

華嚴宗「唯心」思想探析¹

王連冬

杭州中國計量學院佛教與江浙文化研究中心

摘要

華嚴宗古德注重以心為基礎來闡釋教理。《華嚴經》中的「畫師之喻」、「三界唯心」等佛陀開示法語成為「唯心」問題提出以及後世詮釋的文獻依據，連同《十地經論》、《起信論》對《華嚴經》的「唯心」問題的承接構成了唐代華嚴宗祖師們的前理解。華嚴宗對「唯心」問題的發揮，主要可以展開為四個向度：從法界的心本源的角度闡釋一心攝四法界、從心之運轉的角度論說一心統十玄門、從判教的層面揭示出五教一心、對經論命題「三界唯心」的創造性詮釋。華嚴學者致力於將一心貫徹于華嚴教學之中，繼而彰顯出華嚴宗以心為基礎的別教一乘的理論特色。

關鍵字：三界唯心、法界、判教

¹ 本文為浙江省社會科學界聯合會研究課題成果（課題編號：2013N098）、浙江省教育廳2013年高校科研專案成果（課題編號：Y201328222）。

One-mind Theory of Huayan School

Wang Liandong

Lecturer, Research Center for Buddhism and Jiangzhe Culture,
China Jiliang University, Hangzhou

Abstract

The saints of Huayan School regarded the mind as the basic concept to interpret Buddhism theory. The statements on the metaphorical speech of the painter and Mind-only in three realms in *Avatamsaka Sutra* provide a reliable literature basis to bring up and explain the concept of “one-mind”. *The Awakening of Mahayana Faith* and *Ten Stages Sastra* provide pre-understanding about it for founders of Huayan School in Tang Dynasty, succeeding the theory of one-mind of *Avatamsaka Sutra*. Huayan School develops understanding of one-mind in four dimensions including four dharma taken in one-mind from the perspective of spiritual essence of Dharmadhatu, ten mysterious gates taken in one-mind from the perspective of mind operation, five teaching taken in one-mind from the perspective of teaching classification and creative understanding on mind-only in three realms in *Avatamsaka Sutra*. The scholars of Huayan School focus on applying one-mind to its teaching and highlight the theoretical characteristic of distinct teaching of the single vehicle which Huayan theory is based on one-mind.

Keywords: Mind-only in three realms, Dharmadhatu, Classification of Buddha's teaching

當我們追問華嚴宗哲學的核心是什麼的時候，會有不同角度的答案，例如法界說、緣起說、十玄門等等。但是，當我們結合華嚴哲學的宗教性質，便不難發現華嚴宗這些教理最終是指向超越世俗、實現解脫的。對於華嚴宗哲學而言，這是一個順應原始佛教內向尋求的過程，是一個追問自心、論證清淨自心、尋求心靈解脫的過程。在這個尋求過程中，華嚴宗哲學思想的終端都可以歸結到心本體之上，心也就成為了華嚴哲學的形上之基即心在華嚴哲學思想和宗教思想中具有根本性地位。具體而言，華嚴宗祖師通過不懈的努力將一心貫徹於四法界、十玄門、五教判教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。

一、「唯心」在經論中的發端

《華嚴經》被華嚴宗學者追溯為該宗派最早的「唯心」源頭，但「唯心」卻未在《華嚴經》中系統展開、形成理論。

「夜摩天宮品」的唯心偈和「十地品」的「心如工畫師」的比喻，強調解脫的根源在於心。因為在《華嚴經》看來生佛之間的橋樑即在於心，即《華嚴經》所云：「如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」²法藏所集的《華嚴經傳記》也是借「破地獄偈」的故事為例證，來說明「唯心」原理以及心在解脫論上的根源性作用³。

而《華嚴經》中的「三界唯心」一語則被後世頻繁引用，並被視作「唯心」的直接文獻來源。但是，歷史上不同的《華嚴經》版本和文獻文本對這句話的翻譯有所不同，加之在經中未形成相應的理論體系，所以在後世的理解上也就產生了不一致性，這雖然為後來的理解

² [東晉]佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》（60卷），《大正藏》冊9，頁465c。

³ 丁福保的《佛學大辭典》中，〈破地獄偈文〉一詞條認為出自《宗鏡錄》卷九。村上專精的《佛教唯心論概論》認為，其源頭出自《纂靈記》。

造成了困難，但同時也留下了一塊很大的詮釋空間。

《楞伽經》的「唯心」思想直接與《華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》以及《十地品》有密切關係。《華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》的唯心偈以畫師之喻來說明三界的本質問題，在抽空三界一切法的客觀實在性的同時，承認了人的心識對三界一切法的構造作用。而在《楞伽經》一切佛語心品第一之一中，大慧菩薩向世尊請教「青赤諸色像」是如何產生的，世尊回答曰：「譬如工畫師，及與畫弟子；布彩圖眾形，我說亦如是。彩色本無文，非筆亦非素」⁴。這用的依舊是畫師之喻，其精神意旨與唯心偈大同小異，都是以此來形容人所認識的物件是人內心的映現，整個世界的本質是虛幻不實的。顯然，《楞伽經》的「唯心」思想與《華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》的唯心偈提出的「唯心」說立場是一致的。

《楞伽經》試圖以一個統一的本體來解釋「自心」如何生起諸法，從而在理論上發展了《華嚴經·十地品》的「三界唯心」說。《華嚴·十地品》第六現前地所說的「三界唯心」指的是「眾生之心」，亦即源於貪、嗔、癡的煩惱之心，這就決定了其對「心」的描述都是心理或精神現象層面的描述，並沒有探討「心」的本質或本性，所以，在此意義上講《楞伽經》的「唯心」說更具深層的形上意義。

世親在《十地經論》中試圖解決心的本質屬性問題，他對「三界唯心」這一命題作了發揮，以阿賴耶識來溝通此岸世界和彼岸世界。世親系統地闡發了《十地經》之唯心與十二緣起的關係，將兩者結合組成唯心緣起，來說明有漏生滅法的根源，並將唯心緣起進一步推展為阿賴耶識緣起。這不僅解釋了有漏生滅法的本源，還試圖說明清淨功德法的本源。從修行證道的角度來看，《十地經論》建立的阿賴耶

⁴ [劉宋]求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經（4卷）·一切佛語心品第一之一》，《大正藏》冊16，頁484c。

識緣起將世間與出世間統一了起來，不僅使修道解脫超越了世間，為解脫指明了出世間的方向；其以阿賴耶識（一心）為世間和出世間的根源，還使證道功夫有的放矢，著力方向更加明確（一心中求解脫）。

《十地經論》試圖以阿賴耶識含攝有漏生滅法和清淨功德法，進一步為修行證道的必要性和必然性做理論上的論證。但是《十地經論》對阿賴耶識有何屬性關注不夠，使得其努力建構起來的本體缺乏明證性和絕對性。這就會產生阿賴耶識是淨的和染的兩種觀點上的分歧。繼而在修行實踐上，無法確定以何種態度對待修行，以何種方式修行。

《起信論》確立起的「自性清淨心」一方面說明了一切法的根源，另一方面解釋了《十地經論》所無法解釋的清淨功德法的根源問題。而《起信論》所引「三界虛偽唯心所作，離心則無六塵境界。」也表明其所持的根本立場與華嚴「唯心」哲學是一致的。

對「唯心」的詮釋構成了唐代華嚴宗祖師們的前理解，華嚴宗祖師們立足于此，從中汲取思想資源，繼而構建出圓融無礙的華嚴宗「唯心」體系。

二、一心攝四法界

武陽沙門白蘋雅山在為法藏的《華嚴遊心法界記》所作的《徧鐫華嚴遊心法界記序》中指出了別教一乘的理論核心即以法界為自性，而法界又為心之性，心與法界須臾間是不可離的關係：「心以法界為性矣，於乎法界不可須臾離也」。⁵可見，別教一乘是以法界為理論重點，討論心與法界的關係。

雖然華嚴宗祖師們對於法界的理解各持己見，但是華嚴宗師們都將心作為法界的基礎。

⁵ [唐]法藏：《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊45，頁641b。

法藏認為法界是絕對不變的，法界統攝持自性、軌則，是本質的原因，是心與其所緣之境的和合狀態，「心境合目故云入法界也」⁶，這實際上可以展現為一種理事關係，超越理與事兩者的對立才是真正的法界，「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。」⁷而這種超越理與事的對立的統一性法界，即與華嚴別教一乘所宣導的圓融精神相一致。

澄觀順承法藏的思路，以這種理與事圓融關係為理論前提，從理事圓融的角度演化出了四法界，「事理是所詮法中之總故，又諸處多明理事無礙故，為成四法界故。」⁸澄觀還從理事關係角度討論了四法界間的關係，並且已經表現出將四法界統歸一心的理論動向。澄觀認為法界理論實際上即是由一心所攝的兩種「唯心」理論：其一，虛妄分別皆由心生即唯識；其二，真如亦由心觀，通過真心自見法界，繼而自證佛果：

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。⁹

澄觀所謂一真法界即華嚴所講的如來藏自性清淨心，其為自體、自性清淨、為一切事恒常不變之本體，又於一切事中顯現自身。所

⁶ 法藏：《華嚴經探玄記·入法界品第三十四》，《大正藏》冊35，頁440b。

⁷ 法藏：《華嚴經義海百門·緣生會寂門第一》，《大正藏》冊45，頁627b。

⁸ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔·卷第十》，《大正藏》冊36，頁72a。

⁹ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏·夜摩宮中偈贊品第二十》，《大正藏》冊35，頁659a。

以，一心據此統攝四法界，並為別教一乘圓融無礙的形上基礎。所以明人德清據此意在《大方廣佛華嚴經綱要》卷第三十九中的〈十地品第二十六之六〉補澄觀之義：

曰一真法界如來藏心，不屬迷悟，故聖凡平等，依正不二，染淨融通，具有恆沙稱性功德。一周徧圓融該攝，事事無礙，與法界等，故統曰法界。但眾生迷此一心，而為恆沙染緣，故有生死。……故本有如來藏心頓然顯現，名證法身之體。……智與理冥，行極道圓。故但以三昧融前差別之行，攝入平等法界。¹⁰

宗密順應澄觀的理論進路從一心出發，重點論述了一心與四法界之間的關係，從而將一心確立為四法界的形上基礎。宗密引澄觀疏：「清涼《新經疏》云：『統唯一真法界。』謂總該萬有，即是一心，然心融萬有，便成四種法界。」¹¹ 宗密認為華嚴宗所宗經典《華嚴經》和《十地經論》都是在講以一心統攝諸法、破除性相間隔來實現十玄門之間的圓融無礙的境界。

唯《華嚴》一經及《十地論》，名為圓頓教，餘皆不備。其中所說諸法，是全一心之諸法¹²；一心，是全諸法之一心。性相圓融，一多自在。故諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相入相即，無礙鎔融，具十玄門重重無盡，名為無障礙法界。¹³

¹⁰ 〔唐〕澄觀疏義，〔明〕德清提挈：《大方廣佛華嚴經綱要·十地品第二十六之六》，《卮續藏》冊8，頁834c。

¹¹ 〔唐〕宗密：《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45，頁684b。

¹² 據邱師校釋：《禪源諸詮集都序》，鄭州：中州古籍出版社，2008：65。

¹³ 宗密：《禪源諸詮集都序·卷下之一》，《大正藏》冊48，頁407c。

三、一心統十玄門

智儼在《華嚴一乘十玄門》和《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中開出了十玄門，其中第九門說明了總的原理：

第九，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，並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及與不淨，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。」¹⁴

所謂「唯心」即是強調心是以前所呈現的內容為認識物件的，並無另存的境相存在，這一意義也就是護法所講的「心外無境」。以此為立場，那麼善惡兩法也就自然地被歸為由心所造。智儼將此心確立為如來藏性清淨真心，而此心的能轉即為善、惡的發生根據。「在此，智儼將『唯心』解釋為絕對性的實踐主體，而其所作出的是世界的善與惡，淨與不淨之二種樣相。」¹⁵

如果從物件的角度來思考「唯心」，那麼當人見到前面有物體，別人將其拿走時，心中是否依舊能夠呈現此物？

問：若心外更無別境，有無皆由心成者。如人先見障外有物，

¹⁴ 〔唐〕智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，頁515b。

¹⁵ 木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書出版公司，1996：136。

別有人去物時，心由謂有。爾時，物實無，何名由心成耶？¹⁶

智儼的「唯心」立場是主體的意識上的反省認知，而這個責問則是從經驗感官的認識角度而言的。前者指向的是宗教修行的精神意義；後者所揭示的是經驗事實。智儼所面臨的問題就是如何以「唯心」立場來融攝後者。所以，智儼認為如來藏性真實淨心體性是恒常不變的，所以可以呈現於一切處：

答：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。此即緣起自在力，然非是變化幻術所為，是故雖復七處九會，而不離寂滅道場。《維摩》云：「文殊師利，不來相而來，不見相而見。」此之謂也。¹⁷

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》、《文義綱目》、《金師子章》中延續了智儼古十玄「唯心迴轉善成門」的說法；後法藏以唯心迴轉善成門一詞僅表示諸法無礙之理，而未能表示無礙之相，所以在《華嚴經探玄記》卷一中將其改為「主伴圓明具德門」。而「唯心迴轉」又被法藏充實為哲學觀念：這是就心而闡明緣起的根本，亦即一切諸法皆依如來藏自性清淨心建立，若善若惡，隨心所轉，故稱為「唯心迴轉」。而法藏也試圖將「唯心迴轉」理論與其他理論相互貫通。

法藏將性空理論與唯心迴轉相結合。法藏以微塵與須彌山作比喻，說明一切外在形象都是「隨心迴轉」：「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

¹⁶ 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，頁518b。

¹⁷ 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，頁518b-518c。

小。」¹⁸ 大和小都是出於一心的迴轉，而事實上大和小所描述的物件卻是根本沒有自性的空相。

法藏在為武后講解華嚴學說時，以金獅子為例來說明「唯心迴轉」的原理。「金與師子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說事說理，有成有立，名唯心迴轉善成門」。¹⁹ 黃金象徵著本體，由黃金鑄成的獅子則為本體的外在顯現即為現象。在金獅子或一或多、或大或小地改變中來把握現象與本體，究其實質就在於自心的轉現。淨源在《金師子章雲間類解》中更直接區分出了「唯心迴轉」的兩種情況：「謂全心一事，隨心遍一切中，即一隱多顯也。全心之一切，隨心入一事中，即多隱一顯也。以表師子與金悉皆迴轉，而無定相耳。」簡言之即每一事物皆真心全體所轉現，真心又包羅一切事物。這就與華嚴宗的經典哲學命題「一即一切，一切即一」保持一致。而法藏在《金師子章》中，將「唯心迴轉善成門」置於最後，說明法藏試圖以自性清淨心統攝其他各門，闡發「一即一切，一切即一」的哲學原理。而這一哲學原理在《金師子章》又被法藏描述為：總相、別相、同相、異相、成相、壞相之間的「一一相中，含無盡相；一一法中，具無盡法」²⁰ 的圓融關係，而諸相「各無自性」，實為主體一心轉現的方式。

法藏在《華嚴五教章》中詮釋了「唯心迴轉善成門」，他一方面承認智儼所講的如來藏作為唯心迴轉的主體，另一方面也顯露出一心在形式上彰顯生成迴轉的無盡特色。「九者唯心迴轉善成門。此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也。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。所以說十者，欲顯無盡故。如是自在具足無窮種種德耳。此上諸義

¹⁸ 法藏：《華嚴經義海百門·鎔融任運門第四》，《大正藏》冊45，頁630b。

¹⁹ 法藏著，方立天校釋：《華嚴金師子章校釋》，北京：中華書局，2010：65。

²⁰ 〔宋〕承遷：《華嚴經金師子章注》，《大正藏》冊45，頁670b。

門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等。」²¹ 法藏引用《性起品》，可見法藏欲將性起理論與唯心迴轉原理相聯繫，說明通過此心先天（「自在」）的作用，轉現出無限的功德，所以此心為一切法性升起之本體。而當法藏回答緣起與性起的區別時，則可以從另一個角度顯露「唯心」依自性、佛果之特點：「性起者，即自是言不從緣。言緣起者，此中入之近方便，謂法從緣而起，無自性故，即其法不起中令入解之。其性起者，即其法性，即無起以為性故，即其以不起為起。」²² 性起即主體自身之中已經蘊含的先天的根據，所以無需任何條件；緣起是從以後天經驗來講需要一系列變化的條件。性起中這個先天的根據即是如來藏即自性清淨心，而心之迴轉即無需後天外緣，加之本體一心之屬性即寂然不動，所以性起即心之不起之起，又同時具足無盡之德。因而，如果是指向自性的緣起也必然會趨向「唯心」，「約緣起自性故有唯心門也。」²³

法藏在新十玄中闡釋的主伴關係，是從主體之心相即相入、重重無盡的角度言之，即為「唯心」說之又一外顯，以突顯「唯心」說本體論之色彩。在《探玄記》的新十玄門，法藏將「唯心迴轉善成門」改為「主伴圓明具德門」。所謂「主伴」，法藏在《華嚴經義海百門》差別顯現門第六中解釋說：「塵是法界，體無分齊，普遍一切，是為主也；即彼一切各各別故，是伴也。」²⁴ 可見，法藏是從普遍與個別的關係來定義「主伴」的。普遍性寓於特殊性之中，個別也與一般相容相即：「然伴不異主，必全主而成伴；主不異伴，亦全伴而成主。主之與伴，互相資相攝。若相攝彼此互無，不可別說一切。若相資則彼此互有，不可同說一切。皆由即主即伴，是故亦同亦異。當

²¹ 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，頁507a。

²² 法藏：《華嚴經問答》，《大正藏》冊45，頁610b。

²³ 法藏：《華嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，501b。

²⁴ 法藏：《華嚴經義海百門·差別顯現門第六》，《大正藏》冊45，頁632c。

知：主中亦主亦伴；伴中亦伴亦主也。」²⁵ 而這種主伴關係究其實質正可以概括一心與萬法之間的關係。而「圓明」按前所示即：「性體遍照無幽不燭」²⁶。所以，「主伴」與「圓明」疊加的意思實際上是指華嚴宗的「自性清淨圓明體」（即一心），這樣一來「唯心」本體論的色彩絲毫未見減弱。²⁷

基於此，法藏乾脆以十重唯識來闡釋心對現象世界生成的基礎性作用。之後，澄觀以法藏的十重唯識說為框架，將法藏所述的十重唯識詮釋為十種一心說，以解釋「一心所攝門」。

無論智儼的古十玄之「唯心」還是法藏的新十玄之「唯心」，皆承認如來藏一心本體在「唯心迴轉」中的統攝地位。雖兩者最終落腳點和解決問題的切入點都在一心，以一心為其基石，但後者絕非是對前者簡單的重複。智儼所立之古十玄尚有從佛法踐行主體自身論及「唯心」之痕跡，繼而開出善惡；而法藏則將性起與「唯心」相結合，以佛果之真理立場闡釋一心融通諸法，呈現「唯心」或一或多之無盡特色。

四、五教一心

按日本學者木村清孝先生總結，智儼的判教並未形成統一的理論樣式，一共有四個種類：第一類是漸、頓、圓的三教判，第二類是小乘、三乘、一乘的三教判，第三類是五教判教。

法藏發展了五教判教說，將五教更明確地與心相聯繫。法藏的《探玄記》、《五教章》、《華嚴遊心法界記》中均有五教之劃分，即：一小乘教，二大乘始教，三大乘終教，四頓教，五圓教。在《華嚴經探玄記》中法藏認為這五教對應每一個位階的心法不同：小乘

²⁵ 法藏：《華嚴經義海百門·差別顯現門第六》，《大正藏》冊45，頁632c。

²⁶ 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊45，頁637b。

²⁷ 參見楊維中：《性起與自性清淨圓明體：華嚴宗的心性本體論》，佛學研究，1999，（8）：136-145。

「識唯有六」，始教「所說八識唯是生滅法相」，終教「立八識通如來藏」，頓教「勸離毀相泯心」，圓教「所說唯是無盡法界」。

五教對本質的認識層次是與心相關聯的。小乘教認為法相與六識同為萬法之源，從而引起小乘諸部的爭論。始教「廣說法相，小說真性」，理論立足點比小乘明確，而其八識說沒有超出小乘的理論範圍。終教「少說法相，廣說真性」，試圖為現象世界尋找一個確定性基礎，所以將八識與如來藏相結合，將如來藏確立為本體。頓教「不說法相，唯辯真性」，強調空寂之心統攝一切法，不假他法，頓悟心性。圓教不僅承認心性本體與現象世界的通達關係、而且打通現象間彼此的間隔，實現了「無盡法界，性海圓融緣起無礙，相即相入」的圓融境界。

法藏的《心識差別章》即意在表明，隨著教義由淺入深的逐級深入，「唯心」論即表現出五級的差別，「唯心」理論逐漸走向圓滿。法藏指出：

第一，小乘只將心識劃分出六種，但是沒有有深入討論更為根本的阿賴耶識，而使其停滯於名目。

第二，始教注意到了阿賴耶識的「生滅之義」，這個生滅只是阿賴耶識自身的生滅，但是卻沒有解決現象世界的生滅原因為何的問題，所以「於真理未能融通」，而始教認為阿賴耶識「凝然不作諸法」，則是阻斷了本體與現象世界之間的聯繫。為解決這一理論難題，佛教將現象世界的生滅歸為緣起，並與阿賴耶識相聯繫，引入業報理論、阿賴耶識種子受熏說等來解釋現象世界的生滅問題。

第三，終教克服了始教割裂本體與現象間的聯繫的理論缺陷，著重闡釋「賴耶識得理事融通二分義」。終教取消了阿賴耶識的本體地位，在阿賴耶識之上另立了一個形上本體，如《楞伽經》的「如來藏」，《起信論》的「自性清淨心」。這個不生不滅的真如本體「隨熏和合成」阿賴耶識，而真如自體是永恆的，「隨緣作諸法時不失自體」，從而擺脫了業報種生理論只在變化無常的經驗層面談論本體的

理論缺失。這實際上討論的是作為本體的心（理）與現象世界（事）即相之間的關係，而終教正是在理論上論證「體相鎔融」。而《十地經》所講：「三界虛妄唯一心作」，以及《十地論》「約終教釋為第一義真心」，用意正在於此。

第四，頓教明確地將真如心作為本體：「一切法唯一真如心」，真心融攝了一切「差別相」，從而超越了語言等外在形式，以及思維的強制規定：「離言絕慮，不可說也」，這也是心存在的真實狀態。而在此意義上思考佛教中所討論的染淨問題，則均已被真心本體所超越。在這一教門之中，真心的本體地位和超越作用被強化。

第五，圓教的特徵是：「性海圓明，法界緣起，無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融」。圓教不僅要實現本體與現象間的無礙，還要實現現象之間的無盡圓融。圓教所提倡之心是無窮無盡的大全，涵蓋了「前諸教所說心識」。

這五教都是關於一心的教門，而對於一心的理解存在深淺的層次差別。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷第二中也指明五教理論都是關於一心的，但是各教門論及的角度不同。小乘教從名相中抽取了意義；始教從事相中攝取了真理；終教試圖破除理與事之間的間隔；頓教消解事相，以顯現真理；圓教不僅打破了理事之間的阻隔，而且實現了事與事之間的無礙。而這五教都圍繞著一心而展開，以心為本，一切動壞皆不出於一心的範圍。與此同時，法藏針對各教對心性的理解程度不同，認為小乘教「得名而不得義」；始教「得名得一分義」；終教「得名得具分義」；頓教「得義而不存名」；圓教「名義俱無盡」。

澄觀套用法藏五教判釋，將「唯心」歸入五教判教之中。《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十載：「上之十門，初一小教，次三涉權，次三就實，後三約圓中不共，若下同諸乘通十無礙。」²⁸ 按澄觀《大方

²⁸ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十，《大正藏》冊35，頁807a。

廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷六十五疏：「『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，並揀于權，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。」²⁹ 其中，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，也是實頓之圓教。

而五教之所以成立的核心觀念又可以歸結為一心說，但是雖然同為「一心」，五教對「一心」的理解卻不盡相同，這就規定了五教各不相同的理論興趣。澄觀在《華嚴經疏鈔玄談》中指出：

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。五圓教中，總該萬有，事事無礙，故說一心。³⁰

小乘教主張的一心說（「唯心」說），一方面認為外境實有，另一方面出於業報理論的需要而設立一心為總的根源，所以在此看來小乘的「唯心」說內部有著理論的矛盾和缺陷。大乘始教將果報、輪迴的主體阿賴耶識作為一心，而以此來否定外境存在的真實性。大乘終教將解脫無染的自性清淨心即如來藏當做一心。頓教將真空無念、不起思慮之心作為一心。圓教將融攝萬有之心作為一心。

澄觀將法藏的「十重唯識」轉變為十重一心，實現了從「識」到

²⁹ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第六十五，《大正藏》冊36，頁527a。

³⁰ 澄觀：《華嚴經疏鈔玄談》，《卍續藏》冊5，頁686c。

「心」的理論轉換。法藏在《華嚴經探玄記》卷十三將「十重唯識」表述為：①相見俱存、②攝相歸見、③攝數歸王、④以末歸本、⑤攝相歸性、⑥轉真成事、⑦理事俱融、⑧融事相入、⑨全事相即、⑩帝網無礙。其中，①言心為見、相產生的根本；②言認識物件之相皆可為心所把握；③言心所為心王所變，而歸於心王；④言七轉識皆歸於本識；⑤言識之本性即如來藏；⑥如來藏隨緣而顯現為種種有為法；⑦本體真如之理與現象諸法之事相互融攝；⑧現象之間圓融無礙；⑨諸事之體融為一體；⑩猶如因陀羅網相互映照，一中有一切，一切之中的一又有一切，重重無盡。實際上「十重唯識」呈現出一種遞進關係，①②③言心識在構建認識中的現象世界的基礎性地位，是始教所談；④⑤⑥⑦言如來藏超越諸識而成為整個世界的根基，是終教與頓教所講。⑧⑨⑩則進入到本體角度來討論世界與本體的相互關係，為圓教所及。由識到心的進路來討論十重唯識，也說明了在法藏這裡唯心論比唯識論更為根本。所以澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十中，直接將法藏的「十重唯識」詮釋為「十重一心」。澄觀還在法藏原有的名目上略作了改動。以「假說一心」為首項。因為澄觀認為小乘雖然承認「心變動」而成諸法，但是小乘還認為在一心之外仍然實際存在「外法」，所以小乘這種「唯心」說並不徹底，只能被稱為「假說一心」。此外，澄觀刪除了法藏的「轉真成事唯識」觀。其餘各項除「故說一心」四字外，其他皆與法藏所述相同。作如此改動，可見澄觀要著力強調「一心」二字，而不是要變革法藏所確立的華嚴宗「十重唯識」的理論體系。

澄觀作為華嚴四祖自然秉承華嚴宗宗旨，宣導圓教別教一乘，所以自然可知澄觀對於一心的立場是圓教的。而這種強調融通無礙、一即一切、一切即一的圓融一心說也貫穿於澄觀的法界理論之中。

宗密雖然對法藏五教判教有所改進，但其基本立場仍是法藏、澄觀的圓教立場。按《華嚴原人論發微錄》卷中云：「小乘教即賢首愚法，攝初入天教，大乘法相即賢首分教，大乘破相即賢首始教，一乘

顯性即終頓圓同教一乘。」³¹《華嚴原人論解》卷中亦云：「若依賢首五教者，（一）小乘教同此第二，（二）大乘始教當此三、四，（三）終教、（四）頓教、（五）圓教當此第五，良以賢首後三皆約一乘，故圭峰合之。」³²

宗密將佛教研究的四種類型心³³的理解引入到他的判教思想之中。而這五種教又分別對應一種類型的心，或者說以某一類型之心為根據，來確立其教義的根本理論。

宗密在《原人論》中從真心的立場分別對每一種類型的教理提出了批評。天人教以肉團心為依持，那麼輪迴的主體和認識、情感的本源無法得到合理的解釋。小乘佛教為破除我執二「以色心二法及貪瞋癡，為根身器界之本也，過去未來更無別法為本」³⁴，人的認識被歸為緣慮心在因緣鏈條中念念相繼的思維過程，但其無法解釋思緒的間斷問題。大乘法相教強調萬法為阿賴耶識所變，其所對應的是集起心，宗密以心境皆空否定了大乘法相教境空心實的觀念。大乘破相教克服了大乘顯相教的理論弊端，認為心、境皆空，以破除對諸法定相的執著，「密顯後真性空寂之理」³⁵，但其理論缺陷在於否定了認知主體的實在性。總之，前四類教門所確立的本體的缺陷在於缺乏先天清淨性、能動的自知性、存在的普遍性和存在的實在性。

在宗密看來，一乘顯性教直指自心即是本覺真性，「不約事相而示，亦不約心相而示」³⁶，其所對應的就是宗密所講的至上真心，具有「天真自然」，而又「性如虛空」不增不減，但可「隨時隨處」涵養本性、「靈知不昧」、「心本自知」、「常住清淨」等特性。一乘

³¹ [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄·第二》，《卍續藏》冊58，頁727a。

³² [元]圓覺：《華嚴原人論解·卷中》，《卍續藏》冊58，頁750b。

³³ [唐]宗密在《禪源諸詮集都序》中總結了四種形態的心：肉團心、緣慮心、集起心、堅實心。

³⁴ 宗密：《原人論·斥偏淺第二》，《大正藏》冊45，709b。

³⁵ 宗密：《原人論·斥偏淺第二》，《大正藏》冊45，709c。

³⁶ 宗密：《禪源諸詮集都序·卷上之二》，《大正藏》冊48，頁404b。

顯性教所確立的本體貫通了本覺真心、佛性、如來藏。在這種理論前提之下，佛教的修行便直指真心，在承認我們認識物件一切皆空的同時，還要反思主體的內在真心「說一切皆空，又開示靈覺真心清淨全同諸佛」。這與《六十華嚴經·如來出現品》的精神意旨一致。

宗密辨析了心的四種理論樣態，並以心本體化程度作為判釋五教的依據。在宗密看來真心所對應的顯示真心即性教（一乘顯性教）即至上之宗教。正如現代學者李世傑先生在總結宗密的理論特色時所指出的：「宗密繼承了澄觀的『一心』的宗旨，解釋五教的立場，並組織法藏的十重唯識說，即：小乘是『假說的一心』，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』，而圓教是『總該萬有的一心。』」³⁷

五、「三界唯心」

法藏認為「心作三界」是從阿賴耶識集起萬法的角度講的；而後面的十二因緣則是從對心的依賴關係討論的：「先明心作三界，是約集起門；後明心持十二，是約依持門」³⁸。法藏認為諸論引《華嚴經》「三界虛妄但一心作」之語意在「證成唯識」，而沒有討論「唯心」說的種種形態關係。由此，法藏試圖將問題轉化為，三界唯心如何破除外境。

法藏將唯識學宣揚的唯識無境與三界唯心相結合，闡發了心外無境：「謂三界所有法，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。……由心現境，由境現心，心不至境，境不入心。」³⁹唯識學利用分析的方法，將人的感官經驗與心識對應，以說明心識所

³⁷ 李世傑：《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1978：166。

³⁸ 法藏：《華嚴經探玄記·卷第十三》，《大正藏》冊35，頁346c。

³⁹ 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊45，頁640a。

緣之境是心識了別的結果，所以唯識無境。法藏吸收了唯識宗這種既成理論，將心識改為一心，不僅從正面說明「三界所有法，唯是一心造」，而且從反面亦強調「心外更無一法可得」。但是法藏剔除了心識了別的成分，因為這種論證與作為「自性清淨圓明體」的一心的不可分別性的真實性相矛盾，所以法藏直接指出「外境本空」。外境更是依賴於心：「離心之外，更無一法，縱見內外，但是自心所現，無別內外。」⁴⁰ 在《華嚴經探玄記》菩薩說偈品第十六中，法藏說出了自己對《唯心偈》的理解，其中更是說明了心與境之間的關係：「此明心能變境。心體非境，境從心變。境相非心，從心變故。境不離心，能變境故。心不離境，是故雖不即不離而要唯是識非唯境也。」⁴¹ 事實上，法藏是從心的機能角度說明了外境是唯心所現，這點與唯識理論是一致的，「以唯識為體」。

但是法藏不滿足於將「三界所有法，唯是一心造」改造為「唯心所現」，法藏進一步將「唯心所現」詮釋為「隨心迴轉」，強化了「唯心」理論的能動性，從而超出了唯識理論的理論範圍：「一切法皆唯心現，無別自體，是故大小隨心迴轉。」⁴²

澄觀在法藏「三界唯心」說的基礎上，宣導即心即佛，認為佛與眾生之區別僅在於迷與悟的不同，迷即眾生悟即是佛，眾生修行的目的就在於體證自心中本具的佛性、覺性。

三界不能含攝無漏清淨法，繼而清淨法或法界之本源問題尚待解決。但是淨法和妄法之間的斷裂，在理論上無法解釋有漏心何以為無漏心。澄觀從主體與物件的角度即能、所，來說明「三界唯心轉」原理，指出了法相宗與法性宗「唯心」原理的不同。

⁴⁰ 法藏：《華嚴經義海百門·體用顯露門第五》，《大正藏》冊45，頁631c。

⁴¹ 法藏：《華嚴經探玄記·菩薩說偈品第十六》，《大正藏》冊35，頁215b。

⁴² 法藏：《華嚴經旨歸·釋經意第八》，《大正藏》冊45，頁595a。

然能所有二。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，謂第八等故。

43

《華嚴經行願品疏》：

第三唯心真妄別者。權宗所明三界唯心，八識皆是生滅之法，皆為業惑之所辦生，一期報盡便歸壞滅，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，不生不滅與生滅和合非一非異，名阿賴耶識。不生滅者即如來藏，生滅之者，業惑所生體不相離，故非一異，如大海水因風波動，水相風相不相舍離。⁴⁴

權宗即法相宗，實教即法性宗。法性宗認為一切眾生的心並非由斷惑使之清淨，而是本來清淨的，故眾生之心即為所有外境之本性。法相宗則認為萬法皆為第八識所變現的相，不是萬法本性所成。澄觀由此將心分為相應心和不相應心：

心有兩種：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。言轉者起作義，亦轉變義者，即唯識意。⁴⁵

⁴³ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔·卷第六十五》，《大正藏》冊36，頁525a。

⁴⁴ 澄觀：《華嚴經行願品疏·卷第一》，《卍續藏》冊5，頁54c。

⁴⁵ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷第六十五，《大正藏》冊36，頁525b。

澄觀以《起信論》一心開二門的方法，將一心分為二層：相應心對應的受想行等是心理變化作用產生的根源，是阿賴耶識、了別境識的異名，是有漏法的依據。對比相應心而言，不相應心則具有真理性的「第一義諦」，具有恆常不變的永恆性，而其根本屬性為自性清淨，所以是無漏清淨法的根源。澄觀據此認為《華嚴經·十地品》所言「三界虛妄但一心作」是能生變化的虛妄心，是法相宗之「唯心」。

法相宗有其三義：

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。所變不無何必壞。若以緣生無性則心境兩亡。故云借心以遣境。境遣而心亡，非獨存心矣。

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。

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。同第一義故非異，不壞能所故非一，非一故有能所緣他義成矣。非異故能所平等。唯心義成矣。云正緣他時，即是自故者。結成得于本質無心外過。以即自故不失唯識。⁴⁶

⁴⁶ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔·十通品第二十八》，《大正藏》冊36，頁584b。

澄觀總結出「攝境從心」、「能所兩亡」、「具分唯心」來討論了法相宗的三層「唯心」理論。究其實質，外境皆是心所映現，境與心是依賴的關係。這實際上是對法藏「三界唯心」思想的深入和具體應用。

六、結語

華嚴宗的「唯心」問題實際上是討論心何以作為一切萬法的根本原因，何以是世間和出世間的基礎。具體來說，佛教對心範疇的闡釋亦不出方立天先生所言：「佛教對於心範疇的論述，主要是從三方面展開的：一是從地位、功能、作用和結構的角度，把心分為心王和心所兩個方面，並從理論上概括出心的體、用兩個層次，或體、相、用三個層次。二是從性質上對心實體作出價值判斷和價值分類，把心分為真心與妄心兩類，或作淨分與染分兩分。……三是從心與精神現象、客觀事物、佛三者的關係展開。」⁴⁷ 華嚴宗祖們論說的心實際上脫胎于《華嚴經》、《地論》、《起信論》、《楞伽經》等大乘經論，並將其由聚散因緣法轉化為清淨實體，心在因緣聚散中呈現自身而不是成壞自身，加之此心是精神實體而非物質實體，所以心也就具有了「無常」、「空性」、「無我」等屬性。⁴⁸

如果說《華嚴經》等經論從教理哲學層面奠定了華嚴宗的根本哲學問題，那麼宗教判教理論則是華嚴宗主們的創新貢獻。華嚴學者致力於將一心貫徹于華嚴教學之中，從哲學形態的教理層面和宗教判教角度闡釋心的基礎性作用。這具體展現為心作為法界、十玄、判教等華嚴宗核心教理的理論基礎被華嚴祖師在圓融無礙的立場下逐漸升格為至上的本體和修行實踐所指向的終極終點，從中彰顯出華嚴宗別教一乘的理論特色。

⁴⁷ 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），北京：中國人民大學出版社，2006：279。

⁴⁸ 李世傑：《印度大乘佛教史》，台北：新文豐出版公司，1997：62-72。