# 圭峰宗密本覺真心思想研究

四川師範大學文理學院　副教授
李萬進

## 摘　要

圭峰宗密在建構自我的心性論體系時，提出了本覺真心這一概念，本覺真心是圭峰宗密建構的心性論體系中極為重要的一個概念。根據圭峰宗密對於本覺真心的闡釋，本覺真心是知、變現、成佛的依止，因此本覺真心具有本體與形而上的意義與作用，是生成與變現世間法、出世間法的依止。本覺真心這一概念之中，真與覺是本覺真心的兩個主要特徵，這兩個特徵是圭峰宗密借鑒了《大乘起信論》真妄互熏以及本覺思想的結果。同時，圭峰宗密闡揚《大乘起信論》中一心開二門模式，認為本覺真心具有不變與隨緣的特徵，不變的特徵以對應真如門，隨緣的特徵對應生滅門，在闡釋本覺真心與世間法的關係時，圭峰宗密注重於生滅門的作用，這之中融入了阿賴耶識的變現作用；在闡釋本覺真心與成佛之道的關係時，圭峰宗密注重於真如門的模式，以如何從生滅門的淨染互含以及覺迷互含的狀態中，逐步回復本覺真心本有的清淨狀態，這樣本覺真心就與出世間法的成佛之道建立了密切的關係。從圭峰宗密所闡釋的本覺真心這一概念中可以看出，圭峰宗密將華嚴宗圓融無礙的模式，以及一心開二門的模式，還有禪宗心性論覺與迷互相轉化的模式融於一體，建構了以《大乘起信論》的心性論為基礎，融匯華嚴宗與禪宗心性論的本覺真心理論。

**關鍵詞：圭峰宗密、本覺真心、一心二門、世間法、成佛**

## 導言

在華嚴宗的歷史上，圭峰宗密無疑佔有一個無可替代的地位。這種地位是由圭峰宗密所建構的一套極為完整的華嚴思想體系決定的。圭峰宗密的思想體系不僅在華嚴宗的歷史上，在中國佛教的歷史上乃至於在中國哲學思想發展的進程中，都具有無可替代的地位。在圭峰宗密建構的龐大而精深的思想體系中，心性論佔有極為重要的內容，正是由於圭峰宗密建構的這種融華嚴教理與禪門妙法於一體的心性論，影響了之後千百年間中國佛教思想的走向，也使得中國儒釋道三教合流的思想格局，得以逐漸始臻成熟。

圭峰宗密所建構的心性論思想體系之中，始終圍繞著心與性這兩個核心的範疇來進行闡釋與論證，因此研究與分析圭峰宗密的心性論就需要圍繞著心與性這兩個範疇來展開。僅就圭峰宗密心性論中所涉及到的心這一核心範疇而言，圭峰宗密提出的本覺真心這一概念，是其心性論中，心這一核心範疇的重要內容，圭峰宗密對於本覺真心這一概念的闡釋與論證，體現了將華嚴宗與禪宗兩大思想體系融於一體的理論思維傾向。

由於圭峰宗密的思想體系具有融合的特質，因此僅就本覺真心這一概念而言，不僅體現了華嚴宗與禪宗的圓融與會通的理論傾向，同時還是圭峰宗密進行判攝一切思想理論的標準，也就是說圭峰宗密所建構的本覺真心這一概念，是其進行判教的標準。根據這一標準，圭峰宗密以此評述了儒道元氣的自然生成論的理論思維的缺陷，以此達到了以佛判釋儒道的理論思維高度。圭峰宗密所闡釋的本覺真心，從極為抽象的形而上的角度，顯示了佛教心性論特別是華嚴宗心性論的殊勝性，以本覺真心來批評了有形的形而下範疇的儒道元氣自然生成論，也就是說圭峰宗密所闡釋的本覺真心是站在華嚴宗心性論的高度來評判內外之學的。

圭峰宗密的本覺真心與《大乘起信論》的心性論有著不解之緣，《起信論》所建構的真妄互熏的心性論體系，以及一心開二門的模式，深深地影響了天臺、華嚴以及禪諸宗。圭峰宗密所闡釋的本覺真心，是從圓融華嚴宗與禪宗心性論的角度，對於《起信論》一心開二門模式，以及真妄互熏的心性論的闡揚，因此從理論源頭的角度而言，圭峰宗密闡釋的本覺真心體現了中印佛學心性論體系的圓融與會通，體現了平章華梵的特色。

## 一、本覺真心的定義

圭峰宗密對於本覺真心的界定，是基於他本人對於心這一範疇的界定而展開的。在圭峰宗密所界定的心的含義之中，有四種意義的心，即：肉團心、緣慮心、集起心（阿賴耶識）、真實心（本覺真心）。這四種心之中，「在宗密看來，真實心是四種心中最高層次的心，尤其是真實心中的覺心，作為一切現象的本體、人的本原和眾生解脫的根據，是宗密的心性哲學乃至整個哲學的最高範疇。」[1]因為，肉團心僅僅是指生理意義上的心，此心不具備精神與思想的作用，所以可以存而不論。緣慮心約相當於今日所說的認知意義上的心，在圭峰宗密看來，也是不圓滿與究竟的。集起心即阿賴耶識，由於此心具有染淨互含的特質，所以從清淨無染的角度而言，也是不圓滿與不究竟的。這樣，在四種心之中，唯有真實心即本覺真心才具備了圭峰宗密所認定的清淨無染的特質：

> 凡言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一、紇利陀耶，此云肉團心，此是身中五藏心也。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心惡心等。三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子生起現行故。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心，此是真心也。[2]

從圭峰宗密對於心這一範疇的四種劃分來分析，在排除了肉團心這一種心之外，其餘的三種心之間的關係是層層遞進的模式。緣慮心即認知意義上的心，可以被集起心即阿賴耶識所包含，而真實心即真心卻含攝了阿賴耶識的功能，所以真實心具有終極意義的依止作用，這樣真實心是可以作為本體意義上的心體。關於真實心與前三種心的關係，圭峰宗密作了一種極為簡明扼要的闡述：「前三是相，後一是性，依性起相，蓋有因由；會相歸性，非無所以，性相無礙，都是一心。迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨境，若空尋文句，或信胸襟，於此一心性相，如何了會？」[3]圭峰宗密對於四種心的界定是基於認定了本覺真心為依止的理論模式而進行闡釋的。性這一概念具有根本與依止的意義，而相這一概念則是從屬與生成的範疇，所以圭峰宗密將本覺真心定位於性的範疇之中，將肉團心、緣慮心與集起心定位於相的範疇之中，這已經顯示出了圭峰宗密從形而上的角度來界定本覺真心，而從形而下的角度來界定肉團心、緣慮心與集起心。僅就從字面意義

---

[1] 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），中國人民大學出版社，2002 年，第 340 頁。

[2] 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 429 頁。

[3] 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 429 頁。

而言，本覺真心與其他三種心都可以說是心這一概念，但是具體到心的含義與作用而言，肉團心、緣慮心與集起心則是無法與本覺真心同日而語的，從性與相的關係而言，類似於體與用的關係，如果沒有本覺真心的存在，那麼在圭峰宗密看來，其餘三種心的存在則是失去了意義，所以肉團心、緣慮心與集起心都是以本覺真心為其依止而才能夠得以存在與確立的。從性與相、體與用的關係來看，圭峰宗密對於本覺真心的界定顯然是將本覺真心定位於性與體的形上的範疇之中，而將其餘的三種心定位於形下的範疇之中，這種從性相與體用的範疇中來闡釋本覺真心的定義，無疑融入了中國哲學的一些元素，由此可以看出圭峰宗密闡釋本覺真心時顯現出的中印佛教心性論相融通的理論傾向，也就是平章華梵的理論思維。

從圭峰宗密對於心的四種意義的界定與劃分之中可以看出，正是通過對於肉團心、緣慮心與集起心的評判，從而彰顯出了本覺真心的意義，也正是從本覺真心可以含攝緣慮心與集起心的角度，顯示出了本覺真心的含義。這種含義即是本覺真心是世間法與出世間法的依止，世間法與出世間法的緣生緣滅都可以歸攝到本覺真心之中，而緣慮心與集起心則無法將其餘心的含義歸攝到自我的定義之中，這樣本覺真心的殊勝性也自然彰顯。本覺真心的這種殊勝性，主要體現在圭峰宗密的判攝一切內外之學的標準上，也就是說圭峰宗密認為緣慮心、集起心都屬於佛教宗派之中的一種思想，但是都沒有達到本覺真心的究竟圓滿的境界。這種對於本覺真心的推崇與肯定，體現在圭峰宗密闡述緣起法的性空真諦的教理之中，在圭峰宗密的闡述中，緣起性空之真諦固然是佛法的根本教理，但是如果僅僅局限於緣起性空的理論這之中，而無法體認到緣起性空與本覺真心的真實關係，那麼就不是究竟的見地：

> 若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者，如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波；若無淨明不變之鏡，何有種種虛假之影？又，前說夢想夢境同虛妄者，誠如所言，然此虛妄之夢，必依睡眠之人，今既心境皆空，未審依何妄現？……亦未明顯真靈之性。[4]

從這裏可以看出，圭峰宗密重要要確立本覺真心的觀照緣起性空的自我本淨心體，只有確立了本淨的心體即本覺真心才能夠最終觀照到緣起性空的真諦，如若沒有觀照緣起性空的主體，即本覺真心的存在，那麼虛妄的幻境，是無法真正得以去觀照的，這樣圭峰宗密在闡釋本覺真心與緣起性空的關係時，指出了大乘

[4] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 391－392 頁。

空宗在理論上的缺失，即空宗忽略了觀照緣起性空的主體存在，這個主體就是圭峰宗密所闡釋的本覺真心。圭峰宗密認為，個體依據本覺真心進行觀照，那麼就能夠體悟外在色法的虛妄不實得本質，由於本覺真心存在著不覺的狀態，這種不覺的狀態從而產生了外在的虛妄色法，所以如果沒有本覺真心的存在，那麼既無法體認到外在色法的虛妄性，同時也無法解釋虛妄色法的產生的依據，這樣本覺真心的依止意義即此得以確立。並且，在圭峰宗密的闡釋與論證中，指出了本覺真心與虛妄色法的對立關係，正是由於有本淨的真心存在，所以才能夠產生出虛妄的妄染之法，如果不能夠確立本淨的真心存在，那麼虛妄的色法也無法產生，這樣緣起性空既沒有觀照的主體，也沒有可以供修行者去觀照的緣生緣滅之法的存在，由此可以看出，大乘空宗所闡釋的緣起性空之真諦需要有本覺真心的觀照，才能夠在理論上作出圓滿而究竟的解釋：

> 以緣起色等諸法為俗諦，緣無自性諸法即空為真諦，一真心體，非空非色，能空能色，為中道第一義諦。其猶明鏡，亦具三義；鏡中影像，不得呼青為黃，妍媸各別，如俗諦；影無自性，一一全空，如真諦；其體常明，非空非青黃，能空能青黃，如第一義諦。[5]

從虛妄色法的緣起性空這一角度而言，天臺宗由此提出了一心三觀與三諦圓融的教理，圭峰宗密在闡釋本覺真心的定義時，運用了天臺宗三諦圓融的教理，以中道第一義諦來闡明本覺真心的特質，這樣本覺真心就具有了超越了空有的性質。從俗諦的角度而言，世間法就屬於俗諦，從緣起性空的角度而言則是真諦，真諦屬於出世間法，而本覺真心含攝了俗諦與真諦，因此就是中道的第一義諦。從俗諦與真諦的圓融與會通而言，本覺真心具備了世間法與出世間法的特質，因此就是世間法與出世間法得以存在的依止，這樣本覺真心自然就具有了本體的形而上的意義。圭峰宗密在闡釋本覺真心的特質時，專門談到了「非空非色，能空能色」，這就顯示出了本覺真心含攝空與色，又超越了空與色的特質，這種特質就是中道的第一義諦。中道的第一義諦顯示了本覺真心本淨的特質，這一特質保證了世間法的產生，同時由於本覺真心的不覺狀態而呈現出的世間法，其本質就是緣生緣滅的緣起性空之真諦，所以本覺真心能色能空，而又非色非空，偏重於色與空的任何一邊，都是無法真正把握到本覺真心的特質，唯有超越了色與空的關係，才是本覺真心的特質：「自性清淨常住真心者，不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨，故云自性清淨。此性無始來，乃至盡未來際，有佛無佛，常不滅壞，

[5] 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 442 頁。

故云常住心也。」[6]圭峰宗密運用天臺宗三諦圓融的理論來闡釋本覺真心的特質，是為了闡明本覺真心本來清淨的狀態，無論本覺真心處於俗諦還是真諦的狀態，都無法遮蔽本覺真心本有的清淨狀態。因此，本來清淨就成為了本覺真心的一個重要特性，圭峰宗密基於本覺真心所具有的本來清淨的狀態，以此來詮釋本覺真心的特質：

> 說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。大覺湣之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨，全同諸佛。[7]

圭峰宗密在闡釋本覺真心的特質時，特別提到了「常住清淨，昭昭不昧，了了常知」，昭昭不昧與了了常知是從常住清淨這一特性衍生出來的，因為昭昭不昧顯示的是本覺真心靈明的狀態，這種狀態其實質也就是本來清淨的心性，了了常知的知同於佛性之智，所以圭峰宗密才進而闡明，本覺真心就是佛性與如來藏自性清淨心。從這一點上而言，佛性與如來藏自性清淨心也具有「常住清淨，昭昭不昧，了了常知」的特質。圭峰宗密所闡釋的本覺真心之中，最為關鍵的就是真與覺兩個要素，與之相對立的就是妄與不覺，由於有了妄與不覺的狀態，於是就產生了緣生緣滅的世間法，就有了生死與輪回，就有了凡與聖、佛與眾生的差別，而這些差別的出現與產生，都離不開本覺真心，本覺真心處於真與覺的狀態，就是與佛性相契應的境界，眾生即是佛；如果本覺真心處於妄與不覺的狀態，那麼眾生與佛就有了質隔，眾生心就不同於佛心。於此而言，本覺真心具有生成、變現緣生緣滅的世間法，以及成就佛心與佛性的功能。圭峰宗密對於本覺真心範疇的論證，就是基於本覺真心如何在妄與不覺的狀態下，顯現出世間法，以及如何從妄到真、從不覺到覺的成佛之道的模式中，來進行界定與闡釋的，這顯示出了圭峰宗密建構的本覺真心這一範疇的理論與思維的特質。

## 二、本覺真心與世間法的關係

圭峰宗密闡釋的本覺真心是為了論證眾生成佛的依止，而成佛之道屬於出世間法的範疇，與之相對應的就是世間法，從華嚴宗與禪宗的心性論體系來分析，佛教心性論的建構都是為了論證眾生成佛的依止與如何才能夠通過對於心性的修

---

[6] 《圓覺經大疏鈔》，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 3 冊，第 257 頁。

[7] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 392 頁。

持而最終成佛。從佛教心性論所涉及到的內容而言，包括了世間法與出世間法，通過心性與世間法關係的闡釋，從而將眾生修行的依止最終落實到對於自我本淨心性的回復上，這也是一切佛教宗派心性論的核心。圭峰宗密所闡釋的本覺真心也是遵循這一理論模式而展開的，也就是說圭峰宗密在闡釋本覺真心這一範疇時，必然要面對本覺真心與世間法的關係，由本覺真心來觀照世間法的緣生緣滅的虛幻性，這樣就將世間法攝入到本覺真心之中，以此來闡明世間法是從本覺真心的不覺狀態之中變現而產生的。本覺真心變現世間法的過程，與阿賴耶識的變現有著異曲同工之妙，不過圭峰宗密在闡釋本覺真心與世間法的變現關係時，融入了中國固有思想的元素，即論證了中國儒道元氣自然生成論與本覺真心的關係，即將元氣歸入到本覺真心之中：

> 然所稟之氣，輾轉推本，即混一之元氣也；所起之心，輾轉窮源，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，從初一念業相，分為心境之二。心既從細至粗，輾轉妄計，乃至造業，境亦從微至著，輾轉變起，乃至天地。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，即是天地山河國邑。[8]

圭峰宗密對於本覺真心與緣起關係的分析與論證，其實質就是佛教心性論的心與物關係的論證模式，中國的儒道思想以元氣作為物質的代名詞，圭峰宗密生活的時代，儒道人士在抨擊佛教的理論時，就是運用了元氣自然生成論，這也是圭峰宗密闡釋本覺真心時，在分析與論證本覺真心與世間法的物質的關係時，不得不面臨的詰難。圭峰宗密在回應這一詰難時，首先得出了這樣一個結論，元氣論所說的所稟之氣就是混一之元氣，而佛教心性論所闡述的所起之心，則是他所闡釋的真一之靈心，從實質上而言，元氣屬於世間法的範疇，世間法既然是從本覺真心不覺與妄的狀態之下產生的，因此元氣也就是由本覺真心變現而成的。關於這一點，圭峰宗密認為，元氣屬於阿賴耶識相分的範疇，阿賴耶識屬於本覺真心不覺的狀態，因此元氣必然就是本覺真心變現而成的。儒道的緣起自然生成論，在圭峰宗密看來只是解釋了世間法的物質生成的過程，即山河大地得以形成的依據，但是無法解釋精神意識的現象，這即是緣起自然生成論的理論缺陷。這一缺陷在阿賴耶識的變現之中得以克服，阿賴耶識的心境分為兩種，「一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即是天地山河國邑」，這兩種劃分，其實質是與阿賴

[8] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 394 頁。

耶識所包含的相分與見分密切相關的，阿賴耶識的相分解釋了山河大地如何變現而成的，暗戀也使得見分則解釋了精神意識的變現生成，阿賴耶識的見分對於精神意識的變現的論證，在圭峰宗密看來是元氣生成論不具備的。而阿賴耶識由於是本覺真心妄與不覺的狀態，所以阿賴耶識含攝於本覺真心之中，這樣的就自然論證了元氣是由本覺真心所變現的理論，並且圭峰宗密認為由於本覺真心可以解釋世間法的精神意識現象的生成，這是元氣論無法解釋的。並且更為重要的是，圭峰宗密認為元氣生成論只注重於世間法的解釋，無法上升到出世間法的高度，而本覺真心卻是解釋世間法到出世間法的依止，這之中自然要涉及到本覺真心與阿賴耶識的關係：

> 謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生，修道證真，遂名諸佛。又隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯是一心，遂名真如。故此一心，常具真如生滅二門，未曾暫闕。但隨緣門中，凡聖無定，謂本來未曾覺悟，故說煩惱無始，若悟修證，即煩惱斷盡。故說有終，然實無別始覺，亦無不覺，畢竟平等。故此一心，法爾有真妄二義，二義複各二義，故常具真如生滅二門。各二義者，真有不變隨緣二義，妄有體空成事二義。謂由真不變，故妄體空，為真如門；由真隨緣，故妄成事，為生滅門。以生滅即真如，故諸經說無佛無眾生，本來涅槃，常寂滅相。又以真如即生滅，故經云法身流轉五道，名曰眾生。既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異，名為阿賴耶識。

此識在凡，本來常有覺與不覺二義，覺是三乘聖賢之本，不覺是六道凡夫之本。[9]

圭峰宗密在闡釋本覺真心含攝世間法與出世間法時，在論及本覺真心處於真與覺的狀態時，認為是生佛不二的，也就是說出世間法與世間法在這種狀態下是圓融無礙的，眾生與三乘聖賢也是沒有差異的。不過，本覺真心卻又與無明起念，妄念咋動，於是就有了妄與不覺的狀態，這樣就從出世間法落入到世間法的生滅之中。這種狀態，在圭峰宗密看來就是，本覺真心不守本自清淨的自性，隨順緣起之法而變現成世間法。一旦世間法形成，那麼就有了眾生與佛的差別，一些眾生處於妄念與不覺的狀態之中，那麼就會沉淪於六道輪回之中，始終處於世間法的緣生緣滅的無盡苦海之中。同時，也有一些眾生能夠體證到

[9] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 447 頁。

妄念與不覺是與本覺真心本淨的狀態不相契應的教理，於是就有了祛除妄念，由不覺而趨於覺的過程，這樣這些眾生最終就能夠成就佛道。將成佛之道的出世間法與六道凡夫的世間法融於一體的就是本覺真心，圭峰宗密所闡釋的這一心體，明顯是借鑒了《大乘起信論》中如來藏自性清淨心所開顯的一心二門的理論模式，本覺真心的清淨與覺悟的狀態，就是一心開二門中的真如門；本覺真心的妄染與不覺的狀態，就是一心開二門中的生滅門。圭峰宗密對於一心開門模式的闡釋，以本覺真心的真與妄而論真如門與生滅門，以不變與隨緣而闡釋真如門與生滅門的生成與轉化，顯然這是對一心開門模式的闡揚。值得注意的是，圭峰宗密在闡釋本覺真心的真妄互含的狀態時，認為這就是阿賴耶識的變現與生成的依止所在，與之相應則是不覺的狀態就是六道凡夫，覺悟的狀態就是三乘聖賢，而所有的一切都是本覺真心所含攝與變化的結果，這樣本覺真心自然就是一切法的依止與變現的依據。從圭峰宗密對於心的含義的四種劃分來看，阿賴耶識包含在本覺真心之中，是本覺真心雜染而不覺的狀態，正是因為了有了這種雜染與不覺的狀態，所以才有了世間淨染雜含之法的產生，從本覺真心與世間法的關係而言，一心開二門模式中的生滅門，是解釋世間法得以變現的關鍵。而生滅門其實質就是阿賴耶識與法的變現關係，這樣圭峰宗密在闡釋本覺真心與世間法的關係時，在借鑒了一心開二門的模式後，將闡述的重點放在了阿賴耶識的變現過程上，由此來闡明本覺真心與世間法的關係：

> 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。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。[10]

從圭峰宗密在這裏對於一真靈性即本覺真心的闡釋中可以看出，本覺真心與世間法的關係，顯然就是《大乘起信論》中一心開二門模式的翻版與發展。《起信論》中涉及到的如來藏自性清淨心、真如門、生滅門以及阿賴耶識等概念，在圭峰宗密所闡釋的本覺真心與世間法的關係之中一一得以展現。本覺真心的地位類似於如來藏自性清淨心，本覺真心的覺與淨的狀態，就是真如門，不覺的狀態就是生滅門與阿賴耶識，世間法的產生與變現，就是由於生滅門與阿賴耶識的作用而成的，因此本覺真心之中包含了真如門與生滅門（阿賴耶識），並且在闡明本覺真心與世間法的關係時，圭峰宗密著重闡述了生滅門即阿賴耶識

[10] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 442 頁。

是如何變現的過程，這一過程被稱之為不覺的妄念咋動、無明念起，於是一切緣起法由此變現，這就是圭峰宗密所說的業相得以形成的緣由。對於《起信論》所闡述的一心開二門的模式，圭峰宗密在闡明本覺真心與世間法的關係時，提出了不變與隨緣兩種狀態，這是解釋世間法與出世間法的依止所在，於此而言，圭峰宗密所闡釋的本覺真心也就與法這一範疇發生了關係：

> 心即是法，一切是義。故經云：「無量義者，從一法生。」然無量義，統唯二種：一不變，二隨緣。諸經只說此心隨迷悟緣，成垢淨、凡聖，須惱菩提，有漏無漏等。亦只說此心垢淨等時，元來不變，常自寂滅真實如如等。設有人問，說何法不變？何法隨緣？只合答云：心也。不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。今性相二宗互相非者，良由不識真心。每聞心字，將謂只是八識，不知八識但是真心上隨緣之義。故馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。論云：「依於此心，顯示摩訶衍義。」心真如是體，心生滅是相用。只說此心不虛妄，故云真；不變易，故云如。是以，論中一一云心真如，心生滅。[11]

圭峰宗密明確指出心即是法，這個心就是本覺真心，並且認為一切法都是本於本覺真心變現而生成的，這之中存在兩種狀態，就是不變與隨緣，這是圭峰宗密對於一心二門模式的一種發展。圭峰宗密在闡釋不變與隨緣的依止是什麼時，明確指出這一依止就是心即本覺真心。不變是性，隨緣是相，性相構成了出世間法與世間法，而性與相皆含攝於一心之中，即含攝於本覺真心之中。在圭峰宗密闡釋本覺真心的重要性時，他認為性宗與相宗的爭論都是由於沒有認識到本覺真心這一至為重要的概念而造成的，因此在分析與論證心這一範疇時，圭峰宗密特別強調的是本覺真心這一概念。在圭峰宗密的論證中認為，心這一範疇固然包含了阿賴耶識在內的八識，但這八識都是本覺真心處於隨緣狀態的變現而已，本覺真心還有不變的狀態，這樣不變即是真如門，隨緣就是生滅門。圭峰宗密以不虛妄而論真的定義，以不變而論如的定義，這樣真如就是不虛妄與不變易的含義，真如門在圭峰宗密的闡釋中被賦予了不變的意義。與之相對應的則是隨緣的生滅門，這是本覺真心從不變的狀態，轉化為不覺與虛妄的變現過程，也就是世間法產生的過程：

> 一、謂一切眾生，雖皆有本覺真心；二、未遇善友開示，法爾本來不覺；三、不覺故，法爾念起；四、念起故，有能見相；五、以有見故，根身世

[11] 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 428 頁。

> 間妄現；六、不知此等從自念起，執為定有，名為法執；七、法執故，便見自他之殊，名為我執；八、執此四大為我身故，法爾貪愛順情諸境，欲以潤我，嗔嫌違情設境，恐損惱我，愚癡之情，種種計較；九、由此故，造善惡等；十、業成難逃，如影響應於形聲，故受六道業系苦樂相。[12]

圭峰宗密在闡釋本覺真心的虛妄狀態時，是從真與妄的角度來闡明本覺真心與世間法的關係，與之相應，圭峰宗密還從覺與不覺的狀態來闡述本覺真心與世間法的關係，這就是說本覺真心在不覺的狀態下，就是隨緣而變現出世間法。不覺的狀態就是無明風動、雜染之念生起，於此就有了根身的世間法顯現出來，這就有了世間法得以形成的雛形。在此基礎上，自我的無名之念、雜染之念與外在色法緣生而起，於是就有了法執；眾生不明了色法的虛幻性與虛妄性，而執著為真實的存在，並以自我的意念進一步予以強化，這樣就有了我執，我執與法執的雙重作用，就有了世間法的最終產生。對於本覺真心與世間法的關係，圭峰宗密歸納為十個階段，在這十個階段中，本覺真心是產生世間萬象的根本，為什麼本覺真心會與世間萬象發生關係，關鍵在於本覺真心若是為妄念所遮蔽就成了「法爾本來不覺」的狀態，有了這種狀態就會有「法爾念起」，念起的結果則是「有能見相」，相即是佛教教義極為重要的範疇，是對世間有形相狀的一種高度概括，這表明本覺真心在「法爾念起」的作用下，開始與世間萬象發生了交涉。一旦有了「能見相」，就會「根身世界妄現」，眾人不明了「根身世界」及「能見相」是由於本覺真心不覺狀態而產生的，反而認為其本身是真實存在，這樣就產生了法執。對於色法妄自執著的結果，還會使眾人在自我與他物之間有了分別，這即形成了我執。我法二執的形成，隨之而來的則是因果業報，業報形成則有六道輪回，苦樂諸多現象也就產生。圭峰宗密對於本覺真心化生世間萬象十個階段過程的論述，是以不覺開始的，進而有妄念發動，以至於「有能見相」，隨之則是「根身世界妄現」，然後則是產生了我法二執，以此為基礎有了六道輪回諸多苦樂現象。這一過程展示了本覺真心與世間萬象的關係是不一不異、不即不離，本覺真心與萬象的產生始終存在一定的關係，這是不異、不離的一面；但萬象的產生卻是本覺真心不覺狀態作用下形成的，本覺真心的本性不是同於萬象的虛幻性，這是不一、不即的另一面。本覺真心的這種生成論模式，是圭峰宗密本體化、生成論化阿賴耶識的結果。也就是說，圭峰宗密在闡述本覺真心與世間法的關係時，將阿賴耶識的變現作用與性質融入其中，以此來展現本覺真心變現世間法的特質。

---

[12] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第447—448頁。

## 三、本覺真心與成佛之道的關係

佛教心性論對於心的論述，一方面是為眾生成佛尋求心性本體依據，另一方面也是明確肯定了心即是佛、佛即是心的修佛模式。圭峰宗密的心性論體系在經過了成佛論的心性本體的論證後，也將心性的重點指向了眾生如何才能成佛的修佛理論上。既然心本體是本自清淨、了無污染的，那麼眾人只要能夠除去妄念，能夠使本有清淨的心體得以澄明，也就是修道成佛了。圭峰宗密認同了這種心與佛一致性的理論，並進一步認為，佛教所傳的教法皆是在於一真心體，為一真心體所含攝：「且推窮教法從何來者，本從世尊一真心體流出，輾轉至於當時人之耳，今時人之目，其所說義，亦只是凡聖所依一真心體，隨緣流出，輾轉遍一切處，遍一切眾生身心之中。但各於自心靜念，如理思惟，即如是如是而顯現也。」[13]在圭峰宗密看來，佛教教法「本從世尊一真心體流出」，故而修行法門雖多，依照佛經記載有八萬四千法門之眾，但總其要領而言，就是在於修心，修一真心體即本覺真心。修行在於修心只是一種概說，具體而言應該怎樣去修，修的過程怎樣，修心的高下層次怎樣，這些問題即構成了圭峰宗密修心成佛理論的主要內容。當然，這種成佛意義上的心，其實質也就是圭峰宗密所認定的本覺真心，於此而言，本覺真心不僅僅是變現世間法的依止，同時也是成佛的依止，這樣的就闡明了本覺真心所具有的世間法與出世間法的雙重意義：

> 諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。由無始迷之，故妄執身心為我，起貪嗔等念，若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰為我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。[14]

圭峰宗密對於本覺真心與成佛之道關係的闡釋，是基於眾生可以通過本覺真心觀照世間法的空寂之性而言的。圭峰宗密認為，眾人的空寂之心是靈知不昧的，

---

[13] 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 445 頁。

[14] 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 431—432 頁。

空寂之心與靈知不昧就是空寂之知，這一空寂之知就是真性，即本覺真心。本覺真心無論是處於覺還是處於迷的狀態，其本淨的性質是不會發生改變的。圭峰宗密在闡釋本覺真心與世間法的關係時，將本覺真心處於妄念與不覺的狀態予以展現，由此闡明了世間法的變現。而在闡述本覺真心與成佛的關係時，就要將本覺真心與出世間法的關係予以論證。從圭峰宗密對於本覺真心的證悟過程的論證來看，他注重於本覺真心與緣起性空真諦關係的闡述。空寂之知強調的是空與寂的性質，這與緣起性空之真諦是契應的，這種空寂之知顯示出了世間法的虛幻性與緣生緣滅的特質。同時，圭峰宗密在闡述本覺真心的成佛之道的歷程時，還引入了無念這一概念，這是禪宗的六祖慧能強調的理論，即無念為宗。從圭峰宗密闡釋的本覺真心與成佛之道的關係中可以看出，本覺真心在觀照色法的虛幻性方面，是與般若中觀的理論一致的，這與六祖慧能所闡釋的無念為宗的禪法理論也是相通的，無即要求修行者要體證到色法的緣生緣滅的虛幻性，一旦體證到了色法的虛幻性，那麼就與佛性之智自然相通，佛性之智也就自然顯現，這是圭峰宗密一再強調的重點。在運用本覺真心觀照色法的虛幻性這一點上，顯示出的是本覺真心與般若之智相應的一面，一旦般若之智、佛性之智得以自然顯現，那麼本覺真心本具的清淨無染的特性也就顯現出來，因此般若之智、空寂之知的另一面則是本覺真心的本淨特質，這樣圭峰宗密所闡釋的本覺真心與成佛之道的關係，就有兩個方面，一是體證到緣起性空的真諦，一是特徵到本來清淨的心體：

> 一、謂有眾生遇善知識，開示上說本覺真心，宿世曾聞，今得解悟。四大非我，五蘊皆空，自信真如及三寶德。二、發悲智願，誓證菩提。三、隨分修習施戒忍進及止觀等，增長信根。四、大菩提心從此顯發。五、以知法性無慳等心。六、隨順修行六波羅蜜，定慧力用，我法雙亡，常空常幻。七、於色自在，一切融通。八、於心自在，無所不照。九、滿足方便，一念相應，覺心初起。心無初相，離微細念，心即常住，直覺於迷源，名究竟覺。十、心即無念，則無別始覺之殊，本來平等，同一覺故。冥於根本真淨心源，應用塵沙，盡未來際，常住法界，感而即通，名大覺尊。佛無異佛，是本佛，無別新成故，普見一切眾生皆同成等正覺。[15]

在圭峰宗密看來，眾人要恢復本有的本覺真心，首先在於眾人通過他人為其演說佛法，使知道本覺真心是眾人本有的，這樣在明瞭了本覺真心本有的前提下，就可以讓眾人明白世間的萬千差別的色法是「四大非我，五蘊皆空」，這是用性空之理去觀照色法，但對於色法空相的觀照確實又有墮入執著於空見與空相

[15] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第448—449頁。

的問題，為此圭峰宗密以真如心體去破除眾人的空執：「信自心不虛妄，本不變異，故曰真如。」[16]也就是說，真如心體是一個真實的存在，眾人要相信「自心本不虛妄」。觀照色法的空性與確立真如心體的不虛妄，只是眾人修證與佛無異的本覺真如的開始，還須進一步「發悲智願，誓證菩提」。所謂「悲智願」即是：「發悲心者，欲度眾生；發智心者，欲了達一切法；發願心者，欲修萬行以資悲智。」[17]從本覺真心的層次去分析，悲心、智心與願心都在本質上同於本覺真心，悲心強調的是悲憫眾生的情懷；智心強調的是欲求了悟佛法的精進之心；願心強調的是欲求達到悲心與智心的宏願。與之相應，圭峰宗密還認為眾人若想「誓證菩提」，還須再有三種心去予以配合：「信成就發心者有三種：一者直心，正念真如法故；二者深心，樂集諸善行故；三發大悲心，欲拔一切眾生苦故。」[18]直心、深心、大悲心也是在本質上同於本覺真心的，直心與真如相通，深心則是樂於各種善行，大悲心則是要立志普度一切眾生。從修行成佛與心的關係的角度去分析，宗密認為發菩提心固然是眾人恢復本覺真心必不可少的環節，但發菩提心的具體表現是什麼，為此圭峰宗密引入了悲心、智心、願心、直心、深心及大悲心諸多概念，從不同的角度闡釋了菩提心的內容。發菩提心則能夠不斷精進修行，達到「於心自在，無所不照」的境地，對於這一境地圭峰宗密也作了詮釋：「即不見心外別有境界，境界唯心，故自在地。」[19]圭峰宗密已經強調過緣起性空的重要性，眾人在明瞭了色法的虛幻性之後，還應明瞭外在色法之所以是虛幻的還與眾人的妄念而產生的分別與執著有關，這樣成佛的問題也就由外而內，從對於外在色法虛幻性的否定，轉化為了「境界唯心」的問題，內在之心成為了產生外在虛幻色法的根源，也只有明白了這一點，圭峰宗密認為才能達到心的自在與無所不照的層次。達到了心體自在的層次，依於圭峰宗密之見則是開啟了通向成佛之道的智慧之門，心體自在的再往上層次就是無念、無相：「從初發心即修無念，至此方得成就，成就即入佛位也。」[20]開悟固然是成佛的標誌，而心體的覺悟即是開悟。開悟的結果就是明瞭心體本覺而無污染，心體常住於純淨無染的澄明境地。眾人修心達到了究竟的境界之後，圭峰宗密認為眾人在這時「心既無念」，已經完全去除了妄念、雜念，因此也就「無別始覺之殊，本來平等，同一覺故」。

---

[16] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 448 頁。

[17] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 448 頁。

[18] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 448—449 頁。

[19] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 449 頁。

[20] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 449 頁。

至此眾人的心體與本覺真心已然合而為一，「冥於根本真淨心源」，這種合而為一的心體可以「常住法界，感而遂通」，有了如是的不可思議的神妙之用，圭峰宗密認為「佛無異佛，是本佛」，眾人之心與諸佛之心的差異不存在了，眾人與諸佛都為本覺真心所含攝。圭峰宗密的修心成佛理論的建構，在經過眾人立志發願恢復本覺真心，而至發菩提心，再至「於心自在，無所不照」的境界後，最終歸攝於眾人與佛了無二質的一真心體：

> 以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，但克體直指靈知，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，妄起惑業，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，妙身淨剎，無所不現。既是此心現起諸法，諸法全即真心。如人夢所現事，事事皆人，如金作器，器器皆金，如鏡現影，影影皆鏡。故《華嚴》云：「知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」《起信論》云：「三界虛偽，唯心所現，離心則無六塵境界，乃至一切分別。即分別自心，心不見心，無相可得，故一切法如鏡中相。」《楞伽》云：「寂滅者名一心，一心名如來藏，能遍興造一切趣生，造善造惡，受苦受樂。與因俱，故知一切無非心也。」……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。[21]

圭峰宗密所闡釋的本覺真心除了強調真與妄的對立外，同時還有覺與迷的對立，覺與迷也是佛與眾生的不同與差異，本覺真心之中包含了覺與迷的狀態，這就是生佛不二的模式。從圭峰宗密心性論的整個思想理論體系來分析，華嚴宗所強調的自性圓明清淨的心性論，體現在圭峰宗密的本覺真心這一概念之中，則是真與妄的轉化；覺與迷的轉化則是禪宗心性論強調的內容，從這之中可以看出圭峰宗密所闡釋的本覺真心其實質是華嚴宗與禪宗相融合的產物。圭峰宗密在闡述本覺真心處於覺悟的狀態時，就會自然顯現出各種出世間法的殊勝功德，這些自然顯現的出世間法的殊勝功德，在圭峰宗密看來就是與佛無異的境界。並且，圭峰宗密認為，這種與佛無異的覺悟狀態下的本覺真心不是於眾生心之外另去尋覓的，而是就在眾生心之中，妄心與真心，覺心與迷心都是具於本覺真心的一心之體中，這是呈現出不同的狀態而已，這是圭峰宗密在闡釋本覺真心與成佛之道的關係時，論證的重點所在。本覺真心所具有的這種凡聖一體、淨染互含、覺迷一

---

[21] 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第438—439頁。

如的特質，使得本覺真心能凡能聖，生佛不二的模式本身就具於本覺真心之中，這在圭峰宗密看來就是與華嚴宗論證的事事無礙、一切法圓融無礙的模式是一脈相承的，這種圓融無礙的模式在圭峰宗密闡釋本覺真心與成佛之道的關係時，被稱之為收煉自如、性相無礙，其中之所以能夠做到收煉自如與性相無礙，圭峰宗密認為在於本覺真心所具有的覺性這一特徵：

謂佛者，覺也，自覺，覺他，覺滿。離心名自覺，離色名覺他，俱離名覺滿。所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界。無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。如是用心，常無間斷，是長養法身，沒身沒心，沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身。[22]

圭峰宗密對於本覺真心與成佛之道關係的闡釋，在強調了真與妄的轉化之後，將闡述的重點著重於覺與迷的轉化上，這種覺與迷的轉化決定了眾生是否能夠成佛，生佛不二的模式，其實質就轉化成本覺真心的覺與迷的狀態。在圭峰宗密闡釋覺與迷的狀態時，圭峰宗密指出需要離心，這個心顯然不是本淨的本覺真心，而是處於不覺狀態之心，因為這個心是與虛妄的說法相對應的，即有了法執與我執的妄心，這就是本覺真心不覺的狀態。與之相應就是本覺真心覺悟的狀態，這一狀態在圭峰宗密看來也是心體離念，這個念即是妄念，是與不覺狀態之心相應的，一旦脫離了妄心與妄念，那麼就是本覺真心覺悟的狀態，這一狀態顯現出的境界就是圭峰宗密所說的如來平等法身，是清淨無染的本覺真心，也就是圓滿究竟的法身，顯然這就是本覺真心從不覺轉化為覺悟的狀態，也就是成佛之道的境界。

## 四、本覺真心的思維特質

圭峰宗密所闡釋的本覺真心是基於《大乘起信論》中的一心開二門的模式，在詮釋本覺真心的兩種狀態時，圭峰宗密提出了自性用和隨緣運用，自性用就是真如門，而隨緣運用則是生滅門，自性用與隨緣運用皆統攝於一心之體即本覺真心之中，這是圭峰宗密所闡釋的本覺真心思維模式的一個基本架構，通過這一基本的思維架構，圭峰宗密闡揚了一心開二門的模式，使之進一步有了拓展：

> 真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用，明所現影是隨緣用。影即對緣方現，現有千差，明即自性常明。明唯一味，以喻心常寂是自性體，心常知是自性用，此能語言，能分別動作等，是隨緣應用。[23]

---

[22] 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3 之下，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 3 冊，第 277 頁。

[23] 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書

圭峰宗密在闡釋本覺真心的理論時，在借鑒了一心開二門的模式時，主要是為了闡明世間法與出世間法得以變現與產生的依止，本覺真心從本來清淨無染的狀態，轉化為淨染雜含的狀態，則是從自性用變為隨緣運用，也就是從真如門到生滅門的轉化，這是從出世間法到世間法的過程；反之，通過修行與體證本覺真心本淨的特質，則是從隨緣運用到自性用的過程，也是從生滅門到真如門，世間法到出世間法的過程。圭峰宗密對於本覺真心自性用與隨緣運用轉化過程的闡述，也就是本覺真心的淨染、覺迷互為轉化的不同狀態。圭峰宗密對於本覺真心不同狀態的闡述，是與華嚴宗心性論密切相關的，因為「華嚴宗人認為，宇宙萬法的生起，依於作為最高主體性的真心，依此真心而現起宇宙萬法。這是華嚴宗的中心理論『性起說』。所謂『性』指如來性、佛性、本性、法性。『性起』即『體性現起』，是隨順真如實性而顯現，也就是無須等待其他因緣條件，真如實性一旦啟動就顯現為作用，呈現為迷妄與覺悟、有情與無情、淨土與穢土等一切法。」[24]這即意味著，圭峰宗密在承襲華嚴宗歷代祖師所建構的心性論的基礎上，將本覺真心的地位凸現出來，作為成佛之道的依止。這種依止，表明「在宗密看來，真性就在眾生心裏，只是被妄想遮蔽，不能自現，除去妄念，即見真性，『方覺本來是佛』，不是以智慧之心觀清淨自性心，更不是觀心外之佛。」[25]在強調本覺與覺與迷的轉化方面，還體現出了圭峰宗密將禪宗心性論融入到華嚴宗心性論之中的理論傾向，這也是圭峰宗密被尊為華嚴禪的理論祖師的原因。

從中國佛教心性論以及中國哲學心性論的發展歷史來看，圭峰宗密「全面地闡發了絕對真心和『真心即性』說，強調真心就是佛性；並以圓覺為思想基點，統一了當時所有的禪與教以及固有的儒、道學說，為佛教內部各派以及儒、道、佛三教的融合奠定了理論基礎，並在中國佛教哲學史和中國哲學史上都具有重要的意義。[26]」這種具有融合儒釋道三教心性論以及佛教內部各宗派心性論的圓融思維特質，決定了圭峰宗密不僅僅在華嚴宗歷史上的地位，也奠定了圭峰宗密在禪宗歷史上佔有一席之地。同時，在考察與分析中國哲學史時，在分析與探索中國佛教心性論對於宋明理學的影響時，圭峰宗密也具有無可代替的地位，這種在中國佛教史與中國哲學史上的定位，充分體現出了圭峰宗密所建構的本覺真心所具有的圓融與會通的思維特色。

---

局，1983 年，第 470 頁。

[24] 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），中國人民大學出版社，2002 年，第 327 頁。

[25] 蒙培元，《中國心性論》，學生書局，1996 年，第 262 頁。

[26] 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），中國人民大學出版社，2002 年，第 339 頁。

## 參考書目

方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002 年。
方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012 年。
任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994 年。
呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006 年。
呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979 年。
周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006 年。
湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。
楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014 年。
董群，《融合的佛教：圭峰宗密的佛學思想研究》，北京，宗教文化出版社，2002 年。
蒙培元，《中國心性論》，臺北，學生書局，1996 年。
韓煥忠，《華嚴判教論》，濟南，齊魯書社，2014 年。
魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998 年。