

宗密和會禪宗與會通三教 之方法的比較研究

黃國清

圓光佛學研究所講師

提要

宗密在不同著作中使用諸如融會、融通、和會、會通等詞語時，已自覺地賦與這些詞語不盡相同的意義，要確切地掌握這些重要用語的意義，不能獨立於文脈而求取理解。本文探討宗密和會禪宗與會通三教之進路的差異，以《禪源諸詮集都序》與《原人論》為主，其餘著作的有關內容作為輔助說明之用。《禪序》和會禪宗的方法，主要透過教門的顯性教、破相教、說相教的和會來達成。教門三種雖非禪門三宗，但宗密將三教與三宗比配，如此則教門的和會形同禪門的和會。顯性教包含有「全揀」和「全收」兩門，全揀門為遮詮的進路，正可涵攝破相教；全收門為表詮的進路，可以收攝說相教，所以基本上是以顯性教為和會的基礎，來統攝其他兩教。這是一種較為平面式的和會，至少破相教和說相教的地位平行。《原人論》的會通三教則為立體式的會通進路。宗密將佛教內部分成顯性教、破相教、法相教、小乘教、人天教五個層級，加上儒、道外教則為六個層級，較低的層級全都可以會歸於顯性教的「一真靈性」。會通方法是立體式的層層會歸疏通模式，先是顯性教與破相教的會通，接著通過破相教將法相教會歸進來，然後是法相教會通小乘教，小乘教再會通人天教，最後是以人天教為基礎將元氣、自然、天命三說全部會通於整個判教大系統中。

關鍵詞：和會、會通、禪源諸詮集都序、原人論

引言

宗密著作中用以調和差別教義的多個詞語，諸如「會通」、「和會」、「通會」、「勘會」、「融會」、「融通」等，當代一些學者似乎不認為部份用語有意義上的差別，所以在說明宗密會通三教或和會禪宗的思想時，常交替地使用著其中幾個詞語。¹ 也有學者甚至以「三教一致論」來指稱宗密的三教觀。² 儒、道學說與佛教義理之間的異質程度，遠大於禪門諸派宗旨的差別，是以能否採用相同的進路來進行內外教義的會通與諸宗禪理的和會，是個值得探研的課題。欲了解宗密的三教觀，以及他和會禪宗的思想，還有上列幾個用語的詞義是否相通，必須對宗密著作的有關文脈進行一番細密的檢視，特別是其中所顯的調和進路。

本文探究的主題，非直接就宗密的論述內容做義理性的闡發，而是針對他和會禪宗與會通三教的方法進行考察。宗密雖然在著作中的不同地方使用了「和會」和「會通」等用語，也似有將它們混用之處，³ 但不能因此即主張這些看似意義相近的詞語可以交替使用。宗密的著作有撰寫時間上的先後之別，詞語的意義也隨之有異，整體言之，後期撰述的用語轉加精確；在未加細究以前，我們不可將前後期著作的同一用語概括視之，或任意混用

-
- 註 1：冉雲華說：「『通會』、『和會』、『勘會』都有共同的意思，在宗密的著作中，常常互相交換使用。」見氏著：《宗密》（台北：東大，民國 77 年），頁 206。鎌田茂雄在《宗密教學の思想史的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1975）一書中以「會通」與「融會」二詞來說明《原人論》對諸教的會通。（頁 160）鎌田教授又在〈原人論解題〉一文中用到「融通」的詞語；文見《國譯一切經·和漢撰述部·四》（東京：大東，1982），頁 259-264。楊政河亦使用「融通」一詞，參見氏著：〈宗密大師的學風研究〉，《華岡佛學學報》，第六期（民國 72 年 7 月），頁 227-276。
 - 註 2：參見吉津宜英：《華嚴禪的思想史的研究》（東京：大東，1985），頁 334-335。
 - 註 3：例如，《禪源諸詮集都序》中表明將禪門諸宗會合為一個全體的主要用語是「和會」，卻也使用了一次「會通」（《大正藏》卷 48，頁 401 下）。〈遙稟清涼國師書〉中同時出現了「通會」、「和會」二詞。（《大正藏》卷 39，頁 576 下-577 上）《圓覺經大疏鈔》既言「和會內外二教不相違也」（《卍續藏》，中國佛教會影印本，14 冊，頁 421b），又說要將禪門諸宗「會通《圓覺》」（同前，頁 119c）。

了不同的詞語。將「會通」、「和會」，甚至「融通」、「融會」的意義視為相通，並用以說釋宗密的思想，忽略了詞語在文脈中的意義殊別性，會因此模糊掉了宗密著作的旨趣。下文中一一考察上述這些用語在宗密不同著作中的意涵，並以《禪源諸詮集都序》（下稱《禪序》）和會禪宗與《原人論》會通三教的方法為討論的主體，其餘著作的有關內容作為輔助說明之用。

一、宗密著作中「融」字的用例

宗密本人並不是沒有使用過「融」或「融通」等詞語，但都是用於表達特定的思想，尤其是華嚴思想的「理事無礙觀」與「事事無礙觀」。宗密在三十二歲（西元 811 年）時寫給澄觀大師的〈遙稟清涼國師書〉，信中多次寫到了「融」字：

.....但以終南「觀門」為助緣，以離情順智為自力；照融通法界而棲托，指事理玄說為利他。⁴

教則權實融於圓宗。⁵

起不異性，故事事融通，通而互收，故重重無盡。悟此則全同佛果，方是圓因，隨緣造修，無非稱體。開頓漸禪要，可以此為楷模；傳權實教門，可以此為軌範。.....況懸文卷半，諸義盡包，備覈源流，遍窮名體，然後融成本部，全揀全收。⁶

宗密在信中自陳此時的思想受傳為杜順所撰的《華嚴法界觀門》和澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》影響甚大。上面第一段引文是宗密在敘說閱讀《法界觀門》之後的感想；第二、三段引文則表述他讀《華嚴經》和澄觀註疏的理解。所謂的「圓宗」，當指華嚴圓教；「事事融通」是為華嚴的事事無礙法界之內涵。後兩段引文有將這種圓融思想擴充至「頓漸禪要」和「權實教門」之疏通上的企盼，「全揀全收」便是宗密在講說「會通諸教」與「和會禪宗」時經常提到的術語。這是宗密早年的一封書信，並沒有實際說明怎麼樣來會通諸教

• 註 4：《大正藏》卷 39，頁 577 上。

• 註 5：同前註。

• 註 6：《大正藏》卷 39，頁 577 中。

與和會禪宗，能否因此即適於將「融」字用於宗密的三教會通思想，詳見後文考辨。

宗密本人曾對《法界觀門》作過註疏，從他的疏解中，我們很容易就發現「融」字是用來說明華嚴「理事無礙觀」或「事事無礙觀」的圓融思想。在解釋「法界」一義時，宗密說：

事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。⁷

這段話與他寫給澄觀大師信中的「事事融通，通而互收故，重重無盡」意旨大致相同，都是在描述事事無礙法界相即相入、融通無礙的蘊涵。又宗密在疏解「理事無礙觀」時，對「融」字的意義闡釋如下：

今諸事與理炳然雙融，故得此觀名也。……「鎔」，鎔冶也，謂初鎖（應作「銷」）義；「融」，融和也，謂相成義。以理鎔事，事與理而融和也。即初二門（按：指理遍於事門及事遍於理門），二門互融，故互遍也。⁸

值得我們注意的，是宗密此處對「融」字的詞義做出了解釋，其意為先「銷鎔」之後的「融和」。在事與理融合之前，要先以理來「鎔」事；這個「鎔」字是冶鍊金屬的「鎔冶」之意，金屬經過高溫銷鎔之後可以相融為一體。但宗密對「融」字的這種詮解，事實上是承襲自澄觀《華嚴法界玄鏡》的說法，其文為：

諸事與理炳現無礙雙融相故。……似如洪鑪鑄眾相，故「鎔」謂鎔冶，即初銷義；「融」謂融和，即終成一義。以理鎔事，事與理和，二而不二。……又此二理事鎔融，別當相遍，相遍互融故。⁹

文字上稍有不同之處，是澄觀以「終成一」義釋「融」，宗密則用「相成」義來解釋；澄觀意指諸事與理融合為一個全體，宗密的「相成」是指理與事

• 註7：見《註華嚴法界觀門》，《大正藏》卷45，頁684中-下。

• 註8：《大正藏》卷45，頁687中。

• 註9：《大正藏》卷45，頁676上。

二者的相成，通於澄觀所說的「二而不二」，理依事顯，事依理立，兩者「各住自位」卻又融通無礙。¹⁰ 無論如何，宗密既然沿用了澄觀的說法，必是接受了澄觀的解釋吧！

另外，宗密在《禪序》中也用到了「融通」一詞，但都不是在說明禪門諸宗的「和會」，倒是和華嚴宗的圓融思想有關。其中一次是說明一切色的自在融通，其文如下（括號內為夾註）：

於色一切自在融通。（迷時不知從自心變，故不自在。今因二空智達之，故融通也。）¹¹

一切的色之所以能夠自在融通，是因為修行者具足了人空、法空的智慧，得以照見如此的理境。關於這一點，我們可以參照宗密《註華嚴法界觀門》的說法：

以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿黎耶識等，而為能變，變起根身器界，即是此中所名色等諸法。故今推知，都無其體，歸於真心之空。¹²

「於色一切自在融通」是為「真空觀」所照的理境，一切的色可以融通，乃因其性本空，無所質礙。《禪序》中另外一處出現「融通」這個用語的文脈如下：

性相圓融，一多自在，故諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相入相即，無礙鎔融，具十玄門，重重無盡，名為無障礙法界。¹³

所欲彰明的是華嚴的事事無礙法界。以上兩段提及「融通」一詞的引文，都

-
- 註 10：可參考法藏《華嚴金師子章》的說法：「金與師子，相容而立，一多無礙。於中理事各各不同，或一或多，各住自位，名一多相容不同門。」（《大正藏》卷 45，頁 665 中。）其中金指理，師子為事。
 - 註 11：《大正藏》卷 48，頁 409 下。
 - 註 12：《大正藏》卷 45，頁 685 上。
 - 註 13：《大正藏》卷 48，頁 407 下。

是用來表達華嚴法界觀融通無礙的高妙哲理，看不出與禪門諸派宗旨的和會有何直接關聯之處。

我們用了一些篇幅來討論出現在宗密著作中的「融」字和「融通」，主要是由於有當代學者以「融通」或「融會」等詞語來說明宗密的三教會通思想，而這些詞語雖然宗密也使用過，卻不是直接用在三教會通思想的闡說上。通過如上的考辨，我們發現宗密基本上是以「融通」、「融會」來詮解華嚴思想的理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等圓融義理。至於「融」字，宗密沿襲了澄觀的說法而註解為「融和」的意思，若配合另一個字「鎔」（銷鎔、鎔冶）來解釋，應有相融為一體的蘊含。宗密會通三教的精神似乎還沒有到達如此圓融的程度，將「融」字直接移植到對宗密三教會通思想的解釋上，仍有待商榷。

二、宗密「和會」禪門諸宗的方法

「和會禪宗」一詞最早出現於宗密寫給澄觀大師的〈遙稟清涼國師書〉，宗密敘說在未見到澄觀的《華嚴經疏》以前，讀過的古今著述很多，內中所表達的義理雖然切當，但就是沒有一部著作能夠將禪門諸宗的紛紜主張和會起來。¹⁴ 宗密寫這一封信時，他的佛教修學正從禪宗轉向華嚴，深受華嚴圓融思想的影響，具有很強烈的融合傾向。在信中提到「和會禪宗」一詞之後，宗密繼續寫了一段我們先前引過的話：

起不異性，故事事融通，通而互收，故重重無盡。悟此則全同佛果，方是圓因，隨緣造修，無非稱體。開頓漸禪要，可以此為楷模；傳權實教門，可以此為軌範。……況懸文卷半，諸義盡包，備覈源流，遍窮名體，然後融成本部，全揀全收。¹⁵

頓漸禪要和會與權實教門的會通之所以可行，是因為有法界事事可以融通無礙的義理作背後的根據，一切頓漸禪要與權實教義都可以「融成本部，全

• 註 14：原文為：「宗密未遇疏前，每覽古今著述，在理或當，所恨不知和會禪宗。」（《大正藏》卷 39，頁 577 中。）

• 註 15：同前註。

揀全收」。但是宗密後來的著作都避免將「融通」、「融會」用於禪門諸宗的和會與教門諸教的會通上，他顯然已在文字的使用上求取較為精確的表達。

宗密和會禪宗的資料，主要出現於《圓覺經大疏鈔》（下稱《疏鈔》）和《禪序》中，以下即依這二部著作所言來考察宗密和會禪宗的進路。

〈一〉、《疏鈔》和會禪宗的方法

宗密的《圓覺經大疏》（下稱《大疏》）作於穆宗長慶二年（西元 821 年），仍屬相對早期的著作。《疏鈔》的撰寫起於長慶四年（西元 824 年），完成於文宗太和元年（西元 827 年），¹⁶ 用語和《大疏》已有些許不同。宗密在《大疏》中列舉出七家禪法宗旨，認為這七種主張都是自達摩所傳的一味心地不斷分化出來（括號內為夾註）：

自佛囑迦葉，展轉于今，燈燈相傳，明明無盡。然初五師兼之，三藏趨多之後，律教別行；罽賓已來，唯傳心地；黃梅門下，南北又分，雖繼之一人，而屢有傍出，致令一味隨計多宗。今略敘之（但敘隨機可用者，不敘邪辟之流也），會通《圓覺》（由此經首末偏明修證，故敘諸禪宗以會之）。有拂塵看淨，方便通經；有三句用心，謂戒定慧；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。¹⁷

根據《疏鈔》的疏解，「拂塵看淨，方便通經」是北宗的主張，以神秀為宗源，弟子普寂等繼而弘之。「三句用心，謂戒定慧」是淨眾寺一派，根元是從五祖以下分出的智詵，成都淨眾寺金和尚、無相等大加唱和。「教行不拘而滅識」是保唐寺一派的宗旨，由五祖以下分出的老安和尚傳下。「觸類是道而任心」是洪州馬祖所傳，馬祖依六祖弟子南嶽懷讓修行得法。「本無事而忘情」為牛頭宗的主張，牛頭法融禪師是自四祖道信以下分出。「籍傳香

• 註 16：此依冉雲華〈宗密〉年表之說法，同註 1 引書，頁 279-280。若依 Gregory 所說，則《大疏》寫於 823 年，《疏鈔》撰於 823 或 824 年。參見 P. N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. (Princeton: Princeton U. P., 1988) p.321.

• 註 17：《卍續藏》14 冊，頁 119c。

而存佛」指的是南山念佛門禪宗，自五祖弘忍以下分出的宣什和尚所傳。第七家「寂知指體，無念無宗」即是荷澤宗的禪法主張。¹⁸ 宗密此處想透過《圓覺經》的義理來「會通」禪門諸派的宗旨，以此經論及修證的地方甚多。

「會通」一詞並未再次出現於《疏鈔》的疏解文脈中，宗密在《疏鈔》中或單用「會」字，或是用「和會」一詞。他對這七家禪法的和會，採取了兩種途徑，而荷澤宗的地位在這兩種進路中有顯著的差異。《疏鈔》在說明了七家禪法宗旨的內容之後，接著疏解「遍離前非，統收俱是」一句說：

疏遍離前非統收俱是者，此有二意：一、以第一家揀收前六。……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。……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，如對未識鏡體之人，唯云淨明是鏡，不言青黃是鏡。今於第七家亦有揀者，但揀後人局見，非檢宗師。據此道理，即知於七宗中，若統圓融為一，則七者皆是；若執各一宗，不通餘宗者，則七皆非。如涅槃說：有人摸象，雖各認成非，然亦皆不離象體，但總也，即是全象也，故注云象體。¹⁹

第一種立場是以荷澤宗的寂知為本，其餘諸宗皆為方便的禪行，可以用荷澤宗旨來統攝其他派別的主張，凸出了荷澤宗的特殊地位。「寂知之性」是根源之理，一切方便禪行都不能脫離此根源之理，否則無所依傍。在第二種立場中則荷澤禪法也不夠圓滿，要七家的宗旨和會起來，始能獲致一個圓滿的禪理；因為荷澤禪法直指「寂知之性」，卻缺乏了種種方便禪行。文中的「統

• 註 18：《卍續藏》14 冊，頁 277c-279d。

• 註 19：《卍續藏》14 冊，頁 279d-280a。

圓融爲一」，非同於華嚴理事無礙、事事無礙的圓融思想，只是在強調禪門各宗的主張都只是部份之見，統合起來正可成爲一個圓滿的全體。

根據宗密的看法，神會禪法的本來深意是圓滿的，有寂知之性爲「本」，也具有種種方便禪行的「末」。然而，因應漸教興盛的時代背景，神會「所說出」之禪法的目的在於矯漸教的偏局見解，還有尙未說出的深意，後人卻只執著這個已說出的部份見解，直指寂知之心，忽略種種方便法門，因此，荷澤禪法也成了被和會的對象之一。一個圓滿的禪法，除了對最爲深層的寂知之性的了悟以外，尙包含有淺層的種種方便禪行，第二種和會進路，目的即在去除諸家禪理中的不正確見解(遺病)，將正確的部份統合起來(存法)，如此則一個具足本末的真實圓滿禪法自然顯現。《疏鈔》此處的和會方法，猶如同一平面上的和會，禪門各宗的主張經過合適裁剪之後，適可以拼合成一個整全的大圓，「摸象之喻」正是要表達這一點。

《疏鈔》中另一處對諸宗禪理的和會，是透過頓、漸、悟、修四者的統合來達成，其中悟與修是修行的根本之道，頓、漸只是過程的不同。其說法如下：

第三、束宗就法。但就頓漸悟修之法和會，自然會得諸宗，諸宗不離此故。然定慧正是所修之道，頓漸是悟修之儀式。所修之道有正有助，定慧是正道，餘萬行是助道，助定慧故。²⁰

這是藉由教門的定慧之理來排解宗門的頓漸之爭。禪人爭的是頓、漸，事實上定、慧才是修道的核心。頓、漸、悟、修可以隨禪人的根性而調整，沒有一定的先後順序；但在宗密心中，自然有一個理想的次第：

然悟與修，皆通頓漸。又悟有解悟、證悟；修有隨相、離相。謂初因解悟，依悟修行，行滿功圓，即得證悟，此為真正。若各隨根性，及諸善友方便施設，先後無定。²¹

悟是要悟般若智慧，修是斷除一切煩惱，禪法實踐的真正目的，就是要完成佛陀開示的定慧正道而達於最終的證悟。溝通禪門實踐與教門定慧的，就是

• 註 20：《卍續藏》14 冊，頁 280a。

• 註 21：《卍續藏》14 冊，頁 280b。

頓、漸、悟、修的實踐方法，而頓、漸實包含於悟、修之中。宗密理想的禪法是先頓悟，此為解悟；再漸修斷除煩惱；最後達於證悟的境地。因此，宗密想完成的禪門諸宗之和會，在於建構一個具足頓悟與漸修的標準禪法。此亦形同一平面式的和會，宗門各派或主張頓悟，或強調漸修，宗密認為都有所偏失，將他們的宗旨統一起來正為理想的禪法。

〈二〉、《禪序》和會禪宗的方法

宗密的另外一部著作《禪序》對「和會禪宗」的說明，是一個相當複雜的問題，目的雖在和會宗門諸派的禪理，實可視為新思想形式的開展。宗密透過「禪教一致」的論證來和會禪門諸宗的禪理，諸宗禪法的理論基礎最終都可攝歸一心的源頭。《原人論》也指出要會歸諸教於本源真心，如此是否即表示《原人論》「會通三教」與《禪序》「和會諸宗」為完全相同的進路？我們在此先行探討《禪序》和會諸宗禪理的方法，待下一節中說明了《原人論》三教會通方法之後，二者是同是異便會自然顯現出來。

宗密撰述《禪序》的一個很重要的目的，是要透過禪教一致的理論曲折來和會禪宗，禪教一致乃是和會諸宗禪理的內在理論基礎。前面《疏鈔》已有「束宗就法」之說，其中藉以為和會基礎的「法」是「定慧」，亦不離開佛教的實踐性範疇；可是《禪序》「約教和會」的「教」，已包括了如來藏、性空、唯識等複雜的佛學義理，理論性大幅提高。我們可以從宗密自己的說法中看出這種藉由教門義理來和會禪宗的企盼及其背後所持的理由：

然上三宗中（指禪門的息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗），復有遵教慢教、隨相毀相、拒外難之門戶、接外眾之善巧、教弟子之儀軌，種種不同，皆是二利行門，更隨其便，亦無所失。但所宗之理即不合有二，故須約佛和會也。²²

宗密認為禪門諸宗的主張或許在表面上互相衝突，但都是為了適應受教者根機與受教當時情境而擇取的合宜教法；雖然禪法的外在表現具有多樣性，內在所依據的根源之理卻必須是同一的，也就是「至道歸一，精義無二」。²³ 此

• 註 22：《大正藏》卷 48，頁 408 上。

• 註 23：《大正藏》卷 48，頁 400 下。

至真的根源之理究竟為何？或許宗密以為基於禪宗「以心傳心」的隨機指點特色，在禪門的宗旨裏面，難以尋得對禪法根源之理的圓滿解說，因而對此根源禪理的探求必須訴之於佛陀的教說內容。《禪序》中表達了這樣的觀點（括號內為夾註）：

法本稱理互通，通即互順自然。凝流皆水，鑿釧皆金，故易也。舉要言之，局之則皆非，會之則皆是。若不以佛語各示其意，各收其長，統為三宗對於三教，則何以會為一代善巧，俱成要妙之門，各忘其情，同歸智海？（唯佛所說，即異而同，故約佛經會三為一。）²⁴

宗密在《禪序》中以教門的密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教三教來比配禪門的息妄修心宗、泯絕無寄宗與直顯心性宗，三教可會歸於本源真心；透過三教與禪門三宗禪理的對應關係，諸宗禪法主張所根據的內在法義即可顯現出來，也同樣歸於一心。²⁵

在繼續討論之前，我們先說明宗密撰述中對於荷澤禪法的觀點，其實存在著一種理想與現實的糾結。宗密本人極為推崇荷澤神會，他在《禪門師資承襲圖》中以明珠（體）、黑珠（用）為例，認為只有荷澤宗可以了悟真正的本體，雙照體用，其餘諸宗都無法同時認識到明珠的體與黑珠的用（括號內為夾註）：

若認得明珠是能現之體，永無變異（荷澤）。但云黑是珠（洪州宗）；或擬離黑覓珠（北宗）；或言明黑都無者（牛頭宗），皆是未見珠也。（都結）²⁶

所以宗密以為只有荷澤宗為能夠遠承達摩禪的本意：

荷澤宗者，尤難言述，是釋迦降出，達摩遠來之本意也。將

• 註 24：同前註。

• 註 25：《禪序》言：「故須約三宗經論相對照之，法義既顯，但歸一心，自然無諍。」（《大正藏》卷 48，頁 401 下）

• 註 26：《卍續藏》110 冊，頁 437b。

前望此，此乃迥異於前；將此攝前，前即全同於此，故難言也。²⁷

其他諸宗的禪理不及荷澤宗圓滿，雖然他宗的主張與神會禪法宗旨有甚大的差異，仍可用荷澤宗來統攝其他諸宗。換言之，荷澤禪法在禪宗裏面具有最高地位。這種理想的荷澤禪法，和歷史上荷澤神會本人的實際禪法主張有甚大的距離，冉雲華指出：

儘管宗密在禪學思想和修行方法上，對神會一系非常推崇，但是在一點重要的問題上，卻有明顯的分歧：神會主張的是「無修」而「頓悟」，宗密卻主張「頓悟漸修」。……按照神會的原意，「迷即累劫，悟即須臾……恆沙妄念，一時頓盡。」因此頓悟成佛的關鍵，就在悟字上面；而悟的過程，只在一霎那之間。由於這種理解，神會主張的是見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。宗密的看法卻又不同，他認為種種坐禪法門，「悉是佛所稱讚。淨名云不必坐；不云必不坐。」²⁸

神會的主張完全是「頓悟」，宗密所理解的理想荷澤禪法則是「頓悟漸修」。吉津宜英也指出神會的主張和宗密構想的荷澤宗實大相徑庭。²⁹ 姑且不論宗密所言是否同於現實的神會禪法主張，他是想發掘荷澤禪法的內在深義，而不受限於表面文字的制約，在某種程度上充實與補足了荷澤禪法的內容，使其成爲一種兼顧頓悟與漸修兩面的理想禪法。

如果再進一步剖析，我們會發現出現於宗密著作中的，除了一個理想的荷澤禪法的形象以外，尚有一個現實流行的荷澤禪法。《禪序》在極度推崇荷澤神會之餘，同時也要面對當時實際流行之荷澤禪法的問題。宗密認爲荷澤禪法是「頓悟漸修」的，但神會確實嚴詞呵斥過北宗凝心靜坐的漸修，當是主張與漸悟相對的頓悟禪，宗密必須對此做出合理的解釋，他說：

-
- 註 27：《卍續藏》110 冊，頁 436b。
 - 註 28：見冉雲華，同註 1，頁 135。
 - 註 29：同註 2，頁 317。

圓頓本宗未行北地，唯神秀禪師大揚漸教，為二京法主、三帝國師。全稱達摩之宗，又不顯即佛之旨。曹溪、荷澤恐圓宗滅絕，遂呵毀住心、伏心等事，但是除病，非除法也。³⁰

這與前述《疏鈔》的說法甚為一致。雖然此處用「除病不除法」來圓解惠能、荷澤對北宗漸門的批判，文中卻也同時隱含著實際流行的荷澤禪法無疑是傾向頓門的。可見現實中的荷澤禪法，和宗密心目中經過補足的荷澤禪法的本來深意，仍有一段距離。

因此，我們可以看到宗密在《禪序》中的許多地方，是將荷澤宗與禪門其他諸派並列，並未特別凸出荷澤禪法的地位。流行於當時的禪宗派別非常多，宗密依照他們的宗義差別，大致歸類為主要的十家：

二、禪有諸宗互相違反者，今集所述殆且百家，宗義別者，猶將十室：謂江西、荷澤、北秀、南侏、牛頭、石頭、保唐、宣什，及稠那、天台等，立宗傳法，互有乖阻。³¹

荷澤為十家之一，並且宗旨與其他諸宗「互相違反」，荷澤宗與禪門其他派別的地位算是平行。禪門各派的宗徒計執自家宗旨，與他宗的禪法觀點互相競爭，可能是當時教界普遍觀察到的現象，於是有人問宗密：「禪門要旨無是無非，塗割怨親不嗔不喜，何以南能、北秀水火之嫌，荷澤、洪州參商之隙？」³² 宗密認為在諸宗禪理相違的表面之下，內在之理仍是相通的，只因禪人未能看出此點，執著於一家的見解，才造成這種現象。³³ 南宗慧能為頓悟，北宗神秀主張漸修，前引宗密之說提及曹溪（惠能）和荷澤呵毀北宗，現實之荷澤宗也應歸於南能頓悟一派，如此較符合歷史上的實際狀況，

• 註 30：《大正藏》卷 48，頁 403 下。

• 註 31：《大正藏》卷 48，頁 400 中-下。

• 註 32：《大正藏》卷 48，頁 401 上-中。

• 註 33：《禪序》言：「唯根利志堅者，始終事師，方得悟修之旨。其有性浮淺者，纔聞一意，即謂已足，仍恃小慧，便為人師，未窮本末，多成偏執。故頓漸門下，相見如仇讎；南北宗中，相敵如楚漢，洗足之誨，摸象之喻，驗於此矣。」（《大正藏》卷 48，頁 402 中）

³⁴ 宗密著作中的某些段落也多少透露出這樣的訊息。總而言之，《禪序》中原本要與諸家禪法和會的荷澤禪法，是屬現實流行的荷澤禪法，和禪門其他九宗處於平行的地位，也是被和會的對象之一。

如此，宗密的著作中同時存在著一理想的荷澤禪法與一現實的荷澤禪法。隨著《禪序》和會過程的進展，基於理論深度的要求，理想荷澤禪法逐漸取代了現實荷澤禪法的地位。面對禪門諸派宗旨的不同，又彼此互相爭諍，宗密感到有和會的必要，他說：

或空或有，或性或相，悉非邪僻，但緣各皆黨己為是，斥彼為非，彼此確定，故須和會。³⁵

雖然各宗的主張不同，卻都說對了圓滿禪理的某一部份，不算是全然錯誤的主張；問題出在各宗都堅持他們所主張的禪理才是最圓滿真實的，視與他們宗旨不一致的就是偏邪的說法。為了泯除宗門諸派之間的爭諍，宗密採取包容的態度，認為應該將諸派不同的見解和會起來，諸家禪理既非圓滿，也不是全無可取。又有人問到既然各家禪理都不屬於邪僻之流，那就讓他們各自弘揚主張就好了，為什麼還要強加和會呢？宗密回答說：

至道歸一，精義無二，不應兩存；至道非邊，了義不偏，不應單取，故須會之，令皆圓妙。³⁶

禪門中的每一派都認為自家的禪理就是「至道」，使本應唯一的「至道」成為多數，這不合道理。宗密認為當時流行的諸家禪法都有可取之點，也都有所局限，唯有將他們和會起來，始可獲致一種真實圓滿的禪理。和會的方法正是「俱存其法，俱遣其病」，³⁷ 保留諸宗禪法理論正確的部份而摒除錯誤的見解。

與《疏鈔》之和會進路有別的，是《禪序》中雖述及諸家禪理的分歧，

-
- 註 34：參見胡適：〈荷澤大師神會傳〉，《神會和尚傳》（台北：遠流，民國 75 年），頁 109-156。
 - 註 35：《大正藏》卷 48，頁 400 下。
 - 註 36：同前註。
 - 註 37：同前註。

但不是就禪法理論的內容直接來進行和會，而是透過教門三教義理之全揀全收的迂迴路徑來和會禪宗，形成一個甚為複雜的過程。我們可以將此和會程序分成三個階段：第一個階段是將諸家禪理束成息妄修心、泯絕無寄和直顯心性三宗。息妄修心宗主張：

說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，……外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現即無所不照。³⁸

修行的方法是到閑靜處，結跏宴默，南侏、北秀、保唐、宣什等門下屬之，牛頭、天台、惠稠、求那的修行方法近似，但見解不同。泯絕無寄宗的禪理如下：

說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無，即此達無之智亦不可得，平等法界無佛、無眾生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界？……無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒。³⁹

石頭、牛頭、徑山屬之，荷澤、江西、天台的部份門徒也講授類似的禪理，但非他們的主要宗旨。直顯心性宗之主張如下：

說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無相無為，體非一切，謂非凡非聖非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現象等。⁴⁰

此包括洪州及荷澤兩宗，但兩宗對心性的指點有別。洪州宗認為能夠使我們語言、動作、貪瞋、慈忍、造善惡、受苦樂的，就是佛性；佛性天真自然，所以不必起心修道，也不必起心斷惡，不修不斷，任運自然，就是解脫。荷澤宗主張妄念本空，塵境本寂，但空寂之知，靈知不昧，就是我們的真性；

• 註 38：《大正藏》卷 48，頁 402 中。

• 註 39：《大正藏》卷 48，頁 402 下。

• 註 40：同前註。

雖然備修萬行，但以無念爲宗。⁴¹ 換言之，宗密將十數家禪理做一番簡化的工作，依據息妄修心、泯絕無寄、直顯心性三種標準，將相近的禪理歸爲一類，總共束成三宗；其實應說只以北宗、牛頭宗和荷澤宗作爲最後和會的基礎。

宗密和會禪宗的工作並不是藉由這三宗禪理的直接和會來達成，除了禪門的各執己是以外，他還面對禪門與教門相諍的問題。對宗密而言，禪理與教理也是相通的，他已經開發出教門和會的一套理論，因此他轉個圈子，透過禪教的一致來和會禪宗。《禪序》中展開的第二階段的和會工作，是將經過化約的三種淺深禪理，分別與教門的依性說相教（其中的將識破境教）、密意破相顯性教、顯示真心即性教作一比較，禪門三宗的高低層級因此隱然顯現。息妄修心宗與將識破境教相合：

然唯第三將識破境教與禪門息妄修心宗而相扶會。以知外境皆空故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心，故同唯識之教。⁴²

宗密將「息妄」等同於「息我法之妄」，「修心」視爲「修唯識之心」，如此二者當然是相同的。在宗密所述的唯識教義中，指出我人的身相和外境都是唯識所變，所以是虛妄的，因此而悟我、法二空，進而修唯識觀及六度四攝，最後證二空所顯真如，轉識成智，成法性身大涅槃。⁴³ 泯絕無寄宗主張「凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂。」破相顯性教則言：

諸識諸境亦復如是，以皆假託眾緣無自性故，未曾有一法不從因緣生，是故一切法無不是空者。⁴⁴

如果光從這一點來看，泯絕無寄宗和破相顯性教二者的主張是非常近似的。最後是直顯心性宗與顯示真心即性教的比較，《禪序》說：

如是開示靈知之心，即是真性與佛無異，故顯示真心即性教

-
- 註 41：《大正藏》卷 48，頁 402 下-403 上。
 - 註 42：《大正藏》卷 48，頁 403 下。
 - 註 43：同前註。
 - 註 44：《大正藏》卷 48，頁 404 上。

也。……全同禪門第三直顯心性宗。⁴⁵

宗密掌握了兩者都是直接開示真心的特點，認為二者的主張並沒有差別。如此，宗密完成了第二階段，三宗與三教的比配工作。

第三個階段的和會工作，是透過教門內部三教的和會來達成，顯示真心即性教是了義教，可以涵攝先前二教，《禪序》對此說明如下：

然此教（顯示真心即性教）中，以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，但剋體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故云非識所識，非心境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。全收者，染淨諸法，無不是心。心迷故，妄起業惑，乃至四生六道，雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度，乃至四辨十力，妙身淨刹，無所不現。既是此心現起諸法，諸法全即真心。……全揀門攝前第二破相教；全收門攝前第一說相教。將前望此，此則迥異於前；將此攝前，前則全同於此。深必該淺，淺不至深，深者直顯出真心之體，方於中揀一切收一切也。如是收揀自在，性相無礙，方能於一切法悉無所住，唯此名為了義。⁴⁶

顯示真心即性教直指真心，其中包含「全揀」和「全收」二門。全揀門揀去心性以外的一切，除了真心之外，其他都是虛妄，由於是採遮詮的進路，可以涵攝第二的破相教。全收門則以一切染淨諸法都是從真心現起，所以全和真心相即，此可以涵攝第一的說相教。宗密之所以可以透過教門的和會來和會禪門三宗，是因為他有禪教一致的信念，教門的根源是靈知真心，禪門的根源何嘗不是，《禪序》說：

源者是一切眾生本覺真性，亦名佛地，亦名心地，……此性是禪之本源，故云禪源。⁴⁷

• 註 45：《大正藏》卷 48，頁 405 上。

• 註 46：《大正藏》卷 48，頁 405 下。

• 註 47：《大正藏》卷 48，頁 399 上。

因此，宗密和會的結果是將三教和三宗統會為一味，他說：

三教三宗是一味法，故須先約三種佛教證三宗禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心；雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教。如是則泯絕無寄之說，知是破我執情；聞息妄修心之言，知是斷我習氣。執情破而真性顯，即泯絕是顯性之宗；習氣盡而佛道成，即修心是成佛之行。頓漸、空有既無所乖，荷澤、江西、秀、能豈不相契？⁴⁸

宗密最終的目的，就是要將禪門和教門打成一片，不僅教門三教可以和會，禪門三宗也可以和會，最重要的，是禪門和教門都根源於本覺之心，在根本上是一致的。宗密和會教門三教的最關鍵方法，就是顯性教本身具有全揀、全收二門，使得較偏淺的破相教和說相教都變得附屬於其中。

最後，要解決的一個問題，是說相教、破相教與顯性教似為從淺到深的排列，與之對應的息妄修心、泯絕無寄、直顯心性三宗也當屬三個不同層級，它們之間的和會是否即為立體形式呢？我們關心的不是三教或三宗的淺深之別，而是在和會實際進行的方式中，三者的關係究竟如何。若為立體的和會模式，應是由淺至深或由深至淺一層一層的將各教會歸進來；然而，在《禪序》整個和會方法中最關鍵的，是教門顯性教包含有「全揀門」和「全收門」二義，二門正好通於破相教和說相教表述義理方式，使得三教的和會得以完成。妙有與真空本應相成，不是相破，也無高下之別，《禪序》中已有明言，⁴⁹ 破相教與說相教中的唯識教，兩者在和會進路中的地位當屬平

• 註 48：《大正藏》卷 48，頁 407 中。

• 註 49：《禪序》言：「龍樹、提婆等菩薩，依破相教，廣說空義，破其執有，令洞然解於真空。真空者，是不違有之空也。無著、天親等菩薩，依唯識教，廣說名相，分析性相不同，染淨各別，破其執空，令歷然解於妙有。妙有者，是不為空之有也。雖各述一義，而舉體圓具，故無違也。問：若爾，何故已後有清辨、護法等諸論師互相破耶？答：此乃是相成，不是相破。何者？以末學人根器漸鈍，互執空有，故清辨等破定有之相令盡，徹至畢竟真空，方乃成彼緣起妙有；護法等破斷滅偏空，意存妙有，妙有存故，方乃是彼無性真空。文即相破，意即相成。（夾註：敘前疑南北禪門相競，今於此決也。）由妙有真空有二義故。一、極相違義，謂互相害，全奪永盡；二、即相順義，謂冥合一相，

行。宗密也將禪門三宗的關係比作「伊圓三點」，⁵⁰ 梵文「伊」(i)字由三點組成，三點的關係為非橫非縱，若作適當的組合則成伊字，三點分開則成無意義的三點。從方法上來看，可知宗密和會禪宗的進路，仍比較接近於平面式的和會，至少較淺層的二宗沒有明顯的地位差別。

三、宗密會通三教的方法

宗密在《疏鈔》中有「和會內外」之說，《原人論》則說「本末會通」以將內外淺深的教義會歸於本源真心。《原人論》的寫作更在《疏鈔》之後，⁵¹ 從內容上來看，《疏鈔》和會內外的觀念仍在建立之中，《原人論》的會通三教則已發展為完整的體系。

<一>、《疏鈔》的和會內外

現代學者在論及宗密的三教會通思想時，並未在「和會」與「會通」兩個詞語的意義之間做出區分，宗密《疏鈔》中有「和會內外」的說法，應該是主張「和會」與「會通」具有相同詞義的一個重要證據。如果我們檢視《疏鈔》的有關內容，將會發現事實上所和會的內外教義只有元氣說和法相教，非如《原人論》中所見到的包含儒、道學說和佛教內部淺深五教的完整會通體系。《疏鈔》疏解外教的元氣說時，是以三部份來說明：

疏外計元氣下，第四段也，文三：一、敘；二、非；三、和

舉體全攝。若不相奪全盡，無以舉體全收，故極相違，方極相順也。龍樹、無著等，就極順門，故相成；清辨、護法等，據極違門，故相破。違順自在，成破無礙，即於諸法無不和會耳。」（《大正藏》卷 48，頁 404 中）文中破相教與唯識教，具有平行之地位。

- 註 50：《禪序》言：「豈欲別為一本集而會之，務在伊圓三點。三點各別既不成伊，三宗若乖，焉能作佛？」（《大正藏》卷 48，頁 402 中）。
- 註 51：據冉雲華之意見，《原人論》可能為宗密晚年的著作。參見同註 1，頁 250。Gregory 則言此論可能作於西元 823 至 835 年之間，當是取自《圓覺經大疏》的相關段落加以修定而成。參見 P. N. Gregory, *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun with a Modern Commentary*. (Honolulu: U. of Hawai'i P., 1995)p.34.

會。⁵²

也就是先敘述元氣說主張的內容，接著批判元氣說的錯誤見解，最後是將元氣說與佛教教義和會起來。我們重視的是最後的和會部份，宗密說明如下(括號內為夾註)：

疏「由是而觀」下：第三、和會內外二教，不相違也。(由各執一故見相違。)由附氣者，心識有人畜等業，則託附陰陽之氣而為身也。謂識是正因，氣是助緣，心識能知一切境，能作種種事；陰陽氣則能成骨肉軀質，如注所說。故論云：「未曾有一法，不從因緣生」也。言世世傳續者，如《廣弘明集》沈約云：此眾生之為佛性，寔在其知性常傳也。謂心神無垢以來，曾受千千萬萬身，曾棄千千萬萬身，每一受身，皆稟於氣，故云傳續也。⁵³

這一段的和會是針對心識和元氣二者來立說，人類存在的組成包含精神部份(心識)與物質部份(形軀)，唯識教義強調心識的一面，元氣說傾向形軀一面，所以宗密說：「由各執一故見相違。」將兩者的主張和會起來，始能說明人類身心組成的實際狀況，心識是正因，為世世傳續的主體；元氣是助緣，形成每一世存在的骨肉軀質。因此，我們說這裏的和會為一平面式的和會。

從平面式的和會轉入立體式的會通，宗密的用語就有了不同。《疏鈔》中用以表達立體式會通的詞語是「會取」，宗密疏解「顯是」一段如下：

疏「二、顯是」者，大文第二段也。前對外非，但將法相宗教略與和會，早已無違，令直據了義實教本末，兼法相權教等，悉皆會取，以成正義，故立顯是。⁵⁴

「顯是」的目的，是在說明外教與佛教內部的不了義教，全都可以會歸於了

-
- 註 52：《卍續藏》14 冊，頁 417c。
 - 註 53：《卍續藏》14 冊，頁 421b-c。
 - 註 54：《卍續藏》14 冊，頁 421c。

義實教；了義實教的義理內容包含本與末，可以會取所有其他的權教。至於會取的途徑如何，宗密並無進一步的說明。此時宗密會取內外教義的理論似乎尚未建立完成，只是要讀者去參讀澄觀的著作：

此義具在《懸談》第四門「分齊幽深」之中，及《普賢章》「五教唯心義門」中具說。⁵⁵

檢閱澄觀著作的有關部份，知道他是以「會諸教開合」與「會化儀先後」二門來會通佛教內部的各種教義。「會諸教開合」主要是說小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教五教雖依不同的標準而有多種開合（擴分與省併）方式，但五教皆為如來善巧方便的開示，可以會通為一味。「會化儀先後」是指將如來一代時教的差別教相以本末差別、依本起末、攝末歸本、本末無礙、隨機不定、顯密同時，一時頓演、寂寞無言、該通三際與重重無盡十門來加以會通。澄觀特別指出最後的兩門正是華嚴的甚深境界，可以融通先前八門。⁵⁶ 可見澄觀基本上仍是站在華嚴的立場來會通一切佛教教義；至於外教教義，他主張應排除於佛教的判教體系之外，⁵⁷ 此與宗密欲和會內外教義的態度，實大異其趣。

綜合上面所述，雖然宗密已有和會內外教義的企盼，但在他的行文中，我們實難析理出一個系統性的方法，應是他的理論尚屬雛形階段。因此，《疏鈔》的「和會內外」的說法，當非宗密的成熟、具代表性的思想。

<二>、《原人論》批判儒道本源論的方法

宗密的三教會通思想在《原人論》中已達發展的完備階段，論中是先破斥迷執、偏淺的教義，最後再予以會通。對於外教學說的批判，實為進行

• 註 55：同前註。

• 註 56：參見澄觀《華嚴經疏鈔玄談》卷五，《卍續藏》8冊，頁259c-262b；以及《華嚴經行願品疏》卷一，《卍續藏》7冊，頁241c-244a。

• 註 57：《華嚴經行願品疏》言：「然西域六師，此方三教，教主既別，立意不同，方內方外，施設非一；儒道之旨，不異前聞，今所分判，唯論釋典。」（《卍續藏》7冊，頁241b）《華嚴經疏鈔玄談》亦說：「應如此方先分三教，於儒教中方辨九流七經；於道教中方論道德之別；於佛教中方說大小權實，則無混濫。」（《卍續藏》8冊，頁238d）

會通的先行作業，破去謬見，以免混雜於正確教義之中。他指出儒道二教的本源論具有潛在的義理缺陷，而這種缺陷起因於後人過度執取聖人的教說，所以必須先破斥以顯其中的問題點。他所採用的批判方法是凸顯出存於外教學說中的「內在矛盾」，但也不是單純地就外教的義理內容來顯示其中的內在矛盾，而是用一種很巧妙的方法將佛教的觀念結合於他的論述中，使得他的批判變得強而有力。冉雲華指出：「宗密的立場是華嚴佛學，這種立場自然和儒、道不同。因為如此，他所批判的儒道過失，自不免含有強烈的主觀因素。」⁵⁸ 其實不一定要用到高深玄妙的華嚴義理，一般佛教教義即足以擔當這個任務。

對宗密來說，萬物本源不僅僅是天地萬物所從出的根據，更是道德的終極基礎，所以他對外教本源論的批判非常關注道德問題。首先，我們看《原人論》對大道說的批判：

所言萬物皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福之基。基本既其常存，則禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也，何用老莊之教耶？又道育虎狼，胎桀紂；夭顏冉，禍夷齊，何名尊乎？⁵⁹

宗密運用了反問的手法來達到破斥的目的。先指出若大道是常恆的，由大道生出的一切也應是常恆而不可改變的，則聖人所傳的改惡向善的道德教說有什麼用處？又有生育天地萬物之德的大道既廣為世人所尊崇，應具道德上的意涵，可是這個大道卻生出虎狼和桀紂等殘害生靈的猛獸、暴君，賢善的人反而早夭或遭禍，既是如此，大道值得尊崇的地方何在？若「基本既其常存」，則由此常恆不變的本源生出的一切，也都應具有常恆的性質，這分明是印度式「常見論」思考模式的翻版，如《長阿含·梵動經》說：「諸沙門婆羅門，於本劫本見起常見論言：我(attan)及世間常存。」⁶⁰ 常見論者執「我」和「世間」是常的，是永遠不會變異的。考《老子》第一章說：「道可道，非常道。」確實隱含著不可言說的「道」是「常道」的意思，卻不意味著以此常道為根據而生成的天地萬物也必屬常恆的範疇，中國和印度的思

• 註 58：見冉雲華，同註 1，頁 91。

• 註 59：《大正藏》卷 45，頁 708 中。

• 註 60：《大正藏》卷 1，頁 90 上。

維模式有根本上的不同點。宗密此處將印度式的常見觀念移植入對大道說的批判中，對於已於印度式常見論有所認識的人，自然會感覺大道說的問題甚為嚴重；對於一個完全沒有接觸過佛教義理的中國人來說，相信會對「基本既其常存」，則一定「禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也」這樣的思想理路要費一些心思，甚或不能心服。也許宗密要先讓他的聽眾有常見論的基本觀念，他對大道說的這種破斥方式才容易產生效果。

宗密對外教「自然說」的批判，則是利用到佛教義理中的「無因生」這個觀念，這也是佛教尚未傳入中國以前，中國本土知識份子所沒有的想法。⁶¹ 除了借用無因生的觀念之外，他對自然說的破斥也是從道德意義的視角來立說，自然說的義理缺陷正如大道說一樣，容易形成道德的否定論，使聖人的道德教化失去作用。《原人論》說：

由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？⁶²

關於無因生的謬誤，《中論·青目釋》疏解如下：

若無因而有萬物者，則為是常，是事不然。無因則無果，若無因有果者，布施持戒等應墮地獄；十惡五逆應當生天，以無因故。⁶³

佛教主張世間一切都是因緣和合的有為法，所以一切事物都沒有常恆不變的自性，無因生破壞了因果律，同於常見論，這是無因生的第一個問題。又如

• 註 61：中國知識份子反而有接受「無因生」和「自然說」之觀念者。如《莊子·齊物論》「樂出虛，蒸成菌」句，郭象注說：「此蓋事變之異也。……物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，其然彌同也。」又《莊子·至樂》：「種有幾？得水則為蠶，……青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。」成玄英疏解說：「潤氣生物，從無生有，故更相繼續也。」

• 註 62：同註 59。

• 註 63：《大正藏》卷 30，頁 2 中。

果無因也可以生出結果，則善因不一定獲得善果，惡因不必然招引惡報，內中潛藏著否定道德的危險。我們從宗密的文脈上看不到無因生則為常見的觀點，但他指出無因生必然造成異類相生，如石生草，草生人等，這只要依常識即可看出其中的謬誤。宗密批判自然說的方法非常有技巧，他先肯定大家所共許的太平要藉賢良、仁義需藉教習等觀念，然後再指出自然說中蘊含的無因生違反這個共同接受的說法，同樣是運用反問的手法來強化論述的說服力。

「元氣說」主張生是稟受元氣而忽然生成，死是元氣消散而回歸虛無，為「一期生死」的觀念。對於「元氣說」的批判，宗密徵引了中國古籍的記載和世間傳聞來作為死後有精神性存在的證據，以破除死後歸於虛無的斷滅論見解；又進一步以佛教「前生往事」、「六道輪迴」的觀念來點出多期生死的相續輪轉。《原人論》說：

又皆從元氣而生成者，則歎生之神未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言歎有，自然便能隨念愛惡等者，則五德六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成？又若生是稟氣而歎有，死是氣散而歎無，則誰為鬼神乎？且世有鑒達前生，追憶往事，則知生前相續，非稟氣而歎有。又驗鬼神靈知不斷，則知死後非氣散而歎無。故祭祀求禱，典籍有文，況死而蘇者說幽途事，或死後感動妻子讎報怨恩，今古皆有耶。……人死六道，不必皆為鬼。……且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得歎起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？⁶⁴

佛教相信人類今日的行爲傾向是無始以來學習結果的積累，宗密觀察到嬰兒生下來便能愛惡這種現象，這只有佛教三世因果業報的更高知識(higher knowledge)能夠對此做出合理解釋。他提出了一連串的質問：如果由元氣忽然生成，表示嬰兒尚未歷經任何學習的過程，那怎麼可能自行表現出愛惡的傾向？如果主張天生不經過學習即知善惡，世人何必學習仁、義、禮、智、信五德（五常）和樂、射、御、書、數六藝來改變性情呢？他認為不學而會是與理不合的：

• 註 64：同註 59。

若善惡亦氣，則不因習學；既不因習，何用孔老設教，令習學仁義改惡為善耶？⁶⁵

宗密的反問，其實意在肯定聖人的教說是正確的，如果善惡也是稟氣而來，不是正與聖人設教的「習學仁義改惡為善」的意義相違背嗎？世人相信聖人所言是對的，自然說就必然是錯誤的。

最後是對「天命說」的破斥。關於天命說的義理缺陷，遠在漢朝的太史公司馬遷即已有過質疑，《史記》〈伯夷叔齊列傳〉對於世間存在著善人餓死早夭而惡人長壽富貴的現象感到不解，對天道的不公平性提出控訴。宗密的批判更是強烈，他說：

又言貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命者，則天之賦命悉有貧多富少，賤多貴少，乃至禍多福少。苟多少之分在天，天何不平乎？況有無行而貴，守行而賤；無德而富，有德而貧；逆吉義凶，仁夭暴壽；乃至有道者喪無道者興，既皆由天，天乃興不道而喪道，何有福善益謙之賞，禍姪害盈之罰焉？又既禍亂反逆皆由天命，則聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。然則詩刺亂政，書讚王道，禮稱安上，樂號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？⁶⁶

這段引文可以分成前後兩部份來理解。首先，直指天命說的矛盾。若以天命為萬物的本源，則天命理應具道德的意涵，既是這樣，那世間上存在的諸多不公平現象，道德行為沒有相應之酬報的情事，似乎就是對天命說的最直接反駁。第二部份的破斥方法運用得非常巧妙，先前在批判大道、自然和元氣三說中，宗密反詰聖人的教義有何用處，也是運用類似的方法，只是沒有像天命說中敘述得那麼明確。若天命說的主張是成立的，那真正應該為世間一切善惡負最終責任的是天，可是聖人的教義卻是「責人不責天，罪物不罪命」，與宗密所述的天命說教義相矛盾；天命說是對的，那聖人的道德教說就是錯的。若是如此，儒家經書《詩》、《書》、《禮》、《樂》所言道德責任應

• 註 65：見《疏鈔》，《卍續藏》14冊，頁421b。

• 註 66：《大正藏》卷45，頁708中-下。

由人承擔的義理，不就不符合天命說了？宗密將孔子、老子和佛陀同尊為至聖，⁶⁷ 他對聖人的教說至為推崇，當然不認為問題出在聖人的一方，加上儒家經典的教說長久以來就一直為世人所接受，這樣一來，錯誤必然要歸於天命說的一方了。

以上分析宗密破斥外教本源說之論述內容，發現宗密批判儒道教義的方法，主要是凸顯二教本源論的內在矛盾。宗密並不是單純地就外教義理的內容來顯示其內在矛盾，他所抱持的立場可以歸納成爲二點：一、宗密立基於道德的立場，認為若將大道、自然、元氣、天命等視為萬物的本源，本源既是世間一切的決定者，則世間罪惡的責任容易推給這些外在的本源，人類不必為自己的惡行負責，如此則道德行為不再是一種應然。二、宗密也站在佛學的立場，他在論述中運用的常見論、無因生、六道輪迴等觀念，都是取自佛教的基本教義。因為以上兩種立場，使得宗密批判外教本源論的立論顯得強而有力，非常具有說服力。

〈三〉、《原人論》會通三教的方法

宗密對於外教學說的破斥，並不在證明外教的本源論是全然謬誤的，而是指出外教教義因說解不完全而產生內在矛盾，在批判了之後這種矛盾必須透過和佛教教義的會通來解消。相較於《禪序》中禪門諸派比較扁平的層級，《原人論》的諸教分屬高低不同的立體層級，從深至淺的排列為一乘顯性教、破相教、法相教、小乘教、人天教，最後才是儒、道二教。宗密用以會通諸教的科層架構，為借自《大乘起信論》的從一心輾轉生起的過程，他相當推崇這部歸於印度大論師馬鳴菩薩所造的論典，在《禪序》和《原人論》中都運用了其中的架構。鎌田茂雄說：

當宗密會通破相教、法相教、小乘教、人天教、儒道二教時，所使用的方法上的武器為《起信論》的三細六麤說，這是重要的。透過《起信論》中的覺和不覺二義，接著由阿賴耶識起動三細六麤的論理，將諸教的立場嵌合於其中的各個階

• 註 67：《原人論》言：「然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗；內外相資，共利群庶。」（《大正藏》卷 45，頁 708 上）

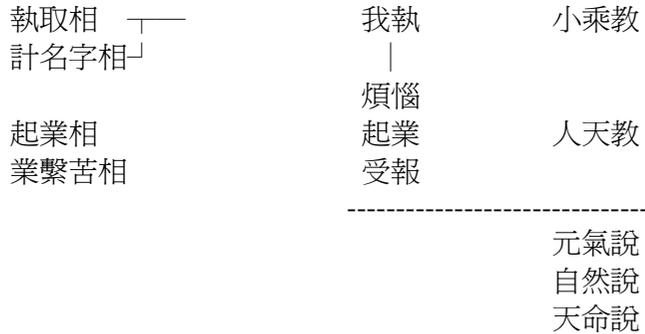
段。⁶⁸

關於這樣的立體層級，Gregory 使用圖表來說明：⁶⁹



• 註 68：見鎌田茂雄，同註 1，頁 162。

• 註 69：本表的製成是根據 P. N. Gregory. ‘Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation: Tsung-mi’s Analysis of Mind.’ In P. N. Gregory ed. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. (U. of Hawaii P., 1987) pp.279-320. 以及 Gregory 教授於民國 85 年 8 月於中華佛研所密集課程之講義。Gregory 將《起信論》與《禪序》的相關架構進行對比，由於《禪序》的架構和《原人論》幾乎完全相同，因此筆者以《原人論》的內容修正《禪序》的架構，直接將《起信論》和《原人論》做對比。另外，《原人論》中五教和所對應的層級位置，筆者也稍微做了調整，和 Gregory 原來的圖表有了一些差異。



由圖表中我們可以清楚地看出佛教內部的顯性教、破相教、法相教、小乘教、人天教，以及外教的元氣說、自然說與天命說，分別相應於這一個輾轉生起過程的不同階段。觀念上有了一個大致的輪廓以後，以下將引述宗密的文字來做細部說明，以便從中看出宗密的三教會通方法。

宗密對內外諸種教義的會通，主要表現在《原人論》的第四部份，標題為「會通本末第四」。他本人在這部份的一個夾註中明確表達是在對諸種教義進行一種立體式的會通：

初唯第五性教所說。從後段已去，節級方同諸教，各如注說。⁷⁰

各個教義確實分屬不同層級。《原人論》中先前也說過：

上之四教展轉相望，前淺後深。⁷¹

人天教、小乘教、法相教和破相教的義理內容是由淺到深的。一乘顯性教無疑是宗密判教體系中的最高真實教義，宗密先敘述了此一乘顯性教的義理內涵，然後再將其餘教內四教與儒道二外教由深至淺一層一層的會通進來，每一種教義都和比他高一層級的教義互相銜接，最後全都可以會歸於「一真靈性」的萬物真源。「節級方同諸教」一詞明確告訴我們這是採立體式會通的立場。

首先，論中簡述一乘顯性教的內容如下：

謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減、不變不易。眾生無

• 註 70：《大正藏》卷 45，頁 710 中。

• 註 71：《大正藏》卷 45，頁 710 上。

始迷睡不自覺知，由隱覆故名如來藏，依如來藏故有生滅心相。⁷²

這一乘顯性教先和破相教進行會通，再以破相教的義理和法相教會通，《原人論》接著說（括號內為夾註）：

（自此方是第四教亦同破此已生滅諸相。）所謂不生不滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺、不覺二義。（此下方是第三法相教中亦同所說。）依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識與所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。⁷³

順著這樣一種輾轉生起的科層架構，先是與破相教的教義相合，再來是和法相教的相通，如此一層一層地會通，過程至為平順而無摩擦。會通的過程之所以會如此平順，如此具有說服力，是因為每兩個層級之間的教義不會差距太大，而且利用是《起信論》本已經建構好的義理架構為會通的基礎。若是越過中間層級，直接將最低層的教義與最高的一乘顯性教會通，會顯得非常突兀，甚至無從會通起，不易說服他的聽眾。

由於本論文的重點放在宗密的三教會通思想，因此我們暫時跳過小乘教的層級，直接來看人天教以下，佛教思想和儒、道二家思想如何銜接。以下是對人天教和元氣說的會通（括號內為夾註）：

（以下方是第一人天教中亦同所說。）故殺盜等，心神乘此惡業，生於地獄鬼畜等中。復有怖此苦者，或性善者，行施戒等，心神乘此善業，運於中陰入母胎中。（以下方是儒道二教亦同所說。）稟受氣質。（會彼所說以氣為本。）⁷⁴

元氣說以為天地間的一切都是出於元氣，不管是物質要素或精神要素。但是

-
- 註 72：同註 70。
 - 註 73：同前註。
 - 註 74：同前註。

在宗密的理解中，元氣是屬物質性的範疇，主張元氣說就漏失了人身組成的精神面。宗密的會通方法雖然巧妙，卻不難理解。佛教義理指出這一生的存在是由名（精神）和色（物質）兩部份構成，人天教已經談到了心識投胎的階段，再來就是名、色的相合了，既然將元氣限定為物質性的組成要素，就等於其中的色，因而和佛教教義沒有扞格之處。佛教的更深一層教義主張元氣也是由心識轉變而來，所以元氣說還可以更向上會通，《原人論》說：

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，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶識相分所攝。⁷⁵

元氣是屬阿賴耶識的「相分」（認識客體），相對於「見分」（認識主體），如此，從法相教的觀點看，元氣說也同於佛教教義的一部份。如果要說元氣為萬物的本源，實應包含物質和精神兩個層面，宗密的會通方法只取可以相通的部份來加以會通，將元氣限定為物質要素，這只是多種可能解釋中的一種，他在會通過程中將元氣說的內容簡化了。

自然說是觀察世間的種種現象而歸納出來的觀點，它真正的問題點起於一般人類的認識能力僅能局於一世的限制。在不知有前生和後世的條件下，人類唯有就今生所發生的現象作觀察，很多人世間重要事件的因果關連是跨一世以上，無法在今生尋得真正原因或看出行為後果，「自然而生」是勉強能夠解釋這種情形的說法；如果要歸因於一個外在的主宰者，則「天命」或「時運」是很合適的歸因對象。由於兩種學說可以說是對同一問題的不同解答，宗密對自然說和天命說的會通方法非常類似（括號內為夾註）：

然雖因引業受得此身，復由滿業故貴賤、貧富、壽夭、病健、盛衰、苦樂。謂前生敬慢為因，今感貴賤之果，乃至仁壽殺夭，施富慳貧，種種別報不可具述。是以此身，或有無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭等者，皆是前生滿業已定，故今世不同所作自然如然。外學者不知前世，但據目睹，唯執自然。（會彼所說自然為本。）復有前生少者修善老而造

• 註 75：《大正藏》卷 45，頁 710 下。

惡，或少惡老善，故今世少小富貴而樂，老大貧賤而苦；或少貧苦，老富貴等。故外學者不知，唯執否泰由於時運。（會彼所說皆由天命。）⁷⁶

自然說和天命說對世間現象的觀察是沒有問題的，只是認識能力不足，無法看到三世因果的連結關係。宗密的會通方法，就是為它們補足了三世因果業報的理論面不足。三世因果的教義已經說明於人天教中，過去的善惡業行累積的潛在力量才是產生今生「無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭」，或「少富貴，老貧苦；少貧苦，老富貴」種種不可理解之現象的真正原因。如此，由因果業報而生起現行的人世現象，和自然說與天命說的觀察所得，其實是相同的結果，差別只在解釋得全與不全，所以自然說和天命說都可以和佛教會通。

綜觀宗密用以會通諸教的方法，我們可以理出幾個特點：一、採用《起信論》已經建構完成的義理架構作為會通的內在基礎，將諸種教義嵌合於適當的層級，特別是對於佛教內部的會通，完全依據這樣一個科層架構。二、宗密運用層層會通的方法，讓他的會通過程甚為平順，每兩個相近層級的教義內容可以做很好的銜接，使會通過程中義理差異的摩擦係數降至最低。三、和外教思想的會通，人天教扮演著很重要的角色，外教思想的內在矛盾，多因不知道三世因果業報而起，在補足這種理論上的不足之後，便可與佛教義理輕易地會通起來；人天教再向上和小乘教連結；小乘教銜接法相教；法相教與破相教接續；最後是破相教會歸一乘顯性教，對宗密而言，此即代表所有的差別教義都已歸源於一真靈心。

《原人論》的三教會通方法是一種立體式的層層會歸疏通，不同於《禪序》中和會諸宗的平面式和會，二者不能說是相同的進路。當代學者在敘述宗密的三教會通思想時使用的「融會」、「融通」和「三教一致」等用語，我們基本上是不贊同的；即使採用宗密本人偶然使用過的「和會」一詞，也仍有商榷之處，因為這樣基本上混同了二種差異的進路。

• 註 76：《大正藏》卷 45，頁 710 中-下。

結語

宗密的思路甚為縝密，我們常可以從他的撰述中理出一個架構來，特別是較後期的成熟著作，他的「和會」與「會通」方法便是如此。在閱讀宗密的論著時，「和會」與「會通」是兩個不易分疏清楚的詞語，一方面因為他本人好像有交替使用的情形，另一方面則因現代學者並沒有在闡釋宗密的思想時區分一些看似意義相近的用語。其實，宗密在不同著作中使用諸如融會、融通、和會、會通等詞語時，已自覺地賦與這些詞語不盡相同的意義，要確切地掌握這些重要用語的意義，不能獨立於文脈而求取理解。

《禪序》和會禪宗的方法，主要透過教門的顯性教、破相教、說相教的和會來達成。教門三種雖然不是禪門三宗，但宗密將三教與三宗進行比配，教門的和會形同禪門的和會。顯性教包含有「全揀」和「全收」兩門，全揀門為遮詮的進路，正可涵攝破相教；全收門為表詮的進路，可以收攝說相教，所以基本上是以顯性教為和會的基礎，來統攝其他兩教。這是一種較為平面式的和會，至少破相教和說相教的地位平行。《疏鈔》「和會內外」之說為類似的進路，那是法相教與元氣說的和會，吾人的身心包含物質要素與精神要素，元氣僅為物質的部份，元氣與法相教的心識和會，正可構成完整的身心，此亦屬平面式的和會。《疏鈔》和會禪宗的方法主要認為將七種禪理和會起來，則可形成一具足體用的真實圓滿禪理，仍為平面式的和會。

與此相較，《原人論》的會通三教則為立體式的會通進路。宗密將佛教內部分成顯性教、破相教、法相教、小乘教、人天教五個層級，加上儒、道外教則為六個層級，較低的五個層級都可會歸於顯性教的「一真靈性」。會通方法是立體式的層層會歸疏通模式，先是顯性教與破相教的會通，接著通過破相教將法相教會歸進來，然後是法相教會通小乘教，小乘教再會通人天教，最後是以人天教為基礎將元氣、自然、天命三說全部會通於整個判教大系統中。計有五個階段的會通，在每個會通階段中，兩教之間的別異性不致太大，所以會通過程中似少有義理上的摩擦。

對於宗密著作中「和會」、「會通」等詞義的考察進路，也適用於其他類似著作的研究。佛教傳入中國以後，許多經論的義理本有所矛盾，加上要面對中國本地的儒、道學說，長久以來，一直有知識份子在進行調和的工作。

不管是否以相同的用語來表述不同教義之間的調和結論，每位作者的調和途徑可能有其類同點，也當有其殊別性，將關鍵詞語置於整體文脈中來理解，考察其中的調和進路，是掌握作者思想理路的基本工作；經過這基礎步驟的努力之後，再來談同一作者的不同撰述，或不同作者思想之間的比較研究，始可避免研究結論的僥倖之弊。

