝通力故，六深定用故，七解脫力故，八因無限故，九緣起相由故，十法性融通故。於此十中，隨一即能令彼諸法混融無礙。¹²⁶

這十個原因中的第二個原因即是「唯心現故」，也就是說，正是因為一切諸法「唯心」所現，所以彼此才能混融無礙。又說：

因緣無量，難可具陳，略提十類，釋此無礙：一緣起相由故，二法性融通故，三各唯心現故，四如幻不實故，五大小無定故，六無限因生故，七果德圓極故，八勝通自在故，九三昧大用故，十難思解脫故。¹²⁷

這十個理由中的第三個理由即是「各唯心現」，與上述「唯心現故」的意義完全相同，其意乃在一切諸法別無自體，都是「如來藏自性清淨心」的體現，所以，它們才能「隨心迴轉」，圓融無礙。前章已經述及智儼《華嚴一乘十玄門》中第九「唯心迴轉善成門」的義理，關於這點，法藏將「唯心迴轉」作了以下的解釋：

此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也，但性起具德，故異三乘耳。

然一心亦具足十種德，如《性起品》中說十心義等者，即其事也。所以說

¹²⁶ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊 45，頁 594 下 - 595 上。

¹²⁷ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊 35，頁 124 上。

十者，欲顯無盡故。如是自在具足無窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等。¹²⁸



「十心義」是指自性清淨心所具有的十種特徵：平等無依、性無增減、益生無念、用興體密、滅惑成德、依持無礙、種姓深廣、知無不盡、巧便留惑、性通平等。¹²⁹引文的意思是，上文所立的教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應的十對義理，乃是如來藏自性清淨心所呈現出來的，這個如來藏自性清淨心，與三乘教所說的心並不相同。此一自性清淨心也具有十種特徵，像《華嚴經·性起品》所說的十心，就是具體的表現。舉出這「十者」的原因，則在於試圖透過它來說明重重無盡的境界。自性清淨心恆常自在並且具有數不盡的種種功德。以上所說的十對內容，都是自性清淨心自由作用的結果，除此之外，就不再有其他事物能有這樣的作用了，因此稱為「唯心迴轉」。法藏與智儼同樣將「唯心」之「心」視作如來藏自性清淨心，不同的是，智儼所說「唯心」之「心」是指實踐主體之「心」，法藏所說「唯心」之「心」是指究竟成佛之「心」。¹³⁰無論如何，兩人一致認同所有諸法皆由「心」現，時間的長短、空間的大小、相狀的廣狹，全都依「心」而顯。法藏說：

融念劫者，如見塵時，是一念心所現，此一念之心現時，全是百千大劫。

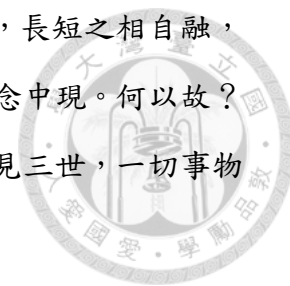
何以故？以百千大劫，由本一念，方成大劫，既相成立，俱無體性。由一

¹²⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 507 上。這是法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四「十玄門」中第九「唯心迴轉善成門」所說：如來藏自性清淨心具有無窮無盡的功德。後來，法藏在《華嚴經探玄記》卷一將「唯心迴轉善成門」改為「主伴圓明具德門」（《大正藏》冊 35，頁 123 中），認為並非是「唯心」，而是「主」「伴」相依無礙，交互含攝，各種事物都自得其所，任何一種現象都圓滿具足一切現相的功德，才足以呈現華嚴法界的重重無盡，圓融無礙。

¹²⁹ 這十種特徵是法藏在解釋晉譯《華嚴經》卷 35「菩薩摩訶薩最初勝行知見如來應供等覺心」（《大正藏》冊 9，頁 622 中）時，所提出來的。詳見其《華嚴經探玄記》卷 16，《大正藏》冊 35，頁 410 中 - 411 下。

¹³⁰ 參閱木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書公司，1996 年），頁 137。

念無體，即通大劫，大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界，佛及眾生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法一心而現，念既無礙，法亦隨融，是故一念即見三世，一切事物顯然。¹³¹



意思是，事物的存在，全是「一心」所現，而「一心」映現的同時，也歷經了百千大劫。這是因為百千大劫是由「心」所顯，所以才能成為百千大劫。「一心」與大劫雖然沒有恆常自在的實性，但是兩者卻相由成立。正是由於「一心」沒有形體，因此才能融攝大劫；大劫沒有形體，因而才能包含「一心」。其實，時間的長短、距離的遠近、生佛的不二、差別的事物，全部都是「一心」所顯，不能捨離「一心」而在。一切諸法由「心」所現，故有事相；依「心」之迴轉而有事相的差別相狀。正因如此，差別相狀亦無一定。法藏說：

無定相者，謂以小無定小，故能容大；大非定大，故能入小。〔……〕

明一切法皆唯心現，無別自體，是故大小隨心迴轉，即入無礙。¹³²

意思是，「無定相」是指小不一定就是小，小能容大；大不一定就是大，大能入小。這是在闡明大小、廣狹，一切諸法全由「心」現；由各種條件聚合而起的事相並無恆常自在的實性，所以其或大或小的樣態，全部都是隨「心」變現而成，在「一心」的融攝下，彼此相即相入，圓融無礙。法藏說：「如一小塵，圓小之相，是自心變起」¹³³，即使細小的微塵，亦是由「一心」變現而成。事物的「大」、「小」本身沒有永恆不變的自在實性，法藏說：

¹³¹ 《華嚴經義海百門·鎔融任運門》，《大正藏》冊 45，頁 630 下。

¹³² 《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊 45，頁 595 上。

¹³³ 《華嚴經義海百門·緣生會寂門》，《大正藏》冊 45，頁 627 下。



各無自性，大小所以相融；並不竟成，廣狹以之齊納。是知大是大小，小是大小。小無定性，終自遍於十方；大非定形，歷劫皎於一世。則知小時正大，芥子納於須彌；大時正小，海水納於毛孔。¹³⁴

意思是，事物的「大」、「小」、「廣」、「狹」等相狀並無自在實性，在「一心」的融貫下，「大」「小」可以無礙，「廣」「狹」能夠相融。「小」無實性，故可遍於十方；「大」無實性，故可皎於一世。由此即知，以「小」入「大」，則芥子可以納於須彌；以「大」入「小」，則海水能夠納於毛孔。這種「大」「小」相容互入、「廣」「狹」自在無礙的境界，完全都是由「一心」所現。法藏剴切指出：

通大小者，如塵圓相是小，須彌高廣為大。然此塵與彼山，大小相容，隨心迴轉，而不生滅。且如見高廣之時，是自心現作大，非別有大；今見塵圓小之時，亦是自心現作小，非別有小。今由見塵，全以見山高廣之心而現塵也，是故即小容大也。¹³⁵

這是說，微塵是小，高山是大，「大」「小」也是隨順「一心」變現而成，例如看見高山時，乃是自心示現其大；看見微塵時，亦是自心示現其小。見塵之「心」與見山「心」毫無差異，在絕對「一心」的映現下，「大」「小」自然可以相容無礙。法藏舉例說：

¹³⁴ 《華嚴策林》，《大正藏》冊 45，頁 597 中 - 下。

¹³⁵ 《華嚴經義海百門·鎔融任運門》，《大正藏》冊 45，頁 630 中。

金與獅子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說理說事，有成有立，名唯心迴轉善成門。¹³⁶



意思是，黃金與獅子，或者隱沒或者顯現，或是純一或是雜多，各個都沒有恆常自在的實性，都是隨順「自心」所變現而成。所以，就「理」與「事」來說，都可以成立，此即「唯心迴轉善成門」。法藏又說：「唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也。」¹³⁷如來藏即是自性清淨心、真心。引文的意思是，黃金與獅子，或隱或顯，或一或多，了無自性，全部都是「自性清淨心」、「真心」所顯。

法藏所說「心」的概念，受到《大乘起信論》「一心二門」的影響，他認為：

一心法界具含二門：一心真如門，二心生滅門。雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恆不相雜。其猶攝水之波非靜，攝波之水非動。¹³⁸

「一心法界」也稱「一心」，乃指眾生心。引文的意思是，「一心」可以分為「心真如」和「心生滅」兩個面向來說明，雖是兩個面向，但各自都能總攬含攝一切諸法，而且「心真如」和「心生滅」緊密聯繫，互不相離，兩者完全統一於「一心法界」之中，猶如海水與波浪不相分離一樣。由此可知，法藏主張「心真如」和「心生滅」在整個一心法界中可以互相依存，圓融無礙，並將所有緣起的

¹³⁶ 《華嚴金獅子章》，《大正藏》冊 45，頁 666 上 - 中。

¹³⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 507 上。

¹³⁸ 《華嚴經探玄記》卷 18，《大正藏》冊 35，頁 440 下。

萬法都歸於「一心法界」。



宇宙萬法既然都是「由心而生」，那麼它們本身當然就是幻相。法藏說：「塵相生起，迷心為有，觀察即虛，猶如幻人，亦如夜夢，覺已皆無。」¹³⁹意思是，外在境相由「心」而現，深入觀照之後，即知其虛妄不實，猶如幻化人一樣；亦如夜寐作夢，覺醒之後，夢即消逝，不復存在一樣。他認為是由於「心」與物相結合（心塵和合），才能產生幻相，故說：

塵是心緣，心為塵因，因緣和合，幻相方生。由從緣生，必無自性。何以故？今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣。¹⁴⁰

「塵」就是一切諸法，「心」就是認識主體。一切諸法是認識主體（心）所攀緣的對象，「心」則是一切諸法得以顯現的原因。「心」與「塵」兩方面相結合，亦即認識的主體與被認識的客體互相結合，才能產生幻相。物質現象由各種條件聚合而成，必然沒有恆常自在的實性，這是因為：物質現象無法自己呈現自己，必須有待「心」去認識它，才成為物質現象；無形之「心」不能自己彰顯自己，必須有賴物質現象的襯托，才能映現其存在。這樣「心」「塵」互相作用，互為條件，共同構成了一個幻相。

這裡的「心」具有了與真如同等的意義，這種「心」是一種清淨圓明之心，它能夠產生三界所有諸法。就《大乘起信論》的理路而言，作為認識主體的「心」以「塵」為緣，即是「心生滅門」；而映現萬法的「心」則是「心真如門」。「心生滅門」之心與「塵」為緣，「心」見外境，執為實有，便是妄計。而「心真如

¹³⁹ 《華嚴經義海百門·修學嚴成門》，《大正藏》冊 45，頁 633 下。

¹⁴⁰ 《華嚴經義海百門·緣生會寂門》，《大正藏》冊 45，頁 627 中。

門」之「心」則能恆遍法界，遍造萬法，整個世界的本質存在也即是這種心。總歸來說，所有的緣起都歸於「一心法界」，此即法藏所謂「緣起唯心」。

法藏認為通論教體，略有十門，其中第四門即是「緣起唯心門」¹⁴¹，他說：

「第四緣起唯心門者，此上一切差別教法無不皆是唯心所現。」¹⁴²意思是，世間所有不同的教法都是「唯心所現」，不離「一心」，這就是「緣起唯心」。其中，「緣起唯心」的「緣起」，不同於十二因緣或緣起性空的「緣起」概念。法藏認為「緣起唯心」可從「本影相對」、「說聽全攝」兩個方面來解說。首先，在「本影相對」方面，他就小、始、終、頓四教分別眾生心中所顯現之佛，與捨離眾生心外之佛，四教雖然各有不同，但是「總為一教，圓融無礙，皆不相妨，以各聖教，從淺至深，攝眾生故。」¹⁴³也就是說，心、佛、眾生三者之關係是圓融的，無論是呈現在眾生心中的佛，還是捨離眾生心外而別有佛，或是心之內外均無佛，三者皆不相妨礙，且是由淺至深，同歸一教，攝化眾生，圓融無礙。其次，在「說聽全攝」方面，法藏認為說法之佛與聽者之眾生兩者的同異，完全在於「心」的變化。佛心與眾生心都能總攝一切，此「心」在眾生位，即為如來藏；此「心」在佛位，則是眾生心中之「真如」、「如來藏」所顯發之果。佛心與眾生心皆各能總攝一切，這正是華嚴圓教的「唯一心論」。另外，「如來藏」的概念在眾生與佛之間也構成了一種聯繫，正如法藏所說：「諸眾生無別自體，攬如來藏以成眾生，然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體總在佛智心中。」¹⁴⁴意思是，一切眾生皆以如來藏清淨心為自體，而如來藏清淨心即是佛智所彰顯的自體，有情眾生均可藉由修行來證成此種佛智，所以眾生之淨心與諸佛之淨心了無差別。據上所述，可

¹⁴¹ 通論教體，略有十門：「一言詮辯體門。二通攝所詮門。三遍該諸法門。四緣起唯心門。五會緣入實門。六理事無礙門。七事融相攝門。八帝網重重門。九海印炳現門。十主伴圓備門。」（《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 117 下）。法藏又說：「能詮教體者，通論教體，略辨十門：一名句能詮門，二言聲詮表門，三聲名合詮門，四聲名俱絕門，五通攝所詮門，六遍該諸法門，七緣起唯心門，八會緣歸實門，九性相無礙門，十圓明具德門。」（《入楞伽心玄義》，《大正藏》冊 39，頁 427 中。）其中第七門即是「緣起唯心門」。

¹⁴² 《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 118 中。

¹⁴³ 《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 118 下。

¹⁴⁴ 《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 118 下。

以得知，法藏所謂「緣起唯心」似在強調以「心」的淨性來說明諸佛與眾生的關係。

此外，法藏在其《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，還提出了六觀：(一)攝境歸心真空觀、(二)從心現境妙有觀、(三)心境秘密圓融觀、(四)智身影現眾緣觀、(五)多身入一境像觀、(六)主伴互現帝網觀。¹⁴⁵其中(一)(二)(三)分別論及了「心」。首先，在「攝境歸心真空觀」中，他描述了「唯心」的義理，法藏說：

三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得，故曰歸心。謂一切分別但由自心，曾無心外境，能與心為緣。何以故？由心不起，外境本空。¹⁴⁶

意思是，欲界、色界、無色界的一切諸法，完全都是由「一心」顯現而成，不能捨離「一心」而獨立存在。如果捨離「一心」，即無外在的客觀境相，所以稱為「唯心」。而且所有差別事相也都是由「一心」現起，外在境相無法捨離「一心」而獨存。假使「一心」不起作用，那麼外在境相亦無存在的意義。簡言之，宇宙萬物全是「一心」所造，一切諸法皆是「一心」所現。法藏又說：

未達境唯心，起種種分別；達境唯心已，分別即不生。知諸法唯心，便捨外塵相，由此息分別，悟平等真空。¹⁴⁷

¹⁴⁵ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 640 上 - 中。

¹⁴⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 640 上。

¹⁴⁷ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 640 上。



意思是，如果未能通曉外在境相全是「唯心」所現，那麼就會生起各種虛妄分別；假使能夠了悟外在境相皆是「唯心」所現，那麼就不會產生各種虛妄分別。唯有了知一切諸法「唯心」所現，才能捨離外在的境相，從而止息妄想分別，徹悟諸法平等無差的真空之理。

其次，「從心現境妙有觀，即事不滯於理，隨事成差。……又前門中攝相歸體，顯出法身；今此門中，依體起用，修成報身。」¹⁴⁸意思是，依「理」成「事」，「事」能顯「理」；「事」依於「理」而呈現出種種差別相狀，並且可以反映「理」，此即「從心現境妙有觀」。法藏把前面的「攝境歸心真空觀」，稱為「攝相歸體，顯出法身」，而將「從心現境妙有觀」，說為「依體起用，修成報身」。其中，「攝相歸體」的「體」，並不是指「一心」或「自心」，而是指達到「唯心無境」時，所悟得的「真空」。而「從心現境妙有觀」的「心」則是指「依體起用」之體。

再次，在「心境秘密圓融觀」中，法藏說：

言心謂無礙心，諸佛證之成法身；境者謂無礙境，諸佛證之以成淨土。¹⁴⁹

意思是，透過「無礙心」可以證成法身，藉由「無礙境」能夠證成淨土。無礙之「心」與無礙之「境」彼此圓融，互不相妨，這種境界猶如在一毛孔中，可以顯現無量世界；亦如在一微塵中，能夠湧現一切諸佛。

前述三觀中，「攝境歸心真空觀」旨在攝相歸體，「從心現境妙有觀」旨在依體起用，「心境秘密圓融觀」旨在彰顯「心」與「境」的圓融無礙。日本學者

¹⁴⁸ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 640 上。

¹⁴⁹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 640 上。

認為：就「心」而言，「攝境歸心」的「心」可以說是「妄心」，「從心現境」的「心」可以說是「真心」，「心境秘密」的「心」並不是相對妄心而言的真心，而是表示「心境無礙」之心。¹⁵⁰此外，法藏也說：



言海印者，真如本覺也，妄盡心澄，萬象齊現。……言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間、出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如，故言海印三昧也。¹⁵¹

「海印三昧」為佛入定的境界，進入這種定境，即可照見世間、出世間一切諸法，如同平靜的大海水面映現所有物象一樣。法藏將「海印」釋為「真如本覺」，釋為「一心」（即「自性清淨心」）。他認為只要止息妄念，真如本覺或自性清淨心即能彰顯萬事萬物，這樣就把「海印三昧」的崇高定境，改造為心顯萬法的宇宙起源理論。「一心」融攝一切世間、出世間所有現象，並且成為「一法界大總相」的本體。毫無疑問，整個世界萬有都是「一心」的呈現，又為「一心」所含攝。

總而言之，「以此心體相無礙，染淨同依，隨流返流，唯轉此心。」¹⁵²這個形而上的絕對精神主體，原本並無任何區別，只因眾生妄念不斷，所以才有染淨的區分、凡聖的差別。然而，無論是隨順世俗，或者返歸真如，都由「唯心迴轉」而成。

第二節 唯識觀

¹⁵⁰ 玉城康四郎，〈唯心的追究〉，收錄於川田熊太郎等著，李世傑譯《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，2003年），頁419。

¹⁵¹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊45，頁637中。

¹⁵² 《大乘起信論義記》卷上，《大正藏》冊44，頁250中。

在一般佛教典籍中，「唯識」與「唯心」兩個概念並無分別，如「萬法唯心」與「萬法唯識」實際就是同一語詞。有時「心」與「識」合稱「心識」或「識心」，都是將「心」與「識」視作同一範疇。窺基明白指出「華嚴等中，遮境離識，名為唯心。」¹⁵³這一作為萬有最高源頭的「識」，就其本體的涵義而言，與「心」並無差別，只是名稱不同而已。本章前節既已論及法藏的「唯心說」，順此理路自當敘述與其相關的「唯識觀」。

早期《華嚴》研習者多出於地論學派，此派所遵奉的《十地經論》出自世親，所以就理論淵源而言，華嚴宗思想與唯識頗有關聯。智儼曾依法常研習《攝大乘論》，具有融合《攝論》與《華嚴》的學風。法藏曾經撰有《唯識章》，今已失佚，他接受攝論學派「三無性同一無性」的觀點，從而提出「三性一際」的命題。此外，唯識宗所重視的《華嚴經論》、《佛地經論》也是唐代華嚴宗人所資取的重要理據。顯而易見，唯識學說與法藏思想具有相當密切的關係。法藏認為一切諸法都是「一心」所現，他「把一切事物都歸結為心中的概念，在唯心的思辨中，事事也都是圓融無礙的，這就是唯識觀。」¹⁵⁴因此，以下嘗試論述法藏的唯識觀。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中，按照判教的次第對阿賴耶識進行了論述，他說：

第一心識差別者，如小乘但有六識，義分心意識，如小乘論說；於阿賴耶識但得其名，如《增一經》說。¹⁵⁵

意思是，小乘教只承認有眼、耳、鼻、舌、身、意六種精神作用，在意義上

¹⁵³ 《大乘法苑義林章》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 260 中。

¹⁵⁴ 方立天，《法藏》（臺北：大東圖書公司，1991 年），頁 212。

¹⁵⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 484 下。

則可區分為心、意、識三種，如小乘的《俱舍論》所說。關於阿賴耶識，小乘教只提到它的名稱，如《增一阿含經》中就有這個概念。法藏認為阿賴耶識對小乘教來說只是有名無實而已，小乘教並未對阿賴耶識作進一步的論述。關於大乘始教，他指出：

若依始教，於阿賴耶識但得一分生滅之義，以於真理未能融通，但說凝然不作諸法，故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生，異熟報識為諸法依。¹⁵⁶

意思是，大乘始教（指相始教）只宣說阿賴耶識隨順因緣才有生滅變化這一方面的道理，但是對於真如具有「不變」「隨緣」兩方面的意義卻沒有融會貫通，僅僅說到真如凝然不變，而且不會產生任何現象。從依賴一定條件而產生、而滅亡的現象事物中建立阿賴耶識，就以為它是由於善惡業因所熏習、以業等種子為間接原因所產生的果報，這稱為「異熟報識」，它是一切諸法得以存在的依據。這是相始教把阿賴耶識視為一切生滅事相的所依，而誤以為真如凝然不變，只存有不活動，未能融通事法的唯識說。

有關大乘終教的阿賴耶識，法藏說：

若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故《論》但云：「不生不滅與生滅和合非一非異，名阿梨耶識。」以許真如隨熏和合成此本識，不同前教業等種生故。¹⁵⁷

¹⁵⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 484 下。

¹⁵⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 484 下。



意思是，大乘終教阿賴耶識的認知，已經了悟如來藏所具有的不生不滅的道理，及其隨緣變現諸法兩方面的內容相互融通，所以《大乘起信論》只說：「不生不滅的如來藏與有生有滅的萬物互相作用，既不相捨離，也不過於黏滯，此名阿賴耶識。」該教主張真如受無明熏習才變成這個作為萬法本體的阿賴耶識。不像前述相始教那樣，認為阿賴耶識是由業等種子所形成的果報。

依《大乘起信論》所說，由不生不滅之無為法和生滅緣起之有為法的結合，共同組成了所謂「阿賴耶識」。而且真如也可受熏，並參與形成本識，修行的目的就是要使其中本身不生不滅的清淨如來藏顯現出來。對此，法藏還引《大乘起信論》的話加以說明：

《起信》云，自性清淨心因無明風動成染心等，如是非一。¹⁵⁸

意思是，自性清淨心受到「無明」的熏習，變成染污之心，此時的染污之心就不是原來的自性清淨心了。

法藏將如來藏自性清淨心視為第一義真心，真心才是真正究竟了義的最終本體，並以它來統攝阿賴耶識，而阿賴耶識只是如來藏自性清淨心被遮蔽時的虛妄狀態而已。就終教來說，它是以不生不滅與生滅和合非一非異，來說明阿賴耶識；並且將真如、如來藏自性清淨心視作生滅現象的所依。基本上，終教是就「不生不滅」與「隨緣變現」兩義，來闡明阿賴耶識的。由此即知，法藏對阿賴耶識和如來藏自性清淨心的關係之理解可見一斑。

¹⁵⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 484 下。

至於大乘頓教的唯識義，法藏指出：



若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮，不可說也。〔……〕

以其一切染淨相盡，無有二法可以融會，故不可說為不二也。¹⁵⁹

意思是，頓教認為一切諸法都是由唯一的真如心所顯現出來，在唯一真心的融攝之下，所有事物的差別相狀都消失殆盡，這種境界很難用語言來描述。由於一切染相、淨相完全消融無遺，沒有差別可以融會，所以就跳脫二元對待的束縛了。法藏說：「若一切相盡唯一淨心平等平等，離言絕慮即屬頓教。」¹⁶⁰假使宣說滌蕩一切虛幻妄相，朗現清淨真心平等無差，並且捨離名言概念，掃除虛妄念慮的義理，此即屬於頓教。此種離言絕慮的頓教境界乃是一「境識俱滅」的狀態，這就進一步推展了大乘終教中染淨銷融、真妄和合的理境。

關於華嚴圓教的唯識義，法藏指出：

若依圓教，即約性海圓明，法界緣起、無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融，故說十心以顯無盡，如《離世間品》及第九地說。又，唯一法界性起，心亦具十德，如《性起品》說。此等據別教言。若約同教，即攝前諸教所說心識。¹⁶¹

¹⁵⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 485 中。

¹⁶⁰ 《華嚴經探玄記》卷 3，《大正藏》冊 35，頁 159 上。

¹⁶¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 485 中。

這是說，圓教認為真如佛性深廣如海又圓滿具足一切功德，由真如變現出來的萬事萬物又互相融通，共同構成一大緣起，稱為「法界緣起」。處在這個緣起的萬事萬物雖然互相融攝，但是並不影響其作一個個體的自由自在。也就是說，法界緣起中的任一事相都與其他所有事相互依存，互為主從。因為這樣，所以主張菩薩具有「十心」¹⁶²，用以表示重重無盡的旨趣，如晉譯《華嚴經·離世間品》及十地之九地中所說。再者，圓教認為萬法賴以呈顯的唯一真心也具有十種德相¹⁶³，如晉譯《華嚴經·寶王如來性起品》中所說。以上是根據別教一乘¹⁶⁴來說的。如果就同教一乘的立場來說，則包含了前面四教所說的各種心識見解。

五教中之所以對心識有如此不同的解說，有兩種理由。第一，五教教法有深淺差別不同；第二，如來所說五教，其所對應的根機差別不同。法藏說：

一約法通收，二約機分齊。初義者，由此甚深緣起一心具五義門，是故聖者隨以一門攝化眾生：一攝義從名門，如小乘教說；二攝理從事門，如始教說；三理事無礙門，如終教說；四事盡理顯門，如頓教說；五性海具德門，如圓教說。是即不動本而常末，不壞末而恒本。故五義相融，唯一心轉也。¹⁶⁵

意思是，第一，就「教法」而言，佛陀依據以下五門來攝化各種不同根機的眾生。一、「攝義從名門」配於小乘教說，是就概念來說明「一心」。二、「攝理

¹⁶² 晉譯《華嚴經·離世間品》所說菩薩「十心」是：勇猛心、無懈怠心、勇健力心、正思惟心、不退轉心、性清淨心、知眾生心、入大梵天住佛法心、空無相無願無行心、金剛莊嚴心，詳見《大正藏》冊 9，頁 657 上 - 中。

¹⁶³ 這十種德相是：平等無依、性無增減、益生無念、用興體密、滅惑成德、依持無礙、種姓深廣、知無不盡、巧便留惑、性通平等。詳見法藏《華嚴經探玄記》卷 16，《大正藏》冊 35，頁 410 中 - 411 下。

¹⁶⁴ 華嚴宗認為圓教有兩種：同教一乘與別教一乘。前者略稱「同教」，為天台圓教，以《法華經》為三乘人同說的一乘教理，稱為「同教一乘」。後者略稱「別教」，為華嚴圓教，以《華嚴經》乃是只為上根菩薩說的一乘教理，稱為「別教一乘」。

¹⁶⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 485 中。

從事門」配於始教說，是就事法來闡明「一心」的生滅。三、「理事無礙門」配於終教說，是就「理」「事」無礙來描述「一心」。四、「事盡理顯門」配於頓教說，是就「事」泯「理」顯來展現「一心」。五、「性海具德門」配於圓教說，是就「真如」來彰顯「一心」。小教、始教、終教、頓教、圓教的義理彼此圓融無礙，完全都是由「一心」所顯。換言之，這五教都圍繞著「一心」來開展，以「心」為本，一切事法皆不出「一心」的範圍。法藏又說：

二約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教；或有得名得一分義，如始教；或有得名得具分義，如終教；或有得義而不存名，如頓教；或有名義俱無盡，如圓教。¹⁶⁶

意思是，第二，就「根機」而言，因為根機有別，所以立說不同：有人獲得阿賴耶識或一心的概念而不知其意義，這屬於小乘教。有者獲得阿賴耶識或一心的概念，卻只知其部分的意義，這屬於始教。有人獲得阿賴耶識或一心的概念，而且知其全部的意義，這屬於終教。有者了悟阿賴耶識或一心的義理，而不著阿賴耶識或一心的名相，這屬於頓教。有人既不執著阿賴耶識或一心的名相，又不執著阿賴耶識或一心的義理，這屬於圓教。

以上所述，可以表列如下：

¹⁶⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 485 中。

所依心識第一			
一、以諸識配諸教	(一) 小乘	但說六識	
	(二) 始教	阿賴耶識 (名、義)	1. 生滅 (但得一分生滅之義, 就緣起生滅事中建立賴耶)
	(三) 終教		2. 不生滅 (得理事融通二分義, 許真如隨熏和合成此本識)
	(四) 頓教		3. 一真心 (一切法唯一真如心, 離言絕慮)
	(五) 圓教		4. 一法界 (性起說) (說十心以顯無盡)
二、明諸教差別因由	(一) 約法	小乘	1. 攝義從名門
		始教	2. 攝理從事門
		終教	3. 理事無礙門
		頓教	4. 事盡理顯門
		圓教	5. 性海具德門
	(二) 約機	小乘	1. 得名不得義
		始教	2. 得名得一分義
		終教	3. 得名得具分義
		頓教	4. 得義不存名
		圓教	5. 名義俱無盡

當代學者認為：「圓教的心識觀，可分別為同教類型的心識觀與別教類型的心識觀。就別教心識觀而言，據華嚴性海圓明、法界緣起、無礙自在、一即一切、一切即一、主伴圓融諸義而說十心無盡，又基於唯一法界性起而稱心具十德。至於同教心識觀，則綜攝前述諸教所說之心識義，以為方便教說。」¹⁶⁷

第三節 十重唯識

佛家強調萬法唯心所現，萬法唯識所變。法藏在闡明《華嚴經·十地品》「三界虛妄，但一心作」¹⁶⁸的義理時，於《華嚴經探玄記》卷十三，提出了「十重唯

¹⁶⁷ 陳永革，《法藏評傳》上（南京：南京大學出版社，2011年），頁147。

¹⁶⁸ 晉譯《大方廣佛華嚴經·十地品》，《大正藏》冊9，頁558下。

識說」，形成了具有唯心色彩的理論，這「十重唯識說才是直接的唯心論」¹⁶⁹。法藏所謂「十重唯識」並不是說有十種心識，而是指對「一心」的說明有十段的深淺差別，同時「一心」也並不只限於第六現前地的唯心，而是擴張到三界的唯心。法藏「十重唯識」的名稱與意義如下：

（一） 相見俱存故說唯識：

意指「八識及諸心所，並所變相分，本影具足由有支等薰習力故，變現三界、依正等報。」¹⁷⁰亦即由八識及諸心所所變現的相分，都能圓滿具足一切薰習力，從而變現出欲界、色界、無色界以及正報和依報。雖有主觀（見分）與客觀（相分）之別，但二者皆由「一心」所現，故主觀與客觀俱存乎「一心」。這是一種「相分」「見分」俱存的唯心說，此為《攝大乘論》及《唯識》等諸論所說。

（二） 攝相歸見故說唯識：

意為「八識王數，差別所變相分，無別種生，能見識生，帶彼影起。」¹⁷¹亦即「心王」「心所」雖不相同，然由其所變的「相分」實為能見之識所生，由於客觀的「相分」乃是依隨主觀的「見分」作用所現，故可包攝於主觀之心、心所（精神作用）中。這是一種把「相分」歸屬於「見分」的唯心說，此為《解深密經》、《唯識二十論》、《觀所緣論》等所說。

（三） 攝數歸王故說唯識：

意即「通具八識心王，以彼心所依於心王，無自體故，許彼亦是心所變故。」¹⁷²亦即「心所」完全依於「心王」，「心所」係依「心王」而起，並無獨立的自體，全由「心王」所變。這是一種將一切歸於「心王」的唯心說，此為《莊嚴論》之

¹⁶⁹ 村上專精著，釋印海譯，《佛教唯心論概論》（臺北：慧日講堂，1977年），頁197。

¹⁷⁰ 《華嚴經探玄記》卷13，《大正藏》冊35，頁347上。

¹⁷¹ 《華嚴經探玄記》卷13，《大正藏》冊35，頁347上。

¹⁷² 《華嚴經探玄記》卷13，《大正藏》冊35，頁347上。

說。



(四) 以末歸本故說唯識：

意謂「七轉識皆是本識差別功能，無別體故。」¹⁷³亦即七轉識（能夠現起一切現象的七種心識，亦即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識）都是由阿賴耶識所變現出來的不同功能，如果捨離阿賴耶識（本），那麼七轉識（末）就不存在了，所以七轉識應歸於阿賴耶識。這是一種「本末一體」唯心說，此為《楞伽經》之說。

(五) 攝相歸性故說唯識：

意指「謂此八識，皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。」¹⁷⁴亦即八識之相並無恆常不變的自在實性，乃是真如或如來藏隨緣所現而成，識的本體不外是本覺之真如或如來藏。這是一種將第八識歸屬於真如或如來藏的唯心說，此亦為《楞伽經》等之說。

(六) 轉真成事故說唯識：

意為「如來藏不守自性，隨緣顯現，八識王數，相見種現。」¹⁷⁵前以真如或如來藏為本性，今則以真如或如來藏隨順染淨之緣，而顯現種種有為法。這是一種真如或如來藏隨緣變現萬有的唯心說，此為《楞伽經》、《密嚴經》、《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》等所說。

(七) 理事俱融故說唯識：

意即「如來藏舉體隨緣，成辦諸事，而其自性，本不生不滅。即此理事混融

¹⁷³ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 上。

¹⁷⁴ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 上。

¹⁷⁵ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 上。

無礙，是故一心二諦，皆無障礙。」¹⁷⁶真如或如來藏雖然能夠現起一切諸法，但是自身則不生不滅，不垢不淨。作為本體的真如與作為現象的事法，相互融合，「理」遍於「事」，「事」皆具「理」；以致於真俗二諦亦可融入「一心」之中，彼此圓融無礙。這是一種「理」「事」無礙的唯心說，亦為《起信論》、《勝鬘經》等所說。

(八) 融事相入故說唯識：

意謂「有理性圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙。或一入一切，一切入一，無所障礙。」¹⁷⁷亦即事物依據理體才能成立，依理而成的事物彼此也能融協無間，互不妨礙。此即事相與事相或者事法與事法的圓融無礙。這是一種「事」「事」無礙的唯心說，此為《華嚴經》所說。

(九) 全事相即故說唯識：

意指「依理之事，事無別事，理既無此彼之異，令事亦一即一切。」¹⁷⁸亦即依托理體而成的事法全由理體所顯，不能捨離理體而獨在；理體既然了無差異，事法亦可相即互融。前乃就事之「用」論其相入，此言諸事之「體」互為一體，從而朗現「一即一切，一切即一」的事理。這是一種「全事相即」的唯心說，此為《華嚴經》所說。

(十) 帝網無礙故說唯識：

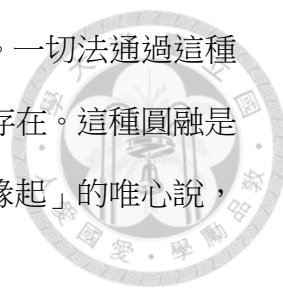
意為「一中有一切，彼一切中復有一切，既一門中，如是重重不可窮盡，餘一一門，皆各如是，思準可知。」¹⁷⁹亦即一種事物不但包含一切事物，而且還包含其他事物中所包含的一切事物，而其他任何事物中所包含得一切事物，也各自

¹⁷⁶ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 上 - 中。

¹⁷⁷ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 中。

¹⁷⁸ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 中。

¹⁷⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 中。



包含一切事物。猶如因陀羅網的網珠彼此映現，重重無盡一樣。一切法通過這種一入一切，一切入一；一中有多，多中有多的關係而得以圓融存在。這種圓融是扣緊「真心」說的，所以在價值上絕對圓滿，這是一種「無盡緣起」的唯心說，此為《華嚴經》所說。

由以上的引文，可以得知，法藏在解釋《華嚴經·十地品》「三界虛妄，但一心作」時，是以相見俱存、攝相歸見、攝數歸王、以末歸本、攝相歸性、轉真成事、理事俱融、融事相入、全事相即、帝網無礙的「十重唯識」說來加以開展的。

法藏又將這「十重唯識」與五教加以對應，由於小乘教不談唯識，而宣說唯識義理的大乘教也有深淺不同的講法，所以他說：「上來十門唯識道理，於中初三門約初教說，次四門約終教、頓教說，後三門約圓教中別教說，總具十門約同教說。」¹⁸⁰法藏把(一)、(二)、(三)配於初教(即大乘始教)，(四)、(五)、(六)、(七)配於終教與頓教，(八)、(九)、(十)則配於圓教一乘中的別教，而總具十種者，即為圓教一乘中的同教。總之，「十重唯識」是把佛教經論中的唯心思想，大致從唯識觀點、如來藏(真如)觀點和華嚴觀點三方面來進行區別，從而演為十個深淺不同的差別樣貌。由此觀之，就法藏而言，「唯心」應比「唯識」更為根本。當代佛教學者則將「十重唯識」簡化為「法藏的(四)以末歸本唯識是八識體一說，從(六)轉真成事唯識到(十)帝網無礙唯識的五重，是真如緣起說。」¹⁸¹簡言之，這「十重唯識」已將賴耶緣起說與真如緣起說或如來藏緣起說揉合起來，並且展現出華嚴宗的圓融唯心說。

法藏依據《華嚴經》「三界虛妄，但是心作」的義理，提出了「十重唯識觀」，雖然它是建構在窺基所闡釋的「五重唯識觀」¹⁸²之上，可是這種經過改造後的「唯

¹⁸⁰ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 中-下。

¹⁸¹ 胡建明，《宗密思想綜合研究》(北京：中國人民大學出版社，2013 年)，頁 138。

¹⁸² 窺基的「五重唯識觀」是：遣虛存實識、捨濫留純識、攝末歸本識、隱劣顯勝識、遣相證性

識觀」，並不能視之為法相宗的觀點。從華嚴圓教的立場來看，法相宗學說乃屬於「大乘始教」（相始教），有別於大乘圓教的「真如緣起」或「如來藏緣起」。在唐代華嚴義學中，唯識觀是從屬於華嚴「唯心論」的。¹⁸³



識。詳見其《般若波羅蜜多心經幽贊》卷上，《大正藏》卷 33，頁 526 下 - 527 上。及其《大乘法苑義林章》卷一，《大正藏》卷 45，頁 258 中 - 下。

¹⁸³參閱賴永海主編，《中國佛教通史》第七卷（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 132。

第四章 澄觀的唯心思想



澄觀相當重視《起信論》的「一心」概念，他以「一心」為根本，基於禪觀實踐的立場來把握「無住」之「心」，並藉「能」「所」兩亡以解釋其「唯心」之說。因為受到禪宗思想的深刻影響，所以澄觀的「心性說」具有明顯的禪化傾向。同時，在論及禪觀實踐時，澄觀又透顯了「心」的主體性。此外，他將法藏的「十重唯識」，改變為「十重一心」，尤能呈現其「唯心」思想的深度，且較法藏更加側重「唯心」。本章試就「唯心說」、「心性說」，以及「十重一心」等三個面向來論述澄觀的唯心思想。

第一節 唯心說

澄觀同意世親《唯識論》所謂「大乘經中說三界唯心，唯是心者，但有內心，無色、香、味等外諸境界。」¹⁸⁴這是說，三界唯心的「心」意指內在的心體，一切諸法，唯心所現，只有內在的心體，而無外在境相。澄觀認為「心」是主體，「境」是客體，作為主體的「心」乃是作為客體的「境」之根據，外在境相都是「唯心」所顯。澄觀對《華嚴經》「唯心」偈的解釋，在繼承祖說的基礎上，又有新的觀點。他說：

無障法界，寂寥虛曠，沖深包博，總該萬有，即是一心。體絕有無，相非生滅，莫尋終始，豈見中邊。¹⁸⁵

澄觀以事事無礙的「一心」為最高境界，這種境界即是「無障法界」，它的

¹⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65，《大正藏》冊 36，頁 252 上。

¹⁸⁵ 《華嚴經行願品疏》卷 1，《新纂卍續藏》冊 5，頁 62 上。

特徵就是「寂寥虛曠，沖深包博」。「一心」不生不滅、無始無終、非有非無，不落二邊，乃是「總該萬有」、統攝一切的形上主體。又說：「一心者即是眾生本心與萬法為根本，乃至云而此法界體是一心。」¹⁸⁶就澄觀而言，「一心」即是有情眾生的本心，亦是一切萬法的根本，這就賦予「心」本體論的意義了。

澄觀的「唯心」觀點主要是依於《八十華嚴》〈十地品〉「三界唯一心」¹⁸⁷之說，以及〈夜摩宮中偈讚品〉所說：

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。¹⁸⁸

若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。¹⁸⁹

澄觀指出：「若不知心常畫妄境，觀唯心造則了真佛」¹⁹⁰，他因襲了《華嚴經》的唯心思想，並且就實踐性的立場來加以解釋。其中有名的「工畫師不知心」之譬喻，是表示工畫師不知自心卻不斷地在描繪著種種景象。有情眾生的自心也像工畫師一樣，不停地描畫出種種世界諸法。其實，如果不知自心，則必常畫「妄境」，所以應知「一切唯心造」。澄觀明確指出：

覺林菩薩偈云：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」

此明唯心義也。何以得知是具分耶？次頌云：「如心佛亦爾，如佛眾生然。

應知佛與心，體性皆無盡。」既是即佛之心，明非獨妄心而已。¹⁹¹

¹⁸⁶ 《華嚴經行願品疏鈔》卷 1，《新纂卍續藏》冊 5，頁 222 上。

¹⁸⁷ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正藏》，冊 10，頁 194 上。

¹⁸⁸ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大正藏》，冊 10，頁 102 上。

¹⁸⁹ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大正藏》，冊 10，頁 102 上 - 中。

¹⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，《大正藏》，冊 35，頁 659 上。

¹⁹¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，《大正藏》，冊 35，頁 514 中。

此段所引「如心佛亦爾，如佛眾生然。應知佛與心，體性皆無盡。」四頌，乃出自《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》¹⁹²。整段引文的意思是，覺林菩薩偈所說：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」的「唯心」是指妄心而言。但是《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》所謂「心」也指真心而言，例如，接下來的偈頌「如心佛亦爾，如佛眾生然。應知佛與心，體性皆無盡。」其中的「唯心」即指真心而言。由此可見，《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》的「心」不單獨指涉妄心，而且也指稱真心，亦即兼具「真」「妄」兩種成分或「真」「妄」兩種意義。以上是〈夜摩宮中偈讚品〉覺林菩薩頌語的主要意義。澄觀援用了《大乘起信論》的說法，視其為觀行的問題，並且將之注釋如下：

然有二釋，一云，若欲了佛者，應觀法界性。上一切差別，皆唯心作，以見法即見佛故。二、觀法界性是真如門，觀唯心造即生滅門，是雙結也。又，一是真如實觀，一是唯心識觀。大乘觀要，不出此二。觀此二門，唯是一心，皆各總攝一切法盡，二諦雙融，無礙一味，三世諸佛，證此為體故。¹⁹³

意思是，第一，所有現象的差別相狀，都是「唯心」所作。第二，「觀法界性」是《大乘起信論》的真如門，在觀法上，這是「真如實觀」；「觀唯心造」是《大乘起信論》的生滅門，在觀法上，這是「唯心識觀」。大乘佛教的觀行法門，不外就是「真如實觀」與「唯心識觀」。真如門（真如實觀）與生滅門（唯心識觀）統攝於「一心」，不相捨離。這兩個法門各自都能總攬含攝一切事法，

¹⁹² 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大正藏》，冊 10，頁 102 上。

¹⁹³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，《大正藏》，冊 35，頁 659 上。關於「真如實觀」「唯心識觀」兩觀，澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十三也有提及：「然其要觀，略有二種，一唯心識觀，二真如實觀。唯心觀淺，尚未能了，真如觀妙，彼安能入。法性即是真如異名。」（《大正藏》卷 36，頁 252 下。）

彼此互融，無障無礙，完全攝入唯一真心本體。三世諸佛，早已證成此一心體。顯而易見，澄觀立基《大乘起信論》「一心二門」的義理結構，以便解析《華嚴》唯心之旨。而其所提「真如實觀」與「唯心識觀」的觀行論點，特別能夠體現其華嚴圓行的實踐性特徵。澄觀又將一心所攝門加以區分，他說：

一心所攝門中。然此一門乃含多意，且分二別，一推末歸本門；二如來於此下，本末依持門。¹⁹⁴

意思是，「一心」所含攝的法門，實際上有許多含意，大致說來，可以分為：「推末歸本門」與「本末依持門」。依澄觀之見，「三界所有，唯是一心」即為推末歸本門，「十二有支，皆依一心」則為本末依持門。澄觀又依世親的《十地經論》，藉由三種觀法的視角來說明其「唯心」觀點。他說：

論云：但是一心者，一切三界，唯心轉故。此言則總。轉者，起作義，亦轉變義。然此文，諸教同引，證成唯心。云何一心而作三界？略有三義：一二乘之人，謂有前境，不了唯心。縱聞一心，但謂真諦之一。或謂由心轉變，非皆是心。二異熟賴耶，名為一心。揀無外境，故說一心。三如來藏性、清淨一心，理無二體，故說一心。此初一心，菩薩不為此觀，後二一心，經意正明。¹⁹⁵

¹⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》，冊 35，頁 806 中。在此之前，法藏已謂：「初約經分為二，先明心作三界，是約集起門；後明心持十二，是約依持門。」（《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》，冊 35，頁 346 下）。由此可知，澄觀將法藏的「集起門」改為「推末歸本門」，和法藏相較之下，澄觀已將能作的「一心」提升到第一義諦的「真心」來開展了。

¹⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》，冊 35，頁 806 中。

意思是，三界所有、一切諸法全由唯一真心所轉，這是總說。「轉」字有「起作」與「轉變」兩種意義。「三界所有，唯是一心」的命題，經常被佛教各宗所引用，進而證成華嚴的「唯心」觀點。「三界所有，唯是一心」的一心有三種義涵：一是指聲聞乘、緣覺乘行人執取現前境相的「一心」；二是指法相宗所謂只有內識，而無外境的「阿賴耶識」；三是指法性宗所重的如來藏自性清淨心，如來藏性、清淨一心乃是絕對唯一的主體。究實而言，「阿賴耶識」一心與「如來藏」一心，正足以呈現《華嚴經》的原意。澄觀復就法相宗與法性宗¹⁹⁶的立場，分別論述「唯心」的意義。他說：

若法性宗中，以第一義隨緣成有，即為能作；所有心境，皆通所作，以不思議熏、不思議變是現識因故。若法相宗，第一義心但是所述，非是能作，有三能變，謂第八等。¹⁹⁷

意思是，就法性宗而言，第一義心（真如）隨順各種條件，而現起一切諸法，這就是「能作」；所有心外之境都是「所作」，「所作」不能捨離第一義心而獨立存在。就法相宗而言，第一義心受到外物熏習，並非「能作」；「能作」之識有三，即三能變識，亦即阿賴耶識、末那識、了別境識。又說：

權宗所明三界唯心，八識皆是生滅之法，（中略）以其識種引起後識，依生滅識建立生死及涅槃因。若實教中所辯，唯心八識皆通如來藏性隨緣成立。¹⁹⁸

¹⁹⁶ 《大乘起信論》等主張「真如緣起」說，以為唯一「真心」是一切諸法產生的本源，所有善惡、染淨事法均為「一心」所現，故「法性」就是「一心」，倡導這種說法宗派，即是「法性宗」，簡稱「性宗」，可以華嚴宗、禪宗為代表。

¹⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65，《大正藏》，冊 36，頁 525 上。



「權宗」即法相宗，「實教」即法性宗。法相宗認為一切諸法皆為第八識所變現出來的相分，生死與涅槃的肇因亦為第八識，這些都不是宇宙萬法的本性所成。法性宗認為有情眾生的「心」原本就清淨無染，此「心」即是所有外在境相的本性。

澄觀援引世親造、般若流支譯《唯識論》中的一段文句，將「心」分為相應心（所）與不相應心：

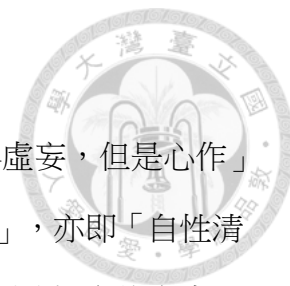
一相應心所，謂一切煩惱結使受想行等，皆心相應。以是故言，心意與識及了別等義，一名異故。二不相應心，所謂第一義諦常住不變自性清淨心故。言三界虛妄，但一心作，是相應心。今依法性，故云第一義心以為能作。¹⁹⁹

基本上，「一心」可以分為相應心與不相應心。「相應心」是指能夠產生煩惱、受、想、行等作用的染污心、生滅心。法相宗將阿賴耶識說為「心」，末那識說為「意」，前六識（了別境識）說為「識」。「心」、「意」、「識」的分法，是從互相區隔來說的，其實，八識都稱為「識」。「不相應心」是指第一義心、自性清淨心。「三界虛妄，但一心作」的「心」是相應心。然而，就法性宗以及華嚴圓教的立場而言，一切生滅現象存在的根據，乃是具有「能作」義的第

¹⁹⁸ 《華嚴經行願品疏》卷 1，《新纂卍續藏》，冊 5，頁 54 下。

¹⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65，《大正藏》，冊 36，頁 525 中。事實上，般若流支譯《唯識論》（《唯識二十論》的異譯）已經有言在先：「如《十地經》說，三界虛妄，但是一心作故。心意與識及了別等，如四法，義一名異。此依相應心說，非依不相應心說。心有二種，何等為二？一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使受想行等，諸心相應。以是故言，心意與識及了別等，義一名異故。不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心故。」（《大正藏》，冊 31，頁 64 中。）

一義心。



由上引文可知，印度大乘佛教瑜伽行派學者世親將「三界虛妄，但是心作」的「心」解為「相應心」或妄心，澄觀則將它說為「第一義心」，亦即「自性清淨心」或真心。顯見，澄觀是從瑜伽行派或法相宗的層級躍升到法性宗的高處，將瑜伽行派或法相宗的「相應心」，轉變為法性宗的第一義諦的真心，²⁰⁰為「三界虛妄，但是心作」的「心」賦予了新的意涵。

澄觀又從以下三個面向對「唯心」作出明確的解釋²⁰¹：

一云攝境從心不壞境者，即示心境有無，彼得本質，恐壞唯心。既不壞境，得之何妨？壞有何失？以無心者，無心於萬物，萬物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛，謂物實有故。若唯心壞境，則得在於境空，失在於心有。故以境由心變，故說唯心。²⁰²

這是說，「攝境從心」乃指「境」有「心」無，肯定客觀境相的存在。這種觀點恐怕會悖離「唯心」的意旨。東晉時代佛教僧伽對般若性空思想的解釋，形成「六家七宗」的觀點。其中「心無宗」以「心」對外在境相不起計度、不加執著為「空」。僧肇（384－414）評之曰：「無心者，無心於萬物，萬物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛。」²⁰³意思是，「心無宗」所說的「空」，是指「心」不執著於萬物，而萬物本身並不是無。這種觀點可取之處在於「心」不執著於外物，不受外物干擾；不足之處則在於沒能認識到外物本身的虛妄不實，反而執著外物為恆常不變的實體。澄觀以此為據，認為如果執著於「心」，而否定外物，

²⁰⁰ 詳閱胡建明，《宗密思想綜合研究》，（北京：中國人民大學出版社，2013年），頁139。

²⁰¹ 詳見劉貴傑，〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化月刊》第三十七卷第十二期（臺北，2010，12），頁9－11。

²⁰² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷74，《大正藏》，冊36，頁584上。

²⁰³ 《不真空論》，《大正藏》，冊45，頁152上。

那麼可取之處乃在體認外在境相性空不實，不足之處則在於肯定執著內心的恆存實有。正是由於外境由「心」所現，所以才說「唯心」，此即「攝境從心」的唯心意涵。



二云能所兩亡不礙存故者，上不壞境且遣懼質之病，今遣空有之理，故心境並許存亡，心境相籍故。空有相依，緣生故有。有即存也，空即亡也。空有交徹，存亡兩全。²⁰⁴

作為主體的「心」有認識的功能，稱為「能」；作為客體的「境」有被認識的所量，名為「所」。引文的意思是，「心」與「境」可以圓融，「能」與「所」可以無礙。前面所說的「攝境從心」，並未否定客觀的境相，而且避免了輕視客體事物的缺點；經由領悟「空」與「有」圓融相即，「心」與「境」相依無礙，從而得知，「心」與「境」可以存亡相依，共存共亡。事實上，「空」與「有」也能互相依存；由各種條件聚合而現起的諸法不過是「幻有」而已，幻有只是暫時的存在；「性空」是指由各種條件聚合而現起的諸法並無恆常不變的自在實性。雖然諸法緣起性空，但是不礙幻有宛然存在。此即「空有交徹」、「能所兩亡」的唯心意涵。

三云第一義唯心，非一非異者，正出具分唯心之理。上第一釋雖有唯心之義，尚通生滅唯心；第二義雖兩亡不羈，而未言心境相攝；今明具分唯識，故云第一義唯心。²⁰⁵

²⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 74，《大正藏》，冊 36，頁 584 上。

²⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 74，《大正藏》，冊 36，頁 584 中。澄觀說：「言具分者，以不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識，即是具分，以具有生滅，不生滅故。不生



第三義的「唯心」是指「生滅」與「不生不滅」統合為一，具有「生滅」與「不生不滅」兩種成分，但既非「一」又非「異」的「具分唯心」。第一義的「唯心」是指生滅變化的「心」，第二義的「唯心」雖然倡言「兩亡不羈」，但是未能論及「心境相攝」。第三義的「唯心」涉及「不生不滅與生滅和合，非一非異」的阿賴耶識，正因為阿賴耶識具有「生滅」與「不生不滅」兩種成分，所以才稱為「具分」，這是唯識學上的「具分唯識」。由於「唯識」亦即「唯心」，因此「具分唯識」亦稱「具分唯心」。就大乘佛教真常唯心系而言，不生不滅、常住自在的則是「如來藏」、「自性清淨心」、「真心」，這才是「第一義唯心」或「具分唯心」。

總而言之，澄觀主張「第一唯心現者，一切諸法真心所現，如大海水舉體成波，以一切法無非一心。」²⁰⁶他認為所有諸法不能捨離「一心」，完全是由唯一真心所現。

第二節 心性說

就佛教來說，「心」與「性」既有區別又有聯繫，而且彼此相通。有人認為「心」與「性」相同，斷際禪師即謂：「心性不異，即心即性。」²⁰⁷換言之，「心即是性」「心性是一」。在中國佛教哲學中，「心」與「性」既不離眾生，又被視為絕對的本體；「心性是人之為人的根據，又是人之成佛的真因。」²⁰⁸「心性」是抽象的、形上的概念，並不具有客觀的實在性。就真常唯心系的佛教思想來說，心性亦即「心真如」、「心體」，意指有情眾生本有的恆常不變的體性，或未被

滅即如來藏，即會前唯心真妄別中即通真心也。若不全依真心，事不依理，故唯約生滅，便非具分。」

（《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10，《大正藏》，冊 36，頁 73 中 - 下。）

²⁰⁶ 《華嚴經行願品疏》卷 1，《新纂卍續藏》冊 5，頁 59 中。

²⁰⁷ 《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 384 中。

²⁰⁸ 方立天，《中國佛教哲學要義》上卷，（北京：中國人民大學出版社，2002 年），頁 274。

煩惱、無明遮蔽時的本來面目，與「真心」、「自性清淨心」、「本心」、「本性」等同義。澄觀受到地論學派南道系淨影寺慧遠所謂：「心相雖滅盡，心性猶在。心性在者，即是真識，是故就之說得證。」²⁰⁹的影響，且對《大乘起信論》的義理領悟尤深，因此特別強調心性。首先，他解釋「心」說：

心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作眾生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊。²¹⁰

意思是，「心」是無形無相的本體，若能明心，便可成佛，這是「淨緣起」；若復執迷，便是眾生，這是「染緣起」。緣起雖有染淨之分，然而眾生的心體與諸佛的心體卻毫無差異。事實上，或迷或悟，只在於「心」；迷即迷自家本心，悟即悟自家本性，「迷」與「悟」實為同一心性的兩種境界。事實上，佛與眾生同具真如本覺，眾生與佛的差別，全是由於迷悟的不同所致。眾生修行的目的就在於體證自心中本具的佛性或覺性，假以時日，真積力久，最終必能成就佛果。又說：

心心作佛，無一心而非佛心；處處證真，無一塵而非佛國。²¹¹

意思是，芸芸眾生，數量無窮，眾生本有的真心亦無可勝數，此一真心即是佛心；如能在一切處證成此一真心，則任何處所皆是佛國淨土。澄觀這種說法，

²⁰⁹ 《大乘義章》卷 3，《大正藏》冊 44，頁 539 下。

²¹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，《大正藏》冊 35，頁 658 下。

²¹¹ 《答順宗心要法門》，《卍續藏》，冊 58，頁 426 中。

雖然契合華嚴宗真妄相即、一即一切的圓融義理，但更近乎禪宗的「即心即佛」，這種深具禪宗色彩的心性論是澄觀思想中最具特色的部分。他說：



心是總相者，法界染淨，萬類萬法，不出一心。是心即攝一切世間出世間法，故名總相。餘染淨二緣，各屬二類。然總說十法界中，六道為染，四聖為淨。²¹²

「十法界」是關於有情的十種分類，「凡」有六道，即天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄（六凡）；「聖」有四種，即佛、菩薩、緣覺、聲聞（四聖）。他們所見的世界各不相同，此不同的境界即稱法界，十類有情即有十法界。澄觀認為宇宙萬象、一切諸法都是「一心」所現，不能捨離「一心」而在。「一心」總攝世間一切法和出世間一切法，是世間出世間一切法的絕對本體。就「一心」的本體來說，稱為淨法；就「一心」的相用來說，稱為染法。染、淨實為「一心」的兩種屬性。「十法界」中，六凡稱為染污的有情，四聖則是清淨的有情。「心」是一個總相，眾生與佛，都是「心」之所造，心體為真不變。若能覺悟成佛，是為淨緣起；若果迷妄作眾生，則為染緣起。雖然緣起具染淨，但心體卻無異。這種由「一心」本體開顯出染與淨、凡與聖的兩類性質，與《大乘起信論》所倡「一心二門」（真如門、生滅門）的論點，如出一轍，了無差別。

澄觀進而把「心」視為宇宙萬物的本體，並賦予其特質，他說：

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

²¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 42，《大正藏》，冊 36，頁 323 中。



「至道」意指至高無上的佛法，「無住」就是寂靜無執，²¹⁴「靈知」是指靈妙知見；「靈知不昧」即是靈妙知見朗然澄明，捨離昏暗，亦即心體的特徵。「性」即「法性」，指固有的、永不可變的本體。「相」即「法相」指可以了別、可以認識的現象。「性相寂然」是指心性處在靈知不昧的狀態時，一方面既能寂然沉靜，一方面又能感知事物，同時不會產生對事物的虛妄分別。「該攝內外，能廣能深」是說心體無限寬廣，既能廣納一切，又能深入一切。「非空非有，不生不滅」意謂心體捨離「空」「有」、「生」「滅」等二元對待，是超越「空」「有」，超越「生」「滅」的終極存在。

引文的意思是，「至高無上的佛法原本就在於一心，眾生本具的真心本體並沒有任何罣礙。這個沒有罣礙的心體又具有虛靈覺知、昭昭不昧的認識功能。真心本體瑩淨無相，卻能產生妙用，且能融攝主體與客體，而沒有內外的差別，它的作用既廣又深；真心本體是非有非空的、不生不滅的，也是不離眾生的、不假妄求的。就澄觀而言，心不但是萬法的本體，也是認知的主體。」²¹⁵

澄觀於其《答順宗心要法門》中，視「心」為無住心體，靈知不昧。他經由禪觀的體驗，把捉了「心體」的根本性格，透過「靈知不昧」來襯托「心體」的無所不在及其具體功能，這就是所謂由「用」顯「體」。當然，「用」絕非「體」，作為用的「靈知」並非作為體的「真心」，因為「真心」無形無相，言思道斷。澄觀說：

²¹³ 《答順宗心要法門》，《卍續藏》，冊 58，頁 426 上。

²¹⁴ 荷澤神會說：「無住是寂靜，（中略）無住心不離知，知不離無住。知心無住，更無餘知。」（《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》[北京：中華書局，1966 年]，頁 9。）

²¹⁵ 劉貴傑，《佛教哲學》（臺北：五南出版社，2006 年），頁 204。

起心看心，是即妄想，故非真知，是以真知必忘心遺照，言思道斷故。²¹⁶



「起心外照，住心看淨」是北宗神秀的禪修方法，南宗慧能的弟子神會認為「此障菩提」²¹⁷。澄觀亦以「起心看心」乃是妄想妄知，而非真正的知見。他主張言思道斷，了無可執，心無住著，心無繫縛，才是真正的知見（真知），這種「知見」便是與「無念」相契的「知見」。而「心」對此種空寂無執、無相無念的精神境界卻能靈覺不昧，了了常知。澄觀所說的「心」因受禪宗的影響而帶有眾生心、主體心的明顯傾向，同時也具有「真心」的意義，更具有「本體」的意味。近代日本學者認為澄觀「乃以華嚴的一心把握著靈知的禪。」²¹⁸信不誣也。前述有關心性的特點，最重要的是「靈知不昧」，它集中體現了華嚴宗心性思想的本色。澄觀主張經由修習止觀，離妄無滯，淨空無礙，無淨之淨，才是「心要」。他說：

一離妄取，如彼淨空無雲翳故，斯即真止。二觸境無滯，如彼淨空無障礙故，斯即真觀。此觀，不作意以照境，則所照無涯。此止，體性離而息妄，故諸取皆寂。若斯，則不拂不瑩而自淨矣。無淨之淨，則闇蹈佛境，此為心要。²¹⁹

意思是，捨離妄想執取，心如淨空無雲遮蔽，即是真「止」。擺脫境相束縛，心如淨空無物障蔽，即是真「觀」。唯有無心觀照，才能照見無邊法界；唯有無心息妄，才可放下一切貪著。如能離妄無滯，了無所寄，那麼就可彰顯「不拂不

²¹⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 34，《大正藏》冊 36，261 中。

²¹⁷ 《菩提達摩南宗定是非論》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1966 年），頁 9。

²¹⁸ 高峰了州著，釋慧嶽譯，《華嚴思想史》（臺北：中華佛教文獻編撰社，1979 年），頁 208。

²¹⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 49，《大正藏》冊 35，頁 874 下。

瑩」、「無淨之淨」的清淨真心，這就是澄觀的「心要」法門。由前所述，可以得知，「離妄」、「無滯」即是一心「無雲翳」、「無障礙」的淨空特質。澄觀對於「心」的追探，可謂已至究極之境。



此外，「心」有多義，一指阿賴耶識，二指阿摩羅識²²⁰，三指自性清淨心或如來藏。「性」亦有多義，一指自性，一指佛性，一指真如。在澄觀的思想體系中，「性」亦可稱為「法性」、「佛性」、「真性」。此「性」並不指實有的本質規定性，而是抽象的形上主體且具有「空」「有」兩義。²²¹澄觀主張「心性是一」，他說：

心之性故，是如來藏也。又心即性故，是自性清淨心也。又妄心之性、無性之性，空如來藏也。真心之性、實性之性，不空如來藏也，皆平等無二，故云一也。²²²

「空如來藏」是指佛性清淨，猶如虛空，沒有染污，沒有分別。「不空如來藏」是指真如、真心、佛性並非純然空無，而是具足一切功德，故為不空。《勝鬘經》說：「不空如來藏，過於恆沙，不離不脫，不異不思議佛法。」²²³這是印度大乘佛教如來藏一系的觀點，中國大乘佛教學者依此將「不空如來藏」視為佛性。引文的意思是，「心」即是「性」，「心」與「性」合為「心性」，同樣是指佛性、如來藏、自性清淨心。如來藏無形無相，空無自性，所以稱為「空如來

²²⁰《大乘莊嚴經論》卷 6 載：「說心真如，名之為心。即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識。」（《大正藏》冊 31，頁 623 上。）

²²¹澄觀說：「性有二義：一者、有義；二者、空義。復有二義：一者、不變；二者、隨緣。以有義故，說二空所顯即法性，本無生也；以空義故，說於不變，以空義故，說於隨緣。此二不二，隨緣即是不變，不變故能隨緣。若但隨緣，豈稱真性？故隨其流處有種種異，而其本味停留雪山。又若性離於法則成斷滅，法離於性則本無今有；又法若即性，性常應常，性若即法，法滅應滅。故二相成非常非斷，此二相奪故，說非有非空，為中道義。」（《大方廣佛華嚴經疏》卷 14，《大正藏》冊 35，頁 604 下。）

²²²《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 602 上。

²²³《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，《大正藏》冊 12，頁 221 下。

藏」。真心、佛性具足一切功德，則稱「不空如來藏」。「心」與「性」平等無二，了無差異，因此說「心」「性」無別，「心」「性」一如。澄觀說：



離如來藏，不許八識能所熏等別有自體能生諸法，唯如來藏是所依生。亦不可言八識無二類，故名心性一。²²⁴

就法相宗來說，八識中，七轉識是「能熏」，第八識是「所熏」。七轉識與第八識互相熏習，即能現起一切諸法。引文的意思是，一切諸法皆依如來藏自性清淨心而生，七轉識與第八識雖能現起一切諸法，然而歸根究柢還是以如來藏為依托，不能捨離如來藏。由於不可認為第八識與七轉識「無二類」，故知「心」「性」一如。其實，心性就是第八識²²⁵，兩者並無差異，同樣具有平等性、普遍性。又說：

以心即同真性，故曰唯如。照用不失，故曰如智。豈離心外而智別有？如是則唯如不乖於有。前宗以純如之體，故有淨心。心既是如，有之何失？

226

意思是，心性一如，真心即是真性；捨離真心真性，即無真智妙慧可言。一切萬有，全由心性所現，與心性無異，互不相違。其實，作為清淨本體的真心真性永恆遍在，從未離開眾生的肉身。澄觀說：

²²⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 601 下。

²²⁵ 法藏即謂：「又心即性，故是第八識，無二類，故云一也。」（《華嚴經探玄記》卷 4，《大正藏》，冊 35，頁 177 上。）

²²⁶ 《大方廣佛華嚴經疏論纂要》卷 87，《大正藏》補編（B）冊 5，頁 1992 上。



既不離心真如別有心性，明知但是離於客塵，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。²²⁷

意思是，心真如即是心性，心性捨離雜染妄念，所以稱為清淨本體。清淨本體就是自心，自心亦即真如。自性清淨心即是如來藏，亦是本來淨識。由此可見，澄觀是以真如來解釋心性。自性清淨心為《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》所倡，《大乘莊嚴經論》將它解釋為阿摩羅識²²⁸，澄觀繼承此說，主張自性清淨心即是阿摩羅識，同樣都是「本來淨識」。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「自性清淨心」。澄觀說：

佛佛所乘，同觀心性，萬行齊修，自始至終，更無異徑，故云一道。²²⁹

意思是，究竟成佛的修行法門，不外是觀照心性，眾善奉行，只要自始至終，堅定不移，專心一意，必成正果。又說：

同觀心性，即正道之一，是唯一之一，法性不並真故，萬行齊修者，義兼正助，千佛同轍，今古不易之一道。²³⁰

²²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 43，《大正藏》，冊 36，頁 336 中。

²²⁸ 詳見註 14 引文。

²²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15，《大正藏》冊 35，頁 611 上。

²³⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 34，《大正藏》冊 36，頁 258 下。

意思是，「心性」才是絕對唯一的本體，觀照「心性」乃是正確的修行方法，也是唯一的修行方法。真心佛性為妄念、情識所覆蓋，所以必須透過觀照的方法將之滌除淨盡，才能恢復心性的光明清淨。這是千佛同轍、今古不易的道理。可見，觀照心性為修行成佛的正道、古今不變的大道。觀照心性必須透過修「定」的功夫來加以實踐。澄觀將定學分為「事定」與「理定」兩門，他說：

定慧雖多，不出二種，一事二理。制之於一處，無事不辦，事定門也。能觀心性，契理不動，理定門也。²³¹

意思是，修習定學，不外「事」「理」兩門。制之一處，無事不辦，稱為「事定門」。觀照心性，契理不動，名為「理定門」。又說：

觀其心性，即是觀門；而云定者，心性為理觀，即契理，與理相應，湛然不動，故名為定。²³²

澄觀認為觀其心性即是觀心門，觀照心性是指「理」「事」二觀中的「理觀」，這種對心性的觀照（真如實觀）與「理」冥契，與「理」相應，而且靜如止水，湛然不動，故名「理定門」。這種「理觀」、心性觀是站在「一念不生，前後際斷」²³³的立場來實踐的，他說：

²³¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 16，《大正藏》冊 35，頁 624 中。

²³² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 36，《大正藏》冊 36，頁 273 中。

²³³ 《答順宗心要法門》，《卍續藏》，冊 58，頁 426 上。

一切境界皆依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。此順經意，成唯心觀。²³⁴



意思是，所有諸法、一切境界全由妄念而現起、而有差別，若能捨離妄想，一念不生，那麼一切境相必可解消，不復存在。因此隨順經意，即能證成「唯心觀」。澄觀非常重視觀法，認為經由修觀可以得見心性。他說：

將成正覺，念相欲盡，聞此法雨，便細念都忘，得見心性等虛空界，法界一相，始本無二，契同諸佛平等法身。²³⁵

意思是，將要成佛時，稱念佛號的名相亦會掃除殆盡，經過佛教真理的滋潤，如能捨離一切細微的念想，即可朗現心性，了無罣礙。從而領悟「法界」與「心性」原無二致，並且呈現與諸佛相同的平等法身。由此可知，澄觀認為「心性」即是「法界」，亦即精神就是事法。就此而言，華嚴宗的「事事無礙法界」亦不外「唯心」所現。

第三節 十重一心

「三界虛妄，但是心作」或「三界所有，唯是一心」這兩句經文，簡稱「三界唯心」，乃華嚴宗學說的重要哲學命題。其意不外欲界、色界、無色界一切現象均由「一心」所現。澄觀說：「云何一心而作三界？略有三義：一、二乘之人，謂有前境，不了唯心，縱聞一心，但謂真諦之一；或謂由心轉變，非皆是心。二、異熟賴耶，名為一心，揀無外境，故說一心。三、如來性清淨一心，理無二體，

²³⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 26，《大正藏》冊 36，頁 197 下 - 198 上。

²³⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 49，《大正藏》冊 35，頁 877 中。

故說一心。」²³⁶。從意義上來說，澄觀認為「心」可區分為：(1) 二乘人之一心，(2) 異熟賴耶之一心，(3) 如來藏性清淨一心。而此三種心，又可廣開為十。他繼承法藏的「十重唯識」之說，而另開「十重一心」之門，澄觀說：

初之一門，假說一心。……二、相見俱存故說一心。……三、攝相歸見故說一心。……四、攝數歸王故說一心。……五、以末歸本故說一心。……六、攝相歸性故說一心。……七、性相俱融故說一心。……八、融事相入故說一心。……九、令事相即故說一心。……十、帝網無礙故說一心。……上之十門，初一小教，次三涉權，次三就實，後三約圓中不共。²³⁷

澄觀的「十重一心」與法藏的「十重唯識」在名稱上有些不同：法藏的「唯識說」，被澄觀改為「一心說」。「假說一心」為澄觀所加，而為法藏所無。因為澄觀認為小乘雖然承認萬法由心所造，但是小乘還認為在「一心」之外仍然實際存有「外境」，所以小乘這種「唯心」說並不究竟，只能被稱為「假說一心」。「十重唯識」的第六「轉真成事」乃「十重一心」所無。「十重唯識」的第七「理事俱融」，被澄觀改為同樣是第七的「性相俱融」。「十重唯識」的第九「全事相即」，被澄觀改為同樣是第九的「令事相即」。澄觀刪去了法藏的「轉真成事故說唯識」，將法藏的「理事俱融故說唯識」改為「性相俱融故說一心」；其餘各項除「故說一心」外，其他名稱都與法藏所倡相同。這樣的更動，主要是在強調「一心」的重要性，而非改革法藏所立「十重唯識」的理論體系。澄觀又說：

上之十門下，二約教分別，即具五教。涉權是始教，就實通二，一即終教，終教亦名實教，故其攝相歸性亦通頓教，以後三教皆同一乘，並揀於權，

²³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 806 中。

²³⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 806 中 - 下。

故頓亦名實。後三圓融即是圓教，而言不共者，圓教有二：一同教，二別教。別即不共，不共實頓故。二同教者，同頓同實故。今顯是別，故名不共。²³⁸



引文所說，第一門為小教，二、三、四門為始教，五、六、七門為終教，其中第六門通頓教，八、九、十三門則為別圓教，亦是實頓之圓教。另外，澄觀資取法藏的五教判釋，將「一心」納入五教判釋之中，五教對「一心」的理解不盡相同，從而規範了五教各不相同的理論旨趣。澄觀說：

今依五教略明一心。初小乘教中，實有外境，假立一心，由心造業，所感異故。二大乘始教中，以異熟阿賴耶為一心，遮無外境。三終教，以如來藏性具諸功德，故說一心。四頓教，以泯絕無寄，故說一心。五圓教終，總該萬有，事事無礙，故說一心。²³⁹

意思是，小乘教一方面認為外境實有，另一方面因造業感果的理論，故需要設立以「一心」為主的根源。大乘始教將輪迴受報的主體阿賴耶識視為「一心」，藉以否定實存的外在境相。大乘終教將具有清淨功德的如來藏看成「一心」。頓教將真空無念、不起思慮之心視作「一心」。圓教將融攝萬有、圓融無礙之心視為「一心」。這就呈現了五教對「一心」的理解存在著深淺的層次，不同的差異。

以上所述內容，具如下圖所示：

²³⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65，《大正藏》冊 36，頁 527 上。

²³⁹ 《華嚴經疏鈔玄談》卷 1，《新纂卍續藏》冊 5，頁 686 下。

法藏的十重唯識		澄觀的十重一心			
		二乘假說一心		小 阿賴耶識	
初	相見俱存故說唯識	相見俱存故說一心			始
	攝相歸見故說唯識	攝相歸見故說一心			
	攝數歸王故說唯識	攝數歸王故說一心			
終、頓	以末歸本故說唯識	以末歸本故說一心		終、頓	
	攝相歸性故說唯識	攝相歸性故說一心			
	轉真成事故說唯識				
	理事俱融故說唯識	性相俱融故說一心			
	融事相入故說唯識	融事相入故說一心		圓中不共	
	全事相即故說唯識	令事相即故說一心			
	帝網無礙故說唯識	帝網無礙故說一心			
				如來藏性 清淨一心	

「十重一心」與「十重唯識」在內容上也有些差異：

一、由「三界虛妄，但是心作」開展出來的十門，法藏歸為「集起門」，澄觀則歸為「推末歸本門」。

二、法藏基於法相宗的立場來說「十重唯識」，澄觀則基於法性宗的立場來說「十重一心」，並且強調能作的「一心」。

三、法藏的「十重唯識」將第一、二、三門配於初教；澄觀的「十重一心」把第二、三、四門配於始教，第五、六、七門為終教，但第六門的「攝相歸性門」通於頓教。四、法藏「十重唯識」的八、九、十等三門為圓教一乘中的別教，澄觀則將此三門列為「圓中不共教」。²⁴⁰

四、十門中的第八門名為「融事相入」，法藏的理由是：「謂有理性圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙。」²⁴¹澄觀的理由則是：「謂由心性圓融無礙，

²⁴⁰ 澄觀說：「後之三心即玄中具，謂唯心所現故，法性融通故。(中略)後三圓融即是圓教，而言不共者，圓教有二：一同教，二別教。別即不共，不共實頓故。二同教者，同頓同實故。今顯是別，故云不共。」(《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65，《大正藏》冊 36，頁 527 上。)

²⁴¹ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 中。

以性成事，事亦鎔融，不相障礙。」²⁴²

五、十門中的第九門，法藏名之為「全事相即」，他說：「謂依理之事，事無別事，理既無此彼之異，令事亦一即一切。」²⁴³澄觀則名之為「令事相即」，他說：「謂依性之事，事無別事，心性既無彼此之異事，亦一切即一。」²⁴⁴

六、關於上列十門，法藏說：「通一部經，非局此地，又是約教就解而說。」²⁴⁵澄觀則說：「隨一一門，成觀各異，可以虛求。」²⁴⁶顯見，法藏是就「解」的立場開立十門，澄觀則就「觀」的立場開立十門。

七、法藏認為十重唯識說是「同教一乘」（此為同別二教判的同教），澄觀主張十重一心說是同頓、同實的「同教一乘」²⁴⁷（並非同別二教判的同教）。

八、法藏以緣起門為主，側重就一心的本源來顯現萬象；澄觀則以性起門為主，強調總該萬有即是一心；法藏以所流為主，澄觀則以所自為主。²⁴⁸

無論如何，澄觀將法藏的「十重唯識」改為「十重一心」，更加凸顯其「唯心」趣向。事實上，澄觀所處的時代，法相宗學說漸趨沒落，法性宗思想已漸中興。何況，「唯識觀並不是獨立觀門，其內容可整合於法藏所提出的『妄盡還源觀』之中。」²⁴⁹因此，就澄觀而言，「唯心說」遠比「唯識觀」更為根本。

²⁴² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 806 下 - 807 上。

²⁴³ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 下。

²⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 807 上。

²⁴⁵ 《華嚴經探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，頁 347 下。

²⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 807 上。

²⁴⁷ 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1978 年），頁 522 - 523。

²⁴⁸ 李世傑，《華嚴哲學要義》，（臺北：佛教出版社，1978 年），頁 111。

²⁴⁹ 賴永海主編，《中國佛教通史》第七卷（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 132。

第五章 宗密的唯心思想



宗密認為「心」是本體，亦是一切諸法的終極根源。他對「心」的分析和討論更加細緻，其論證也更為完善，從而推進了華嚴宗的「唯心」觀念。宗密站在「真心」的立場，統攝各教各宗，將華嚴思想置於最高地位。他提出「本覺真心」與「真心即性」等命題，強調人人皆有「本覺真心」、真心即是佛性。宗密指出「真心」即是「真性」，真性靈明不昧，虛寂而知。同時以為真性之「知」即是真如的「自然常知」，他把真性本體理解為「寂知」。此外，宗密把法藏所說「理事俱融，故說唯識」，改名「泯絕染淨，故說一心」，因而更能彰顯其「唯心」的旨趣。本章試就唯心說、心性說、十重唯心三個面向，依次論述宗密的唯心思想。

第一節 唯心說

一切諸法唯心所造，乃大乘佛教的基本觀點。宗密順此理路，開顯了「萬法唯心」的意義。他說：「我體本無，唯心故有」²⁵⁰。亦即由五蘊聚合的肉身並無恆常不變的自在實體，眾生肉身及一切諸法完全「唯心」所現。宗密對「心」的概念，作了不同層次的分析。他將「心」分為四種，即肉團心、緣慮心、集起心、真實心，藉以解釋世間現象和宗教解脫之間既是不同又是一體的關係。宗密說：

汎言心者，略有四種。梵語個別，翻譯亦殊。一訖利陀耶，此云肉團心，此是身中五臟心也。二緣慮心，此是八識，俱能緣慮，自分境故。緣一分，故云自分。此八各有心所善惡之殊，諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心、惡心等。三質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子，生起現行故。四乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心，此是真實心也。然第八識無別自體，但是真心，以不覺故，與諸妄想有和合、不和

²⁵⁰ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》卷下之二，《大正藏》冊 39，頁 572 中。

合義。和合義者，能含淨染，目為藏識；不和合者，體常不變，目為真如，都是如來藏。²⁵¹



意思是，佛教經論所說的心，它的意義大致有四種，梵語的法各不相同，漢譯的名稱也不一樣。一為絃利陀耶，漢語稱作肉團心，這是肉身中五臟之一的心。二為緣慮心，是指即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識等八識，它們都能藉由念慮現起自身的境相，各個識體都有自己所攀緣的一分境（自分）。八識都有心、心所以及善惡的不同。佛教經典賦予心、心所的名目，指的就是善心、惡心等等。三為質多耶，漢語稱為集起心，僅指八識而言，因為它能夠積集種子，生起現行。四為乾栗陀耶，漢語稱為堅實心，亦作「真實心」，亦即「真心」。第八識沒有另外的自體，只是「真心」。因為不覺悟的緣故，「真心」與諸多妄想有和合與不和合兩種情況，與妄想和合者即含有染淨兩種性質，名為「藏識」；與妄想不和合者即是本體，這個本體稱為「真如」。整個來說，都是「如來藏」。真心又稱為「圓覺妙心」，或「清淨真心」。「圓覺之覺」，也是本覺之覺。「圓覺妙心」，也就是「本覺真心」。這一「本覺真心」，非語言文字、思想概念所能描述，它是絕對恆常不變的「真如之心」。宗密對「心」的解釋與《大乘起信論》「真如心」的觀念完全吻合。

從以上「四種心」中，可以看出「真實心」是密宗哲學的核心概念，其思想的展開和問題的終結，都是圍繞著這一核心概念而有以致之。這四種心的關係是：

然雖同體，真妄義別，本末亦殊。前三是相，後一是性。依性起相，蓋有因由。會相歸性，非無所以。性相無礙，都是一心。²⁵²

²⁵¹ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 401 下。



意思是，四種心雖然同體，但是有真妄、本末之別。肉團、緣慮和集起三種心是「相」，屬於現象範疇；只有真實心是「性」，即絕對的本體。「相」由「性」而起，因此前三種心都須依靠「真實心」而生起。在解脫實踐上，必須要「會相歸性」，以便把握絕對本體。做到這一點，也就可以達到「性」「相」圓融而毫無矛盾，並且體悟到性相「都是一心」的真諦。²⁵³

宗密對於「唯心」的根本觀點及詮釋，大多以《華嚴經》作為證經，順此詮釋《圓覺經》的本覺義。他極力闡揚《圓覺經》的「本覺妙心」，認為此經更接近頓教，亦更順合禪宗。事實上，宗密是基於眾生本來是佛的立場，來宣揚「真如之心」的唯心思想。他說：

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。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。故《起信論》云：心真如者，即是一法界大總相體云云。乃至離言說名字相、離心緣相、畢竟平等、無有變異、不可破壞，唯是一心，故名真如。此中云緣慮分別等，亦唯一心者，例如彼法相宗中說諸外境唯八識也。²⁵⁴

²⁵² 《禪源諸詮集都序》卷上之一，《大正藏》冊 48，頁 399 上。

²⁵³ 以上所述引自方立天，《中國佛教哲學要義》〔上卷〕（北京：中國人民大學出版社，2002 年），頁 340。

²⁵⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 1 之上，《卍續藏》冊 9，頁 467 下。

宗密的唯心說完全是依照《起信論》的理論，來調和統一「真如緣起」和「梨耶緣起」的兩種依持說。他將法相宗對諸外境而起的八識緣慮分別，歸入法性宗的「真實如來藏一心」中，強調真中起妄，此即「唯一真心」的心性之說。宗密指出了義實教的直顯真源，認為一切有情皆有「本覺真心」，此心常住清淨，而且此「真心」即是佛性，亦名如來藏。此「本覺真心」清淨無，全同諸佛。所以，他所說直顯真源的教理，正是人的本性根源，而且迷悟也是同一「真心」所顯。宗密說：

我等多劫，未遇真宗，不解返自原身，但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人。今約至教原之，方覺本來是佛。故須行依佛行，心契佛心，返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為。自然應用恆沙，名之曰佛。當知迷悟同一真心。大哉妙門！原人至此。²⁵⁵

意思是，有情眾生長期以來不斷輪迴，始終未能遇到真正解脫的大乘佛法，不知通過返觀自省，在自身中發現生命的究極根源，反而執著虛妄不實的幻相，甘心承認自己是凡愚之人，向下沉淪，或者流轉為畜生，或者再轉生為人。只有依循最究竟的大乘佛法來追探一切存在的根源，才能了知一切有情眾生本來是佛，具有無上佛智。所以必須依照佛規行事，起心動念必須與佛心相應，使自己重新證得本有的妙明「真心」，並且斷除凡夫的習氣，不斷努力修行，以便臻於解脫的境界，從而能夠自然化用，利樂有情，圓通無礙。達到這種境界的眾生即是佛。應當了解，眾生的迷惑與開悟，都是源於同一個「真心」。「真心」清淨無染，是現起一切諸法的終極根源；能證悟至此，才算真正窮究了一切存在的根源。此段引文的重點即在，有情眾生或迷惑悟，全是同一「真心」所現。

²⁵⁵ 《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 上。

宗密在其著述中，每多闡述周遍圓融於法界的「本覺真心」，而且提出萬法同源、一體異義的義理詮釋，同時無差別地將一切諸法統整融貫於眾生的「本覺真心」之中，從而開展出萬法皆是「本覺真心」之全然的體現之論述。如其《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》的序言所說：

萬法資始也，萬法虛偽，緣會而生。生法本無，一切唯識。識如幻夢，
但是一心。心寂而知，目之圓覺。彌滿清淨，中不容他。²⁵⁶

意思是，宇宙萬法是由各種條件聚合而成，本身並無恆常不變的自在實性。這些由緣而起的現象事物如夢如幻，虛妄不真，完全是由「一心」所呈顯出來，不能捨離「一心」而獨存。「一心」雖然無形無相，但是卻有覺知的妙用，故稱「圓覺」。這一「圓覺真心」光明剔透，清淨無染，人人本具，絕非外鑠。宗密所謂直顯心源的「圓覺真心」，乃是循著「一真法界」重重無盡緣起所呈顯出來的一種相即相入、超越主客的真心論證形式。因此，才以「一心」來表徵絕對圓滿法界的超絕真理，如實圓遍地彰現出「一真法界」的圓融義蘊。他就此「一心」的立場，來理解華嚴教學的「無障礙法界」。宗密說：

諸法是全一心之諸法，一心是全諸法之一心。²⁵⁷

意思是，諸法是整個「一心」的諸法，而「一心」也是整個諸法的「一心」。

²⁵⁶ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註·序》，《大正藏》冊 39，頁 524 上。

²⁵⁷ 《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正藏》冊 48，頁 407 下。

「全一心之諸法」與「全諸法之一心」可以概括為「一切諸法，皆唯真心」的哲學命題。由唯一「真心」所映現出來的一切諸法彼此都能相即相入、圓融無礙，稱為「一真法界」。他說：



統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。心融萬有，便成四種法界。²⁵⁸

法界萬象即是此「一心」所顯的現象，「一心」又統攝法界萬象。就圓融相即的角度來看，法界萬象即是「一心」，「一心」即是法界萬象，所以稱為「一法界心」。宗密認為「一真法界」即是「一心」，華嚴宗世界觀的根本原理盡在此「一心」。的確，華嚴宗的無盡緣起說就是建立在此一真心緣起基礎上的。宗密主張客觀的外境不會自己產生，而是由「一心」所現，此即所謂：「境不自生，由心故現。」²⁵⁹「一心」正是一切現象的終極根源、有情眾生的生命主體。在他看來，「一心」既是一切現象的本體，亦是人的本原和眾生解脫的根據，更是其心性哲學的最高範疇。他剴切而言：

然唯心之義，淺深有異。若法相宗言唯心者，但是有為心識，緣慮積集了別弁境為相，即是上來云，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。²⁶⁰

「心」為集起之義，指阿賴耶識所含藏積集的善惡種子。「識」主要是指依

²⁵⁸ 《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45，頁 684 中。

²⁵⁹ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 402 中。

²⁶⁰ 《圓覺經略疏鈔》卷 1 之上，《新纂卍續藏》冊 9，頁 828 中。

於意根所生起的前六識，有了別境相的作用。此處心與識合稱「心識」，是指虛妄分別的主體。「緣慮」即第六識對境相生起思慮，這是「意識」的思慮分別作用。「了別」意為虛妄分別，六識能夠對外境產生種種虛妄分別。宗密認為法相宗所說的「唯心」之心是指虛妄分別的主體，特別是三能變識中的阿賴耶識與前六識。而法性宗所說的「唯心」之心是指「真如之心」，此心無形無相，清淨無染，捨離緣慮，捨離分別，乃是覺性真心。宗密與澄觀一樣，將「唯心」分為法相宗的唯心與法性宗的唯心。不同的是，澄觀認為法相宗的唯心具有生滅和不生不滅兩種性質，這是唯識學上的「具分唯識」，顯然他明確地區別了「唯識」與「唯心」兩個概念。宗密則排除了「識」的要素，直接呈現法性宗的「真如之心」、「圓覺妙心」、「無相真心」，認為法相宗所說的「唯心」義理較淺，法性宗所說的「唯心」義理較深，法性宗所說的「唯心」位階高於法相宗所說的「唯心」。由此可見，他將法相宗的八識緣慮分別，也歸入法性宗的真實如來藏一心中，從而開顯了真中起妄，唯一真心的「唯心說」。

第二節 心性說

宗密將「心」、「性」結合起來，在會通性、相二宗的基礎上，提出「本覺真心」說，認為絕對的「性空」之中存在「常住真心」。「常住真心」超越一切真妄、背合、定亂、染淨，既是一個超越的主體，又是一個絕對的本體。此一超越的主體即是「本覺真心」，亦即眾生的明覺本體。宗密承襲荷澤神會所說：「我心本空寂」²⁶¹，「本體空寂，從空寂體上起知」²⁶²，認為神會禪法的特徵乃是「剋體直指寂知」²⁶³，意為空寂上的「知」即是真心本體。這種空寂之知又稱「靈知」，它是與佛智相等的「知」。宗密認為真心就是「空寂之心」，他說：「空寂之心，

²⁶¹ 《南陽和尚問答雜徵義》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，（北京：中華書局，1996年），頁72。

²⁶² 《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，（北京：中華書局，1996年），頁9。

²⁶³ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3之下，《卮續藏》冊9，頁535上。

靈知不昧。」²⁶⁴「空寂之心」即是真心，它並不是枯竭死寂的、毫無知覺的，而是靈知不昧的、靈妙自覺的。「空寂之心」雖然無形無相，但卻是認知的主體，它原本就是能覺能知的，所以才稱為「本覺真心」。他說：「然此真心，有二種用：一自性用，二應用。」²⁶⁵又說：

真心本體，有兩種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體；銅之明是自性用；明所現影是隨緣用。²⁶⁶

宗密把「真心」本體喻為銅鏡，「真心」本體的作用正像銅鏡的作用一樣，銅鏡的本質是「自性體」，銅鏡的明澈是「自性用」，銅鏡明澈可以映現各種影子，這是「隨緣用」。「真心」本體，也有這兩種作用，而「自性用」和「隨緣用」都是依真心本體才起作用的。他說：

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。²⁶⁷

這是宗密的「本覺真心」之心性說，他認為一切有情皆有「本覺真心」，其特質乃是常住清淨、昭昭不昧、了了常知。此一「真心」即是「佛性」，亦名「如來藏」。眾生本有的「本覺真心」與諸佛的「本覺真心」，並無任何差異，而且或迷或悟也是同一「真心」的兩種顯現而已。宗密說：

²⁶⁴ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》冊 63，頁 33 下。

²⁶⁵ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 1 之上，《卍續藏》冊 9，頁 468 中。

²⁶⁶ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》冊 63，頁 35 上。

²⁶⁷ 《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 上。



一切清淨本覺，亦名佛性，或云靈覺。〔…〕在悟在迷，此心不異。²⁶⁸

意思是，一切有情眾生都具備清淨無染的「本覺真心」，這個「本覺真心」即是「空寂之心」、「佛性」、「靈覺」、「如來藏」，它是眾生生命的終極本體，也是宇宙萬法的終極根源。不論眾生執迷或開悟，此一「本覺真心」依然恆常不變，清淨無染。宗密基於「本覺真心」的立場，來述說一心與萬有的關係，他說：

總該萬有，即是一心。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心。然見觸事心，方了究竟心性，如華嚴說，良由皆即真心，故成三義。²⁶⁹

依宗密之意，華嚴一乘圓教所說所有諸法不外是由「一心」或「真心」所現的一切現象，正是由於萬法皆為「真心」所現，故能成就三種道理（三義）：一融事相入義，二融事相即義，三重重無盡義。²⁷⁰華嚴宗強調事事無礙，相即相入，推究其實，乃因「真心」隨緣現起所致，無盡法界的交融現象只不過是「真心」的映現而已。宗密又說：

若上上根智，則從本至末。謂初便依第五，頓指一真心體。心體既顯，自覺一切皆是虛妄，本來空寂，但以迷故，託真而起，須以悟真之智，

²⁶⁸ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》冊 63，頁 33 上。

²⁶⁹ 《圓覺經大疏》上卷之四，《卍續藏》冊 9，頁 354 上。

²⁷⁰ 「良由皆即真心，故成三義：一融事相入義。謂一切事法，既全是真心而現，（中略）。二融事相即義，謂以一事即真心，（中略）。三重重（帝綱）無盡義，謂一切全是心故。」（《圓覺經大疏》卷上之四，《新纂卍續藏》冊 9，頁 354 上。）

斷惡修善，息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。²⁷¹



意思是，就上上善根利智的人來說，便是從本至末，也就是說，一開始便依第五的一乘顯性教，當下頓悟「本覺真心」，呈顯心體。心體既顯，便可自覺一切根身、器界，無非虛妄幻相，其性本空，了不可執。但是眾生由於執迷不悟，因此才託真起妄，必須以悟真之智，斷惡修善，息妄歸真，妄盡之時，「本覺真心」就能圓滿顯露，這便是法身佛。

宗密主張「真心之體」必須經由徹底的證悟，才能被朗現出來。對其他染淨諸法的生滅變化而言，此一「真心之體」是最真實的存在。另外，一切眾生的或迷或悟，亦不離此「真心之體」的作用。宗密認為真心之體能夠「全揀」「全收」，在其最真實的存在義之範圍內是「全揀」；在其包括迷悟作用的範圍內是「全收」。他說：

全揀門，攝前第二破相教；全收門，攝前第一說相教。將前望此，此則迥異於前；將此攝前，前則全同於此。深必該淺，淺不至深。深者直顯出真心之體，方於中揀一切、收一切也。²⁷²

意思是，完全否定的方面，包括前面所說的第二破相教；完全肯定的方面，包括前面所說的第一說相教。用前面的兩教與此地三教相比，此教與前兩教完全不同，用此教統攝前面的教，前面的教與此教完全相同。義理較深的教必定包含義理較淺的教，而義理較淺的教則無法包含義理較深的教。較深的義理直接顯示真心的本體，所以才否定一切、涵容一切。由此即知，破相教是全揀門；說相教

²⁷¹ 《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 上。

²⁷² 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 405 下。

是全收門。而顯示真心即性教，是以所證得的「真心」全揀全收前二教，如是收揀自在，性相無礙，方能在一一切諸法上全無所住，這才稱為了義。依宗密的思路，絕對的真理（了義）即是本源真心或本覺真心，並且由此「真心」全揀全收一切染淨諸法。他說：

然此教（顯示真心即性教）中，以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。

全揀者，如上所說，但剋體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。〔…〕既是此心現起諸法，諸法全即真心。²⁷³

意思是，真心即性教主張用唯一「真心」來對應一切染法淨法，一方面完全否定，一方面又完全涵容。所謂完全否定是指，就本來面貌點出靈知就是心性，其他則是虛妄染法。既然「真心」能夠現起諸法，那麼諸法完全就是「真心」。由此可知宗密認為，顯示真心即性教直接指涉「真心」，其中包含「全揀」和「全收」二門。「全揀門」捨去心性以外的一切事法，除了「真心」之外，其他事法都是虛妄幻相，由於是採取遮詮的進路，所以可以涵攝第二的破相教。「全收門」則以為一切染淨諸法都是「真心」現起，因此完全可與「真心」相即，這可以涵攝第一的說相教。

就宗密而言，「真心」即是一切修證的歸宿，此心呈現出修證者所企求的主體價值。他在《禪源諸詮集都序》中，提出所謂最高層面的「顯示真心即性教」（直接指出「真心」就是「真性」），並且宣說：

此教說一切眾生皆有空寂真心，無始本來，性自清淨，明明不昧，了了

²⁷³ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 405 下。

常知，盡未來際，常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地。²⁷⁴



意思是，顯示真心即性教認為，一切眾生都有虛空寂然的「真心」，此心無始以來自然清淨，靈明不昧，了然常知，在無限的未來，依舊永恆存在，不會泯滅，稱為佛性，亦名如來藏，亦稱心地。宗密對「心」一概念的描述，在其著作中處處可見。要之，宗密認為「空寂真心」，不只是個別眾生所本來具有，也是一切存在之最完全美滿或應有的理想狀態；不僅是一種個別的存在，也是一種全體普遍的存在。眾生在開發自己本具的「空寂真心」時，也同時在進行全體普遍真理的體現。這個超越的、絕對的「空寂真心」也稱為「絕對真心」或「本覺真心」，它的異稱即是真如、法性、如來藏、佛性、真性。以下論述宗密的「真性」說，他指陳：

源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那，此性是禪之本源，故云禪源，亦名禪那。²⁷⁵

意思是，「源」是指一切眾生的「本覺真性」，也稱「佛性」，亦名「心地」。覺悟稱作慧，修行名為定。定慧合而言之即是禪那。「真性」乃是禪的本源，所以稱為「禪源」，又名「禪那」。顯而易見，禪的本源是指人本來具有的心性、佛性、真性，這是以「本覺真性」來指稱「禪源」。覺是心的活動的表現，真性即真理，換言之，禪的本源在於「真性」、「心地」，而這個「真性」、「心地」自身又是絕對的真理，所以，禪的本源乃是「心」與「理」的統一體。宗密說：

²⁷⁴ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 404 中。

²⁷⁵ 《禪源諸詮集都序》卷上之一，《大正藏》冊 48，頁 399 上。

況此真性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地。²⁷⁶



意思是，「真性」不僅是禪門的根源，也是萬法的本源，所以稱為「法性」；又是眾生迷悟的根源，所以名為「如來藏藏識」；亦是諸佛一切功德的根源，因此稱作「佛性」；亦為菩薩各種善行的根源，因此名叫「心地」。宗密全面地闡發了「真心即性」說，強調真心就是「佛性」或「真性」。宗密極力推崇神會的「知為心性」的思想，而且強調「空寂之知」就是「真性」，他說：

諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。

即此空寂之知，是汝真性。²⁷⁷

意思是，諸佛都說宇宙萬法就像夢幻一樣，所以妄念原本就虛無寂滅，外境原本就空虛不實，但是空寂的「真心」卻靈知不昧。這個「空寂之知」即是有情眾生的「真性」。另外，靈知與本覺亦有不同，靈知是指主體心的思維性功能，本覺則是指主體心的覺悟性特質，兩者既有聯繫又有區別。宗密說：

真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相，但緣前宗未了，所以節節斥之，今將本末會通，乃至儒道亦是。²⁷⁸

²⁷⁶ 《禪源諸詮集都序》卷上之一，《大正藏》冊 48，頁 399 中。

²⁷⁷ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 402 下-403 上。

²⁷⁸ 《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 中。

意思是，無形的「真性」雖然是一切諸法的根本，但它也要借助一定的因緣，才能現起萬事萬物，不可能無緣無故忽然呈顯出虛妄幻相。只是由於各宗教理，均未能窮源至委，所以才分成若干章節，以便對之加以一一檢視。現在將各宗教義，不論究竟或不究竟，甚至於儒、道二教的義理，加以融會貫通。宗密指出「真性」的特徵，他說：

真性則不垢不淨，凡聖無差；禪則有淺有深，階級殊等。²⁷⁹

意思是，「真性」既不是垢也不是淨，凡夫的「真性」與諸佛的「真性」了無差別。然而，禪則有深有淺，並且有許多不同的等級。宗密又說：

直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性，無相無為，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。²⁸⁰

意思是，直顯心性宗認為一切諸法，或者為有，或者為空，它們都是「真性」的呈顯。「真性」是無形無相，了不可執的，其體並非可感事物，也就是說，「真性」既非凡亦非聖，既非因亦非果，既非善亦非惡。然而，「真性」之體的發用卻能變現種種事物，並且能夠現起凡聖美醜等一切色相。他說：

²⁷⁹ 《禪源諸詮集都序》卷上之一，《大正藏》冊 48，頁 399 上-中。

²⁸⁰ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 402 下-403 上。

直指自心即是真性，不約事相而示，亦不約心相而示，故云即性。²⁸¹



意思是，自心即是「真性」，這不是就事相上說，也不是就心相上說，所以稱為「即性」。換言之，本有的自心就是真常的「佛性」或「真性」，「真性」的本質與事相、心相並不相同，事相與心相都是由緣而起的虛妄色法，而「真性」則是與自己本有的清淨心體相符一致，無二無別。同時有情眾生只要悟明靈知的心體，徹見常住的「真性」，那麼就能達到成佛的境界了。

第三節 十重一心

宗密因襲華嚴宗的傳統，非常重視「一心」，並以「一心」開立自己的十重唯心觀，他直接以愚法聲聞教（小教）、大乘權教（始教）、大乘實教（終教）、大乘頓教、一乘圓教五教判攝²⁸²來論述此一唯心觀法。與澄觀一樣，宗密將唯「識」改為唯「心」，所以實際上就成了十重一心觀。其內容如下：

第一愚法聲聞教，假說一心。謂實有外境，但由心造諸業之所感招，故曰唯心。（中略）第二大乘權教，明異熟賴耶名為一心。（中略）於中曲分三門：一相見俱存，以說一心。（中略）；二攝相歸見，故說一心；（中略）三攝所歸王，故說一心。（中略）。第三大乘實教。（中略）

²⁸¹ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 404 中。

²⁸² 宗密說：「諸經論俱說萬法一心，三界唯識，宗途有異，學者罕知。今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心。謂實有外境，但由心造業之所感故。二、大乘權教，明異熟賴耶，名為一心，遮無境故。三、大乘實教，說如來藏以為一心，理無二故。四、一乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故。五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。此上五教後後轉深。後必收前，前不攝後。然皆說一心，有斯異者。蓋以經隨機說，論逐經通，人隨論執，致令末代固守淺權，今本末會通，令五門皆顯詮旨。」（《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》卷上之二，《大正藏》冊 39，頁 537 中 - 下。）他承自澄觀「一心」的宗旨，以判攝五教，認為小乘是「愚法聲聞的一心」，始教是「異熟賴耶的一心」，終教是「如來藏的一心」，頓教是「泯絕染淨的一心」，圓教是「總該萬有的一心」。

於中二門，一攝前七識歸於藏識，故說一心；謂七轉識皆是本識差別功能，無有別體。(中略)；二總攝染淨歸如來藏，故說一心，謂如來藏舉體隨緣成辦諸事，而其自性本不生滅，是故一心二門，皆無障礙故。(中略)。第四大乘頓教，泯絕染淨，故說一心，謂清淨本心元無染淨，對妄想垢，假說名淨。(中略)。第五一乘圓教，總該萬有，即是一心，謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心。然見觸事皆心，方了究竟心性。如華嚴說，良由皆即真心，故成三義：一融事相入義。謂一切事法，既全是真心而現，故全心之一事，隨心徧一切中；全心之一切隨心入一事中，隨心迴轉，相入無礙。二融事相即義，謂以一事即真心，故心即一切時，此一事隨心亦一即一切，一切即一亦然。三重重(帝網)無盡義，謂一切全是心，故能含一切；所含一切，亦唯心故，復含一切無盡無盡也，皆由一一全具真心隨心無礙故。²⁸³

以上所引文本內容，可以簡括如下：

第一、愚法聲聞教，假說一心（第一重，假說一心唯心觀）

第二、大乘權教，以異熟賴耶為一心，分為三種：

一、相見俱存，故說一心（第二重，相見俱存唯心觀）

二、攝相歸見，故說一心（第三重，攝相歸見唯心觀）

三、攝所歸王，故說一心（第四重，攝所歸王唯心觀）

第三、大乘實教，以如來藏識為一心，分為二種：

一、攝前七識歸於藏識，故說一心（第五重，攝七歸藏唯心觀）

²⁸³ 《圓覺經大疏》卷上之四，《新纂卍續藏》冊9，頁353下-354上。



二、總攝染淨歸如來藏，故說一心（第六重，攝染淨歸藏唯心觀）

第四、大乘頓教，泯絕染淨，故說一心（第七重，泯絕染淨唯心觀）

第五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，分為三種：

一、融事相入，故說一心（第八重，融事相入唯心觀）

二、融事相即，故說一心（第九重，融事相即唯心觀）

三、帝網無盡，故說一心（第十重，帝網無盡唯心觀）

與法藏「十重唯識」的名稱相比，宗密的「十重唯心」的名稱中第二、三、四、八、九、十共六重名稱分別與法藏的第一、二、三、八、九、十這六重名稱完全相同。與澄觀「十重一心」的名稱相較，宗密的「十重一心」的名稱中，只有第五、六、七等三重的名稱不同，其餘各重的名稱幾乎完全雷同。尤其是，宗密把法藏所說的「理事俱融，故說唯識」，改名「泯絕染淨，故說一心」，以便作為頓教的「一心」，這是他的特點，目的乃在使其更加近乎圓教，這是依循教禪和合的宗旨而有以致之。²⁸⁴其重要意義則在：彰顯「本覺真心」捨離染淨，空有雙絕，泯絕無寄，不落對待的特質。宗密的「十重一心」說對法藏的「十重唯識」說，進行了繼承與發展，兩者的名稱可以互相對比如下：

²⁸⁴參閱村上專精著，釋印海譯，《佛教唯心論概論》（臺北：慧日講堂，1977年），頁206。

法藏的十重唯識		宗密的十重一心		
		愚法聲聞教假說一心		小
初	相見俱存故說唯識	相見俱存故說一心		始
	攝相歸見故說唯識	攝相歸見故說一心		
	攝數歸王故說唯識	攝所歸王故說一心		
終、頓	以末歸本故說唯識	攝七歸藏故說一心		終、頓
	攝相歸性故說唯識	攝染淨歸藏故說一心		
	轉真成事故說唯識			
	理事俱融故說唯識	泯絕染淨故說一心		
	融事相入故說唯識	融事相入故說一心		圓中不共
	全事相即故說唯識	融事相即故說一心		
	帝網無礙故說唯識	帝網無盡故說一心		
如來藏性 清淨一心				

由此可知，宗密是由「一心」統貫愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，乃至一乘圓教，從而呈顯出一切法界所蘊含的假說一心、賴耶一心、如來藏一心、泯絕一心，乃至帝網無盡的一心。依此五教所開展出來的真妄、權實、空有、漸頓、理事、本末等一切法，皆為一心所體現，彼此無二無別、無一無異。

綜觀本章所述，可以得知，宗密的心性說承襲了華嚴宗與荷澤宗兩家的心性觀點，就華嚴宗來說，他把《圓覺經》的思想滲入法藏的五教判攝中，並且依據《大乘起信論》的一心、二門、二義、三細、六麤²⁸⁵的五重本末，認為《圓覺經》亦含攝了五重義理，宗密就是結合《大乘起信論》與《圓覺經》來論述其華嚴宗的心性義。就荷澤宗來說，宗密因襲了神會、澄觀所倡的「靈知」說，將「靈知不昧」作為華嚴宗與達摩禪的重要命題之一。這種本體論意義上「知」的概念，可以說為宋明陸王心學開闢了先河。

²⁸⁵ 宗密說：「心性離念，本無生滅，良由無明迷自真體，鼓動起念，能令心體生住異滅，從細至麤，微著不同，先後際異。先際最微，名為生相；中間二三，名住異相；後際最麤，名為滅相。今因本覺不思議熏力，起厭求心。又因真如所流，聞熏教法，熏於本覺，益性解力。損無明能，漸向心源，始息滅相，終息生相，朗然大悟，覺了心源，本無所動，今無始靜。平等平等，無別始覺之異，大意如此。」（《大方廣圓覺脩多羅了義經略疏註》卷下之一，《大正藏》冊 39，頁 554 下。）由此可證，宗密援引了《大乘起信論》的觀點來闡釋《圓覺經》的義理。

第六章 華嚴宗人唯心思想的特質與影響



前述各章大致已就唯心說、性起說、唯識觀、心性說、十重唯識、十重一心等，依次闡述唐代華嚴宗人智儼、法藏、澄觀、宗密的唯心思想，藉以對此四位祖師的唯心思想有一系統的認識。而每一時代的思想家也都有其自己學說的特色，以下剋就「唯心思想」的面向，總結性地指出智儼、法藏、澄觀、宗密唯心思想的主要特質及其對陸王心學與高麗知訥的具體影響。

第一節 華嚴宗人唯心思想的特質

由第二章所述，可以得知，華嚴宗二祖智儼將「心」視作「梨耶心」，認為「梨耶心」即阿賴耶識。「梨耶心」有「真」「妄」和「染」「淨」兩方面的性質，他所謂的「心」乃是「真妄和合的梨耶識」說，其重點即在以「梨耶」為「心」或以「賴耶」為「心」，此其「唯心」思想的特質之一。智儼所說「唯心迴轉善成門」乃是建立在「如來藏性清淨真心」的基礎上，就「如來藏性真實淨心」來說，宇宙萬物的法性或有情眾生的真心常恆不變，不動本處，卻能映現於一切事物、呈顯於所有眾生。顯而易見，智儼所說「唯心迴轉」的「心」是指「如來藏」或「自性清淨心」，此其「唯心」思想的特質之二。而且智儼說「心」，多借梨耶唯識與意識唯識加以開展，故而具有濃厚的唯識觀點，此其「唯心」思想的特質之三。

由第三章所述，可以得知，三祖法藏說：「大小隨心迴轉」²⁸⁶，「說事說理，有成有立，名唯心迴轉善成門。」²⁸⁷又說：「唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也。」²⁸⁸如來藏即自性清淨心，亦即「真心」。法藏認為一切諸法及其差別相狀，以及「理」「事」都是自性清淨心、唯一「真心」所

²⁸⁶ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊 45，頁 595 上。

²⁸⁷ 《華嚴金師子章》，《大正藏》冊 45，頁 666 中。

²⁸⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 507 上。

現。他說：「唯一真心無所不遍，此謂如來藏性智究竟之義。」²⁸⁹意思是，「真心」恆常遍在，「真心」與如來藏性智同一意義。法藏以為真心有「不動」與「隨動」二義，「真心不動故，由此一切諸法皆即真如也。」²⁹⁰真心寂然不動，真心即是真如。「真心隨動，故作生滅」²⁹¹，「真心」隨順無明而妄動，因此呈顯出生滅現象。他說：「真心隨流作染淨諸法，染淨等法本無自體；無自體故，唯一真心。」²⁹²意思是，「真心」隨順業識流轉，呈現染法淨法，然而不論染法或淨法都無恆常自在的實性；正因染法淨法皆無實性，故知或染或淨，均由唯一「真心」所顯。「良以真心不守自性，隨熏和合，似一似常。」²⁹³由於「真心」受到無明熏染，與無明和合，所以，兩者看似同一，不相捨離；然而，「真心」雖受無明熏染，但卻恆常不壞。他說：「若依頓教，即一切法唯一真如心。」²⁹⁴就頓教而言，一切事物的本質最終都歸結為唯一「真心」。由此可知，法藏是以「真心」說為其理論歸趣，從而彰顯了其「唯心」思想的特質。

由第四章所述，可以得知，四祖澄觀說：「今依法性，故云第一義心。」²⁹⁵他就法性宗的立場，將「三界所有，唯是一心」的「心」說為自性清淨心、真心。他主張「緣起雖有染淨，心體不殊」²⁹⁶，意思是，迷悟、凡聖皆由「真心」所現，或迷或悟；或者成佛，或為凡夫，作為本體的「真心」卻毫無差異。又說：「至道本乎其心，心法本乎無住，無住心體，靈知不昧。」²⁹⁷他認為「真心」是無形無相、捨離執著的本體，且有靈明覺知的功能，由此彰顯了「心」的主體性與靈知性，此其「唯心」思想的特質之一。澄觀主張「以知寂不二之一心，契空有雙

²⁸⁹ 《大乘起信論義記》卷下，《大正藏》冊 44，頁 277 上。

²⁹⁰ 《大乘起信論義記》卷中，《大正藏》冊 44，頁 252 中。

²⁹¹ 《大乘起信論義記》卷中，《大正藏》冊 44，頁 254 下。

²⁹² 《大乘起信論義記》卷中，《大正藏》冊 44，頁 259 下。

²⁹³ 《大乘起信論義記》卷中，《大正藏》冊 44，頁 255 下。

²⁹⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊 45，頁 484 下。

²⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65，《大正藏》冊 36，頁 525 中。

²⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，《大正藏》冊 35，頁 658 下。

²⁹⁷ 《答順宗心要法門》，《新纂卍續藏》冊 58，頁 426 上。

融之中道。」²⁹⁸通過真智與觀照不二的「一心」，來冥契真空與妙有雙融的「中道」；冥契中道的「一心」絕非枯槁死寂，而是有其觀照的作用。這種「知寂不二」、「寂照一如」的說法，可以視為其「唯心」思想的特質之二。此外，澄觀把法藏的「十重唯識」改稱「十重一心」，並將法藏的集起門改為「推末歸本門」²⁹⁹，與法藏相較之下，澄觀已把能作的「一心」，提升到第一義諦的「真心」來開展了。此其「唯心」思想的特質之三。

由第五章所述，可以得知，五祖宗密主張「唯心者，直是真如之心」，這個真如之心既無為無相，又捨離一切緣慮分別，是一超越的絕對真心或本覺真心。本覺真心無形無相，永恆不變，清淨常住，不生不滅，平等普遍，圓滿十方，此其「唯心」思想特質之一。宗密認為本覺真心，無始以來清淨無染，昭昭不昧，了了常知。這一真心乃是「空寂之心，靈知不昧」，它冲虛妙粹，炳煥靈明。他強調「寂是知寂，知是寂知」，一方面，真心寂然無聲；另一方面，真心煥然靈知，「寂知」正是本覺真心的特殊性質。宗密以為真性不垢不淨，凡聖無差，作為本體的真性並不是俗人可以知感的事物。宗密援引「真如」這一概念來說明真性之「知」，它認為真性之知即是真如的「自然常知」。他又將「寂知」引入真性之「知」，將真性本體理解為「寂知」，雖然有時從體用關係上講「寂是知之自性體，知是寂之自性用」，似乎主張「寂」是本體而「知」是妙用。不過，他所要強調的重點，仍然是以「知」為體的性覺論，此其「唯心」思想特質之二。宗密把《圓覺經》的思想滲入法藏的五教判攝中，把法藏所說的「理事俱融，故說唯識」以及澄觀所說「性相俱融，故說一心」，改名「泯絕染淨，故說一心」，以便作為頓教的一心，目的乃在使其更加近乎圓教，此其「唯心」思想特質之三。

第二節 對陸王心學的影響

²⁹⁸ 《答順宗心要法門》，《新纂卍續藏》冊 58，頁 426 中。

²⁹⁹ 澄觀說：「一心所攝門中，然此一門，乃含多意，且分二別：一推末歸本門，二如來於此下，本末依持門。」（《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，頁 806 中。）

陸王心學，通常是指南宋陸九淵（象山）心學與明代王守仁（陽明）心學的合稱。³⁰⁰此學由陸九淵創立，至王守仁集其大成，形成當時特有的唯心哲學體系。陸王之學最基本的範疇實為「本心」，它展現了以「心」為內核的本體論。近人牟宗三認為：「陸王之學，實只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤。」³⁰¹而華嚴宗人亦特重「一心」，以「一心」為萬法所依，強調一切諸法皆由「一心」而立，從而開展出「緣起唯心」的華嚴思想。顯見，陸王心學與華嚴宗人的唯心（一心）思想有某種程度的關聯，基於此一觀點，故而，本節擬加闡明唐代華嚴宗人唯心思想對陸王心學的一些影響。

南宋哲學家陸九淵（1139 - 1193）以「心」為萬物的根源，世界的本體，乃心學³⁰²的創始人。他說：「四方上下曰宇，往古來今曰宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」³⁰³「宇」即空間，「宙」即時間，宇宙亦即包括時空在內的整個世界。就陸九淵而言，整個世界都是人心的體現。他提出「心即理」的命題，強調「心」與「理」完全同一，「人皆有是心，心皆具是理。心即理也。」³⁰⁴「心」與「理」同，「心」就是「理」。陸九淵認為「心」與「理」恆常不變，人皆有之，他說：「千萬世前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」³⁰⁵意思是，作為形上本體的「心」永恆遍在，超越時空，不受限隔，不可變更，不因人而異，不因境而改。這與宗密所說「常住真心」，可謂理無二致。

³⁰⁰ 劉宗賢，《陸王心學研究》〈前言〉，（濟南：山東人民出版社，1997年），頁1。

³⁰¹ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，〔臺北：正中書局，1980年〕，頁47。

³⁰² 陸九淵的心學比較粗糙，直到明代中期，經王守仁的大力闡發，「心學」才具有完備的哲學體系，打破了自南宋以來程朱理學獨尊的局面。「心學」即指陸王學派。南宋陸九淵主張「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（《雜說》，《陸九淵集》〔北京：中華書局，1980年〕，卷二二，頁273。）明王守仁主張「無心外之理，無心外之物」（《傳習錄》上，《王陽明全集》卷三（上海：上海古籍出版社，1992年），頁7。）以「心」為宇宙本體，以「發明本心」為修養的方法，故名「心學」。黃震《人心道心》說：「近世喜言心學，捨全章本旨，而獨論人心道心，甚者單摭道心二字，而直謂心即是道，蓋陷於禪而不自知。」（《黃氏日鈔》卷五，文淵閣欽定《四庫全書》·子部〔杭州：杭州出版社，2015年〕，卷722，頁3a。）即指陸九淵而發。顧炎武曾引明人唐仁卿《答人書》之言：「心學二字，六經孔孟所不道」（《日知錄》〔臺北：明倫出版社，1979年〕，卷二十，頁529。）此內釋而外吾儒之學，即指王守仁而發。

³⁰³ 《雜說》，《陸九淵集》卷二二（北京：中華書局，1980年），頁273。

³⁰⁴ 《雜說》，《陸九淵集》卷二二（北京：中華書局，1980年），頁273。

³⁰⁵ 《雜說》，《陸九淵集》卷二二（北京：中華書局，1980年），頁273。

陸九淵認為「天之所以與我者，即此心也。」³⁰⁶這是說，「心」乃人人所稟賦，聖人、凡夫都有天賦的、相同的「心」。他指出：「心，只是一個心。」³⁰⁷意思是，這個人人本具的「心」是絕對的、唯一的。陸九淵說：「此心本靈，此理本明。」³⁰⁸意思是，「心」並非枯槁死寂，而是靈覺清明。又說：「人心至靈，惟受蔽者失其靈耳。」³⁰⁹只是人的靈覺之心受到物欲的蒙蔽，暫時失去其清淨性而已。其實，「此心之靈，自有其仁，自有其智，自有其勇。」³¹⁰正因「心」不是槁木死灰，故能彰顯智、仁、勇三德。這個靈覺之心與宗密「靈知不昧」之心，頗有相似之處。

明代哲學家王守仁（1472 - 1528）曾築室於故鄉陽明洞中，世稱陽明先生。王守仁主張：「心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎！……心即理也。」³¹¹他因襲陸九淵「心即理」的觀點，同樣主張「心」即是「理」。然而，他所謂「心」主要是指「心之本體」或「心體」、「真己」而言。王守仁說：「這心之本體，原只是個天理，…這個便是汝之真己，這個真己是軀殼的主宰。」³¹²他以為「心」與「理」是本質的同一，「心體」即是「真己」，這個「真己」與宗密所謂「常住真心」，實有異曲同工之妙。

王守仁藉用「心」來呈顯「理」，且讓「理」存於「心」之中，提出「心外無物，心外無事，心外無理」³¹³的哲學命題。他說：「無心外之理，無心外之物。」³¹⁴亦即「理」與「物」完全由「心」而現，不能離「心」而在。又說：「物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。」³¹⁵意思是，一切事物的規律不在心外，

³⁰⁶ 《與李宰》之二，《陸九淵集》卷十一（北京：中華書局，1980年），頁149。

³⁰⁷ 《語錄》下，《陸九淵集》卷三五（北京：中華書局），頁444。

³⁰⁸ 《與劉志甫》，《陸九淵集》卷十（北京：中華書局，1980年），頁137。

³⁰⁹ 《與姪孫濬》，《陸九淵集》卷十四（北京：中華書局，1980年），頁189。

³¹⁰ 《與傅克明》，《陸九淵集》卷十五（北京：中華書局，1980年），頁196。

³¹¹ 《傳習錄》上，第《王陽明全集》卷一（上海：上海古籍出版社，1992年），頁2。

³¹² 《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一（上海：上海古籍出版社，1992年），頁41。

³¹³ 《與王純甫》二，《王陽明全集》卷四（上海：上海古籍出版社，1992年），頁175。

³¹⁴ 《傳習錄》上，《王陽明全集》卷三（上海：上海古籍出版社，1992年），頁7。

³¹⁵ 《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二（上海：上海古籍出版社，1992年），頁48。

而在心內，一切事物以及事物之「理」，全都由「心」而顯。王守仁認為「心」就是「理」，「理」就是「心」；「理」是「心」中之理，「理」具於「心」之中，離「心」求「理」則無「理」，從而得出「心即理」、「心外無理」的結論。從本體論的角度來看，「心外無物」、「心外無事」、「心外無理」的命題，委實帶有華嚴宗「唯心」思想的色彩。

王守仁說：「夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。……天理常存，而其昭明靈覺之本體，自無所昏蔽。」³¹⁶意思是，「心」是宇宙的本體，心體即是天理，天理又是良知；心體與天理都有「昭明靈覺」的功能，既然心體與天理都有「昭明靈覺」之能，那麼良知當然也有「靈明覺照」之功。王守仁明確指出：「心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知。」³¹⁷意思是，虛靈明覺之「心」，就是人人固有的「本然之良知」，「心」與「良知」同樣具有「虛靈明覺」的功能。他說：「良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。」³¹⁸意思是，良知是「心」的本體，良知與心體同樣都有恆常遍照的作用，能知善惡，能辨是非。又說：「良知常覺常照」³¹⁹，良知並非枯槁死寂，而是具有「覺」「照」的妙用。王守仁所說昭明靈覺的「天理」、虛靈明覺之「心」、常覺常照的「良知」，與宗密所謂「靈知不昧」的本覺真心，理路相同，本無二致。

第三節 對高麗知訥的影響

宗密的思想對朝鮮半島的佛教，尤其是對高麗王朝普照國師知訥（1158 - 1210）的「真心說」影響最為深刻，特別是《禪源諸詮集都序》一書更是影響深遠。³²⁰因此，本節僅闡明宗密唯心思想對知訥「真心說」的影響。知訥俗姓鄭，

³¹⁶ 《年譜》三，《王陽明全集》卷三十五（上海：上海古籍出版社，1992年），頁1425。

³¹⁷ 《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二（上海：上海古籍出版社，1992年），頁53。

³¹⁸ 《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二（上海：上海古籍出版社，1992年），頁69。

³¹⁹ 《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二（上海：上海古籍出版社，1992年），頁84。

³²⁰ 參閱冉雲華，《宗密》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁264。據云：「宗密的《都序》在朝鮮半島的注釋多達六種，可見對此書的重視。」（胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：

自號牧牛子，生於朝鮮高麗毅宗十二年，西京洞州（今黃海道瑞興郡）人。八歲（一說十六歲），從闍崛山梵日法孫宗暉禪師得度。³²¹年二十五，通過朝廷僧科考試，一舉成名。年三十三，撰述《勸修定慧結社文》，在居祖寺創立定慧社，從此聲名遠播。年四十一，隱居智異山無住庵，於《大慧普覺禪師語錄》之語下，忽然省悟，大事了畢。年四十三，移住松廣山吉祥寺，倡導頓悟漸修、定慧等持的禪法，兼及念佛、修懺法門。年四十五，撰成其心性論的代表著作《真心直說》，宣揚真心遍在、真心靈覺的思想。知訥圓寂之後，高麗熙宗追謚佛日普照國師之號。弟子有真覺國師慧謚、正宣、忠湛等。

在知訥的禪學思想中，「真心」思想居於核心地位，同時它也奠定了韓國禪宗的思想理論基礎，從而對當時及後世的佛教發展產生了重要影響。從淵源上看，知訥的「真心」思想受荷澤宗，尤其是宗密的思想影響極大。他認為此一「真心」，人人本具，聖凡本同，知訥說：

真心體用人人具有，何為聖凡不同耶？曰真心聖凡本同，凡夫妄心認物，失自淨性，為此所隔，所以真心不得現前。³²²

意思是，有情眾生，不論聖凡都有清淨「真心」，而兩者的差別只在：凡夫妄念不斷，認假為真，且被忘念所覆，難以自拔，以致「真心」無法現前。

「真心說」是知訥佛教思想的核心，也是其禪宗思想的起點。何謂「真心」？他說：「離妄名真，靈鑑曰心」³²³。意思是，捨離虛妄，即名為「真」；靈明覺

中國人民大學出版社，2013年，頁293。）

³²¹ 韓國哲學會編，《韓國哲學史》〔中卷〕（北京：社會科學文獻出版社，1996年），頁392。

³²² 《真心直說》，《大正藏》冊48，頁1000下。

³²³ 《真心直說》，《大正藏》冊48，頁999下。

鑑，即稱作「心」。也就是說，「真心」空寂無染，靈鑑不昧。知訥進一步強調「真心」即是「空寂靈知之心」，他說：



妄念本寂，塵境本空；諸法皆空之處，靈知不昧，即此空寂靈知之心，是汝本來面目。³²⁴

意思是，主觀的妄念與客觀的境相，都是緣生的虛幻現象，假而不實。然而，能夠現起一切諸法的「真心」則空寂無形，靈知不昧，此即有情眾生的「本來面目」。顯而易見，知訥的「真心說」深受宗密所謂：「空寂之心，靈知不昧」³²⁵的影響。

知訥根據《放光般若經》與《起信論》所說，主張「真心本體超出因果，通貫古今，不立凡聖，無諸對待，如太虛空，遍一切處。」³²⁶意思是，作為本體的「真心」了無束縛，捨離對待，無形無相，恆常遍在。「真心」的特質乃是：

妙體凝寂，絕諸戲論，不生不滅，非有非無，不動不搖，湛然常住。³²⁷

從絕待的觀點而言，「真心」妙體是亡言絕慮，不生不滅，非有非無，不動不搖的。換言之，真心「妙體不動，絕諸對待，離一切相，非達性契證者，莫測其理也。」³²⁸若非見性契證之士，實在很難了悟其理。知訥又引「圭峯云：心也

³²⁴ 《高麗國普照禪師修心訣》，《大正藏》冊 48，頁 1006 下。

³²⁵ 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，頁 402 下。

³²⁶ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 上。

³²⁷ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 上。

³²⁸ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 下。

者，冲虛妙粹，炳煥靈明，無去無來，冥通三際，非中非外，洞徹十方，不滅不生。」³²⁹，來說明「真心」妙體的特質。引文中的「無去無來，冥通三際」是指「真心」超越了時間的界限，「非中非外，洞徹十方」是指「真心」超越了空間的界限。由此可知，知訥援引了宗密絕對真心的觀點來說明「真心」的性質。

真心妙體，本來不動，安靜真常，然非槁木死灰，毫無生息，而是真常體上，妙用現前。知訥承襲了宗密所說：「真心有二種用，一自性用，二應用。」³³⁰「用而常寂，寂而常用」³³¹的觀點，認為真心妙體「遍一切處，悉能起用」³³²；真心的妙用隨處可見，他說：「一切時中，動用施為，東行西往，喫飯著衣，拈匙弄筯。左顧右盼，皆是真心妙用現前。」³³³凡夫愚昧無知，業障深重，「所以在日用而不覺，在目前而不知」³³⁴，只知隨順妄念不斷流轉，否認真心能夠現起妙用。其實，悟道見性之人，在日常生活的動用施為中，從來不曾昧卻真心，「若於日用不迷，自然縱橫無礙也」³³⁵。

總之，知訥認為「真心」是一切諸法的終極根源，萬事萬物只不過是「真心」的顯現而已。他說：「山河大地悉是真心，不可離此真心之外，別有依託處也。」³³⁶又說：「即十方世界唯一真心，全身受用無別依託。」³³⁷意思是，十方世界、山河大地都是由唯一的「真心」所現，不能捨離「真心」而獨存。他主張「真心」是有情的本體，「此體是一切眾生本有之佛性」³³⁸，真心本體就是眾生本具的清淨佛性。佛性亦即靈明覺性，知訥說：「圭峯曰一切眾生無不具有靈明覺性，與

³²⁹ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 上。

³³⁰ 《圓覺經大疏鈔》卷 1 之上，《新纂卍續藏》冊 9，頁 468 中。

³³¹ 《圓覺經大疏鈔》卷 1 之上，《新纂卍續藏》冊 9，頁 468 中。

³³² 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1002 中。

³³³ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 中。

³³⁴ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 中。

³³⁵ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 中-下。

³³⁶ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1004 上。

³³⁷ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1004 上。

³³⁸ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1000 中。

佛無殊。……靈明不昧，了了常知。」³³⁹意思是，一切眾生皆有真心或覺性，真心或覺性均能靈知不昧，寂然覺照。從知訥主張「以靈知為自心」³⁴⁰、真心具有「凝寂」性、「靈鑑」性，以及真心「靈明不昧，了了常知」的觀點來看，他主要是繼承了宗密的「靈知心體」說。

³³⁹ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1004 上。

³⁴⁰ 《真心直說》，《大正藏》冊 48，頁 1004 上。

結論



萬法唯心是大乘佛教諸宗所共同宣揚的基本思想，作為大乘佛教經典的《華嚴經》云：「知一切法，即心自性。」³⁴¹亦即所有諸法，都是藉由唯一「真心」而現起。又說：「應觀法界性，一切唯心造」、「三界所有，唯是一心」。近人有言：「華嚴（經）的唯心說，當然是心性本淨的。」³⁴²此即真心本淨的「唯心」說。

《華嚴經》對華嚴宗的成立有絕對的影響，其唯心偈曰：「心佛及眾生，是三無差別」、「三界虛妄，但是一心作」，以及「三界所有，唯是一心」等命題，都是唐代華嚴宗人「唯心」思想的重要來源。華嚴宗祖師深受《華嚴經》「三界唯心」命題的影響，所以智儼有「心外無別境，故言唯心」之論，³⁴³法藏有「一切法皆唯心現」³⁴⁴之說，澄觀有「以境由心變，故說唯心」³⁴⁵之言，宗密有「諸大乘經論，皆說萬法唯心」³⁴⁶之倡。此外，華嚴宗的創立與發展過程，大都深受《大乘起信論》的影響。《起信論》所說「一心二門」的「心」既指真心，又含有主體心的意思，這自然會對華嚴宗的「唯心」思想產生一定的影響。在智儼、法藏、澄觀、宗密的著作中，即有將「心」視作「主體心」的明顯傾向。例如：智儼「唯心迴轉善成門」的「心」就是指修行實踐主體之「心」，法藏說：一心「即是一法界大總相法門」³⁴⁷，澄觀說：「無住心體，靈知不昧」，宗密說：「染淨諸法，無不是心。（中略）既是此心現起諸法，諸法全即真心。」³⁴⁸，一切諸法，無論染淨，完全是「本覺真心」的顯現。由此可見，唐代華嚴宗人主倡徹底的「唯心」說。

³⁴¹ 唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 17，冊 10，頁 89 上。

³⁴² 釋印順，《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 104。

³⁴³ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 518 中。

³⁴⁴ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊 45，頁 595 上。

³⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 74，《大正藏》冊 36，頁 584 上。

³⁴⁶ 《圓覺經略疏鈔》卷 1，《新纂卍續藏》冊 9，頁 828 中。

³⁴⁷ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，頁 637 中。

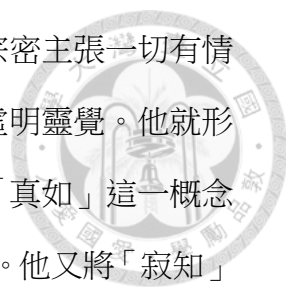
³⁴⁸ 《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》冊 48，頁 405 下。

智儼認為「三界唯心」之「心」乃是「梨耶心」，而「梨耶心」亦即「本識唯識」；「妄心」則是「意識唯識」。他所謂的「心」乃是「真妄和合的梨耶識」說，故其唯心思想帶有濃厚的唯識色彩。智儼主張若善若惡，隨心所轉，故云「迴轉善成」。簡言之，生死與涅槃、善與不善完全是「唯心」所轉，這是從修行實踐的立場來闡明「唯心」之理。智儼認為「性」即體義，此體即是「心」；「性起」即由「真心」而緣起萬法事相，一切諸法皆依此「真心」而現起。就智儼來說，一切凡聖諸法、有情眾生都是清淨真心、純淨佛性的體現，此即智儼「性起」說的特點所在。

法藏的唯心思想繼承了智儼之說，他主張「心為塵因」，認為「三界所有法，唯是一心造」。又說：「一切法皆唯心現，無別自體。」所有諸法全由自心所現，不能捨離自心。正因如此，「是故大小隨心迴轉」；宇宙萬象，外在境相，「各無自性，由心迴轉」。法藏明確地將五教與「心」聯繫起來，認為五教對應每一位階的心法各有不同：小乘教「但有六識」，始教「所說八識唯是生滅相」，終教「立八識通如來藏」，頓教「離言絕慮」，圓教「所說唯是無盡法界」。這五教是以「心」為本，全都圍繞著「一心」來開顯。法藏提出「十重唯識觀」，來說明宇宙萬法皆由「一心」所現，形成了具有唯心色彩的理論。

澄觀的唯心思想在承襲法藏學說的基礎上，他認為「唯心」具有三種意涵：一是「攝境從心」的唯心意涵，二是「空有交徹」、「能所兩亡」的唯心意涵。三是與「如來藏」、「自性清淨心」、「真心」相通的「第一義唯心」意涵。澄觀主張「心」與「性」平等無二，了無差異；「心」「性」無別，「心」「性」一如。他強調「心」乃宇宙萬物的本體，且倡「無住心體，靈知不昧」，這顯然繼承了南禪荷澤系的心性思想。澄觀因襲法藏的「十重唯識」之說，而另開「十重一心」之門，名稱略有不同，內容亦有差異，也更加凸顯其「唯心」的趣向。

宗密繼承法藏和澄觀的唯心說思想，開顯其真中起妄、唯一真心的「唯心說」。



他特別重視「真心」，認為所有諸法都是唯一「真心」所現。宗密主張一切有情眾生都有「本覺真心」，此一「真心」從本以來就清淨無染，虛明靈覺。他就形上本體的立場，點出靈知即是「真心」或「真性」。宗密援引「真如」這一概念來說明真性之「知」，認為真性之「知」即是真如的「自然常知」。他又將「寂知」引入真性之「知」，把真心本體、真性本體理解為「寂知」。此外，宗密以「一心」開立「十重唯心」觀，把法藏所說「理事俱融，故說唯識」改名「泯絕染淨，故說一心」，以便作為頓教的一心。

由上所述，可以證成本論文已經完整地建構了唐代華嚴宗人唯心思想的理論體系，從而達成此文的研究目的之一。

華嚴宗二祖智儼將「心」視作「梨耶心」，多借梨耶唯識與意識唯識來開展其「心」說，故而具有濃厚的唯識觀點，且其所說「唯心迴轉」的「心」乃特指「自性清淨心」而言，此即智儼唯心思想的特質。三祖法藏認為所有現象都是清淨「真心」所現，主張就頓教而言，一切事物的本質最終都可歸結為唯一「真心」。法藏是以「真心」說為其理論歸趣，從而彰顯了其唯心思想的特質。四祖澄觀顯揚了「心」的主體性與靈知性，認為無住心體，靈知不昧；而「知寂不二」、「寂照一如」，正可以視為其「唯心」思想的特質之一。澄觀把法藏的「十重唯識」改稱「十重一心」，與法藏相較之下，更能凸顯其唯心思想的特質。五祖宗密認為「本覺真心」清淨無染，了了常知，此心一則寂然無聲，一則煥然靈知，而「寂知」正是「本覺真心」的特質。他把《圓覺經》的思想滲入法藏的五教判攝中，又把法藏所說的「理事俱融，故說唯識」改名「泯絕染淨，故說一心」，由此更能彰顯其唯心思想的特質。

由前所述，可以證成本論文已經完整地呈現了唐代華嚴宗人唯心思想的特質，從而達成此文的研究目的之二。

南宋哲學家陸九淵以「心」為萬物的根源、世界的本體。他說：「千萬世前有聖人出焉，同此心」，作為形上本體的「心」永恆遍在，超越時空，不因人而異，不因境而改。這與宗密所說「常住真心」，可謂理無二致。陸九淵又說：「此心本靈，此理本明」、「人心至靈，惟受蔽者失其靈耳」³⁴⁹，這個「靈覺」之心與宗密所言「靈知不昧」之心，頗有相似之處。明代哲學家王守仁說：「這心之本體，原只是個天理，…這個便是汝之真己，這個真己是軀殼的主宰。」³⁵⁰他以為「心」與「理」是本質的同一，「心體」即是「真己」，這個「真己」與宗密所謂「常住真心」，實有異曲同工之妙。從本體論的角度來看，王守仁所謂「心外無物」、「心外無事」、「心外無理」等命題，實在帶有華嚴宗人「唯心」思想的色彩。守仁所說昭明靈覺的「天理」、虛靈明覺之「心」、常覺常照的「良知」，與宗密所言靈知不昧的「本覺真心」，理路相同，本無二致。由此可證，本篇論文已經闡明了華嚴宗人唯心思想對陸王心學的具體影響，從而達成此文的研究目的之三。

高麗知訥說：「離妄名真，靈鑑曰心」，亦即「真心」空寂無染，靈鑑不昧。顯而易見，其「真心說」深受宗密所謂：「空寂之心，靈知不昧」的影響。知訥認為「真心」妙體凝寂，不生不滅，不動不搖，湛然常住。他引「圭峯云：心也者，冲虛妙粹，炳煥靈明，無去無來，(中略)，不滅不生。」³⁵¹來說明「真心」的特質。知訥承襲宗密所說：「真心有二種用，一自性用，二應用。」³⁵²、「用而常寂，寂而常用」³⁵³的觀點，從而主張真心妙體「遍一切處，悉能起用」³⁵⁴，並且宣說：「一切時中，動用施為，東行西往，喫飯著衣，(中略)，皆是真心妙用現前。」³⁵⁵從知訥主張「以靈知為自心」³⁵⁶、真心具有「凝寂」性與「靈鑑」性，以及真心「靈明不昧，了了常知」的觀點來看，他主要是繼承了宗密的「靈知心

³⁴⁹ 《與姪孫濬》，《陸九淵集》卷十四（北京：中華書局，1980年），頁189。

³⁵⁰ 《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一（上海：上海古籍出版社，1992年），頁41。

³⁵¹ 《真心直說》，《大正藏》冊48，頁1000上。

³⁵² 《圓覺經大疏鈔》卷1之上，《新纂卍續藏》冊9，頁468中。

³⁵³ 《圓覺經大疏鈔》卷1之上，《新纂卍續藏》冊9，頁468中。

³⁵⁴ 《真心直說》，《大正藏》冊48，頁1002中。

³⁵⁵ 《真心直說》，《大正藏》冊48，頁1000中。

³⁵⁶ 《真心直說》，《大正藏》冊48，頁1004上。

體」說。由此可證，本篇論文已經闡明了華嚴宗人唯心思想對高麗知訥的具體影響，從而達成此文的研究目的之三。

總而言之，本論文已就唐代華嚴宗人智儼、法藏、澄觀、宗密的相關著述，詳細地、深入地闡明其唯心思想的內容，且已指出其唯心思想的特質，及其對陸王心學與高麗知訥的影響，從而建構了唐代華嚴宗人的整個唯心思想體系。就華嚴宗的立場而言，從萬法根源來說，一切諸法「唯心」所現，不能捨離「一心」而獨立存在。唐代華嚴宗義學非常重視緣起與「唯心」的內在關聯，若無唯心思想的義理規模，則不能充分地證成華嚴宗的法界無盡緣起理論。華嚴宗人認為宇宙萬法的現起，都是依於作為最高主體的「真心」，一切事法都在相即相入的一大緣起中，依於「真心」而顯現，此即華嚴宗的「緣起唯心」義。綜觀本論文全篇所述，即可得知，智儼、法藏、澄觀、宗密都將「真心」視為一切諸法的本源，強調法界一切全是「真心」的隨緣呈現，離此「真心」更無別物。³⁵⁷這是真常唯心說與唯識學的根本分別所在。宗密說：「法相宗說真如，一向凝然不變，故無性起義。此宗（華嚴宗）所說真性，湛然靈明，全體即用，故法爾常為萬法，法爾常自寂然。」³⁵⁸所以，華嚴宗將賴耶緣起改為真心緣起，主倡「真心」本體既有凝然不變的一面，又有隨緣而作的一面，因此，必須通過體用合一的模式來闡明「真心」，才能將俗諦與真諦，世間法與出世間法融成一片。華嚴宗認為，唯有由上而下將「真心」貫徹於萬法，方能說明「理事無礙」，乃至於「事事無礙」的圓融教義。

³⁵⁷ 由此可證，近人所謂：「從傳為初祖之杜順、經智儼至法藏，均未以真心建立一切為說明之主旨」（鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，臺北：文津出版社，1997年，頁166。）既乏論證，又不符事實。本篇論文所述完整的唐代華嚴宗人的唯心思想，實已彌補鄧克銘《華嚴思想之心與法界》一書的不足之處。

³⁵⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》卷1，《新纂卍續藏》冊5，頁222中-下。

參考書目



一、中文部分

(一) 經論

失譯，《大方廣如來秘密藏經》，《大正藏》冊17。

佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》（六十卷），《大正藏》冊9。

真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊32。

真諦譯，《攝大乘論》，《大正藏》冊31。

般若譯，《大方廣佛華嚴經》（四十卷），《大正藏》冊10。

菩提流支等譯，《十地經論》，《大正藏》冊26。

實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》（八十卷），《大正藏》冊10。

(二) 原典

王守仁撰，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

宗密述，《華嚴心要法門註》，《新纂卍續藏》冊58。

宗密述，《圓覺經大疏》，《新纂卍續藏》冊9。

宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48。



宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》，《大正藏》冊39。

宗密疏鈔，《華嚴經普賢行願品疏鈔》，《新纂卍續藏》冊5。

宗密註，《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45。

宗密撰，《圓覺經略疏鈔》，《新纂卍續藏》冊9。

宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，《新纂卍續藏》冊9。

知訥撰，《真心直說》，《大正藏》冊48。

知訥撰，《高麗國普照禪師修心訣》，《大正藏》冊48。

法藏述，《十二門論宗致義記》，《大正藏》冊42。

法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊45。

法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45。

法藏述，《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊45。

法藏述，《華嚴經問答》，《大正藏》冊45。

法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35。

法藏述，《華嚴經義海百門》，《大正藏》冊45。

法藏述：《華嚴金師子章》，《大正藏》冊45。

法藏撰，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊44。

法藏撰，《大乘密嚴經疏》，《新纂卍續藏》冊21。

神會述，《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1966年。



神會述，《菩提達摩南宗定是非論》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》北京：中華書局，1966年。

神會述，《南陽和尚問答雜徵義》，收錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》北京：中華書局，1966年。

陸九淵撰，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。

智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊35。

智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45。

智儼集，《華嚴經內章門等離孔目章》，《大正藏》冊45。

智儼集，《華嚴五十要問答》，《大正藏》冊45。

慧遠撰，《大乘起信論義疏》，《大正藏》冊44。

慧遠撰，《大乘義章》，《大正藏》冊44。

澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36。

澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35。

澄觀撰述，《華嚴經疏鈔玄談》，《新纂卍續藏》冊5。

(三) 專書



方立天著，《法藏》，臺北：東大圖書公司，1991年。

方光華著，《中國古代本體思想史稿》，北京：中國社會科學出版社，2005年。

方東美著，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明圖書公司，1981年。

王進瑞譯，《華嚴學論集》，臺北：華宇出版社，1988年。

冉雲華著，《宗密》，臺北：東大圖書公司，1988年。

牟宗三著，《心體與性體》，臺北：正中書局，1980年。

李世傑撰，《華嚴哲學要義》，臺北：佛教出版社，1978年。

李世傑譯，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，2003年。

李慧英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996年。

吳雁南主編，《心學與中國社會》，北京：中央民族學院出版社，1994年。

周貴華著，《唯心心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年。

周貴華著，《唯心與了別》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

胡建明著，《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年。

馬定波著，《中國佛教心性說之研究》，臺北：正中書局，1978年。

張曼濤編，《華嚴思想論集》，臺北：大乘文化出版社，1978年。

陳永革著，《法藏評傳》，南京：南京大學出版社，2011年。

陳英善著，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，2013年。

楊政河著，《華嚴經教與哲學研究》，臺北：慧炬出版社，1987年。

董 群著，《融合的佛教—圭峰宗密的佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社。

鄧克銘著，《華嚴思想之心與法界》，臺北：文津出版社，1997年。

劉貴傑著，《華嚴宗入門》，臺北：東大圖書公司，2002年。

劉宗賢著，《陸王心學研究》，濟南：山東人民出版社，1997年。

蔡耀明著，《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化出版社，2006年。

魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

魏道儒著，《華嚴學與禪學》，北京：宗教文化出版社，2011年。

釋印海譯，《中印佛教思想史》，新竹：無量壽出版社，1987年。

釋印順著，《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1992年。

釋印順著，《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1992年。

釋聖嚴著，《華嚴心詮》，臺北：法鼓文化出版社，2006年。

釋慧嶽譯，《華嚴思想史》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1979年。

韓國哲學會編，《韓國哲學史》〔中卷〕，北京：社會科學文獻出版社，1996年。



(四) 論文



上田義文著，陳一標譯，〈佛教「心」的概念〉，收錄於《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002年。

玉城康四郎著，李世傑譯，〈唯心の追究〉，收錄於《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1992年，363-449。

村上專精著，釋印海譯，〈華嚴宗之唯心說〉，收錄於《佛教唯心論概論》，臺北：慧日講堂，1977年。

廖明活著，〈華嚴宗性起思想的形成〉，《中國文哲研究所集刊》第六期，1995年，頁31-56。

廖明活著，〈智儼的緣起和性起思想〉，《佛學研究中心學報》第二期，1997年，頁53。

劉貴傑著，〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化月刊》第三十七卷第十二期，2010年，頁3-21。

釋印順著，〈真常唯心論〉，收錄於《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1992年。

釋恆清著，〈大乘起信論的心性論〉，《臺大哲學論評》第十二期，1989年，頁233-255。

二、日文部分



(一) 專書

川田熊太郎編，《華嚴思想》，京都：法藏館，1975。

中村 元編，《佛教思想 9・心》，京都：平樂寺書店，1984 年。

平川彰等編，《講座大乘佛教 3・華嚴思想》，東京：春秋社，1983 年。

玉城康四郎著，《心把捉の展開》，東京：山喜房佛書林，1961 年。

坂本幸男著，《華嚴教學の研究》，京都：平樂寺書店，1956 年。

李道業著，《華嚴經思想研究》，東京：山喜房佛書林，2006 年。

村上專精著，《佛教唯心論》，大阪：創元社，1943 年。

張文良著，《澄觀華嚴思想の研究—“心”の問題を中心に—》，東京：山喜房佛書林，2006 年。

鎌田茂雄著，《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學出版會，1975 年。

鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1978 年。

鎌田茂雄著，《華嚴の思想》，東京：講談社，1998 年。

木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1977 年。

木村清孝著，《中國華嚴思想史》，京都：平樂寺書店，1992 年。

石井公成著，《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996 年。



(二) 論文

木村清孝著，〈華嚴宗の成立—その思想史的考察—〉，《講座大乘佛教3・華嚴思想》，東京：春秋社，1983年，頁259-289。

玉城康四郎著，〈唯心の追究〉，收錄於《華嚴思想》，京都：法藏館，1975年，頁363-449。

玉城康四郎著，〈華嚴の性起について思想〉，收錄於《印度哲學と佛教の諸問題》，東京：岩波書店，1951年，頁281-287。

石橋真誠著，〈華嚴觀法と唯心思想〉，《南都佛教》，通號73，1996年，頁100-111。

小林實玄著，〈華嚴教學における“唯心”の基礎構造〉，《南都佛教》，通號4，1957年，頁16-29。

坂本幸男著，〈性起思想と惡について〉，《印度學佛教學研究》第五卷第二期，1957年，頁141-149。

高峰了州著，〈華嚴經の唯心思想〉，《南都佛教》，通號7，1959年，頁19-28。

鍵主良敬著，〈華嚴の性起について〉，《大谷學報》第五十一卷第四期，1972年，頁71-154。

鎌田茂雄著，〈性起思想の成立〉，《印度學佛教學研究》第五卷第二期，1957年，頁195-198。

鎌田茂雄著，〈唯心と性起〉，收錄於《講座大乘佛教3・華嚴思想》，東京：

春秋社，1983 年頁 223-258。



三、英文部分

(一) 專書

Cleary, Thomas F. *Entry Into the Inconceivable : an introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Cook, Francis H. *Hua-yan Buddhism : The Jewel Net of Indra*. University Park : Pennsylvania State University Press, 1977.

Chang, Garma C.C.. *The Buddhist Teaching of Totality : the philosophy of Hua Yen Buddhism*. University Park : Pennsylvania State University Press, 1977.

Hamar, Imer. *Reflecting mirrors : Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden : Harrassowitz, 2007.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

(二) 論文

Nicholaos, John Jones. "Mereological Heuristics for Huayan Buddhism." *Philosophy*

East and West 60:3 (2010), pp.355-368.

Zhihua, Yao. "Suddenly Deluded Thoughts Arise : Karmic Appearance in Huayan Buddhism." *Journal of Chinese Philosophy* 37:2 (2010), pp.198-214.



四、工具書

中村 元著，《廣說佛教語大辭典》，東京：東京書籍，2001 年。

中村 元監修，《新・佛教語辭典》，東京：誠信書房，2006 年。

宇井伯壽監修，《佛教辭典》，東京：大東出版社，1989 年。

舟橋一哉等編，《佛教學辭典》，京都：法藏館，1995 年。

望月信亨主編，《望月佛教大辭典》，臺北：地平線出版社，1979 年。

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。

鎌田茂雄編，《中國佛教史辭典》，東京：東京堂出版社，1981 年。