

宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其 心性本體論的詮釋學轉向

郭朝順

佛光大學佛教學系教授

一、宗密與華嚴宗及禪宗的關係

華嚴宗五祖傳承的說法，其實是有問題的。初祖杜順(557-640)的生平與著作歷來都有爭論¹，二祖智儼(602-668)與三祖法藏(643-712)確實以注釋、弘傳《華嚴》為主，也確實形成一種關於《華嚴經》的解釋傳統；但四祖澄觀(737-838，一說738-839)與法藏相隔頗遠，彼此沒有真正的師生關係，且當澄觀在世

本文原題為「宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其詮釋學轉向」，之所以堅持使用「詮釋學的轉向」一詞，是就宗密對整個華嚴宗的釋經傳統的路向轉變而言，包含在宗密的釋經方法上的典範轉移，以及宗密以心性本體論形上學替換了華嚴宗以緣起論為核心的思想。有鑑於審查委員一及決審委員對原題目可能有含意不清楚的疑慮，在此修改為決審委員所建議的，在題目上標明「心性本體論的詮釋學轉向」。感謝二位匿名的審查委員及決審委員的詳細閱讀與意見，其中關於文字部分，審查委員一提出許多建議，因過於瑣碎不一一註明列出，謹此致謝；關於審查人們對於內容的問題與質疑的修訂回應，筆者會在註解之中標註說明。本文為科技部獎助專題研究計畫「當代西方詮釋學與東方漢語哲學：溯源，對比，會通——華嚴通往禪學的詮釋問題之研究(III-III)」(MOST 103-2410-H211-007-)成果之一。

¹ 近代學者對杜順被尊為華嚴宗初祖之事，首先是日人境野黃洋提出懷疑，鎌田茂雄整理了相關的討論後並提出異議，自己則提出《法界觀門》的思想與華嚴宗的形成有密切關係，它的內容可能是杜順口述，為智儼所傳，後來保留在法藏的《發菩提心章》中，也就是他肯定杜順作為華嚴初祖的地位；至於《五教止觀》一書則應不是杜順所說。見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1978年），頁50-77。

之時也並未被視為華嚴宗四祖²，但澄觀對新譯八十卷本《華嚴經》的注釋，的確是立於法藏的基礎上進行。他在《大方廣佛華嚴經疏》中確實引用了許多法藏的說法，不過澄觀之參學對象非常廣，對於天台及禪宗也確有參學經歷，因此其對《華嚴經》的疏解，並不完全與法藏相同，乃至改變了原有的一些觀點。但由於澄觀對法藏弟子慧苑的評破³，以及澄觀當時身為國師之地位，擁有華嚴思想的解釋權，澄觀之說便幾乎被視為正統的定論。

至於宗密(784-841)，本來乃以《圓覺經》及荷澤禪為宗⁴，對澄觀的理解是後來獲得澄觀弟子手中的澄觀《華嚴經》之疏鈔才開始。故宗密本為私淑澄觀，後宗密因恐徒眾泰恭聞法斷臂之事，將被官府追究，恐獲罪便作〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉⁵向澄觀求認可為弟子，因得免罪。後來宗密雖然親近澄觀，但其著作研究的重點，或具影響力之作品，並不是《華嚴經》的相關注釋，而是《原人論》之強調三教會通的判教思想，其餘便是以禪學及《圓覺經》的注釋為主，故其被列為華嚴宗的五祖，就華嚴宗的實際傳承而言，是甚為奇怪的事。

雖說澄觀的《華嚴經》解讀日後被視為華嚴宗的正統，可是宗密因採《圓覺經》與《華嚴經》為一致的觀點，並將澄觀《華嚴經》詮釋的部分觀點也用來進行《圓覺經》的詮釋，此詮釋策略使宗密之《圓覺經》注釋與理解，與澄觀《華嚴經》的詮釋傳統嫁接在一起。除此之外，宗密還將《圓覺經》與荷澤禪法連成

² 宗密定立華嚴杜順—智儼—法藏，華嚴三祖的說法，但至宋代子璿及淨源才確認澄觀為四祖，宗密為五祖的說法。見吉津宜英：〈華嚴宗及其歷史〉，收入平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》（臺北：法爾出版社，1990年），頁41。

³ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二：「以斯經乃諸佛所證，根本法輪、諸教標準，此方、西域無不仰遵。而聖后所翻文詞富博，賢首將解，大願不終，方至第十九經，奄然歸寂。苑公言續於前疏，亦刊削之，筆格文詞不繼先古，致令後學輕夫大經，使遮那心源道流莫挹，普賢行海後進望涯。將欲弘揚，遂發慨然之歎：若有過不說，是非渾和，豈唯掩傳者之明，實乃擁學人之路；若指其瑕類出彼乖差，豈唯益是非之情，實乃躓心智之境。余故撫心五頂，仰託三尊，不獲已而為之也。」（《大正新脩大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1983年〕，第36冊，頁16中，以下凡《大正新脩大藏經》皆略稱《大正藏》）

⁴ [唐]裴休〈大方廣圓覺經大疏序〉：「圭峰禪師得法於荷澤嫡孫南印上足道圓和尚，一日隨眾僧齋於州民任灌家，居下位，以次受經，遇《圓覺了義》，卷末終軸感悟流涕。歸以所悟告其師，師撫之曰：『汝當大弘圓頓之教，此經諸佛授汝耳。』」見[唐]宗密：《圓覺經大疏》，收入《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，2013年），第14冊，頁215下。

⁵ 宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷2，收入《大正藏》，第39冊，頁576下—577下。

一氣，於是《華嚴經》、《圓覺經》、荷澤禪便混成爲一種系統，其中《起信論》則成爲其嫁接上述經論的重要思想依據。

華嚴宗就宗門傳承而言，五祖之間除智儼與法藏有明確的師徒關係外，其餘關係頗爲模糊，乃至澄觀與宗密都可算是「別子爲宗」，且二者逐漸改造了法藏原本的華嚴思想，澄觀使華嚴思想與天台、禪、《起信論》逐步接近，到了宗密則完全改易了華嚴宗的面貌，進行一種新的，以真心爲本體的心性形上學爲主軸的佛學會通。本文之目的，即設法逐一釐清這些複雜的思想發展脈絡，以說明宗密對華嚴宗的「心」思想，具有華嚴宗史上心性本體論的之詮釋學轉向的地位。

（一）澄觀與宗密思想之差異

1. 禪思想的差異

不過，與其說宗密思想爲澄觀的延伸，倒不如說宗密直接將澄觀之說加以改換頭目，這就二者的明顯差異便可以說明。首先就禪法的傳承來看，關於澄觀所傳之禪法，向來以澄觀爲荷澤系的說法，在鎌田茂雄(1927-2001)《中國華嚴思想史の研究》一書中，他推論澄觀所參學之禪師非僅一人，其所習之禪法是「牛頭宗」而非宗密所稱的「荷澤宗」，他認爲澄觀所承的法系是：僧肇／道生—牛頭禪—澄觀，其立場爲「心宗」，但「心宗」決不是荷澤宗，而是繼承牛頭一系而又與華嚴思想結合的思想⁶。印順(1906-2005)《中國禪宗史》主張：中華禪的真正代表是牛頭禪法，而非慧能(638-713)及神會(688-758)的南宗禪。牛頭禪是深受江南佛教文殊般若佛教的影響，其中包括了從僧肇(384-414)到道生(355-434)以來的性空與佛性思想，其共同點都有反對唯心的傾向，而傾向以一普遍性的「道」作爲共同的關懷，不同於荷澤宗偏於唯心的，因牛頭禪法未將心性提至類似形上學的「道性」的位置來看待。而江南佛教之三論、天台都強調法性的普遍性，故皆主無情有性之說。但荷澤顯然是分別有心及無心者，只承認有心者可

⁶ 鎌田茂雄在「心宗」的問題上，批評高峰了州誤以爲澄觀是承自荷澤神會，其實是源自牛頭的禪法，而牛頭禪法是與莊子—僧肇—道生思想相近，通過智儼—法藏—牛頭禪（牛頭宗初祖法融曾注解過《華嚴經》，澄觀參學過的人包括牛頭慧忠、徑山欽、安國寺玄挺），澄觀將上述系統融爲「心要」，建立「心宗」，但不同於荷澤之說。見鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，頁475-500。

以修證成佛，缺少一種普遍形上學的特性⁷。從文獻來看，澄觀確實在性相不二的觀點下，並不反對無情佛性的主張⁸，所以縱使澄觀不是因參學牛頭禪或天台之湛然(711-782)而具此思想，至少顯示澄觀不同於荷澤宗之偏於單純的唯心。

然則，將荷澤禪法定位為唯心的立場，常是根據宗密的「禪教合一」的思想而來，《禪源諸詮集都序》：

禪三宗者，一息妄修心宗、二泯絕無寄宗、三直顯心性宗。教三種者，一密意依性說相教、二密意破相顯性教、三顯示真心即性教。右此三教如次同前，三宗相對一一證之，然後總會為一味⁹

就宗密的觀點而言，息妄修心宗相當北宗，牛頭宗則為泯絕無寄宗，至於荷澤及洪州宗則皆屬慧能南宗一系，為直顯心性宗。（依此來看，印順在牛頭宗與南宗的分判上，受到宗密說法的影響是很大的。）關於牛頭宗，宗密則在《中華傳心地禪門師資承襲圖》：

四祖語曰：此法從上只委一人，吾已付囑弟子弘忍訖即五祖也，汝可別自建立。後遂於牛頭山別建一宗，當第一祖，展轉乃至六代後第五祖師智威，有弟子馬素，素有弟子道欽，即徑山是也。此一宗都不關南北二宗，其南北二宗自出於五祖門下。五祖已前都未有南北之稱。¹⁰

若依鎌田茂雄的推論及上述筆者所提出的，澄觀思想也確有接近三論、天台的無情有性的觀點，則澄觀在禪學上的師承便非宗密所承認的南宗一系，而是由四祖道信所傍出之一支牛頭禪的泯絕無寄宗，而且宗密也從未說過他的禪法是得自澄觀。因此澄觀與宗密所傳承的禪法以及二人對禪的理解，都不應混為一談。故將澄觀的禪法歸於荷澤一系，可能是因為對於宗密的印象而來，由其徒而推其師。另外便是澄觀也有「唯心」之說。這些都掩蓋了澄觀思想的真實面貌，且是以宗密的觀點來界定澄觀。

⁷ 關於牛頭宗的特色及印順的論證，詳見印順：《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，1990年），頁85-128。印順對荷澤神會的禪法特色之描述，見同上書，頁361-370。

⁸ 澄觀：「今直顯正義，謂：性與相非一非異，情與非情亦非一非異。故應釋言：以性從緣等，一如《涅槃》者，揀去牆壁瓦礫等故；二無覺不覺者，真性之中無心境故；三無非覺悟，以無情性融覺性故。」（《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷51，頁400中）澄觀的意思是說，從能覺之因緣而言，《涅槃經》排除無情有佛性是對的，但從性空不二的觀點而言，本無心與色境之別；再就一切法無非皆為覺悟之因緣來說，無情也不違覺性。

⁹ 宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之2，收入《大正藏》，第48冊，頁402中。

¹⁰ 裴休問，宗密答：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，收入《卮續藏經》，第110冊，頁866上一下。

事實上，澄觀從未直接明白提及荷澤神會之名，他在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中提及後來對於宗密影響很大的一句話「知之一字，眾妙之門」時：

知之一字，眾妙之門，亦是水南之言也。¹¹

但是遍查目前所存的神會文獻，未見「知之一字，眾妙之門」的出處，這雖可能是文獻散佚的緣故，但澄觀只稱「水南善知識」不提其名，甚為奇怪，是否因為神會在天寶十二年至十三年之間(753-754)被四次貶徙，故澄觀有所忌諱而不直稱其名，也未可知¹²。按：「水南」可能是指神會的籍貫襄陽縣南陽郡，其地位於漢水之南，故稱水南。但到了宗密才明白指出澄觀所引「知之一字，眾妙之門」是神會所言（但這時神會已過世七、八十年了），且極力強調此說之重要。不過，澄觀引用此言時，是以「知之一字，眾妙之門」的說法可以與《華嚴經》談佛境界之「知」相印證，乃至由《華嚴》對「知」的詮釋，可以和會南北宗禪，他是用《華嚴經》的佛境界之知的脈絡來引述神會的說法，而非表示他完全肯定南宗，因此若說他完全是荷澤的徒眾確實是勉強的。

還原澄觀關於「知之一字，眾妙之門」的詮釋，它的先後關係原是：一、八十卷《華嚴經》——二、《大方廣佛華嚴經疏》——三、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。也就是說澄觀引用這句話是用以解釋原本在八十卷《華嚴經》中的經文：當文殊回答諸菩薩所問「何等是佛境界知」問題時，在經中文殊回答（下引用文字所加之黑點為作者所添加，以標明各自被下段疏鈔所注釋的文字部分）：

一切世間中，所有諸音聲，佛智皆隨了，亦無有分別。

非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生。¹³

「佛境界知」的「知」字，應通「智」字，也就是指文殊所謂佛果境界之智，是非識所識，也非一般心之對象境界，其性本清淨，且具有能隨眾生而開示之起用功能。澄觀《大方廣佛華嚴經疏》解釋上述這段字下加黑點的經文：

知即心體。了別即非真知，故「非識所識」。警起亦非真知，故「非心境界」。心體離念，即非有念可無，故云「性本清淨」。眾生等有或〔按：應為惑〕翳不知，故佛「開示」皆令悟入。即體之用，故問之以「知」；即用之體，故答以「性淨」。知之一字，眾妙之門；若能虛己而會便契佛

¹¹ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷34，頁262上。

¹² 胡適：〈神會和尚傳〉，《胡適文存》（臺北：遠流出版社，1986年），第4集，第2卷，頁142-145。

¹³ 〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷13，收入《大正藏》，第10冊，頁69上。

境。¹⁴

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》又將自己在上述《大方廣佛華嚴經疏》加黑點的文字，逐一加以解釋，分別是關於「知即心體」、「了別即非真知」、「瞥起亦非真知」、「心體離念，非有念可無」、「衆生等有惑翳不知」、「即體之用」、「即用之體」、「知之一字，衆妙之門」、「若能虛己」等語句。其中「知即心體」即是指佛境界即是靈知，其所強調的是能知與所知的相通，其所強調「知」即心體，便是指佛智的作用性義、動作義而言，而不是指存在義的體性¹⁵。故下啓「了別即非真知」、「瞥起亦非真知」二句分別評論南北宗之失。「心體離念非有念可無」一句則是討論如何會通南北宗之說，才能顯發「佛智」之真正發用。關於南宗之病，澄觀說：

《疏》：「了別則非真知」下，雙會南北宗禪以通經意。此句即遣南宗病也，謂識以了別爲義，了見心性亦非真知。《淨名》云：「依智不依識。」謂分別名識，無分別名智。今有了別之識故非真知，真知唯無念方見。¹⁶

對澄觀而言，南宗之病在於以「了見」心性即爲佛之真知，但澄觀認爲「了見」即預設可被了見之「心性」，故尚遺留個心性之體可見，即有能所之別，有分別之見是識而非智，無分別才是智，是故他認爲南宗了見心性之說不同佛之真知。至於北宗的問題，澄觀則說：

《疏》：「瞥起亦非真知」者，此釋第二句，遣北宗之病也。北宗以不起心爲玄妙故，以集起名心，起心、看心是即妄想，故非真知。是以真知必忘心遺照，言思道斷矣！故《勝天王般若》問云：「『云何菩薩修學甚深般若，通達法界？』佛告勝天王言：『大王！即是如實。』『世尊！云何如實？』『大王！即不變異。』『世尊！云何不變異？』『大王！所謂如如。』『世尊！云何如如？』『大王！此可智知，非言能說，離相，無相，遠離思量，過覺觀境，是謂菩薩修行甚深般若，了達甚深法界。』」釋曰：但以無念心稱此而知，即同佛知見。經云：如實即無念。是用無念

¹⁴ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷15，收入《大正藏》，第35冊，頁612中一下。

¹⁵ 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十四：「《疏》：八、『知即心體』者，此句標示，上智即對所證之法，明能證之智。今直語靈知真心異乎木石者，通能、所證也。」（頁261中）

¹⁶ 同前註。

心見聞覺知。覺知一切事法，心常寂靜即如來藏。¹⁷

北宗之病在於時時警覺是否有心念生起（故稱「瞥起」），一旦起心動念便得息念，故以一念不起即為真知。澄觀認為北宗的立場窄化「心」的義涵，因為北宗只以「集起」的角度論心，但實是將妄想之「念」視同了「心」。澄觀引用《勝天王般若經》的說法來說明這一點，指出所謂般若境界不是一念不起，而是如實觀心念而已，故無念心不當是不起一念，而是以寂靜心如實觀照一切法。

相較而言，南宗了見心性之說，因尚有能所之別，無法彰顯「知即心體」的化體為用，因為心體成為被了知的對象，而不是智用本身；而北宗以集起之心念視同心體，澄觀以為更是個誤解，此誤解導致北宗以為一念不起即是佛智境界，但澄觀認為一念不起只是一種修行手段及過程，真實的佛智境界是用無念之心覺知一切。不僅如此，還要能起現一切方便，這才是《華嚴經》所言之佛果境界，故絕非凡夫之一念不起。因此北宗既未明心體之義，也未究明佛智心體之大用¹⁸。基於南北二宗雖有所見但也皆有其過失，若能和會地修正之，所以澄觀接著說：

《疏》：「心體離念，非有念可無」者，雙會二宗釋第三句。以北宗宗於離念，南宗破云：離念則有念可離，無念即本自無之。離念如「拂鏡」，無念如「本淨」，今為會之。《起信》既云「心體離念」，亦本自離，非有念可離，亦同無念可無，即「性淨」也，非看竟方淨。若無看之看，亦猶無念念者，則念真如也。¹⁹

按：「拂鏡」之說指北宗神秀之偈頌，「本淨」之說則指慧能之偈頌之明鏡本淨說²⁰，北宗所以為的離念只是一念不生，南宗的無念則指向本淨，但尚未能起

¹⁷ 同前註，頁 261 中一下

¹⁸ 審查者一質疑本文將澄觀所強調的「知」解為佛智的作用性而非本體性是否諦當，並建議參酌文才的《肇論新述》中對〈般若無知論〉中的解釋，因文才也引用神會「知之一字眾妙之門」及澄觀「知即心體，智即心用」之文。然而，本文強調佛智的作用性，是指智的活動而言，而關於「本體性」在此指存在義的實體性而言。但〈般若無知論〉及文才所作的注疏，強調「無知」為否定表述（遮），「非謂知無」則為肯定有個「知」在（表）；可是，個人認為澄觀不是就這層意義上談，而且強調佛智的功能與作用不僅是寂照，更強調其能起用，且可展現各種境界，正如《華嚴經》所顯示的那樣。因為文才及《肇論》就中觀義說般若，只能談到寂照，並以寂為體以照為用，但《華嚴經》所談之佛智起用，是開顯無量境界之大用，非只是寂而能照之用。

¹⁹ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 34，頁 261 下。

²⁰ [唐]法海集《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》：「惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？又偈曰：心是

用，所以澄觀用《起信論》「心體離念」的「本覺」之說來合會南北二宗，以為離念與無念外，還應能繁興大用，如此才方為真義，即如《大乘起信論》：

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。²¹

所以澄觀以為佛智之本覺非有念可離，也非有念可無，乃至佛智非為枯寂凝然，而應以證知「等虛空界無所不遍，法界一相」為真實境界，此一無念之念，無看之看，即是時時以真如為念的如來境界。

「眾生等有惑翳不知」以下一句，本是指佛智之開示悟入眾生之意，澄觀也藉此指出南北宗的不同法門：

《疏》：「眾生等有惑翳不知」下，釋第四句。即用《法華》開示悟入佛知見意，謂開除惑障顯示真理，令悟體空證入心體也，大意然矣。此有多釋，已如前引，今更略舉禪門釋之。北宗云：智用是知，慧用是見，見心不起名智。智能知，五根不動名慧。慧能見，是佛知見。……南宗云：眾生佛智妄隔不見，但得無念即本來自性寂靜為「開」，……上二各是一理。²²

上述對南北二宗的區分，全文過長，且與本文未有直接關係故省略，但已可清楚看出，澄觀意欲和會南北宗的用心。故最後澄觀回到疏文上，說明何以會用「知即心體」的說法，解釋《華嚴經》的佛智。因為「知即心體」的「知」是就心體之用來說，而經文中的「性淨」則是就智用之體來說。佛智之體用不二，寂而能知，以及「知之一字，眾妙之門」等，澄觀則引用了「水南善知識」之說：

《疏》：「即體之用，故問之以知」下，會違。謂前問問知，今答性淨都無知言，何以會通？故為此會故。水南善知識云：「即體之用名知，即用之體為寂。如即燈之時即是光，即光之時即是燈，燈為體，光為用，無二而二也。」「知之一字，眾妙之門」，亦是水南之言也。「若能虛己」下，勸修。即可以神會，難可以事求也。能如是會非唯空識而已，於我有分也。²³

菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃？」（《大正藏》，第48冊，頁338上）後世宗寶本才改變此二偈為：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」見〔元〕宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正藏》，第48冊，頁349上。

²¹ 〔梁〕真諦譯：《大乘起信論》，收入《大正藏》，第32冊，頁576中。

²² 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷34，頁261下。

²³ 同前註，頁261下—262上。

查考敦煌出土的《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，其中燈光之喻與澄觀所言相同文字略異²⁴，雖未有「知之一字，衆妙之門」的說法，但澄觀的語意來看「知之一字，衆妙之門」也應是同一人所言，因此「水南善知識」應是指神會沒錯。如此看來澄觀雖批評南北宗禪，但似乎是同意神會的部分說法。以「寂知」說明佛智，且認為寂知非是體用分別，而是二而無二的狀態，這是得到澄觀的認可，故可說澄觀還是稍微偏向南宗。但對澄觀而言，神會的說法是得要置於《華嚴經》的脈絡之中，才可以和會南北宗，且才能真正體察《華嚴經》的佛智心體，因為惟有即體之用與即用之體，雙向地會通之，認為這樣才是真正完整地指出佛智，故其用「知之一字」乃轉向《華嚴》所稱之「佛智」，卻未必仍是原本神會的脈絡²⁵。

但是，宗密並不從《華嚴經》的的角度來和會南北禪宗，乃至即便是同屬於南宗，宗密唯以神會的荷澤禪才是南宗正統，是以宗密對「知之一字，衆妙之門」的看法未必同於澄觀：

荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。為對洪州傍出，故復標其宗號。²⁶宗密言下之意，除了荷澤餘非南宗正統，但這種獨尊荷澤的說法，並不見於澄觀，相較於澄觀不直稱神會之名，且以和會南北禪宗為目的，而宗密則獨尊南宗的荷澤禪為唯一的正統，一重和會，一重抉擇，這更讓筆者相信，二者對於禪思想的觀點並不一致。至於澄觀將荷澤寂知的說法放在《華嚴經》的脈絡來說，是否認為神會之說尚有和會南北宗禪的可能，或者只是借由神會而將禪法吸納至《華嚴經》的系統中來加以融攝？我以為答案應是傾向後者。然而神會自身的觀點為何？澄觀與宗密的詮釋有何差異？這些都在下文會繼續澄清²⁷。

²⁴ 〈南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語〉：「即燈之時光家體，即光之時燈家用。即光之時不異燈，即燈之時不異光。即光之時不離燈，即燈之時不離光，即光之時即是燈，即燈之時即是光。定慧亦然。即定之時是慧體，即慧之時是定用。」楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），頁10-11。

²⁵ 審查者一可能誤解本文認為：澄觀不同意神會之燈光喻的體用二而不二說；其實本文是指神會的體用不二說雖可為澄觀所接受，但神會是依《般若經》或《壇經》的立場，言定慧不二，可是澄觀是依《華嚴經》的脈絡來吸收這個講法，但不會完全贊成神會或者南宗以如來藏真心本體為自心性的說法。

²⁶ 裴休問，宗密答：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，頁867上。

²⁷ 關於澄觀對於禪宗的看法可參考徐海基（淨嚴）：〈澄觀の禪宗觀〉，《印度學佛教學研究》第51卷第1期（2002年12月），頁66-70。但這篇文重點只在於分析澄觀自身的觀點，卻未詳究其觀點與神會之間是否有無差異。

2. 心性哲學的差異

除了禪法的傳承之外，澄觀的心性哲學也不同于宗密。當鎌田茂雄稱澄觀所稱的「心宗」是承自牛頭宗，牛頭宗又是如印順所稱承自僧肇、道生之混合佛性與空性的思想，不與南宗的心性思想相同時，則澄觀將所承之思想與華嚴思想結合在一起，這時澄觀所談的「唯心」，其脈絡是十分多元而複雜的，但其與宗密之心性本體論的形上學定會有所區別。這一小節便是要說明澄觀的唯心思想的特色，是基於華嚴圓教的立場說唯心，與宗密並不相同。

要知華嚴思想自法藏以來，較諸「唯心」更強調「法界緣起」，這從其新十玄門中修改繼承自智儼的古十玄，把原本的「唯心迴轉善成門」改成「主伴圓明具德門」已可看到此一線索。但澄觀重將唯心思想與華嚴結合的理由，是因為他依據新譯的八十卷《華嚴經》的經文，其中有「知一切法即心自性」²⁸之說，澄觀由此說結合《起信論》提出「圓教唯心」的說法²⁹。澄觀基於圓教所稱的唯心，其實不同於宗密的唯心說。他說：

既言「知一切法即心自性」，則知此心即一切法性，今理現自心，即心之性已備無邊之德矣！³⁰

然而「此心即一切法性」並非將法性、真理全然收攝一心的唯心說，而是指心、法相即的圓融說，是將對萬法的觀照不離自心說，故澄觀：

〈梵行品〉云「知一切法即心自性」，則成就慧身不由他悟。然今學法之者，多棄內而外求，習禪之者，好亡緣而內照；並為偏執，俱滯二邊。既心境如如，則平等無礙。³¹

澄觀對習禪者的批評「好亡緣而內照」，即是指只求反觀自心自性者之不當，他認為所謂的心法相即，需自《華嚴經》之緣起交徹的角度來理解，故澄觀又說：

智知「一切法即心自性」故，故此「智性」入心入境。言心境重重者，合兩面鏡互照，智照斯在。即合一燈雙入，是則以本智為能照，心境二法皆

²⁸ 實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十七：「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」（頁89上）六十卷《華嚴經》的相對譯文只有「知一切法真實之性」，〔東晉〕佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷八：「初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」（《大正藏》，第9冊，頁449下）

²⁹ 澄觀「圓教唯心」詳細的論述，請參見郭朝順：〈論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法〉《2013華嚴專宗國際學術研討會》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁188-193。

³⁰ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷19，頁643上。

³¹ 同前註，頁526中。

爲所照，由斯本智令心境互融。³²

上述這段文字清楚表達了澄觀的「唯心」思想，不是只肯定心性本體爲最高且唯一之本體，而是心境互徹爲一大圓滿境界的重重無盡相即互入的《華嚴》觀照境界，此境界爲覺智悟入之境界，澄觀認爲智不同於心或境，心與境各別皆就「存在上」的性質分別說之，但智是心境交徹的境界，而智性也不是就其本體說³³，而是就覺者明悟的「能力」與「作用」以稱之，因法藏以來爲免心性成爲自性本體違背性空說法，即有化體歸用、全體起用的傾向，故即便澄觀運用了《起信論》的說法，但若順著法藏，則他會企圖將「一心二門」的思想導向上述的以《華嚴經》爲依據的「圓教唯心」的說法，是以他才會明確區別出圓教唯心，不同於法相宗之由一心變現一切法的能所對立的形上體用論格局：

《疏》：〈梵行品〉下，即引當經，以證圓教唯心之義。「知一切法即心自性」，非但相宗心變而已。³⁴

澄觀圓教唯心說的淵源來自法藏，但法藏不直接說唯心，而是以華嚴圓教十心來說心識義，也是將心識置於法界性起的立場來說，法藏即稱：

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。³⁵

澄觀立圓教唯心，雖不違法藏之說，但易引生爭議與誤解。然也正因爲此一唯心之說，才使宗密的唯思想得以開展。但若澄觀所立不是圓教的唯心說的話，而是心物二元且融物於心，並以心爲最高本體的唯心論時，則我們就很難解釋，何以澄觀會從性相互融色心不二的立場，接受三論吉藏(549-623)及天台湛然即已提出的無情佛性，澄觀：

今直顯正義，謂性與相非一非異，情與非情亦非一非異。故應釋言：以性

³² 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷16，頁123下。

³³ 此處所言之本體是指具能變現或者創生根源義之形上實體而言，筆者認爲法藏及澄觀明白若取此義，便有違性空基本原則之問題，佛教對此根源性的存在問題，或者現象之後有作爲所依之不變者，皆可視爲自性見，故對此類問題只能假說，或採描述義，不可以爲實存性之本體。（以上同時回應審查者一認爲，本體與實體要加辨明的建議。）故法藏取僅取《起信論》「不變隨緣」說圓教，以如來藏緣起爲終教，但到了澄觀則提出圓教唯心義，以區別終教義之唯心。因此在此特別強調「知」的作用及功能義。

³⁴ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷13，頁95上。

³⁵ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷2，收入《大正藏》，第45冊，頁485中。

從緣等，一如《涅槃》者，揀去牆壁瓦礫等故；二無覺不覺者，真性之中無心境故；三無非覺，以無情性融覺性故，故引《起信》文略一句，然其此義前已引竟。今此復要彼論通問。問云：若諸佛法身離於色相者，云何能現種種色相？答曰：即此法身是色體故能現於色，所謂從本已來色心不二，以色性即智性故，色體無形說名智身，以智性即色性故說名法身遍一切處；今取二性相即互融之義說耳。³⁶

澄觀一向由《華嚴》的圓融觀入手，所以性相，或說體用，澄觀認為是非一非異，乃至有情與無情之間也是非一非異。若從「殊異」之緣的角度區分，就如同《涅槃經》區別無情無佛性一般；而就「同一」的角度以說，則一切皆空，便無有心、境或情與無情之別；但就「非一非異」的融通角度，也就是「無非覺」的角度以說，則色心不二，故法身能現種種色相，就如性空緣起一般。所以澄觀的立場應是最後一項，即從無物無法不可覺的角度而言，無情之萬物也可視為法身或法身之示現。但是神會的立場顯然反對無情佛性說：

豈將青青翠竹，同於功德法身？豈將鬱鬱黃花，等般若之智？若青竹黃花同於法身般若者，如來於何經中，說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花，同於法身般若者，此即外道說也。何以故？《涅槃經》具有明文：無佛性者，所謂無情物是也。³⁷

神會的說法同於《涅槃經》的說法，是從覺悟實踐的主體來說，而非針對一種普遍融通性質之要求而說，因此佛性是就能覺者來說，但澄觀則認為這個角度只是從有情與無情之殊異面來看，澄觀認為還有融通性的看法。宗密的心性哲學，是傾向荷澤神會的角度，甚至他更為徹底，因為神會上述的說法，只是就主客的差別性來說，並未有一套唯心的形上學作為論據。可是宗密乃是以《圓覺經》的「心源」說法，立真心為一切的本源，而將外境視為從本出末的虛妄境界，是一種依真起妄的，唯肯定心源而取消並捨離外境的心性形上學。若從這種形上學下貫於一切現象界的話，則現象的、物質的世界便不會有獨立的存在性，因此攝物歸心，則宗密也未必會同意神會順著《涅槃經》來區別心物之別。可是宗密一旦建立唯心形上學，便會碰到正如湛然在《金剛錍》所指出的難題：若心外無物，如木石即心之物，何以能反對無情佛性³⁸？

³⁶ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷51，頁400中。

³⁷ 楊曾文編校：〈南陽和尚問答雜義〉，《神會和尚禪話錄》，頁87。

³⁸ [唐]湛然《金剛錍》：「若不立唯心，一切大教全為無用，若不許心具，圓頓之理乃成

(二) 宗密的會通思維與系統哲學之傾向

自澄觀以來，以華嚴思想和會諸宗的傾向日益明顯，但所謂的「和會」是指異法之間的不相違或不矛盾之意，如澄觀：

法無二故，若以不異門取，諸門極相和會；若以非一門取，諸門極相違害；極違而極順者是無障礙法也。³⁹

澄觀此說其實是取自法藏《探玄記》中的說法⁴⁰，二者的文字幾乎一樣；故澄觀不會只強調單方面的和會，關於諸法之差異也加留意的，其基於《華嚴經》的思想，乃主張相順之和會與相違之違害之間應有更高的和諧。然而此一和諧是同時保留同一與差異，也即是一與多之和諧，因此「圓融和會」可謂是法藏與澄觀思想上的基本特色⁴¹。

但宗密的和會實則是強調「會通」思維，所謂的「會通」是泯除異法間之差異，以建立統攝於一套基本原則之下的系統性哲學。就宗密而言，他不只會通禪教，也會通內（佛教）外（儒、道），而此一原則，即是絕對真心的形上學體系⁴²。會通禪教的說法，見諸宗密《禪門師資承襲圖》及《禪源諸詮集都序》，會通三教的說法則可見諸《原人論》；然而他建立絕對真心的本體論的核心文獻，則可見諸關於《圓覺經》之疏鈔等著作⁴³。又，他在《圓覺經大疏》稱「凡引論不出名題者皆《起信》也」⁴⁴，由此可見，宗密是多麼地重視《起信論》而且用之以詮釋《圓覺經》。

《圓覺經》對宗密而言，是一部足以統攝一切禪教的關鍵性經典，他在《圓

徒施。信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。故知一塵一心即一切生佛之心性，何獨自心之有無耶？」（《大正藏》，第46冊，頁782下）

³⁹ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷46，頁854下。

⁴⁰ 法藏《華嚴經探玄記》卷十五：「法無二故，是故若以不異門取，諸門極相和會，若以非一門取，諸門極相違害；極違而極和者，是無障礙法也。」（《大正藏》，第35冊，頁385上）

⁴¹ 在本文的用法，筆者特別以「和會」思維指稱澄觀的思想，而以「會通」思維指稱宗密的思想。以下倣此。

⁴² 參見冉雲華：《宗密》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁244-253，冉雲華先以「禪教一致和會儒佛」評定宗密，在二五三頁至二六三頁則論述其對宋明儒家思想的影響，即在形上學問題上。

⁴³ 宗密之《圓覺經》的主要注疏有四種：《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏釋義鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》。

⁴⁴ 宗密：《圓覺經大疏》，卷上之1，頁220上。

《覺經大疏》序文中：

觀夫文富義博，誠讓《雜華》；指體投機，無偕《圓覺》。故參詳諸論，反復百家，以利其器，方為疏解。冥心聖旨，極思研精，義備性相，禪兼頓漸，使游刃之士無假傍求，反照之徒不看他面，斯其志矣。「大」者絕諸邊量，「方廣」正而含容，「圓」者德無不周，「覺」者靈源不昧，「修多羅」總指諸部，「了義」者別歎斯文，「經」者貫穿義華，以之攝化羣品；故云：「大方廣圓覺修多羅了義經」也。⁴⁵

「觀夫文富義博，誠讓《雜華》；指體投機，無偕《圓覺》」一句便是指出《圓覺經》與《華嚴經》在特色上的差異。宗密當然不反對《華嚴經》的文義廣博，可是他認為《圓覺經》指出一切佛法教行之核心乃在「圓覺」這個概念，由此概念出發可以融通地解釋各種禪教之「異」而會歸於圓覺之「同」，至少就宗密而言，其所作的疏解乃為「義備性相，禪兼漸頓」，將法相唯識及佛性、法性之說全然收攝，使一切異論可以止息。因為他認為這其實就是《大方廣圓覺修多羅了義經》本經及其經名所反映出來的性格。但實際上，這乃是宗密會通思維下，所欲建立的一套以「一心」概念作為核心，用以收攝禪教，乃至儒道思想的系統哲學，故宗密：

元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨佛之德也，本乎一心。專一氣而致柔，脩一心而成道。⁴⁶

他將佛教之「一心」與「常樂我淨」與道家「專一致柔」之「一氣」及儒家《易·乾》卦「元亨利貞」相互類比，明顯地便是企圖以「一心」等同「一氣」、〈乾〉卦「元亨利貞」之形上根源的地位，以建立起佛教的形上學系統，所以他接著說：

心也者，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，豈四山之可害；離性離相，奚五色之能盲；處生死流，驪珠獨耀於滄海；踞涅槃岸，桂輪孤朗於碧天；大矣哉！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，故德用無邊，皆同一性。性起為相，境智歷然，相得性融，身心廓爾。方之海印，超彼太虛，恢恢焉，晃

⁴⁵ 同前註，頁 217 下。

⁴⁶ 同前註，頁 216 下。

晃焉，迥出思議之表。⁴⁷

從上引文，可以看到宗密眼中的「心」概念，不是衆生之一念識心，而為一個統該萬有的形上本體心，其確實認為「心」是常住常在，但又能生萬法，而萬法則是虛偽不真，只一心是真性。由真心起相，是為性起；但攝相歸性，則是覺悟之道。表面上，宗密的說法，不違華嚴宗的「性起」思想，但法藏的「性起」思想並不是如宗密所稱的體用論的形上學體系。更重要的是，法藏的「性起」要求不違空性，但宗密受到《起信論》一心為本體的心性本體論形上學體系之影響。法藏認為《起信論》只及終教的階段未臻圓教，因此有保留地借用了《起信論》的觀點。澄觀雖開展圓教唯心的說法，但基本上還尊重法藏的見解，同意色心平等的圓融觀點，可是到了宗密則完全接受了《起信論》的形上學式的架構，乃至由此脈絡詮解《圓覺經》，於是造成了華嚴思想乃至當時中國佛教思想的詮釋學轉向，朝向心性形上學之建立，但這已日益背離原本尊重性空思想的反實體主義的思路。

二、宗密詮釋典範的轉移與詮釋策略的運作

華嚴宗本以《華嚴經》為核心，宗密雖從未否定《華嚴經》的重要性，可是因他採禪教一致的立場，他認為《圓覺經》可較《華嚴經》更清楚地點出一切禪教的核心，即在一心之圓覺。這乃是一種化約的說法，雖看似符合《華嚴經》由佛陀的覺悟境界說，但卻摻入了《華嚴》所沒有的心性本體論的觀點。關於《圓覺經》的傳譯是有爭議的，宗密也是知道這一點，但他說：

然入藏諸經，或失譯主，或無年代者亦多，古來諸德皆但以所詮義宗，定其真偽矣。⁴⁸

宗密對《圓覺經》的立場，不是論其歷史真偽，也不在乎本經是否傳自印度，只要合乎佛教義理，他便認可為佛經。然而問題不就在於他內心所持義理標準，成為自己佛教詮釋上的「前見」(prejudice)，且不自知其為「前見」，而只為了建立依此前見的系統性理論？宗密為達此目的所採行的詮釋策略可分為下列三點來說。

⁴⁷ 同前註。

⁴⁸ 同前註，頁 239 上。

(一) 以《圓覺經》取代《華嚴經》

《圓覺經》是一部很小的經典，其全名為「大方廣圓覺修多羅了義經」，本經以「圓覺」概念為核心，內容包含釋迦牟尼與十二位菩薩環繞於「圓覺」概念的問答。「圓覺」概念易與《華嚴經》產生連結，其理由便在於《華嚴經》即以釋迦牟尼在菩提樹下始成正覺為主題而開展，故「圓覺」一名由此進行發揮。雖然此經未載佛陀說法所在，如通常佛經的格式那樣，但經文強調：

無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如、菩提、涅槃及波羅蜜，教授菩薩。一切如來本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明方成佛道。⁴⁹

傳統中國佛教常判釋華嚴法會為如來說法之第一時，這是因為《華嚴經》經文指出本經是如來於菩提樹下「始成正覺」不離本座而開演。若依《圓覺經》的說法來看，則本經之「圓覺」，更是直指由「圓覺」是建立一切法門之根源，流出一切「真如、菩提、涅槃及波羅蜜」，且作為教授一切菩薩的依據，因此乃為「一切如來本起因地」。不僅如此，宗密《圓覺經大疏》中更稱本經與《起信論》具有相同的特色，即「文略義廣」且能含攝各種重要的教法，《圓覺經大疏》：

此經謂一軸之文二十八紙，義具終教、頓教此二正是所宗之旨、空宗善眼文中修二空觀及顯塵識界，一一清淨如大般若、相宗五性差別修證地位，亦該小乘分析四大界分別觀及不淨觀，兼含圓別歷根識塵大、三界二科，一一云三等，不動周徧法界，無壞無離，如一室千燈等，又三觀別修及依一法性顯戒定慧等，通決悟修義意一一法門皆入了悟，托法而修，故觀門之首一一云悟淨圓覺，以淨覺心方云：修如是如是等，具足頓漸，禪門龍藏徧探，無備於此。⁵⁰

上引文字中的小字，是宗密自加的說明。宗密不僅視《圓覺經》之「圓覺」為一切佛法的根源，就經文而言，宗密也認為《圓覺經》的內容，可包含華嚴宗五教判的終頓二教，天台宗四教判的別圓二教，還有傳統印度佛教的小乘教、空宗及相宗，可以貫通修因悟果之義，乃致具足頓漸禪法，是一圓滿且一切法義無不全備的教典。雖然，宗密同意《圓覺經》不如《華嚴經》的「文富義博」，但《圓覺經》之「指體投機」卻非《華嚴經》所及。所謂「指體」是指本經直說「圓覺」為一切佛法之本源；所謂「投機」是即此處所言，它可以含括各種根機，指

⁴⁹ [唐] 佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，收入《大正藏》，第17冊，頁913中。

⁵⁰ 宗密：《圓覺經大疏》，卷上之1，頁220上。

出其皆由「圓覺」而修悟，也就是十二菩薩所述的各種由圓覺一心所出的法門。進一步來說，「圓覺」的關鍵即在「一心」，這也是他會使用《起信論》以詮釋《圓覺經》的理由。於是「圓覺」的問題，依此詮釋策略，便完全與《起信論》之「一心」理論徹底結合成為一體。

（二）依《起信論》詮釋《圓覺經》

宗密用《起信論》詮釋《圓覺經》是十分明顯之事，乃至他在《圓覺經大疏》中提到，只要在疏中未標論之名只提「論」者即指《起信論》，他同時也指出：

然諸家禪定之門不出色四、空四，唯《起信》直修真如三昧，此經便入圓覺觀門，雖三根漸頓之殊，所入無非圓覺。⁵¹

宗密指出就禪定而言，禪定即包含色界與無色界各自的四禪境界，但《起信論》則直修真如三昧，故是超越一般禪定所說。而《圓覺經》所述之「圓覺」即是一切禪門之所歸趨。由此可知宗密合觀《起信論》與《圓覺經》的態度十分明顯。然而這一經一論其實確實很有爭議，又一直都被認為是中國人所撰述的，因此宗密的態度十分值得玩味。其採取《起信論》以詮釋《圓覺經》的部分，在《圓覺經大疏》中隨處可見，更重要的是他不是只用引證說明，而是用《起信論》的整個基本架構來詮釋《圓覺經》之義理結構，如《圓覺經大疏》：

第四分齊幽深者，已知此經唯屬實教如前魁體，未知所詮義理分齊如何，今約《論》明染淨諸法，從本至末略有五重，以顯諸宗分齊淺深。初唯一心為本源，「是心則攝世出世間法」等，即此圓覺妙心也。經標「圓覺」為宗，本故又說染淨皆從覺心所現起故，華嚴即一真法界與一切諸法為體性故。然華嚴雖有四種法界，而彼《疏》云：「統唯一真法界」、「總該萬有，即是一心」體絕有無等。《論》中欲究妄本，故約凡標「心」；此經意顯淨源故，約佛標「覺」；《華嚴》稱性，不逐機宜對待，故直顯「一真法界」。至於能起染淨一切諸法，則三義皆同，三法體一也。二依一心開二門，……。三依後門明二義，一者覺義，……二者不覺義……。四依後義生三細，……。五依最後生六麤，……。是知《圓覺》極盡五重。然五重中曲論有十三法，人乘天乘唯證末二，小乘有四，唯識具九，《起信》

⁵¹ 同前註，頁 220 上一下。

十三，標云「幽深」，良在斯矣。⁵²

宗密認為《起信論》之一心，即是《圓覺經》的圓覺妙心，也同《華嚴》之一眞法界，《起信論》由絕對之一心，下開二門、二義、三細六粗共十三門，故可含攝各種法門。然如本文前述，澄觀確實引用《起信論》以建立圓教唯心論，但他的立場不同於宗密，並未有將一心視為最終本體的主張，可是宗密確實採取將《華嚴經》、《圓覺經》與《起信論》之「一心」等同起來的說法，其在《華嚴經行願品疏鈔》也稱：

法界類雖多種，統而示之，但唯一眞法界，即諸佛眾生本源清淨心也，故下立宗云：統唯一眞法界，即是一心。又《起信》云：所言法者，謂眾生心，是心即攝一切世出世間法。⁵³

一眞法界能起染淨，故染淨無礙於一心。宗密說《華嚴經》只提此一心之本源，但對一心所開出的染淨諸法，便可由《起信論》的染淨二門、覺不覺義、三細六粗的次第展開可以得到說明，而宗密也一一說明《起信論》說法與《圓覺經》可以對應之處。由此之故，宗密對《華嚴經》的看法，僅只在本源問題上借用《華嚴經》以說明其與《圓覺經》及《起信論》的一致。然後問題的重點，便被轉移至《圓覺經》與《起信論》之一致，乃至宗密全然運用了《起信論》的觀念來理解與詮釋《圓覺經》，甚至由《圓覺經》進一步統攝了禪宗，因此禪宗也經由《圓覺經》被《起信論》化。當然宗密的詮釋，是先令《起信論》也被《圓覺經》化了。

討論至此，我們得先回到《起信論》的兩類解讀⁵⁴，再來觀察宗密將《起信論》與《圓覺經》互訓的作法，如何在《大方廣圓覺經大疏》中建構其眞心本體形上學，反造成華嚴宗的「心」思想的詮釋學轉向。華嚴宗之「心」思想經由法藏的努力，原本要由唯心論走出，更要有所異於天台的「心」思想，但繞了一圈之後，宗密卻又回到老路子，其中的關鍵便在對澄觀圓教唯心的解讀。

（三）宗密《起信論》解讀所採的進路

關於《起信論》其實可以有兩種解讀，一爲形上學存有論義的「超越眞

⁵² 同前註，卷上之2，頁232上—234上。

⁵³ 澄觀疏，宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》，第7冊，頁797下。

⁵⁴ 參見郭朝順：〈論天台、華嚴觀心思想的交涉與轉變——以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋爲中心〉，《法鼓佛教學報》第10期（2012年6月），頁51-91。

心」，《起信論》傳統解讀指其為如來藏緣起說，與《楞伽經》之真妄和合說相似，即符合此義。法藏依此說判其為終教，但卻又引其絕對真心之「不變隨緣」以說明《華嚴經》「如來不離本座又遍在一切」的佛果境界，於是造成了《起信論》地位的曖昧。另一則為實踐論上作為實踐基礎的普遍各別的一心，但此一心是眾生心非形上之本體心。前者為向來對《起信論》的主要解讀，故也是法藏判《起信論》為終教的理由，因他認為《起信論》是一種如來藏真心理論，故尚有染淨隔別，未達周遍圓融之境。然而從實踐的基礎下手以詮解所謂的一心，即是《起信論》的另一種解讀，這一路線是天台宗的湛然所開啓。他運用為華嚴宗所重視的《起信論》思想，卻將之轉向天台式的一念心的解讀，因為《大乘起信論》一開頭即稱：

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。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。⁵⁵

若強調「眾生心」之一心，此一心能攝世間與出世間法，「眾生」即是標指實踐論的概念。故即便其所謂的「心真如」都不必是能「生」萬法而與萬法有能所區別的本源之一心，可以是如天台所言的「介爾有心即具三千」的「心具」的概念⁵⁶。是以湛然即便運用《起信論》之「真如不變隨緣」之說，以解釋智顛的「心具」之說，但他是由色心不二為前提來解釋，如《止觀義例》：

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，任運溜合。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。⁵⁷

簡單來說，色心不二的理由乃在於二者同一實相，依此色心不二方符合天台平等

⁵⁵ 真諦譯：《大乘起信論》，頁 575 下。

⁵⁶ [隋] 智顛《摩訶止觀》卷五上：「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。亦不言一心在前一切法在後，亦不言一切法在前一心在後。」（《大正藏》，第 46 冊，頁 54 上）

⁵⁷ 湛然：《止觀義例》卷上，收入同前註，頁 452 上。

互具的實相觀，若分別色心而有能所、本末之別，湛然認為即與天台思想相左，而天台強調觀心是基於實踐上的要求，不是存有上的優位。於是當湛然將「真如隨緣」觀念引以為詮釋資源時，湛然對「不變隨緣」的解釋也不是存有論義之唯心論的解釋，而是天台實相論的立場。《止觀大意》：

三諦三觀，三非三，三一—三無所寄，諦觀名別體復同。是故能所二非二三觀名義在《纒絡》等經。三諦名義在《仁王》等經，如是觀時名觀心性：隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。⁵⁸

由是，《起信論》之「不變隨緣」對湛然而言，隨緣卻又不變的是萬法且同一的法性，不變卻能隨緣活動的是心之能動性，因此湛然不是取其真心能生萬法的超越的存有論解釋，而是引為合乎天台泯能所、三一—三、二而非二之實相論的證明。

天台與華嚴二宗之交涉十分複雜，安藤俊雄(1909-1973)即稱：「中國天台教理史，在根本上，是與華嚴哲學對決的歷史。」⁵⁹但對華嚴宗而言，華嚴宗的立場不是「對決」而是「融攝」。湛然吸收了華嚴宗法藏對《起信論》「不變隨緣」的解釋，這不同於智顛著作中幾未提及《起信論》一書，只是湛然仍是由觀心實踐入手；可是澄觀曾從湛然學習天台教義，因此澄觀基於《起信論》的圓教唯心說⁶⁰，也可能受到湛然的影響。

澄觀思想有融攝天台之傾向，其圓教唯心的說法不同於法藏，法藏原本認為唯心思想是終教的概念（天台智顛也批判攝、地論師的唯心思想⁶¹），法藏引用《起信論》「不變隨緣」的說法，因它可用以說明《華嚴經》如來「不離本座而又遍在一切」的「起性」思想，但他並不同意唯心思想的立場等同圓教。不過，當湛然將《起信論》的「不變隨緣」解釋為「色心不二」之天台「心具」思想時，而澄觀再由八十卷《華嚴經》中得到「知一切法即心之自性」的重要線索，乃至將唯心思想推升到圓教的地位，澄觀圓教義的「唯心」，已有天台與華嚴合流之意味：

⁵⁸ 湛然：《止觀大意》，收入同前註，頁460中。

⁵⁹ 安藤俊雄：《天台性具思想論》（京都：法藏館，1953年），頁89。引文係筆者所逡釋。

⁶⁰ 詳見郭朝順：〈從澄觀「心」與「法界」的鏡映性論佛教的人文主義〉，《正觀》第68期（2014年3月），頁102-107。

⁶¹ 智顛《摩訶止觀》卷五上：「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。」（頁54上）

第六攝境唯心體者，總收前五並不離識。唯識等云：一切所有唯心現故。《起信》亦云：「依一心法有二種門，一心真如門，二心生滅門。然此二門，皆各總攝一切法。以此二門不相離故。」〈梵行品〉云「知一切法即心自性」，故唯心現。⁶²

然後他又說：

〈出現品〉云：「菩薩摩訶薩應知，自心念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故，如自心、一切眾生心亦復如是，悉有佛成正覺。」此明佛證眾生心中真如成佛故，本覺無異。「以始同本，總在眾生心中。從體起用，應化身時，即是眾生心中真如用大，更無別佛。如《起信》中多明此義。」⁶³

澄觀既引八十卷《華嚴經·出現品》的經文，又引法藏《華嚴經探玄記》。法藏認為眾生心之始覺同本覺之說，故可推出從一心起諸用的思想，符合《華嚴》性起思想或真如成佛的觀念，澄觀藉此旨在說明《起信論》的唯心思想，確實可以提昇至《華嚴》的角度來詮釋，而不用僅止於終教之地位，故由此確立圓教義之唯心思想確實可能成立，故澄觀說：

《疏》：〈梵行品〉下，即引當經，以證圓教唯心之義。「知一切法即心自性」，非但相宗心變而已。⁶⁴

澄觀融攝天台宗的湛然的線索，除澄觀確實向湛然學過天台教義外，當湛然主張色心平等、無情有性時，澄觀也不曾反對；乃至觀看他們對《起信論》的詮釋時，澄觀認為《華嚴經》的圓教唯心的說法，並不同於唯識法相宗之由心識變現萬法的說法，而是基於心境互照，智入心境，了此互照之境，才是圓教唯心之義，這似乎與湛然不以一心為形上根源的說法相近：

見夫心境互照，本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心。心境重重，智照斯在。又，即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡；照之不可窮，則理智交徹。心境既爾，境境相望心，心互研，萬化紛綸皆一致也，唯證相應，名「佛華嚴」

⁶² 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷3，頁519中。

⁶³ 同前註，頁520上。原始出處是引自法藏，法藏《華嚴經探玄記》卷一：「佛證眾生心中真如成佛，亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中。從體起用，應化身時，即是眾生心中真如用大，更無別佛。《起信論》中盛明此義。」（頁118下）

⁶⁴ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷13，頁95上。

矣。⁶⁵

澄觀在上述引文中將「心」、「境」視爲一互照之緣起系統，但若無本智的覺性開啓，則心與境俱無法展現其彼此之交映無窮與深邃難思，由心可觀外境之佛，而由境則可明白如來唯心所造，心境交徹，心佛交徹，重重無盡但不可得、不可取，因心境俱非實有，故須雙亡，但不只心境如此，心心之間與諸境之間，也一樣如此交徹相映，而爲本智覺性所揭露。即便未被覺知，心境與一切諸法也依然交映互爲緣起。故覺智即爲「揭露」，由覺證之佛陀「揭露」此本自莊嚴無礙之景象。由此可知，澄觀的圓教唯心說，是將唯心提升至圓教說，不是將圓教視爲唯心說。而就佛智與衆生心相較，澄觀與湛然雖然不同，以其分據果位與因位立說，但若就天台之十界互界與華嚴之因果交徹，二者的區別卻又不是那麼絕對。

三、《大方廣圓覺經大疏》之真心本體形上學

(一) 《圓覺經》的真心本體論

然而，宗密結合《起信論》與《圓覺經》而呈現在《大方廣圓覺經大疏》之中的，是一種以真心爲最高本體的心性實體論形上學體系，也就是視唯心爲圓教，而非以圓教攝唯心。這不同於澄觀及湛然的態度。換言之，宗密其實是倒退回《起信論》的素樸理解，從心性本體論的角度來理解《起信論》及《圓覺經》。因就宗密所宗之《圓覺經》的文本之中，本就可明顯見到這種思想：

一切諸眾生，無始幻無明，皆從諸如來，圓覺心建立。

猶如虛空花，依空而有相，空花若復滅，虛空本不動。

幻從諸覺生，幻滅覺圓滿，覺心不動故。⁶⁶

宗密釋此經文：

偈云：「無始幻無明，皆從諸如來，圓覺心建立。」如來圓覺妙心者，即性淨真心，離相故「圓」，非空故「覺」，染而不染故「妙」，中實名「心」如《勝鬘》等，或名「一心」如《華嚴》、《起信》也。⁶⁷

宗密認爲圓覺妙心是爲一形上的絕對根源，無始無明只是一種幻覺，是依圓覺妙

⁶⁵ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷3，頁526中一下。

⁶⁶ 佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，頁914上。

⁶⁷ 宗密：《圓覺經大疏》，卷上之4，頁275上一下。

心而有，本不能獨存，所以《勝鬘經》說「染而不染」。而《華嚴》與《起信論》之一心，特別是後者，更是由「一心二門」說明「染而不染」的理由。《圓覺經大疏》接著說：

上說「幻從覺生」，染緣起也。此明幻盡覺滿，淨緣起也。故《論》云：有四種法一真如、二無明、三妄心、四妄境界也，熏習義故染法、淨法起不斷絕云云。染法者，以依真如法故有於無明；無明熏習真如故，則有妄心。妄心熏習無明不了真如法，故不覺念起，現妄境界。妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著，造種種業能造有三，謂：身、口、意，所造亦三：善、惡、不動，受於一切身心等苦謂三途、四洲、六欲、三界也。⁶⁸

宗密對四法及其解釋全都是引自《起信論》的說法⁶⁹，宗密用《起信論》真如可以隨緣受熏的主張來解釋何以《圓覺經》「幻從覺生」的說法，但這也是法相宗最不能認同的部分，因為真如若是可受熏便是有為法，但真如應是無為法，既是無為法則如何受熏⁷⁰？但是華嚴宗自法藏以來即批評法相宗的真如觀為「凝然真如」⁷¹。法藏認為既然法身可以遍在一切，因此真如當然可以受熏，故《起信論》所提出的「隨緣不變，不變隨緣」即為法藏的重要依據。只是法藏雖採《起信論》「不變隨緣」之說以說明圓教，但法藏並不以《起信論》之唯心屬最高的圓教。然而在此，《起信論》被宗密採用以解釋《圓覺經》，但其對《起信論》的解讀，就是一種牟宗三(1909-1995)所謂的「超越的分解」⁷²形式，並不同於

⁶⁸ 同前註，頁277下。

⁶⁹ 真諦譯《大乘起信論》：「有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者淨法，名為真如。二者一切染因，名為無明。三者妄心，名為業識。四者妄境界，所謂六塵。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故，有於無明；以有無明染法因故，即熏習真如。以熏習故，則有妄心；以有妄心，即熏習無明。不了真如法故，不覺念起，現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。」（頁578上）

⁷⁰ [唐] 遁倫：《瑜伽論記》卷八下：「《起信》據不思議熏習，真如受熏之義，《瑜伽》據可思議熏習賴耶受熏之義，法門各異，不可一准。」（《大正藏》，第42冊，頁488下）

⁷¹ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二：「問：真如既言常法，云何得說隨熏起滅？既許起滅，如何復說為凝然常？答：既言真如常故，非如言所謂常也。何者？聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時，不失自體，故說為常，是即不異無常之常，名不思議常。非謂不作諸法，如情所謂之凝然也。」（頁485上）

⁷² 見牟宗三：「華嚴宗是以《華嚴經》為標的，以《起信論》為義理支持點而開成者。由

湛然乃至澄觀的實踐論式的解讀（雖然這種解讀是過於迂迴，但如要將《起信論》用於圓教上，這種解讀方式反而較為合理）。宗密的企圖，其實是要以心性本體的形上學來處理佛教的問題。《圓覺經》的形上學解讀只是過程，目的乃要進一步由此心性形上學的立場以會通禪教，特別是宗密所認為的南宗荷澤一系的「直顯心性宗」。

（二）真心本體論與荷澤禪的結合與轉化

宗密對於禪學的典籍的整理與分析，提供了許多禪學發展史研究資料。然而正因此，若宗密的論斷帶有錯誤或者偏見，便會影響整個禪學史發展之判斷；相對的，他將禪教合一也會影響華嚴思想之特性之理解。正如本文前面所提及的宗密與澄觀二人，在禪思想與心性思想上都有不同。澄觀始終以華嚴思想為宗，故欲從《華嚴經》圓融合會的角度，以和會禪之南北二宗，也由《華嚴》圓教的角度來攝納《起信論》的心性思想，而提出圓教唯心的說法。但宗密卻立於《圓覺經》的角度以建立真心本體之心性本體形上學以統攝禪教，而因宗密極力弘揚荷澤神會之禪法，故宗密之說也就常被視同神會的思想。但如若我們保留地來看，宗密之說未必同於澄觀，已如上所述；而宗密也未必等同神會，這便是下文所欲陳述的問題。

關於宗密的歷史考察，如鎌田茂雄的《宗密教學の思想史的研究》在文獻資料上與歷史問題皆已作了詳細考據，可是他在本書中有一個強烈的假定，即中國禪思想的形成，乃是以《起信論》為核心，因為《起信論》的「真如」概念一直籠罩著禪思想的發展⁷³。因此鎌田茂雄在本書之中似乎假定宗密與神會是一致的。但筆者認為，我們可以反過來說，鎌田的觀點其實是強烈地受到宗密的影響所致，乃至是將宗密以《起信論》來詮釋《圓覺經》的觀點，也用以解釋禪思想的發展。尤其是當我們再考察歷來研究神會與宗密關係的文獻，則鎌田的說法頗值得重新檢討。

『對於一切法須作一根源的解釋』這一問題起，經過前後期唯識學底發展，發展至此乃是一最後的形態。阿賴耶緣起是經驗的分解或心理學意義的分解，如來藏緣起是超越的分解。順分解之路前進，至華嚴宗而極，無可再進者。」（《佛性與般若》〔臺北：臺灣學生書局，1984年〕，上冊，頁483）

⁷³ 鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》（東京：東京大學出版會，1975年），頁433-435。

關對這個問題，在英文學界研究宗密者，如 Peter N. Gregory⁷⁴及 Jeffrey Lyle Broughton⁷⁵對這個問題皆尚未注意。印順的《中國禪宗史》提供一個整體的禪宗史學文獻的考察，對神會的荷澤禪法有專章討論，然而其中關於神會之生平之論述所仰賴的文獻，都是參考宗密的《圓覺經大疏鈔》、《師資承襲圖》中的資料⁷⁶。關於神會著作的分析，印順是著重在神會所弘揚的南宗法門，是否合乎慧能所強調的頓法，但對於宗密吸收《起信論》及《圓覺經》的內容用以詮釋神會荷澤禪法的部分，或者對宗密與荷澤的區別，皆並未留意清楚，這也許是因為神會與宗密，重視知解與言教的態度上是一致的。印順：

神會所說的知解，約教義說，是（大乘了義）「聞所成慧」；天台家稱之為「開圓解」。神會是以知解為方便的，洪州門下譏神會為「知解宗徒」，是正確的。但在神會的觀點來說，這是沒有什麼不對的；離教說宗，才是錯誤呢！⁷⁷

不過冉雲華提到宗密思想與神會思想確有不同，但冉雲華認為主要差別在於：「神會主張的是『無修』而『頓悟』，宗密卻主張『頓悟漸修』。」⁷⁸至於宗密的主體思想，冉雲華斷定其為「絕對真心」，也認為其是受澄觀與神會思想之影響，不過他並未分辨澄觀與神會思想上的差異，只指出二者皆以「心為本體，知是特性」⁷⁹。但其實這只是表層或字面上的相似而已，如本文前述，關於「知之一字，衆妙之門」以及「心性」思想，不論在華嚴宗或者禪宗皆具有更複雜的問題。

按，宗密的確主張「頓悟漸修」，但其理由也是因於神會採不破文字經論的尊教態度，及強調「知」之重要性而來的。前者由神會亦勸人修學讀誦《金剛般若波羅蜜經》及廣讀大乘經典可知⁸⁰，後者則是與心性思想的解讀是否一致，

⁷⁴ Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002). 這是一本綜合性的研究，作者討論密宗的思想背景並論及其對禪與儒道思想的主張，關於宗密的禪思想的解讀也是依宗密的著作來分析。

⁷⁵ Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan* (New York: Columbia University Press, 2009). 本書內容主要是宗密禪學著作的翻譯及註釋、導讀為主。

⁷⁶ 印順：《中國禪宗史》，頁 281-298。

⁷⁷ 同前註，頁 334。

⁷⁸ 冉雲華：《宗密》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁 135。但若說神會主「無修」則神會便也成了宗密所批評的洪州宗了；故冉氏此說尚有疑義。

⁷⁹ 同前註，頁 157。

⁸⁰ 楊曾文編校〈南陽和上頓教解脫門禪門直了性壇語〉：「若學般若波羅蜜，須廣讀大乘經

才能斷定宗密與神會是否是一致的。然而，冉雲華的說法又是受到胡適 (1891-1962) 的〈荷澤大師神會傳〉一文的影響，因為胡適即認為宗密不明神會以頓悟打倒漸修的革命性主張，乃至曲解神會「寂知」的主張。胡適指出：

其時革命的時期已過去七、八十年了，南宗革命的真意義已漸漸忘了，故宗密回到調和的路上，主張調和七宗，圓融為一。他的調和論調使他不惜曲解神會的主張，遂以為「荷澤深意」不但要一個寂知，還須「作種種門」。⁸¹

胡適認為神會的寂知之說，只是泯絕無念的般若式禪法，他引《神會語錄》之文作證：

「明鏡高臺能照，萬像悉現其中」，古德相傳，共稱為妙。今此門中未許此為妙。何以故？明鏡能照萬像，萬像不見其中，此將為妙。何以故？如來以无分別智，能分別一切。豈將有分別心即分別一切？（第一卷）⁸²

胡適的解法，是傾向將神會理解為以般若為主的禪思想，不同於宗密是傾向如來藏真心說，他極早便留意到宗密與神會之差異，胡適所稱「寂知」是指般若法門，「作種種門」則是華嚴立場，但這個見解似乎很少人注意到。如黃連忠由法嗣傳承上論宗密為荷澤一系，也引述相關的資料，包括胡適的異議等論爭資料，卻不是由思想的內容上來分析⁸³；胡健明也將澄觀與宗密統歸於荷澤宗的脈絡之下談其心性思想，未區分神會、澄觀、宗密三人思想上的區別。不過胡健明卻留意到宗密改變了澄觀對《華嚴經》之絕對尊崇的態度而改依《圓覺經》，同時也看到宗密《圓覺經》注疏與《起信論》的關係⁸⁴。

宗密「作種種門」的說法已經改變了南宗禪法重視般若的情形，但他卻又不是直接由《華嚴》入手，而是由《起信論》及《圓覺經》來談。神會與惠能相同都相當重視《金剛經》，神會〈菩提達磨南宗定是非論〉：

典。見諸教禪者，不許頓悟，要須方便始悟，此是大下品之見。明鏡可以鑿容，大乘經可以正心，第一莫疑。依佛語，當淨三業，方能入得大乘。此頓門一依如來說，修行必不相悞。」（頁 14）

⁸¹ 胡適：〈神會和尚傳〉，頁 139。

⁸² 轉引自胡適〈神會和尚傳〉。見同前註，頁 139-140；原文見楊曾文編校：〈南陽和尚問答雜徵義〉，頁 88。

⁸³ 黃連忠：《宗密的禪學思想》（臺北：新文豐出版公司，1995 年），頁 68-73。

⁸⁴ 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 149-155、178-202。

遠法師問曰：「禪師修何法，行何行？」和上答：「修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。」遠法師問曰：「何故不修餘法，不行餘行，唯獨修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行？」和上答：「修學般若波羅蜜者，能攝一切法，行般若波羅蜜行，是一切行之根本。金剛般若波羅蜜，最尊、最勝、最第一。」⁸⁵

《金剛經》的性空思想是反對任何實體性之存有的，故即便說「明心見性」，也不是指要見一實體性的心性，而是指心之自性原只「寂而能知」的性質，可是宗密卻過度詮釋地將寂知解為心性實體，卻反自認為是弘揚荷澤的禪法。其理由應是，他並非完全爲了忠於荷澤禪法，而是以會通禪教爲一整全系統作爲最高的目的。

簡單來說，宗密對於禪學的發展，也採取如同對經教之判教一樣，使用相同的判教手段，其種種禪宗發展歷程之分析與描述旨在確立：佛陀——達摩——慧能——荷澤神會，此一系列禪法的直承，而佛陀之禪、教則又可透過《圓覺經》以爲綜攝，於是確立了《圓覺經》爲一切禪教交會之關鍵。進一步說，則「圓覺妙心」是所有禪教修行與教說的起點。爲了確立上述論點，則除了在禪宗史上須確定立慧能與神會之間六祖七祖相傳的合理性之外，便要確立荷澤禪與《圓覺經》乃至與《起信論》思想的一致性。前者於宗密《圓覺經大疏釋義鈔》：

因洛陽詰北宗傳衣之由，及滑臺演兩宗真偽，與崇遠等（詩）〔詰〕論一會，具在《南宗定是非論》中也。⁸⁶

宗密的說法，雖由敦煌出土文獻得到證明，也由胡適將《南宗定是非論》編入《神會和尚遺集》中，引發了禪宗史考察的學術熱潮⁸⁷。但此一說法僅表示宗密自身的禪宗史觀，可是就日後五家七宗的發展，未有荷澤一系，其中的原因頗爲耐人尋味；乃至對宗密禪思想的批判，也是成爲對神會的批評，如宗寶本《壇經》稱神會爲「知解宗徒」⁸⁸，印順即認爲是「反荷澤的洪州、石頭門下的關

⁸⁵ 楊曾文編校：〈菩提達磨南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁34。

⁸⁶ 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷3之下，收入《卍續藏經》，第14冊，頁553下。

⁸⁷ 關於胡適對神會敦煌遺書的考訂，及後來日本學者如鈴木大拙、石井光雄的校訂，還有法國謝和耐（Jacques Gernet）及德國理本他爾（W. Liebenthal）等漢學家的校訂翻譯之過程及相關的研究資料，可參考楊曾文編校《神會和尚禪話錄》一書〈前言〉部分。

⁸⁸ 宗寶編《六祖大師法寶壇經》：「一日，師告眾曰：『吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？』神會出曰：『是諸佛之本源，神會之佛性。』師曰：『向汝道「無名無字」，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。』祖師

係」⁸⁹。然而這有無可能是因為宗密對神會所作之過度詮釋所造成的結果，日後反招致洪州、石頭門下的反彈？

洪州宗的祖師馬祖道一（709-788 或 688-763）之師為南嶽懷讓（677-744），石頭宗祖師石頭希遷（700-790）之師為青原行思（671-740），二者皆為慧能弟子，為荷澤神會之師兄，但在宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》中只提及懷讓，不提行思，但對懷讓的評價也不高，將之視為慧能門下數千徒眾之一，對於行思可能也是採取相同的觀點：

讓，即曹溪門下傍出之派徒曹溪此類數可千餘，是荷澤之同學，但自率身修行，本不開法，因馬和尚大揚其教，故成一宗之源。⁹⁰

由宗密的記載可見，荷澤門下自許為正宗，當其時即與洪州宗爭正統，但就日後歷史的發展而言，荷澤反而不成功，這可能與宗密強調荷澤的特色是「知解」有關，但宗密卻正是此一特色的實際開展者。然而若說神會重視「知解」，其理由有二，一是神會是尊經的，不同洪州宗的慢教；二是宗密一直強調的「知之一字，眾妙之門」給來的印象。就前者而言，神會〈南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語〉最末說：

明鏡可以鑒容，大乘經可以正心，第一莫疑。依佛語，當淨三業，方能入得大乘。此頓門一依如來說，修行必不相悞。⁹¹

神會的立場是合乎慧能的，因慧能也是由《金剛經》悟入，且從來不曾教人輕慢經教，所以神會若被批評，是因為他不能同意洪州、石頭宗之激進而走向破言說之經教與不立文字的道路。但相對的，神會卻被洪州、石頭宗徒認為，總還依賴著對於大乘經典之知解，故受到批評⁹²。上述的批評，無論對錯，總還是基於一個事實，即神會對知解經典之重視。但關於第二點，對「知之一字，眾妙之門」的強調，則是摻雜了宗密將《起信論》、《圓覺經》的思想，轉化了神會原本偏於般若的寂知觀點，而使之化為一靈知本心「能作種種門」的形上學式的過度詮釋，但這不應完全與神會的思想視為同一。因為神會很可能只是強調「寂知」而已，但是對宗密而言，「知之一字」的「知」字，是指《圓覺經》的心源本

滅後，會入京洛，大弘曹溪頓教，著《顯宗記》，盛行于世是為荷澤禪師。」（頁 359 中一下）

⁸⁹ 印順：《中國禪宗史》，頁 287。

⁹⁰ 裴休問，宗密答：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，頁 868 上一下。

⁹¹ 楊曾文編校：《神會和尚禪語錄》，頁 14。

⁹² 慧能門下之尊經與慢教的兩個傳統，參見印順：《中國禪宗史》，頁 326-345。

體⁹³。

簡言之，宗密企圖由禪宗史的建構、禪教一致及心性論形上學之建立，成立一套統一的會通理論，用以解決禪宗內部及佛教宗派的各種爭議。但因洪州宗及石頭宗門下大興，故宋代之後禪宗燈錄等禪史典籍反以荷澤為傍出，同時也有各式批評出現。這些批評可以推論乃出自被宗密所批評之禪宗各派，對宗密所詮釋的荷澤宗進行反擊。不過回到宗密自身的立場來說，當宗密既自以為確立荷澤為正統立場後，則要進一步解決的是荷澤禪與《圓覺經》乃至與《起信論》思想的一致性問題。

首先就禪宗的分系來看，宗密將荷澤禪定為「直顯心性宗」，除荷澤屬於此之外，另有洪州宗，但宗密認為洪州宗只是傍出⁹⁴，不只如此，宗密也反對其「一切皆真」的任心起修，宗密認為這其實並無真正的修行，《中華傳心地禪門師資承襲圖》：

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性，全體之用，更無別用。全體貪嗔癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。……心性之外，更無一法可得故，故但任心，即為修也。⁹⁵

宗密認為洪州宗只強調了悟真心，卻放棄了修行的必要性，是一種過度「直顯心性」的格局⁹⁶。宗密認為荷澤才純是慧能禪法，不似洪州宗之傍出：

[1]荷澤宗者，尤難言述。是釋迦降出，達磨遠來之本意也。……今強言

⁹³ 胡建明《宗密思想綜合研究》：「宗密將荷澤禪的『知』定義為空寂、無念、無作、無住的絕待的心體，因為常住不變，所以非屬迷悟染淨，亦『不藉緣生』，是自然無為、生佛本有的絕對靈性。所以『知』之一字，為眾妙之本源，覺者神變妙用，是『知』；凡夫日用而不知的，也是這個『知』。這便是如來藏心的真空妙有的真實意義所在。」（頁159）董群：「宗密講的知，很大程度上就是惠能和神會講的智，所不同的是，惠能只是在眾生本有智慧的角度而討論這一問題，神會基本上也是這一角度，又模糊地提到真心本體之智慧具有知的能力，到宗密這裏，則明確地把知看出是真心的自性用，與真心的空寂本性共同構成心的本質特徵，明確賦予知以本體的地位，和一般性地講智慧區別開來了。」（董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》〔北京：宗教文化出版社，2000年〕，頁244）上述二者的講法不完全相同，但就宗密「知」的概念是心體義，是一致的。

⁹⁴ 裴休問，宗密答《中華傳心地禪門師資承襲圖》：「洪州宗者。先即六祖下傍出。謂有禪師。姓馬。名道一。先是劔南金和尚弟子也。」（頁867下）

⁹⁵ 同前註，頁870下—871上。

⁹⁶ 雖然宗密未明說，但順著他眼中的洪州宗而下，輕慢經教的情形必會出現，因為了悟心性已足，既毋庸修行，更何待研讀經教！慢教的說法，有異於宗密禪教一致的觀點，宗密是肯定經教之必要的。

之，謂：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。即此空寂寂知，是前達磨所傳空寂心也。

[2]任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，知非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然「知之一字，眾妙之源」。由迷此知，即起我相，計我我所，愛惡自生。隨愛惡心，即為善惡，善惡之報，受六道形。世世生生。循環不絕。

[3]若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念、無形，誰為我相、人相？覺諸相空，真心無念。念起即覺，覺之即無。修行妙門唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗。但得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然精進。於解則見諸相非相，於行則名無修之修。煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。⁹⁷

筆者將上引文分為三段來看，並於其中關鍵文字處下加黑點以標明重點。第一段是指荷澤禪法，即同達磨所傳的靈知不昧的「空寂心」，它可上溯至釋迦牟尼；第二段是引神會「知之一字，眾妙之門」的說法，以說明此空寂之心，就指一無時不在的「知」之運行，即便是迷時、悟時，都有某種覺知，但是迷時即是迷此「知之一字，眾妙之源」，由此方有諸般生死流轉。這一段的說法，既同前引《圓覺經》「幻從諸覺生，幻滅覺圓滿」又與《起信論》的「覺」、「不覺」二義的說法極為類似：

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。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故名究竟覺，不覺心源故非究竟覺。⁹⁸

只是宗密將《圓覺經》、《起信論》的「覺」改為「知」。對比宗密與《起信論》的說法，我們可以看到，宗密、荷澤之「知之一字，眾妙之源」與《起信論》「覺心源」等同起來，而迷悟之知便彷彿不覺與始覺之別。到了第三段引文中，宗密之談「無念」作為修行之方時，與《起信論》的說法也相當一致：

如菩薩地盡，滿足方便一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念

⁹⁷ 裴休問，宗密答：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，頁 871 下—872 上。

⁹⁸ 真諦譯：《大乘起信論》，頁 576 中。

故，得見心性，心即常住，名究竟覺。是故修多羅說：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。」又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生不名為覺，以從本來念念相續未曾離念故，說無始無明。若得無念者，則知心相生住異滅。以無念等故，而實無有始覺之異，以四相俱時而有皆無自立，本來平等同一覺故。⁹⁹

《起信論》的「無念」之說，是由遠離細微心念之活動，以察覺在念念相續之背後，有一更根本的覺心，且此覺心始終常住，不隨念念之生住異滅而有不同，故覺心才是本源，念念則是虛偽。此一覺心與心念的說明，應是一種眾生存在的現象描述，不必然將之推向現象之外獨存的根源性本體概念，但若是將之解為本體之說，即成宗密所設想的那種理路。而就慧能《壇經》中所稱的「無念」，也是就實際的修證來看，不是指向一種本體的掌握：

「無」者無何事，「念」者何物？無者離二相諸塵勞，真如是念之體，念是真如之用。¹⁰⁰

慧能的無念不是斷絕心念，而是「於境不染」是謂無念，更是純粹修行實踐上的含義，而非在本體上說心體離一切念的超越存在。而就修行的角度來說，慧能的無念，是離自念，而非百念不生：

於一切（鏡）〔境〕上不染，名為無念。於自念上離（鏡）〔境〕，不（不）於法上念生；莫百物不思，念盡除却。一念斷即無別處受生。¹⁰¹

《起信論》的理解，本可就實踐論的角度來詮釋，如本文前述湛然所開啓的那種理解進路，就這角度而言，則慧能的「無念」未必與《起信論》衝突。但是當「無念」，變成一個本體論的命題，以本體本自無念，宗密將圓覺妙心視為一切法之根源時，由本體論的角度來詮解《起信論》的一心。他的理解便異於慧能之實踐論傾向，而說本體是離一切念為絕對地位之「無念」。

再者，宗密又運用《起信論》「不變隨緣」之義，以說荷澤禪：

然心貫萬法，義味無邊，諸教開張，禪宗撮略。撮略者，就法有不變、隨緣二義；就人有頓悟、漸修兩門。二義顯，即知一藏經論之旨歸；兩門開，則見一切賢聖之軌轍；達磨深意，實在斯焉。不變隨緣者，然象外之

⁹⁹ 同前註，頁 576 中一下。

¹⁰⁰ 法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，頁 338 下。

¹⁰¹ 同前註。

理，直說難證。今以喻為衡鏡，定諸宗之是非便隨喻以法合之，隨文以注對之，莫法喻一一相照易見也。然初覽時，但請且一向讀喻；辨本末了，然後却再以注文對辨其理。如一摩尼珠一靈心也，唯圓淨明空寂知也，都無一切差別色相此知本無一切分別，亦無聖凡善惡，以體明故。對外物時，能現一切差別色相以體知故。對諸緣時，能分別一切是非好惡，乃至經營造作世、出世間種種事數，此是隨緣義也。色相自有差別，明珠不曾變易愚智善惡自有差別，憂喜愛憎自有起滅，能知之心不曾間斷，此是不變義也。¹⁰²

宗密如此解讀，即是同意以「不變隨緣」作為佛法的最核心的型式，就其義理而言與《華嚴》「性起」思想相似，因為「性起」即由《華嚴》佛不離本座而又遍在一切的說法而來的，此一思想即顯示法界緣起的本來圓滿莊嚴，這也是法藏會運用《起信論》之理由。但如本文前述，如來藏真心緣起論被法藏判為終教，是以真如心體之說只是一過渡之說，須頓絕言說之後，乃以《華嚴》十心實踐救度一切眾生的菩薩行，方能圓顯法界與一心無盡交映之無礙果德¹⁰³。因此法藏所稱之「不變」不是就心體不變而言，而是就一切隨緣度化，不增不減的「本來覺悟」而說；然又因「覺悟」已成，故能隨眾生之機緣以施度化，故稱為「隨緣」。但宗密始終還是回到形上學的本體論的層次，由一心二門之義來統攝諸法，乃至他更以此義判別禪宗高下，自申己宗之究竟，但其實也將禪法的獨特性給消解掉之外。依他所說，禪宗的頓悟漸修二門，就如同就法來看之不變隨緣之分，不變隨緣可以含括一切經論之義旨所在，而頓悟漸修則是修行之軌範，換言之，他既不同意未合乎不變隨緣之經論，也反對不合頓悟漸修的其他禪法。他進一步以摩尼珠喻，來解釋其主張的合理性：摩尼珠被喻為不變的靈知心，其體性為「唯圓淨明」，本身沒有色相等差別，但能映現一切外境之殊異，此即體常不變而能隨緣映現之意，但所映現之外境為只是明珠所映現之假相，假相自始至終

¹⁰² 裴休問，宗密答：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，頁 872 上一下。

¹⁰³ 頓教是否可以獨立的問題，法藏的弟子慧苑對此是否定的，澄觀因此批判慧苑違背師說。可是宗密的禪教一致，不也是違背法藏之說，令頓教成了禪宗而散在教說系統之中，同樣異於法藏的判教？吳汝鈞也傾向認為頓教無法獨立存在，故對唐君毅論華嚴宗的頓教提出異見。唐君毅的觀點是認為華嚴五教應從辯證發展之脈絡來理解，故頓教之絕言思乃為必要之過程，故須要有頓教的存在，見吳汝鈞：《佛教的當代判釋》（臺北：臺灣學生書局，2011 年），頁 131-154。筆者雖傾向唐君毅的看法，也主張的頓絕言思即頓顯圓融覺悟法界，但因頓教為朝向圓教的過程，因此確實不易將頓教與圓教完全區隔來看，所以澄觀以頓教即指禪宗的說法，即為要令頓教有具體內容可以獨立成教，而不是只能依附圓教來說。

從來皆不會變易明珠，故隨緣而不變本性。

宗密採「假必依真」的思考形式，將真俗分爲兩端，這就是一種形上學的思維形式，其結果必會導向重視本體之絕對真實，而以現象世界之事用當作次要層次的存在，而形成一種體用二元論的關係。雖然其可主張「不變隨緣」即爲從體起用、體用不二，但就譬喻、就形式上而言，卻可以窺見宗密並未把握《華嚴》思想一即一切、一切即一或心境重重交映的圓融思想的特色，而是純歸於形上學的本體論的層次來加以解讀，並以此統攝其他經論乃至各宗派的義理。實則，宗密採取的是一種化約的作法，無以真實把握各種經論教義的諸多精華處。

其他宗派姑且不論，宗密心目中認爲荷澤禪法強調「靈知」之「心」，則必定是本體論上的一心，也即是《圓覺經》之一心，同時也是《起信論》一心二門之法門。即如宗密在《圓覺經大疏》中解釋《圓覺經》一開頭「善男子，無上大法王有大陀尼門名圓覺」之「門」字即說：

門者，是出入義，出者，一切染淨諸法皆從圓覺流出（出淨如次文，出染如下文）；入者，若悟圓覺則百千萬法悉皆悟入。故下文云：「圓覺明故，顯心清淨，乃至徧滿等。」是知欲了萬法須從圓覺中入。又從本起末爲出，攝末歸本爲入，迷之則出，悟之則入，有出入義故名爲門。此中門者是根本義，不同世法門，淺室〔按：「室」應爲「至」〕深故，《寶積經》連次前云：「由是門故出生廣大差別覺慧」，此則無門之門，門清淨故；形相門者則爲非門。所言「門」者，猶如虛空，一切諸法依於虛空而有生滅，又荷澤云「知之一字，眾妙之門」皆說根本矣！名爲圓覺者，正指其所屬當本體也，義具題中二彰德用。¹⁰⁴

《起信論》之一心二門爲真如門與生滅門，當圓覺等同一心之時，「一切染淨諸法皆從圓覺流出」即爲一合理的轉換，由圓覺出淨法即是真如門，由圓覺出染法即爲生滅門。就真如門而言，若悟入圓覺本心即爲悟，由此悟也可悟入一切諸法，因其不離圓覺本心之故；但若離於圓覺本心則爲出，則爲一切無明迷惘之源由。因此，此圓覺本心即爲根本門，以其爲絕對根源之故，宗密說其不同世法，宗密還引用《寶積經》的經文爲證明。然而《寶積經》的原文是就諸法無自性的角度說，悟入此般若法門得後得智能起無量方便，其說法並不同於宗密之明悟圓覺本心而起¹⁰⁵。由此觀之，宗密並不理會《圓覺經》與餘經之差別，只是一再運

¹⁰⁴ 宗密：《圓覺經大疏》，卷上之3，頁260上。

¹⁰⁵ 〔唐〕菩提流志譯：《大寶積經》卷四：「汝等於此應善思惟無令執著，於一切法勿生

用強行會通的方式，以進行其以《圓覺經》統攝諸經論的計畫。然後，當他再將荷澤的「知之一字衆妙之門」結合在一起時，神會之「知」便被引導理解為圓覺本心之知。可是，宗密始終並未論證，何以神會這句話須這樣理解，而是逕以其解釋強安神會思想上。

依據張國一對神會心性思想的考察，他主張歷來將宗密思想等同神會思想是一種誤解，他尤其指出宗密《圓覺經大疏鈔》中將神會心性思想界定為「寂知指體，無念為宗」的說法，純粹是宗密的「神會學」的主張，特別是由寂知推向絕對之心體這一說法是有問題的：

「寂知指體」，大致只是宗密自己所偏重的一種知解式的法性理論，與神會遺破一切入無分別的法性理論，實迥異而不能並論。這使我們想起，神會古來遭責為「知解宗徒」，是不是受到了宗密的牽累呢？宗密「八字訣」，應與神會思想原旨明確區隔開來。¹⁰⁶

更早的竹內弘道〈神會と宗密〉一文也指出，神會與宗密二者之間實際上有很大的不同，他的理由與張國一及本文的立場相同，即宗密將知是空寂（無住）之妙用，推向了真心本體¹⁰⁷。再從「知之一字，衆妙之門」的說法加以考察¹⁰⁸，這句話被指出是神會所說的，先是在澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》提出，然後則是宗密再次強調。在本文第一節中論及澄觀與宗密心性哲學的差異時已經提及，澄觀完全是由《華嚴經》的角度以融攝神會「知之一字」之說，並基於《華嚴經》的脈絡以和會南北宗禪為目的。又如澄觀為解釋《華嚴經·十地品》之初

分別，離諸戲論，了一切法無有自性，而於眾生起慈悲想，思惟悟入如是法門，為利一切開示演說。云何法門？謂了無明諸有為法，悟智見等諸無為法，應遍清淨證入一切有為無為無戲論智，非數入數非數住數。隨順如是非數法故，證入無為清淨法門，獲得遍持光明智慧，攝受諸法令不失壞，能以覺慧方便善巧，廣為眾生演說諸法，無邊莊嚴；此是諸菩薩等入陀羅尼門。由是門故，出生廣大差別覺慧，及能發起演說諸法義善巧之智，無邊莊嚴。」（《大正藏》，第11冊，頁22下）

¹⁰⁶ 張國一：〈荷澤神會的心性思想〉，《圓光佛學學報》第7期（2002年12月），頁69。而竹內弘道則是更早提出相同的主張者。

¹⁰⁷ 參見竹內弘道：〈神會と宗密〉《印度學佛教學研究》第34卷第2號（1986年3月），頁481-485。

¹⁰⁸ 其餘相關的研究還可參見胡建明：〈宗密教學における「知」の概念と論理〉，《印度學佛教學研究》第58卷第1號（2009年12月），頁241-245；荒木見悟：〈宗密の絕對知論——知之一字衆妙之門について——〉，《南都佛教》第3號（1957年5月），頁1-10。

地：「非念離諸念，求見不可得。」¹⁰⁹的偈頌，先在《大方廣佛華嚴經疏》：

言非念者，非有念慮分別心者之境界故。何以非是念慮境耶？以此地智自體無念故，故云離諸念也。¹¹⁰

對於澄觀來說，何以經文說「非念離諸念」是他要解讀的議題，在《大方廣佛華嚴經疏》的解釋中，他先指出初地菩薩智體無念故能離諸念，而在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷五十六，他則進一步用南北宗禪的修行法門作為會通的對象：

「非念離念」語，則非念似南宗義無念，離念似北宗義。釋乃非念同北宗，修得非念故；離念同南宗，本性離故。若二宗相成由本無念要須離念，方知今此云何以非念者，由本離念故，言自體無念者，以無緣故。然體無念復有二意：一性淨無念，以心體離念故，今非此義，以此通一切凡小故；二契理無緣都無所得名為無念，即今所用。若依此義亦異，偏就南宗，故南北圓融方成離念。¹¹¹

就字義上來看經文中「非念」似南宗的「無念」為宗，而「離念」似北宗之「離念」，但澄觀在疏文中將經文的「非念」解釋同北宗，因其修得非念而離念，不是本性離念。澄觀認為本性離念則較合南宗之義。所以澄觀認為經文的「非念離念」應是本性體自無念，以本自離念，故能修得非念。但澄觀進一步區分兩種體無念：一為「性淨無念」，一為「無所得」之無念，前者肯定一絕對離念的心體，後者則是符合性空無念的說法，澄觀說後者才是《華嚴》的義理之所在，但它並不同於南宗的說法。他說為南北宗若能圓融，也就是由修得離念，及至悟得性淨無念，再向上翻轉一層才可達到《華嚴經》之無所得之「非念離念」之境界；反過來說，澄觀並不認為南北禪宗已達到《華嚴》初地菩薩之境界。

因此，就澄觀的說法來看，南宗當然不是究竟的，因其只止於「性淨無念」。「性淨無念」說法是《起信論》的說法，也符應了宗密對荷澤宗的詮釋，《圓覺經大疏釋義鈔》：

《疏》有寂知指體，無念為宗者，即第七家也，是南宗第七祖荷澤大師所傳。謂萬法既空，心體本寂，寂即法身。即寂而知，知即真智，亦名菩提

¹⁰⁹ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷34，頁180下。

¹¹⁰ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷33，頁751中。

¹¹¹ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷56，頁442下。

涅槃。¹¹²

澄觀與宗密對南宗偏向「直顯心性」的看法可能相近，但二者具有最大不同點在於澄觀是批判的立場，要由禪再進一層提昇至《華嚴經》的境界；但宗密卻是認為禪教一致，荷澤禪即是最高的禪法，也指向最高的佛教教義，其最核心的觀點，在宗密即指出「靈知本心」為最要緊處。故宗密《禪源諸詮集都序》：

默傳心印，所言「默」者，唯默「知」字，非總不言，六代相傳皆如此也。至荷澤時他宗競播，欲求默契不遇機緣，又思惟達摩懸絲之記達摩云：我法第六代後，命如懸絲恐宗旨滅絕。遂明言「知之一字，眾妙之門」。¹¹³

於是「知之一字，眾妙之門」，便成為了神會的標誌，但神會的真實面貌，卻是被遮蔽於宗密的真心本體形上學的詮釋之中。

四、宗密的佛教詮釋學轉向

融合、會通、綜合是一般對於宗密思想的標誌，然而從詮釋學的角度來看，宗密佛學思想中的詮釋暴力 (violence of interpretation) 及其詮釋開展的過程，並未被詳細檢查，因為一般即以禪教一致的思想主張來論斷宗密思想的特色，但是宗密對禪教思想詮釋所持的理由及所依的基礎，卻很少完全加以檢視，或說總是只依宗密著作自身的觀點來考察，卻未立於一更宏觀的中國佛教之發展視域來詳加檢視。簡單地說，即常不自覺地先接受宗密禪教一致的觀點，來理解禪宗與華嚴宗的思想，形成了一種預認前提又指出結果合於前提的循環論證。這當然也因為華嚴宗思想在法藏之後是由澄觀所代表，而澄觀自身企圖含攝各種宗派的思想於華嚴的思想脈絡之中，導致其著作混雜、龐大而難以解釋所造成的影響，後遂由宗密的一種化約式的會通所取代。於是法藏原本的華嚴思想便隱而不彰，而澄觀的思想也被宗密的簡約型態所遮蔽。但經以上考察，歷來宗密被視為荷澤宗徒及華嚴祖師這兩個判斷，嚴格來講是大有問題。

是以，本文在此即指出，宗密的思想，無論就華嚴宗或者禪宗而言，都具有一種詮釋轉向之意味。而基於其詮釋轉向則才構成了中國經典詮釋的詮釋學轉向，使注經活動，由揭露文本內在的義理，轉而為文本義理乃作為自身心性生命

¹¹² 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，卷3之下，頁558下。

¹¹³ 宗密：《禪源諸詮集都序》，卷上之2，頁405中。

之證悟的注腳，於是經典詮釋活動，便不再注重客觀的知識學問，而是完全導向將經典義理作為自身心性本體之體證工夫之手段。於是學問之事，便成體察自身內在生命經驗之事。而這其實與宗密所建構的心性本體形上學是離不開關係的。因此，本小節的重點即是根據前幾節的分析釐清，在此勾勒宗密由其詮釋策略所導致的佛教詮釋學轉向，以及造形成心性本體詮釋學之發展的幾個重要的步驟，而其重點即在於指出宗密採取化約式的會通詮釋，而以心性本體形上學為歸結。

（一）對華嚴思想（經與宗）化約式解讀

宗密聯合《圓覺經》與《起信論》建構了一套如來藏真心緣起的心性論形上學，對《華嚴經》及華嚴宗，採取了化約式的解讀，使《華嚴》思想由豐富轉為簡約。但因為宗密的作法，也使得以《華嚴經》為究竟的華嚴宗思想遭到了改易，造成後來華嚴思想缺乏獨立性，而與禪宗或其他任何真心論的說法合流，終而汨沒不見，從而華嚴思想的豐富內涵，也被化約為只是一套以真心為本體的形上學理論。此一解讀，大大傷害了法藏及澄觀思想中的多元圓融性格，特別是法藏所努力的，乃是企圖克服印度空有二宗之對立，提出一個廣大和諧的圓融哲學，但絕不是從一絕對心體的形上學以達致此一目的。

《華嚴經》或華嚴宗在佛教史上被視為唯心的經典及主張唯心的宗派，無疑的是受到宗密這種化約式解讀的影響，就經典本身而言，所謂「三界唯心」或者「一切唯心造」等等都不是《華嚴經》主要的說法，《華嚴經》最主要的課題是談如來覺悟果境的不可思議性，華嚴宗的法藏，即在圓融無礙的視野下，將唯識判為始教，將清淨唯心的如來藏判為終教，澄觀尚還理解並且把握這個說法，宗密卻將之倒退回清淨唯心的如來藏系統，而以《起信論》及《圓覺經》的真心說，取代了華嚴宗的圓教系統，同時也遮蔽《華嚴經》原來豐富的義涵。宗密更進一步以此解讀禪法，將禪宗解為一真心系統，以符合《圓覺經》及《起信論》的真心說。

（二）對禪思想的化約與轉化

但同樣的，禪宗的獨特性與豐富性，也因為宗密如來藏真心論的形上學式的解讀，且以此為荷澤宗的真義，並以神會為真正從佛陀—達磨—弘忍—慧能的唯一真正的繼承，造成一種籠斷式的解讀。就義理上他忽視慧能及神會對《金剛經》般若思想的重視，就禪門的實踐而言，則由重視行動的禪宗哲學倒退回知識

型態的形上學體系，且以之作為禪法的絕對判準。遂令荷澤禪被認為是一種知解型的禪法，是另一種知識體系而非行動的佛教，引發洪州、石頭門下的批評。

宗密對禪的知識化及體系化的強調，自認為是繼承神會「知之一字衆妙之門」的說法而來，但是實際上神會原來的說法，可能較接近般若之空性思想，由體得本自無所以離念為功夫。但是宗密卻強加解釋，將之解釋成一種形由靈知真心作為心源，以統攝一切萬法的心性本體論的形上學體系。對洪州、石頭等南宗門下而言，這乃違背慧能由當下之體悟入手的直接了當工夫，而是重被知解牽絆的倒退¹¹⁴。

但是，我們必須承認，要由禪自己提出一種知識理論或者判準，以解釋禪宗自身，是困難的事，因為禪原本就不是要求知識，而是要求實踐，故禪對語言知識的使用，常不精準、明確。可是，以《起信論》的「不變隨緣」以統攝禪宗，毋寧太過，也對禪思想形成了雙重的化約，一是化約了禪宗的各種法門，使之統攝於宗密心目中的荷澤禪法；另一則是使禪被化約為真心形上學的教理體系。就禪法的義理基礎而言，宗密確實可謂有所貢獻，但宗密所定立的基礎是狹隘的，甚或是既非全依禪宗自身，也非依華嚴宗的義理來成就的，而是根據他對《圓覺經》與《起信論》的確信所造成的。

若就後來禪宗的發展來看，我們可看到禪宗是不接受此一化約的，縱使禪門不以知識語言來回應，但禪既不受拘限於宗密目下的荷澤一方，乃至後來所謂五家七宗之中，未有荷澤一系，其實顯示宗密的努力並不成功。可是一旦論及禪門的理論時，雖有批評宗密或荷澤之說，但宗密所解釋的荷澤禪，卻也不時被拿來運用解釋禪之理論，這是禪宗不重知識語言及經教所致。

（三）形上學式的會通

如就中國佛教義理史的宏觀視野來看，隋唐佛教諸宗競起，後來禪宗大興，但禪門中也是諸宗競逐，學者莫衷一是，是以對禪教思想進行整合的要求必然出現。事實上，天台宗、華嚴宗的目的本是面對印度空有二宗的整合為目的，到了禪宗興起之後，宗密則有更大的企圖，既想整合佛教內部一切經典的教義，在禪思想上也企圖整合南北宗禪法，以及南宗內部各種不同的異說。更進一步，則是

¹¹⁴ 相較如楊曾文對宗密之禪教會通的立場的肯定，本文採較保守的立場，指出宗密之說其實是化約了禪宗的多元性，也刻意泯除禪與教的差異性。見楊曾文：〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》第12期（1999年7月），頁219-235。

據此也將儒道思想加以整合，使之成爲一個完整的理論系統¹¹⁵。

面對如此龐大的、衆多的、有待整合的對象，宗密乃採建構形上學體系的方式加以會通。《圓覺經》及《起信論》對宗密的重要性在於，二者皆提出一絕對一元論的心體作爲一切萬法存在的基礎及根源，同時此心源也定立了所現萬法的存在與價值位階，構成了一套完整的世界圖象，既爲一切存在提供的根源性的說法，也爲染淨不同之存在，提供價值判斷的標準。

宗密以形上學的方式進行一種化約式的會通，其影響仍在其日後的中國佛教的發展過程中持續擴張，後來宋初山家山外之爭，及宋明的儒家形上學思想，無疑的都受到宗密直接或間接的影響，而中國哲學的重要議題也因而轉向而集中於，對心性本體之內容或者性質問題等心性論形上學的爭論。

（四）心性本體詮釋學的建立

宗密的思想不僅影響日後心性論形上學的發展，從詮釋學的角度來看，宗密的另個影響是：「心源」既是能知也是所知的絕對本體，於是經典詮釋便只在究得本心。順此而下，則經典詮釋便難有客觀標準的涵義。而經典詮釋的目的，也只是在究得本心而已。於是任何詮釋理解的活動，無不只是自心自性的體證活動，不是爲了客觀世界的理解。而只在窮究自身生命經驗中事以獲得理解與明悟。於是中國的學問，便以生命自身體驗的自我詮釋爲至上學問，至於其他的知識，都只是對表相皮毛之事的理解，凡無關生命內在體驗之事，都是次要。於是乎究明心性乃是最要緊之事，心性本體之自我理解與詮釋遂爲核心乃至唯一，任何客觀的學問幾乎無有立足之處。這便是形上學的絕對本體概念下之宰制性的呈現。宗密令三教歸於一，雖似解決了過往累積許久的龐大理論，使之有了重整的機會，但形上學的宰制性格，卻非宗密所能意想到之事。透過其本體論的建立，中國佛教日益唯心化，也日益將原本《阿含》及《般若》以無我破執所努力消解掉的有我論，逐步回歸復興，宗密之於儒家的主體形上學之建立可謂有功，但對佛教無我論主張的崩毀，則可謂有過。但宗密解讀下的禪佛教，也正因其心性本

¹¹⁵ 肯定三教會通的合理性的論者，多是依此觀點來看，除冉雲華、黃連忠等人外，黃國清有兩篇文章，也可看到對心性形上學的肯定會導致三教會通思想的觀點：見黃國清：〈宗密合會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁101-132；〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》3期（1999年3月），頁271-303。

體的性格，構成儒佛乃至三教會通的重要基礎。可是，所謂的三教會通，不外只是宗密心性本體詮釋學下，將三教純視為體證心性本體的素材或註解罷了。至於三教原自的差異，也就因非于心性本體之體證，也就不再有何重要性。

於是重視「知解」的宗密，不是真以知識之知解為目的，乃以知解心性本體為最要之事，原本的知識體系終將退位給絕對心性本體之體證，此即宗密所肯定的頓悟漸修之荷澤禪法的真正面貌了，但它是否等於神會原本的思想，則未可逕予等同。

五、結論

宗密學的發展，在禪學歷史的演變來看，他的詮釋使得荷澤神會被歸為「知解宗徒」的原因之一，也因此神會一系的禪學發展，深受洪州及石頭宗門下的抵制，如黃龍(1043-1116)即稱，「知之一字，眾禍之門」¹¹⁶，正與宗密所倡神會之說相互敵對。至於就華嚴宗而言，宗密以《圓覺經》為經教詮釋所依之典範，合併《起信論》的義理，使得華嚴宗的義理被窄化為性淨唯心的法門，同樣喪失了法藏以來所極力闡釋的「周遍含融」的圓融哲學之性格；而其用自己所建立的真心本體論的形上學思想以會通禪教，既不同於惠能南宗對於《金剛般若經》的重視，反而傾向北宗《大乘無生方便門》對「真心」、「本覺」思想的重視¹¹⁷，故在禪理上遭到抵制。就華嚴宗的教理來說，他以靈知真心為本體，既不同法藏對法界與一心交相看待，也不同於澄觀由圓教論唯心，將唯心思想通過華嚴圓教的理念加以提升。而宗密一直所堅持真心本體的論點，就法藏的判教而言只是終教之說，尚未達圓教之境。

然而宗密所進行的，由心性本體形上學的角度，以會通禪教，乃至會通三教的作法，若離開佛教自身的立場來看，則宗密的思想，可以算是將中國儒釋道三家的哲學思想，以一主體形上學予以完全統整的第一人。不論同意或者反對宗密

¹¹⁶ [宋]宗杲《大慧普覺禪師語錄》卷十六：「南泉道：道不屬知，不屬不知。圭峯謂之：靈知；荷澤謂之：知之一字眾妙之門。黃龍死心云：知之一字眾禍之門。要見圭峯、荷澤則易，要見死心則難。」（《大正藏》，第47冊，頁879中）

¹¹⁷ 《大乘無生方便門》：「佛是西國梵語，此地往翻名為覺。所言覺□為心體離念，離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，於此法身說名本覺。」見《大正藏》，第85冊，頁1273下。

的三教學者，大約都得留意或者回應宗密的心性本體形上學，特別是儒佛二教。在佛教內部，宗密所建的理論體系，對於尚保留尊重經教的禪佛教徒而言，宗密引經據典，提出了一套完整的解釋，除非一樣熟悉經論者，否則難以反駁。對強調教外別傳、不立文字的慢教禪者而言，至多也只能就禪門實踐上反駁，但若從知識學問來說，便罕能加以辯駁。於是日後乃至迄今的禪門，幾幾乎不自覺地都以惠能之明心見性，即如宗密所言之妙覺一心之靈知本體，於是便將禪宗解為如來藏思想系統。吳汝鈞也指出惠能與神會是不同的，他認為神會所傳不是慧能的祖師禪，而達摩至弘忍的如來禪，即以如來藏真心為主¹¹⁸；但這依然是受到宗密對神會的解讀之影響所致。除此之外，宋代山家山外之爭，若看山外所立之言論，無不是強調靈知本心，這也是受到宗密之影響。至於中國的儒家，陸王心學體系無疑的是接近宗密的理路，這已有學者指出，在此不歧出多言¹¹⁹。

總之，宗密的詮釋，確實引導中國哲學的討論形上學化，且有引導走向心性主體的形上學發展傾向的效果，使得中國哲學開始重視心性主體的本體論哲學問題的討論，也開啓了由此心性本體為基礎，進行經典詮釋的活動。易言之，正如象山談到的「我注六經」及「六經注我」的問題，即經典文本自有義理，而注經的活動只是在從事一種揭露文本固有義理的活動，抑或經典義理只是作為心性本體與生命實踐的注解¹²⁰？前者即所謂的文本中心，而後者即所謂的讀者中心。本文所謂的佛教詮釋學轉向，即指宗密的心性本體形上學理論所導致的結果便是朝向後者的轉向。在此脈絡之中，經典原有的客觀意義並不重要，而是對絕對的心性本體的體證才最為重要。但是，心性的體證並不是要完全放棄知解學問，而是知解工夫須作為體證之注解，為體證自心本體作服務。於是，不只三細六粗等諸境界都是一心所流出，乃至所有的理解與詮釋，都是為了令詮釋者回歸於本心，見得自性，但是知識與理解便不再能夠獨立，而是依附於靈知本體的預設之下的心性本體之體察及其詮釋，但在此之外的學問未必被認為值得（或可以獨立）存

¹¹⁸ 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995年），頁175-198。

¹¹⁹ 冉雲華《宗密》：「宗密的心學對王陽明一派的哲學，影響更為明顯。特別是王門高弟如王龍溪（1498-1541）及王心齋（1483-1541）等人。他們在作品中，多次引用宗密所記之荷澤禪學，「知之一字」，並且對之非常贊賞。」（頁262）胡建明則對宗密心性思想對宋明理學的影響，作了更為全面且更詳細的分析與討論，見胡建明：《宗密思想綜合研究》，頁324-408。

¹²⁰ 林維杰對「六經註我」與「我註六經」的觀點，可參考林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2008年），頁347-381。

在。

本文經由對宗密《圓覺經大疏》及相關文獻的考察，指出宗密、澄觀及荷澤神會思想的差異是存在的。在華嚴學上指出宗密與澄觀的不同，在禪學上則指出宗密對神會的解讀是將神會的禪法，朝向《圓覺經》與《起信論》的真心本體論方向詮釋，既可能改變了慧能與神會禪法之原貌，並造成後來對荷澤禪法的誤解。然而宗密一方面依《圓覺經》與《起信論》所建構的真心本體論，化約且取代了原本華嚴宗複雜的法界一心論，以心性主體形上學在理論上提供禪教合一、三教融合的基礎，也為禪宗建構了一套形上學的基礎。後來，雖然引來洪州、石頭宗門下的批評，但因禪門以實踐為主，大多無力回應宗密的解讀，遂使後來的禪宗大多被局限於真心本體的形上學思想來加以理解與詮釋，同時這套思想也影響了宋明理學朝向形上學思想的開展。宗密位居統攝隋唐佛教並開展以後的三教合一思想的重要地位，但他也化約以往的佛教思想為一形上學體系，遮蔽隋唐佛學的多元面貌，其功過參半，但重要性及影響力則無可置疑。

宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其 心性本體論的詮釋學轉向

郭朝順

宗密號稱華嚴宗五祖，然而其著作乃以《圓覺經》之疏釋為主，其將《圓覺經》視同《華嚴經》的地位，乃至將《圓覺經》與《起信論》交相詮釋，此一方法已造成了詮釋方向的重點轉移，乃至形成漢傳佛教之詮釋典範轉移的現象，形成華嚴宗朝向真心本體形上學的方向偏移。其結果是使華嚴宗與禪宗合流，但也造成華嚴宗淪為禪思想之說明，自身的特色不復明顯；但是真心本體形上學的漢傳佛教詮釋開展，卻也因而蔚為日後中國佛教的詮釋主流。

上述的詮釋學轉向既包含了詮釋所依據詮釋典範的轉移，也同時含括真心本體論由此成為漢傳佛教詮解佛學之主流觀點，這兩個面向都與宗密之《圓覺經大疏》有密切相關，然而《圓覺經》此一疑偽經，既影響了宗密的思想，也經由宗密的詮解獲得重大的地位，開啓漢傳佛教開始了心性本體的詮釋進路，從而影響了後代的儒家之學，形成了三教會通的趨勢。

關鍵詞：宗密 《起信論》 《圓覺經大疏》 真心本體論 會通思維

The Interpretation Strategy and Hermeneutic Turn of True Mind Ontology in Zongmi's "Full Commentary on the *Yuanjue jing*"

KUO Chao-shun

Although Zongmi is known as the fifth patriarch of the Huayan School, he replaced the *Huayan jing* (mahā-vaipulya-buddhāvataṃsaka-sūtra) with the *Yuanjue jing* (The Sutra of Complete Enlightenment) and used the *Dasheng qixin lun* (Awakening of Faith in the Mahāyāna) to interpret it, changing the tradition of the Huayan School into a kind of true mind ontology. This amounted to a paradigm shift in the interpretation of Chinese Buddhism. It pushed the Huayan School towards the Chan school so much that it even became a footnote of the latter. Thus, the *Yuanjue jing*, a sutra of dubious origin, influenced the thought of Zongmi, and through the canonical position it attained through Zongmi's interpretations it itself would play an influential role in the integration of Confucianism, Daoism and Buddhism.

Keywords: Zongmi *Dasheng qixin lun* (Awakening of Faith in the Mahāyāna)
Yuanjue jing dashu (Full Commentary on the *Yuanjue jing*)
True Mind Ontology integrative thinking

徵引書目

- 《大乘無生方便門》，收入《大正新脩大藏經》第 85 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 冉雲華：《宗密》，臺北：東大圖書公司，1988 年。
- 印順：《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1990 年。
- 吉津宜英：〈華嚴宗及其歷史〉，收入平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》，臺北：法爾出版社，1990 年。
- 牟宗三：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1984 年。
- 佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，收入《大正新脩大藏經》第 17 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 佛陀跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第 9 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1995 年。
- ：《佛教的當代判釋》，臺北：臺灣學生書局，2011 年。
- 宗杲：《大慧普覺禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》第 47 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- ：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，收入《大正新脩大藏經》第 39 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- ：《圓覺經大疏》，《卍續藏經》第 14 冊，臺北：新文豐出版公司，2013 年。
- 法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 林建勳：〈華嚴五祖與圭峰禪師——論宗密的兩脈法傳及禪教一致〉，《鵝湖月刊》第 466 期，2014 年 4 月，頁 14-25。
- 林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2008 年。
- 宗寶集：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 法藏：《華嚴經探玄記》，收入《大正新脩大藏經》第 35 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- ：《華嚴一乘教義分齊章》，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 胡適：《胡適文存》第 4 集第 2 卷，臺北：遠流出版社，1986 年。
- 胡建明：《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013 年。
- 真諦譯：《大乘起信論》，收入《大正新脩大藏經》第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 張國一：〈荷澤神會的心性思想〉，《圓光佛學學報》第 7 期，2002 年 12 月，頁 49-79。

- 郭朝順：〈論天台、華嚴觀心思想的交涉與轉變——以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛教學報》第10期，2012年6月，頁51-91。
- _____：〈從澄觀「心」與「法界」的鏡映性論佛教的人文主義〉，《正觀》第68期，2014年3月，頁77-115。
- _____：〈論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法〉，《2013華嚴專宗國際學術研討會》，臺北：華嚴蓮社，2014年。
- 湛然：《金剛錍》，收入《大正新脩大藏經》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____：《止觀義例》，收入《大正新脩大藏經》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____：《止觀大意》，收入《大正新脩大藏經》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 菩提流志譯：《大寶積經》，收入《大正新脩大藏經》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 黃國清：〈宗密合會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》第3期，1999年2月，頁101-132。
- _____：〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第3期，1999年3月，頁271-303。
- 楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年。
- _____：〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》第12期，1999年7月，頁219-235。
- 遁倫：《瑜伽論記》，收入《大正新脩大藏經》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第9-10冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 裴休問，宗密答：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，收入《卍續藏經》第110冊，臺北：新文豐出版公司，2013年。
- 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，收入《大正新脩大藏經》第36冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____疏，宗密隨疏鈔：《華嚴經行願品疏鈔》，收入《卍續藏經》第7冊，臺北：新文豐出版公司，2013年。
- 安藤俊雄：《天台性具思想論》，京都：法藏館，1953年。
- 竹內弘道：〈神會と宗密〉，《印度學佛教學研究》第34卷第2號，1986年3月，頁481-485。
- 胡建明：〈宗密教學における「知」の概念と論理〉，《印度學佛教學研究》第58卷第1號，2009年12月，頁241-245。
- 徐海基（淨嚴）：〈澄觀の禪宗觀〉，《印度學佛教學研究》第51卷第1號，2002年12月，頁66-70。
- 荒木見悟：〈宗密の絕對知論——知之一字衆妙之門について〉，《南都佛教》第3號，1957年5月，頁1-10。
- 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。
- Broughton, Jeffrey Lyle. *Zongmi on Chan*. New York: Columbia University Press, 2009.

Gregory, Peter N. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

