



# 由十玄門的變革

## 論華嚴法界觀的唯心思想

釋海門

佛光大學宗教學系碩士

### 摘要

依據《華嚴一乘十玄門》大唐終南太山至相寺釋智儼撰承杜順和尚說：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。

如上所引原典，可見智儼大師乃依如來藏而立此門，而且關係著「前諸義教門」；因此，探討法藏大師修訂新十玄時，刪除「唯心迴轉善成門」的理由與背景，以及唯心思想的後續發展，即是本研究所要達成的目的。

由於本命題涉及佛教經論的文獻考察與人生哲理的思辨，因此研究方法採用質性研究中的文獻觀察分析法與哲學思辨詮釋法二大面向著手。有關本論文之架構：一、緒論。二、回溯華嚴宗的法界觀，探討法藏大師、智儼大師，二者所主張的新古十玄之異同。三、針對「唯心迴轉善成門之辯」，列舉存在、廢除，兩種主張的理由及影響性，分判存廢的評價與定位。四、即是結論，另將建議未來研究的思考進路。

**關鍵詞：**十玄門、唯心迴轉善成門、如來藏、唯心、法界觀



## 一、緒論

原本對於《華嚴經》是心存敬畏的。佛陀成道後，最初開示的經典就是《華嚴經》，所呈現的是佛所自證的境界。因此，總認為華嚴義海廣博精深，眾生難解，學人自忖亦是其一。即至就讀研究所選修「華嚴思想專題」，才得以一窺堂奧，真是「認識華嚴經，方知已是佛法富貴人」。<sup>1</sup>

### （一）研究動機

追溯「華嚴宗」的思想源頭，肇始於初祖<sup>2</sup>杜順大師的《法界觀門》，惟此本《法界觀門》已失傳，乃從澄觀大師之《華嚴法界玄鏡》與宗密大師的《註華嚴法界觀門》之注疏方能夠得知。若《法界觀門》是華嚴「普融無礙」無盡法界緣起理論之建立依據，啟人疑竇的是：何以曾經注釋過《法界觀門》的四祖與五祖，理應是最清楚其法義、並捍衛其宗門精神的，何以皆偏向「心性」的論述，導致思想的變遷？再者，二祖智儼大師所立「十玄門」即設有「唯心迴轉善成門」一門，猶主張如來藏的思想，後為三祖法藏大師所改。不解的是，其餘九門的諸多名相，只是由經文義涵引申而出，並非經文所載；如〈昇夜摩天宮品第十九〉：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」<sup>3</sup>與〈離世間品第三十八之二〉：「菩薩摩訶薩知三界唯心、三世唯心，而了知其心無量無邊，是為第八無等住。」<sup>4</sup>皆明示「唯心」的重要性，為何十玄門中「有所

<sup>1</sup> 星雲大師 1997，頁 1。

<sup>2</sup> 歷來關於華嚴宗有五祖說、七祖說與十祖說，本文以五祖說為主。

<sup>3</sup> 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》（CBETA 版）冊 10，第 279 號，頁 102a9。

<sup>4</sup> 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》（CBETA 版）冊 10，第 279 號，頁 288b18。



本」的「唯心迴轉善成門」反遭剔除？這就產生了本研究<sup>5</sup>的最初「疑情」。

## （二）研究方法

就文獻學而言，本研究運用之方法即是校勘與分析。例如上文所引之文獻，可知智儼大師乃是以如來藏來詮釋十玄門；而法藏大師並未明確說明將「唯心迴轉善成門」替換的理由。因此，本研究步驟擬定為：一、搜集所有關於本命題——「唯心迴轉善成門」的典籍文獻進行校勘、分析；二、綜覽有關於本研究的學者專書，釐清各家論述之異同與評價；三、考察所有關於本研究命題的學位論文，若有雷同，則思考如何接踵先人步履而開展進路。誠如《華嚴經》云：「文隨於義義隨文」。<sup>6</sup>文即是相，義即是體；文字就是義理的權巧呈現，義理賦予文字躍然紙上的永恆生命。也就是試圖瞭解作者在原創時，為何驅動手中之筆而留下如此文本，又為何如此用字遣詞隱藏其後的深層意識。歷史的文獻是已知的資料，諸家學者的論述是已知的資訊；而本研究所採用的哲學思辨詮釋法即是通過已知的文獻、論述，以建構未知的合理推論；本於對生命的終極關懷，闡釋本研究針對此命題的見解與看法。

## （三）文獻回顧與分析

關文獻可分為專書、學位論文、期刊與研討會論文等三類，分述如下：

### 1. 本國學者專書

中文相關專書共有如下九部：

<sup>5</sup> 原碩士論文《華嚴宗古十玄唯心迴轉善成門研究》，指導教授為永東法師；感謝二位匿名評審教授金正，本文已修訂並重新命名。

<sup>6</sup> 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》（CBETA 版）冊 10，第 279 號，頁 85c28。



### (1) 方東美《華嚴宗哲學》<sup>7</sup>

方東美在《華嚴宗哲學》提到十玄門時，直接引用唯心迴轉善成門說明之：「法藏大師在『新十玄』中以『主伴圓明具德門』來代替『唯心迴轉善成門』。法藏認為『古十玄』是堅持如來藏的思想。所以他的華嚴思想是以超脫以如來藏性清淨心為主的起信論範疇，並從其『妄盡還源觀』中的『主伴互現帝網觀』才能形成事事無礙重重無盡的境界。」<sup>8</sup>方先生認為法藏大師乃是為了超脫《大乘起信論》的如來藏思想，才更改為「主伴圓明具德門」。

### (2) 方立天《法藏》<sup>9</sup>

方立天提到：「因此門是闡明事事無礙的原因，而不是顯示事事無礙的相狀，為避免泛泛講唯心，顯出一切事物自性本具，乃以主伴圓明具德取代之。」<sup>10</sup>但是，在〈法藏的宇宙本體論——法界緣起論的本質〉，方立天也論述說：「法藏在後期曾意識到唯心說法過於寬泛，而在《華嚴經探玄記》中改唯心迴轉善成門為主伴圓明具德門，但是法藏因深受《大乘起信論》和《華嚴經》的影響，最終仍然是從『心』上立論成佛的根據和宇宙的本原，從而涉及了宇宙本體論問題。」<sup>11</sup>可見方立天雖認同以主伴圓明具德門取代之，但是仍肯定《華嚴經》的唯心思想。

### (3) 牟宗三《佛性與般若》<sup>12</sup>

牟宗三在〈起信論與華嚴宗〉一章中，評唯心迴轉善成門曾註記：「案此門，《探玄記》改為『主伴圓明具德門』。此改較好。蓋此

<sup>7</sup> 方東美 2004。

<sup>8</sup> 方東美 2004，頁 548-550。

<sup>9</sup> 方立天 1991。

<sup>10</sup> 方立天 1991，頁 138-139。

<sup>11</sup> 方立天 1991，頁 157。

<sup>12</sup> 牟宗三 1982。



十玄俱是說事事無礙義。」<sup>13</sup>牟宗三認為：唯心迴轉善成門，因事事無礙，改為主伴圓明具德門較好。

#### (4) 徐紹強釋譯《華嚴五教章》<sup>14</sup>

徐紹強釋譯《華嚴五教章》一書中，解說唯心迴轉善成門時提到：「從佛教修行來看，是說一切佛教功德，都由心迴轉，能夠具足成就一切善業。從哲學基本問題來看，這一門是說一切事物現象都是清淨真心迴轉的表現。」<sup>15</sup>由於《華嚴五教章》論及十玄門時，唯心迴轉善成門猶為第九門，強調「如來藏清淨真心」也就不足為奇。

#### (5) 張澄基《佛學今詮》<sup>16</sup>

「用唯心的道理來解釋法界圓融，是一個非常重要的論議，可惜新十玄中未予列入。」<sup>17</sup>張澄基強調的是：十玄門必須建立在唯心迴轉門下才得成就，因為不出一心之義。可見他是不贊成廢除唯心迴轉善成門的。

#### (6) 陳英善《華嚴無盡法界緣起》<sup>18</sup>

「智儼、法藏等人的論著中，雖亦談及唯心、一心、如來藏等觀念，然可說是就無盡法界緣起來論述，或透過五教方式來鋪排，以顯示無盡法界緣起義。」<sup>19</sup>對於十玄門的更迭，陳英善說：「至於『唯心迴轉善成門』之改為『主伴圓明具德門』，澄觀並未作進一步解釋，如以凸顯華嚴事事無礙法界教義來看，『主伴圓明具德門』是更能表達此義。但在智儼的《十玄門》中，是舉心法來作說明，亦

<sup>13</sup> 牟宗三 1982，頁 531。

<sup>14</sup> 徐紹強釋譯 1997。

<sup>15</sup> 徐紹強釋譯 1997，頁 346。

<sup>16</sup> 張澄基 1983。

<sup>17</sup> 張澄基 1983，頁 229。

<sup>18</sup> 陳英善 1996。

<sup>19</sup> 陳英善 1996，頁 15。



有其之用意，然不若『主伴圓明具德門』之意義來得豐富。」<sup>20</sup>顯而易見，陳英善是主張廢除唯心迴轉善成門的。

### （7）楊政河《華嚴哲學研究》<sup>21</sup>

楊政河在《華嚴哲學研究》說明：「法藏大師的華嚴思想，其最主要特徵是要超脫以如來藏性清淨心為主的「起信論」的範疇，要以能證入「果上妙境」為究竟法門。唯有如此，才能逐漸消除唯心性論的見解，而廓徹於事事無礙。<sup>22</sup>楊政河認為從法藏大師所調整的主伴圓明具德門來看，重新設立的十玄門較為完整。就「唯心」而言，則說：「如此圓融性的「一心」，我們姑且稱它為「中道一心」。其實這是說諸法的緣起者，必須依據三界唯心為當相。」<sup>23</sup>可見雖認同刪除唯心迴轉善成門，但並不同否定「唯心」之說。

### （8）劉貴傑《華嚴宗入門》<sup>24</sup>

「華嚴宗認為時間、空間、隱顯、理事等全由『一心』所現，因此能夠隨心迴轉，自在無礙，這就是十玄緣起的哲理義蘊。」<sup>25</sup>

### （9）鄧克銘《華嚴思想之心與法界》<sup>26</sup>

「在華嚴思想中，『法界觀』之內容如本文所述似不必與『心』有何關連，或有必然的關係。如傳為杜順所作之〈法界觀門〉中其分別說明的『真空觀』、『理事無礙觀』、『周遍含容觀』，均直接論述一切存在之自體及相對之關係，並未加入主體意義之心的觀念或作用」。<sup>27</sup>

<sup>20</sup> 陳英善 1996，頁 84-85。

<sup>21</sup> 楊政河 2004。

<sup>22</sup> 楊政河 2004，頁 490-491。

<sup>23</sup> 楊政河 2004，頁 487-529。

<sup>24</sup> 劉貴傑 2002。

<sup>25</sup> 劉貴傑 2002，頁 120-121。

<sup>26</sup> 鄧克銘 1997。

<sup>27</sup> 鄧克銘 1997，頁 6。



鄧克銘強調〈法界觀門〉的三觀，推論：「若能直接深入法界即能體認實相、法性而成佛，個體的心並無積極的意義。」<sup>28</sup>由此看來鄧克銘是贊成廢除唯心迴轉善成門。

## 2. 外國學者專書

相關日文專書計有三部，分別介紹如下：

### (1) 木村清孝著、李惠英譯《中國華嚴思想史》<sup>29</sup>

「《探玄記》被推定為至少完成於證聖元年（695），即法藏五十三歲以後。但以上的事實似告訴了我們，此時候的法藏，似否定了將或多或少含有發生論意味的『唯心』，當作究竟的真理來成立之事」。<sup>30</sup>

### (2) 高峰了洲著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》<sup>31</sup>

「在『探玄記』的名目，被改變配置的地方，具有二門，其順序亦與前書都不同；也許後書的組織，屬後來修補的完成？然經修補的『十玄門』，對於『事事無礙』的妙論，更得明顯化的穩固。」<sup>32</sup>作者認為唯心迴轉善成門等二門被修正，乃因「事事無礙」之故。

### (3) 龜川教信著、印海譯《華嚴學》<sup>33</sup>

「特別是依一心法界上，因於十玄悉皆根據唯心迴轉，所以認為不要特別設立唯心迴轉一門，此也是廢除理由之一罷」。<sup>34</sup>

## 3. 學位論文

相關學位論文僅有兩篇，簡述如下：

<sup>28</sup> 鄧克銘 1997，頁 6。

<sup>29</sup> 木村清孝著，李惠英譯 1996。

<sup>30</sup> 木村清孝著，李惠英譯 1996，頁 138。

<sup>31</sup> 高峰了洲著，釋慧嶽譯 1983。

<sup>32</sup> 高峰了洲著，釋慧嶽譯 1983，頁 183。

<sup>33</sup> 龜川教信著，印海譯 1997。

<sup>34</sup> 龜川教信著，印海譯 1997，頁 257。



(1) 林建勳〈華嚴三祖法藏大師圓教思想研究〉<sup>35</sup>

「法藏之所以要消除其思想中的唯心成分，那是因為如來藏終教只是大乘三教中的一教，不是圓教。在《分齊章》中法藏明白的說『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。」顯見法藏所以為古十玄中的『唯心迴轉善成門』就是如來藏思想，雖然在古十玄是列在第九門，還不是做為總結的第十門（第十門是託事顯法生解門），法藏也無法接受，而終必須將之汰換」。<sup>36</sup>

(2) 林恆卉《心靈轉化之探究——以華嚴「三界唯心」「法界緣起」為主的考察》<sup>37</sup>

「雖然有古十玄與新十玄之別，但就其詮釋法界圓融無礙的視角來說，並無太大懸殊與差異。但若從其結構上看，將偏重於『心法』詮釋的『諸藏純染具德門』及『唯心迴轉善成門』改成著重於『法法』說明的『廣狹自在無礙門』和『主伴圓明俱德門』，其架構上可謂更具系統化及完整性，而『法法』所呈顯的現象，乃是『心』之展現，因此，亦不相違本文『心靈轉化』之探討」。<sup>38</sup>

#### 4. 期刊、研討會論文

相關期刊與研討會論文共有五篇，依年代先後分別介紹如下：

(1) 陳榮灼〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉<sup>39</sup>

華嚴宗的基本立場，用今天西方的話來說，是「唯心論」的立場，而且是「絕對唯心論」(absolute idealism)。這不是貶詞，而係

<sup>35</sup> 林建勳 2007。

<sup>36</sup> 林建勳 2007。

<sup>37</sup> 林恆卉 2009。

<sup>38</sup> 林恆卉 2009。

<sup>39</sup> 陳榮灼 1991。





將之提升至一理想主義的立場來了解之判斷。這裏，「唯心」的意思，是按照《華嚴經》一句非常重要的話而發展出來的，《華嚴經十地品》嘗言：「三界虛妄，唯心所造。」簡要而言，華嚴宗即根據這句話來開宗，而這種立場與黑格爾的絕對唯心論非常相似。<sup>40</sup>

### (2) 湯一介〈華嚴十玄門的哲學意義〉<sup>41</sup>

「華嚴『十玄門』中之『十世隔法異成門』、『唯心迴轉善成門』等正是為我們解釋『主體』與『客體』的關係提供一有意義的思路。現象界之事物只有在（主體）之觀照下才有意義，『客觀』與『主體』雖有別，但『客體』的意義是由『主體』給與的，所以『主體與客體的差別性與同一性是統一』的」。<sup>42</sup>

### (3) 傅偉勳〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉<sup>43</sup>

「即事而真」的理念表現似較天台更為強烈。而法藏新十玄說改稱「諸藏純雜具德門」為「廣狹自在無礙門」，又改稱「唯心迴轉善成門」為「主體圓明具德門」，據澄觀在《十方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10 所說，乃是為了突出事事無礙之義。整個新十玄說對於《華嚴經·賢首品》中普賢菩薩的「華嚴三昧」與佛的「海印三昧」所作的境界說明，十分表達一切緣起事物的相即相入或圓融相即的關係，而十玄之「十」又是圓數，顯示圓融無盡之妙。<sup>44</sup>

### (4) 魏道儒《從華嚴經學到華嚴宗學》<sup>45</sup>

作為華嚴宗核心教理的法界緣起並不複雜，不過是認為一切現

<sup>40</sup> 陳榮灼 1991，頁 10。

<sup>41</sup> 湯一介 1995。

<sup>42</sup> 同上註。

<sup>43</sup> 傅偉勳 1997。

<sup>44</sup> 同上註。

<sup>45</sup> 魏道儒 1999。



象是佛智慧本體（可稱「佛性」、「自性清淨心」、「一真法界」、「一心」等）的作用或表現，它們均處於相互依存、相互容攝、相互平等、沒有矛盾衝突的和諧統一之中。<sup>46</sup>

### （5）方立天〈中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉<sup>47</sup>

「禪宗的唯心淨土思想，在思維格局上與天台宗的「一念三千」、唯識宗的「唯識所變」以及華嚴宗的唯心迴轉思想有著共同之處，所以，唯心淨土說也成為禪、天台、華嚴諸宗一時的盛談」。

從以上十九篇的論述，可得以下幾點結論：

第一、絕大多數的學者專家對於：法藏大師以「主伴圓明俱德門」取代「唯心迴轉善成門」，是抱持著肯定的看法（唯獨張澄基明顯反對）。

第二、對於贊成的理由，多數是認為「主伴圓明俱德門」更符合「事事無礙」的範疇。如方東美、牟宗三、陳英善、楊政河、高峰了洲、龜川教信等。

第三、值得注意的是，贊成者亦不乏肯定唯心思想的，如方立天、張澄基、楊政河、劉貴傑、鄧克銘、龜川教信（唯獨陳英善明顯反對）。

第四、認為因「唯心」二字所象徵的意義（或如來藏），是刪改「唯心迴轉善成門」的理由，亦有 5 人，如方東美、陳英善、楊政河、木村清孝、林建勳。

第五、對於「主伴圓明俱德門」或「唯心迴轉善成門」之存廢討論，未明顯表達意見者，有 3 人，如傅偉勳、魏道儒、陳榮灼。

第六、肯定「唯心迴轉善成門」者，有 2 人，如張澄基、湯一

<sup>46</sup> 魏道儒 1999，頁 376。

<sup>47</sup> 方立天 2003。



介。

歸納十九篇有關本命題之文獻所得到的結論，前四點至少都有 5 人一致認同的具體論述。以此觀之，或許能一窺法藏大師修訂十玄門時，腦海裡所考量的利弊得失了。據此合理推論：法藏大師或許認為以「主伴圓明具德門」來詮釋「事事無礙」，更符合當時的世道人心與華嚴宗發展的利益；這是何者更適合的選項，而不是誰對誰錯的是非題。

在二祖時代，有其因緣，故說如來藏；到了三祖法藏大師，因緣改變了，故不說如來藏；如此，亦不違佛法緣起之理。

## 二、華嚴宗的法界觀探源

初祖杜順大師所著的《華嚴法界觀門》，又稱《修大方廣佛華嚴法界觀門》，簡稱《法界觀門》。（有關原著者之議論，非關主旨不加深究。）其內容為：「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」等三種觀法。循序漸進地引導學人觀修，使其理解無盡的華嚴法界緣起，契入普融無礙的境界，可說是建立華嚴宗法界緣起思想的基石。

而能夠毫無遺漏的表示法界無礙之相的法門，當屬智儼大師與法藏大師先後所撰述的「一乘十玄門」；因為此十門相即相入，互為主伴，卻不相礙。澄觀大師又接踵在法界觀門的三觀上，再加上所依的事法界觀，提出：「事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界」等四法界。

### （一）法藏大師的「新十玄」

所謂「新十玄」，即是相對於「古十玄」而稱之。

由「一多相容不同門」皆出現在前三門，「十世隔法異成門」皆出現在後三門，可作一合理的推論：法藏大師論述「十玄門」，乃是



先建構「一多相容」的「空間」觀念，再詮釋「十世隔法」的「時間」觀念；也可說是先講無情的器世間，再言及有情的人文世界。

魏道儒在《中國華嚴宗通史》對於「新十玄」的剖析，頗為中肯：

《五教章》是法藏總結其全部學說的著作，《探玄記》是他注解晉譯《華嚴》的代表作，《華嚴金師子章》是唐譯《華嚴》出現後，他為武則天概述其學說的著作。在這三書中出現的「十玄」，都是法藏在認真思考過程中提出來的，均受重視。但是，在法藏生前，以哪一種「十玄」為定型還沒有確定。……到了澄觀、法藏，「十玄門」才被最終定型化。澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中講的「十玄門」，其名目、次第全同於《探玄記》中的「十玄門」。<sup>48</sup>

值得注意的是：

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。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等，宜思釋之。<sup>49</sup>

《華嚴一乘教義分齊章》（五教章）所記載的「十玄門」，雖與「古十玄」名相同目；除了順序有異之外，詮釋亦有所別：「法藏在〈華嚴一乘教義分齊章〉中，雖也沿用智儼之「唯心迴轉善成門」的名目，然其說明則有異於智儼，而著重在心之無量功用或德用以

<sup>48</sup> 魏道儒 2007，頁 130-131。

<sup>49</sup> 法藏述。《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》（CBETA 版）冊 45，第 1866 號，頁 499a9。



顯現圓教之無盡的理念。」<sup>50</sup>《佛光大辭典》則明載：「法藏於華嚴經探玄記卷一所示者，澄觀於華嚴玄談卷六中祖述其意，此為新十玄。」<sup>51</sup>綜合以上文獻分析，本研究之「新十玄」的範疇，乃依《華嚴經探玄記》而論。

## （二）論新古十玄之異同

四祖澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏卷第二》提到：

周遍含容，即事事無礙。且依古德，顯十玄門；於中文二，先正辯玄門，二明其所以。今初：一、同時具足相應門；二、廣狹自在無礙門；三、一多相容不同門；四、諸法相即自在門；五、祕密隱顯俱成門；六、微細相容安立門；七、因陀羅網境界門；八、託事顯法生解門；九、十世隔法異成門；十、主伴圓明具德門。此之十門同一緣起無礙圓融，隨其一門，即具一切。<sup>52</sup>

周遍含容觀即是指事事無礙。古德所開顯的十玄門，這十門是同一緣起而無礙圓融的；隨舉其中一門，就具足了一切。澄觀大師強調的是：周遍含容觀普及周遍於法界，獨一無二不減失各自的主體性，又互不妨礙，這道理涵蓋萬事萬物。本節僅就新十玄中，有更動的二門，試申論之。

### 1. 「諸藏純雜具德門」與「廣狹無礙自在門」

本門原叫「諸藏純雜具德門」，為何改名？澄觀大師在《華嚴疏鈔》說：「一行為純，萬行為雜等，即事事無礙義。若一理為純，萬

<sup>50</sup> 鄧克銘 1997，頁 68。

<sup>51</sup> 佛光大辭典編修委員會，頁 416。

<sup>52</sup> 澄觀撰。《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1735 號，頁 509b25。



行為雜，即事理無礙。恐濫事理無礙，所以改之。」<sup>53</sup>因為「恐濫事理無礙義」——例如：一心為純，百善為雜（百善孝為先）；心為理法界，百善為事法界——所以法藏大師才修改。而「廣狹無礙自在門」已具有「事事無礙」的法界觀，小可以容大，廣狹可以無礙而不壞本位。關於「廣狹無礙自在門」，方東美認為：

其要義在於一行即一切行，一行為狹，一切行為廣，如布施一行仍然包含一切行，這一行為一切行的體而能自在無礙，由此展開來時，那麼一法緣起一切法，一法的作用力不斷的發揮是沒有界限的，這就是廣，如果你守一法的分限而不失掉它的本位為狹，這樣有限就是無限，無限也是有限，便形成「廣狹無礙自在門」。<sup>54</sup>

強調的是「行」，例如行「布施」時，不只是施捨；推而廣之，可以是「慈悲喜捨」，甚至是「十波羅蜜」。

對於「諸藏純雜具德門」，劉果宗也舉〈入法界品〉「我於三十六恆沙佛所，修此法門，彼諸如來，各以異門，令我入此般若波羅蜜，普莊嚴法門。」<sup>55</sup>說明：「此門明諸菩薩修德時，純雜互相攝藏，而自在具足，如就一說時，即名為純，就多說時，即名為雜。」<sup>56</sup>強調的是「德」，菩薩修德時，豈有只單獨修一個「波羅蜜」之理？必是檀波羅蜜、戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜、方便波羅蜜、願波羅蜜、力波羅蜜、智波羅蜜等，純雜互相攝藏，而自在具足的。

<sup>53</sup> 澄觀撰。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》（CBETA 版）冊 36，第 1736，頁 74c12。

<sup>54</sup> 方東美 2004，頁 545-546。

<sup>55</sup> 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》（CBETA 版）冊，第 278 號，頁 702c13。

<sup>56</sup> 劉果宗 2001，頁 152-153。



另有《心賦註》記載：

以一實心是純義，差別心是雜義；差別心即一實心雜恒純，一實心即差別心純恒雜，即諸藏純雜義。以一心帶一切心還入一心，是帝網義；因心現境，見境識心，是託事顯法義；長劫短劫延促時量，皆從積念而成，一心所現，是十世義。因一心正義，演難思法門，究竟指歸，言亡慮絕，即唯心迴轉義。自心既爾，彼心亦然；涉入交羅，重重無盡矣。<sup>57</sup>

若以如來藏解讀永明延壽大師所言之「心」，與「諸藏純雜具德門」之「藏」；則與法藏大師之刪除「唯心迴轉善成門」，似有關連。

## 2. 「唯心迴轉善成門」與「主伴圓明具德門」

根據前文的文獻分析可知：三祖改二祖智儼大師的「唯心迴轉善成門」為「主伴圓明具德門」；即是將「唯心」的如來藏，改為「周遍含容」的法界觀；如前文所引「四周遍含容，即事事無礙；且依古德，顯十玄門。」而周遍含容觀始於初祖。對此，鄧克銘有獨到的見解：

在華嚴思想中，「法界觀」之內容如本文所述似不必與「心」有何關連，或有必然的關係。如傳為杜順所作之〈法界觀門〉中其分別說明的「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」，均直接論述一切存在之自體及相對之關係，並未加入主體意義之心的觀念或作用。<sup>58</sup>

<sup>57</sup> 延壽述。《心賦註》。《X 續藏》（CBETA 版）冊 63，第 1231 號，頁 134c17。

<sup>58</sup> 鄧克銘 1997，頁 6。



如此看來，法藏大師是將他師父的「脫軌」言說，導正「接軌」回到正宗的《法界觀門》理路。

誠如劉果宗在《中國佛教各宗史略》所言：

中國華嚴經之弘傳，法藏前，以晉譯六十本為主，至法藏及其門下後代，則以八十華嚴為本，故中國所稱之華嚴宗，實由法藏所創立也。法藏自投智儼座下，便專志華嚴教義之研究，對舊譯華嚴，因從智儼受業，已有深厚之造詣，後參與實叉難陀譯場，經過五年筆受潤文等工作，對新華嚴，當有更進一步體悟發明，故其思想，不僅是傳承，並有創新。如其所立之五時判教，一方面又襲取前人舊說，一方面又立別教一乘，建立自己新義。故華嚴經義，至法藏可說已發揚到登峰造極之境地也。<sup>59</sup>

法藏大師的傳承師說，與創新立說，從「十玄門」的更替，即可一窺其蛻變。若比對新舊（唐、晉）譯華嚴與《五教章》、《探玄記》、《華嚴金師子章》，可知：《探玄記》是法藏大師注解晉譯《華嚴》的代表作，而「新十玄」出自《探玄記》，那麼「主伴圓明具德門」所詮釋的「周遍含容觀」的法界觀，是否能從晉譯《華嚴》理出頭緒？同理《五教章》、《華嚴金師子章》所提及的「唯心迴轉善成門」能否從唐譯《華嚴》追溯淵源，是下文所要探索的方向。

### 三、唯心迴轉善成門之辯

本文為辨明「唯心迴轉善成門」的存廢得失，且將諸家論述擇要分判，挑選扣緊「唯心迴轉善成門」之命題的文獻，撮要申論之。

<sup>59</sup> 劉果宗 2001，頁 142。





## （一）諸家論述

### 1. 贊成保存「唯心迴轉善成門」

華嚴的唯心才是唯心哲學的極致。宗教的究極意義與畢竟莊嚴，亦在這種互入互攝的全體哲學中圓滿的現示了出來。<sup>60</sup>用唯心的道理來解釋法界圓融，是一個非常重要的論議，可惜新十玄中未予列入。<sup>61</sup>

### 2. 贊成廢除「唯心迴轉善成門」

（1）法藏大師在「新十玄」中以「主伴圓明具德門」來代替「唯心迴轉善成門」。法藏認為「古十玄」是堅持如來藏的思想。所以他的華嚴思想是以超脫以如來藏性清淨心為主的起信論範疇，並從其「妄盡還源觀」中的「主伴互現帝網觀」才能形成事事無礙重重無盡的境界。<sup>62</sup>

（2）智儼、法藏等人的論著中，雖亦談及唯心、一心、如來藏等觀念，然可說是就無盡法界緣起來論述，或透過五教方式來鋪排，以顯示無盡法界緣起義。<sup>63</sup>

### 3. 雖贊成廢除「唯心迴轉善成門」，亦肯定「唯心」思想

（1）法藏在後期曾意識到唯心說法過於寬泛，而在《華嚴經探玄記》中改唯心迴轉善成門為主伴圓明具德門，但是法藏因深受《大乘起信論》和《華嚴經》的影響，最終仍然是從「心」上立論成佛的根據和宇宙的本原，從而涉及了宇宙本體論問題。<sup>64</sup>

（2）法藏以「主伴圓明具德門」取代「唯心迴轉善成門」在文字上雖未提及心識之觀念，但據上引文獻以觀，心之觀念或其地位似非被全部棄置，而是收攝包含在華嚴之緣起觀念裏面。但在名稱

<sup>60</sup> 張澄基 1983，頁 148。

<sup>61</sup> 張澄基 1983，頁 229。

<sup>62</sup> 方東美 2004，頁 548-550。

<sup>63</sup> 陳英善 1996，頁 15。

<sup>64</sup> 方立天 1991，頁 157。



之使用或內容說明上，從較嚴格的論理角度而言，不用「唯心迴轉」似可更明確表達圓教之法界緣起的性質。<sup>65</sup>

(3) 又古十玄之第九門唯心迴轉善成門是一切諸法成為無礙之理由。唯從唯心論的立場表示，困難予直接指出無礙是何物，因此新十玄將此廢除，於最後新設主伴圓明具德門，強調事事無礙，在事法上，互為主伴成為圓明的具德。特別是依一心法界上，因於十玄悉皆根據唯心迴轉，所以認為不要特別設立唯心迴轉一門，此也是廢除理由之一罷。<sup>66</sup>

贊成保存「唯心迴轉善成門」的論點為：「由心迴轉」、「清淨真心」、「真如」、「如來藏」、「一心」與「唯心」；贊成廢除「唯心迴轉善成門」的論點為：「主伴圓明具德門」、「事事無礙」與「無盡法界緣起」。值得注意的是，尚有雖贊成廢除「唯心迴轉善成門」，亦肯定「唯心」思想的超然見解，其論點為：「心」與「一心法界」。

## (二) 論本門存在的理由

「由心迴轉」、「清淨真心」、「真如」、「如來藏」、「一心」與「唯心」。以上六點，總而言之，即是「心性」、即是「如來藏」；也就是贊成「唯心迴轉善成門」存在的理由。

### 1. 由「性起」略說「心性」

關於「心性」之論，晉譯《華嚴》的〈寶王如來性起品〉是華嚴哲學中「性起」一詞的最早出處，可謂極關鍵的「關鍵字」。魏道儒對於「性起」，曾有妙論：

「性起」一詞缺乏經典依據，實際上也不符合該品的「通理」，但「性起」思想從未被華嚴學者否定。造成這種現象的原因，在於性起說比法界緣起說更注重從人的心性方

<sup>65</sup> 鄧克銘 1997，頁 72-73。

<sup>66</sup> 龜川教信著、印海譯 1997，頁 257。



面探討問題。法界緣起說首先重視的是外在的佛境界，而不是人的內心世界……。<sup>67</sup>

智儼大師對於「性起」，曾經如此詮釋：「性者，體；起者，現在心地耳。此即會其起相入實也。」<sup>68</sup>「初始發心至佛性起，終至大菩提大涅槃流通舍利也。闊狹頓悟及三乘始終，出世至聲聞、緣覺，世間下至地獄等諸位也，仍起在大解、大行、大見聞心中。」<sup>69</sup>說明雖然眾生皆有佛性（即是「體」），必須「發心」，才能「起」；也就是發菩提心，精進修行，才能顯現佛性；否則僅是具有顯現佛性的可能性。「菩提心」就是種子，必須歷經「十地」的修行階位，才能成就無上佛果；其關鍵就在佛性的顯現，由此可見「性起」的重要。關於〈寶王如來性起品〉的品名，澄觀大師曾如此注疏：「三佛圓融，十身無礙故，辨應現即顯真成，是以晉經名性起。」<sup>70</sup>可見澄觀大師亦肯定晉經如此命名。

## 2. 由「一心」略說「如來藏」

從前文可知，「唯心迴轉善成門」乃是智儼大師建立於如來藏性清淨真心的思想之上。法藏大師在《探玄記》亦有解說：「心性一者，謂心之性故，是如來藏平等一味，故云一也。」<sup>71</sup>如此看來，如來藏即是平等一味之心。何謂「一」？〈菩薩問明品〉云：「心性是一。」<sup>72</sup>此「一」即是絕對不二之意。

<sup>67</sup> 魏道儒 2007，頁 121。

<sup>68</sup> 智儼述。《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1732 號，頁 79b28。

<sup>69</sup> 智儼述。《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1732 號，頁 79c04。

<sup>70</sup> 澄觀撰。《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1735 號，頁 871c19。

<sup>71</sup> 法藏述。《華嚴經探玄記》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1733 號，頁 176c3。

<sup>72</sup> 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》（CBETA 版）冊 9，第



關於「如來藏平等一味之心」，楊政河曾有如此解說：「一心具有能所，能作的主人與所作的客體相對立。可是華嚴家要破除西方哲學向來所產生的主客能所相待的思想，即使客觀環境也是由我們的心所造作的。」<sup>73</sup>所謂「三界唯心」，<sup>74</sup>「三界」即是指的是客體環境的全體，「心」並不是指世俗心，而是前文所揭糞的「如來藏平等一味之心」；「三界」唯「心」觀之，如此客體環境的全體，便成為主體界所涵攝的相；因此不再主客對立，而是絕對的主客圓融。

關於「如來藏」，釋永東在《佛教人性與療癒觀》有精闢入理的解說：

「佛性」對一般佛教徒或非佛教徒都不陌生，但「如來藏」就不然。佛性和如來藏之間的關係常令一般人混淆不清，佛性和如來藏的發展，是由佛的性能或如來的秘藏等直喻，演變為佛性和如來藏等象徵性的隱喻。中國佛教佛性思想開始於東漢興平元年至建安四年（194-199），早於如來藏思想在東晉興寧三年（365-384）的出現。從本體論角度來看，佛性是不變的體，如來藏是我們的物質部份或是大腦的生理層面活動的用，如來藏思想是來自佛性的開展。<sup>75</sup>

何謂「如來藏」？《佛光大辭典》記載：

指於一切眾生之煩惱身中，所隱藏之本來清淨（即自性清淨）的如來法身。蓋如來藏雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所污，具足本來絕對清淨而永遠不變之本性。又一切染污

278 號，頁 427a3。

<sup>73</sup> 楊政河 2004，頁 487。

<sup>74</sup> 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》（CBETA 版）冊 10，第 279 號 288b18。

<sup>75</sup> 釋永東 2009，頁 21。



與清淨之現象，皆緣如來藏而起之教法，即稱如來藏緣起。<sup>76</sup>

如此可說：「如來藏」就是人人所具足自性清淨的如來法身，雖然覆蓋煩惱塵垢，但是清淨的本性依舊清淨不變。由此可見：成佛就在此心，自身就是道場；只可惜世人大多只知拿香拜古佛，而忘記自己就是未來佛，皆因不識「如來藏」的清淨本性所致。

綜覽本文諸家論述，為「唯心迴轉善成門」提供了存在的理由，共有二點：

(1) 因〈寶王如來性起品〉的命名，而衍生的「性起」說。

(2) 由「三界所有，唯是一心」所啟發的「唯心」說。

本研究肯定(1)，因〈寶王如來性起品〉而衍生的「性起」說。何以故？由果溯因，佛心也是由眾生心修得的，若無「性起」，如何有「如來出現」？而且「性」者，佛性也；符合後續的「佛性論」發展。又如「起」字，更具積極義；如《大乘起信論》的「起」，令人聯想到「揭竿而起」，旗幟鮮明，利於弘法者說文解字，巧加詮釋。

對於(2)且存而不論；但若只強調「唯心」之論，恐有違「主客圓融」，有失「中道」。

### (三) 論本門廢除的理由

「主伴圓明具德門」、「事事無礙」、與「無盡法界緣起」。

如前文所述，「諸藏純雜具德門」與「唯心迴轉善成門」，確實因「恐濫事理無礙義」，而為澄觀大師修改。陳英善以符合「事事無礙法界」的「廣狹無礙自在門」及「主伴圓明具德門」的修訂，認為澄觀大師的重新詮釋，是為了凸顯「事事無礙法界」；便藉此強調

<sup>76</sup> 佛光大辭典編修委員會，頁 2361。



華嚴的核心思想所在，即是「事事無礙法界」、「無盡法界緣起」。查閱澄觀大師的「四法界」說：

然三賢十聖，皆以菩提心而為其體。菩提心有三：一者、直心，正念真如法故。二者、深心，樂修一切諸善行故。三者、大悲心，救護一切苦眾生故。所念真如，亦即本智本覺智故。其法界言含於四義：一、正念真如，同理法界深無際限，勝諸凡夫，亦勝二乘偏真理故。二、普該菩薩無邊行相，大悲深心同事法界無有邊量，勝二乘故。三者、三心無礙，同無礙法界事理融故。四、同圓融法界。<sup>77</sup>

說明三賢十聖皆是以菩提心為（本）體。正念真如等同「理法界」；且直心、深心與大悲心等三心無礙，等同「理事無礙法界」。澄觀大師是將正念真如（直心）視為「理法界」；將樂修一切諸善行的深心，與誓願救護一切苦眾生的大悲心，視為「事法界」；用來強調三心無礙的「理事無礙法界」。

標法界之名當法受稱，等何法界？此通四義：一等理法界故，經云：如法界一性，如法界自性清淨，善根迴向亦復如是，其文非一。二等事法界，經云：欲見等法界無量諸佛，調伏等法界無量眾生，或願起等法界無量行，或願成等法界無量德，或願得等法界無量果，皆即理之事也。三等理事無礙法界，經云：願一切眾生，作修行無相道法師，以諸妙相而自莊嚴，則相無相無礙，皆其類也。四等事事無礙法界故，經云：一佛剎中現一切佛剎等。然其四事全等四種法界，融而無二故，此能等即是所等。<sup>78</sup>

<sup>77</sup> 澄觀撰。《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1735 號，頁 634b14。

<sup>78</sup> 澄觀撰。《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1735



值得注意的是澄觀大師引經據典，以「法界自性清淨」說明：「理法界」。

就以上所引二段《大方廣佛華嚴經疏》為例，澄觀大師的「四法界」亦是以「菩提心」、「真如」與「法界自性清淨」為立論的根本，亦可謂即是依於「一心」而設的。

可是，陳英善對於「心」，亦有所界定：

就華嚴而言，雖論及心，然所論之心，乃是無盡之十心，以十心代表無盡，代表一切法，非如小乘之六識心，非如唯識之阿賴耶識，非如終教之如來藏識，縱使如智儼《十玄門》所說的「唯心迴轉善成門」所著重之唯心，亦是從行門上舉心為例，以顯示諸法的如如平等而趨向涅槃或生死，其關鍵在於行者心之所為。<sup>79</sup>

參閱前文，智儼大師已言明：「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。」<sup>80</sup>針對陳英善所謂「非如終教之如來藏識」，立見分曉。

此外，關於「十重唯識」，方立天認為：「法藏的唯識說，是站在法界緣起論的立場上，將理事說和賴耶緣起說、真如緣起說統一起來，以論證法界無盡。此說強調十重唯識，都依於一心，如果離開本識心，則一切無所成。這是典型的唯心的緣起論。」<sup>81</sup>與陳英善所稱：「殊不知《華嚴經》第六地所論述的「三界虛妄，但是心

號，頁 723c22。

<sup>79</sup> 陳英善 1996，頁 5。

<sup>80</sup> 智儼撰，杜順說。《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》（CBETA 版）冊 45，第 1868 號，頁 518b16。

<sup>81</sup> 方立天 1991，頁 216。



作」，此主要在處理染妄的問題，即第六地對染問題之處理，此並不足以作為《華嚴經》或華嚴思想之代表。」<sup>82</sup>顯然大異其趣，前者認為是「典型的唯心的緣起論」，後者卻是極力要將「唯心」除之而後快。

#### （四）存廢的辯論與融合

本節探討針對「唯心迴轉善成門」或存或廢的立論。總結前二節的諸家論述，可以如此分判：「唯心迴轉善成門」代表的是依「如來藏」而說的「唯心」思想；亦即「性起」。「主伴圓明具德門」代表的是強調「事事無礙」的「無盡法界緣起」；亦即「緣起」。

關於「無盡法界緣起」的源頭，楊政河追溯到「地論宗」時期的論述：

假如我們要考究「法界緣起」一詞，最先見於地論宗南道派淨影慧遠大師所著「大乘義章」，他認為四聖諦中的苦、集是法界緣起所會聚而成的，而「滅、道」是法界緣起的發用；並且他還確定淨法緣起與染法緣起，是形成法界緣起的親因。<sup>83</sup>

楊政河以《大乘義章》所記載的：「緣用實者，苦集等相，究竟窮之，實是法界緣起集用。不染而染，起苦集用；不淨而淨，起滅道用。」<sup>84</sup>闡明華嚴宗的「法界緣起」說，實接軌於根本佛教的「四聖諦」；「苦」、「集」二諦因法界緣起所聚成；「滅」、「道」二諦亦依「法界緣起」而起用；肯定「四聖諦」即是「法界緣起」成立的經證。

<sup>82</sup> 陳英善 1996，頁 400。

<sup>83</sup> 楊政河 2004，頁 388。

<sup>84</sup> 遠法師撰。《大乘義章》。《大正藏》（CBETA 版）冊 44，第 1851 號，頁 511a16。





又依「若論其實，皆明法界緣起法門；語其行德，皆是真性緣起所成。但就所成行門不同，故有此異。」<sup>85</sup>以及「顯實宗者，大乘中深，宣說諸法妄想故有。妄想無體，起必託真，真者，所謂如來藏性。恆沙佛法，同體緣集，不離不脫，不斷不異；此之真性緣起，集成生死涅槃。真所集故，無不真實；辨此實性，故曰真宗。」<sup>86</sup>說明慧遠大師論證「真性緣起」即是法界緣起所強調的行德。更依「諸法皆因妄想而有，但是妄想本無實體，必須藉託真性而起，所謂真性，就是如來藏性。」據此確認「真性緣起」為「如來藏緣起」的別名。可以佐證的文獻還有：「法者，自體如來藏中具一切法，雖同一體，門別恆異；異故名界，行同法界。」<sup>87</sup>記載於《十地經論義記》，亦是以「如來藏緣起」來解釋「法界」。楊政河因此推論：「可見在法界緣起成立之前，是以如來藏緣起說來代替對法界緣起的理解」。<sup>88</sup>由此脈絡觀之，智儼大師的「唯心迴轉善成門」，建立於「如來藏緣起」之上，也就不足為奇了。

關於「性起」、「緣起」，可謂二者存在一種相即又相離的奧妙關係。《探玄記》云：「性體不可說，若說即名起，今就緣說起，起無餘起，還以性為起，故名性起，不名緣起。」<sup>89</sup>「今就緣說起，起無餘起」即是指「『緣起』在『起』上，是不起。」因為諸法無自性，由緣生起，是名「緣起」。而「性起」是本具之性，何須因「緣」而「起」？正如《孔目章》所說：「起即不起，不起者是性起。」<sup>90</sup>

<sup>85</sup> 遠法師撰。《大乘義章》。《大正藏》（CBETA 版）冊 44，第 1851 號，頁 483a11。

<sup>86</sup> 同上註。

<sup>87</sup> 慧遠述。《十地經論義記》。《卍續藏經》（CBETA 版）冊 45，第 753 號，頁 50b21。

<sup>88</sup> 楊政河 2004，頁 389。

<sup>89</sup> 法藏述。《華嚴經探玄記》。《大正藏》（CBETA 版）冊 35，第 1733 號，頁 405b18。

<sup>90</sup> 智儼集。《華嚴經內章門等雜孔目章》。《大正藏》（CBETA 版）冊 45，第 1870 號，頁 580c5。



「性起」是不「起」，因為本自具足。所以，澄觀大師也說：「從緣無性，而為性起。」<sup>91</sup>因為此「緣起」是由「緣」而生起的，可見無「性」，所以是「性起」。

「性起」與「緣起」此二起的複雜關係，可以用一句話來涵蓋：「性起者，明一乘法界，緣起之際。」<sup>92</sup>

龜川教信在《華嚴學》提到：

是故一切森羅萬象即法性，就如此底映現於佛眼中而不在覺體以外。因此，更是賢首教學不同於其他一般緣起說法。以起初先設立一定實體的概念，然後由於萬象生起說真如緣起（正即是無明緣起），假使真如也是諸法緣起素質，若不安立無明為中間的媒體，則不能成立萬象生起之理論，獨以性起自體上說明萬象緣起，而得推論導引出完備論理的法界緣起說，故與一般緣起說有所相異矣。<sup>93</sup>

如上所述，「由於萬象生起說真如緣起」。「萬象生起」即是「多」，「真如緣起」即是「一」；也可說「無盡法界緣起」即是「多」，而「性起」即是「一」。一與多的關係，不正是「如一室內千燈並照，燈隨盞異，一一不同；燈隨光遍，光光涉入，常別常入。」<sup>94</sup>由一燈與千燈的相互輝映，相即相入，可證「一多相容」之理。

「一多相容」即是融合，融合即是無礙；不正符合《法界觀門》中的第三觀「周遍含容觀」所開演的「遍容無礙」、「攝入無

<sup>91</sup> 澄觀述。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》（CBETA 版）冊 36，第 1736 號，頁 615a15。

<sup>92</sup> 同註 70。

<sup>93</sup> 龜川教信著，印海譯 1997，頁 137。

<sup>94</sup> 澄觀述。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》（CBETA 版）冊 36，第 1736 號，頁 10b7。



礙」、「交涉無礙」、「相在無礙」、「普融無礙」等諸門；由此亦可見，「十玄門」確屬「事事無礙法界」，與「法界觀門」同一鼻孔出氣。

#### 四、結論

「融合」是「唯心迴轉善成門」存廢之辯的結語；「融合」又何嘗不是祖師大德們為佛教開闢出來的一條活路？繼宗密大師提出「禪教一致」之後，禪門語錄中華嚴經句便蔚為可觀，宋代永明延壽禪師亦提出「禪淨雙修」之說；放眼當代星雲大師更以「八宗兼弘」為宗風，而不囿於「臨濟宗」單一法脈，此正是「融合」的具體實踐，實踐的正是華嚴宗「普融無礙」的精神。

無論「唯心迴轉善成門」或「主伴圓明具德門」，無論「法界緣起」或「真如緣起」，無論「性起」或「緣起」；以佛法研究佛法而論，以「秘密顯了具成門」觀之，則「唯心迴轉善成門」顯時，「主伴圓明具德門」隱；「真如緣起」顯時，「法界緣起」隱；「性起」顯時，「緣起」則隱。反之，亦然。再以「同時具足相應門」觀之，「唯心迴轉善成門」與「主伴圓明具德門」，則同時具足，且相互輝映；魚與熊掌皆可得乎，正可見「法界玄門」的殊勝之妙。

佛教的傳播，具有其包容性；亦即是融入當地的文化思想而成就。而中國的固有文化即有「性善說」等探究「人之初，性本善」的「心性」思想。倘若，將整部《華嚴經》的「心」字抽離，將無以替代，亦無以成書；反之，「心」的存在，猶如畫龍點睛一般，使《華嚴經》、華嚴思想得以優遊神州，風行草偃。此外，除了華嚴宗，禪宗、天台宗，亦皆以「性」稱宗，而大為弘揚。由此可見，「心性」思想，是較為符合中國文化的佛教學說。通過全篇的考察，可以作此省思：普融無礙之「無盡法界緣起」乃是華嚴思想的尊貴之菁華，自有其不共之處；而由「性起」發端的「心性」思



想，亦有其不可抹滅的歷史軌跡。二者猶如日月並存，運行無礙；若只偏頗於一方，將落入「有日無月」或「有月無日」的謬誤。何以故？日月並存，猶如台灣的白天、美國的黑夜，是可以同時存在，而不矛盾的。反之，只看見太陽，就以為月亮不存在；或欣賞星月，就以為遠離了太陽；是一種無知，無知於不知道地球會自轉的切身處境。而「有日無月」或「有月無日」的謬誤，肇始於只看見自身立足點的本位主義。



## 參考文獻

- 川田熊太郎、中村元等。2003。《華嚴思想》，李世傑譯。臺北：法爾出版社。
- 中華電子佛典協會。《Cbeta 電子佛典集成》。<http://www.cbeta.org/>。
- 方立天。1991。《法藏》。臺北：東大圖書公司。
- 方東美。2004。《華嚴宗哲學》。臺北：黎明出版社。
- 木村清孝。1996。《中國華嚴思想史》，李惠英譯。臺北：東大出版社。
- 玄奘譯。《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 7，第 220 號。
- 牟宗三。1982。《佛性與般若》。臺北：學生書局。
- 佛光大辭典編修委員會。1988。《佛光大辭典》。高雄：佛光。
- 佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 9，第 278 號。
- 。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 10，第 279 號。
- 。《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 10，第 293 號。
- 吳汝鈞。1994。《印度佛學的現代詮釋》。臺北：文津出版社。
- 。1995。《印度佛學研究》。臺北：學生書局。
- 杜順說。《五教止觀》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 745，第 1867 號。
- 宗密注。《注華嚴法界觀門》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45，第 1884 號。
- 。《禪源諸詮集都序》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 48，第 2015 號。
- 延壽述。《心賦注》。《X 續藏》(CBETA 版) 冊 63，第 1231 號。



- 。《宗鏡錄》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 48，第 2016 號。
- 林建勳。2007。《華嚴三祖法藏大師圓教思想研究》。中央大學文學博士論文。
- 林恒卉。2009。《心靈轉化之探究——以華嚴「三界唯心」「法界緣起」為主的考察》。南華大學宗教學碩士論文。
- 法藏述。《華嚴經探玄記》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 35，第 1733 號。
- 。《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45，第 1866 號。
- 。《華嚴發菩提心章》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45，第 1878 號。
- 胡吉藏撰。《華嚴遊意》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 35，第 1731 號。
- 徐紹強釋譯。1997。《華嚴五教章》。臺北：佛光出版社。
- 高峰了洲。1983。《華嚴思想史》，釋慧嶽譯。臺北：彌勒出版社。
- 張澄基。1983。《佛學今詮》。臺北：慧炬出版社。
- 陳英善。1996。《華嚴無盡法界緣起》。臺北：華嚴蓮社。
- 陳榮灼。1991。〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉。《國際佛學研究中心創刊號》。
- 傅偉勳。1997。〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉。《中華佛學學報》，第 10 期。
- 智嚴集。《華嚴五十要問答》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45，第 1869 號。
- 。《華嚴經內章門等雜孔目章》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45，第 1870 號。



- 。《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 35, 第 1732 號。
- 智儼撰, 杜順說。《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45, 第 1868 號。
- 湯一介。1995。〈華嚴十玄門的哲學意義〉。《中國文化研究國際學術會議論文集下輯》。
- 楊政河。2004。《華嚴哲學研究》。臺北: 慧炬出版社。
- 鳩摩羅什譯。《佛說華手經》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 16, 第 657 號。
- 遠法師撰。《大乘義章》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 44, 第 1851 號。
- 劉貴傑。2002。《華嚴宗入門》。臺北: 東大圖書公司。
- 慧遠述。《十地經論義記》。《卍續藏經》(CBETA 版) 冊 45, 第 753 號。
- 澄觀撰。《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 35, 第 1735 號。
- 。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 36, 第 1736 號。
- 。《華嚴法界玄鏡》。《大正藏》(CBETA 版) 冊 45, 第 1883 號。
- 鄧克銘。1997。《華嚴思想之心與法界》。臺北: 文津出版社。
- 龜川教信。1997。《華嚴學》, 印海譯。臺北: 佛光出版社。
- 鎌田茂雄。1993。《華嚴經講話》, 釋慈怡譯。臺北: 佛光出版社。
- 。1986。《中國佛教通史》, 關世謙譯。臺北: 佛光出版社。
- 魏道儒。2007。《中國華嚴宗通史》。臺北: 空庭書苑。
- 。1999。〈從華嚴經學到華嚴宗學〉。《中華佛學學報》, 第 12 期。



釋永東。2009。《佛教人性與療癒觀》。臺北：蘭臺出版社。

釋海門。2010。《佛教經典 100 句：華嚴經》。臺北：商周出版社。





# **A Discussion on the Mind-only Thought of the Contemplation of Dharma Realm of the Huayan School: With Emphasis on the Revision of the “Ten Profound Gates”**

Hai-Men Shih

M.A., Department of Religion, Fo Guang University

## **Abstract**

In his work “The Huayan’s Ten Profound Gates of the One Vehicle,” Venerable Master Zhiyan of the Tang Dynasty proposed that The Ninth Gate of Transformation of the Mind-only was spoken from the perspective of the mind, and was based on the pure and true mind of the Tathagata-garbha. It would turn wholesome, evil, or even into nirvana dependent on the transformation and manifestation of the mind. As there was no exterior state outside the mind, hence it was called “mind-only.” From his explanation, it can be seen that Zhiyan established the ninth gate on the basis of the Tathagata-garbha as well as the the former gates. But this gate was removed by Venerable Fazang later in his revised version of the “Ten Profound Gates.” The present study is an attempt to



examine the background and reason of such revision, and the later development of the Mind-only thought. It also traces the origin of the Huayan's Contemplation of Dharma Realm, compares and contrasts the old and new versions of the "Ten Profound Gates" respectively proposed by Zhiyan and Fazang, and finally discusses the abolition of the ninth gate by Fazang and its repercussions. The study employs research techniques such as the archival observation analytical research as well as philosophical speculation and interpretation of the qualitative research method.

**Keywords:** Ten Profound Gates, the Ninth Gate of Transformation of the Mind-only, Tathagata-garbha, Mind-only, the Contemplation of Dharma Realm

