

論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變 ——以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心*

郭朝順

華梵大學哲學系副教授

摘要

一般以為天台與華嚴之間的差異為，存有論上實相論與唯心論之爭，或者以為是觀心實踐法門之妄心觀與真心觀之爭。此一印象是由唐代湛然所形成，又為宋代山家派的天台學者的論述所強化。但這個印象是一種過於簡化天台與華嚴關係，而為了強調天台特色的說法。

事實上，天台與華嚴皆重視「心」的重要性，天台強調一念三千的觀心法門，華嚴也有一心法界的理論，二者的形式相似，也都深受《華嚴經》唯心思想的啟發。到了唐代，透過《大乘起信論》的詮釋，二宗在思想上有更密切的交互影響。

湛然同意心與法界的圓融思想，但他認為法藏錯解了《大乘起信論》的「一心」之義涵為，存有論義的超越的真如心。他同意一普遍的心性說，對佛教觀心實踐義之成立具有必要性，但不同意存有論義的真如心作為一普遍的基礎。因此替代法藏詮釋《大乘起信論》的「真如不變隨緣」說，但代之以《大般涅槃經》的佛性思想，而言「佛性隨緣」，因為佛性就是，現實或善或惡眾生，實際上普遍可以成佛的可能性，並不像真如心僅為是為一超越的理想的概

* 收稿日期：2011/08/31，通過審核日期：2012/02/29。

本文為國科會計畫「西方當代詮釋學與東方漢語哲學：文化際義理理解與經典詮釋—覺悟與詮釋——華嚴宗的觀心詮釋學」（98-2410-H-211-001-MY3）研究成果之一。

念，故湛然認為佛性才能真正徹底實現由實踐義到存有義上的圓融。可是湛然的詮釋，對華嚴宗而言並不公平，因為他忽略了華嚴宗真心思想的另一個理解的可能。

本文的目的，不是為了會通天台與華嚴，而在於跳脫宗派意識，立足於心性哲學思想的開展脈絡來討論二宗思想交涉問題；同時也顯示，在《華嚴經》及《大乘起信論》文獻上的詮釋關鍵，是二宗思想產生同質及歧異的理由。

【目次】

- 一、天台學與華嚴學的爭議
- 二、《華嚴經》之如來覺悟境界作為台、賢二宗的觀心思想的共通線索
 - （一）「觀心」作為天台與華嚴的共同議題
 - （二）《華嚴經》唯心思想的兩種詮釋：法界心／無明妄心
- 三、《大乘起信論》唯心思想的兩種解讀：存有學（心即真如）／實踐哲學（心合真如）
- 四、法藏對《大乘起信論》的解讀
- 五、湛然對法藏及《大乘起信論》「不變隨緣」思想的吸收與轉化
- 六、結論

關鍵詞：觀心、唯心、真如心、《大乘起信論》、《華嚴經》

一、天台學與華嚴學的爭議

天台宗為中國佛教第一個佛教宗派哲學，為陳隋之際的智顛（538-597）所大成之，「教觀雙美」為所推崇的特色；華嚴宗是大成於唐代的另一個中國佛教的宗派哲學，一般而言是以法藏（643-712）為其理論之大成者，但後繼的澄觀（738-839）也是華嚴理論的另一位重要的完成者。¹ 華嚴思想無疑的是吸收了天台智顛圓教思想的部份特色，但也有其不同之處，華嚴思想向來被認為有二個重要特色：一是法界觀，一是唯心思想；且有所謂的「一心法界」或「一真法界」的說法，² 這個說法更與天台智顛的「一念三千」有其相似或相關處可資討論。³ 然而宋代天台學由於內部有山家山外之爭論，其爭論的焦點雖是關乎何者是天台純正的家風的問題，⁴ 但爭論的遠因，卻是唐代天台、

-
- 1 天台智顛的師父慧思的思想，與後來智顛所開創的天台教觀，並未看到十分直接密切的關連，智顛的弟子灌頂是智顛思想的重要記錄者與編纂者，他個人的著作不多，但在智顛著作的編輯過程中，也很難將他的思想與智顛的思想作完全清楚的區別。華嚴宗的初祖杜順其身份與作品較有考證上的爭議，二祖智儼對《華嚴經》的詮釋已經為華嚴宗哲學初奠基礎，三祖法藏與智儼確有師徒關係，其對《華嚴經》的詮釋也有所繼承，四祖澄觀與法藏相隔較遠，非是師徒直接相承，但從澄觀的作品之中確實看到他對法藏著作的重視，至於五祖宗密原是私淑澄觀的弟子，後來被澄觀印可，可是宗密其實已轉向《圓覺經》的詮釋及禪教一致的理論建構。
 - 2 智儼即已提出「一心法界」的說法，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈15 佛昇夜摩天自在品〉：「若約一乘時，此閻浮處即一心法界境界。」（CBETA, T35, no. 1732, p. 37b11-12）；澄觀則舉「一真法界」以解釋《華嚴經》，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 4：「一真法界以為法身。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 28a21-22）
 - 3 鎌田茂雄特別從澄觀的華嚴思想與天台思想之交流部分，作了詳細的討論，這是由於澄觀曾經跟隨湛然學習天台教義。參見氏著〈第四章：華嚴思想と天台思想との交流〉，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1978），頁 423-465。本文則重在解析天台與華嚴二宗共同重視之《華嚴經》、《大乘起信論》在解讀過程中，所可能發生的詮釋差異上的分析。
 - 4 牟宗三對天台思想的理解，重視山家派知禮的解讀：「山外諸師指『一念心』為真性，此所云『真性』即真常心也；而所云『不思議境』，既不許立陰界入等為所觀境，則此『不思議境』非指『一念三千為不思議』說，乃指那真常心（真

華嚴之交互影響下，天台與華嚴之異同應如何加以辨別問題。若暫時不談天台之山家、山外爭議的歷史問題，僅天台、華嚴之理論差異本身而言，可歸納為如下幾點：

1. 圓教經典之爭
2. 色心互具與唯心之爭
3. 妄心、真心之爭
4. 佛不斷性惡之爭
5. 緣理斷九之爭
6. 教觀雙美／有教無觀

若檢視上述幾點爭議，會發現視天台與華嚴為對立的看法，可能主要是基於宗派意識而來的，其中雖不乏義理問題，但宗派意識卻常遮蓋了天台與華嚴具有許多共同經論依據或者觀點相似的事實。以下便對這幾個爭議一一加以分析如下：

爭議 1 「圓教經典之爭」：這是源自二宗判教標準的差異。天台宗以《法華經》為經王，華嚴宗以《華嚴經》為依歸。《法華經》談的是如來出世本懷——為令一切眾生成佛而出現於世，天台判之為純圓之教，是依《法華經》之開權顯實、開跡顯本而說。《華嚴經》則被視為是如來自身覺悟圓融境界的顯現，華嚴判之為「別教一乘圓教」，但華嚴別教卻非天台化法四教的別教，而是專指唯大菩薩所能了悟之佛果境界之教。由於所依經典宗旨不同，兩宗的教相判釋標準也不同，故何者為圓教經典自然會有不同的判斷，可是天台也從未否定《華嚴經》所言之境界，非為佛果圓融的境界。

爭議 2 「色心互具與唯心之爭」：天台強調色心互具的思想，對於唯心論

性) 為不思議境也。此明是以華嚴宗之思路解天台。」參見牟宗三，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局）下冊，頁 767。陳英善認為，知禮誤解了山外派「就心顯理」的理路，及就心體而言「即妄心而真心」的說法，因為這些說法可能較諸知禮更近於湛然，如果湛然更近於智顛的話，那麼山外未必是曲解。參見陳英善，〈第三章：從觀心評天台山家山外之論爭〉，《天台性具思想》（臺北：東大圖書，1997），頁 73-118。比較牟陳二者的說法，則牟宗三論斷山外派以華嚴宗思路解天台的說法，未必成立。

的批評在《摩訶止觀》「一念三千」之不縱不橫中，已強調得很清楚，⁵ 可是天台智顛也常引《華嚴經》「心佛眾生三無差別」的說法，作為天台思想的經證，更在其臨終前口述《觀心論》，屢屢強調「觀心」的重要性；雖然後來湛然作《金剛錚》，批評一元唯心論者的自相矛盾處，⁶ 但也提到「若不立唯心一切大教全為無用。」⁷ 這即是立於觀心實踐的立場上說「唯心」，但也由此可見天台並不否定「心」的重要性。至於華嚴宗一般給人的印象是強調唯心的，因為「三界唯心造」的說法即出自《華嚴經》，然而若從華嚴宗法界圓融觀的這一個特色來看，唯心思想必須結合法界圓融觀，才能成立華嚴所稱的「一心法界」的說法；法藏的「十重唯識觀」的後三重：8. 融事相入，9. 全事相即，10. 帝網無礙即顯示了這一點。⁸ 故華嚴雖稱「唯心」，卻與天台之「觀心」極為相似的。二宗皆同樣提到主體之心與客體之法界，必有一種圓融互具的關係。

爭議 3「妄心、真心之爭」：天台之觀心是觀照眾生當下之一念心，宋代山家山外之爭時，便以真心或者妄心來標舉山家與山外的差別，但是智顛本來惟舉一念心，並未以染淨來分判之，智顛屢引《華嚴經》「心佛眾生三無差別」之文，一念心理應是染淨皆具。山家、山外的爭議，其實是爭論有無一個清淨心可作為根源的心體，山家批評山外的要點之一，即認為山外派乃受到華嚴清淨一心思想的影響，故而主張真心為心體；可是山家認為天台正宗應是就實踐入手處說心，故舉妄心說一念心，不是說一念心唯妄不真，而是否認須立

5 《摩訶止觀》：「今心亦如是。若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫非一非異玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境意在於此（云云）。」（CBETA, T46, no. 1911, p. 54a13-18）

6 湛然《金剛錚》虛擬一個「野客」作為批評的對象，即稱：「木石無心之語，生于小宗。子欲執小道而抗大達者其猶螳螂乎！何殊井蛙乎！故子應知：萬法是真如，由不變故；真如是萬法。由隨緣故。子信無情無佛性者。豈非萬法無真如耶。」（CBETA, T46, no. 1932, p. 782c17-21）

7 《金剛錚》卷 1。CBETA, T46, no. 1932, p. 782c7-8。

8 參見郭朝順，〈從十重唯識觀論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學中心學報》8，頁 103-132。

一清淨不變的心體，才能觀心，因為觀心應從一切眾生的立處上說，⁹ 但妄心既為「妄」就不能作為根源性本體，這意思是確定的。此一爭議確實反映天台與華嚴思想上的一些差異處，但其差異點不是只是心之真妄而已。

爭議 4 「佛不斷性惡」：性惡說是智顛《觀音玄義》依《法華經》及《大般涅槃經》所提出的獨特說法，主要是為了說明，佛陀救度眾生之種種示現的可能性。華嚴原無此說，到了四祖澄觀卻轉而支持此說，但他依《華嚴經》心佛眾生三者的體性無差別的說法來推論；二宗所依經典上的證據未必完全相同，但在佛陀的層次上，天台主張不捨九界成佛，與華嚴包攝善惡且消解善惡等對立之法相差別使之圓融的看法卻為一致。¹⁰

爭議 5 「緣理斷九」：這是唐代湛然所提出的對於別教的批評，¹¹ 他認為天台思想的特色便在即九界成佛，也是依「佛不斷性惡」說而來的結論；此一批判常被視同對華嚴宗的批評，若這批評是就華嚴「理事無礙」法界的角度來說則可，但若同意華嚴還有如來親證的「事事無礙」法界，則九界是被提昇至佛界而圓融之、使之無礙，因此「緣理斷九」等同華嚴宗的評斷未必正確，否則法藏則不會在《金師子章》〈入涅槃第十〉稱：「好醜現前，心安如海」¹²。又，湛然並未明言批評華嚴宗等於緣理斷九，而是指別教緣理斷九，所以將二者逕自等同，是後來山家的說法。雖然華嚴宗也自稱《華嚴經》為別教一乘圓

⁹ 《四明十義書》卷 1：「引《金錫》及《大意》『不變隨緣名心』，以證所觀，是隨緣所成一念妄心也。上人乃輒云：『緣有染淨，隨染緣作九界心，隨淨緣作佛界心』。乃斥予不合將隨緣一向在染，及堅執心性名通真妄。又云：《止觀》引『華嚴心造諸如來』，是非染非淨心等者。此則備見上人不識所觀心境，致茲妄立妄破也。」（CBETA, T46, no. 1936, p. 834c16-23）

¹⁰ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 21〈20 夜摩宮中偈讚品〉：「若依舊譯云：『心佛與眾生，是三無差別。』則三皆無盡，無盡即是無別之相。應云：『心佛與眾生，體性皆無盡。』以妄體本真故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 658c10-14）

¹¹ 《觀音玄義記》卷 2：「別人緣理斷九，以定斷九故昧性惡。」（CBETA, T34, no. 1727, p. 905c20）

¹² 引自《金師子章雲間類解》卷 1。CBETA, T45, no. 1880, p. 666c19。

教，¹³ 但華嚴宗的別教並非天台的別教義，因為天台的別教是指隔歷不融的教理，且不是專就一經而言。至少《華嚴經》有圓教義是二宗所共許的，但華嚴宗的別教是指《華嚴經》為但教大乘菩薩不共之圓教法門，故就教理法門而言，《華嚴經》當然不是「緣理斷九」之別教。

爭議 6「教觀雙美或有教無觀之爭」：這個說法是宋代的天台宗僧人宗鑑所提出，他認為華嚴宗是有教無觀，¹⁴ 不及己宗之教觀雙美。可是華嚴宗豈不有五教止觀、四法界觀或十重唯識觀等觀法，天台宗人的批評，當然為了自高己宗。事實上，天台圓教「一念三千」與華嚴圓教「一心法界」頗有相似而可以比較。

從上述爭議問題的簡單釐清，我們看到天台宗對華嚴宗的批判，多是發生在宋代，尤其其中也常夾雜山家山外間的爭議；相反的，華嚴宗人似乎並未明顯地反駁這些批評；若更將視野拉回唐代，則更看不見華嚴宗對天台的批評，反而是對於天台學的吸收與融攝。這幾點爭議，如果細談的話，是非常複雜的議題，且本文認為這些爭議的真正核心，是天台與華嚴對於「心」思想的理解詮釋上的不同所造成，以及在止觀實踐理論上的差異所造成；但這是唐代最重要的天台學者湛然，運用了不少《大乘起信論》及《華嚴經》唯心思想及法藏的詮釋，以重新詮釋天台典籍，藉以中興天台，才開始明顯出現。

因為智顛原本傾向《般若》、《大智度論》或「法華三昧」的止觀傳統，¹⁵ 與唯識（心）體系的觀法並不相同，一旦湛然引用唯心思想時，便也將心體論的爭議帶進天台哲學之中。可是當天台智顛倡言觀心的重要性之時，天台哲學終究還是得面對唯心思想的問題，因為「心」的確是被理解為主體實踐的起點。是故若為了中興天台，湛然運用華嚴宗及其所重視的唯心經論的理由，可

13 《華嚴經探玄記》卷 1：「一別教小乘；二同教三乘，如深密等；三同教一乘，如法華等；四別教一乘，如華嚴等。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 116a25-27）

14 《釋門正統》：「賢首既不遵天台判釋，自立五教。至說《起信》觀法，卻云修之次第，如顛師《摩訶止觀》，豈非有教無觀。」（CBETA, X75, no. 1513, p. 359c3-5 // Z 2B:3, p. 457a18-b2 // R130, p. 913a18-b2）

15 法華三昧的止觀傳統的傳承，可參見王晴薇，《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》（臺北：新文豐，2011）一書。

以是天台觀法面對此一問題的結果；因此，「觀心」即作為天台、華嚴二宗思想交會的一項重要的討論焦點。

二、《華嚴經》之如來覺悟境界作為台、賢二宗的觀心思想的共通線索

（一）「觀心」作為天台與華嚴的共同議題

在漢傳大乘佛教的經典史觀之中，華嚴法會作為其餘一切經典的起點與根源的這個說法在當時的佛教是眾所公認的。然而這是南北朝判教者，根據《涅槃經》五味（時）說法，¹⁶ 再加上《華嚴經》說本經為如來「始成正覺」之時以法身宣說的說法，遂將《華嚴經》判為如來最早宣說之頓教¹⁷。《華嚴經》宣稱釋尊於菩提樹下初成正覺之時：

於一念頃，一切現化，充滿法界，如來妙藏無不遍至，無量眾寶莊嚴寶臺，如來處此寶師子座，於一切法最成正覺，了三世法平等智，身普入一切世間之身，妙音遍至一切世界不可窮盡猶如虛空，平等法相智慧行處猶如虛空，等心隨順一切眾生，其身遍坐一切道場。……以力無畏顯現無量自在力光，開方便門教化眾生，悉能普現一切眾會猶如虛空而無來去，了達一切無有自性，隨順諸法平等

16 《大般涅槃經》卷 13〈19 聖行品〉：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者眾病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是。從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者喻於佛性，佛性者即是如來。」（CBETA, T12, no. 375, pp. 690c28-691a7）

17 《妙法蓮華經玄義》卷 10：「所謂南三北七，南北地通用三種教相：一頓二漸三不定。華嚴為化菩薩，如日照高山名為頓教。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 801a17-19）

之相，一切光明普現三世諸佛所行諸佛世界，猶如大海不可思議音聲語言悉能隨順。¹⁸

這段經文描述釋尊於菩提樹下初成正覺的覺悟境界，在此境界之中釋迦牟尼之智慧、身體、音聲即於當時之一念可以遍滿一切法界，同時又可以無量光明普現於一切說法會處，隨順教化一切眾生。如此神祕而難以思議的描述，是個充滿隱喻的神話，但這個「神話」卻被漢傳大乘佛教廣泛地認同為一個事實，從而規定了《華嚴經》作為佛陀之第一時說法的地位，同時也使《華嚴經》被視為一切佛陀教化說法的根源，即便是宗仰《法華經》的天台判教，也認同這個說法。雖然《華嚴經》為佛陀最早說法之內容，在現代佛教史學看來，已經不再被承認為一項歷史事實，但它卻是影響歷來漢傳大乘佛教信仰與理解詮釋的一個重要的要素。

本經之內容，被視為是如來定中所說的果地境界，同時它也遍及或者等同一切諸佛世界的說法內容。此一說法所隱喻的最表層內涵，即是顯示一切世間之一切諸佛，由於徹底覺悟之一心，佛與眾生及與一切世間諸法，彼此呈現出一種圓融無礙的境界，使一切經典與教法得以由此定境而被開啟出來。

「始成正覺」之一多相即互具的思想特色，也在《華嚴經》中以各種型式來進一步開展，如後來〈寶王如來性起品〉便結合如來藏的說法，進一步描述釋迦牟尼如何揭破本已具足在一微塵心中的大千世界經卷，以饒益眾生：

復次，佛子！如來智慧無處不至。何以故？無有眾生，無眾生身，如來智慧不具足者，但眾生顛倒不知。如來智慧遠離顛倒，起一切智、無師智、無礙智。佛子！譬如有一經卷如一三千大千世界，大千世界一切所有無不記錄，……彼三千大千世界等經卷在一微塵內，一切微塵亦復如是，時，有一人出興於世，智慧聰達，具足成就清淨天眼，見此經卷在微塵內，作如是念：「云何如此廣大經卷在微塵內而不饒益眾生耶？我當勤作方便，破彼微塵，出此經卷，

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷1〈1 世間淨眼品〉。CBETA, T9, no. 278, p. 395a25-b10。

饒益眾生。」爾時，彼人即作方便，破壞微塵，出此經卷，饒益眾生。¹⁹

《華嚴經》中將一心之可以悉遍法界的思想發揮至極致，天台智顛也相當重視這個想法，然而智顛並不是從順著《華嚴經》強調果地境界無礙的角度來說明之，而是從《法華經》強調如來「唯一佛乘得滅度」²⁰的立場，吸收《華嚴經》的思想。華嚴宗既直接以承繼《華嚴經》自許，其觀法便有更強烈的「觀心」之色彩，但華嚴宗更強調觀照經中所云如來果地一心之圓融，其法界觀、十玄門等等，莫不在以說明，如來自悟之一心的圓融境界之特色與內涵。故其觀佛果一心與一切諸法的圓融的無礙性，即有別於天台從因位凡夫之一念心，以論一心即具十法界眾生之實相的觀照。

儘管天台與華嚴或從一念心或從法界圓融的境界起觀，但無論如何佛學的理論與實踐的起點，依二者所共同同意的《華嚴經》的說法，都必須以「心」為核心，因為佛教所關懷的迷悟活動，即是心的迷悟活動，至於心是迷於心法自身或者迷於一切存在的法界諸法的實相，或二者俱迷，迷悟總只能就心上說。因此，不論從心說觀心，或者從法界說觀心，或者從心與法界的關係說觀心，「觀心」既為天台及華嚴共同關心的議題，則回到《華嚴經》以明白其原始內涵，應可理解二台對同一文本，何以有不同的觀心思想之開展。

（二）《華嚴經》唯心思想的兩種詮釋：法界心／無明妄心

《華嚴經》的唯心思想是為二宗所共引的，其最為所周知，最常被引用的經證有二：一為〈十地品〉中：「三界虛妄，但是一心作」²¹；另一則是〈夜

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈32 寶王如來性起品〉。CBETA, T9, no. 278, pp. 623c23-624a12。

²⁰ 《妙法蓮華經》卷 3〈7 化城喻品〉。CBETA, T9, no. 262, p. 25c23。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分是皆依心。」（CBETA, T9, no. 278, p. 558c10-11）異譯本《大方廣佛華嚴經》卷

摩天宮菩薩說偈品)：「心佛及眾生，是三無差別」²²。〈十地品〉在《華嚴經》被編輯前，已以單行的《十地經》流傳於印度，世親為之作《十地經論》成為唯識學派對於唯心思想詮釋的重要論典。²³ 對「三界唯心」的解釋，除有以阿賴耶識為核心的唯識學之外，也還有從如來藏系的經典，如《如來藏經》、《勝鬘經》、《楞伽經》、《涅槃經》等來解釋「唯心」思想，這在中國佛教特別盛行。但與世親不同的是，中國佛教學者乃以《華嚴經》為一部完整且特殊的經典，因為其乃佛陀菩提樹下始成正覺之時，釋尊與毗盧遮那佛（法報佛身）同一而宣說，而為佛教的根本經典，非同《十地經》僅為佛陀所宣說的眾經之一。

從視《華嚴經》為一整全的、為如來自悟境界之直宣經典的角度來說，《華嚴經》之「心佛眾生」三無差別，是將「心」的地位解釋為與真如空性無二，但卻非毫不活動，反而能現諸法，以及一心與諸法或諸法與諸法之間的無礙境界。因為《華嚴經》常以「光」喻心之了悟，因光之無礙，故覺悟之中所示現的三世十方的一切諸法便即圓融無礙。故《華嚴經》〈夜摩宮中偈讚品〉：

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。
彼心恒不住，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。

37 〈26 十地品〉：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。」（CBETA, T10, no. 279, p. 194a14-15）

22 《大方廣佛華嚴經》卷 10 〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉。CBETA, T9, no. 278, pp. 465c29-466a1。

23 《十地經論》卷 8：「論曰：『但是一心作』者，一切三界唯心轉故。」（CBETA, T26, no. 1522, p. 169a16）《十地經論》卷 8：「經曰：『如來所說十二因緣分皆依一心』。所以者何？隨事貪欲共心生，即是識，事即是行，行誑心故名無明，無明共心生名名色，名色增長名六入，六入分名觸，觸共生名受，受已無厭足名愛，愛攝不捨名取，此有分和合生有，有所起名生，生變熟名老，老壞名死。」（CBETA, T26, no. 1522, p. 169a21-27）

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。
如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。
若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。
心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。
若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。²⁴

「如心佛亦爾，如佛眾生然」的另個譯文，即六十卷《華嚴經》：「心、佛及眾生是三無差別」。這個偈頌一般僅被留意其唯心的部分，然而完整來看，它並非只是在說明萬法唯心的存有論，因為如再比較此偈頌之前其他菩薩所說之偈頌，可以明顯地發現甚為明顯的性空思想，故我以為此處實是要說明，心之不住而示現無量諸法，乃為眾生與佛之所共通的——由空而能現一切法——的不思議性（故云：如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡）。此處的「心如工畫師」的唯心之說乃為一個例子，目的在藉由心法，說此不思議性——心不同於世間，但世間也不離於心（故云：心中無彩畫，彩畫中無心）；由於心之無量示現，故欲知諸佛，欲了知法界法性，從心來把握是最妥適之事（若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造）。就像畫師在繪畫之際，其揮灑諸般顏色構成圖畫，圖畫由顏料而成，可是顏料並非圖畫，但離開顏料也沒有圖畫；這就好像畫師心中，並無實有圖畫存在，而是在似有似無之中，創作出圖畫；就圖畫自身之中是見不到畫師繪畫之心，然而一離開繪畫心之活動，也不可能有所謂圖畫的形成。因此「心」似是一切存在事物示現的理由，可是畫師之心在其不知自心擁有什麼，卻由其隨意揮灑而行創作，一切諸法之存在示現也是如此。（故云：譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是）。但「心」是性空無住而無有實體，假名之曰「心」，卻能有無盡的創作示現，故「由空性中示現諸法」便是心的本性，也是覺悟者佛陀與眾生的本性皆是真空。

此處所言之心，不是住於身的心識，而是指那不斷示現的活動自身，為了

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 19〈20 夜摩宮中偈讚品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 102a11-b1。

區別此，可稱之為「不可思議心」，也可稱之為「法界心」，意即將法界從自然的存在義，轉而強調其為能動、能示現價值的存在義，而非僅為一靜態的自然，而為一能動的自然，以此能動性及價值義，假說為「心」，但不應將法界心，誤會為宇宙心靈或宇宙意識之類的看法。²⁵

〈十地品〉「三界虛妄，但是一心作」是另個代表「唯心」思想的重要經文，但它可有兩類不同的解法，一是本諸上述《華嚴經》圓融無礙的角度說一心；另一主要的理解則是如世親《十地經論》的解法，在十二因緣的脈絡中，說明虛妄的三界如何由被無明所沾染一心中被起現。《十地經論》：

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。云何世諦差別？隨順觀世諦即入第一義諦。」²⁶

唯識學的解讀偏重染心的生起，即世諦的說明。但《華嚴經》的立場，在強調第六現前地的菩薩要能順逆地觀此十二緣起相，得知諸法空相，故能得空解脫門現前，證此菩薩行的第六地的境界；²⁷ 第六現前地的境界畢竟不是最

²⁵ 玉城康四郎從六十卷、八十卷及藏譯《華嚴經》的比對中，有與本文相似的關於《華嚴經》經文的看法，但筆者認為華嚴宗思想未必是一種主觀唯心論的說法，而是有順著經文來理解的另一種可能性。他從心與眾生、眾生與佛、佛與心三個角度來進行論證，簡述如下：眾生攝於五蘊，五蘊以心為本，故心與眾生同一性；五蘊無自性，眾生無自性，佛亦無自性，故眾生與佛同一性；無常不止之心示現一切法，也意謂著「無量、不可思議」的意思，故心能與佛直接連接上；根據上述三點，故「心」在心佛眾生三法中是徹頭徹尾的主體。參見玉城康四郎，《心把握の展開——天台實相觀を中心として》（東京：山喜房佛書林，1989），頁5-28。

²⁶ 《十地經論》卷8。CBETA, T26, no. 1522, p. 169a15-17。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷37〈26 十地品〉：「佛子！菩薩摩訶薩如是十種逆順觀諸緣起。所謂：有支相續故，一心所攝故，自業差別故，不相捨離故，三道不斷故，觀過去、現在、未來故，三苦聚集故，因緣生滅故，生滅繫縛故，無所有、盡觀故。佛子，菩薩摩訶薩以如是十種相觀諸緣起，知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前。觀諸有支皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生，即時得無相解脫門現在前。」（CBETA, T10, no. 279, p. 194b24-c4）

高的圓滿的佛陀境界，這也是世親《十地經論》所同意的，故此「唯心」思想也就不是《華嚴經》最核心的立場，僅只是觀修世諦的法門之一。世親的解讀，較貼近一般眾生的無明妄心，但若加入上述「法界心」的義涵於其中，無明妄心與法界心，便有一種同在的關係，這很可能是法藏要藉用《起信論》的理由，因為《起信論》所提出「一心二門」的說法，是可以作為解釋《華嚴經》的參考。

三、《大乘起信論》唯心思想的兩種解讀： 存有學（心即真如）／實踐哲學（心合真如）

《起信論》通過華嚴宗的法藏，在其著作廣泛的引用，使得本論開始受到極大的重視，甚至在日後已呈現為真常思想的代表性論典。因為，在《起信論》一開始解釋為謂「大乘（摩訶衍）法」時，即稱：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者、法，二者、義。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。²⁸

這段話可以視為「唯心」思想的代表，但一般總是注視其作存有學義的解釋，也就是將「心」視為一切萬法的起源；但第二種解釋，我以為較少被留意，也就是實踐哲學的解釋。但在佛教哲學的立場上，後者可以含括前者，將前者視為一種對於存在的假說性的解釋，而非意謂心靈是絕對真實的存有。但如若要由存有論推向實踐哲學而不致違背緣起性空的原則，這是不可能的，因為在佛教的語彙中，絕對的真實被稱為「真如」、「法性」等，但大乘佛教並不同意真如或法性是指存在事物背後的一任何一種實體性的存有；故佛教存有論僅能是一種虛說，除非性空不是佛教最基本的原則；這便是部分「有宗」的看法。

²⁸ 《大乘起信論》卷 1。CBETA, T32, no. 1666, p. 575c20-23。

誠然，唯識思想與真常思想等大乘「有宗」的思想，俱從般若思想以畢竟空義為究竟真理的立場走出，除了空義之外，更講心識不空之義，但有宗之不空也不與性空對立，而是採取某種空有融會的立場（華嚴的理事無礙及事事無礙都是體會到這個問題而被提出）。大乘有宗的二個學派的共通之處，乃在皆由心識談不空之義，只是唯識偏於談心識的雜染面，而真常偏向談論心識的清淨面。至於說明心識之染淨義的溝通也就另有一類經論出現，如《楞伽經》與《起信論》便是。

如果我們對於大乘思想的不空義何以皆從心識角度而展開，不論其為染心或為淨心。我想理由應在於，佛教還是得對生命與無生命物質之能動性，及可否創造價值及意義的有無差別，來進行說明。說生命與無生命心識之有無，即言存在物之能動性之有無。對於無生命者說畢竟空義是可以理解或較容易接受的，但對生命體而言，如僅論其空義，將使生命體之活動的意義與價值，便喪失依託的基礎。生命與無生命畢竟都是世界整體的一環，故佛教之說空義，乃就其間的共義上說，但就其二者的差別義來說，則就是心識不空義之所以要被提出的理由，縱使從畢竟空義而言，心識之不空也還是一種假說，但此一假說有其必要。

諸真常系的經典將空義與不空義連結起來的方式也各有不同，如《勝鬘經》即言「空如來藏與不空如來藏」²⁹；而《華嚴經》則談：發心要如真如法性遍在一切的形式，普遍迴向一切眾生。³⁰ 到了《起信論》的時代，則直接提出「心真如」的概念。但到底這是指心之活動「合於」真如，或者心自身「即」真如？這便是造成《起信論》「心」思想詮釋差異的關鍵，如果主「心即真如」那便可發展出唯心的存有論詮釋，將「心真如」作為一切存在的根源來理解；如果主「心合真如」，那便傾向出實踐哲學向度的詮釋。

若留意於《起信論》「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世

²⁹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1：「世尊，有二種如來藏空智：世尊，空如來藏，若離若脫若異，一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。」（CBETA, T12, no. 353, p. 221c16-18）

³⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 30〈25 十迴向品〉：「譬如真如本自性，菩薩如是發大心，真如所在無不在，以如是行而迴向。」（CBETA, T10, no. 279, p. 164c22-23）

間法。」這句話，可能會傾向於「心即真如」的解釋；若留意於「依於此心顯示摩訶衍義」這句話，再加本論所強調旨在解釋何謂「大乘摩訶衍」時，所謂「大乘」並不指一種存有論的理論體系，而應是一種如何在實踐之中體證的實踐性的法義，對本論則有「心合真如」的理解會發生。順著《起信論》以下的論述來看，筆者以為「心合真如」的理解，應是《起信論》主要的脈絡：

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。³¹

這段文字中以心之真如相及心之生滅相對舉，來說明由此二相即可總括「大乘」（摩訶衍）之體及其相用。再連結前引「是心攝一切世間法、出世間法」，心之真如相，即指向心之朝向出世間法的向度，而心之生滅相則指心之朝向世間法的向度。《起信論》更接著說明：

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，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。³²

我以為這段文字是形成兩種詮釋差異的重要關鍵，因為本論開始直接提出「心真如」的概念，並加入「唯是一心」的文句，遂使「心合真如」的理解被滑轉為「心即真如」。但如果讀者扣緊本文上述的解讀，理解本論所欲解釋的是「大乘之所以為大乘的實踐義涵」——摩訶衍時，這時「心真如者，即是一

31 《大乘起信論》卷 1。CBETA, T32, no. 1666, p. 575c23-25。

32 《大乘起信論》卷 1。CBETA, T32, no. 1666, p. 576a8-18。

法界大總相法門體」一句，即可被解讀為對於心之真如相的體證，是通向唯一的大法界的入門之處，也就是將一心由具種種妄念之無止盡的生滅相續的狀態，回復到心念言語未生之前的「離念離言」的狀態，即是「合於」一切諸法本來「不可說、不可念」的真如之一心。

但本來不可說，不可念之真如，何以能用語言概念加以思惟表述？這便是為了要以「言說之極」以「因言遣言」，也就是要用語言所能達到的極限表述，去表述那在言說界限之外的真如。在語言之外的真如，可稱為「絕言真如」，在語言之內所說的真如，則為「依言真如」。關於出世間法之空義及不空義在《起信論》中，都屬於依言真如，且是依於一心之合於真如的角度說：

真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。二者、如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。³³

「如實空」即合於實相之空義，「如實不空」則指合於實相但能具無漏之功德——價值之建立，意即心所建立之價值，即非一無所有，但體性仍同實相，故是不空而空；至於世間法，《起信論》則依心之生滅相而言：

心生滅者，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。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。³⁴

心生滅相，是相對於心真如相，為眾生心的另外一種表現，心真如相的表現為對於真如平等法相的「覺」；心生滅相則為對一切諸法的平等法相的「不覺」。當眾生能覺此法界一相者，即是對唯一平等法界的正覺認知，也能明白

³³ 《大乘起信論》卷1。CBETA, T32, no. 1666, p. 576a24-26。

³⁴ 《大乘起信論》卷1。CBETA, T32, no. 1666, p. 576b7-14。

一切諸法，包括自身也都與如來的法身平等不二，這即是眾生心之根本覺，能回到或者實現此根本覺悟者，即能由心生滅相轉向心真如相的證成，如此即可成就佛道；否則便是執著於差別妄想，而為心想仍然顛倒輪迴於三界之中的一個眾生。換言之，心生滅相是就眾生主觀的心識活動上著眼，但《起信論》保留了覺悟這個概念，用以指出心識可以出離生滅相的關鍵點。

《起信論》在此將如來藏與阿梨耶識綜合起來說，也就是將空及不空如來藏，歸為心真如相，但將阿梨耶識之對世間法的種種轉現，說為心生滅相。故本論在解釋《華嚴經》的「三界唯心」之說時，也是就心生滅相來說差別之三界起現及其虛偽不真的特性，同時指出當息滅妄心之時，原本眾生以為堅實穩固之世間諸法，會因而喪失其真實性而瓦解：

是故「三界虛偽唯心所作，離心則無六塵境界。」此義云何？以一切法皆從心起妄念而生，一切分別即分別自心，心不見心無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持，是故一切法，如鏡中像無體可得，唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。³⁵

息滅了妄念的眾生所瓦解的不是世間的存在，而是消解了存在世間的世俗性的理解，就如眾生會由夢之覺醒，而明了夢境之非真，但不是否定夢境曾經的起現。這便指出了將無明妄心轉化為能夠體悟法真如的一心，即所謂的心合真如的狀態。當一心合於真如之際，眾生便會脫落其以主觀之自我的思惟，而是完全以真如的角度重新面對萬法，體察其無相可得的實相。

四、法藏對《大乘起信論》的解讀

法藏對《起信論》的重視是明確無疑的。法藏的教相觀有「教」、「宗」之分，「教」是佛陀所傳的教法，「宗」是教理上的區別，法藏將其判為五教的

³⁵ 《大乘起信論》卷 1。CBETA, T32, no. 1666, p. 577b16-23。

「終教」，義兼「頓教」乃至「圓教」。華嚴圓教與天台圓教雖有不同，但其共同點在皆承認圓融不二乃為佛教最高的理想，這標準是由天台智顛所提出，但也為華嚴宗所認同。只不過天台圓教是依智顛對《法華經》的詮釋而來，主張教化或教法之權實跡本的圓融，而華嚴之圓教，則依《華嚴經》而來，重在如來覺悟果境的圓融上。從教化之權實圓融來說，天台圓教強調不捨任一眾生，使一切眾生唯以一佛乘得滅度，故重在佛之「化他」；華嚴圓教所描述的都是菩提樹下如來覺悟的圓滿境界，故重在佛之「自悟」。

法藏認為《起信論》具終、頓教義：

約如來藏常住妙典，名為終教。又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。就依言中，約始終二教，說空不空二真如也。³⁶

而就宗義來區分的話，《起信論》則可被歸為十宗說的「真德不空宗」³⁷，或四宗說的「如來藏緣起宗」³⁸。除此之外，法藏又認為，就教理的形式來區分的話，一切佛教可分為四種詮釋型態：「一隨相門、二唯識門、三歸性門、四無礙門。」³⁹ 法藏將《起信論》中，一切差別法相歸於一心，而一心又歸於真如的說法，解為「歸性門」，意即回歸真如本性的法門：

³⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1。CBETA, T45, no. 1866, p. 481c5-8。

³⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「八真德不空宗，謂如終教。諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 482a6-8）

³⁸ 《大乘起信論義記》卷 1：「現今東流一切經論，通大小乘。宗途有四：一隨相法執宗，即小乘諸部是也。二真空無相宗，即《般若》等經、中觀等論所說是也。三唯識法相宗，即《解深密》等經、瑜伽等論所說是也。四如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也。」（CBETA, T44, no. 1846, p. 243b23-28）

³⁹ 《大乘起信論義記》卷 1：「第五能詮教體者，略作四門：一隨相門、二唯識門、三歸性門、四無礙門。」（CBETA, T44, no. 1846, p. 244c23-24）

三、歸性門者，此識無體唯是真如。下論云：「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，無有變易，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。」准此而知。⁴⁰

這些說法都只指《起信論》乃為會歸真如的終教義，尚未是「無礙門」的圓義。法藏以為《起信論》的圓教義要從其「心真如」、「本覺」的本體用上說，他認為論中所說本覺朗現的狀態即同華嚴的境界。《修華嚴奧旨妄盡還源觀》先說華嚴觀法之「體」：

一體者，謂自性清淨圓明體，然此即是如來藏中法性之體。⁴¹

他引《起信論》之文，說「心真如」即同華嚴觀法中的自性清淨的圓明心體：

《起信論》云：「真如自體，有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故。」廣說如彼。故曰自性清淨圓明體也。⁴²

然後他更說華嚴觀法即從此自性圓明體顯其二種妙用，其中「海印森羅常住用」，即《華嚴經》的「海印三昧」所顯之心體作用，其與《起信論》的一心攝一切世間法、出世間法乃為同一，法藏將《華嚴經》與《起信論》交織起來，互為詮釋，互為引證：

40 《大乘起信論義記》卷 1。CBETA, T44, no. 1846, p. 245a16-21。

41 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1。CBETA, T45, no. 1876, p. 637b9-10。

42 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1。CBETA, T45, no. 1876, p. 637b16-19。

海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也；妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息海水澄清無象不現。《起信論》云「無量功德藏法性真如海」，所以名為海印三昧也。經云「森羅及萬象，一法之所印」，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。⁴³

是故，華嚴圓教義雖非《起信論》的主要論述，但法藏顯然指出《起信論》中關於心真如的體用功德與《華嚴經》中所描述的圓教佛果境界之體用功德無二。

華嚴宗的澄觀也同意《起信論》的特色與《華嚴經》雖不同但不相違，因此可以運用前者以解釋後者，故說：

《起信》雖明本始不二，三大攸同，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。⁴⁴

在澄觀眼中，《起信論》的本覺始覺不二，及體大相大用大等三大的解說，尚只停留在意欲修證的凡夫各自一心的立場上來說，是故並不能如《華嚴經》徹底顯現佛與眾生之不二彼此互入之絕對圓融。雖然如此，但他還是相當同意，用《起信論》的文字以疏釋《華嚴經》眾生與佛之圓融不二的法義。因為由凡夫之一心修成覺者的一心，便是生佛不二的具體體現，故他直就以法界之整體就是一心，而一心也即是法界，而倡言「法界一心」（一真法界）之無礙，為圓教的最重要特色之所在。但這時的「一心」已非眾生主觀的心識，而為眾生通向覺悟實踐的一心之普遍義，即前言的「法界心」：

⁴³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1。CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-28。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷13。CBETA, T36, no. 1736, p. 97a15-17。

上來諸門乃至無盡，不離一心，一心即法界。故《起信》云：「所言法者，謂眾生心」。心體即「大」，心之本；智即「方廣」，觀心起行即是「華嚴」，覺心性相即是佛。覺非外來，全同所覺，故理智不殊，智理形奪，雙亡寂照，則念念皆是華嚴性海。⁴⁵

心境融通不二同一真性，是在拋掉主體心的有限性，才能體悟到的境界，也就是覺悟法界與覺悟心性乃是同一件事，覺悟法界即是覺悟無盡法界之圓融無礙性，覺觀心之性相，也同樣是覺悟心性之能攝一切法界的無礙圓融自性。澄觀的理解事實上是與法藏的觀點具有一致性，只是他說得更直接些，而且更清楚指出《起信論》的內容，確實足以詮釋《華嚴經》之主題，只要能夠掌握「生佛不二彼此互入」的原理的話。

然而心與境之圓融不二，固可以解釋為存有學的唯一論的體系，但也可以從實踐哲學的角度，來理解華嚴宗所謂的「境」或者「法界」義。在此脈絡下，境之與一心的圓融不二，不是意謂主體之心與客體之境在存有學上的結合，乃指一種觀修實踐上的三昧境界，即是將觀修者的主客分別思惟打破的佛教實踐哲學的理想，從而以一種心境圓融的視野來重新審視，以及面對一切可能的世間諸般存在的狀態，故《修華嚴奧旨妄盡還源觀》云：

言心者，謂無礙心，諸佛證之以成法身。境者，謂無礙境，諸佛證之以成淨土，謂如來報身，及所依淨土圓融無礙。或身現剎土，……或剎現佛身，……如是依正混融無有分齊，謂前兩觀各述一邊，今此雙融會通心境，故曰心境祕密圓融觀也。⁴⁶

心境圓融不能只是一種主觀的觀想或者想像，而是須由觀修者主觀的觀修，再向上提昇，使修行者既進行修行進而拋掉自我的一心，故法藏在《華嚴經義海百門》便重新就華嚴的圓教義重新詮釋「止觀」概念：

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3〈1 世主妙嚴品〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 526b11-17。

⁴⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1。CBETA, T45, no. 1876, p. 640a25-b6。

如見塵無體，空寂之境為止，照體之心是觀。今由無緣之觀心，通無性之止體，心境無二，是止觀融通。由止無體不礙觀心故，是以境隨智而任運；由觀心不礙止境故，是以智隨法而寂靜。由非止觀以成止觀，由成止觀以非止觀，二而不二，不二而二，自在無二。⁴⁷

止觀原是就修行者的角度言其如何進行觀修而言，但法藏在此的解釋則是以心境之圓融不二，重新定義「止觀」一詞。華嚴圓教的心境不二，乃在於所觀之境與能觀之心，對於諸法諸境「空寂無體」的體證。能觀照之心無緣，名之為「觀」，即指觀者去除能觀的自我性；所照之境無體，名之為「止」，即指去除所觀境的實體性；如是能照與所照即皆合於空性，但空不是一無所有，而是無礙，故「由止無體不礙觀心」、「由觀心不礙止境」，如此體證境智之不二，即是華嚴之所謂的「止觀」。

是故不論法藏或澄觀，對於能知之「心」及所知之「法界」或者「境」的理解，並不是將之視為對立的主客世界來看待，而是將之視為無礙之緣起性空來理解，故「一心」所意識、察覺、經驗，及由此所發生的一切活動之整體經歷，即統稱為境或者法界，故無有心外的法界，也無法界外之心，一心法界即互為緣起而無礙之一大法界。

從這個角度觀之，《華嚴經》中所談的不以心為內為小，不以境為外為大，打破小大內外一切差別的圓融境界，便有合理的解釋。因為法界與一心全然無二，法界即心之法界，心也是法界之心；故觀心即觀法界，相對而言，觀法界即觀一心。然而要進一步說明的是，這個說法並不是要將一心視為一種宇宙意識，而是為了指出一切諸法之隨緣生滅，但始終不改空寂自性，就如心法一般雖可起現無量境相，但亦復自性空寂。換言之，華嚴宗企圖消解從心與境分立、能所主客對立的前提，而將圓融只說是一種主觀的境界，而代之以基於空性之下的普遍義，以此說明覺悟果地之圓融無礙的境界，乃為一原來即是普遍實相。

⁴⁷ 《華嚴經義海百門》卷1。CBETA, T45, no. 1875, p. 632a16-22。

五、湛然對法藏及《大乘起信論》「不變隨緣」思想的吸收與轉化

法藏吸收並詮釋《起信論》「一心開二門」思想，以解釋《華嚴經》圓教的境界，將《起信論》原本處理之生滅心與真如心的染淨對立問題，依「不變隨緣」的說法，使染淨二法得在一心圓融無礙外，更能解釋華嚴境界一切皆真、諸法圓融的境界，而且通過《起信論》中清楚的心識修行實踐義，乃使《華嚴經》的境界理想成為實踐上的可能。換言之，法藏即要補足《華嚴經》圓融思想的實踐之道。《起信論》的「一心開二門」原本即為處理佛教理論中心之染淨對立的問題，而法藏提出「真如不變隨緣」的說法加以解釋，⁴⁸ 這是將染淨對立的問題，提昇擴大至使任何法之對立問題之處理，而予以一普遍的說明；故除華嚴宗外，如湛然或者後來許多天台學，也因為「不變隨緣」之說的作用，而多所襲用。

事實上，天台智顛的圓教思想，也與《華嚴經》所言及的圓融境界，具有強烈的相關性，例如智顛便屢屢引用《華嚴經》「心佛眾生三無差別」的說法，而「無差別」、「非分別」等特色，也是天台用以區分圓教與圓教之外的藏通別三教差異的重要指標，這在智顛《摩訶止觀》中即成為被稱為「不思議」觀法的重要特色。然而天台智顛的止觀法門與印度心識哲學的傳統是有所區別的，其止觀法門雖言觀心，但其特色更近於般若禪觀，故他對當時之攝論宗及地論宗之心攝萬法與心含萬法的說法，皆有所批評。《起信論》思想則顯然與傳統的印度心識哲學是同一脈絡的，只不過它融合了唯識與如來藏的思想。

華嚴宗的主要思想雖然是承繼攝、地論師的思想而來，也受到《起信論》的啟發，但是華嚴宗卻也同時經歷過天台思想的洗禮。是故，日後湛然會反過來通過華嚴法藏對《起信論》思想的解讀，即代表湛然部分地同意此一思想脈絡中具有與天台思想相合之處，但另一部分，也顯示湛然企圖指出天台與華嚴思想的差異處。如果沒有湛然的出現，並重新界定天台與華嚴之異同，天台、

⁴⁸ 《大乘起信論義記》卷 2：「真如有二義：一不變義，二隨緣義。」（CBETA, T44, no. 1846, p. 255c20-21）

華嚴二宗的發展將是另一個局面；但湛然使得天台與華嚴更加接近，也更加遠離。接近的是除了圓融的理念外，二宗具有更強烈的心識主體議題的相關性；遠離的是，湛然開始思考、論述二者在觀心或心性思想上的不同。

對湛然與法藏，或說天台與華嚴而言，彼此共同同意「圓融不二」乃為佛教最高圓教的特徵，此一理念，乃為智顛最早清楚提出，而為後來的法藏所同意。但原本天台的圓融又可分為「權實」與「跡本」兩個方面來談，「權實」主要是指佛陀教化眾生的手段及內容，至於「跡本」則為如來的法身及其應化身或者與之相對應的佛土而言（固然智顛有時會對「權實」與「跡本」的定義會有含混滑轉之處，但此處指的是二個概念的主要義涵）。若以此觀之，華嚴圓教並不談教化之權實圓融問題，而是以跡本之不二問題為主，也就是《華嚴經》「不離本座又示現一切處」的不可思議境界如何解釋的問題。後來湛然的《十不二門》以《摩訶止觀》的「一念三千」為主要議題，提出了十種說法以解釋在一念三千的圓頓止觀所含蘊的種種不二，其中包含了「色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業、權實、受業」⁴⁹等，但湛然的「十不二門」，實際上乃以跡本問題為主的論述，雖然其中也有「權實不二」一門，但實際上它乃指在一念三千中，十界互具之權實問題，而非原本天台依於《法華經》所談的教化權實。⁵⁰

所謂跡本圓融，乃指任何義理的對立或存在之法的分別性的克服與泯除，如就天台佛教原本的脈絡及語義來說，主要便是指清淨覺悟之佛陀及佛土——所謂的出世間，其與染污之眾生及眾生生死輪迴活動的場域——所謂世間之間，二者的對立如何使之成為不對立之圓融不二的論說，故教法之權實是狹義

⁴⁹ 《十不二門》卷 1：「一者、色心不二門，二者、內外不二門，三者、修性不二門，四者、因果不二門，五者、染淨不二門，六者、依正不二門，七者、自他不二門，八者、三業不二門，九者、權實不二門，十者、受潤不二門。」（CBETA, T46, no. 1927, p. 703a10-14）

⁵⁰ 縱使湛然從智顛所稱的「十妙」解釋其與「十不二門」的對應關係：「是中第一，從境妙立名；第二第三，從智行立名；第四，從位法立名；第五第六第七，從感應神通立名；第八第九，從說法立名；第十，從眷屬利益立名。」（《十不二門》卷 1。CBETA, T46, no. 1927, p. 703a14-17），但十不二門的說法倒不如說是，更從義理的對立或法存在之分別性的克服與泯除來說。

的，其可以被含括在跡本問題來加以論述，至於圓融不二，有如下三種解釋模型：

（一）實相論

這是由諸法同一實相的觀點，以說諸法之間的圓融無礙，印度的般若性空思想即為代表。但般若性空思想將一切諸法收攝於空性之中而說其無礙不二，故如二諦說乃以勝義諦統攝世俗諦，而有所謂「不壞假名而說諸法實相」的說法。中國天台學即順此而繼續開展，但在二諦之外另立中道第一義諦，以保障原本的世俗與勝義之對立性，但又同時使之圓融不二，故其實相義不是畢竟空義，而是三諦圓融不縱不橫的中道義。

（二）唯心論

這是由作為生存實踐者的眾生之角度來說圓融。就生存實踐者而言，圓融課題的重點，不在解釋存在世界的客觀面是否圓融，而在於必須說明，心識主體何以能夠同時生出煩惱及覺悟兩類心靈活動，且由煩惱的生存活動之中，具有實現覺悟的存在活動的可能性。此外，本論亦須設法解釋的是，既已覺悟的心識，將如何能夠同時面對自己的覺悟經驗與其他眾生的煩惱經驗，既不會動搖也不會毫不關心，實現所謂「悲智雙運」的圓融。唯心論的解釋所處理的是兩類對立的價值活動，由於價值活動是由具有自覺能力之生命所定立的，故由心識以說明煩惱染污以及清淨覺悟的價值活動的根源，便成唯心論的解釋方向。此一方向原在印度先分殊地由心識之煩惱面與心識的清淨面說起，後來才有如《楞伽經》及《起信論》這類企圖綜合染淨、使之圓融的經論出現。

（三）法界與一心圓融論

前二者解釋各側重客體面與主體面而說圓融。但佛教觀修強調所謂心境之不二的「三昧」狀態，則心境不二，是僅指心識的主觀地觀想，心與法界不二而已，而實際上心、境仍為存在的兩端，實際上只是主觀地想像其為圓融？天台與華嚴佛教，對於此一問題，都提出他們的解讀。天台智顛以「一念三千」即一念心與三千世間互具的說法表述其立場，但天台尚未將三千世間作唯心論

式的解讀，而是以實相論作為圓融無礙的理論基礎，故其仍強調色心平等或心境互具的立場。

華嚴的法藏，採取《起信論》由眾生之「一心」開「二門」的說法，其主張實踐的傾向與天台之觀心思想原無二致，但正如本文所提，《起信論》具有存有學（心即真如）及實踐哲學（心合真如）兩種解釋的可能性，故當法藏提出「真如不變隨緣」說法，也會使一心與法界的圓融關係有傾向存有學及觀心的實踐哲學的詮釋。《大乘起信論義記》云：

真如有二義：一不變義，二隨緣義。無明亦二義：一無體即空義，二有用成事義。此真妄中，各由初義故成上真如門也。各由後義故成此生滅門也。⁵¹

若採「心即真如」的存有學式解讀，則法藏及澄觀的華嚴學，也會傾向一種唯心存有論的理解，因為心真如便成為一絕對一元的本體心，而成為隨緣起現萬法的根源。但若採「心合真如」的觀心實踐哲學方法解讀，如前述法藏及澄觀皆從心之活動的整體性以說境或法界，故其縱使有一種實踐上的唯心的傾向，卻不是無視諸法之存在而為獨我論或者主觀唯心論的講法。就法藏的解讀而言，將一心提昇至真如的地位，且將眾生心之無明反轉為「無體即空」，這即是要把心與法界進行與真如相合的觀修作法。⁵² 即心須悟法界為空性，但

⁵¹ 《大乘起信論義記》卷 2。CBETA, T44, no. 1846, p. 255c20-23。

⁵² 法藏更進一步提出「隨緣真如」與「成事無明」皆違順二義，然後違順二義又再各開二義，如此便形成了極複雜的真如與無明的起現之論述。《大乘起信論義記》卷 2：「此隨緣真如及成事無明亦各有二義：一違自順他義，二違他順自義。無明中初違自順他亦有二義：一能反對詮示性功德，二能知名義成淨用。違他順自亦有二義：一覆真理，二成妄心。真如中違他順自亦有二義：一翻對妄染顯自德，二內熏無明起淨用。違自順他亦有二義：一隱自真體義，二顯現妄法義。」（CBETA, T44, no. 1846, pp. 255c23-256a2）

《大乘起信論義記》卷 2：「此上真妄各四義中，由無明中反對詮示義，及真如中翻妄顯德義，從此二義得有本覺。又由無明中能知名義，及真如中內熏義，從此二義得有始覺。又由無明中覆真義，真如中隱體義，從此二義得有根本不覺。又由無明中成妄義，及真如中現妄義，從此二義得有枝末不覺。」（CBETA, T44, no. 1846, p. 256a2-8）

也要自悟其為空性，而空性不礙萬有，故萬有得以隨緣出現的立場，而一心也能隨緣體現心上所歷現的萬法。

湛然大體是同意法藏的「真如不變隨緣」的說法，但湛然卻以為法藏是一種存有學的唯一論，因此他反對法藏既將一心提至等於真如的地位，卻又區別佛性與法性、有情與無情之分別，遂不能貫徹圓融的理念。⁵³ 故湛然作《金剛錚》便是要宣稱：若依「真如不變隨緣」之說，有情與無情便不應區隔，而無情無佛性之說也須被破除，因為真如既為唯一之真如本體，不變之真如既可隨緣生萬法，不論心法色法也都是唯一真如隨緣變現，因此不當依然保留有情與無情，乃至佛性與法性的區隔：

萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵，真如之體何專於彼我。是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄。為波自分於清濁，雖有清有濁，而一性無殊；縱造正造依，依理終無異轍。⁵⁴

湛然的批評，其實挑戰的是存有學上唯心一元論如何保障心與法界乃至一多、主客之差異的傳統難題；其目的乃在於以「二而不二」的不二一元論的同一哲學來解決唯心一元論的的困難。可是，湛然並不完全理解法藏及華嚴思想，有同於天台的觀心實踐哲學的另一種解讀。也或許是，如果朝向這個解

53 《大乘起信論義記》卷 1：「法性者，明此真體普遍義，謂非直與前佛寶為體，亦乃通與一切法為性。即顯真如遍於染淨，通情非情深廣之義。論云：『在眾生數中名為佛性，在非眾生數中名為法性。』言真如者。此明法性遍染淨時無變異義。」（CBETA, T44, no. 1846, p. 247c10-15）湛然的《金剛錚》反對將佛性與法性二分的說法。《金剛錚》卷 1：「僕曾聞人引《大智度論》云：『真如在無情中但名法性。在有情內方名佛性。』仁何故立佛性之名？余曰。親曾委讀細檢論文都無此說。或恐謬引章疏之言世共傳之。汎為通之。此乃迷名而不知義。法名不覺。佛名為覺。眾生雖本有不覺之理。而未曾有覺不覺智。故且分之令覺不覺。豈覺不覺不覺猶不覺耶。反謂所覺離能覺耶。」（CBETA, T46, no. 1932, p. 783a5-12）

54 《金剛錚》卷 1。CBETA, T46, no. 1932, p. 782c19-25。

讀，將使天台與華嚴哲學的區別，更形困難。

湛然既吸收「不變隨緣」但又批評法藏唯心的說法，他強調天台之三諦圓融的不二一元論觀點與「不變隨緣」的說法是一致：

三諦三觀，三非三，三一一三無所寄，諦觀名別體復同。是故能所
二非二（三觀名義在《纓絡》等經，三諦名義在《王仁》等經）如
是觀時名觀心性。隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。⁵⁵

不二一元論的重點在於保障差別而使差別可以圓融，異於消除差別而以實體義的一心為圓融之理由的唯心存有論的思想。湛然將天台傳統的三觀三諦的能所不二的觀心思想，解讀為同於不變隨緣說：就所觀之境性而言，是隨緣不變——由假入空；就能觀之心，則為不變隨緣——由空入假；二而不二即中道第一義。從這角度而言，湛然即以觀心實踐取代了存有論，或說將存有論納於觀心實踐之中，而非超越於實踐哲學之上的基礎理論。

是以，湛然雖看似重視唯心之說，可是他也同樣說唯色。其唯心、唯色，非「唯有」心或「唯有」色之說，而是「殊勝」說，即從觀修的角度提出一種「舉一全收」的觀點，也就是從心觀萬法，無一法不是心；從色法觀萬法，無一法不是色。故湛然在《止觀義例》云：

問：諸文皆云色心不二。若欲觀察，如何立觀？答：心色一體無前
無後，皆是法界。修觀次第必先內心。內心若淨，以此淨心歷一切
法。任溜合。又亦先了萬法唯心，方可觀心。能了諸法，則見諸法
唯心、唯色。當知一切由心分別諸法，何曾自謂同異！故《占察
經》云：觀有二種，一者唯識，二者實相。實相觀理，唯識歷事；
事理不二，觀道稍開，能了此者可與論道。⁵⁶

⁵⁵ 《止觀大意》卷1。CBETA, T46, no. 1914, p. 460b5-8。

⁵⁶ 《止觀義例》卷1。CBETA, T46, no. 1913, p. 452a20-28。

湛然在此即明白表示，心色的分別，是就有情眾生自身的角度而言之，而非就緣起法界自身而言，因為法界整體可以視為一整全的一體之存在。依有情眾生自身而言，眾生將世界區分為心物，乃源自自己的分別意識，或者自身的存在經驗，將自己內在核心的活動稱之為內「心」，將外部非自身所能控制的稱之為外「色」。所以修正觀必先觀心，意即由內而外地由自己所能控制的部分向外轉化原本自己以為不能控制的對象，使之轉化為自己所意欲呈現的樣態。此一由內而外的觀修方式之所以可以成立的理由，在於色心非為二元的實體，其實為同一緣起法界的不同因緣，故其間並不存在色心二元對立的問題。所以當你使己心清淨，你便能以淨心觀照諸法，使之呈現為清淨的樣態，這便是一般所謂的唯心。

但若能了解一切莫非緣起之時，則唯心只是意味觀照的起點，故換個角度以進行觀修之時，從外色以轉化內心，不僅不是不可能，甚至這是一般眾生所常進行的方式，但其結果常是使心役於物，因為「外色」就是原本我們以為存在於自我之外，而非所能控制的部分。但若能由淨色以觀心，或者說由色之空性以觀心的話，由境以轉心也是可能的。所以唯色並不是一種存有學的唯物觀，而是與淨心觀相似的淨色觀。《止觀義例》接著說：

外無情、色，不與心俱，如何復能具足三德，而云三德遍一切處？

答：何但外色不與心俱，內身亦如。草木瓦礫若論具德，不獨向心由心變，故謂內心外色；心非內外，故色無內外，而內而外。隨其心淨則佛土淨，隨佛土淨則智慧淨。色心淨故諸法淨，諸法淨故色心淨，何得獨云外色非心？是故破法遍中以識例色。⁵⁷

上述《止觀義例》所提到的設問，是指如果外在的無情色法，若不與內在的心識同時遍俱之時，則《涅槃經》所「三德遍在」⁵⁸ 的說法便不能夠成

⁵⁷ 《止觀義例》卷 1。CBETA, T46, no. 1913, p. 451c7-14。

⁵⁸ 所謂「三德」指的是法身、般若、解脫三德，在《大般涅槃經》中，如來指出如來是依此不縱不橫之三德得安住大涅槃。《大般涅槃經》卷 2〈3 哀歎品〉：「我今當令一切眾生及我諸子四部之眾悉皆安住祕密藏中，我亦復當安住是中入

立，更何況有情眾生必有色心等五蘊，因此如何可以說一人「心有佛性，身無佛性」？故若同意「三德遍在」，則不可以只說外色是唯心所變，更應說「心非內外，色無內外，而內而外」。所以止觀修行，可以由心淨而佛土淨，相對而言，也可由色淨以成心淨，因為心色本自不二。

湛然順著《涅槃經》的三德思想而立說，其目的即為批判華嚴及《起信論》以「一心」為存在的唯一真如本體的存有論詮釋，以其保存了清淨法的存在卻脫落了染污法，也就是存理而不存事，唯取真心而不重染心，這不能成立真正圓融的教法；所以華嚴雖有事理無礙乃至事事無礙的圓融主張，但卻是在主張唯淨的真心本體這一點，受到湛然的批判。（雖然本文並不認為華嚴真是如此主張心為一種本體）可是，湛然自身一樣受到了，佛教實踐理論須有一普遍依據的要求所逼迫著。所以在《金剛錍》的一開頭他便說：

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷。恐不了之，徒為苦行。大教斯立，功在於茲，萬派之通途，眾流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期。若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。⁵⁹

換言之，湛然還是認為「心」是主觀而有限的，故將一心提昇至唯淨之真如心或者法界心的層次，是過於抽象而為一種理論，但終究並非實踐上的現實，故它缺乏作為觀修實踐一般性的條件。於是在觀修上他堅持天台傳統的一念心作為眾生普遍可以觀修的起點，可是一念心如何具有向上超越的普遍性基礎？既不以華嚴法界心或《起信論》真如心為立足點，則湛然唯一能接受的是以《涅槃經》中的佛性作為一普遍的佛教理論基礎，因為在天台的佛性思想中，佛性與煩惱性是相即不二：

於涅槃。何等名為祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成，如摩醯首羅面上三目，乃得成伊，三點若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃，我今安住如是三法，為眾生故名入涅槃，如世伊字。」（CBETA, T12, no. 375, p. 616b8-17）

⁵⁹ 《金剛錍》卷1。CBETA, T46, no. 1932, p. 781a21-26。

以由煩惱心性體遍云佛性遍。故知，不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍故。唯心之言，豈唯真心。⁶⁰

湛然依智顛「三道即三德」的解讀，⁶¹ 以為《涅槃經》的佛性思想被認為可以證成天台含攝真妄之一念心，即同《起信論》之「眾生心」。但湛然並不同意將一心只解為唯淨的超越的一心，而是內具染淨二相，二相相即的一念心，換言之，湛然著眼於一心二門之「二門」，而不以一心是超越二門的一心。湛然據此重新解讀《華嚴經》之毘盧遮那如來之身土及眾生之互融互入：

即知我心彼彼眾生一一剎那，無不與彼遮那果德身心依正，自他互融互入齊等，我及眾生皆有此性故名佛性。⁶²

湛然的解讀，批判了如法藏等華嚴唯心論者的不究竟，不僅是誤解了《起信論》且與自己所主張的「真如不變隨緣」自相矛盾，同時也不符合《華嚴經》的圓融境界。所以《金剛錍》云：

故真如隨緣即佛性隨緣，佛之一字即法佛也，故法佛與真如體一名異。⁶³

法藏以「真如隨緣」通過《起信論》對華嚴境界展開詮釋，湛然則以《涅槃經》為主融攝既有的天台思想，再將法藏對《起信論》及《華嚴經》的詮釋成果吸收進來，以建立其徹底圓融主義的哲學理論，從而與華嚴思想相區別，

⁶⁰ 《金剛錍》卷 1。CBETA, T46, no. 1932, p. 783b19-22。

⁶¹ 《妙法蓮華經玄義》卷 3：「三道不異三德，三德不異三道，亦於三道具一切佛法。何者？三道即三德，三德是大涅槃，名祕密藏，此即具佛果；深觀十二因緣即是坐道場，此即具佛因。佛因佛果皆悉具足，餘例可知。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 711b22-27）

⁶² 《金剛錍》卷 1。CBETA, T46, no. 1932, p. 784c13-16。

⁶³ 《金剛錍》卷 1。CBETA, T46, no. 1932, p. 783b1-3。

進而復興天台的家風。由於湛然主張佛性與法性不可分為二端，佛性具三德，三德遍在，故佛性也遍在，三德與三道相即，故佛性遍在即煩惱遍在，如此即可證成由眾生之一念心之觀修，以通向成佛之道的天台觀心理論。故湛然依此理由，將法藏之「真如隨緣」改為「佛性隨緣」。湛然以天台之煩惱與菩提相即的特色，進而批判華嚴唯真心之說，並據以展開對華嚴法藏將真如割為佛性與法性二端的批判，同時也用之以主張，天台的圓融思想的徹底性非華嚴所能及。

這時湛然可說是重新解構華嚴及《起信論》偏於超越義而說「一心」思想的存有學解讀脈絡，而嫁接天台的煩惱即涅槃的佛性思想於不變隨緣及《華嚴經》唯心思想的理論上。意即湛然將天台依於《法華經》為主的開權顯實之權實圓融，以及開宗祖師天台智顛所強調的圓融不思議之觀法，通過華嚴宗依《華嚴經》而發揮的如來覺悟境界的圓融，再由《涅槃經》佛性圓融的觀點使之融冶為一鑪，而企圖完成一種天台式的圓融主義。所以對湛然而言，華嚴及《起信論》的唯心思想，乃可以由天台的唯佛性思想所取代，如此既符天台強調一念心的實踐傳統，避免「心」之存有學化，且更能符應圓教圓融無礙的理想。

六、結論

天台學一般被認為是實相論而非唯心論者，這是因為唯心論常被理解為一種存有論的涵義。智顛在《摩訶止觀》已對當時攝、地論師的唯心思想展開批判，而言一念心與三千世間的緣起互具性，其對「心」的重視，乃是特別從實踐的角度言觀心。天台的觀心思想的重點，以「一念三千」為代表，此思想所觀照之一念心是通於佛與眾生之任一人的當下之一念心，但這其實也不是觀一個所謂抽象、超越的、空無內容的心體，而是在觀照於一念心中所現的當下所居法界世間之所是，以及當下之所向之十法界之內容。因此天台所觀之一念心，包含了兩個層次，一是「此念之所是」者，另一則是「此念之能是」者。「此念之所是」是對自身的生存處境之了解，「此念之能是」是對自身之生存的種種可能之領悟。天台之觀一念心的含意，最重要且特別處在於指出，觀照一

個不斷活動的心之內容，因為「心」即是一種動作，一念心乃在動態的作用之中展現了三千世間的內涵，即呈現了眾生自身雖具自身法界之存在性質同時也具有向上向下轉化的生存活動正同時在踐履著。

因為一念心乃是不斷在動作著的，但天台並不說它為第六、第七或第八、第九識，智顛以為若要正確把握其意涵時，便須掌握其動作義，故不可將之對象化，故說其為不可思議之一心；對此不斷活動之一心，亦復須以動態的方式以進行再觀照，是故天台提出一心三觀的觀照方式，便在於藉由空假中三觀的視域往復巡視之；至於其所巡視觀照的目的，乃在於觀照一心如何於所現的境的當下，呈現對於境之不同的迷悟理解，通過不完整或者偏觀式的迷解，以逐步達至對於一切諸法互為緣起彼此圓具的整全性的圓觀式悟解。《摩訶止觀》對十境的觀照即詳述此一觀照模式。⁶⁴ 從上所述可知，天台智顛並不欲直接界定「心」的義涵，而是通過心之所現之內容以說時時活動的一心，故天台之一心便指與三千世間互具之一心，這即將心置放於十法界眾生的不同生存脈絡上來說。

至於華嚴宗一般被視為唯心思想，其原因來自於與天台共同同意的《華嚴經》的唯心思想的經文：「三界唯心造」（〈十地品〉）；「心如工畫師」、「心佛眾生三無差別」（〈夜摩天宮菩薩說偈品〉）。然而華嚴宗不同於印度傳統的心識哲學，這是因為華嚴宗從法藏以後明顯受到天台圓融思想的影響，故法藏與澄觀雖皆重視唯心之說，但皆不可說是一種唯心的存有論，也就是說即便說「法界心」，也一樣是合乎空性之一心。就法藏所持的五教判而言，印度的唯識學是被判屬相始教，如來藏思想則是被判為終教，這兩種心識理論或可以說是唯心存有論，一主妄心，一主淨心，分不同的心性特質說一切諸法之存在；可是華嚴宗通過頓教之泯絕無寄，以佛教最高絕對之圓教為直指心境交融之本源而言。

在華嚴思想中，「心」的義涵是被提升兼具「法界心」的地位，法界心是將心置放於能夠顯現法界緣起無礙之意義的關鍵地位，心點化了自然世界為一

⁶⁴ 郭朝順，〈天台智顛《摩訶止觀》的「十境」與其身心觀〉，《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》（臺北：中研院文哲所，2010），頁 109-145。

可資為解脫，或即刻當下直顯解脫義之世界，因而法界心便不是傳統只被視為相對客體境之主體無明妄心。心境之別是世俗義，但心境之無礙則為殊勝義，以其無礙故，故《華嚴經》中言佛身可現無量剎土，或者任一剎土微塵之中普現佛身的說法方可成立。心境之所以無礙，即在於所見之塵境與能照之觀心，二者皆是空性之故；對法藏而言，空性並不是指一畢竟空寂狀態，而且還是具有能夠無礙地令萬像繁興起用的真性之大用：

謂塵體空無所有，相無不盡，唯一真性，以空不守自性即全體而成諸法也，是故而有萬象繁興。萬像繁興而恆不失真體一味，起恆不起，不起恆起。良以不起即起，起乃顯於緣生；起即不起，不起乃彰法界。⁶⁵

故法藏雖然重視一心，乃以一心即同法界，皆是空性。可是法藏最大的特色乃在言空性之無礙性，乃能令萬像興起的無礙性；因而華嚴宗之觀心非意在觀狹義的主體心，而在觀照同於心與法界一切諸法之緣起性，即觀照一切緣起之無礙性。空性能起萬像，萬像又即是空性，此即是華嚴之「性起」。因於此無礙之特色，故華嚴之「觀心」義，可以逐漸被「圓融」義所取代；故澄觀亦云：

一真法界本無內外，不屬一多，佛自證窮知物等有，欲令物悟，義分心境，境為所證，心為能證。⁶⁶

這就是說，佛陀證悟了，法界雖然萬像分殊，但唯有一個真如法界，並無內外、一多等對立差別真實存在。一切存在與分殊都可以從真如的角度來加以觀照，故觀照的要點，便不在觀心，而在觀照一切諸法同於真如的無礙性。如此，觀者才能體證一切皆真的華嚴境界，使主體的無明妄心，轉化為合於真如

⁶⁵ 《華嚴經義海百門》卷1。CBETA, T45, no. 1875, p. 632b12-16。

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1。CBETA, T36, no. 1736, pp. 2c29-3a2。

的法界心。

天台與華嚴之觀心，其相同點在於，二者皆同樣注意到心與境之間的緣起關係，故皆不是一種只以心為絕對真實的唯心存有論的形態；但天台重立於十法界眾生的各自差異性上，以觀眾生於當下一念之中對於自身之生存活動及與世界的各種開展之領悟，故天台之觀心，著重眾生角度的實踐義；於心佛眾生三法之中，是特別重視「眾生心」。

華嚴宗之觀心，則重在依覺悟者的徹底圓融無礙的立場上，言佛所證悟的即是心境之不二的絕對境界，其觀心之方式，即在觀心與法界一切諸法之無礙性。其操作又可分從法界之無礙以觀一心，及自一心之無礙以觀法界，重點乃在對諸法圓融無礙的直接領悟，故不論是前者或者後者，旨皆在破除任何分別與對立的可能知解及其束縛，華嚴宗認為徹底的圓融乃是法界的唯一真相，故不提昇至對此真相的領悟，一切的覺知與觀照都非真正的如來境界；故於心佛眾生三法之中，可謂特別重視「佛心」。

但佛心亦同眾生心，佛心不是宇宙心靈，佛心是迷之眾生心轉為悟之眾生心，而眾生心是朝向悟之佛心的體現之過程；故天台與華嚴雖立場不同，但二者對打破心與境之各自拘於主客界限的思惟的觀心法門採取一致的見解。

除此之外，二宗還有另一項一致性，即二宗皆同意緣起性空是諸法圓融思想可以成立的基礎；但華嚴特別強調真如空性之能隨緣起現，而不論迷悟之心當然也都是如同空性，故亦能緣現萬法，而無論是眾生之無明妄心與法界心，還有心與法界之界限等等一切對立分別，都是通過真如「不變隨緣」（當然也包含「成事無明」）觀點來加以打破的，也由之來證成一心能現萬法的理論。天台也同樣同意空性作為諸法圓融起點，但其諸法圓融，是在由空入假、由假入空的互入之下，以中道第一義的空有無礙，成就三諦圓融的理論，以令一切差別對立可以保持的前提下，說諸法之圓融。但天台思想到了湛然之時，他通過佛性思想，將天台三諦圓融與華嚴不變隨緣相互結合在一起，以佛性思想取代真如心的地位與作用。

從「觀心」的視域重新審視天台與華嚴的論爭之時，筆者以為唐代天台與華嚴之相關性或相似性遠過於其差異性，特別是《起信論》及「不變隨緣」的說法的共同引用。湛然的作法顯示較其祖師智顛，更重視心識理論在觀修實

踐上的重要性，但他也淡化天台原有的實相論的傾向，如不留意他以天台三道即三德的佛性，代替了華嚴的真如心的地位，將不變隨緣與三諦圓融結合在一起的作法，我們將難以區別，天台與華嚴思想的差異。從湛然的論證來看，二宗的差異，其實不在一心與法界諸法互為緣起或諸法圓融無礙的理念上，而在於如何才是真正徹底圓融的論斷。從唯心思想的爭論，轉向圓融主義的爭論，唐代天台與華嚴在觀心思想上的密切相關遠超以往，是故對二宗思想的實際分判，並不只如一般所謂真心妄心之爭那般簡單。

二者的差異，撮要言之：華嚴重在由圓融無礙義兼真妄的法界心，以解釋如何由此一心「示現」含括染淨的諸佛境界；而湛然則強調未悟眾生如何在當下同具真妄之一念心，進而「體證」染淨相即、不斷九界的圓融境界。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）電子佛典系列，2011 版光碟。

- 《妙法蓮華經》。CBETA, T9, no. 262。
《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T9, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。CBETA, T12, no. 353。
《大般涅槃經》。CBETA, T12, no. 375。
《十地經論》。CBETA, T26, no. 1522。
《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
《妙法蓮華經玄義》。CBETA, T33, no. 1716。
《觀音玄義記》。CBETA, T34, no. 1727。
《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
《華嚴經義海百門》。CBETA, T45, no. 1875。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
《金師子章雲間類解》。CBETA, T45, no. 1880。
《摩訶止觀》。CBETA, T46, no. 1911。
《止觀義例》。CBETA, T46, no. 1913。
《止觀大意》。CBETA, T46, no. 1914。
《十不二門》。CBETA, T46, no. 1927。
《金剛錍》。CBETA, T46, no. 1932。
《四明十義書》。CBETA, T46, no. 1936。
《釋門正統》。CBETA, X75, no. 1513 // Z 2B:3 // R130。

中日文專書、論文或網路資源等

- 王晴薇（2011）。《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》。臺北：新文豐出版公司。
- 玉城康四郎（1989）。《心把捉の展開——天台實相觀を中心として》。東京：山喜房佛書林。
- 牟宗三（1984）。《佛性與般若》。臺北：臺灣學生書局。
- 郭朝順（2003）。〈從十重唯識觀論華嚴宗與唯識思想的交涉〉。《佛學中心學報》8。頁 103-132。
- 鍾彩鈞、周大興主編（2010）。《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》。臺北：中研院文哲所。
- 陳英善（1997）。《天台性具思想》。臺北：東大圖書。
- 鎌田茂雄（1978）。《中國華嚴思想史の研究》。東京：東京大學出版會。

On the Debate and Transformation of the Theory of “Contemplating Mind” between Tiantai and Huayan Buddhism

Their Interpretations of the *Huayan jing* and the *Dasheng qixin lun*

Chao-Shun Kuo

Associate professor

Department of Philosophy, Huafan University

Abstract

It is generally held that the major differences between Tiantai and Huayan Buddhism were those between their respective arguments for “realism” (實相論) and “idealism” (唯心論) and between their empirical arguments for the delusory mind (妄心) and pure mind (真心) regarding the contemplative method. This article argues that such view oversimplifies both Tiantai and Huayan’s teachings. It further shows that this view was proposed by the Tiantai patriarch Jingxi Zhanran (711-782), and then amplified by the “mountain” (山家) branch of the Tiantai school in the Song dynasty. This view, in favor of the Tiantai school, is a misrepresentation of the relationship between the two schools of thought.

In my view, both Tiantai and Huayan emphasize the importance of mind: in Tiantai doctrine, one instance of mind embraces three thousands worlds (一念三千), and in Huayan, the entire dharma-realm is embedded in one mind (一心法界). These doctrines are similar in format and were originated from Huayan’s idealism. During the Tang dynasty, mutual doctrinal influences between the two schools increased in the process of interpreting the *Dasheng qixinlun*.

Zhanran agrees with the oneness of the dharma realm and mind, but rejects Xianshou Fazang’s (643-712) interpretation of the “one mind” in the *Dasheng qixin lun* as transcendent true mind in ontological sense. Zhanran agrees that a general theory of true mind is necessary for the establishment of the practice of mind contemplation, but he disapproves an ontologically true mind as a universal theoretical basis. In replacement of Fazang’s understanding of the *Qixin lun* that “the unconditioned suchness-mind conditions all phenomena,” Zhanran teaches a theory that “all phenomena are conditioned by Buddha-nature” based on the Nirvana Sutra. For Zhanran, the Buddha-nature means the potentiality of attaining Buddhahood endowed by all sentient beings of good and evil. Unlike the

“suchness-mind,” Buddha-nature is not merely a transcendent ideal. Therefore, Zhanran claims that only this theory of Buddha-nature can actually realize perfection of both practice and ontology. In my view, however, Zhanran’s interpretation is an incomplete understanding of Huayan Buddhism, because he seems to overlook the other possible interpretation of Huayan’s “true suchness-mind.”

This paper does not intend to understanding with Tiantai and Huayan Buddhism, rather, it intends a non-sectarian understanding of the debates between the two schools about the nature of the mind. It tries to show that the debates were the result of differences in the interpretation by the two schools of several key concepts found in the *Dasheng qixin lun* and *Huayan jing*.

Keywords: Contemplating mind; mind only; true suchness mind; *Dasheng qixin lun*; *Huayan jing*