



華嚴專宗學院佛學研究所論文集

華嚴宗密的實踐哲學

許智香

一、前言

身處俗世社會的忙碌眾生，往往認為宗教是屬於出世、消極和不活動的。事實上，佛教哲學不同於西洋宗教較著重邏輯推動，欲從知識理論上來驗證上帝的存在，反之，從佛陀本人說法開始，就對純粹抽象的思想不甚推崇，除非是與宗教實踐有關<sup>1</sup>。從這點說來，佛教哲學自始就是一種實踐性的宗教思想，其從宇宙萬物的生活和生命中汲取意義。經驗先於理論，解脫為要。當然，我們知道佛經中有浩瀚無窮的知識，其對哲學問題的討論有系統性的思辯，但是仍需以修道為終極目標。

宗密曾就中國傳統哲學中「自然」和「天命」兩大概念提出批判，認為其缺乏個人獨立自主的動力，容易陷於「宿命論」的窠臼中——如果一切都是自然變化而生，不靠因緣，那麼成神仙就可以不靠丹藥，致太平不需賢人了，仁義之道不用教習；那何需任何努力呢？<sup>2</sup>宗密說佛教哲學中比「自然」和「天命」說法高明的地方就是其有因果之論。他說：「無明為因，生一切染；悟修為因，生一切淨。故無明如夢中人，醒不可得。修證無別，如覺之異，皆是無常。」<sup>3</sup>「悟修為因，生一切淨」，只有從因著手，才能得果。其中悟是指哲學思維，修則著重宗教實踐。只有兩者雙管齊下，才能達成宗教解脫。

<sup>1</sup> 佛陀本人在回答某些抽象而無實踐意義的問題時，曾以無言的沈默或否定為答。《俱舍論》卷十九第十七節即有所記載。

<sup>2</sup> 宗密云：「彼立教云：一切自然而生，自然而得，不因修習。若如此者則自然神仙，而承彼教之徒，何必燒鍊還丹，採種靈藥，吐納津氣，服食蓼芩等耶？」。又云：「自然太平，何必立君臣、設風政而治之耶？自然仁義，何必詩、書、禮、樂教習耶？故云：何必立此教為軌則乎？」（《圓覺經大疏釋義鈔》，卷九之下，頁四一七b。）

<sup>3</sup> 同上，頁三五二d—三五三a。



因果論的提出，使得人們必須為自己的行為負責，而無所遁逃。因為，「因」的發動，不是靠無以名之的力量或其他生命，而是來自我們自身，不論是善或惡的力量。因此，「果」的回報，也將應驗在我們自身。這樣的論點同時符合了「種瓜得瓜，種豆得豆」的自然法則。在此理解下，悟道修行才有了意義和價值。

本文將就宗密的實踐哲學提出一些簡要說明和評述。主要是以修行為主體，說明「理」／「行」，「頓悟」／「漸修」的關係，以及十重實踐的方法等重要概念。

## 二、「理」、「行」關係

西哲蘇格拉底曾提出「知即德」（knowledge is virtue）的名言，認為知識等同於德行，人只要是知道明瞭了，就一定能夠行善。這是以「理」為基礎的道德觀。西方科學文明的發達，確實彰顯了「理性」的可能性和成就，但卻在內在心靈和倫理道德的探求和完成上遇到挫折。事實上，在西方文明的過程中，也出現許多學者做更周延的解釋和補充，例如，教育哲學家杜威（John Dewey）在《民主與教育》（Democracy and Education）中不僅想在知識哲學上調和唯心和唯物主義，而且在道德理論上化解「理」和「行」的對立，認為心理和生理的活動是一種連續、適應的交互作用，道德應由日常生活情境的經驗建構所展現。這種不分內在與外在，心理與物質，而直接由生活經驗體現的哲學算是為二元論找出一條出路。

而在中國的傳統哲學中，「行」重於「理」，這是因為中國哲學將仁義道德擺在首位，且重視社會人倫關係的次序安排和遵守。以孔子來說，君子是教育的目標，而如何成為君子，則首在修養心性和禮節。中國人受限於人倫關係的維護下，造成了「禮多人不怪」的形式化缺失，使人心口不一了。同樣地，中國哲學的發展中，也有欲求調和的思想家，例如王陽明先生就提出「知行合一」的說法，強調「致良知」和「即知即行」的重要。不過，相較於西方哲學，還是較偏重道德倫理的部分，在實踐上也遇到困境。



華嚴宗是集大成的思想，本身成為具系統性和綜合性的哲學組織體（organism），展現本體和現象構成一個整體，部分與部分，部分與整體，均展現和諧圓融的同一性和互賴性，從宗密對「理」（知）和「行」關係的闡釋中即可得到驗證。他解釋道：「此之本源是禪理，忘情契之是禪行，此云理行。」又說：「頓漸相關，理行相參。遞相解縛，自然心無所住。悟修之道既備，解行於是圓通。」<sup>4</sup> 禪理是萬事萬物的本質和道理，而與之相投合的展現就是禪行；兩者無分先後、大小，同等重要。只有理、行相參才能得到心無所住，只有悟和修同時具備，才能無行圓通，缺一不可。

從各種思想來說，可知綜合的系統化是發展的趨勢，但何者為優，何者為劣呢？又何者具有實踐性呢？沒錯，中庸之道是討好對立雙方的辦法，但是追求真理才是我們應貫徹的目標。不同的綜合性思想其實在實質內容和方法上都很大差異，而這正是需要進一步探討的。

### 三、頓／漸之別

在南北朝時，中國佛教思想史上就展開過一次「頓悟」和「漸悟」的爭論。由竺道生首倡「頓悟成佛」，其他學者紛紛討論。到了唐代，討論的深度和範圍超出前者，更達高潮<sup>5</sup>。宗密躬逢其會，對之有言簡意賅的描述：「諸經論及諸禪門，或云：先因漸修功成，豁然頓悟。或云：先因頓悟，方可漸修。或云：頓修故漸悟；或云：悟修皆漸。或云皆頓。或云：法無頓漸，頓漸在機。」<sup>6</sup> 可知除了平常所熟知的頓悟和漸悟外，還有其他的立場；由頓／漸和悟／修構成交叉的相互關係。宗密本身兼禪教兩家之長，在此一題目上有豐富而獨到的見解，下面將加以說明，以

<sup>4</sup> 《禪源諸詮集都序》，頁十三，頁二五四。

<sup>5</sup> 參閱湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁四四七—四五〇，四六六—四八四。唐代的頓漸之爭，參閱印順《中國禪宗史》，頁三〇—三一七。

<sup>6</sup> 《禪源諸詮集都序》，頁七八。



了解宗密的立場及所持的理由。

### （一）漸修頓悟

宗密在《圓覺經大疏鈔》中提到：「初言漸修頓悟者，此有二意：一者即前解悟之漸修，修極故證；二則從初便漸，如者聲聞因四十年漸，前修三乘教行。故靈山會中，聞《法華經》，疑網頓斷，心安如海，受記成佛。」<sup>7</sup>其中對漸修頓悟有二層論述，一為解釋漸修到了極致，自然可以豁然開朗，證悟得道，這是佛教傳統的修道理論，二為用佛教史實說明漸修頓悟的典型。按照小乘佛教（即聲聞）的說法，佛陀四十年的傳教生活，就是漸修的過程。此外，三乘佛法中的「羅漢四果」、《般若經》內的「六波羅密」、《華嚴經》的「菩薩十地」亦是。

宗密進一步說明漸修頓悟的過程：「如人伐木，千斧萬斧漸斫，倒即一樹頓倒。又如從邊遠於京都，數月步步漸行；入大城門之日，一時頓到。」<sup>8</sup>這些譬喻說明修道是經過日積月累，耳濡目染的過程，是長期奮鬥的結果（「漸階成聖」）。

### （二）頓修漸悟

此仍指一個人一旦懂得頓教的道理，馬上發大心，樂意立誓斷絕種種牽掛，去除煩惱，這些都是立即付諸實現的行動，即為「頓修」，但要達到悟的境界，還需一步步地進修。所以是「故漸悟者，謂雖聞圓教、信圓教，而根性遲鈍，不得頓悟。雖不得頓悟，而樂欲情殷，深宗頓理，頓發大心，頓絕者緣，頓伏煩惱。由此加行，漸漸得悟。」<sup>9</sup>

宗密用「磨鏡」和「學射」巧妙地說明頓修漸悟的實踐方式，雖是一開始就看

<sup>7</sup> 《圓覺經大疏釋義鈔》，頁二八〇b - c。

<sup>8</sup> 同上，頁二八〇c。

<sup>9</sup> 同上。



清目標，但限於資質有限，必須經過一段漫長緩進的程序，才能達到宗教證悟的目的——「如人磨鏡，一時遍磨一面終，不從一分一寸致功。塵埃則微微而盡，明相漸漸而著。又如學射，初把弓矢便注意在的。終不故作親疏節級。然千百日射億萬箭，方漸漸親近，乃至百發百中。」<sup>10</sup>

### （三）頓修頓悟

這是荷澤神會一派的禪學，亦即澄觀所說的心學。悟、修瞬間一體同得。宗密以「斬染線絲」來形容這種禪法：「初標頓悟頓修，以斬染線絲為喻者，斬如頓悟。頓悟煩惱本無，即名為斷。如一線之絲，不勝一劍而頓斷故。染如頓修，頓稱性上恆沙功德，念念無聞。而修如染一線之絲，千條萬條，一時成色。故清涼大師《心要》云：心心作佛，無一心而非佛心。處處成道，無一國而非佛國。」<sup>11</sup>這是只有具上上勝根者可得之「頓門」。

### （四）漸修漸悟

宗密在《圓覺經大疏》以漸登高台來比喻這種「悟修皆漸」的學說<sup>12</sup>，又在《圓覺經大疏鈔》中提出勤拂鏡塵之說<sup>13</sup>，相當雷同於《六祖壇經》中神秀偈語「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，莫使染塵埃。」<sup>14</sup>這是較保守的主張。

至於宗密本身的主張，並不盲目服膺任何一家。他在《禪源諸詮集都序》中清楚地表示：這些漸頓之爭，都是限制於「今生而論」。如果遠推到前世，則只有頓

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> 同上，頁三八〇d。「一線之絲」的譬喻，出於神會。參閱《神會和尚遺集》，頁四十六。

<sup>12</sup> 「如登九層之台，足履漸高，所鑒漸遠。」（《圓覺經大疏》，頁一一九c）。

<sup>13</sup> 「謂信本性圓滿，而猶計有業惑障覆，故勤拂鏡塵，漸悟心性，有注所引喻也。足履喻修行，所鑒喻證悟也。」（《圓覺經大疏釋義鈔》，頁二八〇d）。

<sup>14</sup> 《大藏經》卷四十八，頁三三七c。



而無漸。在提到「法無頓漸，頓漸在機」此種實踐理論時，密宗讚曰「誠哉此理」！「機」字在主觀上，是指一個修道者的「根基」，也就是「稟賦」或「資質」；在客觀上，則代表了修道者所處的環境和情況，就是「機會」。如此說來，宗密深刻理解到「個別差異」的重要性。所以他提到「師資傳授，須識藥病」<sup>15</sup>，這也是現代教育實踐重要的理念。各種頓漸之爭其實都是藥，藥無貴賤，只要合於病者就是好藥。問題在於是否有對症下藥。

宗密除了主張調和各宗派，同時透過周詳的解析，提出其「頓悟漸修」的觀點。宗密認為「頓悟」一詞有二個解釋：「若因悟而修，即是解悟；若因修而悟，即是證悟。」<sup>16</sup>「解悟」是對悟的理解，是思想上的認知，「證悟」是對悟的體驗，「理」與「行」的結合；由「解悟」到「證悟」之間，需要長期的宗教修習，才能夠達到理論和實踐的統一境界。他解釋道「唯云先頓悟後漸修，似違反也。欲絕疑者，豈不見日兀頓出，霜露漸消，孩子頓生，志氣漸立；猛風頓息，波浪漸停；明良頓成，禮樂漸學，是知頓漸之義，甚為要矣！」<sup>17</sup>

或許有人要懷疑若人人都有絕對真心，一切都是平等而沒有差別的。那在發現自己的真心與諸佛並無二致時，為何還要漸修。宗密提到一個凡人經過長期地薰染，「習氣」與真性相混，因此，明知非真非淨，但還是無法把一切外在習氣一次完全排除。因此，必須經過一段修為的過程，慢慢回復與諸佛沒有差別的真心狀態。如此，我們可以看到宗密在調和各學派之際，更有自己獨到的見解。

<sup>15</sup> 《禪源諸詮集都序》，頁八一。

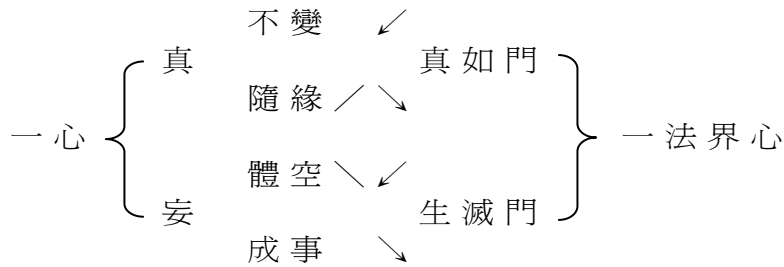
<sup>16</sup> 胡適先生在《神會和尚遺集》一書中評析道「頓悟和無念在第九世紀已成了風尚，已失了當日的鋒芒與光彩……宗密在《大疏鈔》裡，態度更明白了，他說頓悟是不夠的，頓悟之後仍須漸修，這便是革命之後的調和論了。」（頁五七）

<sup>17</sup> 《禪源諸詮集都序》，頁一九一—一九二。



#### 四、絕對真心

宗密主張「漸修」是建築在「頓悟」的基礎上，而「頓悟」揭示人都具有「絕對真心」。真心有真妄兩種，每種又分為兩支，圖解如下：<sup>18</sup>



從圖中得知，「生滅門」既有「真如門」中的「隨緣」功能，亦有「生滅門」的「成事」力量。這種真妄合和形成了阿梨耶識。宗密說：「真妄和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識在凡，本來常有覺與不覺二義：覺是三乘聖賢之本；不覺是六道凡夫之本。」<sup>19</sup> 如此一來，聖賢和凡夫同出一源，後果卻相反。

在本體論上，中國佛教哲學比印度佛教哲學更為大膽和直接了當，宗密思想的中心概念「絕對真心」即是一個典範，其直接承認一個本覺真心的存在，人人皆可成佛。但是，對於真心已淪落為凡心的俗子而言，回復真心和成佛，絕非一蹴可成。而必須經過種種的歷練和修為。

在方法上，中國佛教保存因緣論，有因緣有後果，以此解釋一切世界現象。故而人人原本有一真心，因何淪落？又該如何回復？必須加以分析和研究，找出原因，才能對症下藥，恢復純然的本性。下面先提出宗密對真心淪落的解釋，至於「頓悟漸修」的實踐過程和方法留待下節再說明。

<sup>18</sup> 《宗密》，冉雲華著，頁一九六。

<sup>19</sup> 《禪源諸詮集都序》，頁二一七。



宗密認為真心淪落為凡心的過程，共有十個階段<sup>20</sup>：

- (一) 一切人都具有本覺真心。
- (二) 沒有遇到一位有宗教知識和修養的人士，所以不覺。
- (三) 因為沒有覺悟，所以生起妄念。
- (四) 因為妄念，才看到現象世界。
- (五) 因能看到世間的虛妄現象，才有所見聞。
- (六) 不能理解那些現象，全由妄念而生，認為它們是真有，這就是「法執」。
- (七) 既然認為客觀事物存在，就會看見主觀和客觀事物對立，因而認為有自我存在，這就形成「我執」。
- (八) 因為自我的出現，就會產生貪、瞋、癡等種種計較。
- (九) 由於為我等計較，產生行動，造成善業或惡業。
- (十) 業成難逃，淪落苦海。

## 五、「頓悟漸修」的實踐

當絕對真心，不守本性，隨緣而變，流入生死海中，受種種苦厄時，若想要恢復真心的本性，要如何達成呢？宗密在分析其先前因素後，提出一套相對的解脫之道，亦即由凡入聖的步驟<sup>21</sup>：

---

<sup>20</sup> 同上，頁二一七—二一八。

<sup>21</sup> 同上，頁二二三—二二四。





(一) 遇到一位有宗教知識和修為的人士，指出人人具有絕對真心。喚醒本性，理解本體。

(二) 發心發願，誓證菩提—發菩提心。發「悲心」，以度眾生；發「智心」，以明真理；發「願心」，以助悲智。

(三) 按照自己的能力，修習六波羅密。六波羅密，漢譯六度，就是度越苦海的六種最完善的辦法。

(四) 大菩提心，從此顯發。

(五) 從此知道法性本身，原無煩惱：煩惱是指貪、瞋、懈怠、散亂、愚痴等。

(六) 由於修習六波羅密，除掉「法執」和「我執」，法我雙亡。

(七) 對於物質世界，有新的理解：它們都是由自己的心識所變，所以物質事物，再不能牽動心懷，從而達到自在融通。

(八) 對於自己的心也有新的理解。用此觀察一切，就會產生新而真實的體會。

(九) 心中再沒有種種現象分別，思想差別。因此心就進入常住狀態，達到絕對真心的本源，這就叫做「究竟覺」。

(十) 冥於根本、真淨心源，成佛。常住世間，救濟眾生。

古云：「佛法雖眾，不出於信解行證」是也。「信」即是斷疑生信，信心堅，信滿成佛（道元）；「解」則是除信受奉行外，尚須深入經藏，體解大道，始生無上智慧（一切知解）；「行」即修持，方能實際受用，對於菩薩修道有一行中修一行、一行中修一切行、一切行中修一切行三位，為圓融菩薩行，行無上大悲願，廣度眾生（大菩薩行）；「證」為證得聖果（證入法界）。如此看來，宗密建構的十



重不覺至成佛的過程是更為周延和詳實。

## 六、結論

宗密以「絕對真心」為不變的核心（本體界），輔以緣起說闡釋一切的變動（現象界），進而提出「頓悟漸修」的方法，建構其系統化的實踐哲學。其特色有三：第一，以「絕對真心」作主體，認為它是萬法的根源。第二，雖然真心是永久性的，但是漸修的過程主要的是在今生。宗密的實踐論以此時此地的今生為主，具有積極性。對於過去和未來，只是略為陳述。第三，相較於印度十二支因緣的著重抽象概念，宗密十漸修所用的名詞較為具體可行。

宗密的實踐方法，廣及對自身和萬事萬物的理解，必須同時發動「悲心」、「智心」、「願心」，才能造就圓融的生命世界。舉例而言，人類在科學上的成就不言可喻，當我們思考最近的「複製羊」事件（或許「複製人」亦離此不遠了），若只是自詡科技的發達，妄想取代造物者的全知全能，而不以慈悲心去包容和尊重生命時，反而會造成世界性的浩劫，受害的不單是其他的物種和生命，人類本身也在所難免。此外，人類為了生活上的舒適，發明了許多的東西，往往對自然生態造成破壞和污染，而我們種下的因，自然會果報到我們自身。因此，如何破除迷妄，回復絕對真心，並廣披德澤於萬事萬物，就必須切實修行。而宗密的實踐哲學就提供了兼具理論和實質價值的漸修之路。