

華嚴宗密與蕩益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋

輔仁大學哲學系 助理教授
施凱華

提要

華嚴宗密由「教禪一致」之理，而擴延出三教合一之理，而開展出會權歸實、破相顯性、直顯心源之終極義理；而蕩益智旭亦由「性相一如」之理，而開展出萬法歸心、三教一致之主張，而進至會漸歸圓，彰顯唯一佛乘之圓教妙理。此二者皆以圓融會通儒佛道之辯證進路，進一步來開展之儒佛道圓融會攝之要義，然於是中，蘊具了宗密與智旭於「儒佛教判」之詮釋特質與主張。

宗密承繼了華嚴之五教教判為其論證基底，透過以佛攝儒、援儒入佛的論證趨向，進而以會權歸實之辯證趨向，判攝了以儒入佛之會通之理；而智旭則立基於天台之化法四教教判之理趣，而開出以相待絕待不二與權實相即的教判主張，並會歸統整了性相一如的如來藏思想，融攝於一佛乘之要義中而統貫無餘，以會漸歸圓之辯證路徑，展現了援佛入儒之究極諦理。二者於「儒佛」教判之判攝義涵，實呈顯出迥異之辯證歷程與論證向度，然又皆歸本於超越主客之本心本體，實值得深究之。

以是之故，本論文將從三重義理向度，進一步的來開展宗密與智旭於「儒佛教判」詮釋之真實義理與論證內涵，以之彰顯出二者之教判要旨與終極義趣。

首先，呈顯宗密與智旭於儒佛道三教之判攝模式

其次，探究宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證義涵，分別從二重面向來開展宗密之直顯真心義，與智旭之萬法歸心於心體理之真實義趣，分別為：（一）宗密「相即相入」式之超越主客真心論，（二）智旭「相即不二」式之超越主客唯心論。

最後，開展出宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路，以之開顯出宗密立基於華嚴五教教判，與智旭立基於天台化法四教教判，分別對於「儒佛教判」之論證歷程之核心諦理與究竟義。

關鍵詞：萬法歸心、萬法一心、會漸歸圓、會權歸實、華嚴五教、化法四教

壹、前言

華嚴宗密由「教禪一致」之理¹，而擴延出三教合一之理，而開展出會權歸實、破相顯性、直顯心源之終極義理；而蕩益智旭亦由「性相一如」之理²，而開展出萬法歸心、三教一致之主張，而進至會漸歸圓，彰顯唯一佛乘之圓教妙理。此二者皆以圓融會通儒佛道之辯證進路，進一步來開展之儒佛道圓融會攝之要義，然於是中，蘊具了宗密與智旭於「儒佛教判」之詮釋特質與判攝主張。

綜觀儒佛間之義理論衡歷程發展中，從東漢以降集中於儒家綱常名教與佛教出世解脫之，乃至儒家孝道與佛教辭親斷愛之論諍開始，經歷了魏晉南北朝之「神滅」與「神不滅」論之論辯。至隋唐之際，儒佛之論諍，進入了融合融滲之階段，夾雜於儒佛之間的「爭」之內涵，往往呈現出於衝突之中又有融合，對立之中又有調和，論諍之中又有比附的情境特質。佛教依於諸法無自性性、緣生無自性之根本義理基底，以之判攝儒佛之權實、偏圓、了義不了義之教相判釋主張，然則於融合調和之間，自始至終，即皆以五乘義理次第之論證架構，以之作為儒佛判攝之規式³。

從天台智者於其所著之《法華玄義》中，依於化法四教之義理架構，以「中道實相」為論證底蘊，循五重義理之觀達，即透過對於世典稱實，外道稱實，二乘稱實，鈍根菩薩稱實，乃至利根菩薩稱實等五重法義之推演，以之開展出

¹ 宗密「教禪一致」之理，出於其所著之《禪源諸詮集都序》之中，宗密同屬禪宗（荷澤禪）與華嚴宗，故主張教禪一致，本書即為提倡此一主張之代表作，為佛教思想史上之要典。其將一切眾生之根源稱為本覺真性、佛性、心地，以此為主題而展開之理論，即是教義；依之修證開悟，便是禪；此即禪之本源，故稱禪源。著者又多處徵引《大乘起信論》之心真如、心生滅等，而將禪之實踐分成五種，即外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪。於教禪一致之主張中，作者將教、禪各分為三種，互相發明融合，示其一致。教三種為：（一）密意依性說相教，（二）密意破相顯性教，（三）顯示真心即性教；禪三宗為：（一）息妄修心宗，（二）泯絕無寄宗，（三）直顯心性宗。

² 性相者，指體性與相狀。不變而絕對之真實本體，或事物之自體，稱為性；差別變化之現象的相狀，稱為相。性相之理皆為真如之全然體現，乃不二不異、平等無差別，故稱一如。謂真如界內，生佛之假名泯絕，平等性之中，無自他之形相。

³ 五乘之次第如宗密之《佛說盂蘭盆經疏》卷上所載，即表徵出為教化眾生而將之運載至理想世界之五種法門：（一）人乘，人以三歸五戒為乘，運出三塗四趣而生於人道。（二）天乘，以上品十善及四禪八定為乘，運載眾生越於四洲而達天界。（三）聲聞乘，即以四諦法門為乘，運載眾生越於三界，至有餘涅槃而成阿羅漢。（四）緣覺乘，即以十二因緣法門為乘，運載眾生越於三界，至無餘涅槃而成辟支佛。（五）菩薩乘，即以悲智六度法門為乘，運載眾生總超三界三乘之境，至無上菩提大般涅槃之彼岸。

一實相印所圓顯之圓妙教義之展現。其中，判攝儒家於「世典稱實」中之愛民治國稱為實；而判攝道家為「外道稱實」中之無為無欲稱為實者，觀智者對儒道所判之二實者，皆的屬於人天之乘法，以此法為有漏善法之故，以是，智者判攝其內涵為「但有實名，而無其義」⁴。

而嘉祥吉藏之《三論玄義》所建構之「摧邪顯正」觀，所彰顯之摧邪即顯正的「無得正觀」之「畢竟空」義中，其於摧邪之四重範疇辯證中，即於摧外道、折毘曇、排成實、呵大執中，皆總攝判攝儒道二教為世間外道，於摧外道之論證中，即亦歸結判攝出儒家與道家乃歸於人天乘法之中⁵。以是之故，宗密與智旭，亦傳承了此一判攝之框架，以之開展儒佛判攝之義理進路與辯證之模式，更進一步的，於儒佛融和會通之中，又彰顯出以佛攝儒、援儒入佛、與誘佛知儒之辯證主張。

宗密承繼了華嚴之五教教判為其論證基底，而以佛攝儒、援儒入佛的論證趨向，進而以會權歸實之辯證趨向，判攝了以儒入佛之會通之理；而智旭則立基於天台之化法四教教判之理趣，而開出以相待絕待不二與權實相即的教判主張，並會歸統整了性相一如的如來藏思想，融攝於一佛乘之要義中而統貫無餘，以會漸歸圓之辯證路徑，展現了援佛入儒之究極諦理。二者於「儒佛」教判之判攝義涵，實呈顯出迥異之辯證歷程與論證向度，然又皆歸本於超越主客之本心本體，實值得深究之。

以是之故，本論文將從三重義理向度，進一步的來開展宗密與智旭於「儒佛教判」詮釋之真實義理與論證內涵，以之彰顯出二者之教判要旨與終極義趣。

首先，呈顯宗密與智旭於儒佛道三教之判攝模式

其次，探究宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證義涵，分別從二重面向來開展宗密之直顯真心義，與智旭之萬法歸心於心體理之真實義趣，分別為：（一）宗密「相即相入」式之超越主客真心論，（二）智旭「相即不二」式之超越主客唯心論。

最後，開展出宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路，以之開顯出宗密立基於華嚴五教教判，與智旭立基於天台化法四教教判，分別對於「儒佛教判」之論證歷程之核心諦理與究竟義。

⁴ 隋·智者，《法華玄義》卷八上，大正藏第三十三冊，頁780上--781下。

⁵ 隋·吉藏，《三論玄義》，大正藏第四十五冊，頁1下~2中

貳、宗密與智旭於儒佛道之判攝模式

（一）宗密「以佛攝儒」的判攝模式

華嚴宗密對於儒佛道之判攝，採取了圓融會通、同歸殊途之辯證手法，作為其融通儒佛道的總體論證規式。然則於是中蘊涵了深層的義理鋪陳，意即建立了會權歸實的終極旨趣，作為其對於以佛攝儒之總體判攝的論證基底，與真實的旨趣。起始則以孔子老子釋迦等儒道佛三教，皆為至聖，為其同一大道，一致一理之義理端緒，至終則以會儒道之權，歸佛本之實，作為其終極義理之會歸論說，全然展現出以佛攝儒之核心諦理之真實義趣。如其所言：

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，策勤萬行，明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛兼權實。策萬行懲惡勸善同歸於治，則三教皆可遵行，推萬法窮理盡性至於本源，則佛教方為決了。⁶

宗密先以肯認之方式，納儒佛於一理，然則有權實之劃分，實乃納儒教入佛教之五教教判體系之下的「人天教」之初方便道上，予之以一體同觀、法味一如之義涵詮釋。另一方面，宗密將佛教之染淨緣起之理論框架，構築於儒道所宣說之天道生成化育，與元氣生化天地之天地萬物生成流演歷程義涵之上，一方面予以辯證論理性的論難與解構；另一方面，重構之以生滅染淨因緣之緣起論說。如其所言：

儒道二教說，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，天地生萬物，故愚智貴賤貧富苦樂，皆稟於天，由於時命，故死後卻歸天地，復其虛無。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由，所說萬物不論象外，雖指大道為本，而不備明順逆起滅染淨因緣，故習者不知是權，執之為了。⁷

宗密於修道歷程中，充份開展出援儒入佛、儒佛兼治之路向，其對觀儒佛之道與判攝二教之判準中介，乃是以「易道」之形上本體論證為其論證基底，以之為核心進路來加以融鎔會攝的。而「易道」之生生之德的要義展現，具體呈顯於乾卦之四德一元亨利貞之中，以「非本體之本體」的形上本體論證之預設，重新架構了「易道」德性流演化育的歷程演進，予之以涅槃佛果四德之究

⁶ 宗密，《原人論》序，大正藏第四十五冊，頁708上

⁷ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708上中

竟詮釋，以涅槃之三德密藏之終極義涵，代之以乾卦四德之創造性的詮釋，一轉「易道」之創化流演生成之路向，翻轉為如來藏恆沙妙德之周遍圓融、德性滿全之真實要義。於是中，全然的內在化、心性化，與相即相入化，進而會歸於絕對超越之真心本體之上。如其所言：

謂乾卦之四德，究其所從始，從一氣而有，類佛果常樂我淨之四德，根本在乎一心。又彼以始於一氣，故修鍊者專於一氣，佛德既本乎一心，則理宜修一心，方成佛果也。⁸

宗密對於佛道的總體判攝，由評破與融攝兩重面向，作一全然的援儒會佛之辯證。首先，在評破面向部份，其提出了四重命題，分別對於儒道二教提出問難與辯證，間之以緣生無自性的核心義理架構，來翻轉與解構儒道之學說思想，此即「萬物皆從虛無大道而生」、「萬物皆是自然生化非因緣」、「萬物皆從元氣而生成」、「貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命」等四重命題，透過論析辯證而回歸到緣起性空的核心諦理上面，來彰顯且開展出其對於儒道之判攝義趣。

首先，在「萬物皆從虛無大道而生」之命題部份，宗密提出「大道即是生死賢愚之本」的觀點，進而推論出「則禍亂凶愚不可除也。福慶賢善不可益也」的反證與論難，來評破大道為生死賢愚之本的背後，所呈顯的恆常不變的本質而生出變動無常之生滅現象的困頓論點。如其所言：

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，天顏再禍夷齊，何名尊乎？⁹

其次，萬物皆是自然生化非因緣者—宗密仍以諸法因緣生因緣滅之論點來評破儒道之觀點並將其聯結至世俗之賢良愚劣神仙不藉丹藥仁義不藉教習之心性觀修之觀點來論難自然生化之論點緣於儒道之形上本體架構是構築在天人合一之架構之上。以是之故，儒道之下學上達與達本還源之道，本是建立在天人相待而合一之修學進路上。

宗密欲將萬物自然化生，道家之修鍊，與儒家之教習相互聯結作總體評破之論說，即欲將佛教因緣果報論與業力輪轉論架構於其上，儒道雖不以緣起空性來開展其天人合一之理論，但是儒道仍有其超然物外、下學上達之功夫境界論述，與內在生命超越之涵養修持觀點。透觀宗密之刻意將此二者加以聯結，

⁸ 宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》卷第一，卍續藏第九冊，頁460下

⁹ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁

欲以評破自然化生之悖於因緣生滅之理，即是顯而易見的。如其所言：

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？¹⁰

其三，萬物皆從元氣而生成者—而元氣之生成者，亦是同樣的評破原理，宗密把握了因緣果報之辯證歷程，強調元氣之有無，既左右了萬物之生成變化，則置精神層面之神識面向將失去作用，取而代之的是不假因緣的元氣生成原理，則萬物之因緣果報之因果關係，將不假薰習便自然且直接的呈現，體現出唯物之傾向。以是之故，宗密提出因緣論與神識說予以評破之。如其所言¹¹：

又言，皆從元氣而生成者，則歟生之神未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言歟有自然，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。又若生是稟氣而歟有，死是氣散而歟無，則誰為鬼神乎？且世有鑒達前生追憶往事，則知生前相續，非稟氣而歟有，又驗鬼神靈知不斷，則知死後非氣散而歟無，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。外難曰：若人死為鬼，則古來之鬼填塞巷路，合有見者，如何不爾？答曰：人死六道，不必皆為鬼，鬼死復為人等，豈古來積鬼常存耶？且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得歟起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？

其四、貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命者—宗密判攝儒道於人天乘之位階的背後之論證基底，基本上是建立在解構一切萬法有根源處與本體處之義理論述與思想推演。依於此，儒家的天命觀，自是循著其對於天道福善禍淫所體現之主宰義與意志義來立論的。故爾，宗密對於「貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命」的命題加以評破與解構，透過人世現象之觀察與聖人設教之理，來詰難此一命題之矛盾點與困頓處，進而論之以天命之主宰與意志雙義之不究竟處加以翻轉，蓋儒家將今生今世之生命單維向度之種種禍福窮通之境遇，皆歸之於天命使然之詮釋，實有落於諸法自生之虞。是故，難以全然的透觀過去現在未來等三世因緣果報，所體現於貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍等順逆違合之境的真實呈現，予以周延性與整全性之言詮。因此，其於天命之主宰與意志二義，加以評破與昇轉。如所言¹²：

¹⁰ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708中

¹¹ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708中

¹² 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708中下

又言，貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命者，則天之賦命奚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，逆吉義凶仁天暴壽，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，禍淫害盈之罰焉？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？是知專此教者，未能原人。

綜上而論，宗密對於儒道之融合會通的基調，並不全然破而不立而遍破到底的，其乃採取「有破有存」之論證手法，即採取立破並存之進路來詮釋對儒道之判攝的。在「大道成論」、「元氣生成論」、「自然生化論」、與「天命主宰論」等論義上，其固然採取了「破執」、「破解」的詮釋路向，即是「但破其病，不破其法」之路數，然則對於儒家之治國養親忠孝，與修身慎禍仁讓之教行，與道家之修持有助於禪那靜慮之工期，宗密皆予以正向之肯定，建立了爾後漢傳佛教諸宗，對於儒佛道判攝的根本論調，也深遠的影響了智旭對於儒道之判攝手法與論證進路，宗密對於儒佛道之判攝基調，實是開啟了儒佛道融鎔會攝之端緒。如其言：

破執不破教，破解不破行，以教行是治國養親忠孝之至道，修身慎禍仁讓之宗源，但破其病，不除其法，況儒資戒律，道助禪那。唯於慧解證入，有累而無益，故有破有存也，亦大同會二乘入一乘之意矣。¹³

（二）智旭「援儒入佛」的判攝規式

智旭對於融通三教與判攝儒佛道的立場，乃是建立在無一法不是佛法的立場來立論的，包涵了世間法與出世安法。其中心思想仍是以「誘儒知佛」、「禪易互證」之義理進路，而開展出儒佛「殊途同歸」的思想，進而會儒道歸於圓教一佛乘的進路，來建構其儒佛會通、互攝之義理思想體系。其真諦乃在於對於內在心性的確然的保握，即是以道德心性思想作為主體根底來加以肯認與契入，其透過「萬法唯心」、「萬法歸心」的中心命題來融通三教之教理，然則其中有顯隱、本跡、權實之分。如其於《儒釋宗傳竊議》序言中，即言明三教之理之不可分別，實是開啟其儒佛道三教一致之理，與禪教律一體之端緒。如其所言¹⁴：

¹³ 宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，已續藏第九冊，頁608中

¹⁴ 智旭，〈儒釋宗傳竊議〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月，頁11027

道無一，妄得執一以為道，道無三，安得分三教以求道，特以俗之跡姑妄擬之焉，則儒與老，皆承真以御俗，令俗不逆真者也；釋乃宜俗以明真，真不混俗者也。故儒與老主志治世而密為出世階；釋主出世而明為世間祐，（中略），然則言儒而老與孔皆在其中矣；言釋而禪與教皆在其中矣。

另外，智旭於〈聖賢說〉之中，將儒家之存心養性與佛家之明心見性之義涵，相互融合歸結出此惻隱、辭讓、羞惡、是非之心，即具「萬法唯心」之理，而開展出其心外無法，萬法唯心，心具萬法之理，並擴大至天地之心，使此心具之理昇提至形上本體之位階，將三教融通之理建構於其上，透過對於心性的觀照與體證，來開展出其融通三教心法之義理思想。如其言¹⁵

佛祖聖賢之學無他，求盡其心而已，盡其心者，不於心外別立一法，不於心內欠缺一法。是故為子臣弟友，止孝忠順信，充惻隱辭讓羞惡是非之心，而仁義禮智不可勝用，造此次顛沛必於是，可以久處約長處樂，皆由了達心外無法故也。（中略），夫不知萬法唯心，泛求諸事事物物，安得不罔，不知心具萬法，獨取一昭昭靈靈安得不殆，嗟嗟著昭昭靈靈尚不可取，況昏昏墨墨哉。真志佛組祖聖賢者，素位而行不願乎外，凡富貴貧賤種種境緣皆大爐鞴，一切時中，動心忍性，憎益不能，然後富貴不淫貧賤不移威武不屈，如松栢亭亭獨秀於霜雪賢間，而天地之心賴此見矣。

智旭對於儒佛會通上的論證義理建構，表現其對於「易道」之詮釋上，另外，智旭亦有註釋四書之著作，從其二種著作透觀出，其以真如貫通《中庸》之三綱領之詮釋，同時亦以「萬法唯心」之理來融通易道與易理。可以觀見的是，其於「天命」的解釋上，智旭同樣的以「真如」之理，「佛性」之義，來表詮「天命」所蘊具之內在光明德性之形上本體義涵，意即以一種圓滿道德之主體性，以及道德形上本體義理之內涵而加以呈現。

此對於智旭欲建立儒佛會通之義理，有著關鍵性與普遍性的應用。因為「四悉檀」涵蓋了從可言說，可表詮之層次，言詮抽象的形而上的不可言說的境界論述，也涵蓋了世間善法一般性知識的論述，以及針對各別差異根器所作的不同詮釋論述，乃至導人以善之道德面向之論述等¹⁶。是故，「四悉檀」乃

¹⁵ 智旭，〈聖學說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月

¹⁶ 四悉檀，意即佛化導眾生之教法可分四個範疇，即：世界、各各為人、對治、第一義等四悉檀。法華經玄義卷一下，以悉檀為梵漢兼稱之語。悉，即遍之義；檀，為檀那即布施之略稱，即佛以此四法遍施一切眾生，故稱四悉檀。據《大智度論》卷一所載，佛之教法有

是一種圓融式的說法形式，也是佛家應用廣泛的普遍說法形式，對於儒佛的會通詮釋，自然能應用充份如理論說，而為智旭所援引，作為儒佛融會的重要詮釋方法。如其於《周易禪解》序中，回答有關以佛解《周易》之問題時，所作之多重面向之言詮，如其言¹⁷：

汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎。因緣者，四悉檀也。人謂我釋子也，而亦通儒能解易，則生歡喜焉，故謂是易者，吾然之，世界悉檀也；或謂我釋子也，奈何解易，以同俗儒，知所解之非易，則善心生焉，故為非易者，吾然之，為人悉檀也；或儒釋殆無分別也，若知易與非易，必有差別，雖異而同，雖同而異，則僂侗之病，不得作焉，故謂亦易亦非易，吾然之，對治悉檀也；或謂儒釋必有實法也，若知非易，則儒非定儒，知非非易，則非定釋，但有名字而無實性，頓見不思議理焉，故謂非易非非易者，吾然之，第一義悉檀也。

蕩益智旭對於儒佛義理思想之會通，有其獨到之處，其於〈性學開蒙荅問〉中，認為朱子之將「尊德性」與「道問學」之一分為二而導致諍論不以為然。智旭認為「尊德性」與「道問學」本是一體同觀、無二無別之義，意即「尊德性」即「道問學」，「道問學」即是「尊德性」，二者無二無別，頗有如中國佛教大乘佛法在表徵「諸法實相」義所呈顯之法法之間為「相即不二」之理的義涵，運用於其中。顯而易見的，智旭是透過以佛解儒之理念，融入於「尊德性而道問學」的命題之中，而有以致之的。

以是之故，而有「德性」與「如來藏」的相融會攝式的對觀詮釋。意即儒家的《中庸》所言之「德性」義涵，即是佛家之「如來藏」思想¹⁸，而且將「德

種種差別，若總其教說，則有四悉檀之別，皆為實義而不相違背：（一）世界悉檀，即隨順世間之法，而說因緣和合之義；亦即以世間一般之思想、語言、觀念等事物，說明緣起之真理。例如，人類係由因緣和合而存在，故非為實體。以人存在本是一般世俗之見，乃說適合世俗之法以隨順眾人，令凡夫喜悅而得世間之正智，故此悉檀又稱樂欲悉檀。（二）各各為人悉檀，略作為人悉檀。即應眾生各別之根機與能力，而說各種出世實踐法，令眾生起善根，故又稱生善悉檀。（三）對治悉檀，即針對眾生之貪、瞋、癡等煩惱，應病而予法藥。此係為滅除眾生煩惱與惡業之教；以其能斷眾生諸惡，故又稱斷惡悉檀。（四）第一義悉檀，即破除一切論議語言，直接以第一義詮明諸法實相之理，令眾生真正契入教法，故又稱入理悉檀。

¹⁷ 智旭，《周易禪解》，藕益大師全集二十冊，佛教出版社，1975年8月，頁12569-12570

¹⁸ 如來藏，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。

性」之義涵，作擴延性與含融性的詮釋，意即「尊德性」的同時，則「道問學」即在其中；反之，在論及「道問學」時，則「尊德性」即在其中，「尊德性」與「道問學」是二而一、一而二的，並且蘊具融會了佛家「性修不二」的要義於其中。如其所言¹⁹：

初就儒典消釋者，朱註以尊德性為存心，道問學為致知；以致廣大、極高明、溫故、敦厚屬存心，以盡精微、道中庸、知新、崇禮屬致知，如兩物相需，未是一貫宗旨，所以偏重偏輕，致成大諍，（中略），然此大道全率於性，全擬於德，故名德性，猶釋稱如來藏性，以藏性雖十界所同，惟如來能合之故，以如來藏稱不稱地獄藏性，人、天藏性等也。然則德性二字，已含性修因果旨趣，而廣大精微等，皆德性所具之義趣；致之盡之乃至崇之，皆道問學者之妙修耳。尊此德性，方道其問學；道此問學，方尊其德性。

智旭承繼了天台智者所擅用詮解「諸法實相」不可說之境的言詮形式，應用了「諸法不可示，言辭相寂滅，有因緣亦可說」之「四悉檀」理，並掌握了智者以「中道實相」圓遍一切法，所開展之開跡顯本，開權顯實，乃至本跡一如，權實一如之理，同時兼之以華嚴理事無礙，事事無礙，重重無盡圓融圓遍之義，融合的開展出「一即一切」，「一切即一」，「一入一切」，「一切入一」的詮釋方法與詮釋原理，來涵蓋一切世間法、出世間法、內學、外學之義理思想於一爐，終則以「萬法唯心」之觀修要義，透過一念心來把握與契證一切法一切理，而達致真如佛性全然開顯之圓滿境界，作為其終極理趣境地，以此中心諦理，來融會儒家之義理思想。

參、宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證

（一）宗密「相即相入」式之超越主客真心論

宗密之論證直顯心源之絕對真心形上本體的辯證詮釋義涵，乃是循著華嚴一真法界之重重無盡緣起，所展現之如來藏自性清淨心，為其辯證之本懷。於是中，呈顯出一種相即相入式之超越主客真心論證形式。其於《禪源諸詮集都序》卷上之一文中，具體闡述了其對於周遍圓融於法界之絕對真心，展現出萬法同源，一體異義之義理詮釋，而無差別的會歸統整一切法於眾生之本覺真性

¹⁹ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10692-10694

之中，開展出萬法皆是絕對真心之全然的體現之論述，如其所言²⁰：

源者是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地，悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那，此性是禪之本源，故云禪源，亦名禪那理行者。此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行，（中略），況此真性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性，亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識（出楞伽經），亦是諸佛萬德之源，故名佛性（涅槃等經），亦是菩薩萬行之源，故名心地。

宗密的儒佛融攝互滲之原理，實充份的展現在其對於儒家的易道之詮釋路向之上，其於《圓覺經大疏釋義鈔》中，即援引了易道中的乾元亨利貞四德之始於一氣要義，以之對觀對比於表徵絕對一心之根本四德常樂我淨之諦理，並進而圓詮一心所呈顯之無去無來、非中非外、不生不滅之真實體性與相狀，而予之以靈明妙有，與無生真空之真實要義開展。如其所言²¹：

元亨利貞乾之德也，始於一氣，常樂我淨佛之德也，本乎一心，專一氣而致柔，修一心而成道。心也者，沖虛妙粹，炳煥靈明，無去無來，冥通三際，非中非外，洞徹十方，不滅不生，豈四山之可害，離性離相。奚五色之能盲，處生死流，驪珠獨耀於滄海，踞涅槃岸，桂輪孤朗於碧天，大矣哉。

宗密並開展一切的萬法由緣會而生，由生滅因緣中開出本不生滅之要義，然後透過空即不空、真空妙有、即寂即知的一心之相即一如的體用觀點，而開展出無有分齊，且同一真性的境界論述，於「無起而起」之妙境中，開展出華嚴「性起」之論義，且於「起而無起」之中，同時透顯出境智歷然，相得性融之圓融無礙的境界，於當體之一心，又身心一如的展現出，識浪不生，湛然澄清，至明至靜，森羅萬象，一時印現，三世一切之法，皆悉炳然無不現的不思議「海印三昧」之境界。如其所言²²：

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，彌滿清淨，中不容他。故德用無邊，皆同一性，性起為相，境智歷然，相得性融，身心廓爾，方之海印，越彼太虛，恢恢焉，晃晃焉，迥出思議之表也。

²⁰ 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，大正藏第四十八冊，頁399上中

²¹ 宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》序，大正藏第三十九冊，頁524上

²² 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，大正藏第四十八冊，頁399中

宗密之「相即相入」式的超越主客真心論，乃是承繼了法藏賢首之華嚴五教判之順逆次第，為其立論之義理架構，並將表徵華嚴法界一心之既超越染淨，且非染非淨之超越義、絕對義，與不思議絕待義的開展下，統攝了小始終頓圓五教之義涵於「一心」之中，而統貫無餘。

易言之，即其是以斷證之順逆次第，與迷悟之深淺，來充分的論證其統攝一切法於「法界一心」之中，意即是華嚴五教之每一教之觀修歷程中，皆為展現「法界一心」之無分別義與無等差義，而此二義正是宗密建構其相即相入式之超越主客真心論之辯證規式的原初模型，依於此而開出於無分別義與無差別義中所彰顯出之相即相入、事事無礙之絕對真心的究極諦理。

依於此，而於無分別義中，進而展現出五教之次第義與分別義。故爾，其於愚法聲聞中，呈顯出業力所感而實有外境之執的假說一心；於大乘權教中，以異熟賴耶，名為一心；於大乘實教，則體顯如來藏理，無有二致之一心；於一乘頓教中，則呈顯出泯絕染淨之一心；而最終，則於一乘圓教裡，全然的體顯出理事本末無別異之「法界一心」，並以「法界一心」相即相入於五種教門之中，而彰顯出五重層次面向之「一心」的詮釋義涵，同時亦皆能體顯出絕對真心之相融相即相入於一真法界，所展現之無有等差，不可思議境界之奧義，而於其中無礙無盡的開展開來。如其所言的²³：

然諸經論，俱說萬法一心，三界唯識，宗途有異，學者罕知。今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心造業之所感故。二、大乘權教，明異熟賴耶，名為一心，遮無境故。三、大乘實教，說如來藏，以為一心，理無二故。四、一乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故。五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。

總而論之，宗密於此「萬法一心」之超絕詮釋，統貫於愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，與一乘圓教等五重義理向度之中，實蘊具著圓遍圓融圓即圓入總體法界之本末、體用、權實、頓漸、染淨，乃至性修等，圓顯出即待絕辯證即內在遍攝即滿全超越之圓頓論證歷程而無盡無礙的圓滿體現。

宗密以華嚴別教一乘圓教特有之「法界一心」，總攝一切萬有諸法，並由此開出三重義理向度，來圓詮其所建構之「相即相入」式之超越主客真心論。首先，其提出了「融事相入義」之面向，來開展一切事法既全是真心所現，所以於是中，隨舉一事即隨心而遍於一切法之中，而圓全的於一心遍一切中，皆

²³ 宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊，頁537中下

隨心入於一事，此一圓融周遍之整全滿全之模式，彰顯了絕對一心之「一入一切，一切入一」的「相入」之不思議境界的辯證義理形式。

其次，宗密提出「融事相即」義，此一論題，即是彰顯出其所舉揚之法界一心「相即」義之不思議境界之辯證義理形式，由一事即真心故，此絕對真心圓融相即一切，此事亦圓融相即一切；同理即一切法即真心故所以一切法皆圓融相即於任一事法之中此即此絕對真心所開展之「一即一切、一切即一」之真實要義。

其三，其開出「重重無盡」義，以之體現出「法界一心」之圓融周遍義與事事無礙義，此一論題即含融攝盡了「融事相入」義與「融事相即義」，由其「相即相入」式之超越主客絕對真心之超絕論證之趨向與辯證之路徑，遍攝一切萬法，而體現出無量向度、無限維度、與無盡之圓融度的開展出，於一切入一切、於一切即一切、於一切全一心、於一心全一切之重重無盡、重重無礙之滿全整全究竟義，彰顯出法界絕對真心的真實義與圓滿義之不思議具現。如其所言²⁴：

一乘圓教總該萬有，即是一心，謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心，然見觸事皆心，方了究竟心性，如華嚴說，良由皆即真心，故成三義：一、融事相入義，謂一切事法，既全是真心而現，故全心之一事，隨心徧一切中，全心之一切，隨心入一事中，隨心迴轉，相入無礙。二、融事相即義，謂以一事即真心，故心即一切時，此一事隨心，亦一即一切，一切即一亦然。三、重重無盡義，謂一切全是心，故能含一切，所含一切亦唯心，故復含一切，無盡無盡也，皆由一一，全具真心，隨心無礙故。

（二） 智旭「相即不二」式之超越主客唯心論

蕩益智旭之一切萬法唯心之辯證進路，是建立在一切法皆「相即不二」之論證基底之下，圓妙的開展出「萬法歸心」、「萬法唯心」之辯證路向，統合了表徵「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之緣起即實相、本體即現象、本性即相用、觀修即教相、真空即妙有、乃至體現了即事即理、即體即用、性相一如之原理。透觀之，其所應用之辯證之規式，乃是承繼了天台智者所圓建開展之「中道實相」與一切法皆「相即不二」的論證模式而有以致之。

易言之，智旭對於易道之形而上形而下體用雙融兼備義之應用，即是建立在「相即不二」的立場上來立論的。此乃是漢傳佛教於天台、華嚴、禪宗等「圓教」教理根本之詮釋手法與論證模式。以是「相即不二」之故，所以形而上即

²⁴ 宗密，《圓覺經大疏》，卅續藏第九冊，頁353中

形而下，形而下即形而上，即體即用，即用即體，依於此之論證方式而開展出「道器一體」之理，此仍是性相一如，悟修一如，依正一如之義理思想之擴展與延伸之必然結論。

是以，權實本跡乃皆一如，此之理無二致的核心思想，是智旭詮釋儒典四書及周易之中心思想，也是其主張三教一致一理之核心論證基底。因此，其援引周敦頤所透觀之《周易》「太極」之形上本體—「無極」，即是真如自性三德密藏，相互聯結一致²⁵。以是，智旭之形上本體論證，即是即用之體，即體之用，乃建構出「無體之體」之形上本體觀。如其所言²⁶：

吾是以知形而上者，謂器即不器，器即不器，乃可稱法器，子以四教文行忠信，文行忠信古之學者以之為道，今之學者以之為器，研顏子博文約禮而欲從末由，則何器非道，由求亦各得其篇而富強禮樂何道非器，惟吾佛門亦然，三藏十二部，佛之以文教也；四等六度，佛之以行教也；至誠心深心回向發願心，佛之以信教也。文為般若德，行為解脫德，忠信為法身德，（中略），三三不為多，一三不為少，不縱不橫不竝不別，隨拈一法，頓彰何器而非道，何道而不具足一切器，先儒謂物一太極，太極本無極，庶幾近之。蓋以太極，則太極亦一器矣，知太極之本無極，而物物無非太極，則物物無非道矣。

由此即可透觀出，智旭對於《周易》太極之形上本體—無極，實是以「即用之體」之理來詮釋無極之理，其二，也將無極與真如三德密藏之妙德相互融攝結合，使得《周易》「生生之德」之形而上之道德本體義，與形而下之進德修業明德義，與心性觀修之修持體證義，三者融合為一，而開展出道器一體，形上形下一如，與體用一致之辯證理路的具體展現，以此來融會禪易與融通佛儒

²⁵ 「三德」之義涵，即指涅槃所具之三德相，即：法身、般若、解脫三者。又據《大乘義章》卷十八載：（一）法身係指一切存在本來具足之真如，或指以功德法完成之身。（二）解脫即脫離煩惱束縛之謂。（三）般若則指悟之智慧。此三者，三即一，一即三；而在因位時，稱為三佛性；在果位時，稱為三德。又於大般涅槃經玄義卷上，將「摩訶般涅槃那」譯為「大滅度」，此係以「大」為「法身」，以「滅」為「解脫」，以「度」為「般若」。此外，由於因、果之相對，故三德亦有順逆兩種之別，所謂順三德，即：正因佛性之果成就法身之德，了因佛性之果成就般若之德，緣因佛性之果成就解脫之德。反之，若由轉「苦」成就法身德，由轉「惑」成就般若德，由轉「業」完成解脫德，則稱為逆三德。依天台圓教之理，三德之說曾出現在法華經以前之諸經，但法華圓教之三德係非縱非橫、非三非一，可說大異於前說。同時此三德亦可配於三菩提、三佛性、三寶、三道、三識、三般若、三大乘、三身、三涅槃等。

²⁶ 智旭，〈法器說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月，頁10843-10845

之義理思想，其間並應用了天台圓妙三法之辯證形式，而予一不縱、不橫、不竝、不別之圓妙手法的論證詮釋使之體現「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之本質義理內涵之根本之展現。

其三，其在儒佛二家之義理思想上，也透過「道器一體」，即體即用之觀點，予以充份的聯結與融合。將佛教之「教理行果」，分別與儒家的「文行忠信」相互的對觀配置與融會。

由此可透觀出，智旭在融會儒佛二家思想可謂首尾一貫的融通到底，將形而上之道與形而下之器，透過佛家「性相一如」，「心境一如」之辯證理路，轉變為道器一體，道即器，器即道相即不二，同時也將儒家之「天人合一」之思想內化內構於「萬法唯心」，「心具萬法」的中心諦理之中。

蕩益智旭對於儒佛義理思想之會通，有其獨到之處，其於〈性學開蒙答問〉中，認為朱子之將「尊德性」與「道問學」之一分為二而導致諍論不以為然。智旭認為「尊德性」與「道問學」本是一體同觀、無二無別之義，意即「尊德性」即「道問學」，「道問學」即是「尊德性」，二者無二無別，頗有如中國佛教大乘佛法在表徵「諸法實相」義所呈顯之法法之間為「相即不二」之理的義涵，運用於其中。顯而易見的，智旭是透過以佛解儒之理念，融入於「尊德性而道問學」的命題之中，而有以致之的。

以是之故，而有「德性」與「如來藏」的相融會攝式的對觀詮釋。意即儒家的《中庸》所言之「德性」義涵，即是佛家之「如來藏」思想²⁷，而且將「德性」之義涵，作擴延性與含融性的詮釋，意即「尊德性」的同時，則「道問學」即在其中；反之，在論及「道問學」時，則「尊德性」即在其中，「尊德性」與「道問學」是二而一、一而二的，並且蘊具融會了佛家「性修不二」的要義於其中。如其所言²⁸：

初就儒典消釋者，朱註以尊德性為存心，道問學為致知；以致廣大、極高明、溫故、敦厚屬存心，以盡精微、道中庸、知新、崇禮屬致知，如兩物相需，未是一貫宗旨，所以偏重偏輕，致成大諍，（中略），然此大道全率於性，全擬於德，故名德性，猶釋稱如來藏性，以藏性雖十界所同，惟如來能合之故，以如來藏稱不稱地獄藏性，人、天藏性等也。然則德性二字，已含性修因果旨趣，而廣大精微等，皆德性所具之義

²⁷ 如來藏，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。

²⁸ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10692-10694

趣；致之盡之乃至崇之，皆道問學者之妙修耳。尊此德性，方道其問學；道此問學，方尊其德性。

從其「萬法歸心」與「萬法唯心」之辯證趨向，應用在判攝儒佛之論證框架中，予以超絕性的超越主體客體之相待隔歷不融之境，具體的應用了智者所圓詮法華一佛乘之不可思議妙，所整全運用的相待妙理與絕待妙理之相即不二的辯證路向，而具體的繼承與開展。除了以法華一乘會漸歸圓且普收蘊數的斷證進路的充份運用之外，也灼然確當的融攝了般若中觀、虛妄唯識、與如來藏不變隨緣、隨緣不變之遍攝染淨，且超越染淨的超然絕待之表詮模式。

觀穿之，即是充份的應用了智者「非本體之本體」詮釋中，所圓詮的相待即絕待、對立即統一、差別即平等、性體即相用、乃至隔歷即圓融之相即不二的辯證手法，整全的體現出智旭「萬法歸心」之當體，所全然體現彰顯之「相即不二」式之超越主客唯心論之論證原理與終極義趣。

故爾，其融攝了般若空性、虛妄唯識、與如來藏不變隨緣、隨緣不變，皆相即不二的整全的融攝於「萬法歸心、萬法唯心」之超越主客之絕對唯心之辯證原理，其論證之基底，自是體現了智者「中觀、唯識、如來藏，三者無等差」之原始論證之精神，而圓融的體現於其對於儒佛的判攝的辯證進路的會漸歸圓路向之中。而於會歸於法華一乘圓教妙理之同時，也圓融的展現了中道實相、般若、與如來藏佛性，皆相即不二的融攝於一味，而具體的體現在其援儒入佛、誘儒知佛、與禪易互證的辯證之中，而全然的體現與整全的展現。

肆、宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路

宗密與智旭於佛教心性論的主張，實趨於一致一理之特質，源於智旭對於禪易互證之路徑中，特將易道之本體融攝於如來藏隨緣不變、不變隨緣之義理中而統體貫串，使得易道之本體本源，乃由形上本體面向心體化、內在化為本心本性之面向。

是故，形而上者謂之道，與形而下者謂之器，不再是呈顯出一種相待合一的天人合其道之雙軌平行之上下統貫的縱向關係，代之而起的，是一種天人不二，雙遮雙遣之辯證路向，而會歸於本心本性之中，而統整無餘，彰顯出其「萬法唯心」與「萬法歸心」之辯證特質與究竟之義趣。於此觀之，智旭之對於儒佛教判之判攝模式與辯證之架構，實承繼自宗密儒佛會通、援儒入佛的基本義理進路，與會儒入佛之辯證趨向。所不同的是，宗密與智旭於儒佛判攝的終極辯證趨向，則各自有所開展。

宗密依循著華嚴五教分齊之「相即相入」式的會歸於「法界一心」，作為

其判攝儒佛之終極諦理；而智旭則在天台智者所建構之化法四教，法華一乘中道實相圓頓教觀體系下，所全然彰顯之「相即不二」的辯證規式，作為其判攝儒佛之究竟論證基底。然則，就宗密與智旭，皆以易道之「道器一體」的天人合道之義趣，作為判攝儒佛之判準中介，實是首尾一貫，可謂是「宗密規而智旭隨」。

（一）宗密「會權歸實」的儒佛教判進路

宗密的對於儒佛教判之論證進路，其基本的框架，乃承繼自東漢以降，儒佛相爭之原初判攝的模式，即是呈顯出以佛攝儒、引儒入佛的基本論證模式。此一模式，延續且繼承著從印度佛教對於佛梵論衡之根本判攝之擴延性的論證詮釋模式。

從佛教原始《阿含經》對於印度教的創生主一大梵，予以印度教解脫輪迴的最終原理「梵我合一」思想，加以解構銷融，詮之以我執之義理內涵，而判攝為色界天中的大梵天的乘階配置，即可透觀出，漢傳佛教自東漢以降，實仍舊是以此一基本的教理判釋規式，來簡別儒佛道間之判攝進路。故爾，儒家之盡心知性知天的「天命之天」，與道家道法自然的「自然之天」，在佛教三法印所建構之終極第一義—「諸法實相」，其對觀於儒道所體現的人天乘之道，自是被判攝於宗密之「人天教」之中，而作為「會權歸實」的斷證諸乘次第進路，昇進至一佛乘之權乘的義理框架之下。

因是之故，宗密對於崇行綱常名教與敦倫盡份之儒教，與崇尚自然之道與久視長生之道教，自是從「人天教」之立論出發，分別判之以「人乘」與「天乘」之規模。這亦是漢傳佛教自始至終，於佛教的五乘共法中，對於儒家之配置於「人乘」；道家之配置於「天乘」之定見。

宗密的「會權歸實」的儒佛教判進路之辯證基礎與義理框架，於實踐觀修的觀法背後所彰顯之「法界一心」的絕待圓融無礙義，而體顯出絕對真心之諦理，此乃承繼於初祖杜順依於「一心」之超越與絕待之要義，而當體開展出「法界三觀」的一真法界之究極理趣上；而於攝儒歸佛之判教趨向上，則承繼了三祖法藏賢首之「五教」教判之規模的辯證原理與論證規式而予以鎔融會攝融入其所建構之儒佛教判之義理進路之上。

同時，並顯揚了華嚴四祖清涼澄觀「一念之中萬行備足。心不起止也。知不起觀也」所呈顯之「所說萬行不離一心」之要旨²⁹，而開展其以絕對真心遍攝無餘的「五教教判」之辯證模式，予以「一心」所體顯之既遍攝染淨，且超越染淨，而終極呈顯出，染淨一如、本末一體、體用一理之超然絕待不思議境

²⁹ 宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卅續藏第九冊，頁464中

義之圓融性、周遍性、與滿全性之詮釋；至於在彰顯諸教相所詮釋之分齊深淺上而言，則取法《大乘起信論》之「一心開二門」之義理架構，以簡擇諸染法本末五重之論義來加以開展。

圭峰宗密所立之「五教」教判之義涵，其透過此教判之判攝，藉以統收世間出世間之二教，所呈顯之特質，在其承繼華嚴賢首五教判之辯證要旨之基礎之上³⁰，並援引之進行對於儒家與道家之教判判攝，其五教教判之五重義理向度如下³¹：

- (一) 人天教，乃開演世業報善惡因果之理，修四禪八定者，並將儒家之天命觀與道家之自然之道生成觀與元氣生化觀等，皆判入於人天教中。
- (二) 小乘教，說我空之理，修無我之觀智，以斷貪等諸業，證得我空真如。
- (三) 大乘法相教，此相當於賢首始教中之「相始教」。即說萬法唯識所現所變之理，並修唯識觀及六度四攝，且伏斷煩惱、所知二障，證二空真如。
- (四) 大乘破相教，此相當於賢首始教之「空始教」，說一切皆空之理，觀無業、無報、無修、無證，以破諸法定相之執。
- (五) 一乘顯性教，此稱性極談之教涵概了賢首之終教頓教與圓教之教相義理內涵由自性清淨心乃藉方便隱密，直指自心即是本覺之真性，離諸妄想執著，得於自身中，見如來廣大之智慧。

³⁰ 華嚴賢首五教教判之義涵為：（一）小乘教，乃對小乘根機者所說之四諦、十二因緣等阿含經之教。（二）大乘始教，乃是對小乘開始入大乘，然根機未熟者所說之教法。此教為大乘之初門，於中又分空始教、相始教二種：（1）空始教，即般若等經所說，謂一切物質皆無一定實體，主張一切本空。此教但明破相遣執之空義，未盡大乘法理，故稱為空始教。（2）相始教，指解深密等經所說，謂諸法均由因緣生，且萬有皆有主體與現象之區別，主張五性各別，以其廣談法相，少述法性，只在生滅之事法上說阿賴耶緣起，故稱為相始教。（三）大乘終教，即說真如隨緣而生染淨諸法，其體本自清淨，故謂二乘及一切有情悉當成佛。如楞伽、勝鬘等經及大乘起信論所說均屬之。又此教多談法性，少談法相，所說法相亦皆會歸法性。所說八識，通於如來藏，隨緣成立，具生滅與不生滅二義。以其已盡大乘至極之說，故稱大乘終教。（四）頓教，乃不立言句，只辨真性，不設斷惑證理之階位，為頓修頓悟之教，如維摩經所說。此教異於始、終二教之漸次修成，亦不同於圓教之圓明具德，故另立為一教。（五）圓教，即說一乘而完全之教法。此教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即成正覺，故稱為「圓」，如華嚴經、法華經等所說。此教又分為別教一乘、同教一乘二種，即：（1）超越諸教而說圓融不思議法門之華嚴經，大異於三乘教，故稱別教一乘。此即賢首所立之圓教。（2）法華經為開會二乘，其說與三乘教相同，故稱同教一乘。此即天台宗之圓教。

³¹ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708上-710下

宗密將儒家之天命之天，與道家之自然之天，判入人天教中，作為其五教判辯證與斷證次第進路之義理基底。顯見出，其欲統攝世間教與出世間教之教相判釋於五教教判之中，並進行了其會儒道之權，以入華嚴法界一心所彰顯之一乘顯性教之實中，並於是中，進行儒佛道之究竟簡擇與終極之判攝。

其中，更為特別的是，宗密繼承了魏晉南北朝以來，在儒佛會通融合的發展歷程中，所開展出之以佛教之五戒比附對觀於儒家之五常義理之融合論述建構³²。宗密亦在此一基礎之上，進行了佛家之五戒與儒家之五常的對觀詮釋，而予以細緻化與義理化，並進而超出儒佛融合論之基調，而予以儒入佛之實質的詮釋，其間的儒佛判攝論證之機轉，仍是建立在合會儒道之權教，以融入佛之實教的「會權歸實」的辯證原理，而加以論述。

除了原有的以儒家之仁義禮智信，分別配之以佛家五戒之不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒之義理，加以相互融觀之外，此之部份，可謂體現了儒佛融合理趣之合會論觀，而尤有進之的將佛教之三界觀修之論點予以納入，以進行儒佛判攝之論證理趣與要旨，而以六欲界天之上品五戒十善，以及色界、無色界之觀修四禪八定之因緣果報觀，予以統整統貫與相互聯結，進而開出儒家之五常之教乃的屬於人天乘之理，此不但是呈顯出儒家五常之為「人天教」之因緣果報之原理，亦為宗密判攝儒家乃「人天教」之諦理所由。如其所言³³：

佛為初心人，且說三世業報善惡因果，謂造上品十惡死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。故佛且類世五常之教（天竺世教儀式雖殊，懲惡勸善無別，亦不離仁義等五常，而有德行可修例，如此國歛手而舉，吐番散手而垂，皆為禮也），令持五戒（不殺是仁，不盜是義，不邪淫是禮，不妄語是信，不飲噉酒肉，神氣清潔益於智也），得免三途生人道中；修上品十善及施戒等生六欲天；修四禪八定生色界無色界天（題中不標天鬼地獄者，界地不同，見聞不及，凡俗尚不知末，況肯窮本，故對俗教且標原人，今敘佛經理，宜具列），故名人天教也。

³² 董群，《宗密的融合論思想研究》，中國佛教學術論典十七，佛光山文教基金會，2001年3月頁95。文中提及北齊顏之推主張佛家五戒與儒家五常有伏同之處如其《顏氏家訓·歸心篇》所言：「內典之門，設五種之禁，與外書仁義五常符同。」。另外，智者對此觀點有進一步的論述，其於《摩訶止觀》卷六上，大正藏第四十六卷，頁77中論及：「深知五常、五行義，亦似五戒，仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽己患彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所為秉貞，中當道理，即不飲酒戒；信切實錄，誠節不欺是不妄語戒。」

³³ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708下

復次，在宗密五教教判之小乘教的論證部份，其並開出對於道家自然之道所呈顯之天乘思想，加以決定性的抉擇與判攝，彰顯出道教所云虛無之道，乃佛教成住壞空等生滅無常周而復始的輪轉原理，表徵之道家將循環不已的空劫，截之以本根性原理之論說，而演化為道家之大道之生化生成理的本根之道，並詮之以空劫混沌之論述，並進而詮釋《道德經》中道生成化育萬物原理之「道生一」義，予之以空界中大風之詮解，而於「一生二」義理之部份，則詮解為梵王界，乃至須彌頂之諸天應化；進而於「二生三」之義，兼採取佛教對於婆羅門教之大梵，乃於色界二禪，因福盡下生為空劫之始的第一人之論述³⁴，可謂將道家的「道生一，一生二，二生三」的化育萬物之生成原理，與佛教對於婆羅門教大梵創生主創生天地萬物之理趣，加以對觀推演式的詮釋，進而判攝道家，予之以佛教三界觀之色界大梵天之乘階的配置論述。

此乃是圭峰宗密於「會權歸實」的儒佛教判進路中的創設性之判攝詮釋模式。而此一論述，更是表現出，其對儒家道家之判釋，自始至終，咸是以儒家天命之天與道家自然之天，予以「人天乘觀」之理路出發，而加以辯證開演的。如其《原人論》所言及的³⁵：

空界劫中。是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通。不是虛無。老氏或迷之或權設。務絕人欲。故指空界為道。空界中大風。即彼混沌一氣。故彼云道生一也。金藏雲者。氣形之始。即太極也。雨下不流。陰氣凝也。陰陽相合方能生成矣。梵王界乃至須彌者。彼之天也。滓濁者地。即一生二矣。二禪福盡下生。即人也。即二生三。三才備矣。地餅已下乃至種種。即三生萬物。

宗密於判攝儒佛之會歸於超越主客真心論之超絕詮釋所立基的「絕對真心」本體論證，實統貫遍攝於其所建構之五教教判之中，而成為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教之終極的會歸，而於一乘顯性教中，全然的、滿全的、周遍的體現此絕對真心之全體奧義，並展現其既遍攝染淨，又超越染淨而，泯除了染淨對立不融之境，而予之以超絕性的統一，而達致染淨一如、一致、一理之絕待性、不思議性，與圓融周遍性之圓滿詮釋。

宗密之會權歸實的判攝儒佛之五教教判，所呈顯之次第昇轉的圓頓超越詮釋，不只是展現出，其於「法界一心」所體現之超絕形而上的非本體之本體詮釋，全然的彰顯出，此一絕對真心的本體，於世間出世間、有為無為、乃至染淨之對立相中，所展現出之「對立即統一」之本體辯證模式。也於是中，由染

³⁴ 後秦·竺佛念共佛陀耶舍譯，《佛說長阿含經》卷十四，大正藏第一冊，頁90中下

³⁵ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁709上中

淨對立的統一中，進而開出本末體用順逆義中，所開展之相對的絕對、隔歷的圓融，與差別的平等，乃至行布的圓融等，圓融周遍無盡無礙的圓頓詮釋義涵。於其中，並透過「同名異義」的應用詮釋模式，於既遍攝染淨且超越染淨，而達至染淨一如一味的融合的辯證，與絕待的超越中無礙的轉進與融轉。因是之故，在順逆、違合、染淨、本末、體用、事理、教行之中，皆能開展出其超絕性、圓融性、與不思議性的圓頓圓融圓即圓入之辯證詮釋，而無重無盡無礙的，於同名異義、一體異門中，開展出其超越融轉之論證模式與辯證進路。

是故，其以「降本流末門」之論證進路方式，由絕對真心出發，以逆向轉進的方式，來開展出絕對真心遍攝染淨且超越染淨，同時相即相入的展現出染淨一如的超絕詮釋，於「法界一心」之當體而論，以絕對真性之唯一真靈性而言，其開出不生不滅、不增不減、不變不易之本體論述，開展出大乘破相教之真實諦理。

其次，宗密開演於迷昧隱覆之際，呈顯出本覺始覺之對演關係，並如實的蘊具於眾生之中，體現了本具之如來藏義，並進而援引《起信論》一心開二門中，所謂真如門與生滅門之義理呈現，進而說明依持如來藏，而有生滅真心與生滅妄想和合之阿賴耶識的義理體現，而開展出大乘法相教之本質義涵；乃至依於阿賴耶識之覺與不覺二義，而有我法二執之產生而起惑造業，進而開出小乘教之惑業苦流轉生滅相之教相義理，乃至演化出輪迴生死之世間法與人天教之教理論說。故爾，此乃是由絕對真心本體起始，直貫統攝的展現出統貫本末五教，且進行了順逆遍攝染淨之詮釋義理論證與辯證進路之開展。如其所說³⁶：

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，依如來藏故有生滅心相（自此方是第四教，亦同破此已生滅諸相）。所謂不生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，轉成能見之識及所見境界相現，又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執（此下方是第二小乘教中，亦同所說），執此等故，遂見自他之殊，便成我執，執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我，瞋嫌違情諸境，恐相損惱，愚癡之情展轉增長（此下方是第一人天教中，亦同所說）。

此外，宗密於「攝末歸本門」之中，乃至「本末兼赅融攝門」中，圓融的遍攝各種根性眾生，皆得納入此一五教教判之相即相入之圓融觀修體系之中而

³⁶ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁710中

遍攝無餘。是故於漸次觀修之轉染成淨之位次上由人天之教說起始使之離惡住善其；次於小乘教與大乘法相教之位次中令觀修者離染住淨；而後於大乘破相教與一乘顯性教中則開顯出破相顯性會權歸於絕對真心之終極義趣與究極諦理之實現。

而於「本末兼賅融攝門」中，乃應契於上根利器者而論，則直契頓入一真心體，而當體全現絕對真心之本體真智，進而妄盡真圓、法身朗現圓顯，是乃絕對真心之究竟之圓滿體現。如其所言³⁷：

先說初教，令離惡住善，次說二三，令離染住淨，後說四五。破相顯性，會權歸實，依實教修乃至成佛。若上上根智，則從本至末，謂初便依第五頓指一真心體，心體既顯，自覺一切皆是虛妄，令來空寂，但以迷故，託真而起，須以悟真之智，斷惡修善，修善息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。

（二）智旭「會漸歸圓」的儒佛教判進路

智旭於儒佛教判之辯證方法與判攝進路，乃以三教一致、儒佛會通之中心理念，而歸本於「萬法唯心」，「心法一如」，以達真如實相之境。掌握了智旭的中心思路之後，即可透觀出其儒佛會通、禪易互證之哲學詮釋方法進路。智旭在〈性學開蒙答問〉中，提出了其對於易傳天道之哲學詮釋模式，同時，也對於儒佛道三家對於「易道」義理思想與「德性」之義函之個別詮釋觀點作出判攝，針對此判攝，智旭其提出五種詮釋論點，分別為：一名同異義，二、名義俱同而歸宗異，三、對待絕二種妙義，四、約跡約權以檢收之，五、約實約本以融會之³⁸。

首先，在「名同異義」的面向上，智旭透過儒佛道三家對於德性義理之詮釋內涵，來表徵其對於三家論義證理之看法。當然其判攝的標準，是以儒家為「人乘」，道家為「天乘」，佛家為「佛乘」之觀點作為基調。其中，又將佛教分為四教，此乃是衍用天台化法四教之判教標準來劃分的，因為一佛乘圓教乃為漢傳佛教極致之判攝準據，故爾，具體的呈顯出在其「援儒道入佛」的義理辯證進路中，所承繼於天台智者之化法四教藏通別圓之四種判攝義理面向，而統貫於一氣，實皆稟持著此一基調。

其中，智旭揭示了儒家之修性上合於天者為德，與道家之復歸無名無物者為德，皆體現出儒道之天人合一與天人合其道之相待合一之詮釋模式，具體的

³⁷ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁710中

³⁸ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10701-10710

展現出以表徵天人之教之人天乘作為起始，而一路向上的會歸於天台的化法四教中，並將藏教的擇滅無為的真諦義，與通教的體空智果之諸法無生義，與別教所證之法身、般若與解脫之三德，所體現之中道義，乃至融合一心三智與如來藏理於一身的三德秘藏之圓教妙理，皆賦予了「德性」之表徵義涵，而與儒家道家之德性相互接軌。

更為特殊者，乃是智旭立基於儒家之以天命為性，修性上合於天者為德，與道家以自然而強名曰道者為性，以復歸無名無物者為德，而判攝儒家的天命之天，與道家的自然之天，皆為天乘，並皆配置於六欲天之下。此一論點，乃是論衡了六欲諸天之以自然為性，以欲界諸未到地定及上品十善為德的義涵，而與儒家、道家之德性觀，相互對觀比較，而判攝儒家、道家之天乘層次，乃位於六欲天之下，此一觀點，實與圭鋒宗密於判攝儒佛道之位階的論點相異其趣。

於是中，在智旭接引儒道入佛的趨向進路中，實體現了天台法華一乘圓教之普被羣根遍收蘊數之「三被接」的精神³⁹，進而具體的運用於「圓接儒」與「圓接道」之中，將天台「無二三乘，唯一佛乘」之究極要義下，所體現之藏教、通教、別教皆「果地無人」的被接至超八醍醐的圓教之中，進而推而廣之、擴而延之的鎔融會攝儒家道家為人天乘之權，會歸於佛家圓教之實的終極進路，而於「會漸歸圓」的辯證路徑中，全然的體現佛儒道相融一味之妙義於其中。如下表所示：

³⁹ 「三被接」即指天台化法四教藏通別圓之斷證次第中之「別接通」、「圓接通」，與「圓接別」等三種被接之理。通教之修行者至見道悟空後，覺知通教所說之空非僅是但空，而是兼含不空之不但空，於超越空而現出中道之理時，其理從空、假獨立，而理解但中者，即進入別教（別接通）；若理解空假相即圓融之不但中者，即進入圓教（圓接通）。同時，別教修行者中之初地以上者，由於斷滅無明、了悟中道之理，與圓教之悟境全然一致，故無被接之必要；地前之菩薩，若於「中道」之理中，從理解「但中」之理，進而理解「不但中」之理，即進入圓教（圓接別）。於被接之後，在別教之十回向、圓教之十信階位者，以其只知中道之理，尚未斷無明，故稱似位被接或按位接。別教之初地、圓教之初住階位者，以其已悟「中道」之理，真斷無明，故稱為真位被接或勝進接。

〈藕益智旭詮釋儒佛道三家「德性」義涵表〉⁴⁰

儒佛道三家		德	性	
人乘	儒家	修性上合於天者為德	以天命為性	
天乘	道家	復歸無名無物者為德	以自然而強名曰道者為性	
	欲界六天	欲界未到定、上品十善為德	以自然為性	
	色界	初禪	離生喜樂為德	以出欲為性
		二禪	定生喜樂為德	以超出覺觀為性
		三禪	離喜妙樂為德	以永無喜水為性
		四禪	捨念清淨為德	以不動為性
		無想天	滅心心所為德	以一念不生為性
	無色	四空天	微細定心為德	以超出色籠為性
佛乘	佛家	藏教	擇滅無為為德	以真諦為性
		通教	體空智果為德	以諸法無生為性
		別教	所證法身般若解脫為德	以離過絕非中道為性
		圓教	一心三智合如來藏理為德	以不生不滅常住真心不縱不橫三德秘藏為性

其二、「名義俱同而歸宗異」者，於名義俱同之部份，智旭的基本底蘊是一致的，其強調了儒佛道三家，皆須尊德性而道問學，即須以性修不二，事修厥德之理，以達盡性合天之理，意即不論是體達儒家的天命之天、道家的自然之天，乃至佛家之如來藏性之第一義天，此一盡性合天之道，皆須以尊德性即道問學，道問學即尊德性之不二雙融之理為本。是故，名義俱同者，即是儒佛道三家，皆以尊德性融攝道問學為本。

而歸宗異者，即是儒家「成人道之聖，與天地參」，道家「成天道之聖，為萬化之母」，而佛家藏教通教「成三乘之聖，永超生死」，別教「成圓滿報身之聖，永超方面」，圓教則「成清淨法身之聖」，方為真能盡其儒佛道三家德性之極致，然則其歸宗則各有所異⁴¹。

其三、於待絕二種妙義面向上，智旭引用了天台智者之相待妙與絕待妙之理路，用來判攝三家義理，從相待妙的義理而論，則三家明顯有偏圓麤妙之別，因為智旭會通儒佛的核心要義，是德性蘊涵且展現出如來藏理之妙德；另外，從絕待妙的觀點來看，則呈顯出《法華經》「無二三乘，唯一佛乘」之平等

⁴⁰ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10701-10703。

⁴¹ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10707-10708

圓滿教理。意即，站在「為實施權」，「開權顯實」之觀點上論之，則儒佛道三家皆究竟同歸一乘圓人，無法不圓，法法皆妙，自此即已然的呈顯出，智旭欲融會三家義理思想之旨趣，於待絕二妙之中而表露無遺。

其四，而在「約跡約權以檢收之」之理念展現上，約跡權之面向而論，智旭以佛教五乘佛法之架構，來構築其判攝之義理框架，言明儒家強調仁義禮智信五常之德合於五戒，其餘諸法則半合於十善，是故判屬於「人乘」；而道家道法自然，是故判屬於「天乘」。

其五，若約實約本以融會而言，則孔老皆是菩薩化現，如來所使，終則歸本於佛家圓教之義理。

觀乎智旭從名同異義，名義俱同而歸宗異，對待絕二種妙義，約跡約權以檢收之，及約實約本以融會之等五個面向，所開展之判攝儒佛道之義理思想，乃是完全承襲自天台智者之教判思想，其中心義趣，乃是「會儒道以歸於佛家圓教」之理，而終歸於真如實相之妙諦。

智旭的「天命之謂性」的內在化、主體化、道德化、佛性化的詮釋模釋式，以「第一義天」，即「涅槃義」來詮釋《中庸》「天命」之內涵。此外，也以「阿賴耶識」⁴²來說明此天命之性落於世間後天，而成執持相續不斷之妄情；並以全真起妄，全妄是真的「如來藏緣起」說，來詮釋「天」與「命」之關係⁴³。以如來藏性之隨緣染淨之故，若染惡習氣而起現行，即是「小人之道」；若率淨善習氣而行，即是「君子之道」。如其所說⁴⁴：

⁴² 「阿賴耶識」，舊譯作無沒識，新譯作藏識。或作第八識、本識。無沒識意謂執持諸法而不迷失心性；以其為諸法之根本，故亦稱本識；以其為諸識作用之最強者，故亦稱識主。此識為宇宙萬有之本，含藏萬有，使之存而不失，故稱藏識。又因其能含藏生長萬有之種子，故亦稱種子識。此外，阿賴耶識亦稱初剎那識、初能變、第一識。因宇宙萬物生成之最初一剎那，唯有此第八識而已，故稱初剎那識。而此識亦為能變現諸境之心識，故亦稱初能變。由於有阿賴耶識才能變現萬有，故唯識學主張一切萬有皆緣起於阿賴耶識。

⁴³ 如來藏緣起，又作真如緣起，即指由如來藏之自性清淨心生起一切萬有之緣起論，乃楞伽經、密嚴經等所詮顯之思想。謂如來藏有常住不變之一面，同時亦有隨緣起動而變現萬有之一面。如來藏隨緣起動之次第，先是如來藏之一心被無始以來之無明惡習所薰習，而成為第八阿賴耶識（藏識），再由藏識現起萬有，然如來藏之本性並不毀損，而成為「如來藏為體，藏識為相」之關係。又如來藏之實體有真如門與生滅門二義，就真如門而論，如來藏為一味平等、性無差別之體；就生滅門而論，如來藏隨染淨之緣而生起諸法，如由染緣而變現六道，由淨緣而變現四聖等。

⁴⁴ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10714-10715。

天命之謂性者，天非望蒼蒼之天，亦非忉利業夜摩等天，即涅槃經第一義天也。命非命令之解，即第八識執持色身相續不斷之妄情也，謂生滅與不生滅和合而成，阿賴耶識此識即有生之性，以全真起妄，天復稱命；以全妄是真，命復稱天，詮真起妄，即不變而隨緣；全妄是真，即隨緣而不變也。率性之謂道者，此藏性中具染應淨善惡一切種子，若率染惡種子而起現行，即小人之道，亦名逆修；若率淨善種子而起現行，即君子之道，亦明順修。道仁與不仁而已矣，(中略)。修道之謂教者，小人之道修除令盡，君子之道修習令滿，此則聖賢教法，惟欲人返逆修而歸順修，即隨緣而悟不變也。

智旭判攝三教之義涵，乃承繼了自唐宋佛教以來三教融合的義理思想之主張，除了判攝儒家為「人乘」，道家為「天乘」，佛家為「佛乘」之外⁴⁵，智旭更強調三家見性之等而齊觀，將道家的「道」，儒家的「德性」、「天命」，與佛家「真如」之義理相互融攝。然則在方法及聞思修之次第上，則以「本跡權實」來融攝三家之教理；在辯證論理上，以「四句分別論證」的方式來融會三教之義理，即以「同異四句」分別「同」，「異」，「亦同亦異」，「非同非異」之四種範疇，來消解三家隔別不融之論諍，當然在可言說及可說示之論理內涵上，智旭仍是繼承了天台教觀所擅用之在「有因緣亦可說」之四種論理說法形式，加以充份應用，意即是以「四悉壇」及「本跡權實」的說法論證形式，來加以融會與統整三家思想。

伍、結論

宗密與智旭於「儒佛教判」詮釋之真實義理與論證內涵，於究竟抉擇上，採取了不同的辯證進路，來建構此二者對於儒佛教判之判攝，以之彰顯出二者之教判要旨與終極義趣。

首先、於宗密與智旭於儒佛道三教之判攝模式上，華嚴宗密對於儒佛道之判攝，採取了圓融會通、同歸殊途之辯證手法，作為其融通儒佛道的總體論證規式。先以肯認之方式，納儒佛於一理，然則有權實之劃分，實乃納儒教入

⁴⁵ 唐大潮，《明清之際道教三教合一思想論》，宗教文化出版社，2000年6月，頁66-68在佛教方面，以化約大同的義理闡述方式表現的牟子之《理惑論》，首發其三教融合思想之端緒，於後者接續此一思想者，如華嚴宗的圭峯宗密、天台山外派的孤山智圓、禪宗的看話禪宗匠大慧宗杲、臨濟宗的契嵩、萬松行秀，乃至於明末佛教之四大士－藕益智旭、憨山德清、紫柏真可、及雲棲株宏等，亦皆主三教合一思想。

佛教之五教教判體系之下的「人天教」之上，予之以一體同觀、法味一如之義涵詮釋。另一方面，宗密將佛教之染淨緣起之理論框架，構築於儒道所宣說之天道生成化育，與元氣生化天地之天地萬物生成流演歷程義涵之上，一方面予以辯證論理性的論難與解構；另一方面，重構之以生滅染淨因緣之緣起論說，進而會儒道之權以歸華嚴一佛乘圓教之實。

智旭對於融通三教與判攝儒佛道的立場，乃是建立在無一法不是佛法的立場來立論的，包涵了世間法與出世安法。其中心思想仍是以「誘儒知佛」、「禪易互證」之義理進路，而開展出儒佛「殊途同歸」的思想，進而會儒道歸於圓教一佛乘的進路，來建構其儒佛會通、互攝之義理思想體系。智旭在融合儒佛於心性義理之觀修上，統整地認為「尊德性」與「道問學」本是一體同觀、無二無別之義，意即「尊德性」即「道問學」，「道問學」即是「尊德性」，二者無二無別，其透過以佛解儒之理念，融入於「尊德性而道問學」的命題之中，而有以致之的，而以會儒道之德性觀，歸於天台一佛乘圓教之實。

其次、宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證義涵比較上，宗密是以「相即相入」式之超越主客真心論宗密之直顯真心義。宗密之論證直顯心源之絕對真心形上本體的辯證詮釋義涵，乃是循著華嚴一真法界之重重無盡緣起，所展現之如來藏自性清淨心，為其辯證之本懷。於是中，呈顯出一種相即相入式之超越主客真心論證形式。透過「融事相入義」、「融事相即」義與「重重無盡」義，開展出，於一切入一切、於一切即一切、於一切全一心、於一心全一切之重重無盡、重重無礙之滿全整全究竟義，彰顯出法界絕對真心的真實義與圓滿義之不思議具現。

而智旭則是以「相即不二」式之超越主客唯心論，圓妙的開展出「萬法歸心」、「萬法唯心」之辯證路向，統合了表徵「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之論證模式而有以致之。其援引周敦頤所透觀之《周易》「太極」之形上本體—「無極」，即是真如自性三德密藏，相互聯結一致。以是，智旭之形上本體論證，即是即用之體，即體之用，乃建構出「無體之體」之形上本體觀。也透過「道器一體」，即體即用之觀點，予以充份的聯結與融合。將佛教之「教理行果」，分別與儒家的「文行忠信」相互的對觀配置與融會。

最後，宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路之對觀上，宗密依循著華嚴五教分齊之「相即相入」式的會歸於「法界一心」，作為其判攝儒佛之終極諦理；而智旭則在天台智者所建構之化法四教，法華一乘中道實相圓頓教觀體系下，所全然彰顯之「相即不二」的辯證規式，作為其判攝儒佛之究竟論證基底。然則，就宗密與智旭，皆以易道之「道器一體」的天人合道之義趣，作為判攝儒佛之判準中介，實是首尾一貫，可謂是「宗密規而智旭隨」。

然則總體而言，宗密對於「易道」與「如來藏」，乃至「絕對真心」之融

合性論述，並不及於智旭來的湛深與細緻。對於宗密而言，易道之德，只是作為開展法界絕對真心之對觀與過渡而已；而智旭則進一步的融攝「易道」之德，融入於「如來藏」與「萬法唯心」之辯證論述之上。

宗密將儒家之天命之天，與道家之自然之天，判入人天教中，作為其五教教判辯證與斷證次第進路之義理基底。顯見出，其欲統攝世間教與出世間教之教相判釋於五教教判之中，並進行了其會儒道之權，以入華嚴法界一心所彰顯之一乘顯性教之實中，並於是中，進行儒佛道之究竟簡擇與終極之判攝。

宗密於判攝儒佛之會歸於超越主客真心論之超絕詮釋所立基的「絕對真心」本體論證，實統貫遍攝於其所建構之五教教判之中，而成為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教之終極的會歸，而於一乘顯性教中，全然的、滿全的、周遍的體現此絕對真心之全體奧義，並展現其既遍攝染淨，又超越染淨而，泯除了染淨對立不融之境，而予之以超絕性的統一，而達致染淨一如、一致、一理之絕待性、不思議性，與圓融周遍性之圓滿詮釋。

在智旭接引儒道入佛的趨向進路中，實體現了天台法華一乘圓教之普被羣根遍收蘊數之「三被接」的精神，具體的運用在「圓接儒」與「圓接道」之中，將天台「無二三乘，唯一佛乘」之究極要義下，所體現之藏教、通教、別教皆「果地無人」的被接至超八醍醐的圓教之中，進而推而廣之、擴而延之的鎔融會攝儒家道家人天乘之權，會歸佛家圓教之實的終極進路，而於「會漸歸圓」的辯證路徑中，全然的體現儒佛相融一味之妙義於其中。

智旭以五重義理向度在天台化法四教之會漸歸圓的斷證次第進路，對於儒佛教判，作了總體終極的判攝。首先，在「名同異義」的面向上，智旭透過儒佛道三家對於德性義理之詮釋內涵，來表徵其對於三家論義證理之看法。當然其判攝的標準，是以儒家為「人乘」，道家為「天乘」，佛家為「佛乘」之觀點作為基調。

其二、「名義俱同而歸宗異」者，於名義俱同之部份，智旭的基本底蘊是一致的，其強調了儒佛道三家，皆須尊德性而道問學，即須以性修不二，聿修厥德之理；而歸宗異者，則儒家之人乘與道家之天乘皆會漸歸圓的依循著藏通別圓四教之理而達至一佛乘圓教之境地。以是，儒道與四教之斷證皆異，而同歸一佛乘。

其三，智旭引用了天台智者之相待妙與絕待妙之理路，用來判攝三家義理，從相待妙的義理而論，則三家明顯有偏圓麤妙之別；另外，從絕待妙的觀點來看，則呈顯出《法華經》「無二三乘，唯一佛乘」之平等圓滿教理。意即，站在「為實施權」，「開權顯實」之觀點上論之，則儒佛道三家皆究竟同歸一乘圓人，無法不圓，法法皆妙，自此即已然的呈顯出，智旭欲融會三家義理思想之旨趣，於待絕二妙之中而表露無遺。

其四，而在「約跡約權以檢收之」之理念展現上，約跡權之面向而論，智旭以佛教五乘佛法之架構，來構築其判攝之義理框架，言明儒家強調仁義禮智信五常之德合於五戒，其餘諸法則半合於十善，是故判屬於「人乘」；而道家道法自然，是故判屬於「天乘」。

其五，若約實約本以融會而言，則孔老皆是菩薩化現，如來所使，終則歸本於佛家圓教之義理。

觀乎智旭從名同異義，名義俱同而歸宗異，對待絕二種妙義，約跡約權以檢收之，及約實約本以融會之等五個面向，所開展之判攝儒佛道之義理思想，乃是完全承襲自天台智者之教判思想，其中心義趣，乃是「會儒道以歸於佛家圓教」之理，而終歸於真如實相之妙諦。

參考書目

- 1.智旭，〈藕益大師自傳〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社，1975年8月。
- 2.智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月。
- 3.智旭，〈致知格物解〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 4.智旭，〈儒釋宗傳竊議〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 5.智旭，〈藏性解難〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 6.智旭，〈除夕答問〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 7.智旭，〈洗心說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 8.智旭，〈聖學說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 9.智旭，〈法器說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 10.智旭，〈性學開蒙自跋〉，藕益大師全集十八冊，佛教出版社，1975年8月。
- 11.智旭，〈周易禪解自跋〉，藕益大師全集十八冊，佛教出版社，1975年8月。
- 12.智旭，《四書藕益解》，藕益大師全集十九冊，佛教出版社，1975年8月。
- 13.智旭，《周易禪解》，藕益大師全集二十冊，佛教出版社，1975年8月。
- 14.宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊。
- 15.宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卅續藏第九冊。
- 16.宗密，《圓覺經大疏》，卅續藏第九冊。
- 17.宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊。
- 18.宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊。
- 19.宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏第四十八冊。
- 20.宗密，《佛說盂蘭盆經疏》，大正藏第三十九冊。

- 21.宗密，《金剛般若經疏論纂要》，大正藏第三十九冊。
- 22.智旭著、陳德述注釋，《周易·四書禪解》，北京團結出版社，1996 年 12 月。
- 23.弘一，〈藕益大師年譜〉，藕益大師全集目錄，佛教出版社，1975 年 8 月。
- 24.謝金良，《融通禪易之玄妙境界》，文史哲出版社，2007 年 1 月。
- 25.冉雲華，《宗密》，東大圖書，1988 年 5 月。
- 26.董群，《宗密的融合論思想研究》，中國佛教學術論典十七，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 27.黃磊《宗密禪教與三教一致論探析》，中國佛教學術論典十八，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 28.董群，《宗密的華嚴禪》，中國佛教學術論典十八，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 29.裴勇，《宗密的判教說研究》，中國佛教學術論典十八，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 30.胡順萍，《宗密的教禪一致思想之形成與影響》，中國佛教學術論典九六，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 31.釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺灣學生書局，1987 年 9 月。
- 32.釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，東初出版社，1988 年 11 月。
- 33.唐大潮，《明清之際道教三教合一思想論》，宗教文化出版社，2000 年 6 月。
- 34.林科棠，〈宋儒與佛教〉，現代佛學大系 26，彌勒出版社，1984 年 5 月。
- 35.張岱年，《中國哲學大綱》，藍燈文化，1992 年 4 月初版。
- 36.牟宗三，《心體與性體》（一），正中書局，1996 年 2 月。
- 37.牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台灣商務印書館，1971 年 3 月。
- 38.馮達文，《中國哲學的本源-本體論》，廣東人民出版社，2001 年 4 月。
- 39.蔣一安，《本體思想史綱》，台灣商務印書館，1966 年 6 月。
- 40.成中英主編，《本體與詮釋》，三聯書店，2001 年 1 月。
- 41.成中英主編，《本體與詮釋：中西比較》，上海社會科學院，2003 年 7 月。
- 42.李翔海編，《知識與價值：成中英新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視，1996 年 12 月。