

圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻議 ——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為依據

上海佛學院 佛學導師
金易明

摘 要

圭峰宗密法師乃中國佛教思想上重要的思想家，躋身於其等身著述中的《華嚴原人論》，乃是在中國佛學思想史和哲學思想史上的一部不朽之作。其早年對於儒學的精研，後對禪門荷澤宗的學習，以及親近華嚴四祖清涼國師的經歷，乃至其與士大夫階層的廣泛接觸，成就了寬闊的學術視野和博大胸襟，也構成《華嚴原人論》寫作的自身學識背景；而自佛教傳入至中唐時代長達七百多年的儒佛道三家的衝撞、砥礪、論衡，構成其《華嚴原人論》的時代和歷史的背景。《華嚴原人論》以華嚴經教「一乘顯性教」所揭示的理事無礙、法界圓融的基本思路，並以對儒釋道三家及佛家諸宗義理之淺深、權實所作的剖析判教為基礎，就儒佛道三教的融貫，開創了系統性和邏輯性詮釋的雛形。由此，《華嚴原人論》對後世中國佛學思想史和哲學史的影響可謂重大而深遠，為永明禪師、契嵩禪師等，乃至於自宋經元至明七百餘年的三教融合的思潮，提供了基本的思路和方法，也為宋明理學的發展，提供了「心性」觀念上和體系化上的範例和啟發。

關鍵詞：宗密、《華嚴原人論》、儒釋道、融貫

大德有言：「自讀首楞嚴，從此不嘗人間糟糠味；認識華嚴經，方知己是佛法富貴人」。¹以《華嚴》為例，彰顯佛法的博大精深，由此，足以佐證《華嚴》經教內涵豐富、義理深邃，無愧於佛法經典體系中「經中之王」的地位；確實，《華嚴經》中既富含佛陀之甚深義，又具足修學廣行。華嚴經教經過華嚴宗諸大師的發微揭示，以「法界緣起」和「理事」等「四無礙」，「同異」等「六相」為其義理基礎。由此，其在「原人觀」——即作為萬物之靈的「人」之本原這一所有哲學、宗教及其各流派都無法迴避的重要命題的論述上，與印度傳統哲學和宗教的諸師諸派，如《梨俱吠陀》、吠檀多派等頗有不同，而是從一乘顯性教的意趣出發，以「法界緣起」和「理事相既無礙」為嚆矢予以探究的。固然，在印度傳統宗教哲學之中，特別是於《梨俱吠陀》第十卷第九十首《原人歌贊》中，首度以十六首歌謠闡述了對於原人，即人之本原的描繪性論述；而在以後成為印度婆羅門教之主流的吠檀多學派則建立起具有哲學意味的「原人觀」，堅持認為「原人」具有「遍在一切性」、「唯一性」、「不死性」、「大威德性」、「攝取三界性」等基本特性，由此確立「原人」的獨一無二之意義²。並以此認定，佛法從緣起觀出發而對具有「我」之自性的「原人觀」的否定，是一種對於生死輪迴及還滅解脫之主體的否定。

對於「人」之本原問題的探索，不僅是華嚴經教所不可或缺的重要部分，也不僅是佛法各大宗派所探討的基本內容；而且是一個帶有普遍性的基本問題，其關係到人們對自身「價值」的基本判斷和安立。對此「人之本原」探究的重要性，宗密法師具有非常敏銳的意識。確實，特別是作為中國傳統社會主流意識形態並規範著民族價值觀念的儒家學說，及傳統本土宗教道教與其思想淵源的道家學說，也有各自的立場、觀點和詮釋。因此，宗密法師以《華嚴》經教思想為基礎，從「原人」這一佛教各宗派及儒道兩教都面對的基本哲學問題、人們普遍關注的人生基本疑惑契入，並對儒道兩教所擁有的「大道生成論」、「自然論」、「元氣論」及「天命論」作出評析和辯駁；對從「人天乘教」到「小乘教」、「大乘法相教」、「大乘破相教」等所具有的局限偏頗和淺陋，進行分析和揭示；在此基礎上提出自身獨具特色，具有鮮明《華嚴》經教「一乘顯性教」風格、「圓融理事」特色的三教融合、會通諸宗的基本理路。

一、宗密法師融貫儒釋道三家的思想、歷史背景

佛教自傳入中原，即與已經在西漢時代定於一尊的儒家學說和思想，特別是

¹ 轉引自星雲大師為《中國佛教經典寶藏精選白話版》叢書所作的《總序》，見該叢書佛光山印行本每一冊的首頁。

² 參照何歡歡《佛教徒眼中的吠檀多派原人思想》一文第二節《原人的特性》，見《南亞研究》2013年第三期。

儒家倫理觀念迎頭相撞，而與佛教的傳入幾乎同時興起的道教，也在借鑒和學習佛教信仰形態的同時，結合中國傳統文化的要素、融匯民俗習慣，逐步成為漢民族所擁有的本土信仰。因此儒釋道三家之間的衝撞、砥礪及一定程度上的調和、融攝，成為佛教進入中原後，中國漢語語境下思想界所始終必須直面的重大課題。儒佛道三家的學說和思想，在近兩千年的歲月中，早已深入民族文明骨髓，構成華夏社會文明稟賦和文化屬性的底色和基因。宗密法師的《華嚴原人論》，乃是對中國佛教所生存的特殊思想文化背景下，所面對的思想界現實的一種回應，系站在佛教角度對於儒佛道三家思想體系及其相互關係的一種梳理和歸納。當然，作為一代佛教思想大家，其所用的方式，是由佛教思想史全局審定辨析的高度，納儒道兩家於與佛教五乘佛教體系的比較之中，予以恰當的評定和容納。可以說，自東漢末年至中唐時代的儒佛道三家的衝撞、砥礪乃至相互妥協、影響和融攝，為宗密法師《華嚴原人論》融貫儒釋道三家的思想，提供了層次豐富、視角多樣的歷史背景。

1、魏晉時代儒佛道之間的衝撞與適應、妥協

首先，佛教初傳中原之際，即與中華本土所擁有的儒道兩家發生了密切的聯繫。從楚王劉英等皇宮貴胄們將佛教的修學儀軌視作類似於黃老之學、讖緯之術，而用之於祭祀，並同時將佛陀視作「神人」之時，中國傳統文化即在主動消化由西域傳來的佛教。隨著漢末魏晉時期佛教經典大量翻譯到中原，從安世高與支婁迦讖到竺法護、康僧鎧等，代代譯師在譯介佛教經典之際，受中國士大夫譯經助手的影響，於譯經過程中借用魏晉玄學固有的概念，並以此作為媒介，推動佛教信仰為廣大士大夫階層所接納；當然，深受中國傳統儒家學說和魏晉時代玄學所熏陶的士大夫階層，亦主動積極地以魏晉玄學的概念，去理解源自印度的佛學思想體系，由此誕生了「格義佛教」。

以固有的傳統文化為其本位和參照基點，去理解和接納一種外來的信仰文化，可謂是文化交流之中的常規；作為外來宗教文化的佛教，也確實需要有如此傳播以至於立足的過程。其中，當以倫理學為主幹的儒學體系，以其強烈入世的禮教倫理價值觀，與顯然是出世的、以律儀為基礎的佛教人生價值觀迎頭相撞之際，作為弱勢一方的佛教，則表現出隨緣適應、適度妥協的姿態。其中，尤其以中國僧團的建制，在很大程度為適應中國社會的政治體制、倫理觀念、民眾心理的特點，作了相當重要而又必要的妥協、改變。而在義理範疇，佛教與中國傳統文化的適應和融會，事實上自佛教傳入中原之始，無論是中國本土士大夫階層的佛教信徒，還是來自西域、天竺的佛教僧侶們，都已經給予高度的關注和嘗試性的探索。

眾所周知，中國傳統的儒家文化，從哲學而言，乃是以倫理學為其主幹的一種倫理哲學體系。因此，其對「孝道」的強調，特別是從孝道而衍生的對「忠孝節義」等諸倫理價值的高揚，與民間社會以血緣家族為基礎的宗法體制相匹配，乃是儒家學說的重要屬性。為此，佛教信仰和儒家倫理價值觀念之間的衝突，是必然的。對此首先作出詮釋和調和的，則是漢代的牟融，其所著的《理惑論》，對一系列由中印不同文明、習俗和價值觀念所導致的迷惑，作出了他自己的解答。其清「理」疑「惑」的主旋律，則是佛教義理向儒家學說的適應，或者說以儒家學說來詮釋佛家義理。由於佛教僧團出家制度「離家別親」之舉，與傳統中國宗法制度規範的家庭倫理間衝突鮮明，因此儒佛之間的衝撞在對「辭親別家」的態度上，與僧團成員之間的衝突，表現得尤其突出。為此，牟融從佛理出發，對孝道、從而對中國傳統的倫理，予以妥帖的安立：「至於成佛，父母兄弟皆得度世，是不為孝、是不為仁，孰為仁孝哉？」³至於佛教因果報應以至勸善懲惡的說教，與儒家的倫理規範也是一致的，同樣有益於世道人心。他指出：「堯舜周孔修世事也，佛與老子無為志也，仲尼棲棲七十餘國，許由聞禪洗耳於淵」。⁴儒家入世以治國為業，佛家、道家之出世，則以無為為志，其處世為人的姿態和價值觀固然可有不同之表現，然而都能踐行「不溢其情，不姪其性」。⁵顯然，釋門與老莊之道與儒學及其倫理並不相違。當然，其所處時代畢竟是佛家初傳期，因此佛教典籍及佛法義理尚未系統完整傳入，因此牟融所作的詮釋，雖然非常用心努力，但牽強之處尚多。

固然，佛教自兩漢期間傳入中原至隋唐各宗派的崛起，近六百年的傳播，乃逐步融化於中國社會，與中華文明的稟賦、文化屬性逐漸相互適應，特別是與儒家及所具有的倫理觀念適應與妥協的過程；信教民眾和皇宮貴胄們深切地感受到，相比於本土傳統的儒家與道家，及其由其二家所演變而成的更具有儀式化、教條化和場所化的宗教，佛教與其基礎性的思想、觀念和學說，確實有其可取之處；由此，儒釋道三家圓融是可能、也是可行的，三者間並不存在水火不容的關係。佛教的廣泛傳播，推動了社會信教面從皇宮貴胄到士大夫階層、直到士工商、販夫走卒等的日益普遍，導致了儒佛道三家在不斷相互攻訐、衝撞中，也進行了富有意義和成效的相互砥礪、相互吸收、相互會通。而儒釋道三教的融會，就處於弱勢一邊的佛教而言，作為一種外來的宗教信仰形態，其需要得到了解和理解，因此，從魏晉時代以來，隨著般若學經典的傳入，相繼在中國佛教界產生了以「六家七宗」為代表的、以魏晉玄學概念詮釋般若學傳統學說的「格義佛教」，主動將佛教融合於儒道之理。

³ 牟子《理惑論》，引自《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，頁4上。

⁴ 牟子《理惑論》，引自《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，頁3中。

⁵ 牟子《理惑論》，引自《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，頁3上。

整個魏晉南北朝時期，既是佛教傳入和流布的高峰時期，也是佛教在中原大地於亂世中慰藉普通民眾心靈、提供大眾安寧精神家園的普及時期；而在此亂世中的儒、道思想觀念，作為漢民族主要意識形態和倫理基礎的地位，基於政局的動蕩、以及所謂南蠻、北狄、西戎等少數民族政權的林立，民族大融合的推進，事實上也受到一定程度上的限制，為佛教的發展，及融匯於中華民族傳統文化的土壤，騰出了空間；在此歷史背景下的中國佛教，有效通過譯經、解經，並在諸如地論師、毗曇師、成實師、俱舍師、攝論師等學派領袖努力下，自覺結合中國傳統的儒道之學而詮釋、發揮佛意，為宗密及五代後的佛門高僧們有效融會儒佛道三家，奠定中國傳統思想儒佛道三家鼎力、相互相成的態勢，準備了基本的條件。

2、隋唐之際儒佛道三家融會和砥礪

隨著歷史上最為鼎盛的大唐王朝的崛起，佛教本身憑藉魏晉南北朝至隋朝整整六七百年的積累，特別是數代求法高僧、譯經大師們的努力，以及開放、寬容豁達的社會環境，為從玄奘到義淨，從法藏到澄觀，從道宣到懷素，從弘忍到神秀、慧能等佛門各宗各派的傑出思想家和譯經大師的湧現，具足了殊勝的助緣。同時，由於李唐王朝追認道家創立者李聃為其先祖，對道教的興盛給予了相當力度的國家支持，因此，道教在唐朝的發展和興盛也屬情理之中。而自西漢武帝以董仲舒的「罷拙百家，獨尊儒術」主張為基本國策以來，無論是在皇朝統治的層面，還是在扎根民間社會的層面，儒家學說和倫理觀念都已然成為中國社會普遍的、深入的意識形態，在唐朝社會中，這種主流意識形態亦並未因道教和佛教的繁盛而被削弱，因為皇權專制政體乃是這種主流意識形態存在的基本理由，也為儒家學說在兩宋期間和明代分別演變為更具體系化、更富有儒釋道融匯性的「理學」和「心學」，培植了豐饒的土壤。

歷史進入隋唐以後，雖然在總體上說，佛教不僅得到了前所未有的發展，而且隋唐時期佛學上的成果，成為中國學術史意義上的隋唐學術的標誌。但這並不能說明唐代的佛教信仰處於一時最尊之地位。王溥《唐會要》五十卷「尊崇道教」篇中言到：「武德三年（620）五月，晉州人吉善行於羊角山，見一老叟乘白馬朱鬣，儀容甚偉。曰：『與吾語天子，吾汝祖也，今年平賊後，子孫享國千年』。高祖甚異之，乃立廟於其地」。⁶可見，唐代自高祖開始的宗教政策，即是「亦將有以利吾國」⁷的傾向，也就是宗教政策的製定，必須有利於政局的安定，在此前提下，道教似乎比佛教更能顯示李唐王朝的正朔地位。這才是整個唐時代包括摩尼教、景教、伊斯蘭教等在中原流布，特別是佛教得到前所未有發展而進入其鼎盛等表象背後的、真實的官方宗教政策背景。因此，雖然佛教在唐武宗會昌法難之前，系

⁶ 王溥《唐會要·五十卷·崇奉道教》，中華書局 1955 年版，頁 865。

⁷ 《孟子·梁惠王·上梁惠王》，見楊伯峻編著《孟子譯註》上冊，中華書局 1960 年 1 月第一版，頁 1。

具有國家宗教和全民主流意識形態的錯覺。但唐代的宗教政策，從未將佛教定於一尊。

儘管佛教除三論宗、天台宗建立於隋朝之外，其他六大宗派均成立於中唐以前。但發生在唐代儒釋道三家之間的衝撞、砥礪並不曾有所緩和，理解、融攝、相容的路途上還充滿著叢生的荊棘。與玄奘大師同時代的隋末唐初著名高僧、佛教史大家、南山宗⁸的創始者道宣法師，曾就佛教與道家之間的相互砥礪和衝撞，留下了重要的文獻資料彙編《集古今佛道論衡》四卷。五十年後的開元年間，著名佛教目錄學家智昇法師又集出《續集古今佛道論衡》一卷。《集古今佛道論衡》及續篇，集中收集和反映了中國思想史上就佛道二教的夷夏之辨、真偽之爭、地位高下的問題，佛道兩家之間所展開的交鋒，當然關於兩教教理的爭論亦有所記載，如貞觀二十一年唐太宗詔令玄奘譯《老子》為梵文，玄奘與道士蔡晃等辯論「道」與「菩提」的異同。玄奘以「末伽」譯「道」，而說老子為存身存國之說，與佛教理致不同；又如顯慶三年，高宗召佛、道二宗到宮中詳述名理，道士李榮立「道生萬物」義，沙門慧立反駁他以後，標出佛法是以「因緣」為宗。這兩個命題表現出兩家不同的論點。其中，第四卷記載的「今上召佛道二宗入內，詳述名理事」、「上以西明寺成召僧道士入內論義事」、「上以冬雪未降，內立齋祀，召佛道二宗論義事」、「上幸東都，召西京僧道士等，於彼論義」、「上在東都，令洛邑僧靜泰與道士李榮對論」、「上在西京蓬萊宮，令僧靈辯與道士對論」、「又在司成宣范義頹宅難莊易義」等七起佛道交涉的事件，⁹即使在道宣法師所編的《廣弘明集》中、以及其他文獻中也未曾收錄。總之，了解宗密法師以前佛道之間衝撞、砥礪的歷史和思想交鋒，特別是宗密法師《華嚴原人論》的寫作思想、歷史背景，《集古今佛道論衡》及續篇具有不可替代的史料價值。

歷史上的佛道之爭，確實也產生過嚴重的後果，歷史上著名「三武一宗滅佛」的「法難」事件，除其他經濟、政治及佛教本身所存在的問題等因素之外，佛道之爭始終是不可或缺的關鍵要素。特別是公元八四一至八四五年期間的「會昌法難」，給中國佛教帶來了不可估量的重創。

但是，除這種極端的「法難」事件外，¹⁰另一方面，在中唐以前的隋唐時代，佞佛之風在中原地區亦有積累而成思潮之勢；特別是每三十年一次的法門寺地宮佛舍利供奉，引發了全民瘋癲般的、即使在正信的佛教信徒眼中也屬不如法如儀

⁸ 道宣法師所創立的南山宗，屬隋唐八大宗之一的律宗三系中的一種，與法礪所創立的相部宗、及由懷素所創立的東塔宗。

⁹ 參閱見道宣《集古今佛道論衡》卷四，《大正藏》第五十二冊，頁387下—397中。

¹⁰ 在宗密法師生活的年代，記憶猶新的「法難」，則是北魏太武帝和北周武帝的滅佛。至於在有唐一代，除唐太祖李淵曾經在武德九年發佈旨在整頓因隋末動亂未及顧及的《沙汰沙門詔》，但隨後即因李世明發動玄武門之變而被擱淺。

的信仰表述。由此，激起了維護儒家正統禮教和道統的部分士大夫階層的強烈反彈，特別是中唐後崛起的以韓愈為領袖的「古文運動」中，湧現出儒家士大夫階層從道統、禮教的角度對佛教的詬病，與來自於道教對佛教的排斥和打壓，形成了具有相當社會基礎的反佛傾向。韓愈以「五原」，¹¹捍衛著儒家的道統、以及禮教等倫理觀念，對於方興未艾的佛教發起了辯駁質疑，在一定程度上引發輿論的關注和同情。特別是其《諫迎佛骨表》上達天庭，在龍顏震怒下被貶，更激起其所代表的士大夫階層與佛教之間的矛盾。當然，這種批判及詆毀事實上並未觸及佛法之肌膚，更枉論傷及佛教之骨髓。詆毀的內容基本上系對「夷夏之辨」的無調站隊，以及維護道統、禮教等的老生常談。然而，對於宗密法師而言，既擔憂著儒道佛三家之間這種衝撞轉變為相互敵意，更對禪宗內部的頓漸之間，及教內的教下與宗門之間存在的爭執不休，深感焦慮。因此，融貫儒釋道三家、圓融宗門教下，乃是對時代精神脈搏頗為敏感的宗密法師所承擔的歷史使命。

誠然，中唐時代士大夫階層及古文運動的領袖們，也並非鐵板一塊，其中亦有如柳宗元、李翱等佛教的維護者。特別是李翱依據《中庸》等儒家經典，與佛教的修養方法融合，形成了獨具特色的《復性書》。即使近代的中國哲學史大家如馮友蘭、勞思光、陳來先生等，亦在各自中國哲學史的著作中，由李翱對儒、道、佛三家之學融合吸收的角度，對《復性書》的性情說進行了客觀公允的分析，為後人的研究確定了方向，也充分展示出李翱作為士大夫代表，對佛教和道教所表現出來的理解、融匯的姿態。

顯然，自兩漢至魏晉時代始終處於弱勢地位的佛教，一以貫之地致力於三教的融合。中唐前，在圓融三教方面做得最為出色的，則是最富中國化信仰特質的天台宗和華嚴宗、禪宗。一般而言，在這三宗之中，尤以禪宗將儒道思想和修養方法融匯於自身修學中，做得非常出色；而在學理架構及對經教義理發微方面做得最具成果和特色的，則是由法藏、澄觀等祖師們所建樹的賢首風範。正是在如此思想基礎和社會文化氛圍中，加之宗密法師自身的生活教育與師承的背景，才成就其以《禪源諸詮集都序》融匯禪教，形成「教宗華嚴、行在禪那」¹²的禪教合一觀念；以《華嚴原人論》融貫三教、釐定教內大小諸乘，從判教的視角，對儒釋道三家的融合與諸乘佛學思想，給予了嶄新、全面、系統的闡述和詮釋。完成了其自覺承擔的使命。

¹¹ 所謂「五原」，乃是指韓愈所撰寫的五篇帶有哲理性的小論文，即包括《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》、《原鬼》，被收錄於《韓昌黎文集》中。

¹² 此話出自於近代「華嚴座主」應慈老和尚之口。惟賢長老在二零零五年應慈老和尚圓寂四十週年之際，於上海沉香閣所舉行的紀念法會上，設法筵開講《華嚴經大義》其中在序文中講到應慈老和尚認為華嚴經教有四大妙行，即應慈老法師的華嚴妙行，其中第一個即是“教宗華嚴，行在禪那”。並且明確這一宗風源自於華嚴五祖宗密法師。

3、宗密法師會通各宗、融會三教思想的個人因素和社會背景

宗密法師(780—841年)出生於四川西充何姓豪門之家，早年受過良好儒學教育，「家世業儒，師髫鬢時，精通儒學」。¹³《宋高僧傳》中記載到：「家本豪盛少通儒書。欲干世以活生靈。負俊才而隨計吏」。¹⁴由此，宗密法師對於有唐一代儒學和道家學說、及其與佛教方興未艾的宗派間的衝撞與砥礪的關注，系由自身深厚的儒學修養這一特殊因緣所決定的。他本當是準備赴貢舉的儒生。而其與佛教之間的緣分也頗為奇特：「泊弱冠，聽習經論。止葷茹，親禪德。憲宗元和二年，將赴貢舉，偶值遂州大雲寺道圓禪師法席。問法契心，如針芥相投，遂求披剃。時年二十七也」。¹⁵雖為儒生，但身處中唐佛教各宗相繼產生並各領風騷的歲月中，自然受到佛教信仰的深刻影響。因此，自弱冠之年開始，二十歲的宗密法師即於佛教頗為興盛的巴蜀之地，聽聞講經法師的講習，對佛教經論頗為熟諳並深有感悟，更為難能可貴而彰顯其與佛殊勝因緣的是，其既止葷腥，又親近禪師大德，故而在其走上赴貢舉、即將步入中國士大夫既定的應試入仕之途的關鍵時刻，竟能偶入遂州道圓禪師¹⁶法席——遂州大雲寺。其結果冥冥之中似乎已註定，或者說因緣不可思議，大唐的朝堂上少了一位可能出現的傑出官員，而中國佛教思想界卻托起了一顆璀璨的思想巨星。

披剃為僧後的宗密法師，根據乃師道圓禪師的指引，於公元八零八年至八一年間，先後在道圓禪師之師長荊南惟忠禪師（又稱為南印禪師），以及道圓禪師的弟子、著名的東京神照禪師處參學不輟。而諸位師長對其的才華和期許都非同凡響，視作龍象之輩：「張曰：『汝傳教人也，當宣導於帝都；復見洛陽照禪師』，照曰：『菩薩人也，誰能識之；末見上都華嚴觀』，觀曰：『毗盧華藏能隨我遊者，其唯汝乎？』」¹⁷荊南惟忠禪師乃遂州道圓禪師和東京神照禪師之師，據明教大師契嵩禪師《傳法正宗記》所言：「大鑿之五世，曰遂州道圓禪師，其所出法嗣一人，曰終南山圭峰宗密者；大鑿之五世，曰奉國神照禪師，其所出法嗣三人，一曰鎮州常一者，一曰滑州智遠者，一曰鹿臺玄邃者」。¹⁸宗密法師在慧能大師之四世和五世弟子們的悉心培育下，成為荷澤神會門下之五祖；公元八一年後，又追隨華嚴四祖清涼國師澄觀法師。被澄觀法師視作「毗盧華藏能隨我遊者」，宗密法師不孚眾望、如恩師所願而成就為華嚴宗五祖，承擔起華嚴法脈的傳承與光大者的使命。誠然，清涼國師本身即是觸類旁通融貫禪意於教門，旁通儒道而貫通於佛旨

¹³ 續法：《法界宗五祖略記》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一三四冊，頁 553 上。

¹⁴ 贊寧：《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，頁 741 下。

¹⁵ 續法：《法界宗五祖略記》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一三四冊，頁 553 上。

¹⁶ 遂州道圓禪師系荷澤神會禪師第三代弟子，神會下有磁州法如，法如下有荊南惟忠，惟忠下有遂州道圓，道圓下有圭峰宗密。

¹⁷ 贊寧：《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，頁 741 下—742 上。

¹⁸ 契嵩：《傳法正宗記》卷七，《大正藏》第五十一冊，頁 753 中~下。

的實踐者。早在唐乾元年間，澄觀法師即依潤州棲霞寺醴律師學相部律；後回本州依開元寺曇一受南山律學；更往金陵依玄璧，受學關河的三論。代宗大歷元年澄觀法師在瓦官寺聽受《大乘起信論》及《涅槃經》。又學新羅國僧元曉法師的《大乘起信論疏》。隨後又到錢塘天竺寺聽華嚴宗法詵講《華嚴經》。大歷七年再往剡溪從成都慧量重新研究三論。大歷十年往蘇州從天台宗學者荊溪湛然學天台止觀及《法華》、《維摩》等經疏。又走謁牛頭慧忠、徑山道欽及洛陽無名，諮決南宗的禪法。更從禪僧慧雲，探習北宗的禪理。他一方面廣學律、禪、三論、天台、華嚴各宗的教義；一方面還研究佛教以外的各種學問。如此的師父將天資聰慧、根機犀利的宗密法師塑造成荷澤禪與華嚴兩宗的五祖。

由上所述可見，宗密法師能夠於他所處的時代，向中國佛學思想界貢獻《禪源諸詮集都序》與《華嚴原人論》，為禪教一致、融貫三教提供最具思想深度、最富有嚴謹義理分析和邏輯體架構的體系，並非一種橫空出世的突兀，而是有其深刻的歷史淵源和時代背景，以自身特別殊勝的師承因緣、治學經歷作為基礎的。對於儒釋道三家的融會貫通，確實為後世治佛教思想史的諸大家的讚歎。如呂澂先生所指出的那樣：「議論就更加圓滿，見解也有獨到之處。可以說，宗密的見解不僅代表了賢首宗的最高學說，也代表了當時正統佛教的最高學說」。¹⁹並明確「宗密的這種高深見解，在《華嚴原人論》里表現了出來」。又如日本著名禪學學者伊吹敦，在感歎宗密法師於「《禪源諸詮集都序》等著述中闡述了極為獨特的‘教禪一致’思想，即以華嚴宗和荷澤宗為中心統一切佛教思想和實踐」後，更為讚歎其「這一諸宗融合的思想甚至包括了佛教以外的思想，在他的《原人論》中可以看到他將儒教和道教統合於佛教的嘗試」。²⁰因此，其《華嚴原人論》不僅是宗密法師本人晚期佛學思想成熟階段的結晶，也是作為賢首宗祖師以華嚴經教思想為主臬，而對中國這些思想進行梳理、整合並啟發引導的典範。

二、以判教為嚆矢的《華嚴原人論》融貫三教的理路

基於本文將重心置於宗密法師融貫三教思想的歷史背景考察、以及這種思想及方法對後世的影響與啟發之中，並非對《華嚴原人論》佛學思想本身的研究。因此，在分析其《原人論》原典時，僅限於涉及序論、第一節、第五節，其對小乘、大乘因為，序論中，介紹了儒、道、佛三家對「原人」的探究基本內容，在第一節著重分析和破斥了儒道二家的多種「原人」觀點，第五節則以華嚴經教的「一乘顯性教」的思想旨趣，以《起信論》的義理體系為工具，對「人」之根源、作了比較系統的梳理，並將「混沌」「元氣」說含蓋於佛法之「妙明真心」之中，

¹⁹ 呂澂遺作、張春波整理：《〈華嚴原人論〉通講》，見《社會科學戰線》1990年第三期，頁90。

²⁰ 伊吹敦著、張文良譯：《禪的歷史》，國際文化出版公司2016年12月第一版，頁48。

首度以體系化的義理演繹，完成了援儒、道而護佛模式的三教融貫。當然，這一切是以前繼承和發揮、光大華嚴三祖法藏法師「五教」判教法為基礎的。無疑的，宗密法師的三教融貫的思想和方法，為北宋明教大師契嵩禪師完成援儒護佛的三教合流體系，提供了範例和基本理路。

《華嚴原人論》之旨趣，可從其題名上清晰表達。所謂「原人」者，乃對作為萬物之靈、眾生之最智者「人」之本原的探究，或者說其所要探微的是「人」之所以成為「人」的緣由，以及作為「人」的本質特性。這個問題是哲學的基本命題，也是宗教的根本關懷。而宗密法師對其冠以「華嚴」的限定詞，顯然系與韓愈所著短文《原人論》相區別。但在這顯而易見的因素背後，則有深意所蘊含。唐元和五年（公元八一零年），在襄漢（襄水和漢水的匯合區域，即襄陽地區）遇恢覺寺靈峰阿闍黎，已經病魔纏身的靈峰阿闍黎將清涼國師的《華嚴大疏》二十卷與《大鈔》四十卷授予宗密法師。以至於他在致函清涼國師的函中，對獲得此法寶後的心情和體會的描寫中，欣喜之情躍然於紙：「（宗密）渴逢甘露貧遇摩尼，騰躍之心手捧而舞。遂於此山返關絕迹，忘食輟寢，夙夜披尋，以疏通經，以鈔釋疏；尋文而性離，照理而情忘。偶之於心，會之於教；窮本究末，宗途皎如。一生餘疑蕩如瑕翳。曾所習義，於此大通，外境內心豁然無隔」。²¹而在《法界宗五祖略記》中，對此段宗密法師初次接觸清涼國師著作後的感沛，更能體現出其《華嚴原人論》之思想的淵源：「吾禪遇南宗，教逢圓覺。一言之下，心地開通；一軸之中，義天朗耀。今復得此大法，吾其幸哉」。²²可見，其在荷澤禪門下參悟得其「心地開通」，在《圓覺經》經教義理中探究得其「義天朗耀」；然而這還是無法滿足其旺盛的、殊勝的對於窮極經教之奧旨的渴望，直到得到華嚴經教「一乘顯性教」之「大法」，方無限感慨地感歎「吾其幸哉」。因此，其在《原人論》前冠以「華嚴」，既明確其以華嚴經教「一乘顯性教」的圓融無礙思想為自身探究「人」之本原的思想淵源，又明確其以華嚴經教「圓融」、「無礙」義理為圭臬，契理契機融貫三教、圓融禪教。

1、宗密法師《原人論》所展現的華嚴判教思想特質

宗密法師以探究「人」之本原，即作為萬物之靈的「人」之根本、最初的根源與存在依據，作為契入點，並以對此所作的不同詮釋為圭臬，作出梳理判攝。由此，其判教乃首先分析儒、道、佛三家學說對「人」之本原問題的意趣、理解及觀點上的相異點，進而以佛融攝儒、道，以一乘顯性教為嚆矢釐清佛教諸宗。總覽《華嚴原人論》全文，其由「原人」的探究出發，形成自身獨特的判教思想。

²¹ 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》，附錄於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷末，《大正藏》第三十九冊，頁 577 上。

²² 續法：《法界宗五祖略記》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一三四冊，頁 553 下。

誠然，宗密的判教思想，首先是屬於華嚴宗系的，是有其特別傳承的；華嚴三祖法藏法師的「五教」判教法，乃是其判教思想主要和根本的源泉。其次，宗密法師亦是神會門下荷澤宗法脈傳人，對當時正在崛起的禪宗內部「頓漸之爭」，亦有著自身的立場與觀點，並且將這種對頓漸的判攝與華嚴五教的判教相貫通。當然，其在《華嚴原人論》中所彰顯的判教思想，乃是貫穿於其對儒道二家及其佛門諸派思想體系，依照「斥迷執第一、斥偏淺第二、直顯真源第三、會通本末第四」²³的次第展開中。特別是其在「序」中，將儒道與佛門作總體比較，認為儒道佛三教「雖皆聖教，而有實有權。二教唯權，佛兼權實」，²⁴由此奠定了其以佛教為主體而融攝儒道的方法；在此基礎上，對佛門內部的教派，宗密法師在「斥偏淺第二」中提出了自己對佛門內大小乘宗派的判攝：「佛教自淺之深略有五等：一人天教，二小乘教，三大乘法相教，四大乘破相教，五一乘顯性教」。²⁵而此種判教法，與其判攝禪門頓漸兩宗、以融匯禪教為主題的《禪源諸詮集都序》之「三教三宗」相匹配，與法藏法師《五教章》之「五教」判攝相呼應，完成了儒佛道三家之地位、內涵的分析和安立，也完成了教下與宗門，禪門之頓漸等的淺深、權實之分析與定位。

對於中國佛教思想史的理解，特別是中國佛教思想家對傳自天竺的佛教各流派思想之理解，從判教角度去契入，也許是最為直接了當的；因為佛教從印度傳來，其具有被印度文明所深刻烙印的特色，在義理闡述上存在不少貌似矛盾，而實際系佛陀於不同時機因緣背景下所闡述的觀點，確實令一般未曾經歷佛學哲學思辨的訓練，以及對印度佛學思想產生背景頗為陌生者，囿於莫衷一是、難以把握和深切領會之窘境；因此，判教涵蓋佛陀的教誨和義理體系，分清淺顯與深入、方便與究竟、權宜與實際，對許多似乎矛盾對峙觀念給予恰當安立與詮釋，共同融會貫通於相互相容、並行不悖的佛學體系之中。有學者梳理出中國佛教思想史上「判教」具有三大功能，即：其一提供詮釋經教義理內涵的方法；其二於詮釋中有高揚自宗的效果，因為調和不同經典差異，必須強調自宗的主張乃最為圓滿、真實和具有終極意義的詮釋；其三提供修學佛法的次第和竅訣，突出由淺顯到深入、由簡易至繁難的菩提道的成就之路徑。筆者以為，上述三項功能的概括，即闡釋了判教在追溯各宗派佛教思想的源流方面的意義，也彰顯了判教在修學實踐中的指導引領意義，頗為中肯。²⁶日本著名佛教思想史學者冲本克己在其佛教史著述中，對華嚴三祖法藏法師的判教思想、宗密法師在《華嚴原人論》和《禪源諸詮集都序》中所表達的判教思想，給予了歸納和「表示」，頗為簡練而明確，故而

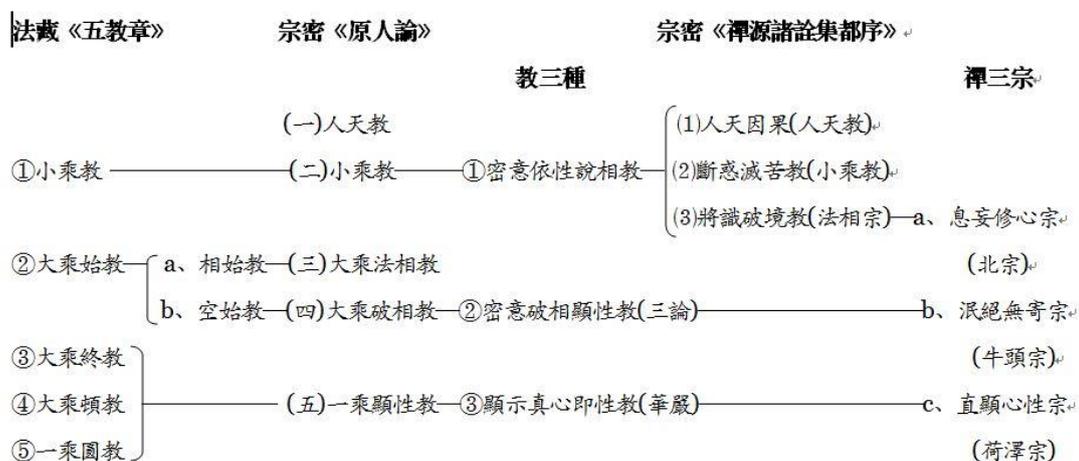
²³ 宋·淨源《原人論發微》，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一零四冊，頁184上。

²⁴ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

²⁵ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708下。

²⁶ 參閱劉美琴居士發表在華嚴專宗學院所出版的《佛學論文集》七上的論文《宗密「判教」思想特色——以〈原人論〉為中心》之第二章節「『判教』的詮釋功能」。

決定摘錄如下，以襄理解宗密法師華嚴判教思想者，清晰了解其判教的思想淵源及自身判教的精巧圓融：²⁷



上列的判教圖表，非常清晰而又明確地揭示了《華嚴原人論》的判教思想之特色：首先，宗密法師所判的人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教「五教」，與華嚴三祖法藏法師的小、始、終、頓、圓「五教」判教之間，既有法脈上的承續，又有發展和補充，其無愧於華嚴宗之殿軍；其次，《華嚴原人論》的判教與《禪源諸詮集都序》的「三教」與「三宗」判教相銜接，體現了華嚴宗與荷澤宗門意趣的融貫，在具體的判教中實現了「禪教一致」。

《華嚴原人論》依上述判教所展開的「斥」人天乘、小乘及大乘法相、大乘破相諸教，「直顯」作為佛法意義上「原人」觀之「真源」的「一乘顯性教」之前，用序論闡述了儒釋道三教的「權實」關係，用論典的第一部分破「斥」了儒道二教於「原人」觀上的「迷執」。事實上《華嚴原人論》全文的結構安排中可見宗密法師的匠心獨具，他已經將佛教的判教體系擴充至對於三教的判攝，將整個中國傳統的、當時普遍流行的思想體系分作內外兩端，而這兩端是既同又異的，所謂「隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶」。²⁸因此其「五教」的判攝，雖關乎「內」教，而又與其「相資」的儒道等「外」道融貫而「共利群庶」。以這種判攝的觀念契入，宗密法師對中國佛學及儒佛道三家的思想成果予以梳理，安立其地位、發微其性質，為中國佛學思想史、哲學思想史貢獻了富有創造性的思路和系統化的方法。體現了《華嚴原人論》的重要思想價值和學術價值。

²⁷ 引自沖本克己為編委的《新亞洲佛教史·中國卷》第二冊《隋唐佛教思想史》，法鼓文化出版公司2016年8月第一版，頁217。

²⁸ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

2、對於儒佛道三家的定位

坦率而言，在《華嚴原人論》中，對於老莊、孔儒思想的著墨委實不能算多，這不是一部專事分析儒佛道三家關係的著作。但是，其卻具有針對性地將論述的重點置於「原人」這一主題上，抓住了儒佛道三家共同面對的關鍵性命題，也反映了儒佛道三家各自獨具特色的個性，也就是說，在「原人」觀上，既集中了三教的共同意趣，也凸顯了各自的哲學思想的不同理路。

該文開宗明義，即闡明探究「人」之本原之關鍵意義：「萬靈蠢蠢，皆有其本；萬物芸芸，各歸其根。未有無根本而有枝末者也。況三才之中，唯人最靈，而豈無本源乎」。²⁹作為萬物之靈的「人」之本源的探究，應該說是哲學思想和宗教義理的出發點與歸宿點。無論是儒學的「仁義」之學及「禮教」之規範，與其所特別倡導的「修齊治平」，還是道教的「道法自然」，及其「羽化」、「長生」、「修生養息」等修煉功夫，也無論是聲聞乘佛教所強調的「十二支緣起」、「四諦五蘊」、「三十七道品」，還是大乘佛教所強調的「性空」、「實相」，「賴耶緣起」、「五十二位次」、「轉識成智」等等，這一切都是建立在對「人」之本原探究的基礎之上，以「人」為本、立足人間哲學思想體系。正是因為儒道釋三家均以「人」為出發點而構建其人生觀，或立足世俗、講究循規蹈矩，或崇尚自然、激賞行雲野鶴，或厭離世間、憧憬出塵解脫。固然三教的人生價值取向和歸宿不同，義理的意趣也迥然有別。然而正是因為其所立足的中心在「人」，其追索的是人生價值的安立，其構建的都是作為「人」的精神家園和心靈歸宿，因此，對儒佛道三者存在著進行判別其義理淺深、其教法權實，以及在釐清這種淺深、權實關係基礎上的以實融權、以權趨實，由淺入深、深入淺出的融會貫通的可能性和必要性，對於「人」之本原的共同關注，構成了其融貫的現實基礎和需要。因此，就「原人」觀的命題，宗密法師列舉並分析了三教之觀點。

首先，不能不特別重視的是對中國社會產生巨大而深遠影響的儒家思想。位列儒家十三經的《孝經》開宗明義到：「夫孝，德之本也……身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也」。³⁰如此強調對父母的孝道並貫徹終生，乃是其對「原人」的追究僅限於此生此身源自父母的考量所致：「然今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身」。³¹顯然的，儒家作為以倫理學為主體的思想體系，對本體論意義上追究「人」之根源、本質，似乎並不太有興趣。《孝經》典型地表現了儒家的人倫觀，特別是對家庭父

²⁹ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁707下。

³⁰ 引自唐·李隆基注，宋·邢昺疏《孝經註疏·卷一》，《十三經註疏（標點本）》第十二冊，北京大學出版社1999年12月第一版，頁3-4。

³¹ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁708上。

母子女關係、家庭組織架構等人倫意義上的設想，可謂深入中國社會每個家庭細胞中，規範著漢民族基本文化屬性和價值觀念，為「修平齊治」的儒家人生理想夯實了第一塊基石。不僅宗密法師對此給予了關注，且宋代一代高僧契嵩對此經典給予了特別的關注，並著力予以分析。

其次，雖然由張道陵等首創天師道（五斗米道）為標誌的道教，創立於東漢末年。然而，其思想上的重要淵源，即是春秋戰國時代興起的道家。老聃伯陽先生的《道》《德》二經，與莊周子沐的《莊子》文集，既是道家思想的結晶，構成了中國傳統哲學思想史上的瑰寶，亦是道教的宗教經典，具有神聖性的一面。而其對於「人」之本原的探索，相比儒家只是關注此生此身的給予者父母，顯然要更為高邁和深遠：「為遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人皆氣為本」。³²依道家之說，世間萬物曾是那麼的「陰陽不分，清濁相和」而呈現「混沌一氣」，所謂「混沌一氣」，老聃有如此的詮釋：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一」。³³老莊哲學這種對世間萬物追究的基本理論，在魏晉時代由玄學家王弼、郭象等予以發揮，正始玄學與當時逐步譯介到中原的般若學說，有著意趣上的類似和表述上的近似，以至於老莊道家哲學思想和名相成為中國士大夫階層接受般若義理的媒介。「格義佛教」在魏晉時代的盛行，與士大夫階層對老莊思想的熟諳、對道家基本思路的借鑒，有著密切的關係。

最後，如果說儒道都是源自中華傳統社會的土壤，以深厚的中華文明稟賦和文化屬性的背景，而東漢末年方在中原開始傳播的佛家思想和義理，則完全屬於外來文化。由此，對於「原人」這一命題，佛教探究的結果既不同於前述的印度《梨俱吠陀》及吠檀多派的觀點，也與中國傳統的儒道兩家之觀念，有著極為明顯的差別：「習佛法者，但云近則前生造業，隨業受報，得此人身。遠則業又從感展轉，乃至阿賴耶識為身根本」。³⁴佛法在論及「原人」這一根本性命題時，可以分為兩大部分，即由近因、表象上的分析與根源性的、根本性的追溯。從近因和表象而論，根據業感說，則由我們時常對用通俗的語言講出業力對於我們人生流轉生死的關鍵性的、決定性的作用：「欲知過去世，今生受則是；預知未來世，今生作則是」。然而，這種從近因和表象而論的理論，相比傳統世間儒道之學及東西方哲學之說，比較突出的內容有兩點，第一是明確了因果報應的三世性，中國傳統文化中本有樸素的因果報應說，所謂「積善之家必有餘慶」、「種瓜得瓜種豆得豆」等觀念，雖然模糊中已蘊含著三世說，但是明確揭示因果的三世性，則是佛

³² 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上。

³³ 老子《道德經》第十四章，引自高亨《老子正詁》，見《高亨著作集林》第五卷，清華大學出版社 2004 年 12 月第一版，頁 66-67。

³⁴ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上。

教的傳入後才擁有的觀念；第二是將受報的原動因置於業力，在業力說上建立受報，就佛教而言謂之「業感緣起」，這不僅未見於中國傳統的本土哲學思想中，亦未見於印度傳統的六師外道哲學思想中。在宗密法師的判教體系中，此乃是作為人天教而位列佛法最為淺顯的層次；第三是更進一步對「原人」命題的根本性的、根源性的探究，則有賴耶緣起說，即現世的一切業力感召，所發的身口意三業之現行，會熏染成種子而儲存於阿賴耶識之中，而在一定的因緣條件下，這種被儲存的種子，會於現世或未來世中生起現行。這種現行熏染成種子、種子生起現行的流轉變遷之間，「阿賴耶識」只是一個「識」所擁有的能藏、所藏、執藏功能的表征名相。然而，對此唯識學義理的理解缺乏全面和深入者，易將阿賴耶識誤解為一根本的實體，本身將功能性的、在變遷中的、作為「識」的功能體現的名相視作實體，顯然是不妥的。宗密法師的判教體系中，將此賴耶緣起說的觀點，判攝於大乘法相教中。

由此，依次列舉儒道佛三家「原人」觀後，宗密法師斷言，儒道佛三家「皆謂已窮其理，而實未也」。³⁵雖然，宗密法師對儒道與佛家諸宗表現了應有的尊重的姿態，但這並不表明宗密法師認同儒道及由其本人所判攝的人天乘、小乘、大乘法相及破相諸宗已經「窮其」「原人」之理。當然，宗密法師由自身的學術背景、求學生涯、知識結構等所滋養的學識，也決定了其不至於如三論宗創始者吉藏大師那般，將道家以「震旦眾師」之名列入明顯帶有貶義的「外道」。宗密法師雖然亦將儒道作為與佛家各宗「內學」對應的「外學」，但並非如吉藏大師那般予以全盤否定。³⁶由於宗密法師深受華嚴法界圓融觀的熏陶，在三教融貫的問題上，特別表現出建立於冷靜和深刻洞察基礎上的公允與包容：「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」（此引文於前文中已引用，見腳註 28）。儒道與佛之間的關係被宗密法師安立為對應互濟而非一味對立衝撞的三方，在充分肯定世尊、孔老夫子、老子均為「至聖」的前提下，揭示三教「共利群庶」的共性，為融貫三教奠定了認知上的基礎。

隨後，宗密法師就上述三種「原人」觀提出自己的判斷：「策勤萬行，明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖教，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」。³⁷首先，雖然儒釋道三教均為聖教，但是在追究萬物之本源的「原人」觀上，確實存在著權宜方便與真實究竟的區別；其次，儒道二教從入世的或避世的視角出發，未有超越世間的出世境界和情懷，則其所作的探究，只能

³⁵ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上。

³⁶ 參見吉藏大師《三論玄義》摧外道部分，見《大正藏》第四十五冊，頁 1 下~2 上。

³⁷ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上。

是權宜方便和世俗意義上的；其三，佛教博大精深的義理體系中，形成了由諸宗所構成的淺深有序、權實有分的義理詮釋體系，而上述所舉來自佛門「原人」觀則屬於權教的大乘法相教人天乘、小乘的詮釋；依照筆者的體會，儒道二教與人天教可謂「權中之權」、小乘教與大乘法相教乃「權中之實」、大乘破相教可謂「實中之權」，一乘顯性教方為「實中之實」。由於闡述分析已超越本論主題，在此不作分析。其四，儒道和人天乘、小乘教及大乘法相教具有懲惡勸善，「治」人之心功能，並不因其均為權教而有所貶損，在對治人心、引導人們向善方面，三教均應得到重視並遵循；其五，然而，就「原人」觀的最為究竟的詮釋，以及通過追究萬法而窮盡理性臻於萬法之本源的真實之相，則唯有佛教方能予以解決。由此，宗密法師通過判教的理路，將儒道二教置於「權教」的位置；同時，明確佛教也並非一味的全屬實教，本身也有權實之別、淺深之異。在此前提下，宗密法師為以佛攝儒道、援儒道入佛的三教融貫，夯實了判攝上的基礎。

3、對於儒道二教的破斥與融貫

《華嚴原人論》第一節「斥迷執第一」中，宗密法師系統分析和破斥了儒道兩家的「原人」觀。首先，宗密法師舉出儒道二教的「原人」觀之內涵：「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；故死後却歸天地，復其虛無。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由」。³⁸顯然的，儒道二教將人畜等有情視作為「虛無大道」所「生成養育」。所謂「道」者，依照道家之說，乃是「道法自然」，即本性任運自然而衍生的「混沌一氣」，或曰「元氣」，從而形成天地、天地化為萬物。正是這種觀念，形成了我們民族習慣上崇拜「老天爺」——這位與西方的 GOD 概念並不相同、然而卻屬既依賴亦責怪的終極對象。儒道二教在以「人」為中心的萬物之本源上，存在著包括「虛無大道論」、「自然論」、「元氣論」、「天命論」在內的四種「原人」觀。此四種探究萬法本源的「原人」觀，宗密法師在本節下文中分別予以詰難。宗密法師充分利用邏輯的力量，從儒道各自的「原人」觀出發，通過邏輯的推理而得出難以自洽的結論，甚至其結論與自身主張相對立，由此顯示儒道「原人」觀的周全性欠缺之局限。具體內容可參見原文，筆者在此不予贅述。

在分別詰難所謂的「萬物皆從虛無大道而生」、「萬物皆是自然生化非因緣」、「皆從元氣而生成」、「貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命」³⁹等儒道四種「原人」觀之前，宗密法師可謂一語中的地涉及到了儒道二教旨趣的關鍵：儒道二教之立教的宗旨乃從世俗層面上，或入世而遵循一定禮教儀軌踐行，或避世而秉承一定

³⁸ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 上—中。

³⁹ 分別引自宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 中。

價值觀念而修身；無論是儒家還是道家，都未曾將關注點聚焦於對萬物存在之原委、淵源的窮盡。確實，追索和探究作為「人」的本源、萬物的存在依據，並非儒道二教所關注，事實上也非中國傳統哲學思想所特別關懷。「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」。⁴⁰由此，「萬物」的概念，在儒道二教中永遠沒有上升超越現象層面的佛法中「諸法」之觀念，更沒有無為法、有為法之分野。所謂理事、體相用的哲學概念出現，雖然並不晚，但由理事、體相用的概念發展為成體系的理學，尚在兩宋以後，並且是受隋唐佛教義理興盛、佛法體系化義理系統普及的影響，予以吸納借鑒的結果。由此，儒道二教雖然高舉「大道」的旗幟，以「道」為其立宗設教的根本和起源，但其缺乏系統性、體系化、超越現象界的屬性，因此難以如佛法一般對於諸法的存在性予以切實的把握。由此亦可見佛法之殊勝之處，即無論境界的順逆，亦無論現象的始末，或染淨諸法或熏習而導致心緣下轉，或熏習而背離塵緣與成佛之覺悟之道相契合，其都能予以切實、任運地把握；而儒家強調「修齊治平」，道家講究「修身養息」，顯然均是現象層面上的，系世俗範圍內的一種修身踐行的方便。對此，修習儒道者未必能予以真切地領悟到。所以，從宗密法師的判攝中，儒道乃是一種權益方便的「權教」，雖有效，也必要，但卻並非究竟，亦非深入萬法之本源與「人」之存在根本，故無法使其出離解脫。由此，宗密法師自然得出「是知專此教者，未能原人」的結論。⁴¹

然而，如果到此為止，則宗密法師融貫三教的使命尚只是完成一半。只有通過本文第四章節，即「會通本末第四」，宗密法師才真正完成了「會通」儒道佛三教的使命。宗密法師在本章節的開篇，還是抓住「原人」觀的主旨，明確到：「真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之」。⁴²《原人論》前面一、二章節對於儒道、以及人天乘至大乘破相教不同程度上的詰難斥責，乃是因為從儒道二教到佛家前四教，都尚「未了」生起其身相的真正因素和緣由。緊接著，宗密法師以華嚴一乘顯性教為嚆矢，以《起信論》的「真心」而「二門」說為架構方式，道出了萬法之本原探究的「原人」觀：「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。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。依不覺故，最初動念，名為業相。……稟氣受質，氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識。十月滿足生來名人，即我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合方成一。天、修羅等大同於此」。

⁴⁰ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 中。

⁴¹ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 708 下。

⁴² 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 中。

⁴³這段極富哲理性陳述特征的話語，可謂《起信論》「一心二門」體系的濃縮表述。這段話語也明確彰顯出，宗密法師會通佛教諸宗、特別是會通儒道的基礎乃是華嚴經教和《起信論》所一再強調的「真心」。在《起信論》體系中，「真心」即「本覺真心」，而在其他經論中，「真心」又有「無分別心」、「清淨心」等名詞，但其內涵則是不曾變異而能彰顯諸法本體論意義上的本質、本源。「真心」與「妄心」相待而立。「妄心」是妄生分別的污染心。禪門之「參禪」、「觀心」的宗旨即為熄滅妄心。妄心熄滅，則作為諸法之本源的「真心」自現。宗密法師在荷澤宗門下修學累年，對三祖僧璨《信心銘》中關於「前空轉變，皆由妄見；不用求真，唯須息見；二見不住，慎勿追尋」⁴⁴的告誡不會陌生。可見，「真心」與「妄心」並非兩個獨立的實體性存在，而是與妄心相待的對立面，妄心熄滅則真心自然顯現。華嚴「一乘顯性教」的觀點更是直接，認為「真心」是万物的本源。清涼國師也明確指出：「初唯心現者，一切諸法，真心所現。如大海水舉體成波，以一切法無非一心故。大小等相，隨心迴轉，即入無礙」。⁴⁵無疑的，宗密法師立「真心」為萬法之本源，體現了其在義理上對華嚴「一乘顯性教」的貫徹始終，也體現了其於禪宗法脈之精髓的承續，在「原人」觀上踐行著其一貫的禪教一致的觀點。

從此出發，論及到具體的對於儒道的會通，宗密法師指出：「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，是阿賴耶相分所攝。從初一念業相，分為心境之二，心既從細至麤，展轉妄計乃至造業；境亦從微至著，展轉變起乃至天地（即彼始自太易，五重運轉乃至太極，太極生兩儀。彼說自然太道，如此說真性，其實但是一念能變見分。彼云，元氣如此一念初動。其實但是境界之相）。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合成就人身。據此則心識所變之境，乃成二分。一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。三才中唯人靈者，由與心神合也」。⁴⁶儒、道所講的自然大道，成為阿賴耶識所變現的見分與相分境，而「元氣」相對於「心」而言則顯然處於從屬地位。在此，宗密法師融貫「元氣論」與「真心」說，不僅解決了作為「人」的身心之由來，「氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識」；⁴⁷而且，也給出了天地山河大地等諸法的由來，「一分不與心識和合，即成天地山河國邑」。同時，宗密法師從佛教之業感緣起說的立場出發，闡述了由「引業」帶來受身、由「滿業」帶來貴賤貧富、壽夭病健、盛衰苦樂、聰穎愚笨等作為個體的人的迥異的命運，如說其因由前世業力所導致，亦可謂「自然」；而對此生命運的左右和規範，也可謂系「天命」所致。

⁴³ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 中。

⁴⁴ 僧璨《信心銘》，《大正藏》第四十八冊，頁 376 下。

⁴⁵ 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷二，《大正藏》第三十五冊，頁 516 上。

⁴⁶ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 下。

⁴⁷ 宗密《華嚴原人論》，《大正藏》第四十五冊，頁 710 中。

總而言之，宗密法師以一乘顯性教為圭臬、以「一心二門」之如來藏自性清淨「真心」為本源，以「阿賴耶識」的流變和業感緣起說等基本佛理為基礎，融貫了儒道的「自然」論、「元氣」論，「大道生成」論，在體系化地深度展開以本攝末、以佛攝儒道的基礎上，完成了融貫三教的使命。

三、《華嚴原人論》融貫三教的思想對中國思想史的影響

由上節所述，宗密法師以華嚴「法界圓融」思想為嚆矢，以判教為基礎，將儒道二教置於權教的位置，並在世俗的、權宜方便的前提下，以佛家義理兼收並蓄了儒道二教的「原人」觀。《華嚴原人論》繼於《禪源諸詮集都序》完成頓漸、禪教的融貫後，從內外學的層面完成了系統融貫三教的使命。由此，宗密法師就他所處時代困擾思想界的禪門頓漸、禪教之間、儒釋道三教之間三個層面的紛爭。雖然他對儒釋道三教的系統性融合，尚屬於開創性和嘗試性的，但是其基本的觀念、理路和旨趣，則無論是曹溪弟子、還是諸宗傳人，也無論是教界大德還是儒道宗師，都無法忽視之，五代以後，或借鑒之、或呼應之、或質疑之。總之，《華嚴原人論》對中國思想史產生了深刻而雋永的影響。

1、《華嚴原人論》對中國兩宋時代佛學思想家的影響

宗密法師佛學思想的影響力，不僅滲透到五代、兩宋時代的教界，且對明清兩代佛教大德們思想和學問，特別是融貫於儒釋道三家的明代「四大高僧」等所具有的影響力亦不可忽視。直到現代仍然頗受教界和哲學思想史界重視。

宋元至明七百年間，乃是中國思想界儒佛道三教的融合期。無論這種融合源自於儒佛道三教之主動的融貫、抑或被動的呼應，三家的合流融貫，已然是中國傳統思想界趨勢所在。一代名相耶律楚材亦有感慨：「三教根源本自同，愚人迷執強西東，南陽笑倒知音士，反改蓮宮作道宮」。⁴⁸從《華嚴原人論》在五代以後乃至兩宋時代所得到的重視，可見其融貫三教的基本思路，對於宋明佛家「援儒入佛」可謂具有引導意義。

首先，五代時期繼承宗密法師《華嚴原人論》融貫三教思想和方法的，乃是法眼文益禪師再傳弟子，一代佛學大家永明延壽禪師。永明延壽禪師對儒佛道三家關係給予了高度關注。延壽禪師指出認為，儒道「此上二教，並未逾俗柱，猶局塵籠，豈能洞法界之玄宗，運無邊之妙行乎？」⁴⁹首先，「未逾俗柱，猶局塵籠」

⁴⁸ 耶律楚材：《湛然居士文集》卷六《過太原南陽鎮題紫薇觀壁三曹》其三，中華書局 1986 年 1 月第一版，頁 137。

⁴⁹ 永明延壽《萬善同歸集》卷下，《大正藏》第四十八冊，頁 988 上。

的儒道二教與佛家畢竟是有區別的，因為其無從洞察法界之玄宗，也難以任運有無邊之妙行。宗密法師謂「真心」，延壽禪師稱「法界」。然而，從儒道二教亦為「法界」所容納，其與佛家之關係，如百川納於大海一般，在此意義上，延壽禪師認為：「古釋云：百家異說，豈文言之能惑者。此明於三教不惑，各立其宗。儒有二十七家，若契五常之理，即無惑也；黃老有二十五家，若契虛無，亦無惑也。釋有十二分教，若了本心，亦無惑也。然則三教雖殊，若法界收之，則無別原矣」。顯然的，在延壽禪師看來，三教融合的基礎是其皆以「法界」為本原，或者如宗密法師而言系歸於「真心」。延壽禪師進一步強調：「若孔老二教，百氏九流，總而言之，不離法界，其猶百川歸於大海，若佛教圓宗，一乘妙旨；別而言之，百家猶若螢光，寧齊巨照，如大海不歸百川也」。⁵⁰由此意義上，延壽禪師繼承了宗密法師「以佛攝儒道」的融貫三教之基本理路，以「大海」一般的佛教容納如「百川」一般的儒道二教。

其次，在北宋年間，致力於三教融合的傑出思想家，則有來自雲門宗的明教大師契嵩禪師。契嵩禪師留下的重要著作《鐔津文集》，集教界先賢由護持佛法宏願出發而融匯三教的諸多思路於一爐。契嵩禪師廣泛涉獵儒佛道三教經典，乃是其系統化佛學思想的基礎，也成就其融匯三教的理論底蘊。契嵩禪師對歷史上不斷出現的各種排佛思潮的不同背景及其各自的特殊性的了解，對於自魏晉南北朝至唐五代北宋期間各種排斥佛教的思想及言論之熟諳，乃是其針鋒相對回應如歐陽修等宋代著名儒家士大夫代表人士排佛思潮的法寶。被收錄於《鐔津文集》中的契嵩諸多著作，從儒學、佛學兩個方面奠定其「儒佛一貫」的理論。雖然《鐔津文集》中並未明確論及宗密法師及《華嚴原人論》，但其所建構的「儒釋一貫」的觀念，則不僅深受宗密法師「內通禪教」、「外攝儒道」理路的影響，而且更是青出於藍勝於藍，可謂是「援儒入佛」、融會儒釋的理論完成者。

契嵩的「援儒入佛」的融貫儒釋，與宗密法師以「顯示真心即性」的華嚴經教可謂一脈相承，其亦是以「真心」一元論為本體論、倫理學的依託而融會儒釋道、乃至禪教、頓漸、戒定慧。「經曰：不知色身外洎，山河、大地、虛空，咸是妙明真心中物。豈不然乎？」⁵¹一方面，無論是儒佛道，還是戒定慧、禪教、頓漸等等，無不以「真心」為本體，另一方面，作為倫理之基礎的「真心」，可謂人同此心。而在「真心」依託的基礎上，彰顯佛法義理的殊勝性，則反映了契嵩義理系統上的圓融性和護教特征。其以闡發佛法義理之精髓為主題的《廣原教》的最後，有一段頗顯示其系統性、邏輯性的論述，頗為典型：「古之有聖人焉，曰佛、曰儒、曰百家。心則一，其迹則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也，異焉者，分

⁵⁰ 永明延壽《宗鏡錄》卷三十三，《大正藏》第四十八冊，頁 608 中。

⁵¹ 契嵩《鐔津文集卷八·萬言書上仁宗皇帝》，《大正藏》第五十二冊，頁 689 上—中。

家而各為其教者也。聖人各為其教，故其教人為善之方，有淺有奧有近有遠。及乎絕惡而人不相擾，則其德同焉。中古之後，其世大漓，佛者，其教相望而出，相資以廣。天下之為善，其天意乎？其聖人之為乎？不測也。方天下不可無儒、無百家者，不可無佛。虧一教，則損天下之一善道；損一善道，則天下之惡加多矣」。⁵²

最後，宗密法師的《華嚴原人論》正如上述的，固然是五代與兩宋時期才開始對中國佛學思想界產生深遠而雋永的影響的。然而，這種影響基於與中國傳統主流意識形態的並行不悖，也基於其具有廣泛的士大夫階層和民間的價值認同基礎，因此，其三教圓融的思想直到明代，仍然可以感覺到其巨大的影響力。有明代「四大高僧」之美譽的紫柏真可與憨山德清兩位大師即在他們的著述和弘法中，體現了在他們理解下的儒釋道「三家歸一」思想，從中我們可以感覺到其受到的《華嚴原人論》思想的啟發和影響。

明代高僧紫柏真可在其著名《題三教圖》中，將儒釋道三家在「一心」的基礎上予以融貫。從中可見宗密法師《華嚴原人論》融貫三教的思路對其的深刻影響。「我得仲尼之心，而窺六經；得伯陽之心，而達二篇；得佛心，而始了自心。雖然，佛不得我心，不能說法；伯陽不得我心，二篇奚作；仲尼不得我心，則不能集大成也。且道未一句，如何播弄？自古群龍無首吉，門牆雖異本相同」。⁵³由此消弭了儒釋道三教無休止的相互貶損與排斥心結，且將儒釋道三家歸於均需得「我」之「心」方為正道。然而，在此前後兩重「我得」其「心」，與「不得」「我心」中，其所謂的「我」，乃是有完全不同的內涵。前述的「我得」之「我」，乃是指向學究儒學、道學和佛學的修學者本身的人稱代詞，明確只有理解、領悟孔老夫子、老子李聃、釋迦佛陀等之創立、傳佈儒釋道的「心要」，方能真正參悟儒釋道經典的精髓究竟。而後續的所謂「不得」「我心」之說，其「我」乃是指以人為主體的芸芸眾生的本質、究竟的實相；對於以人為主體的眾生本質的洞察、稟賦的理解，其高度和深度決定了儒釋道三家對「我」的本質揭示，並不處於同一層面。而就是因為這種對眾生本質的、實相認識穿透力的高低，及對於「實相」把握深度的徹底與否，既道出了儒釋道三家各自不同的社會功能，或濟世、或避世、或出世；同時，也明確了儒釋道三教各自均為芸芸眾生指出了步向提升人格，進而成就佛道之路。正如太虛大師所感歎的那樣：「仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實」。⁵⁴作為佛教信徒的學修者，並不排斥儒道二家，儘管其「仰止」的唯有佛陀，但其首要須「完就」自身人格，且只有如此，方為「真現實」。

⁵² 契嵩《鐔津文集卷二·廣原教》，《大正藏》第五十二冊，頁 660 上。

⁵³ 《紫柏尊者別集》卷一，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一二七冊，頁 100 下。

⁵⁴ 太虛：《即人成佛真現實論》《太虛大師全書》第二十五卷，宗教文化出版社，2005 年第一版，頁 377。

憨山德清法師這位明代高僧兼佛教學問大師的豐富思想中，亦論及儒釋道三家關係這一不可迴避的話題。憨山大師以佛教為主導，歸儒釋道三家於「一心」，融三家關係的話題於「為學之要」的命題之中，與宗密法師在《華嚴原人論》貫通儒釋道三家之思路方式，可謂靈犀相通。「嘗言為學有三要，所謂：不知春秋，不能涉世；不精老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。此三者，經世出世之學備矣。缺則一偏，缺二則隘，三者無一，而稱人者，則尚之而已。……然是三者之要在一心，務心之要在參禪，參禪之要在忘世，忘世之要在適時，適時之要在達變，達變之要在見理，見理之要在定志，定志之要在安分，安分之要在寡慾，寡慾之要在自知，自知之要在重生，重生之要在務內，務內之要在顯一。一得而天下之理得矣。稱理而涉世，則無不忘也，無不有也；不忘不有，則物無不忘。物無不有，物無不忘；物無不有，則無入而不自得矣。故曰：天地與我並生，萬物與我為一，會萬物而為己者，其唯聖人乎！」⁵⁵從儒家的涉世、老莊的忘世、釋家的出世等各自所特有的意趣而言，經世與出世之學可謂齊備；其中缺一或缺二，可謂偏頗狹隘，而如三者全失，則只能說是「象人」而已。憨山德清大師在揭示儒釋道三家之各自特有的意趣後，從佛學的立場和意趣出發，將三家的「為學之要」歸咎於「一心」，並由此開示出三家之融洽的缺一不可的關係：



上述融儒釋道三家為一體的修學成就之路，系典型的從儒釋道三家「為學之要」的角度，融會修養身心的次第和竅訣於三教各自意趣之中，給予合理與合適的安排，不啻是對於儒釋道三家之宗旨融匯貫通的精妙體現。

2、《華嚴原人論》對中國兩宋哲學思想的影響

現代中國哲學的代表性人物胡適先生從中國哲學史的角度，將東晉至北宋時代這一數百年的時光命名為「中世第二時期」，明確到：「此時凡是第一流的中國思想家，如智顛，玄奘，宗密，窺基，多用全副精力，發揮印度哲學。那時中國

⁵⁵ 《憨山老人夢遊集·說·學要》卷三十九，《卍續藏》新文豐出版公司發行藏經院版，第一二七冊，頁 777 下~778 上。

系的學者，如王通，韓愈，李翱諸人，全是第二流以下的人物」。⁵⁶胡適先生的這一論斷，確實反映了東晉至中唐中國思想界的實際，而其中胡適先生提及的「第一流」的哲學思想家宗密法師，恰恰是這個時代思想界的殿軍。因此，其對中國兩宋以降哲學思想的影響，可謂是潛移默化、深入骨髓、源遠流長。

從前述的《華嚴原人論》之判教思想及其基本的思路之演繹、陳述中，可以發現，宗密法師的這部篇幅精練的著作中，以佛法所擁有的擅長思辨、精於邏輯演繹的特徵，令人信服地分析了儒釋道三家之特徵，特別是對儒道之「原人」觀進行了批判；而這種有條不紊、逐層深入的論理方式，具有極其強勢的邏輯力量。事實上，這一論理傳統並非宗密法師所創，乃是印度佛學的傳統。不僅大乘佛教的中觀學與瑜伽行派、或如印順導師所言的那樣加上繼起的真常唯心派，都在架構義理體系中，注入了極富邏輯力量的論理；而且即使在聲聞乘佛教時期，基於佛教與勝論師、勝論師、特別是以後吠檀多派等外道哲學的論戰，當然也包括佛教部派之間的論爭，也早已鍛造出邏輯思辨和論理傳統。這種論理方式和思辨傳統，隨著佛教傳入中華，被「關河舊學」及以後地論師、攝論師、成實師、俱舍師、毗曇師等繼承並發揚，為中國思想界注入了嚴密的、邏輯的論理方式。進入隋唐，無論是智顛大師所開創的天台學說、吉藏大師所構建的三論宗體系，還是玄奘大師所傳的法相唯識學、法藏大師所揭示的華嚴義理，都具備極強的思辨性與富有邏輯力量的論理規範。因此，面對具備如此特徵的佛學思想陣營，才高八斗的昌黎先生卻說出一番「夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法服；不知君臣之義，父子之情。假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境，不令惑眾也」⁵⁷的議論，顯然系於維護道統、禮教的立場、限於狹隘「夷夏之辨」的偏見。更有其慷慨陳詞的「乞以此骨付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。使天下之人，知大聖人之所作為，出於尋常萬萬也。豈不盛哉！豈不快哉！」⁵⁸其簡單粗糙的處理方法，真對佛教本身沒有任何撼動。而宗密法師那有理有節的闡述，細緻精到的分析，彰顯了思辨的力量、邏輯的魅力，對後世儒學在論理方式和思辨關注點等風格上的轉化，從而形成獨具特色的宋明理學，確實產生了極為重要的影響。正如馮友蘭先生論及宗密法師《華嚴原人論》時所言：「宗密此論，以為儒道所見，亦是真理之一部分。此已為宋明道學立先聲矣」。⁵⁹具體而言，從宋明理學相較於秦漢至隋唐的儒學而言，其在學術意趣和論理風格上，具有非常重要的轉移。在宗密以前與先秦、漢唐儒學不同。

⁵⁶ 胡適：《中國古代哲學史》上冊，商務印書館 1939 年「萬有文庫」簡編印行版，頁 7。

⁵⁷ 《韓昌黎文集》卷三十九，引自《韓昌黎文集校注》卷八，上海古籍出版社 1986 年第一版，頁 615-616。

⁵⁸ 《韓昌黎文集》卷三十九，引自《韓昌黎文集校注》卷八，上海古籍出版社 1986 年第一版，頁 616。

⁵⁹ 馮友蘭：《中國哲學史》下冊，中華書局 1961 年 4 月北京第一次印刷版，頁 798。

首先，宋明理學的突出特點是它的思辨性。魏晉時代的玄學，可說是老莊學派的士大夫階層依老莊哲學而領悟和發揮的。隨著佛教般若學和毗曇學的傳入，開啟了對思辨性佛教義理的接受機制，也為道教和儒家思想體系注入了思辨性元素。但保守固執並在西漢即被定於一尊的儒家，其應變能力總體而言是滯後且被動的；道教則於唐末以前尚處鼎盛時期，以高邁姿態出現的道家始終在與佛教爭執不休，對佛教思辨型論理模式的接受和借鑒，基本上尚未給予關注，更難有借鑒模仿。因此，雖然如韓愈、李翱等敏銳地意識到儒學面臨著佛道二教，尤其是佛教嚴謹義理體系的嚴重挑戰。但韓愈處理這個問題的方法，簡單粗陋，而李翱思考得相對深入一些，主張援佛入儒、以儒融佛，解決儒佛間衝撞。而宋代理學家對比宗密法師《華嚴原人論》有理有節的思辨說理，深刻感受到儒學於形而上層面上的先天不足。如對與「原人」命題密切相關的人性之「本善」、「本惡」、「本無善惡」的爭論，儒家之內部的論爭達千年之久，而論證的結果還是或「不備」、或「不明」，而來自於董仲舒的陰陽災異之變的神學化的論證，基本上只能算是不予論證的「斷言」，更是粗淺。而到宋明理學階段，儒學吸收佛教在哲學本體論、認識論上的思辨型立論方式，創造性地提出了許多富有特色的儒學形而上的概念，並給予系統羅輯論證，從而構成了體系化的儒學——理學、心學。如周敦頤、邵雍的「太極」、張載的「太虛」、二程和朱熹的「天理」、王安石和二蘇的「道」、陸九淵和王守仁的「心」，等等。傳統儒學經由理學家們的改造，道德信條式的理論體系，終於轉型為以形而上學作基礎的哲學理論體系。就此而言，它體現著宋明理學家們融合創造的哲學智慧。

其次，唐末以前的儒學思想體系，事實上也發生著諸多變化，從孔夫子以語錄體形式留下諸多人生格言，建立以「仁」為核心的倫理觀念，儒學在西漢一轉而為官方政治意識形態，隨後又進而由所謂「古文今文之爭」，使儒學陷於訓詁之學的逼仄境地而難以自拔，使儒學與現實社會生活嚴重脫節，孔老夫子賦予儒學的倫理德行的「仁學」核心亦被嚴重解構。由此，從儒學自身思想脈絡和意趣流變而言，理學已然是一場儒學的復興運動，成為自漢至唐的儒學的否定，回歸經典、迴向聖人之道。理學義理的重點不在官方主流意識形態的建構，而是注重哲學意義上、思辨型的倫理觀念的架構，提出了系列具有邏輯層次的哲學範疇和體系結構。從構建「太極」、「太虛」、「天理」、「道」、「心」等理學本體論，到作為倫理基礎的人性論；從「格物致知」、「心外無物」的認識論到「存理去欲」、「存心去欲」的修養論；乃至於發揮出「成聖成賢」的境界、「修齊治平」的個體修學路徑，無疑是以倫理觀念為核心的哲學架構，系「格物窮理」的思辨實踐和結晶，其最終歸向的則是對儒家倫理的必然性、普遍性和絕對性的把握。無論是「心學」專注倫理的特色，還是理學「格物致知」的追究，其思辨的中心並非自然與萬物，而是注重「人」自身及作為「人」所具有的特殊倫理稟賦，其理論旨趣則在乎「人」

之社會倫理價值觀的樹立，及其個體對這種倫理價值觀的自覺。由此可見，宗密法師所倡導的強調「性起」的「華嚴一乘顯性」之「顯示真心即性教」，對於宋明理學的思辨型哲學架構的巨大影響。

最後，宋明理學是在老莊哲學和佛學均已發展之極致，其影響面甚廣且頗為深入的時代所崛起的；因此，作為儒學發展嶄新階段的宋明理學，其受老莊哲學思想，特別是體系龐大、結構嚴謹，涵蓋從本體論到認識論、倫理論、境界論和實踐性的佛學思想體系的影響，並恰當地吸收和借鑒、融合佛、道兩家，無疑是其不同於唐末以前的儒學至重要特征。從上述第一點所述對於佛學思辨型哲學思維的方法論借鑒，以及第二點所述對於佛學倫理規範內涵的吸納的運用這兩項具體內容的闡發基礎上，可以從總體上歸納宋明理學融會和吸收老莊及佛學思想方法等為三個方面：其一是借鑒佛學的本體論和認識論，建構理學和心學的哲學理論基礎；其二是借鑒佛門的法脈傳承及老莊道家的法統觀，明確儒家自身的「道統」；其三則是將佛教的戒律學規範與老莊的修身養性的理念，吸納為自身的倫理規範準則，在個體的行持上張揚「存天理，滅人欲」的倫理觀。

誠然，理學家們無一不以「辟異端」的姿態標榜對佛教的排斥，但其自身的理論建構卻又離不開自己所要反對的佛教。經過理學家們的「批判」，本來被視為「異端」的佛學思想觀念反而進入中國正統儒學的內核，如「一切唯心所造」、「識有境無」佛學觀念，被轉化為王陽明「心外無物」的心學主旨。事實上，理學家們不斷效法著宗密法師，致力於儒佛的互補。理學以批判佛學為己任，卻將佛學之精髓吸納於儒學的核心；理學以復興和捍衛正統儒學為使命，卻借鑒了佛學思辨型方式及邏輯嚴謹的義理體系架構方法；理學強調和高揚的是儒學的倫理實踐性，而導致的則是與佛學禪宗末流一般的陷於空疏的尷尬。無疑的，理學深受佛學的影響，而其中十分關鍵的，系受到在五代至兩宋時代影響力深入傳統思想界的宗密法師的佛學思想的影響。

誠然，華夏民族綿延流長的歷史長河中，支撐其文明稟賦和文化屬性的，乃儒、道、佛三家的思想體系，而佛教作為源自印度而流布中原的宗教信仰體系，其所本具的鮮明印度文明特征，與中原本土儒道兩家相遇之際，其衝撞和砥礪，妥協和融攝，是外來文化本土化過程中必然會遭遇的情形，可謂文化交流相融的規律性現象。因此，佛教之所以能以外來的思想和信仰體系而紮根於中華文明的土壤、並成為其有機而不可忽缺的組成。正是這種衝撞砥礪、妥協融攝，推動了儒釋道思想體系之間的相互融攝、相互補充、相互借鑒，並促使儒釋道三家的價值觀念、思想意趣深入民族骨髓，成為華夏文明稟賦、文化屬性的基因。共同構成華夏民族燦爛文明의思想和價值體系的基礎。

由此，儒釋道三家在衝撞中的融會、在砥礪中的相涉，確實是中國哲學思想史上的主題。然而從華嚴「一乘顯性」的角度以佛攝儒道、援儒道於佛，則濫觴於宗密法師的《華嚴原人論》。在其中，既有歷史的因素，亦有時代的背景，更有宗密法師的個人學識涵養，諸多因緣的融合呼喚了宗密法師擔當起融貫三教的使命。儘管宗密法師的融貫三教尚屬首創、乃是一種探索和嘗試，無論就規模和體系化程度，兩百後的事業的承續者契嵩法師取得了更高的成就，但是辨析和會通佛教諸宗，融會儒釋道三教，乃《華嚴原人論》為中國佛學思想界和哲學思想史所作出的具有開創意義的貢獻，對後世的示範意義和巨大影響不容忽視。由此意義上而論，宗密法師《華嚴原人論》不僅系華嚴宗重要著作，也系中國佛學思想史和哲學思想史上影響深遠、意義非凡的不朽之作，直到當今時代，仍然具有雋永的學術價值和思想價值。