

## 試論晉水淨源對《華嚴原人論》的解讀

蘇州大學宗教研究所 研究員  
釋德安

### 摘 要

《華嚴原人論》是隋唐乃至整個中原文脈中，關涉「人」這一議題的最具影響力的佛教著作。本文的研究對象，即《原人論發微錄》，是系統注疏此論，同時距離其成書最早的一部。本文在對《發微錄》中所徵引的文獻進行整理與分析的基礎上，評述《發微錄》在多維度理解、運用「會通本末」方法論等面向，由此展現晉水大師對《原人論》理解與運用的特點。最後，在餘論的部分以《發微錄》的注述風格為例，分析華嚴詮釋學的一種特點，從而為當下傳承華嚴教學在解行兩個面向的實踐上提供一些思考。

**關鍵詞：**《華嚴原人論》，晉水淨源，原人論發微錄，華嚴詮釋學

在華嚴宗的傳承上，基於經典之精神並呈現出的解經傳統，往往又是其在關於熱點議題回應過程之中所依據之重要的方法論與資料來源，由此構成華嚴教學傳承的兩個重要的開展面向。《華嚴原人論》即是隋唐乃至整個中原文脈中，關涉「人」這一議題的最具影響力的佛教著作。《原人論》所展示的「真心即原人」的理念，可以說是關於佛性、心性與人性的議題中，華嚴家觀點的集大成；《原人論》所運用的「評破-會通」方法論，則體現了華嚴圓融無礙思想的一種具體實現途徑。從注疏和近世的研究、注解來看，關於《原人論》的解讀在各歷史時代都有作品出現。而本文的研究對象，即《原人論發微錄》，正是系統注疏此論，同時距離其成書最早的一部。

此書作者晉水淨源乃是宋代華嚴宗中興過程中重要的代表人物，祖師在《華嚴原人論發微錄》<sup>1</sup>中，對《原人論》題目、作者、自序和正文逐字（詞）進行解釋，同時旁徵博引，以此來闡發其微言大義。同時，在晉水大師其他的作品中，亦可窺見對《原人論》思想的運用，從而可以側面表明其對此論的看法。

## 一、淨源中興華嚴的方法與特質

關於淨源祖師的生平記述，有宋代成書的《佛祖統紀》<sup>2</sup>、《武林西湖高僧事略》<sup>3</sup>、元代成書的《佛祖歷代通載》<sup>4</sup>、《釋氏稽古略》<sup>5</sup>，以及明代成書的《補續高僧傳》<sup>6</sup>、《武林梵志》<sup>7</sup>、《吳都法乘》<sup>8</sup>和《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》<sup>9</sup>，還有朝鮮日據時期成書的《朝鮮佛教通史》<sup>10</sup>。其中，《佛祖統紀》將當時人們對淨源奉為「中興教主」的稱號記載下來，考慮到宋代成書以及天台宗人志磐作為此書作者，因此淨源此一稱號應是距離其生活年代較近的時候就已經流傳出來。另外，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》中的記載凡十五條，不但包括了淨源生平、義天與之交往，還有關於朝廷封賜的疏表、淨源靈塔的碑記等資料，考慮到此寺院因淨源而改名，其寺志對淨源資料的蒐集也是最為翔實的。其中，記載了崇寧三

<sup>1</sup> 關於此錄，CBETA 收錄了兩種，一是卍續藏「諸宗著述部」第 1031 經（第 58 冊），題為《原人論發微錄（并序）》；另一部，則是《國圖善本佛典》第 38 冊第 8899 經，題為《圭峯禪師原人論發微錄（并序）》。其中，前者還有科文信息。查兩本，其在內容上基本一致，本文主要以前者為準。

<sup>2</sup> 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，大正藏，第 49 冊，第 2035 經。

<sup>3</sup> 〔宋〕元敬 元復：《武林西湖高僧事略》，卍續藏，第 77 冊，第 1526 經。

<sup>4</sup> 〔元〕念常：《佛祖歷代通載》，大正藏，第 49 冊，第 2036 經。

<sup>5</sup> 〔元〕覺岸：《釋氏稽古略》，大正藏，第 49 冊，第 2037 經。

<sup>6</sup> 〔明〕明河：《續補高僧傳》，卍續藏，第 77 冊，第 1524 經。

<sup>7</sup> 〔明〕吳之鯨：《武林梵志》，大藏經補編，第 29 冊，第 161 經。

<sup>8</sup> 〔明〕周永年：《吳都法乘》，大藏經補編，第 34 冊，第 193 經。

<sup>9</sup> 〔明〕李翥：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，中國佛寺史志彙刊，第 20 冊，第 17 篇。

<sup>10</sup> 〔朝鮮〕李能和：《朝鮮佛教通史》，大藏經補編，第 31 冊，第 170 經。

年（1104）獲賜「崇教大師」稱號，此時距淨源祖師圓寂的元祐三年（1088）僅過去十七年。同時，其著作得以入藏，這些都表明淨源身後得到很大的褒揚，是其在有宋一代努力恢復華嚴教學的見證。於日據朝鮮半島時期成書的《朝鮮佛教通史》中也透過記述義天的生平事跡與華嚴宗的簡史，亦可窺見淨源在朝鮮半島佛教史與朝鮮半島華嚴宗歷史中的地位。此外，高麗義天《新編教藏總錄》中，錄入了淨源作品十五部<sup>11</sup>，也是其思想和作品在海東流行的一個註腳。上述兩部文獻關涉淨源的記述，結合其生平，表明淨源在中國江南地區弘法的足跡，以及透過中原與朝鮮半島諸國家的交流，進而對十一世紀之後的海東佛教產生影響。

淨源祖師對中原乃至東亞佛教產生的影響，歸根結底還是以華嚴教的復興為主要特色的。

一方面，在唐五代時期經歷滅佛和社會動蕩，天台和華嚴兩宗都受到了影響，台宗的典籍也從宋代東亞各國的交流中的背景下得以復興。而華嚴宗的重要典籍資料《華嚴疏鈔》也藉由高麗義天而回傳。據《佛祖統紀》的記載，淨源先後師從五台承遷學《金獅子章》、於橫海明覃處學《合論》，之後返回南方聽長水子璇聽《楞嚴經》、《圓覺經》、《起信論》。實際上，這種參學經歷也體現了淨源在學習華嚴教學上博採眾長的特點。最近一些的研究<sup>12</sup>認為，唐宋的華嚴教學實際上有幾個地域性中心，先是終南山與長安、五台山與並代二州，其後宋代恢復時還有蘇州、杭州、嘉興、松江諸地，也就是現在吳語太湖片主要分佈區域加上杭州。淨源最初學習華嚴是從五台山開始，其後回到南方，傳記中記載了其先後在泉州清涼寺、蘇州報恩寺、杭州祥符寺、湖州寶閣寺、嘉興善住寺、華亭普照寺、杭州慧因寺等處駐錫的經歷。<sup>13</sup>南方華嚴教學主要是長水子璇傳宗密-傳奧一係，其後也有試圖恢復智儼-法藏的教學特色的努力，而北方所傳的華嚴，則從其所學內容上看有法藏和李長者的著作。從這些材料不難看出，淨源所學涵蓋的隋唐華嚴教學諸家的文本，也就是比較全面的掌握了華嚴教學的內容，這也成為在其後通過廣泛注釋華嚴教學的重要文本而中興華嚴教的基礎。

另一方面，從其後來的作品來看，以恢復和弘揚華嚴教學，並將之作為方法和基本精神來解讀佛教典籍和回應社會關注議題上，都體現出了其華嚴教學的復興為主要色彩的。從其註疏的經典來看<sup>14</sup>，主要以華嚴教學中最為重視的《華嚴

<sup>11</sup>（高麗）義天：《新編諸宗教藏總錄》，大正藏，第55冊，第2184經。

<sup>12</sup>王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年；陳永革：論晉水淨源與北宋的華嚴中興，《吳越佛教》，第五卷，2010年，北京：宗教文化出版社，第313-330頁；邱高興：宋代杭州華嚴思想的流布，《吳越佛教》，第五卷，2010年，北京：宗教文化出版社，第331-336頁。

<sup>13</sup>〔宋〕志磐：《佛祖統紀》卷29（CBETA 2023.Q4, T49, no. 2035, p. 294a5-18）；〔宋〕元敬、元復：《武林西湖高僧事略》卷1（CBETA 2023.Q4, X77, no. 1526, p. 586c9-23）

<sup>14</sup>結合《新編諸宗教藏總錄》。並據：《武林西湖高僧事略》（CBETA 2023.Q4, X77, no. 1526, p.

經》、《圓覺經》，進而是《楞嚴經》、《起信論》等經典為主，其次則包括《仁王經》、《法華經》、《佛遺教經》、《肇論》等，涵蓋了主要的經典。但值得注意的是，淨源註疏的般若類著作反而是《肇論》和《仁王般若》這一類，而非《心經》、《金剛經》，可能反映了其在選擇經典時是以有效恢復華嚴教學為目標的。

在解「經」的基礎上，淨源還繼承宗密開辟的華嚴教學懺法傳統，形成了以《華嚴經》、《楞嚴經》、《圓覺經》三部經典為中心的華嚴懺法系列<sup>15</sup>。《華嚴經》是華嚴教學的根本經典依據，其中的〈普賢行願品〉是經典義理與實踐相結合的精華，據傳杜順和尚也曾推薦他人修「普賢行」<sup>16</sup>，意味著關涉普賢菩薩的行門的重要性。淨源基於此品所作此一懺儀，包括「通敘緣起、嚴淨道場、淨身方法、啟請聖賢、觀行供養、稱讚如來、禮敬三寶、脩行五悔、旋繞稱念、誦經規式」十項內容，從第四門開始其基本的結構與宗密《圓覺經道場修證儀》「禮懺法門八門」<sup>17</sup>的順序和內容大體相同，而前三門則與《圓覺經道場修證儀》前一篇「道場法事七門」的部分內容相同且順序一致。從基本結構上初步可以判定兩者具有結構上的相似性或者可能存在繼承性。而《圓覺經》則是華嚴宗五祖圭峰大師最為關注的經典，淨源基於宗密十八卷本的《圓覺經道場修證儀》選出一部分的内容，形成「總敘緣起、嚴淨道場、啟請聖賢、供養觀門、正坐思惟、稱讚如來、禮敬三寶、修行五悔、旋繞念誦、警策勸修」為主要內容的十門簡本修行儀軌，不過其中也做了一些調整。<sup>18</sup>而《楞嚴經》則在華嚴教學隨後的歷史中也逐漸居於重要的地位。淨源祖師仍然採取了十門的方式，而其中的具體內容則與上述兩種懺儀略有，為「壇場方軌、啟請賢聖、供養觀門、稱讚如來、禮敬三寶、圍壇誦呪、滌業規品、懺悔發願、旋繞念誦、析通觀法」，其中則更強調了包含持咒在內的密法修行的細節。因此，淨源祖師對懺法的重視可以說是恢復華嚴教學傳承的另一大貢獻，而其中重視懺儀和突出一些神異內容也可以作為時代因緣被記載於歷史。這一方面在如《發微錄》中對外學文獻的引用，並以神異錄類的内容來證實佛法義理也有所體現。

從淨源祖師重視華嚴教學基本文獻的解釋、懺儀的整理等方面，可以看出其對文獻考證的工夫以及對神異性記錄的重視。在現代人看來，似乎實證與不可實證之間存在一矛盾或者鴻溝，但從華嚴教學的宗派見地角度看，局域性的考證與廣域性（或「無限性」）的信仰主義並不矛盾：一方面文本的傳承雖局限而可以成

586c15-17)

<sup>15</sup> 在今 CBETA 中，收錄有《華嚴普賢行願脩證儀》(X1472、X1473)、《圓覺經道場略本修證儀》(X1476)、《首楞嚴壇場修證儀》(X1477)

<sup>16</sup> 〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》卷 4 (CBETA 2023.Q4, T51, no. 2073, p. 166c8-11)；〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 15 (CBETA 2023.Q4, T36, no. 1736, p. 115a11-14)

<sup>17</sup> 〔唐〕宗密：《圓覺經道場修證儀》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X74, no. 1475, p. 375c16-18)

<sup>18</sup> 如，將勸修門移至最後，見《圓覺經道場略本修證儀》(CBETA 2023.Q4, X74, no. 1476, p. 516b1)

為無盡法界的契入因緣，故「小而大」、可以「由隱而顯」。另一方面，廣域意義上的三世因果、離開根塵識和合的實證性本身就沒有問題，反而是《華嚴經》中重重無盡境界的展現，故「小大相即」、「隱顯自在」。在今者而言，多元的認知起點，似乎對非實證主義的普適性產生挑戰，但今人看似是似是而非的內容，也可作為一種隱喻或者為達成理解這一目標的輔助而成立其價值。勿消說關於離開實證性社會背景而存在的歷史，其有關記錄也是當時歷史現實及其後續影響的記錄。因此，淨源祖師的這種看似二元的思路，實際上正反映著關於現實與超越如何平衡的宗教在超越時代都得以存續其普適性和特殊性這一問題的一種解決思路，亦即，重新認知「權」與「實」的真正指向以及兩者在有限意義上的「真偽」之辯及其發生聯繫的有效性。而後者正是此文意圖採取的一個視角來看待包括淨源祖師在內的傳統社會關於現實性和超越性、實證性與不思議性之間的協調問題，特別是反思其正面意義上的經驗。

## 二、《發微錄》對《華嚴原人論》的總體理解

淨源祖師解讀《華嚴原人論》的近因，乃是應當時杭州內僧正可中法師<sup>19</sup>的要求<sup>20</sup>。而淨源本身對此論的理解在其自序文中是這樣描述的：

……（因念）斯論之作也，蓋斥二教之淺近，會一乘之淵緼。故其論旨皆用佛祖之言、儒道之語以成。文體，非夫學深通古，洞仲尼之垂範，究伯陽之立言者，則罔措其懷矣。不爾則何以後葉孫謀、比肩繼踵而傳授道德耶？<sup>21</sup>

淨源認為，《華嚴原人論》是以破斥二教淺、近之弊，最終會通一乘為目的的。而《原人論》中因為選用的材料是佛陀、以及儒道創立者的言語，因此在理解上，如果沒有學養深厚、通今達古，便不能洞悉孔、老立言的深意，從而對其二者的本懷是不能得以領會的。而這樣的情況持續下去，就會帶來了如同宗密在此論之自序所講的「各執一宗」乃至於：「於天地人物不能原之至源」<sup>22</sup>。因此，在淨源

<sup>19</sup> 關於這位「可中」法師，CBETA 與研究中較少涉及，而據遊學宋朝的日僧成尋的《參天台五台山記》中，錄有一篇〈新雕補闕楞嚴經白傘蓋真言後序〉（見《參天台五台山記》卷 5, CBETA 2023.Q4, B32, no. 174, p. 386a4-b9）。此序文後所附參與大白傘蓋真言補缺一事的人員中即有「杭州前管內僧正賜紫崇因大師可中 都校勘」的記載，而與之同樣作為「都校勘」者為「代州五臺山真容院賜紫華藏大師承遷」。這意味著可中法師與五臺承遷生活時間重疊，而對於淨源而言則可能是同輩或者前輩。

<sup>20</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 718c9-10)

<sup>21</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 718c10-14)

<sup>22</sup> 〔唐〕宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708a13-15)

看來，《原人論》所使用的材料為諸家之聖典，而其立意則在一乘的本懷，因此需要進一步去發揮其意涵、發掘其微言大義。此外，從傳承言，教導後學、代代相傳此論的精神也需要對其進行注釋與解讀。淨源祖師遂發心解讀此論，而在解讀時，所因循的方式也是運用論主本身的思想及其所引材料為主：

（源）疇昔嘗讀《圓覺疏鈔》之廣者，而其間「窮萬法推一心」章，惟灼實開決疑滯，布在鈔文、明猶指掌。於是不揣擣昧，錄《廣鈔》之要辭，發斯《論》之微旨。庶乎吾祖，深文奧義，未墜于地，而請者之心亦無缺然。既錄論主《鈔》辭，以發微旨，故號之曰《發微錄》焉。<sup>23</sup>

淨源曾讀過《圓覺經疏鈔》的廣本，在讀到《鈔》中「窮萬法推一心」的部分時，就已對往昔以來的疑惑得到了解答。還認為此鈔文的內容明白易懂，有觀經文深意「猶如（觀）指掌」一般。淨源所讀到體會加深的這一處，應是《圓覺經大疏釋義鈔》中解釋《圓覺經大疏》的這一段文字：

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」。<sup>24</sup>

上述一段僅四十個字，但在《鈔》中則使用了四千多言來解釋，其中包括了運用《易經》等外學和佛教知識來充實解讀「萬法」一詞的含義。同時，進一步將「萬法虛偽」的「客觀<sup>25</sup>」真理「一（真）心」化。這就是說至少從認識論上主客觀就要開始從一致性的意義上上去運用。而宗密在將「一心」以「寂而知」來定義時，就將其與此經的題名「圓覺」聯繫在一起了。實際上，這一說法就是對「一（真）心」在相、用、名等方面的恰當描述，自然引起淨源的注意。而另一方面，就方法論上言，其論述的過程可以認為是「分述-統合-回到經題」的模式，這與澄觀《華嚴三聖圓融觀門》的論述結構很相似，而也可以認為是從「同一立場」的角度對《原人論》所體現的「破偏淺-立圓義-會通本末」的論述結構的運用。宗密此一方法的這兩個面向，都具有對作者或所引思想體系其他資料加以充分運用的傾向，而且在其中又包含了自身基本理論原則的堅守，這與淨源在中興華嚴時的貢獻特質也類似，實際上都是對《華嚴經》中數次出現之「權實雙行」法的一種深入和多元的運用。

<sup>23</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 718c14-19)

<sup>24</sup> 〔唐〕宗密：《圓覺經大疏》卷1 (CBETA 2023.Q4, X09, no. 243, p. 323c22-24)

<sup>25</sup> 此處是順一般認識的主客觀二元分析的語彙，而在華嚴教學的視角，主客觀實際上是不一不異的，但在語言分析上方得運用之。

另外，從淨源對宗密生平的簡要介紹後，其對此論或者起所尊崇的宗密祖師思想的繼承之心情也明顯置於介紹之後，這也側面說明了其造此《發微錄》的意圖：

余高枕於吾師戶牖之間久矣（吾師之教，圓頓明微。入其戶牖，即無迷執之憂，故言高枕。）。知者不言，則後代何以仰吾師之道乎？於是粗舉其大節以冠集首上，皆《法集·序》文，後人寡識；或安於行願鈔前，或冠於斯論之首，甚與論題相反（彼序《法集》非序《原人》。）。今書之於此《錄》中，欲明論主之行業耳。<sup>26</sup>

在淨源看來，宗密一生行歷、言教與思想可為後人之典範。宗密學養基礎優渥，出家前就頗通儒家經典，於禪門大德批判後，解行並舉，聽聞《圓覺經》未滿即心有戚戚焉，乃師觀其因緣為弘圓頓教法，遂教導他不要滯於教行一端。宗密遵師囑而參學，有幸得到澄觀的《華嚴經疏鈔》，自學並依之講經，其後又與澄觀建立了聯繫。而從其生平所留下的著作看，也是範圍較為廣泛。在淨源的眼中，宗密是「以法界為堂奧」、「教典為庭宇」、「慈悲為冠蓋」、「眾生為園林」<sup>27</sup>，這些描述看出其將宗密看作似如聖者一般的存在。而他認為時人所傳《原人論》的解讀，就如同「荊山之人以玉抵鵲」，實際上已經大大拉低了此論的價值，而時人還以此為寶，這隱含著真正的寶藏被隱藏而需要開發、顯露出來的意味。也就是說，其造《錄》是十分必要的。

淨源對《原人論》的題解，也體現了其對此論基本內容與論述理路的理解。淨源將「原」字總結為「博考內外」、「推窮萬法」、「原其人道以一心為本原」。<sup>28</sup>其中前二是宗密在《原人論》〈自序〉中的原文，「博考內外」是對其數十年來針對「原人」這一議題的追問<sup>29</sup>，屬於「內修」為主；而造此論是則採用了「推窮萬法」的思路<sup>30</sup>，以合理分佈、評價內外之學並通過推演以會通，屬於「外弘」為主。而對「原人」以「一心為本」進行總結，也是對宗密《起信論》與《圓覺經》的發揮<sup>31</sup>，再到長水子璇一直以來所堅持之論述<sup>32</sup>的一種繼承。而對「人」的理解，淨

<sup>26</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719c6-11)

<sup>27</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719c1-5)

<sup>28</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719a8-9)

<sup>29</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, pp. 707c29-708a2)

<sup>30</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708a15-18)

<sup>31</sup> [唐]宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷1 (CBETA 2023.Q4, T39, no. 1795, p. 526b19-c8)；

[唐]宗密：《圓覺經大疏》卷1 (CBETA 2023.Q4, X09, no. 243, p. 331c13-14)

<sup>32</sup> [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1 (CBETA 2023.Q4, T39, no. 1799, p. 824c11-12)；[宋]子璿：《起信論疏筆削記》卷3 (CBETA 2023.Q4, T44, no. 1848, p. 308b19-22)；[宋]子璿：《金剛經纂要刊定記》卷2、3 (CBETA 2023.Q4, T33, no. 1702, p. 180b9-10; p. 189a29-b1)

源引用《涅槃經》《維摩詰經疏》《大智度論》，將之歸納為「多思」、「多恩」兩種，分別指人具有思惟能力以及有慈悲心所以能懷恩德。<sup>33</sup>通過「多思」（「比量」為主）達到賢聖的「現量」，是凡聖轉化過程中以智慧為主修行的部分，而「多恩」則是通過發揮和圓滿慈悲心為主，在由凡轉聖過程中是福德資糧的積累。由是，淨源將對「人」的理解按照佛的「福」、「智」二莊嚴來理解，這一理解方式也是華嚴教學中「因該果海、果徹因緣」的因果相即的方法論的體現。綜合淨源對「原」與「人」的理解，體現了其對此論注重方法論和從本（「佛」）攝末（「人」）的基本思想：「原」的內容包含內外之學因而須採取考訂「權實」、「本末」；而從這一考訂、梳理的過程，彰顯了最終透過「以本攝末」的方式顯示出「本末不二」的意味。這就將「人」的本質理解為成佛的「所依」，從而在根本的層面確定了同體異用的「人」與「佛」區別與聯繫，這即一乘圓教的基本理論框架，而從淨源造此《錄》的具體方法論上看，「發微」之意味亦在此。

### 三、「博考內外」：《發微錄》所引文獻之分析

本文首先對《發微錄》中所徵引的文獻來源進行整理統計，發現除淨源主要的資料來源《圓覺經大疏釋義鈔》外，其他的資料來源豐富，包括內學與外學，外學中不但有重要的儒道經典，而且還包括不少史實類和傳記類資料。

表 1 《華嚴原人論發微錄》中所引內學資料<sup>34</sup>

分類	篇名	筆數	篇名	筆數
華嚴經與宗派教學	<b>華嚴經</b>	<b>9</b>	別行錄 <sup>35</sup>	1
	圓覺經	2	<b>禪源諸詮集都序</b>	<b>12</b>
	十地經論	2	心要法門	2
	華嚴經疏	2	注華嚴法界觀門序	1
	道場儀	5	法集序	1
宗密其他著作	金剛般若經疏論纂要	1	蘭盆疏	2
其他如來藏典籍	涅槃經	2	楞嚴經	1
	淨名經疏	1	寶性論	1
	淨名經	1	<b>大乘起信論</b>	<b>15</b>
	無上依經	1		

<sup>33</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719a9-13)

<sup>34</sup> 除《圓覺經大疏釋義鈔》

<sup>35</sup> 疑為《中華傳心地禪門師資承襲圖》

分類	篇名	筆數	篇名	筆數
其他 佛教經論	阿含經	1	大智度論	2
	仁王經	1	瑜伽師地論	2
	普曜經	1	成唯識論	4
	正法念經	1	俱舍論	4
	波利提謂經	1	唯識二十論	1
	寶積經	1	新記	1
	心經	1		
中土 其他著述	永嘉禪宗集	1	梁高僧傳	1
	肇論	2	遠公報應論	1

表 1 中列出了對《華嚴原人論發微錄》中所引內學資料進行統計所得出之篇章名稱、分類及所引頻次等信息。從所引的類別來看，華嚴類的典籍及華嚴教學的有關著述共 37 筆，此外還有宗密大師對華嚴部類外的佛典如《金剛經》、《盂蘭盆經》的注釋，如果也計入華嚴類，則共有 40 筆。其他如來藏系統的經典和論典共 22 筆，其中《大乘起信論》引用了 15 筆，甚至超過了華嚴類的《華嚴經》（9 筆）和《禪源諸詮集都序》（12 筆）。以上三部徵引頻次為前三位，在表格中以加粗和波浪下劃線標誌之。此外，還引用了 13 種其他的佛典資料，共計 21 筆，其中以法相基礎的《俱舍論》和《成唯識論》佔比最多（各 4 筆），而反映大乘般若思想的《大智度論》和瑜伽行派的根本論典《瑜伽師地論》也各有兩筆；從思想體系計，般若類凡 4 筆，瑜伽行派 7 筆，其他大乘經典 5 筆，小乘經論 5 筆。除了經論註疏外，內典引用中還有 5 筆是華嚴教學外的中土著述，既有義理思想為主的《肇論》（2 筆）、《永嘉禪宗集》（1 筆），還有史傳類的《梁高僧傳》（1 筆），以及慧遠大師的《報應論》（1 筆），後兩部是以高僧著作為引證來說明三世因果等為事實的資料。

從以上的分佈來看，華嚴類與華嚴外的資料基本相當（40:48），如果排除非義理的部分，則比例為 39:46，這與淨源繼承宗密「博考內外」<sup>36</sup>方法論的主觀意識是一致的。而進一步從其所引材料所出現的位置來看，主要分佈於「序」、「斥迷執第一」、「斥徧淺第二」等幾部分，這是因為在破斥相關觀點時，採取「以彼之矛破彼之盾」的方法最為有效，也最為對方所信服。在「真顯真源第三」的部分（20 筆），其引用除華嚴教學及《起信論》外的內容也只有如來藏系經論《無上依經》和《寶性論》各 1 筆以及《大智度論》1 筆。表明在確立自宗立場的這一部分，主要的論據主要是在華嚴教學和《起信論》，成為其基本立場的核心。在「會通本

<sup>36</sup> 此處「博考內外」的「內外」是以華嚴教學為視角的。

末第四」因是對真性教之外的佛教內容以及外學的會通，因而所引的內外典籍也有一些，但因是略說其數量自不如前三部分。

表 2 中則列出了對《發微錄》引外學資料的統計信息。從所引的類別來看，儒道二家的基本典籍及其注釋種類與數量最多，共 15 種、39 筆；此外，史籍類有 4 種共 6 筆，小學 4 種、4 筆，文選、論集和個人著作等共 11 種、16 筆。總計上看，外學引用的資料有 34 種、65 筆。這些資料中《尚書》《周易》《道德經》《莊子》《禮記》《左傳》《隋書經籍志》《三國志》《爾雅》《說文》《文心雕龍》《白虎通義》《論衡》《鹽鐵論》等都是跨越時空在時至今日仍是作為名著（篇）而流傳。而在此《錄》中所引外學資料最多筆者，《周易》居首（9 筆），甚至與《華嚴經》本經的筆數相同；《道德經》（7 筆）與《尚書》（5 筆）則次之，後兩者一是道家思想的根本典籍，另一則是記載上古中國社會文化與政治的源頭的元典。從這些引用頻次上，也可以反映出淨源對吸收外學思想精華的重視。此外，《晉書》、《怨魂誌》、《孝經》等的引用，大都是對因果輪迴的記載，為我們保存了用以分析歷史上人們對佛教信仰主流社會心理的資料。

從分類上看，外學典籍中還是以思想類的為主（約 40 筆），歷史類的主要是從個人傳記角度說明輪迴和因果等問題。實際上，通過對外學原典的引用能夠起到加強觀點可信性的目的，也就是在破斥迷執時對有關外家觀點進行「發微」，進而便於增加對宗密破斥的合理性和針對性的理解。例如，在解釋宗密對道家自然生成氣化學說的論述時，淨源就引用了老子《道德經》的原文<sup>37</sup>，引述其中自然（大道）生成「天、地、人」三才的內容，以強化讀者對《原人論》中「道法自然生於元氣，元氣生天地，天地生萬物」<sup>38</sup>的進一步了解。在解釋「歛生」說<sup>39</sup>時，則分別引用了《莊子》《文子》來說明，並引用《倉頡篇》來給出關於「嬰」和「孩」的權威定義<sup>40</sup>。此外，還包括了通過史傳類資料的引用來證明三世因果或者前後世的存在等。例如，在解釋宗密說「世有鑑達前生追憶往事」<sup>41</sup>時，分別引用了《晉書》和《梁高僧傳》的記載。<sup>42</sup>值得指出的是，儘管在今人來看，似乎這些神異記載的實證性較弱，但在歷史上這些作品反映的正是人們基於簡單樸素且直觀的因果報應思想來做為道德約束的前置因素，從而維繫著傳統社會秩序和人際規範。另一方面，因為其作為歷史上人們篤信不已的內容而存在，進而影響了佛教乃至全部社會文化的傳承，因此從這個意義上，其在歷史上的影響是一實證而後人須

<sup>37</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 721c4-11)

<sup>38</sup> [唐]宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708a27-28)

<sup>39</sup> [唐]宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708b13-15)

<sup>40</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 723a13-21)

<sup>41</sup> [唐]宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708b18-19)

<sup>42</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 723b22-c14)

從此分析其價值與得失。此外，從信仰的角度去看，這些神異在華嚴教學或者佛教來看並不存在問題，反而是相似相續的輪迴現象或者華嚴重重無盡境界的顯現。因此，即便是在現在，分析對這些資料運用在歷史上的得失及其用意，並在今世採取更為普適性的做法達到類似的目的則是今人借鑒歷史經驗的意義所在。

表2 《華嚴原人論發微錄》中所引外學資料

分類	篇名	筆數	篇名	筆數
儒道經典 及其註解	尚書	5	虛列子	1
	周易	9	禮記	2
	道德經	7	孝經	3
	莊子	2	論語馬融注	1
	文子 <sup>43</sup>	1	孝經玄宗注	2
	左傳	1	道經王弼注	1
	河圖	1	唐玄宗注道德經	2
	易緯	1		
史籍	隋書經籍志	1	晉書	3
	十六國春秋	1	三國志	1
小學	小雅	1	倉頡篇	1
	釋名	1	說文	1
集部 子部等	白虎通義	3	論衡	1
	鹽鐵論	1	物理論	1
	文選	1	天文志	1
	文心雕龍	1	儆誠錄	2
	孔子家語	1	顏之推怨魂誌	3
	太平廣記	1		

從對《發微錄》所引文獻來源的初步分析，無論是其種類數量上的豐富，其較高頻次典籍的重要性，還是其所引內外學的比例較為均衡（48:65）。特別是在所引頻次較高的作品中，無論是《華嚴經》《圓覺經》《起信論》這樣的華嚴教學重要經典以及《禪源諸詮集都序》這樣宗密本人的其他重要作品，還是外學中關涉華嚴教學建構的作品（如從澄觀、李通玄等以來就常常引用之《周易》《道德經》），又或者是代表中華文脈的元典《尚書》《禮記》《河圖》等，抑或是在當時時節因緣下可以驗證輪迴與三世因果現象真實不虛的經、史、子、集四類文獻，其代表性反映的就是淨源對《原人論》注釋中注重「博考內外」以「發微」的態度。

<sup>43</sup> 即：《通玄真經》

#### 四、「推窮萬法」：對《原人論》關鍵問題的「發微」

首先是關於一乘的問題，這是華嚴教學的核心議題。淨源透過對《原人論》的解讀，將這一問題與《起信論》《禪源諸詮集都序》的內容結合起來，表明了其對宗密本身思想重視的基礎上，重視對《起信論》的運用：

「一乘顯性教」，即同《禪詮序》中「顯示真心即性教」，彼對禪宗「直顯心性宗」，故云「即性」；此超「第三法相」、「第四破相」，故云「顯性」。又，異大乘偏、淺，故標「一乘」（「大乘法相」在「生滅門」極於「三細」<sup>44</sup>；「大乘破相」在「真如門」密顯空義，皆偏、淺耳。）<sup>45</sup>

這一段是淨源用以解釋《原人論》中「一乘顯性教」對「人之本原」的基本論點，後者以異名為「佛性」或「如來藏」的「本覺真心」為其結論，並將這種「本覺真心」描述為包含「常住清淨」和「不昧常知」兩個要素的無始無終的存在<sup>46</sup>。在解釋此處的「一乘顯性教」的名稱來說，淨源是以援引《禪源諸詮集都序》中的「教三種」、「禪三宗」<sup>47</sup>，將之與此處的教相進行對應。淨源將這個對應進一步加以解釋，「顯性」顯示的是「真心即性」的「教」，也對應著「直顯心性」的「禪」。其中，「即性」即「直顯心性」，這是就「禪」釋「教」，是運用宗密禪法思想對《原人論》進行發微。進一步從原論內部的對照看，此「第五一乘顯性教」則超越了「第三法相」、「第四破相」，即在順序上成為更上層樓；同時，從邏輯鏈上看，一方面是在作為「立」的「法相」以及作為「破」的「破相」基礎上進行「合」的處理，以及從「破相」的間接角度安立「教」超越為「顯性」的直接角度來立「教」。在解釋「一乘」時，淨源運用了《起信論》中的「一心開二門」結構。他將「大乘法相」對應於「生滅門」，指出其修證的極致尚限制於「三細」的斷除；同時將「大乘破相」對應於「真如門」，認為其只是「密顯空義」，因此都是偏、淺的，而從「大乘」超越其偏、淺，就是「一乘」。

在解釋「常住清淨」時，還引用了《無上依經》和《寶性論》的內容，<sup>48</sup>後兩

<sup>44</sup> 「三細」即「無明業相」、「能見相」、「境界相」（《大乘起信論》卷1, CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 577a7-12）

<sup>45</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a15-19)

<sup>46</sup> 〔唐〕宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710a11-13)

<sup>47</sup> 「教三種」即「密意依性說相教」、「密意破相顯性教」、「顯示真心即性教」，「禪三宗」即「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」、「直顯心性宗」（〔唐〕宗密：《禪源諸詮集都序》卷1, CBETA 2023.Q4, T48, no. 2015, p. 402b15-21)

<sup>48</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a24-b4)；《佛說無

者屬於如來藏系的經論典籍。《無上依經》將「自性清淨」和「離垢清淨」分別理解為「通相」和「別相」，《寶性論》則將這兩種「清淨」分別理解為「性淨解脫」和「離障解脫」，並判斷《原人論》中此處的「常住清淨」是「通相」和「性淨解脫」，也就是「自性清淨」。而在解釋「常知」<sup>49</sup>時，特別將之與「證知」的「意」、「緣境分別」的「識」以及「照體了達」的「智」加以區分，此處淨源是以「真如之性自然常知」來作為其解釋的，同時還引用《起信論》的「自體真實識知義」內容<sup>50</sup>來加以證明，實際上是強調出「常知」是一種真實的「識」與「知」，是對凡小的「意」、「識」和三乘的「智」的超越。《起信論》在描述如來藏時，還包括了「大智慧光明」、「遍照法界」、「自性清淨心」、「常樂我淨」和「清涼不變自在」等含義，而且這些含義都是「具足」的、難以思量的數量的。而選取的「自體真實識知義」正是與此處解釋具有一致內容所指的含義，其他的含義則針對性較弱。

在關涉對一乘見與凡情認知之間的協調上，宗密採取的是「權實雙行」的方法，而淨源對相關內容也予以充實。首先從內容上，淨源通過對儒釋道三家關涉「人之本原」核心思想的梳理、對比，將《原人論》中「本」與「末」的關係、權實設教的關係以及教相深淺的關係予以評述。<sup>51</sup>在本末問題上，「一心為本，依一心開二門，乃至生三細」代表了佛教的意見，其中「一心」是「本」，「三細」等是「末」，儒家學說則是「太極」為「本」，「八卦」等為「末」，道家則是「一氣」為「本」，「萬物」等為「末」。值得注意的是，淨源與《太極圖說》的作者周敦頤幾乎是相同年代的人，而周氏的「無極」說似乎也引證了儒家學說中對「太極」這個元範疇的重視和發展。對本末評述實際上就是對「人之本原」這一問題的核心觀點的對照，自然得以評述出其權實的問題。因此，順著這個分析，《原人論》自然得出佛教兼權實，而儒道唯權法的結論。淨源對此則強調了唯是權法的原因就在於儒道二家對「本」的理解，兩者分別從「太極」或「一氣」的角度理解為「人之本原」，而這些卻是佛教中作為「權」的內容，是「太極一氣之權，而皈一心之實」，亦即須最終引導之「一心」；同時，不僅是儒道的這些本原說是權，就是對佛教內部某些思想的局限性理解，又透過「斥偏淺」的方式予以評破，這

上依經》卷1 (CBETA, T16, no. 669, p. 470, c7-10)；《究竟一乘寶性論》卷3 (CBETA, T31, no. 1611, p. 830, c13-16)

<sup>49</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733b5-9)

<sup>50</sup> (天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1：「真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生、非後際滅，畢竟常恒。從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離、不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」(CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 579a12-20)

<sup>51</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 721a1-8)

也屬於「權」。而只有在「直顯真源」時才是「實」，也就是滿足了「直接」和「真」兩個要素。在權實方法的基礎上，就須進一步對設教的深淺和理解的深淺予以評述。在此處，淨源的解釋側重於教義、教相的深淺問題<sup>52</sup>，而宗密在《原人論》中對理解者的評價，即「若執為了，即名為偏」<sup>53</sup>則未作解釋。在解釋教相顯示出的深淺問題時，淨源從對「本」的論述來分析諸家的深淺，他引用宗密《圓覺經略疏》的內容，指出人天教只開顯了業報思想，小乘教則進一步開顯的四粗<sup>54</sup>，法相教則是以三細為極限，破相教則是在施設教法上屬於間接的方式。從這些意義上，他認為，人天教只有屬於淺的教法，破相則在教法上唯深，小乘和法相教則兼具深淺，這四教的順序是逐步深入的。<sup>55</sup>由上可知，淨源圍繞《原人論》的「一心」說，從其中的本末、權實、深淺三個維度，將儒道及佛教內諸思想進行評價，最終以「一心」為「本」、「實」、「深」。而在這三個維度的各兩方的關係上，則是非排他的方式，而是將之視為有機整體的部分來處理，實際上體現的就是對宗密在此論中所採用「權實雙行」的運用。

一乘的修行即開顯「人之本原」，是要發揮「真心」的「寂知不二」特性，以及透過「返本還源」的方式，這是《禪源諸詮集都序》為代表的宗密禪法的基本理路；在以教為主的途徑中，例如《原人論》，這種開顯既包含「直顯真性」（或者經由間接而顯露真性）的過程，還要「會通本末」，最終達致「返本還源」。關於這個「人之本原」或者「源」，淨源是藉由《禪源諸詮集都序》中「靈明清淨一法界心」和《起信論》「法（即眾生<sup>56</sup>心）」關於這一問題的闡述來補充的。<sup>57</sup>這就是說在淨源看來，宗密禪與教，宗密思想與《起信論》實際上具有高度的一致性。對比法藏將《起信論》判釋為終教，而圓教的次第行佈門中可以寄位終教的方式來表詮相比，似乎此處更強調了《起信論》「一心二門」思想與圓教所安立的「自性清淨圓明體」<sup>58</sup>相仿，而法藏對此「一體」所開之「二用」則是「海印森羅常住用」與「法界圓明自在用」，這與「真如」、「生滅」二門並不完全相同。這說明在宗密之後，《起信論》中的真思想已經更多佔據了詮釋圓教一乘思想的地位，而其後學淨源也基本繼承了這一思路。<sup>59</sup>從「真心」之「本」來演繹、含攝「末」，

<sup>52</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a1-7)

<sup>53</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710a7-9)

<sup>54</sup> 按子璿的說法，後四粗即「執取相」、「計名字相」、「起業相」、「業繫苦相」([宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1, CBETA 2023.Q4, T39, no. 1799, p. 824c18-23)

<sup>55</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a2-5)

<sup>56</sup> 此處眾生被理解為四聖六凡十法界。

<sup>57</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 734c2-4)

<sup>58</sup> [唐]法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1876, p. 637a24-26)

<sup>59</sup> 不過，在進一步的傳承過程中自然也有混淆圓教與終教之虞從而使法藏集大成時的華嚴教學風

則是從其反面發揮「寂知」特性的角度來論述。宗密將「真心」的特性總結為「不生不滅，不增不減，不變不易」<sup>60</sup>，淨源的補充則提示要將《起信論》心真如門的全部內容補充進來進行理解。<sup>61</sup>這是因為，《起信論》對真如的言說安立開如實空和如實不空兩門，前者是去除虛妄的理解，後者則是顯露出的真相。這些內容即可為《原人論》原文後續展開對如來藏、依之而有的生滅相以及不生滅與生滅所和合的阿賴耶識等論述<sup>62</sup>提供伏筆。實際上縱觀宗密《原人論》對從「真心」到阿賴耶識的論述中，可以看出對《起信論》心真如門和心生滅門的運用，淨源對此的補充實際上也是直顯了其論述的思想來源。實際上，不僅是上述從直顯真源到大乘法相的本末關係上採取《起信論》的基本觀點和邏輯，即便是進一步的對小乘教乃至人天教的推究本末上，淨源也仍然採用的是《起信論》。<sup>63</sup>這意味著在淨源看來，《原人論》的會通本末要透過《起信論》作為其基本的思想來源，這也進一步引證了從宗密到淨源對此論的重視。在對儒道的會通時，《起信論》的運用被替換為作為佛教基礎法相的論典《俱舍論》以及儒道自身的典籍如《周易》《說文》等<sup>64</sup>，說明了在佛教外的基礎性分析要依賴於外學基本典籍和佛教基礎法相兩個方面，從而起到對比和融攝的作用，而《起信論》的作用就不須在此顯示出來。實際上，對《起信論》的引用反映的是淨源對《原人論》基本理論來源和精神底色的體認，而運用佛教其他文獻和外學文獻則反映的是其對宗密「推窮萬法」的遵循。

在解行乃至證成一乘見後，則可以「會通本末」的方式，將「原人」的真義開顯出來。一方面可藉由禪教一致的精神，分別以教與禪及其關係三個維度解釋其「攝末歸本」到「會通本末」的歷程，另一方面還可以透過「凡聖相即」的基本原理解釋如來藏（即「人之本原」）的轉化機制，從而從動力、動態的角度理解「會通本末」的內在機制。前者就是藉由《原人論》五教與《禪源諸詮集都序》的對照得以完成的，後者則是透過「真心」的「寂知」功能及其「覺」與「不覺」的轉化。

---

貌有所缺失，當然從選取智儼-法藏、澄觀-宗密、李通玄還是集合諸家之說為標準進而對此進行判斷、取捨，則是另外的問題了。

<sup>60</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710b8-9)

<sup>61</sup> (天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 576a8-b7)

<sup>62</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710b9-12); (天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1 (CBETA, T32, no. 1666, p. 576c29-p. 577a3; p. 577a7-12; p. 577a12-21)

<sup>63</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 735a4-b7)

<sup>64</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, pp. 735c04-736b3)

表3 《華嚴原人論發微錄》與《禪源諸詮集都序》的教相對照

《禪源諸詮集都序》		《原人論發微錄》
教三種	禪三宗	
無對應		儒道
密意依性 說相教	人天因果教（此文略）	人天教（此文廣）
	斷惑滅苦樂教	小乘法相教
	將識破境教	大乘法相教
密意破相顯性教		大乘破相教
顯示真心即性教		一乘顯性教

關於《原人論發微錄》與《禪源諸詮集都序》的對照，主要結果列於表3。從中可以發現，《發微錄》首先注意到了《原人論》對人天教的闡述較《禪源諸詮集都序》為廣，另外《原人論》本身還有儒道二家的思想，這也是《都序》中所無。這意味著《原人論》對外學的重視，也是此文回應社會文化領域重要議題的體現。此外，《都序》中的「教三種」、「禪三宗」，以及「第一密意依性說相教」復開的三教，都作為淨源解讀《原人論》五教的對照，他分別將人天、小、大乘法相教對應到了「第一密意依性說相教」所復開的「人天因果教」、「斷惑滅苦樂教」和「將識破境教」，而「禪三宗」則至「大乘法相教」方有「息妄修心宗」與之對應。淨源注意到的聯繫與區別，正表明了其對宗密絕大多數著作的熟悉，從而可以從整體的視角去理解《原人論》，這實際上十分重要。實際上，就是當代的作者也有對此方法的重視<sup>65</sup>，說明了跨越文化、時空等條件下，這種基於作者全部著作作為思想背景進而充分解讀具體文本的思路具有的一定普適性。

《原人論》中形容「真心」為「寂知」，淨源在此基礎上引用宗密對澄觀《心要法門》註文<sup>66</sup>說明「任運寂知」就是《原人論》中的「行依佛行、心契佛心」。<sup>67</sup>這就是說從華嚴圓教的見地出發，眾生無始以來已具成佛之能，目下生命狀態的差異須從行、心兩個方面調整為佛的狀態，不斷開顯佛的功用、功德。而這一過程的可能性、可行性及起點都是「任運寂知」。這實際上就是將《起信論》中「覺」與「不覺」的轉化以及「本覺」等引入到了《原人論》的修行觀中。按淨源所引

<sup>65</sup> Peter N. Gregory, *Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun*. University of Hawaii Press, 1995, i

<sup>66</sup> [唐]宗密：《華嚴心要法門註》卷1 (CBETA, X58, no. 1005, p. 426, b6)

<sup>67</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 734a9-10)

《起信論》所說，「不覺」是凡聖差異、凡夫迷真生妄的緣由<sup>68</sup>，實際上這就是抓住了凡聖差異以及如何由凡轉聖的樞鑰，而這也是「會通本末」的關鍵。因「不覺」的緣故，由此產生以妄想為內容的法執所知障、以只認自身為凡的我執煩惱障、以耽著結業的業障和受輪迴苦的報障，<sup>69</sup>實際上這些內容正是在迷執、偏淺處所顯示出來的對「人之本原」的認知及其局限。淨源引用《都序》的話說明「不覺」是眾生、六道之本，「覺」是賢聖之本，<sup>70</sup>而通過引用《起信論》說明「覺」是「心體離念」，「不覺」是「不如實知」，<sup>71</sup>因此兩者的轉化就轉化為一念迷悟及其保任，而前述淨源提及「一心」的「寂知」時還援引了「任運」正是此意。

### 餘論：淨源「發微」的華嚴詮釋學意義

《原人論》代表著佛教關於生命狀態轉化的終極原理的論述，而其方法論在前人判教的「評破-立論」方法基礎上以加上「會通本末」的方式將前述方法改為「評破-會通」，從而建立起兼容並蓄的「圓教」理解方式。淨源則進一步以「發微」方法來繼承宗密的解釋學方法，並進一步回歸傳統義疏體例，以對詞彙理解的形式融入自身的詮釋，充分運用內外之學並進一步予以「博考」，從而對內外之「萬法」以「推求」的方法加以充實，形成了對《原人論》的系統性解讀。

淨源通過豐富的材料補充和進一步解釋《原人論》實際上就是對「發微」方法的第一種踐行。《發微錄》的自序中，淨源就對宗密自身其他著作表現出了重視，特別是《圓覺經》的注釋。同時，通過文本的發掘和對照，本文也提出其對《禪源諸詮集都序》和《大乘起信論》的重視也不可忽略，前者是宗密禪學的重要文本，其中的對禪與教的關係及其判釋提供了重要的禪學和教學的理解框架；後者則是從法藏以來都比較重視，而在澄觀-宗密後更加強調其作用的論典。淨源繼承發揮宗密對此論的運用，將其中的「一心二門」、「覺」與「不覺」等思想的運用，豐富了「發微」的內容。除了這三類材料外，佛教內部的義理學、歷史學文獻也被引用，說明了在華嚴教學視角「博考內外」的兩重性：既華嚴教學之「內外」以及佛教之「內外」。實際上這也是《原人論》中將儒道教、人天-小-大乘教、圓教進行某種意義上的三分的結構的發揮。對於外學資料，淨源引用了關於神異色彩較重的內容，這在歷史上是重要的現實，而且從無盡緣起的角度看，其可能性也不應完全排除；同時，外學的基礎典籍也被引用，以更為可信的分析儒道的觀

<sup>68</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 734b17-20)

<sup>69</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733b17-19)

<sup>70</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 735a6-7)；[唐]宗密：《禪源諸詮集都序》卷2 (CBETA 2023.Q4, T48, no. 2015, p. 409b4-5)

<sup>71</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 735a5-6)；(天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 576b11-12; p. 577a1-2)

點。也就是說，豐富的材料種類即從內容來源上體現出了「博考內外」的「發微」方法論。

淨源還通過關鍵議題的梳理，也就是「推窮萬法」的方法對《原人論》核心思想進行「發微」。如果說宗密運用了會通的方法使當時主要社會思想融合並納入華嚴教學的視角的話，那麼淨源進一步的「發微」可以從兩個面向去理解其貢獻。一是對中國傳統經學方法的重視和運用，這是其順應中華文脈傳承的一面，亦即歷史上主動進行的佛教中國化努力；另一方面，淨源基於內外學的「推窮」，實際上發揮了《起信論》至《原人論》以來「一開二」的形式和結構，並賦予了「本末」、「權實」、「深淺」等多對的「二元通和」，這實際上也是對《華嚴經》中所見，並從宗密到永明都十分重視的「權實雙行法」的擴展性運用。實際上，方法論的更新有賴於具體的內容，也依賴於詮釋的過程。西人會從本體論的意義上，華人學者也有從自我詮釋循環等角度對詮釋學及其本體論進行思考。從佛教不談及本體論的視角來看，解釋學本身的形而上學也不是沒有思考的場域和立足之地的；相反，作為基於緣起法的佛教詮釋學，特別是基於無盡緣起的華嚴詮釋學，其針對詮釋的相對性邏輯起點、詮釋方法、主要思想資料、詮釋過程等，都應賦以無盡緣起的精神底色。特別是，應善用《華嚴經》及華嚴家的思想資料，從重視和傳承華嚴教學的「源」與「流」以及分析考察「流」的經驗得失與方法論，並以「正反合」的融通的方式而非單純的否定方式將前人資料予以吸收和會通整合。而在這些方法的不斷傳承中，淨源祖師在距離《原人論》成書不太久的時代就給了我們一個很好的示範。

## 參考文獻

### （一）佛典文獻

- 《佛說無上依經》，大正藏，第 16 冊，第 669 經。  
 《究竟一乘寶性論》，大正藏，第 31 冊，第 1611 經。  
 《大乘起信論》，大正藏，第 32 冊，第 1666 經。  
 〔宋〕子璿：《金剛經纂要刊定記》，大正藏，第 33 冊，第 1702 經。  
 〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏，第 36 冊，第 1736 經。  
 〔唐〕宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏，第 39 冊，第 1795 經。  
 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》，大正藏，第 39 冊，第 1799 經。  
 〔宋〕子璿：《起信論疏筆削記》，大正藏，第 44 冊，第 1848 經。  
 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，大正藏，第 45 冊，第 1876 經。  
 〔唐〕宗密：《原人論》，大正藏，第 45 冊，第 1886 經。

- 〔唐〕宗密：《禪源諸詮集都序》，大正藏，第 48 冊，第 2015 經。
- 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，大正藏，第 49 冊，第 2035 經。
- 〔元〕念常：《佛祖歷代通載》，大正藏，第 49 冊，第 2036 經。
- 〔元〕覺岸：《釋氏稽古略》，大正藏，第 49 冊，第 2037 經。
- 〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》，大正藏，第 51 冊，第 2073 經。
- 〔高麗〕義天：《新編諸宗教藏總錄》，大正藏，第 55 冊，第 2184 經。
- 〔唐〕宗密：《圓覺經大疏》，卍續藏，第 9 冊，第 243 經。
- 〔唐〕宗密：《華嚴心要法門註》，卍續藏，第 58 冊，第 1005 經。
- 〔宋〕淨源：《原人論發微錄（并序）》，卍續藏，第 58 冊，第 1031 經。（本文主要以此為準）
- 〔唐〕宗密：《圓覺經道場修證儀》，卍續藏，第 74 冊，第 1475 經。
- 〔宋〕淨源：《圓覺經道場略本修證儀》，卍續藏，第 74 冊，第 1476 經。
- 〔明〕明河：《續補高僧傳》，卍續藏，第 77 冊，第 1524 經。
- 〔宋〕元敬、元復：《武林西湖高僧事略》，卍續藏，第 77 冊，第 1526 經。
- 〔明〕吳之鯨：《武林梵志》，大藏經補編，第 29 冊，第 161 經。
- 〔朝鮮〕李能和：《朝鮮佛教通史》，大藏經補編，第 31 冊，第 170 經。
- 〔日本〕成尋：《參天台五台山記》，大藏經補編，第 32 冊，第 174 經。
- 〔明〕周永年：《吳都法乘》，大藏經補編，第 34 冊，第 193 經。
- 〔宋〕淨源：《圭峯禪師原人論發微錄（并）序》，《國圖善本佛典》，第 38 冊，第 8899 經。
- 〔明〕李翥：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，中國佛寺史志彙刊，第 20 冊，第 17 篇。

## （二）專著

王頌. 宋代華嚴思想研究. 北京: 宗教文化出版社. 2008.

Peter N. Gregory. *Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun*. University of Hawaii Press, 1995.

## （三）研究論文

陳永革. 論晉水淨源與北宋的華嚴中興. 吳越佛教. 2010, 5, 頁 313-330.

邱高興. 宋代杭州華嚴思想的流布. 吳越佛教. 2010, 5, 頁 331-336.

