

宗密的「一心」與如來藏思想

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所 教授
張文良

摘 要

自宋代以降，在中國華嚴宗的祖師譜中，宗密（780-841）被尊為華嚴宗第五祖，故其思想一般被視為中國華嚴宗思想的組成部分。考慮到宗密是澄觀（738-839）的弟子，在思想上服膺澄觀一系的華嚴思想，這種思想定位不無道理。但與中國華嚴宗的先代祖師相比，宗密是非典型的華嚴祖師。一方面，宗密一生最為服膺的大乘經典是《圓覺經》，曾為此經做《圓覺經疏》和《圓覺經疏鈔》，詮釋此經的微言大義。如果說中國佛教史上存在「圓覺學」，毫無疑問，宗密是「圓覺學」的祖師，其華嚴學結合「圓覺學」而展開。再者，《圓覺經》又名「如來藏自性差別」，相比《華嚴經》，其如來藏思想的色彩更為突出，從這個意義上說，宗密通過注釋《圓覺經》而展開的如來藏說，尤其值得關注。另一方面，宗密除了華嚴宗的傳承之外還有禪宗的傳承。據宗密自述，其出家動機是跟從荷澤宗的道圓禪師聽聞了荷澤宗的教義而產生出離心，從法脈傳承看，宗密可以說是荷澤神會（684-758）的再傳弟子。故而，我們在《禪宗諸詮集都序》等著作中可以看到，宗密的華嚴思想深受禪宗——特別是荷澤宗——的影響。日本學者吉津宜英（1943-2014）將宗密的思想定位於華嚴禪的集大成者是有一定道理的。荷澤神會受到《涅槃經》和《大乘起信論》的影響，其如來藏思想色彩很突出。這說明宗密的如來藏思想底色是《圓覺經》和荷澤宗的教義，與法藏所確立的如來藏緣起說有很大不同。那麼，宗密的如來藏說有怎樣的內涵？又該如何定位其在如來藏思想史中的位置呢？以下，以其對「一心」概念的詮釋為中心，對此略作考察。

關鍵詞：宗密、一心、如來藏、《圓覺經》

一、《圓覺經》中的「圓覺」及宗密的闡釋

《圓覺經》，全稱「大方廣圓覺修多羅了義經」，據成書於 730 年的《續古今譯經圖紀》和《開元釋教錄》的記載，此經由佛陀多羅於白馬寺譯出。但此經的梵文本不存，而且其內容與被疑為與中國撰述的《楞嚴經》有相當大的關聯性，故日本學術界很早就質疑此經是中國人撰述。如望月信亨早在 1930 年就指出，此經是在開元年間（713-741）中國人以《楞嚴經》為基礎，吸收《大乘起信論》的思想而撰述的。¹在七世紀後半葉和八世紀前半葉，中國佛教界出現了一批真偽難以確定的經典，如《楞嚴經》、唐譯《大乘起信論》、《釋摩訶衍論》、《圓覺經》等。這些經典都有一個共同特徵，即與《大乘起信論》的思想或多或少有關係。這似乎說明，在七世紀玄奘（602-664）帶回了「新譯唯識」之後，刺激了中國佛教思想界，尊奉《大乘起信論》、服膺「舊譯唯識」的一派，為了與法相唯識宗相頡頏、弘揚「舊譯唯識」而撰述了上述經典。

《圓覺經》的末尾提到，此經有六個異名：①大方廣圓覺陀羅尼經；②修多羅了義經；③秘密王三昧經；④如來決定境界經；⑤如來藏自性差別經；⑥頓教大乘經。這六個異名實際上顯示出此經的思想傾向。如「陀羅尼」並不是指真言咒語，而是強調「圓覺」的真理性和絕對性，顯示出此經的主題是「圓覺」一元論。「頓教」則強調此經的修行論特色及其與禪宗教義的關聯。「如來藏自性差別經」的說法，則彰顯了此經與「如來藏」思想之間的內在關涉。

《圓覺經》中的如來藏思想，首先體現在「圓覺」的概念規定中。「圓覺」一詞並不是在《圓覺經》中第一次出現。早在隋代淨影寺慧遠的著作中就出現了「圓覺」，如《大乘起信論義疏》中就有「名究竟覺者，覺心源故，修歸圓覺也。」²此外，吉藏的《勝鬘寶窟》有「後身菩薩，雖斷未盡，不得同佛圓覺，故云不覺。」³唐代窺基的《觀彌勒上生兜率天經贊》有「佛謂圓覺，種名為因慧。」⁴在上述經論中，「圓覺」基本是一個形容佛菩薩覺悟境界的概念，其內涵在不同著作中也不固定。在《楞嚴經》中，除了「圓覺」，尚有「圓滿」、「圓融」、「圓通」、「圓明」、「圓證」、「圓照」、「圓知」、「圓虛」、「圓淨」、「圓定」、「圓成」、「圓遍」、「圓周」等說法。這種帶「圓」字的概念背後，顯然有著華嚴宗的圓融、圓通思想的影子。不過，在《圓覺經》之前，「圓覺」雖然是一個出現頻度較高的用語，但尚不是一個有固定內涵的術語。其術語化或概念化是在《圓覺經》中實現的。

¹ 望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946年）。

² 《大乘起信論義疏》，《大正藏》冊 44，第 1843 號，頁 184 中 13-14。

³ 《勝鬘寶窟》，《大正藏》冊 37，第 1744 號，頁 55 中 16-17。

⁴ 《觀彌勒上生兜率天經贊》，《大正藏》冊 38，第 1772 號，頁 298 下 3-4。

《圓覺經》關於「圓覺」的說明集中在三處。其一是聯繫「大陀羅尼」而對「圓覺」的界定：

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。⁵

此處的「圓覺」顯然是從修行論和境界論立場而論的，「圓覺」是修行者所達到的最高、最究竟的菩提和涅槃。同時，從「圓覺」流出波羅蜜，則意味著修行者的修行科目如如幻三昧、奢摩他、禪那、三摩鉢提等，都依賴於眾生原本具有的圓滿覺性。在這個意義上說，「圓覺」作為「清淨真如」，是一切眾生和佛菩薩共同的靈性，是保證凡聖之間連續性的基礎，而這正是如來藏概念最核心的教義之一。另外，《圓覺經》以鑛中之金譬喻「圓覺」：

如銷金鑛，金非銷有，既已成金，不重為鑛。經無窮時，金性不壞。不應說言，本非成就。如來圓覺，亦復如是。⁶

用純金譬喻如來藏、用金鑛譬喻眾生位的在纏如來藏的說法出自《楞嚴經》⁷，而且其句式也很相似。如《楞嚴經》說純金一旦從金鑛中煉出，就不再有雜質，如木燒成灰，就不再是木。《圓覺經》則云「既已成金，不重為鑛」。再往前追溯，《寶性論》關於如來藏的九個譬喻中，也提到如來藏如真金，雖墮在不淨處，隱沒不現，經歷年載，真金不壞而莫能知，唯天眼者知，能由不淨中取真金而受用。如來藏概念，原本的出發點是強調眾生位亦有法身，與佛菩薩本質上沒有區別。如真金在鑛石中，其金性不變。《圓覺經》關於如來藏的這一規定，顯然受到《楞嚴經》和《寶性論》中的如來藏思想的影響。

《圓覺經》還將「圓覺」概念與「心」的概念連接起來：

一切眾生，種種幻化，皆生如來圓覺妙心。⁸

如來藏與「心」概念的連接主要是在中國佛教中發生的思想現象。「心」在印度佛教中，本與「意、識」等同義，指人的思維意識活動；而在中國傳統思想中，

⁵ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 913 中 19-20。

⁶ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 915 下 17-19。

⁷ 《楞嚴經》卷四：「佛言：如汝所解，云何問言『諸佛如來妙覺明空，何當更出山河大地？』又如金鑛，雜於精金，其金一純，更不成雜，如木成灰，不重為木，諸佛如來菩提涅槃，亦復如是。」《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19，第 945 號，頁 120 下 4-8。

⁸ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 914 上 10-11。

「心」也被認為是人的意識和認識活動。總之，「心」無論在印度佛教還是在中國傳統思想中，都是指現象性、經驗性的「心」。但《大乘起信論》中的「眾生心」由於具有「真如」和「生滅」兩種屬性，實際上已經超越了經驗性的「心」，具有了根源性、絕對性的意味，即不再是現象「心」，而演變成「心性」。《圓覺經》此處所說的與「圓覺」同義的「妙心」，顯然就是指「心性」，亦即如來藏。

能夠佐證這一點的是，《圓覺經》把「幻心」和「覺心」做了區分，「眾生幻心，還依幻滅。諸幻盡滅，覺心不動。」⁹現象性、經驗性的「心」是幻生幻滅的，而不生不滅的「心」則是「覺心」。這種不生不滅的「覺心」顯然就是《大乘起信論》中所說的「眾生心」，也就是如來藏。

宗密在出家之初，在府吏任灌家中偶然讀到《圓覺經》，不覺身心喜悅，無可言喻。元和十一年（816年）撰寫《圓覺經科文》和《圓覺經纂要》。長慶三年（823年）撰寫《圓覺經大疏》三卷，後陸續撰寫《圓覺經大疏鈔》十三卷、《圓覺經略疏》二卷、《圓覺經略疏鈔》四卷，並依據《圓覺經》作《圓覺經道場修證儀》，即把《圓覺經》教義與實踐性的修行儀軌結合起來，成為中國佛教科儀體系的重要組成部分。在接觸《圓覺經》之後的元和五年（810年），宗密讀到澄觀的《華嚴經疏》和《演義鈔》，驚歎不已，認定澄觀的《華嚴經》闡釋是正確的，於是寫信給澄觀，自此成為澄觀的弟子。那麼，在思想傾向上，宗密到底服膺《圓覺經》還是《華嚴經》呢？我們可以透過宗密對「一心」的理解，看到一些端倪。澄觀結合其判教說，提出十種「一心」，其中最高的「一心」自然是《華嚴經》所代表的重重無盡、圓融無礙的「一心」，即華嚴圓教的「一心」。而宗密將「一心」分為八種，其內容如下：

- 愚法聲聞教……假設一心
- 大乘權教……相見俱存一心……………《成唯識論》
- 攝相歸見一心……………《唯識二十頌》、《解深密經》
- 攝所歸王一心……………《大乘莊嚴論》
- 大乘實教……攝前七識歸於藏識之一心……《楞伽經》
- 總攝染淨歸如來藏之一心……《密嚴經》
- 大乘頓教……泯絕染淨之一心……………《圓覺經》
- 大乘圓教……總該萬有之一心……………《華嚴經》

從宗密對「一心」的劃分看，宗密「一心」說的最大特色是大乘頓教的「一心」說。在澄觀的十種「一心」說中，雖然也有相當於「頓教」的「一心」，但澄觀並沒有將其與《圓覺經》結合起來。目前沒有確定的文獻證據能確證澄觀看到《圓覺

⁹ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 914 上 12-13。

經》，一般認為，澄觀的思想並沒有受到《圓覺經》的影響，而宗密的整個思想體系建立在《圓覺經》思想基礎之上。在澄觀的思想體系中，「頓教」所指的是禪宗——特別是南宗禪——的思想。而在宗密的思想體系中，「頓教」則與《圓覺經》關聯在一起。

在形式上，作為「大乘圓教」的《華嚴經》無疑是最高的經典。但值得注意的是，在宗密這裡，從「一心」的角度看，《圓覺經》的「一心」似乎比《華嚴經》的「一心」具有更重大的理論意義。關於上述八種「一心」，宗密認為從本末的角度看，其中包括三層邏輯：1、以本起末。由頓教之「一心」（一法界心）輾轉而起小乘的假說「一心」，「一法界心」是本，而假說「一心」是末。這是從「所詮」的角度（即認知客體的角度）所觀察到的過程；2、從末窮本。由小乘的假說「一心」輾轉而窮盡頓教「一心」（唯一真心），這是從「能詮」的角度即認知主體的角度所觀察的過程；3、本末無礙。圓教「一心」能詮所詮、逆順本末皆無障礙。¹⁰可見，宗密所理解的「圓覺心」是指頓教「一心」，而非圓教「一心」。以頓教「一心」為本，才有世界和一切教法的誕生。

從修行論的角度看，宗密是將《圓覺經》的「一心」視為眾生修行之本，是凡夫眾生與諸佛菩薩相連接的橋樑。如果說《華嚴經》的「一心」是站在法身佛的立場，從「果位」來界定的「一心」，那麼，《圓覺經》則側重從眾生的立場即「因位」來界定「一心」。「泯絕染淨之一心」顯然是眾生位的法身，它與真如、法界、實際、真心等同義。從澄觀將南宗禪視為「頓教」看，他已經有意識地從修行的角度詮釋「一心」的內涵，而不是將其視為一種純粹觀念性的存在——即眾生由於普遍具有根源性的「一心」，所以才能夠發心修行，追求覺悟成佛的目標。這一傾向，與澄觀否定草木也有佛性、也可以發心成佛的立場相一致——即雖然從「圓教」的立場看，草木也有佛性，但由於草木沒有覺知能力，沒有煩惱，所以也不能發心修行。宗密繼承了澄觀從修行角度詮釋「一心」的立場，強調「一心」的修行論意義，這可以說是華嚴學「一心」說的一大轉折。

¹⁰ 「初約所詮，逆次順法，從七至一，展轉起末。謂本唯非染非淨，一法界心（七也）。由不覺之，名如來藏（六也）。與生滅合成阿黎耶識（五也），復由執此為我法故，轉起餘七，成八種識（四也）。各由識體，起能見分（三也）。由能見故，似外境現（二也）。執取此境為定實故，造種種別業共業故，內感自身，外感器界，一切諸法（一也）。二約能詮順文逆法，從一至七，展轉窮本。謂佛對下劣根性，未能頓達所起根本者，且言從業所感。此則初聲聞教（一也）。次為機稍勝者，說能所感，一切唯識（二三四也）。展轉乃至（五六），唯一真心，名頓教（七也）等（備如上說）。皆由根有勝劣故，令說有淺深。若執前前，即迷後後。始終通會，方盡其源。三能詮所詮逆順本末皆無障礙。由稱法性直談，不逐機宜異說故（八也亦如上說）。」《圓覺經大疏》，《新纂卍續藏》冊9，第243號，頁354上21-354中9。

二、新羅元曉的「一心」對宗密的影響

從如來藏概念在中國佛教的發展史來看，《大乘起信論》居於其中樞核心地位。因為在《涅槃經》、《佛性論》等經論中，皆存在佛性和如來藏並用的情況，而在《大乘起信論》中只出現了「如來藏」而沒有出現「佛性」，從這個意義上說，《大乘起信論》是一部關於如來藏的專門著作。此外，由於此書的注釋書層出不窮，其如來藏說深刻影響到後世中國如來藏思想發展的方向。其思想影響之一，就是結合「一心」說而討論如來藏。《大乘起信論》的理論框架就是「一心」、「二門」、「三大」、「四信」、「五行」，「一心」構成其整個理論和實踐的邏輯起點，而「一心」在《大乘起信論》中又被稱為「如來藏」，在後來的華嚴宗三祖法藏（643-712）等人的注釋書中又被稱為「如來藏心」等。澄觀、宗密和後來的永明延壽（904-975）等人，使用「如來藏」的頻率較低，而使用「一心」的頻度則遠遠高於「如來藏」。「一心」此概念可以視為中國式的「如來藏」概念，或者說是中國佛教思想家眼中的「如來藏」。

值得注意的是，宗密關於「一心」的詮釋，深受新羅元曉（617-686）的影響。據韓國學者金天鶴的研究，在宗密的《大乘起信論疏》中，有十二處直接引用元曉的《大乘起信論疏》。¹¹特別是關於「一心」的理解，宗密並沒有繼承法藏《義記》的說法，而是直接借用了元曉的說法。

那麼，元曉又是如何理解「一心」的呢？元曉在解釋《起信論》的「依一心法，有二種門」時，引用《楞伽經》的「寂滅者名為一心，一心者名為如來藏」云：「此言心真如門者，即釋彼經寂滅者名為一心也；心生滅門者，是釋經中一心者名如來藏也。」¹²在元曉看來，一心即是眾生心，在真如門中為寂滅；在生滅門中為如來藏。可見，元曉借用《起信論》的一心二門結構，對「一心」做了新的解讀。如果說在《楞伽經》中，「一心」和「如來藏」是同義詞，兩者的內涵尚未分化，那麼，在元曉這裡，兩者之間已經有了微妙區別。「一心」是真如門的概念，是不生不滅的無為法；如來藏則是生滅門的概念，是與生滅變化的有為法連接在一起的概念。

關於「一心」，元曉還有進一步的解釋：

¹¹ 金天鶴，〈元曉思想對宗密的影響：以《大乘起信論疏》為中心〉，《佛教學報》第 70 期（2015 年），頁 41-62。（김천학 「종말에 미친 원효의 사상적 영향-『대승기신론소』를 중심으로」, 『불교학보』 제 70 집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015, pp.41-62.）

¹² 《起信論疏》，《大正藏》冊 44，第 1844 號，頁 206 下 13-16。

二門如是，何為一心？謂染淨諸法其性無二，真妄二門不得有異，故名為此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名為心。然既無有二，何得有一？一無所有，就誰曰心？如是道理，離言絕慮，不知何以目之，強號為一心也。¹³

元曉將「一心」拆分為「一」和「心」分別進行解釋。染淨諸法之性無二，真妄二門之無異，基於此而說「一」。這種無二之處，諸法中有實在的東西，與虛空不同，本具「神解」之性，基於此而起名為「心」。但這種一心也只是勉強名之為「一心」，因為既然沒有二，何來有一？既然一無所有，那對誰曰心？這裡顯示出元曉從般若學的性空立場對「一心」進行解讀：「一心」並不是實有某物的一種實體，而只是關於萬物真實的一種抽象。由於它超言絕相，不能用日常語言來表達，所以只能用「一心」來指稱。如同道家所說的「道」，因為是超越日常思維和語言的，所以說「道可道，非常道。」元曉對「一心」概念的理解，既受到《起信論》「一心」概念的影響，又受到般若學的影響。

下面，我們對法藏、元曉和宗密對「一心」的詮釋略作比較。

（一）釋「歸命」

《義記》（大正藏）	《宗密疏》（乾隆藏）	《元曉疏》（大正藏）
歸命前中歸者，是趣向義。命謂己身性命，生靈所重，莫此為先。此明論主得不壞信，盡己所重之命，歸向三寶。請加制述，故云歸命。二歸是敬順義，命謂諸佛教命，此明論主敬奉如來教命，傳法利生，故云歸命。	歸者，是依投趣向義。命者，總御諸根。一身之要，人之所重，莫不為先。舉此無二之命，以奉無上之尊。又歸者，是還源義。眾生六根，從一心起。而背自源，馳趣六塵。今舉命根，總攝六情，還歸一心。	歸命二字，是能歸相。盡十方下，顯所歸德。能歸相者，敬順義是歸義，趣向義是歸義。命謂命根，總御諸根，一身之要。唯命為主，萬生所重，莫是為先。舉此無二之命，以奉無上之尊。表信心極，故言歸命。又復歸命者，還源義。所以者，眾生六根，從一心起，而背自原，馳散六塵。今舉命總攝六情，還歸其本一心之原，故曰歸命。所歸一心，即是三寶故也。

¹³ 《起信論疏》，《大正藏》冊 44，第 1844 號，頁 206 下 27-207 上 3。

(二) 釋「成益」

《義記》(大正藏)	《宗密疏》(乾隆藏)	元曉疏(大正藏)
三成益意者，謂令眾生，離過成行，使信位成滿，入位不退，堪成當果，故云佛種不斷。下文云，信成就發心者，畢竟不退，入如來種中，正因相應等。	後一句明成益意。謂令眾生，離過求行，使信成滿，入住不退，堪求佛果，故云佛種不斷。故下云信成就發心者，畢竟不退，入如來種中，正因相應等。又解除疑者，汎論疑惑，乃有多途。求大乘者，所疑有二，一者疑法，障於發心。二者疑門，障於修行。今立一心法，以遣前疑；開二種門，以遣後疑。	令除疑惑而捨邪執。汎論疑惑，乃有多途。求大乘者，所疑有二：一者疑法，障於發心；二者疑門，障於修行。……故今為遣此二種疑，立一心法，開二種門。立一心法者，遣彼初疑；……開二種門者，遣第二疑。

(三) 釋「一心」

義記 (T44.251c)	宗密疏 (L141.94b)	元曉疏 (T44.206c)
然此二門，舉體通融，際限不分，體相莫二，難以名目，故曰一心有二門等也。	然此二門，舉體通融，際限不分，體相莫二。 此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故云一心。	二門如是，何為一心？謂染淨諸法，其性無二；真妄二門，不得有異，故名為一。 此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名為心。

(四) 釋「生滅不生滅」

義記 (T44.254c)	宗密疏 (L141.98a)	元曉疏 (T44.207b)
心亦如是，不生滅心舉體動。故，心不離生滅相。生滅之相莫非真故，生滅不離於心相。如是不離，名為和合。	心亦如是，不生滅心舉體動，故心不離生滅之相。 生滅之相，莫非神解，故生滅不離於心相。如是不離，名為和合。	心亦如是，不生滅心舉體動，故心不離生滅相。 生滅之相，莫非神解，故生滅不離心相。如是不相離，故名與和合。

從以上《宗密疏》與法藏《義記》、《元曉疏》的比較看，至少在對《起信論》的「一心」解釋方面，宗密雖然對法藏有所繼承，但在對「一心」內涵的理解方面，主要受到元曉的影響。這種影響主要表現在兩個方面：一是從修行論的角度詮釋

「一心」。元曉認為，「一心」是修行的起點也是修行的終點，大乘佛教的修行是一個從原點出發又最終回歸原點的過程。具體而言，從「一心」生出六根，六根與六塵相對，產生六情。六情的出現，意味著眾生從清淨的無為世界進入了染汙的有為世界，這同時意味著背離「一心」。修行的過程就是收攝六情，由染汙世界而重新回歸「一心」的清淨世界。《大乘起信論》所說的「本覺」-不覺-始覺-究竟覺的修行路徑，實際上也是一種返本還源，「究竟覺」就是「本覺」。元曉的回歸「一心」說，突出了「一心」在大乘修行論中的地位，使得《大乘起信論》的本覺說在「心」的層面得到更直觀的說明。此外，元曉認為，《起信論》之所以說「一心」，是為了讓眾生生出對「大乘法」的信心，從而發心修行。《大乘起信論》中的「大乘」並不是指與小乘相對的一般意義上大乘，而是指眾生本具的如來藏。對「大乘」生起信心，並不是對一般意義上的大乘佛教生出信心，而是對自身成佛的潛質、成佛的可能性產生信心。如果「一心」等同於如來藏，那麼，元曉對「一心」的理解，應該說是符合《大乘起信論》的原義的。宗密幾乎原原本本承襲了元曉的說法，說明宗密也是從修行論的視角看待「一心」，強調「一心」概念是大乘佛教修行的最重要前提和基礎。沒有「一心」作為起點，就沒有一切大乘佛教的修行。

元曉對宗密的另一影響，在於對「一心」的「神解」性格的強調。「一心」，從「體」的方面說，是不生不滅的存在，也就是佛教所說的「真如」；而從「相」的方面說，則是生滅法。用現代哲學的語言來說，「體」和「相」的關係，類似於本質和現象的關係。《大乘起信論》本身在分析「一心」的體相用時，也是將「體」視為不生滅法，而關於其「相」，則以「無量性功德」來表達。「無量性功德」的說法源自《勝鬘經》等經典，強調如來藏之體具有生出無量出世間善法的可能性。「如來藏」有「空」和「不空」兩個側面。如來藏之體純然清淨，沒有任何染法，所以是「空」；但同時如來藏又不是空空如也、一無所有，而是蘊含無量的可能性，這就是「不空」。法藏也繼承《勝鬘經》的說法，用「無量性功德」來表達如來藏之「相」或「不空」，但元曉捨棄「無量性功德」而代之以「神解」，宗密也踵足繼步，用「神解」來說明「一心」在現象層面的不空。「神解」一詞不見於印度佛教，屬於中國佛教特有的概念，其早期用例見於《涅槃經集解》，其內涵指稱佛菩薩覺悟的境界。如果說「無量性功德」的說法有些漫漶無邊，中國佛教徒難以把握其內涵，那麼，「神解」一詞則更容易被理解和接受。「神解」不同於普通的認識和思維活動。普通的思維活動都是建立於主客體分立的基礎上，是認識主體對認識物件的認知，而「神解」則是主客體未分的狀態。「神解」不僅更具中國化色彩，而且也更接近《大乘起信論》所說的「本覺」之義，即從認識本體的角度規範「一心」。下面我們還會看到，宗密接受元曉的「神解」說或許與他接受荷澤宗的「靈知」說有直接關係。無論是「神解」還是「靈知」，都強調眾生本具圓滿的智慧，這種智慧不同於普通的知識，而是一種先驗的、神秘的境界。

三、荷澤宗的「靈知」說與宗密的如來藏說

在中國禪宗思想史上，荷澤神會是一個繞不開的人物。慧能創立的南宗禪之所以能夠在與北宗禪的競爭中獲得「正統」地位，並開枝散葉，發展出中國禪宗的諸宗派，與荷澤神會的理論建構和社會活動分不開。神會在《菩提達摩南宗定是非論》中，論證了慧能的頓悟法門才是五祖弘忍（602-675）的真傳，而北宗神秀（606-706）的漸悟法門並非正統。於是，「南頓北漸」幾乎成為評價南宗禪和北宗禪的定評，影響到中國禪宗的走向和面貌。

神會的思想深受《涅槃經》的影響，故其著作多用「佛性」概念而不用「如來藏」概念。這或許是繼承了慧能的作法，因為慧能也不用「如來藏」概念而只用「自性」。這也與慧能和神會都重視《金剛經》、重視從空性角度詮釋佛性有關。

但相對於慧能，神會更多地受到《涅槃經》和《大乘起信論》的影響。而無論是《涅槃經》還是《大乘起信論》，在詮釋如來藏時皆強調先天本有智慧的存在。如《涅槃經》云：「佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。」從空性和智慧兩個方面把握佛性。神會引《起信論》中的「無念」說：「馬鳴云，若有眾生，觀無念者，則為佛智故。」正因為神會重視眾生先天本具的智慧，故其對《金剛經》的「應無所住而生其心」的解釋也與慧能的解釋不同。慧能的解釋重點在於「應無所住」，而神會的解釋則在於「生其心」，「生其心」意味著以心所本具的本有智慧，觀照、覺知心性之空寂本體。¹⁴

按照宗密的自述，他二十五歲時（804年）出家，而出家的契機就是遇到遂州大雲寺的道圓禪師。¹⁵元和三年（808年），宗密離開道圓禪師，參訪道圓之師、也是神會的弟子荊南惟忠，後者又建議他到長安。在長安，宗密參訪道圓的同門洛陽神照。可見，在宗密的佛教思想形成時期，神會的荷澤宗禪思想曾對宗密產生很深影響。

在《都序》中，宗密將當時流行的禪思想分為七類，即①神秀·普寂之禪；②智詵之禪；③無住之禪；④道一之禪；⑤法融之禪；⑥宣什之禪；⑦神會之禪。¹⁶宗

¹⁴ 「但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以為照用。《般若經》云，應無所住而生其心。應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。」楊曾文編校，《神會和尚語錄》（北京：中華書局，1996年），頁119。

¹⁵ 澄觀，《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》：「後遇遂州大雲寺圓和尚，即荷澤之裔也。言下相契，師資道合，一心皎如，萬德斯備，既知世業事藝，本不相關，方始落髮，披緇服勤。」《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》冊39，第1795號，頁576下15-18。

¹⁶ 《圓覺經大疏》：「有拂塵看淨，方便通經；有三句用心，調戒定慧；有教行不拘而滅識；有觸類是道而任心；有本無事而忘情；有籍傳香而存佛；有寂知指體，無念為宗。」《新纂卍續藏》冊9，

密認為只有神會之禪才體現禪的本質、與《圓覺經》的教義正相符合。關於神會之禪的特徵，宗密云：

今第七剋體直指寂知，不約諸像法量。又順性無念修行故云爾也。下句收為是者，謂以寂知為本，而隨緣修前方便之行，即前六家皆是隨病對治之妙門也。此乃所其所通，無其所病也。

二總判七家，皆有收揀。謂第七家中，若一向揀卻緣慮妄心色相塵境頑凝虛空等法，偏立寂知。而為究竟者，互來圓通。圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性。寂知之性，舉體隨緣作種種門，方為真見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像，荷澤深意本來如此。但為當時漸教大興，頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣。¹⁷

可見宗密是在與其它六家之禪的關係中把握神會禪的特質。神會之禪最重要的特質是「寂知」，「寂知」是萬法之本，也是一切修行之本。在「寂知」基礎上，神會之禪也可以與其它六種禪可以相通。「寂知」如同清淨的明鏡，而種種禪門相當於鏡子中所映現的影像。宗密在吸收宗密的「寂知」思想基礎上，對「寂」和「知」又做了如下發揮：

寂者，即是決定之體，堅固常定，不喧動不變異之義，非空無之義。……知者，謂體自知覺，昭昭不昧，棄之不得，認之不得，是當體表顯義，非分別比量義。……寂是知寂，知是寂知。寂是知之自性體，知是寂之自性用。¹⁸

在宗密看來，「一心」的根本特徵有兩個：一是不生不滅、常住不變，這是「空」的一面；二是昭昭不昧，具有超驗的覺性，這是「不空」的一面。而且「一心」的這種「空」與「不空」是一體兩面的關係，「寂」是「知」之體，而「知」是「寂」之用。宗密的這種「寂知不二」的「一心」觀，除了受到神會之禪的影響之外，也受到澄觀的「靈知不昧，性相寂然」思想的影響。可以說，從根源性和覺知性兩方面把握「一心」，是唐代華嚴宗和禪宗共同的思想特徵之一。

如果把「一心」單純理解為根源性的存在，「一心」就容易混同於中觀學的「空性」、「真如」、「實際」等概念，而如來藏思想之所以不同於中觀思想，其最大的理論分歧點就在於如來藏思想在思考萬法的根源性時，認為這種根源性的存在不是死寂的、空無的存在，而是有著內在生命律動的存在，它有著否定自身的功能。由

第 243 號，頁 334 下 2-5。

¹⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《新纂卍續藏》冊 9，第 245 號，頁 535 上 17-中 3。

¹⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《新纂卍續藏》冊 9，第 245 號，頁 468 上 16-22。

於這種自我否定，才有由「本」起「末」、由「體」達「用」。這種功能和力用，恰恰是如來藏區別於中觀學的「空性」的根本特徵。中國華嚴宗思想家和禪宗思想家之所以多用「一心」，而較少用印度佛教色彩濃厚的「如來藏」，亦是看重「心」這一具有強烈中國文化色彩的概念所帶有的能動性，從而構建一套關於煩惱生起與還滅的言說體系，使得佛教的修行論有了更有說服力的邏輯。

四、如來藏與頓悟漸修

《圓覺經》的如來藏說的一大特色是成佛論意義上的如來藏說。在印度佛教中，如來藏概念本來就是成佛論的概念，如來藏系經典借如來藏概念，說明眾生何以會厭惡煩惱而追求涅槃，即解決眾生修行成佛的動力因問題。在《圓覺經》「覺眼菩薩章」，覺眼菩薩問菩薩修行的階位及思維、住持、方便的內涵。世尊回答，覺性清淨、平等、不動、遍滿，一切眾生本來成佛。生死涅槃，如昨夜夢幻，無有差別。¹⁹「一切眾生本來成佛」與「一切眾生悉有佛性」的說法是不同的。《涅槃經》中出現的「一切眾生悉有佛性」，強調的是眾生成佛的可能性，即眾生都是潛在的佛，要在現實中成佛，需要經過累劫的修行。而「一切眾生本來成佛」則強調眾生成佛的現實性，即眾生在現實中就是佛，從邏輯上推論，眾生甚至不需要經過修行的環節就可以成佛。如來藏的概念設定，原本是解決眾生修行的信心和修行動力問題，而「一切眾生本來成佛」的說法，某種意義上是對如來藏概念的解構。

如果宗密完全順著《圓覺經》的說法而理解佛性問題，那麼，他完全可能走上所謂「無事禪」的路子，忽視修行的重要性。但事實並非如此，宗密以《圓覺經》的佛性說或「圓覺」說為基礎，提出了頓悟漸修的修行論體系。宗密的頓悟漸修說，是受到神會的「頓悟頓修」說的影響而形成的：

頓悟頓修者，此說上上智根性樂欲俱勝，（根勝故悟，欲勝故修）一聞千悟，得大總持。一念不生，前後際斷（斷障如斬一線絲，萬條頓斷。修德如染一線絲，萬條頓色也。荷澤云，見無念體，不逐物生。又云，一念與本性相應，便具河沙功德。八萬四千波羅蜜門，一時齊用也）。²⁰

¹⁹ 「善男子！此菩薩及末世眾生，修習此心得成就者，於此無修，亦無成就。圓覺普照，寂滅無二，於中百千萬億不可說阿僧祇恒河沙諸佛世界，猶如空花亂起、亂滅，不即、不離，無縛、無脫；始知眾生本來成佛，生死涅槃，猶如昨夢。」《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，頁 915 上 16-21。

²⁰ 《禪源詮註集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號，頁 407 下 23-26。

眾生之所以能夠頓悟，原因在於眾生自心本身就是清淨的，沒有煩惱。由於智慧性是原本就具足的，所以如斬斷一縷絲線，一斷一切斷。那麼，宗密為什麼對神會的頓悟頓修說做出修正，提出頓悟漸修呢？主要是宗密認為頓悟頓修是針對上上根機的眾生而言的法門，是最上乘禪。但在現實世界中，眾生根機有利鈍之別，習氣有厚薄之分，所以不可能都修最上乘禪。對大多數眾生來說，「信」、「解」雖然可以是不分階梯、沒有漸次，在一剎那就覺悟到真理，但「行」、「證」則是一個漸進的過程：

依解修行，隨根證入，謂創因法鏡照心，頓能信解。至於長久修證，則節級不同。良以障有淺深，根有利鈍，習氣厚薄，心行依違。故須處處隨根，引令得出。然其修證階降雖殊，必藉本因。²¹

佛教的修行過程一般用「信解行證」來表達。宗密將其分為「信解」和「行證」來說明其「頓悟漸修」的思想，即「信解」意味著相信和認識到眾生本具圓滿的覺性，而無明和煩惱都是「空」的，沒有自性。這是華嚴宗等教門的教義，是頓悟法門的內涵。「行證」則意味著通過漸修而消除自身的煩惱和習氣，這是漸修法門的內涵，也是禪門的真意。宗密的「頓悟漸修」說，與其如來藏思想密切相關，也與其教禪一致的立場相呼應。

結語

宗密的如來藏思想，源自《圓覺經》，同時亦受到《勝鬘經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等典籍中如來藏思想的影響。特別是其「一心」說，雖然也源自《圓覺經》，但受到荷澤神會、清涼澄觀、新羅元曉「一心」說深刻影響，呈現出與印度佛教如來藏說不同的特色。具體而言，就是強調如來藏「不空」的屬性，即如來藏在具有根源性、普遍性的同時，具有先天的覺性。正是因為這種先天的覺性存在，所以才稱為「圓覺」。關於如來藏如何可以緣起萬法，法藏用「不守自性」來解釋。而宗密受到神會的「靈知」說、元曉的「神解」說、澄觀的「靈知不昧」說的影響，用「圓覺」來表達如來藏所具有的否定性、能動性的功能，使得如來藏概念作為存在本體的同時，也成為一個先天認識本體。

²¹ 《圓覺經大疏》，《新纂卍續藏》冊9，第243號，頁352上20-24。

參考書目

(一) 佛教典籍

- 〔唐〕佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》。《大正藏》冊 17，第 842 號。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。《大正藏》冊 19，第 945 號。
- 〔隋〕吉藏撰，《勝鬘寶窟》。《大正藏》冊 37，第 1744 號。
- 〔唐〕窺基撰，《觀彌勒上生兜率天經贊》。《大正藏》冊 38，第 1772 號。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》。《大正藏》冊 39，第 1795 號。
- 〔隋〕慧遠撰，《大乘起信論義疏》。《大正藏》冊 44，第 1843 號。
- 〔新羅〕元曉撰，《起信論疏》。《大正藏》冊 44，第 1844 號。
- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。《大正藏》冊 48，第 2015 號。
- 〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。《新纂卍續藏》冊 9，第 243 號。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。《新纂卍續藏》冊 9，第 245 號。

(二) 專書、論文

- 金天鶴，〈元曉思想對宗密的影響：以《大乘起信論疏》為中心〉，《佛教學報》第 70 期，2015 年，頁 41-62。(김천학 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향-『대승기신론소』를 중심으로」, 『불교학보』 제 70 집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015, pp.41-62.)
- 望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，1946 年。
- 楊曾文編校，《神會和尚語錄》，北京：中華書局，1996 年。