

宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義

黃國清

中華佛學研究第三期

中華佛學研究發行

1999年03出版

頁 271-304

頁 271

提要

過去研究宗密思想的學者，注意到唐代宗教文化環境與其三教思想的可能關聯，但很少追究宗密三教思想的源頭，本文嘗試補足這段研究空白。宗密著作中涉及儒道二教本源論的部份，基本上是採用澄觀的見解再加以修正，宗密所述之大道說、自然說、元氣說和天命說的內容，我們在《華嚴經疏》和《華嚴經隨疏演義鈔》可以找到相近的說法。然而，澄觀主張對內外教義作嚴格的區分，宗密卻將儒、道的本源論與佛教會通，這是宗密繼承澄觀之觀點後的新開展。宗密將儒、道思想包含於判教體系之中，也受到慧苑判教思想的影響，兩人的判教體系有很多共通處。慧苑的最初一教為「迷真執異教」，涵蓋印度和中國外教有關萬物本源的主張，宗密則以「迷執」來指稱儒、道二教。慧苑立迷真執異教的目的，意在藉此批判外教，讓人不致混濫了內、外教義；宗密談論外教的本源論，則是為了將其會通於佛教，這是出於宗密對中國固有思想與宗教的包容態度。宗密會通三教的思想，在中國佛教思想史上具有一種承先——開展——啓後的重要地位。他的三教會通思想不再是淺層的教義比配，乃是透過心識論所進行的深層會通，為三教會通思想的重大突破。宗密著作中關於三教會通的見解，在宋、元、明各代廣為高僧與居士們所引用，極受推重，足見影響之深遠。

關鍵詞：1.三教會通 2.宗密 3.澄觀 4.慧苑

頁 272

一、引言

儒教與道教是漢地固有的宗教與思想體系，深深地滲透於中國社會之中，特別是儒教對中國人日常生活儀節影響至深。當異質的佛教自西方傳來，三教之間的衝突自然無法避免；然而，在衝突的一面外，佛教尋求與中國本土文化與思想的調和，儒、道二教亦自佛教中吸取許多新思想成份。三教之間的調和與論爭，在中國文化歷史的舞台上不斷地上演著。牟子著《理惑論》，站在佛教的立場調和三教；晉世道士王浮偽撰《老子化胡經》，指老子出關西行度化釋迦；南齊道士顧歡作《夷夏論》，視佛教為夷狄的宗教，認為中國自有卓越的道教，沒有信奉夷狄神祇的必要；〔註 1〕慧遠針對沙門禮敬王者、沙門袒服、沙汰僧眾等問題與排佛論者論辯〔註 2〕等等，在梁僧祐《弘明集》和唐道宣《廣弘明集》中，保存了眾多佛教與他教對論的資料。其中東晉名僧道安的《二教論》駁斥「三教雖殊，勸善義一，途跡誠異，理會則同」這樣的主張，認為：「教若果異，理豈得同？理若必同，教寧得異？」〔註 3〕有趣的是唐代宗密卻主張「三教皆是聖人施設，文異理符」這樣的態度，正與道安所破斥之對象的觀點相同，〔註 4〕從道安到宗密的四百多年之間，三教之間的調和似乎有了非常顯著的進展。宗密這種對於儒、道二教的包容性態度，和他個人的生命氣質與學思歷程有很大的關係，〔註 5〕比他稍早的華嚴祖師如

註 1：參見道端良秀：〈中國生來五佛敎士他敎士對論〉，收於井口泰淳編：《佛敎士他敎士對論》（京都：平樂寺，1980），頁 93—121；及湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛敎史》（臺北：商務，民國 51 年，臺一版），頁 461—466。

註 2：參見鎌田茂雄著：《中國佛敎通史》，第二卷，關世謙譯（高雄：佛光，民國 75 年），頁 360—382。

註 3：見《大正藏》卷 52，頁 136 中、137 中。

註 4：參見吉津宜英：《華嚴禪思想史的研究》（東京：大

東，1985），頁 334—335。

註 5：參見冉雲華：《宗密》（臺北：東大，民國 77 年），第一章「宗密生平與著作」。

另參見 P. N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. (Princeton: Princeton U. P., 1991)，第一章「宗密的傳記」。

頁 273

慧苑、澄觀，仍在佛教與外教之間畫上一道清楚的界線。宗密的三教會通思想，非常值得我們探究。

過去研究宗密思想的學者，注意到唐代宗教文化環境與其三教思想的可能關聯，但甚少追究他的三教思想源頭，這是本文撰寫的主要動機所在，嘗試對這段空白有所補足。宗密著作中有關儒、道本源論思想的部份，很多地方是繼承自澄觀的《華嚴經疏》與《華嚴經隨疏演義鈔》（以下稱《演義鈔》）。澄觀在著作中提及儒、道思想之處，著眼於兩家所持的萬物本源觀點；宗密所述的儒、道本源論，主要的內容即採用了澄觀的說法。又法藏弟子慧苑的判教體系的最淺一層為「迷真異執教」，包含印度外教與中國儒、道的思想，其判教架構似乎啓發了宗密，宗密也指儒、道教義為「迷執」。雖然我們難以在慧苑和宗密的判教思想之間找到直接關聯的證據，但兩人的判教體系確有極為類同之點，若對他們的體系進行細密的比較，會發現思想上的聯繫之處。宗密在繼承前人的思想之餘，也有非常重要的新開展。在宗密之前，華嚴祖師如智嚴、法藏、澄觀都未將儒、道二教包含於判教體系，澄觀甚至強烈批判慧苑的判教體系中攙雜外教學說；其實，慧苑也主張在內外教義之間做嚴格的區分，不可相混。〔註 6〕到了宗密，則不僅在判教架構中涵攝了儒、道二教，甚至指出儒、釋、道三者的萬物本源觀點都可以會歸於相同的真源，態度是至為包容性的。

除了對宗密的三教思想進行考源以外，我們也注意到他的會通思想受到歷代佛教祖師大德們的激賞，影響後來的中國佛教思想甚鉅，對於唐以後佛教教義能夠高度融入中國文化圈中，以及三教的趨於調和，他的著作扮演著非常重要的角色。宋代高僧大慧宗杲、金元之際的萬松行秀、明代的滿益智旭、錢謙益等，都不吝對宗密三教會通思想給與高度的肯定與讚揚，或在著作中引用他的觀點。又呈顯宗密三教會通思想的系統性著作《原人論》，一直在中國佛教圈中受到注意，宋朝的晉水

沙門淨源撰《華嚴原人論發微錄》、元朝圓覺和尚作《華嚴原人論解》，明代楊嘉祚又對圓覺的注疏作了刪合而成《華嚴原人論合解》。關於歷

註 6：參見 Gregory 前引書，頁 256、259。

頁 274

代祖師大德對宗密三教會通思想的推崇，冉雲華教授已提供了許多文獻資料，〔註 7〕我們將在此基礎上做進一步的闡述。近人馮友蘭，以及研究宗密的現代學者如冉雲華、鎌田茂雄、楊政河、Gregory 等，對於宗密的三教會通思想都有很高的評價，文中也引述了他們的說法。

二、宗密對澄觀思想的繼承

宗密有關儒、道二教萬物本源論內容的敘述，其靈感當是得自澄觀的《華嚴經疏》與《演義鈔》。澄觀在論及外道思想時，是以「無因」、「邪因」為歸類不同計執的標準，雖亦提到「虛無」、「自然」、「道」等名目，並未明確區別出如宗密所分的大道說、自然說、元氣說與天命說。由於宗密所述的四種學說的主要內容，我們都可以在澄觀的撰述中找到極為相近的說法，應該說宗密受到澄觀著作的啟發，將他的觀點做進一步的歸類整理。澄觀在論說儒、道二家的本源論，是採分疏性的進路，在引用《老子》、《莊子》和《周易》的有關文句時，將所引的文句逐條作個別的解釋，忠實地引述當時流行注疏的觀點，以說明其為無因或邪因，並未將不同文句的解釋內容統合起來；〔註 8〕宗密則不然，他將本屬不同典籍之不同文句的解釋內容整合起來以形成自己的一套嚴密理論。以下即依大道說、自然說、元氣說和天命說的順序來討論。

（一）大道說

宗密的大道說是「大道」與「虛無」兩者的結合，成為「虛無大道」一詞。〔註 9〕而先於宗密提出「大道」與「虛無」兩觀念的，主要是澄觀的《演義鈔》。我們先看宗密《圓覺經大疏鈔》（以下稱《疏鈔》）中怎麼說明大道說的觀點（括號內為夾注）：

註 7：參見同注 5 引冉雲華書，頁 250—253。

註 8：參見《大正藏》卷 35，頁 521 中。

註 9：《原人論》云：「所言萬物皆從虛無大道而生者，……
。」（《大正藏》卷 45，頁 708 中）

頁 275

道者虛無非有非物者，子書曰（不記的名）：夫道，虛也，無也，非有也，非物也。非物不可以物徵，非有不可以有詰。若具而言之，非天、非地、非陰、非陽云云，乃至白黑玄黃、角徵宮商、長短方圓、幽冥暗光、盈虛卷張、生死出亡（一一如天地陰陽皆有非字），一切皆非也，一切皆無也。無也，不可詰；非也，不可窮。……都目天地之間人畜山川眾多品類之物，無非道也。疏覆天載地等者，謂天地是萬物之本；既覆載萬物，大道是天地之本，故又覆載天地也。次行星等，亦例此知，謂道行於星，能翔於鳥。若無道者，星不能行，鳥不能翔，明不能暗，賢不能愚，癡不能賤，通不能貴，故結云：無非虛無之道也。夫道者，非明而能明於明，非暗而能暗於暗，非有而能有於有，非物而能物於物，無生而無不生，無死而無不死等。非天地者，能為天地；非陰陽者，能為陰陽，（乃至）白黑方圓等，一一如上所列。非字有皆能也，皆非者是本，而能者是末，故知道非本末而通本末。如前所說，一氣為本，二三萬物為末也。疏通既是生死等者，由上而觀，一切是道而能為之，則知是生死源、賢愚本等也。〔註 10〕

重點是在說明道體虛無，無法具體描狀其內涵，卻具有生成天地間一切事物的真實作用。虛無大道是一切萬物存在的根據，從本末關係來看，道既不是本，更不可能是末，是超越於本末之上。道與虛無，形成一個不可分割的整體。

接著，我們來考察澄觀的說法。澄觀論說「道」生出天地萬物時，引到《道德經》和《易繫辭》的文句來代表儒、道兩家的說法，且基本上是將兩部典籍的不同文句分開來討論。以「道」為萬物的生因，其中之一是老子的觀點，《演義鈔》說：

註 10：見《卍續藏》冊 14（臺灣中國佛教會影印本），頁 414
b-c。

頁 276

初即老子意。由道生一，道是自然，故以道為其因是邪
因也。〔註 11〕

道是自然而然的，道先生出「一」，再展轉生起天地和存於其
中的萬物，即《老子》四十章所說的：「道生一，一生二，二
生三，三生萬物。」關於這個生化歷程的解釋，澄觀引用河上
公注本的觀點，《演義鈔》說：

《道德》又云：道生一，一生二，二生三，三生萬物。
前則逆推，此則順辯。注云：一者，沖氣也，言道動出
沖和妙氣；於生物之理未足，又生陽氣；陽氣不能獨生
，又生陰氣。積沖氣之一，故云一生二；積陽氣之二，
故云二生三；陰陽合孕，沖氣調和，然後萬物阜成，故
云三生萬物。〔註 12〕

道先生出沖和妙氣，也就是「一」；沖氣並非直接生化萬物，
而是由沖氣進一步生出陽氣和陰氣，陰陽二氣的相激相盪，加
上沖氣的調和，不斷地創生天地萬物。宗密曾在《疏鈔》中完
全引用了這一段，但改「沖和妙氣」為「沖元之氣」，〔註 13
〕欲與「道生元氣」的說法連成一氣。「道是自然」欲表達的
是《老子》第二十五章的觀念，《演義鈔》解說全章如下：

謂人法地下，即老子《道經》「有物混成」章。此先有
言云：有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，
周行而不殆。吾不知其名，字之曰道，強名之曰大，大
曰逝，逝曰遠，遠曰返。故道大、天大、地大、王亦大
。注云：因所大而名之，得一者，天、地、王也。天大
能覆，地大能載，王大能法地、則天、行道。……次文
云：人法地，地法天，天法道，道法自然。注云：

註 11：見《大正藏》卷 36，頁 104 中。

註 12：見《大正藏》卷 36，頁 103 下—104 上。

註 13：見《疏鈔》，《卍續藏》冊 14，頁 352b。

人謂王也，先當法地安靜，既爾又當法天運用生成，無爲令物自化。人君能爾者，即合道法自然之性也。又上釋道大云：以通生表其德，字之曰道；以包含曰其體，強名曰大。〔註 14〕

澄觀說明這一段時所採的注文，同樣是河上公注。其中「得一者，天、地、王也」和「天大能覆，地大能載」二句，相信對宗密有很大的啓發。上面所引宗密《疏鈔》說明大道說的一段，即說：「疏覆天載地等者，謂天地是萬物之本；既覆載萬物，大道是天地之本，故又覆載天地也。」而「得一者」的觀念，見《老子》三十九章，其文如下：

昔之得一者，天得之以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。

「一」由道所生，「得一」其實也就是「得道」，此即相近於宗密所說的「道行於星，能翔於鳥」；「天地之間人畜山川眾多品類之物，無非道也」；「一切是道而能爲之」。也就是說，天地之間一切萬物的生成，都要有道作爲其根據。

宗密「虛無大道」說的形成，除了《道德經》的有關內容外，和澄觀解明《周易·繫辭上》之「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」，以及「一陰一陽之謂道」二句的內容很有關係。我們節錄澄觀的解釋如下（括號內爲夾注）：

注云：夫有，必始於無，故太極生兩儀也。太極者，無稱之稱，不可得而名，取其有之所及，況之太極者也。孔云：太極，天地未分之前混而爲一，即是太初太一也，老子云道生一，此即太極之謂。混元既分，即有天地，故云太極生兩儀，即老子一生二也。……〔註 15〕

註 14：見《大正藏》卷 36，頁 103 下。

註 15：見《大正藏》卷 36，頁 104 中。

一陰一陽謂之道者，注云：道者何無之稱也，無不通，無不由也。況之曰道，寂然無體不可爲象，必有用之極而無之功顯，故至乎神無方而易無體，而道可見矣。…孔疏云：（孔疏非孔子，乃孔穎達也）一謂無也，無陰無陽乃謂之道，一得爲無者，無是虛無，虛無是太極，不可分別，唯一而已，故以一爲無也。〔註 16〕

兩段引文的「孔（疏）云」之前，都是韓康伯的注解。韓氏以老子的觀念來注《易傳》，孔穎達基本上仍追隨他的觀點。《易傳》的「道」是儒家的道，蘊含有道德的意義，在「一陰一陽之謂道」之後，接著有「繼之者善也，成之者性也」，與《老子》無爲而無不爲的「道」本屬不同的概念；然在韓康伯與孔穎達的疏解之下，《易傳》與《老子》的「道」成爲接近的概念。澄觀對於「陰陽」與「無」的差別仍是有所分疏的，他注意到《易傳》本文與注疏有歧義之點：

聖人以人事名之，隨其義理以立稱號。釋曰：若以陰陽變異能生萬物，即是邪因；而注及疏皆云一者無也，故是無因。〔註 17〕

《易傳》主張天地萬物的生滅是由陰陽二氣的相和與離散所決定，如此則爲邪因所生；但若依據韓注與孔疏，視道就是太極，爲寂然虛無的本體，則爲無因而生。宗密的興趣在萬物生成的本源，他將本屬《易傳》與《老子》之不同文句的注解文脈整合起來，形成大道虛無而爲萬物根據的大道說。

（二）自然說

在澄觀的《華嚴經疏》中，指出老子和莊子都是計執「自然」的：「如莊老皆計自然，謂人法地，地法天，天法道，道法自然。若以自然爲因，能生萬物，即是邪因；若謂萬物自然而生，如鶴之白，如鳥之

註 16：見《大正藏》卷 36，頁 104 下。

註 17：見《大正藏》卷 36，頁 104 下—105 上。

黑，即是無因。」〔註 18〕澄觀對老子「道法自然」一句的解釋已如前述，宗密將其整合於「大道說」中；「萬物自然而生」在《演義鈔》的疏解中則成爲專屬於莊子的觀點：

疏若謂萬物自然生而下，出莊子意，則萬物自然而使之然，故云自然，即無因也。〔註 19〕

進一步的論證皆引用《莊子》一書的內容和相關的注疏：

若引莊子者，《莊子·大宗師》篇云：夫道，有情有信，無爲無形。注云：有無情之情，故無爲也；有常無之信，故無形也。……又云：自本自根，未有天地，自古以固存。注云：明無不待有而無也。又云：神鬼神帝，生天生地。注云：夫無也豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天帝自生，斯乃不生之生也。……注云：道無能也，此言得之於道，乃所以明其自得耳。又云：知天之所爲，知人之所爲，至矣。注云：知天人之所爲者，皆自然也。則內放其身，而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至也。意云：但有知有爲，皆不爲而爲，故自然也。〔註 20〕

此處澄觀所依的注釋書是郭象《莊子注》。考莊子所說的內容，是在闡述「道」或「天」的自然精神，《大宗師》一篇的著眼點即在人要效法道的自然精神。〔註 21〕澄觀則側重於「不知所以然而然」的自然生，道雖然無爲無形，如此正可以不限制萬物，讓萬物自然生成。若自然生，則

註 18：見《大正藏》卷 35，頁 521 中。

註 19：見《大正藏》卷 36，頁 104 中。

註 20：見《大正藏》卷 36，頁 104 上—中。

註 21：王先謙《莊子集解》卷二言：「本篇云：人猶效之。效之言師也。又云：吾師乎！吾師乎！以道爲師也。宗者，主也。」

有無因生的過謬，《演義鈔》演述如下：

言生應常生者，人自然生應常生，人不待父母等；眾生
菩提亦自然生，則一切果報不由修得，此正無因之過。
〔註 22〕

澄觀提出自然生的問題，目的是要呈顯蘊涵於其中的無因生的錯誤見解。若一切事物的生成不必等待因緣和合，則人類的出生不由父母的精卵結合，這與現象上的觀察所得相矛盾。又如果眾生會自然發生佛法上的覺悟，不必透過精進的修學歷程，如此並不符合現實情況，連佛陀都是經由累劫的修行才成就，何況是其他的佛教修行者。

澄觀對於自然生的說明並不多，但宗密的觀念可以說就是以澄觀的說法為骨幹，再加以進一步的敷衍。《疏鈔》中說明自然說主張如下：

疏外計自然下，第三段也，彼為此計者，意云：生死廢起，咸皆出於虛無，成於無為。故出無從出，是謂恍惚；生無從生，是謂杳冥，其來無跡，其往無涯，無門無房，四達之遑。天不得不高，地不得不廣，日月不得不明，萬物不得不昌，此其道歟！是故出無本入無竅，無本而自生，無竅而自死，夫無本無竅者，虛無也。虛無不為而自生，虛無不作而自出，故曰萬物職職皆從無為以殖。……由此而推之，自然者不藉為作，自化者不藉因緣，咸出於虛無，生於無為。夫無為而成，不勞規矩；虛無而出，不假鉤繩。是故自生自化，其理已備；自成自長，其事已足，故曰：已而不知其然，謂之道。〔註 23〕

一切都從虛無出，虛無不是直接生出萬物，而是一種「不生之生」，不加以任何干涉，讓萬物自生自長，一切事物的生成都是「已而不知其然」，也就是「自然而然」。自然生成則不必透過因緣和合，一切都是

註 22：見《大正藏》卷 36，頁 104 上。

註 23：見《卍續藏》冊 14，頁 416b-c。

出自虛無，如此則是無因而生，宗密破斥自然說，就是針對無因生所產生的矛盾：

又言萬物皆是自然生化非因緣者，則一切無因緣處悉應生化。謂石應生草，草或生人，人生畜等。又應生無前後，起無早晚，神仙不藉丹藥，太平不藉賢良，仁義不藉教習。老莊周孔何用立教為軌則乎？〔註 24〕

主張自然生，破壞了一切因緣法則，國家的安治、道德觀念的養成，都成為自然而然的，不必透過任何人為的努力。萬物自然生成，則不必有一個生化萬物的本源，所以說一切都出自虛無。無因生不僅不符合事物生起有其內因和外緣的常識觀察所得，也對道德的努力形成了潛在的危險。關於第一點，澄觀有過相同的表達；至於道德的否定論，可以從無因生很自然地推得。

（三）元氣說與天命說

宗密將元氣說與天命說分開來敘述，但在澄觀的《演義鈔》中，相關於宗密之元氣說與天命說的內容，是分散於釋教與儒、道二教之差異點的十條比較中。澄觀本來的目的，意在說明佛教與外教的別異，以突顯佛教的優越性；宗密則將十條差異的內容再區分為元氣說與天命說，作為批判的基礎。宗密《疏鈔》指出元氣說的主張為（括號內為夾注）：

意云：萬物唯氣，離氣無物，稟神於天，受形於地，故形神者，羸妙之質。（故五運云：形質之始謂之太極。）羸妙者，清濁之氣，散則反至本，聚則成於物，聚散雖異，其為氣則一焉。以恆一之氣，運造化之功，千轉萬變，而未始有極也。《禮記》說人死云：魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭者，求之陰陽之義也。

註 24：見《原人論》，《大正藏》卷 45，頁 708 中。

言求陰陽者，既歸天地，即歸陰陽，陰陽聚又卻爲人，故不可極。〔註 25〕

又《疏鈔》中天命說的主張如下（括號內爲夾注）：

言散則成始者，謂天地二氣相合，始成人物等，故散即卻歸天地；天地，即人物之始也。……謂若如汝所計，富貴、貧賤、賢愚、好醜、仁暴、勇怯、禍福、吉凶，皆天命者，則天之賦命，奚爲貧多富少等也？……所謂無行者貴（今廣列疏中所引，令人皆見），守行者賤；有德者貧，無德者富；仁人者亡，不仁者壽；就義者凶，不義者吉；有道者喪，而不道興。既興、喪、壽、夭，一切在天，天何興不道而喪有道耶？〔註 26〕

從以上兩段引文來看，天命說和元氣說有重疊之處，元氣說主陰陽之氣爲一切生化的源頭，但「陰陽二氣」有時和「天地」混而不分，元氣說中的「稟神於天，受形於地」，以及天命說的「天地二氣」，即爲觀念相疊的明證。

澄觀《演義鈔》的論說內容不是在陳述陰陽二氣或天地爲不同於道或自然的其他本源論主張，他只是在比較佛教與外教在義理上的別異處，以下所摘出者爲十條差異點中有關元氣和天地的說法：

況此方儒道善止一身，縱有終身之喪，而無他世之慮。雖齊生死，強一榮枯，但以生死自天，枯榮任分，天乃自然之理，分乃稟之虛無。聚散氣爲生死，歸無物爲至道。方之釋氏，不合同年。略辨釋道之殊，以舉十條之異：……二、氣非氣異：……道以氣變爲神，無爲自化，自化則無修無習，棄智絕聖。……三、三世無三世異：儒道以聚氣爲生，散氣爲死，死則歸夫天地，不

註 25：見《卍續藏》冊 14，頁 417c。

註 26：見《卍續藏》冊 14，頁 415b—c。

續不存。……四、習非習異：……儒道以善惡由分，愚智自天；稟純和則至聖至神，稟渾濁則為愚為暗。……五、稟緣稟氣異：……儒道以富貴吉凶皆由氣命，稟氣者不可改異。……六、內非內異：……儒道以人物蠕飛，皆由天地所變。……八、天非天異：儒道以禍福吉凶派流為二，一者天，二者地。地而所為可為閉絕，故謀未兆而散脆微；天之所為不可遁避，故受而喜之，忘而復之。……〔註 27〕

與宗密元氣說有關的，有第二、三、五條；與天命說相關的，為第三、四、五、六、八條，其中三、五條是重疊的。透過宗密與澄觀之說法的比較，我們知道宗密是採用澄觀的觀點，再加以整理分類，轉化為元氣說和天命說二種本源論思想。

三、宗密與慧苑之判教體系的比較

慧苑於《續華嚴經略疏刊定記》（以下稱《刊定記》）中評論了諸家的判教思想以後，提出他所立的迷真執異教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教的四教判教體系。慧苑之所以採用四教的分類，和《寶性論》將眾生分成四類有關，《刊定記》說明如下：

今依所詮法性，以顯能詮差別，謂有全隱、全顯、分隱、分顯，以立四教故。《寶性論》第四云：有四種眾生，不識如來，如生盲人。一者，凡夫；二者，聲聞；三者，辟支佛；四、初心菩薩。今之所存，依此而立。初、迷真執異教，當彼凡夫；二、真一分半教，當彼聲聞；三、真一分滿教，當彼初心菩薩；四、真具分滿教，當彼識如來藏之根器。〔註 28〕

其中最令人感到興趣的是「迷真執異教」，裏面包含印度的諸種外教和

註 27：見《大正藏》卷 36，頁 106 上—中。

註 28：見《卍續藏》冊 5，頁 12b—c。

中國的儒道二教的學說，指出談到中國儒、道二家之本源論的，不出《易經》、《老子》、《莊子》三部典籍：

第二、述此方者，除偽書之外，說天地萬物本所從生，莫出於《易》、《老》、《莊》也。此三家大意略同，而文稍異。初依孔丘，述易爲萬物之始，生於萬物故。……二依李聃，計自然爲萬物因，則萬物無非自然故。……三、莊周計道萬物因，則道無不在故。〔註 29〕

以老子計執「自然」爲萬物因，莊子計「道」爲萬物因，和澄觀所用的名目正好相反。無論如何，慧苑能夠在判教體系中特別爲外教安排一個位置，和宗密在佛教教義之下先立儒、道二教，有異曲同工之妙。宗密並非不知道印度的外教，只是他的著眼點更放在中國本土，《圓覺經大疏》說（括號內爲夾注）：

初者，謂儒道二教（此方無西域宗教，故不辨之也），說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生人畜萬物。故愚智、貴賤、貧富、苦樂，皆稟於天，由於時命；及其死也，卻歸天地，復其虛無。〔註 30〕

宗密這一段話是外道本源論的總論，他接著用了許多篇幅來說明大道說、自然說、元氣說和天命說的內容，《疏鈔》中還有更大篇幅的疏解。和慧苑相比，宗密無疑是更重視中國固有的思想，而略去了對印度外教學說的討論。

慧苑的 第二教「真一分半教」爲針對聲聞根性的修行者所說，教義內容的重心在人我空；而宗密在佛教內部的人天教之上立有小乘教，其重點也是人無我。我們可以比較一下兩人的說法。首先，《刊定記》

註 29：見《卍續藏》冊 5，頁 12d—13a。

註 30：見《卍續藏》冊 14，頁 163a。

說：

第二、真一分半教者，謂於真如隨緣不變二分義中，唯說生空所顯之理。……以其根劣，未堪聞說二空所顯無分限真故。《智度》三十一云：小乘弟子鈍根故，爲說眾生空。《起信論》云：法我見者，依二乘根鈍，如來但爲說人無我。〔註 31〕

小乘弟子根機尚未成熟，所以如來只爲他們演說人無我的教義。被真一分半教人士執爲生命存在之根本原因的，是六識、三毒；或某些部派主張的現在色心、微細意識、補特伽羅等染淨諸法生起的根據，《刊定記》接著說：

釋曰：當此教機，雖不同前別執異道，然由未聞真具分義故，依六識、三毒，建立染淨根本所依，故《阿含》云：貪恚愚癡是世間根本，乃至云以此三毒爲因緣故，起於三業；三業因緣起於三界，是故有一切法。又云：眾生癡所覆，爲後起三行，乃至云是謂生死諸法之根本，此據染根本說。……經部師計以現在色心等爲染淨因，……。如《成唯識》第三中說，又計微細意識爲染淨因，揀犢子部計補特伽羅爲染淨因。……此教雖有多部異計，莫不迷真具分義故，別建立染淨之因。〔註 32〕

如果與宗密《原人論》的小乘教做比較，我們會驚訝於二人說法的相似性，宗密說（括號內爲夾注）：

二、小乘教者，……身心假合，似一似常，凡愚不覺，執之爲我。寶此我故，即起貪（貪名利以榮我）、瞋（瞋違情境恐侵害我）、癡（非理計校）等三毒。三毒擊意發動身口造一切業。業

註 31：見《卍續藏》冊 5，頁 13b。

註 32：同前注。

成難逃，故受五道苦樂等身（別業所感），三界勝劣等處（共業所感）。於所受身還執爲我，還起貪等造業受報。……翻覆推我皆不可得，便悟此身但是眾緣似和合相，元無我人。〔註 33〕

除了《原人論》未提及小乘諸部主張的「染淨因」之外，以三毒爲眾生起惑造業、輪轉世間之根本原因；以小乘弟子只知人空，不知法空，兩人的重點完全相同。慧苑的說法還可以進一步推源到法藏，《華嚴一乘教義分齊章》指出小乘只有六識的觀念；〔註 34〕又「五教十宗」的小乘諸宗除「說一部」外，雖有「人我空」的共許，但都計執某種程度的「法有」，或執取某種輪迴的主體。〔註 35〕

慧苑的真一分半教之上是「真一分滿教」，相當於唯識的教理，以二空（生空、法空）所顯真性和阿賴耶緣起爲其教義上的核心，《刊定記》敘述此教的主要內容如下：

第三、真一分滿教者，謂於真如隨緣二分義中，具說不變生法二空所顯真性。當此教機，雖不同前執法有體，而二空所顯還是凝然。……釋曰：由此真如但是不變無隨緣故，故依生滅八識建立生死根本及涅槃因故。〔註 36〕

這一教相當於法藏五教判中的「相始教」，《華嚴一乘教義分齊章》說明始教的心識觀爲：

若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義，以於真理未能融通，但說凝然不作諸法，故就緣起生滅事中建立賴耶，從業等種

註 33：見《大正藏》卷 45，頁 709 上—中。

註 34：參見《大正藏》卷 45，頁 484 下。

註 35：參見《大正藏》卷 45，頁 479 下—480 上。

註 36：見《卍續藏》冊 5，頁 13d。

辨體而生，異熟報識爲諸法依。〔註 37〕

二人的觀點非常近似，法藏的相始教應爲慧苑真一分滿教的思想源頭。宗密《原人論》中「大乘法相教」的內容，可以說與慧苑的真一分滿教大同小異，也強調阿賴耶是生死根本，轉出其他的七識與變現識之所緣境的相分，並說明此教同時了知人空與法空（括號內爲夾注）：

三、大乘法相教者，說一切有情無始以來，法爾有八種識。於中第八阿賴耶識是其根本，頓變根身器界種子，轉生七識，皆能變現自分所緣，都無實法。如何變耶？謂我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。第六、七識無明覆故，緣此執爲實我實法。……我身亦爾，唯識所變。迷故執有我及諸境，由此起惑造業，生死無窮（廣如前說）。悟解此理，方知我身唯識所變，識爲身本。〔註 38〕

宗密和慧苑所說基本相同，稍有不同之處，是慧苑特別強調此教所證的二空所顯真如，只是真如不變、隨緣二義中的不變義，缺乏隨緣一義；宗密則偏重於說明根身器界由識所變的過程。

除了迷真執異教以外，慧苑判教體系中還存在一個相當不同於法藏判教的地方，就是第四教的「真具分滿教」。這一教中又包含「理事無礙門」和「事事無礙門」二門，前者相當於法藏的「大乘終教」，後者相當於「華嚴圓教」。慧苑曾經批評過法藏將頓教包含於五教中，認爲頓教是不須使用語言的（亡詮），如何可以成立爲用語言表達的一教（能詮）；〔註 39〕他當然不會另立頓教，有趣的是在宗密的判教體系中，我們也看不到頓教。宗密以《大乘起信論》作爲根據的判教體系，最高

註 37：見《大正藏》卷 45，頁 484 下。

註 38：見《大正藏》卷 45，頁 709 中一下。

註 39：《刊定記》言：「古德五教中立頓，……當知此並亡詮

顯理，何復將此立爲能證？」（《卍續藏》冊 5，頁 12a）。

頁 288

的教義已轉向如來藏思想的理事無礙觀，〔註 40〕因此，此處僅說明慧苑第四教中的理事無礙門。《刊定記》說：

初中聖教說真如隨緣作一切法，不失自體，諸法即真，不生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成；由諸法成，方顯無性理。一、依理成事，……《密嚴》第三云：世間諸眾生，染淨等諸法，皆依於藏識，爲因而得生。佛說如來藏，以爲阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。……二、會事歸理者，……《涅槃》第八云：若言無明因緣諸行，凡夫聞已，生二法想，智者了達其性無二，無二之性，即是實性。乃至云：若言一切法無我，如來密藏亦無有我，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。……《涅槃》四十云：無相者，謂一切法無自相，無他相，無自他相。乃至云：如是等相，隨所滅處，名真實相，名爲法界，名第一義諦，名第一義空。三、理事互成者，……《密嚴》第三云：如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。……釋曰：由上教理，顯有爲無爲非一非異故，不同前教說生滅智證無生滅理，不說如外智證智外如。〔註 41〕

以上引文所述的內容，其實相當於《原人論》的「大乘破相教」和「一乘顯性教」的綜合。宗密根據《起信論》一心涵攝真如門和生滅門的義理，將真如門不生不滅的遮詮表述視同破相教，生滅門則開展出法相教及其以下的諸教，《原人論》對此闡說如下（括號內爲夾注）：

四、大乘破相教者，破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。〔註 42〕謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡，不自覺知，由隱覆故名如來藏，依如來藏故有生滅

註 40：關於此點，參見同注 5 引 Gregory 書，頁 163—164。

註 41：見《卍續藏》冊 5，頁 14b—d。

註 42：見《大正藏》卷 45，頁 709 下。

頁 289

心相。（自此方是第四教亦同破此生滅諸相。）所謂不生不滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名阿賴耶識。
〔註 43〕

宗密以《起信論》為架構，強調不生不滅真心與生滅妄想的和合，實同於法藏「終教」的心識論。〔註 44〕但破相教旨在破除生滅的法相，逼顯真心不生不滅的一面，這不同於法藏的見解，法藏在始教中另立「空始教」，層級非如宗密將破相教置於法相教之上。慧苑所述的理事無礙門的內容，在理事無礙的如來藏思想之外，實亦包含空性的思想，和宗密的最高二教除開合的不同外，內容基本上一致。

以上比較慧苑《刊定記》與宗密《原人論》的判教系統，發現他們的教義分類與所述的內容，有非常近似的一面；除宗密的「人天教」在慧苑的判教體系中沒有發現外，其他如儒、道二外教、小乘教、法相教、破相教和顯性教，都可以找到對應的說法，只是二人的分類方式有所不同。宗密破斥外教思想部份的標題為「斥迷執」，〔註 45〕「迷執」和慧苑所用的「迷真執異」，其實就是完全相同的概念。本幸男教授認為宗密有受到慧苑的影響，他說：

澄觀雖然是論難慧苑以邪說混聖教，然以筆者的愚見看，慧苑能在思想體系中，顯出佛教優越的地位，這還是可以看出慧苑的卓見超群了。蓋澄觀的弟子——華嚴宗第五祖的宗密，在『原人論』中的「斥迷執第一」中，舉出儒道二教；「斥偏淺第二」中，含攝：學習不了義教的一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教等四教；於「直顯真緣第三」，充以學習了義的一乘顯性教，而於最後的「會通本末第四」中，總會以

註 43：見《大正藏》卷 45，頁 710 中。

註 44：《華嚴一乘教義分齊章》言：「若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義，故論但云：不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識，以許真如隨熏和合成本識，

……。」（《大正藏》卷 45，頁 484 下—485 上）。

註 45：見《大正藏》卷 45，頁 708 上。

頁 290

前的所斥歸結於一真性，宗密的這種作風，可以說是完全受到慧苑的影響而來的。〔註 46〕

雖然無法找到宗密參考慧苑說法的直接證據，或許因為澄觀曾經猛烈地批評過慧苑，使得宗密不願直接道出慧苑的名字；但經由二人所述內容的比較之後，我們仍應該說宗密的判教思想是有參考慧苑的地方吧！慧苑將四教做區隔式的論列，突顯諸教內容的不可共量性；宗密則一方面批判迷執、偏淺的教義，一方面也對諸教教義進行有機的貫通，這是兩人判教思想最大的差別所在。

四、宗密三教會通思想的新開展

澄觀和慧苑在著作中都提到了儒、道的本源論，慧苑甚至在判教體系中別立「迷真執異教」，但他們都不主張佛教和外教的思想有可以會通之處。宗密雖在儒、道的本源論內容方面繼承了澄觀的見解，判教體系也似有參考慧苑之處，但他已經不站在完全排斥外教的立場上，在批判外教學說之餘，他也肯定儒、道教義為有益於人群社會的道德教化，甚至認為他們的本源論可以會通於佛教的大體系之中，對外教教義抱持著極為包容的態度。透過慧苑、澄觀排拒外教與宗密受容外教的對比，正可顯示出宗密在三教會通思想上的新開展。

慧苑在判教體系中特立「迷真執異教」一教，絕對沒有要將內、外教義會通的意思，由於當時有人用佛教的如來藏思想來解釋「無生萬有」的道家玄理，慧苑強調如此不僅不懂得如來藏的深義，也誤解了道家虛無的思想，《刊定記》說：

此上三家所計物生自虛，萬無而響，像學人摸塔釋教，即謂如來藏隨緣，是彼無生萬有。若此者，豈唯不識如來之藏，抑亦未辨

註 46：見[土+反]本幸男著：《華嚴教學之研究》，釋慧嶽譯（臺北：中華佛教文化編撰社，民國 60 年），頁 291。

虛無之宗。〔註 47〕

慧苑想要清楚地辨析二者，就是怕有人「竊真飾偽」，〔註 48〕用佛教的精深義理來比配外教的偏淺學說。那麼，他立此「迷真執異教」又為的是什麼？他是考慮到暫時無法理解佛教教義的凡夫階層，懷著一種悲愍之心，要為他們指出錯誤的所在，《刊定記》中有兩段文字表明了這一點：

謂世及出世，情非情類，莫不皆依真性建立。而諸凡夫，福慧微薄，於正法中，不中不得真實，於虛妄法，橫起推求，謬執異因，將為正道，無利勤苦，不免輪迴。〔註 49〕既於如藏，未能巨細，許別建立染淨同如隨緣，深可悲愍。與夫執礫為寶，謂蠹知文，其何爽矣！〔註 50〕

外教本源論的建立，只是一種暫時性的接引方便，以一種凡夫能夠理解的方式來引導他們，並不是說內、外教的本源思想可以會通，可是凡夫們卻將外教學說執取為終極的真理，或是雜亂了內外教義。雖然慧苑仍然站在佛教的基本立場，但他所說的「世及出世，情非情類，莫不皆依真性建立」，以及「許別建立染淨同如隨緣」二句話，相信對宗密的思想開展有著深遠的影響。

比起慧苑來，澄觀更是站在佛教本位的立場，慧苑並沒有想要混雜佛教與外教教義的意思，澄觀卻抓住了他的判教體系中有「迷真執異」一教而展開批判，《演義鈔》說：

註 47：見《卍續藏》冊 5，頁 13a。

註 48：同前注。

註 49：見《卍續藏》冊 5，頁 12d。

註 50：見《卍續藏》冊 5，頁 13a。

破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？
〔註 51〕

認為慧苑不應該不遵守五教的分判，反將邪說攙雜於佛教的聖教之中。澄觀真正所主的立場，是佛教歸佛教，外教歸外教，將兩者分開來討論，《演義鈔》對此說明如下：

應總分邪正，然後於邪正中，方可分其大小等耳。故爲立式，如此方先分三教，於儒教中方辨七經九流；於道教中方論道德之別；於佛教中方論大小權實，則無混濫。不然即如西域先分內外，外中分六師或十宗等者，等取內教之中分大小者。〔註 52〕

儒、釋、道三教各自形成一個獨立的教義體系，要討論大乘、小乘，權教、實教的差別，必須限定於佛教的義理系統中，絕對不可將佛教與外教的教說相混。他把內、外教義比喻爲牛乳和驢乳，認為信仰外教教義只會自招苦果，無助於解脫：

佛教如牛乳，修得解脫，如搾得酪，生熟酥等。不解修行，尙不得酪，況外道教猶彼驢乳。佛喻於牛，外道如驢，驢乳本非出酪之物，外道之教無解脫味，故搾驢乳，但成屎尿，依外道教行，但招苦果，無所成益。〔註 53〕

這是對外教相當嚴厲的指控，完全否定外道教義的價值。澄觀並不贊同將外教教義混雜於佛教之中，也反對借用佛教的教義去解釋儒、道的思想，他說：

後儒皆以言詞小同，不觀前後，本所建立，致欲混和三教。現如

註 51：見《大正藏》卷 36，頁 17 上。

註 52：見《大正藏》卷 36，頁 51 下—52 上。

註 53：見《演義鈔》，《大正藏》卷 36，頁 106 上。

今時成英尊師作莊老疏，廣引釋教以參彼典，但見言有小同，豈知義有大異，後來淺識彌復惑焉。〔註 54〕

本文無意批評澄觀的觀點，作為一位對唐代佛教圈甚具影響力的佛教祖師，他選擇站穩佛教的根本立場，以維持佛教教義的純粹度，其精神亦值得後代佛教徒的景仰。以上所引澄觀的言論，只是在呈顯他對三教關係所抱持的明確區隔態度。

宗密所處的宗教文化環境，與他的前輩慧苑、澄觀相較，三教之間的關係，愈加趨於調和。在宗密之前，三論宗的大成者吉藏、初唐的法琳、華嚴宗的法藏、初期禪宗的道信等，都批判過老莊、道教思想。〔註 55〕唐文宗太和元年（西元 827），時當宗密四十七歲，舉行了一場三教辯論，白居易代表儒方，寫了一篇《三教論衡》，提出這樣的結論：「儒門、釋門，雖名數則有異同，約義立宗，彼此亦無差別，所謂同出而異名，殊途而同歸者也。」〔註 56〕約與宗密同時的大珠慧海禪師認為三教「總從一性上起用，機見差別成三，迷悟由人，不由教之異同。」〔註 57〕李翱作《復性書》也吸收了佛教的思想，柳宗元、劉禹錫等都同時研習內外典籍。郭紹林指出：「從佛教界和士大夫兩方面都在努力使佛儒文化合流來看，兩種文化的交融匯合是歷史的必然趨勢，不是個別人的孤立意願和英雄行爲。」〔註 58〕宗密對儒、道二教的包容性態度，除了自幼學習外典與他的生命氣質兩個因素之外，應也和當時三教關係逐漸趨於調和的宗教文化環境有關。

宗密的對於中國儒、道二教的開通態度，已和澄觀和慧苑有所差別，Gregory 對此有清楚的觀察，他說：「宗密的會通進路與澄觀和慧苑形成顯著的對比。澄觀不僅批判慧苑將非佛教教義包含於他的判教體

註 54：見《演義鈔》，《大正藏》卷 36，頁 105 中。

註 55：參見鎌田茂雄：《宗密教學思想史的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1975），頁 164—172。

註 56：見《白居易集》，卷 68。

註 57：見《卍續藏》冊 110，頁 428d—429a。

註 58：見郭紹林：《唐代士大夫與佛教》（臺北：文史哲，民國 82 年），頁 332。

系，也痛斥那些認為三教一致的人。……雖然慧苑的第一教包含了非佛教的教義，但他藉由對它們的討論來批判那些將佛教與儒、道教義視為等同的人。」〔註 59〕宗密與他們的不同點在那裏呢？我們直接透過宗密的著述來考察。在宗密的三教會通思想中，實包含著世間性道德關懷與萬物本源的關懷兩層關懷，〔註 60〕在現實性的道德關懷這個層面，他把三教看作一致，《原人論》的序文中明確表達了這樣的觀點：然孔、老、釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。〔註 61〕他把內、外教義的關係視為相輔相成，就像《疏鈔》所說的「儒資戒律，道助禪那」。〔註 62〕而且當感覺到儒、道教義有所不圓滿時，他也認為這是後人不能全盤了解聖人言說之意旨所造成的問題：則知三教皆是聖人施設，文異理符，但後人執文迷理，令競起毀譽也。〔註 63〕然而，宗密這種視三教在現實道德面的一致，特別是儒佛可以一致的觀點，在中國早就不斷被提出，〔註 64〕還不能算是他的獨特新見解，只是宗密敢於提倡先前華嚴祖師——包括他敬重的老師澄觀——強烈批判的觀點，這是非常難得的。

宗密在中國三教關係史上最重要的貢獻，就是在批判儒、道的本源思想之餘，也強調三教的本源論可以會通，並且透過一套精密的論證過程來闡述，而不是訴諸直覺式的不加論證的信念。他的三教會通思想的最大開展之處也是這點，本來澄觀和慧苑批評的對象，就是宗密這種將外教思想包含於判教體系中，還相信外教教義也可以會歸於佛教最高真心的人。宗密《原人論》中表達了這樣的觀點：

註 59：參見同注 5 引 Gregory 書，頁 258—259。

註 60：參見拙著：〈宗密三教會通思想的兩層關懷〉，發表於第八屆佛研所聯合論文發表會，臺北：法光佛研所，民國 86 年 9 月。

註 61：見《大正藏》卷 45，頁 708 上。

註 62：見《卍續藏》冊 14，頁 353d。

註 63：見《疏鈔》，《卍續藏》冊 14，頁 421c。

註 64：參見中村元：《易今人同思惟方式》（東京：春秋社，1988），頁 331。

會前所斥，同歸一源，皆爲正義。〔註 65〕

但緣前宗未了，所以節節斥之。今將本末會通，乃至儒道亦是。〔註 66〕

宗密的想法，是儒、道的本源論不能算是全錯，若從圓滿教義的天地人物展轉生起之本末架構來看，它們都符合某一層級的內容，只是所屬的層級是較低的。因此，不管是佛教或外教對於萬物本源的說法，都可透過一層一層的會通，最後會歸於本源真心。由宗密這樣一位中國佛教重要祖師提出三教可以會通的觀點，具有非常重大的意義，他爲後代佛教知識份子取消了「混濫邪正」的避諱。在中國佛教思想史上，三教會通的途程可以說從此由荆棘小徑轉入平坦大道。

五、後世的廣大迴響

欲了解宗密的三教會通思想對後來中國佛教圈中發生怎樣的影響，最好的方法就是從後人對他著述的引用和評價來考察。如果一部著作對後世確實具有重大的正面影響力，必然廣爲後人所援引，而且普遍受到贊揚。在宗密的許多著作中，經常表現出會通三教的觀點，冉雲華說明此點如下：「……《原人論》是部篇幅有限的小書。但是這本小書可能寫於宗密晚年，思想融會貫通之後，所以全書的組織，更有系統；而且書內所包含的題材範圍也更廣泛一些。尤其是將儒、道兩家的哲學，納之入佛，更富於創見。其實早在宗密未寫《原人論》之前，他已在許多著作中，一再表現出他和會三教的主張。」〔註 67〕宗密這些主張會通三教的文脈，經常出現在後代中國佛教祖師大德的撰述中，也獲得很高的評價。

元代圓覺所見的《原人論》版本，前有裴休的序言，後有金朝李屏山的後序，和今日《卍正藏經》收錄的版本相當。然而，裴休的這篇序

註 65：見《大正藏》卷 45，頁 710 中。

註 66：同前注。

註 67：見同注 5 引冉雲華書，頁 250。

文並不是針對《原人論》而作，內容主要在介紹宗密的生平及著作，只有「原人道之根本」一句與《原人論》有關；〔註 68〕李屏山的後序則說：「有大覺開說真空始，故長夜宛如大夢等無，有異儒者、道家夢中說夢，未知是夢。」〔註 69〕二人的重點都不在三教的會通，李屏山甚至說儒、道二教是「夢中說夢，未知是夢」。但在李屏山之前的宋僧淨源作了《原人論發微錄》，他在序言中說：

因念斯論之作也，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！〔註 70〕

開始將較多的注意力轉移至宗密對三教的會通，並且甚為稱讚宗密對三教義理的通達。他之所以要為《原人論》作注解，就是因為其中包含了儒、道二家的思想，恐他人無法理解。圓覺作《華嚴原人論解》，在序文中指出：

三聖立言，殊途妙契，群賢著述，隨教異宗，致令執指之徒，競成齟齬；至若尋流討本而得其歸趣者，蓋亦鮮矣！有唐圭峰禪師憫之，於是稽內外聖心，躡半滿之幽致，製斯雅論，目曰原人。文啓四門，義該眾美，將使息其異見，示彼真歸，不假他求，直捷令悟。〔註 71〕

除了說明宗密探求萬物本源的論旨之外，也特別強調論中對於內外教義的會通。從宗密造論的晚唐時期到達宋、元時代，他的三教會通思想愈

註 68：根據冉雲華的考證，這一篇序文應為「酬答文集」的序言，《原人論》僅為文集的一部份。見〈宗密著《道俗酬答文集》的研究〉，收於《中國佛教文化研究論集》（臺北：東初，民國 79 年），頁 116—160。

註 69：見《卍正藏》冊 66，頁 881c—d。

註 70：見《卍續藏》冊 104，頁 90a。

註 71：見《卍續藏》冊 104，頁 108a。

來愈受到上層佛教知識分子們的肯定與重視，從淨源和圓覺的兩篇序文中可看出端倪。

對於宗密著作中三教會通思想的引用與稱頌，經常出現於中國歷代祖師大德們的著述中，足見宗密這部份思想在中國佛教圈中流傳的廣度。北宋明教大師契嵩倡導儒釋的調和，他的《輔教篇》中有許多類同於宗密的見解：

然則三教之說，皆張於方今，較之孰為優乎？曰：叟愚也，若三者，皆聖人之教，小子何敢輒議！然佛吾道也，儒亦竊嘗聞之，若老氏則予頗存意，不已而言之，三教也，亦猶同水以涉，而厲揭有淺深。儒者，聖人之治世者也；佛者，聖人之出世者也。〔註 72〕

是故教者，聖人明道救世之大端也。夫教也者，聖人乘時應機，不思議之大用也。〔註 73〕

在契嵩的書中並沒有找到引用宗密著作的直接證據，但從兩人觀點的近似來看，宗密的三教思想應對宋代佛教產生了影響。日本德川時代的《儒釋問答》一書即稱讚契嵩說：「明教大師，作輔教若干篇，斥（儒道）二教之偏淺，歸於一乘之淵蘊。」〔註 74〕對契嵩的稱讚之辭，其實就是淨源用來稱讚宗密的「斥二教之淺近，會一乘之淵蘊」。

宋代禪僧大慧宗杲在〈答劉學寶〉一文中批判彥冲引孔子說的「易之為道也屢遷」來和會《金剛經》的「應無所住而生其心」，認為他不僅不懂佛典的經義，也誤解了孔子的意思。然而，大慧宗杲卻非常稱讚宗密和會儒釋的見解：

故圭峰云：元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨，佛之德

註 72：引自荒木見悟：《禪¹⁴語錄：輔教篇》（東京：筑摩書房，1981），頁 55。

註 73：同前注，頁 107。

註 74：同前注，頁 274。

也，本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。此老如此和會，始於儒釋二教，無偏枯、無遺恨。〔註 75〕

宗密所說的一段話出自《圓覺經大疏》的序文，〔註 76〕但考《疏鈔》的解釋，宗密在這裏好像沒有要和會儒釋的意思，他是以前《易經·乾卦》的性德來比喻佛性，透過儒學者所知的道理來幫助他們了解佛法，〔註 77〕類似一種「格義」。宗杲以「和會」來解釋這一段話，可見宗密三教會通思想已在後代佛教知識分子心中留下了深刻的印象，我們可以從宗杲的字裏行間讀出他對宗密的極高推崇。

金朝的萬松行秀談及造化的本源時，也引用了宗密的話來說明佛教與外教的差異，以及元氣與阿賴耶識的會通，他在《從容庵錄》中說：

綿綿化母理梭機。化母化工造物之別號。儒道二宗，宗於一氣；佛家者流，本乎一心。圭峰道：元氣亦由心之所造，皆阿賴耶識相分所攝。〔註 78〕

除了引用到前述的《圓覺經大疏·序》之外，「圭峰道」以下的一段話可以在《原人論》中找到，其完整的說法為：「然所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也；所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。」〔註 79〕宗密的著述可說是中國佛教祖師思索三教之萬物本源論時的重要資料來源。

明末蕩益智旭相信也受到宗密三教會通思想的影響，他談到三教關係時的很多用語，可以在宗密的著作中找到；他的三教觀和宗密有許多

註 75：見《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》卷 47，頁 926 上。

註 76：見《卍續藏》冊 14，頁 108d。

註 77：《疏鈔》言：「故舉儒學所知之道，以類至覺之理，令其曉矣。」（《卍續藏》冊 14，頁 205b）。

註 78：見《大正藏》卷 48，頁 228 上。

註 79：見《大正藏》卷 45，頁 710 下。

相似之處。蕩益大師在〈性學開蒙答問〉中說：

後約跡約權揀者，揀之則全非。儒是世法，佛出世故。……亦見論攝。收之則儒於五乘法門屬人乘攝，所明五常，合於五戒；其餘諸法，半合十善，尙未全同金輪王法也。老屬天乘，未盡天中之致，……若約實約本融會者，此方聖人，是菩薩化現，如來所使。……況此地機緣，遠在千年之後，縱說出世法，誰能信之？故權智垂跡，不得不示同凡外。〔註 80〕

引文中五乘爲人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。蕩益大師以儒教配人乘，道教配天乘；在宗密的系統中，則儒道二教尙在佛教的人天教之下，但又說五常合於五戒，所以兩人的觀點有同有異。聖人皆是菩薩化現，而此地機緣未熟，須以儒道權教化導這一點，完全與宗密的思想相合，即《原人論》說的「隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶」。至於「揀之」、「收之」，宗密常言「全揀全收」；「約實約本融會」，宗密也有「會歸一源」、「本末會通」的說法。蕩益大師又說：

今約三聖立教本意，直謂同可，以無非爲實施權也。直謂異可，以儒、老但說權理，又局人天；佛說權說實，皆出世故也。〔註 81〕

宗密《原人論》則說：「策勤萬行，明因果終始，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意而有權有實。二教唯權，佛兼權實。」〔註 82〕明代的錢謙益批評任意混濫三教的人士，他在《楞嚴經疏解蒙鈔·卷末四·佛頂通錄》中說：「自永明、圭峰已後，禪講師席，咸欲收合外宗，以明廣大。……求一時之小名，混三教之一致，習邪見之毒種，

註 80：《靈峰宗論》，卷 3 之 2。

註 81：同前注。

註 82：見《大正藏》卷 45，頁 708 上。

爲地獄之深因，可不誠哉！」〔註 83〕但是對於宗密會通三教的理論卻有極高的肯定：

古人有言：緣昔真宗未至，孔子且以繫心；今知理也所歸，不應猶執權教，是亦周、孔、老、莊設教立言之本意，一大事因緣之所成始，所成終也。此則智者大師通釋三玄，識病投藥之微旨。圭峰原人論會通本末一門，儒道二教，同歸真源，亦此義也。〔註 84〕

「古人有言」以下的一段話出自宗密的《孟蘭盆經疏》，但改原來的「禮」字爲「理」字。〔註 85〕他完全接受了宗密的想法，認爲聖人施設的權教是爲適應眾生的根機，並非他們本身的體悟不足。所有聖人的各種淺深教義統合起來，正是他們完成出世之一大事因緣的教化始點與終點。

現代研究宗密的學者，咸皆同意宗密的三教會通思想在中國佛教思想史上具有重大的意義。學者們分從不同的角度來看待宗密在這方面的貢獻。鎌田茂雄說得非常好：

宗密《原人論》的目標是要批判儒道二教，顯示佛教的真源，但此《原人論》的思想具有思想史上極爲重要的意義：第一，在中國思想史上導入佛教的心識論，在中國思想中完成了考究主體性之心性的任務。第二，在主張佛教立場優位性的同時，也對儒道二教的種種任務給予一席之地。後者可以說是爲宗密以後的三教融合奠定了基礎。〔註 86〕

註 83：見《卍續藏》冊 21，頁 395c。

註 84：同前注。

註 85：《孟蘭盆經疏》言：「良繇真宗未至，周孔且使繫心。今知禮有所歸，不應猶執權教。」（《大正藏》卷 39，頁 505 下）。

註 86：同注 55，頁 163—164。

他並引馮友蘭的說法，認為在中國思想上，宗密導入了佛教的心識論，間接促成宋明理學對心性的重視。〔註 87〕由於宗密對儒、佛二教採包容態度的影響，也使得往後的佛教徒更容易打破三教之間的界線。冉雲華的看法和鎌田教授相當，認為宗密的思想對後世影響最大而深遠的，就是「禪教一致」與「和會內外」，其中述及三教會通之影響的段落節錄如下：

和會內外是中國三教合一之論的理論菁華；……而和會三教的理論，不僅在宋元時代，受到佛教人士的內部注意，而且也影響到新儒家哲學的形成。〔註 88〕

Gregory 也指出宗密的思想影響了後代三教合一理論的發展：

宗密將他的會通延伸至儒教和道教也是非常重要的，……他的思想因此代表了三教（儒、釋、道）合一之理論發展的重要基石，三教合一論是宋代論述的一個重要特色，而在明代達於完全的發展。〔註 89〕

統言之，當代學者對宗密會通思想的肯定，主要就是在促成後世三教合一論之發展，以及以心識論影響儒學的深化這兩方面。

在當代學人普遍同意宗密會通儒、佛、道的思想影響到宋、明三教合一論之時，也有學者注意到宗密的會通思想與後代三教合一論仍是有所差別的：

一般以為宗密融合儒、道的想法，啟發了後世三教一致論，因不

註 87：馮友蘭認為宗密《原人論》對宋明道學的形成影響甚大。參見《中國哲學史》（下）（北京：中華，1984 重印），頁 798—799。

註 88：同注 5 引冉雲華書，頁 244—245。

註 89：同注 5 引 Gregory 書，頁 23。

能說毫無關連，然而三教一致論大體是從修身守戒或清心節欲上來融合，與宗密從心識上來融合儒道者，理論上大有不同。〔註 90〕

當我們了解了宗密的思想在中國三教關係史上的重要地位時，也絕對不能忽視他的三教會通思想與後代的三教合一論有本質上的不同。宗密對儒、道二教的涵攝，雖然所給予的層級在佛教之下，但與佛教中的諸教一樣，都可會歸於本源真心，是透過心識論所作的一種深層會通，這和後代三教合一論主要局限在道德、省欲方面的淺層折衷融合傾向是明顯有區隔的。

六、結語

宗密對儒、道二教之萬物本源論的興趣，除了會通內外諸種教義的理論需要外，也有受前人思想的啓發之處。他著作中涉及二教本源論的部份，基本上是繼承澄觀的見解再加以修正，他所敘述之大道說、自然說、元氣說和天命說的內容，我們在《華嚴經疏》和《演義鈔》可以找到相近的說法。然而，澄觀在引述外教思想時有較區隔性的分疏，主要引用《老子》、《莊子》和《周易》三部典籍和其注疏本來說明，目的在於批判外教思想的無因生和邪因生兩個謬見，反對將內外教義相混。宗密則傾向於整合前人對相關文句的解釋以成自己的一套完整理論，基於對中國聖人保有的尊崇之心，在批判外教思想的內在矛盾之餘，最終的目的還是在追求將外教本源論會通於佛教的最高教義，消弭存在於三教之間的緊張關係。二人的目的不同，也正是宗密有別於澄觀的思想開展之處。

宗密將外教思想包含於判教體系之中，似乎也受到慧苑判教思想的影響。慧苑的判教體系計分四教，宗密則區分為儒道外教與佛教內部五教，雖然二人的分類有所不同，但宗密的體系除了人天教之外，其餘諸教都可以在慧苑的四教中找到對應的教義。慧苑的最初一教為「迷真執

註 90：見鄧克銘：〈宗密大師《原人論》之研究〉，收於《中華佛學研究所論叢（二）》（臺北：東初，民國 78 年），頁 311—337。

異教」，涵蓋印度外教和中國儒道有關萬物本源的主張，宗密則以「迷執」來指稱儒、道二教，很難說是一種巧合。雖然兩人同將外教教義包含於判教體系中，慧苑的目的是想藉此來批判外教，讓人不致混濫了內、外教義；宗密是爲了會通儒、道，由此，我們看到宗密對中國固有思想與宗教的包容態度。他參考了慧苑的判教思想，又向前邁進了一大步。

宗密會通三教的思想，在中國佛教思想史上具有一種承先——開展——啓後的重要地位。他的會通進路不再是淺層的教義比配，乃是透過心識論所進行的深層會通，爲三教會通思想的重大突破，是一個理論上的高點。宗密的三教會通思想，從中國佛教思想史上來看，正位於一個轉折點上，自從有宗密將儒教和道教會通於佛教以後，後代的中國佛教祖師們都可以較不受批評地跨越佛教與外教之間的界線，進行三教之間的調和與對話。宗密的三教思想在宋、元、明各時代廣爲高僧與居士所引用，極受推重，足見影響之深遠。