

圭峰宗密華嚴禪三教觀思想研究

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

宗密作為隋唐佛學的殿軍人物，其三教觀的思想是對於內外之學的一次綜合。於內學而言，宗密以荷澤禪與華嚴宗的思想作為判教的標準，去審視與融合佛學內部的各種心性論思想。於外學而言，宗密以佛學為標準去評判與相容儒道兩家的心性論思想。本文即從探討宗密華嚴禪的三教觀體系的結構出發，分析與審視宗密是如何在融合華嚴與禪兩大宗派的理論基礎上，去建構起具有時代特色的三教觀的理論體系。這種由宗密集其大成的華嚴禪三教觀，影響到了之後千餘年間中國佛學與中國哲學的走向，宗密建立的華嚴禪三教觀在中國佛學史與中國哲學史上都具有深遠的影響與意義。

關鍵詞：宗密、華嚴禪、三教觀、判教、孝道

一、導言

作為隋唐佛學的殿軍人物，圭峰宗密在綜合了中國儒道哲學思想與印度佛學理論的基礎上，形成了獨具特色的三教觀。宗密三教觀的理論基礎即是華嚴禪的思想，在宗密的華嚴禪思想理論體系中，有內學與外學的含義，於內學而言，宗密以荷澤禪與華嚴宗的思想作為判教的標準，去審視與融合佛學內部的各種心性論思想；於外學而言，宗密以佛學為標準去評判與相容儒道兩家的心性論思想。其三教觀，以融合儒釋道三教理論為主要旨趣，即在根本宗旨上肯定佛教的意義與價值，但是也不完全否定與排斥儒家與道教的思想，而是以佛教思想為標準去評判與吸收儒道的思想，從而形成了以佛為主、儒道為輔的三教合一的觀念。誠如時人之評論：「或曰：密師為禪耶？律耶？經論耶？則對曰：夫密者，四戰之國也，人無得而名焉，都可謂大智圓明，自證利他大菩薩也。」¹從這一評論中可以看出，宗密的整個佛學思想是「勘會」或「揀收」，「『勘』是鑒別、批評，不是一般的比較，而是批評性的；『會』是會通、融合。先有勘，再有會，先經過批評，再加以融合。『揀』是批評，『收』是會通，宗密講『全揀全收。』」²對於宗密建構佛學體系的這一方法，與我們所謂的「批判地繼承」之提法也有所不同，因為「批判地繼承的方法，有其取，亦有其去，取其精華，去其糟粕，而宗密的方法不可以簡單地用取去來衡量，要說去，會去，要說取，全取，亦去亦取，即去即取。」³基於這種「勘會」與「揀收」的方法，也是把握與研究宗密三教觀的一個重要內容，宗密正是在評判與「勘會」佛教各宗派以及儒道得失的過程中，形成了三教合一的體系。這樣，宗密的判教觀與儒釋道的三教觀在本質上是一致的，都是基於華嚴禪而建立起來的。

宗密的華嚴禪三教觀是對於當時佛教各種宗派理論的一次融合，同時又是對於儒釋道三教理論的一次融合，在圓融佛教各宗派與儒釋道三教的關係中，宗密形成了獨具特色的華嚴禪的理論體系。可以說，宗密的華嚴禪理論體系，不僅僅局限於對於華嚴宗與荷澤禪的一種融合，也不僅僅是對於佛教內部宗派的一次判教，而是針對儒釋道三教的一次理論融合的有益嘗試，由此為這之前的佛教內部各派的判教做了一個總結，也是三教關係的一個總結，同時，又開啟了之後千餘年間，儒釋道三教合一的文化格局。因此宗密的華嚴禪三教觀，不僅在華嚴宗與中國佛教歷史上具有重要的地位。同時宗密開啟的這種華嚴禪的三教觀，由於涉

¹ 《宋高僧傳·宗密傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》，第二卷第二冊，北京，中華書局，1983年，第473頁。

² 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，2000年，第39頁。

³ 董群：《融合的佛教：圭峰宗密的佛學思想研究》，宗教文化出版社，第39頁。

及到了儒釋道三教思想的融合與會通這些問題，直接影響到了其後千餘年間宋明理學的儒釋道三教的觀念。可以說，宗密建立的華嚴禪三教觀，是其後千百年間儒釋道三教合流格局的濫觴。

二、以佛為主 縱論三教

宗密在建立起自己的儒釋道三教觀之時，首先對於佛教各宗派有一個總體性的認識與評判，這樣在肯定了佛教優先的地位與作用之後，宗密才進一步去評判與界定儒家與道教的價值與意義。宗密對於佛教的這種認識，就是一種判教的思想，而後中國佛教宗派在爭論自己的師資傳承時，判教的思想就演化為法統理論體系，宗密對於佛教的判教認識，是對於唐代佛教判教思想的總結與發展。而宗密的這種判教的基礎，即是華嚴禪的標準，即宗密所認定的華嚴宗與荷澤禪相融合的一種理論體系。

宗密的三教觀是基於華嚴禪的標準而建立起來的，三教觀的實質就是宗密本人的判教觀。判教觀針對的物件，一般僅限於佛教內部的各個宗派，如果將判教的範圍擴大到佛教以外的儒道思想理論之中，那麼就是三教觀的思想。僅就宗密本人而言，判教觀與三教觀之間存在著密切的關係。判教觀需要有一個判攝各個宗派的標準，這個標準在宗密那裡就是華嚴禪。同時，宗密對於儒釋道三教的評判標準，也是華嚴禪。從判教的標準與縱論儒釋道三教理論得失的標準而言，宗密都是以華嚴禪來進行評判的，因此宗密三教觀的實質，就是其判教觀的運用。

宗密的華嚴禪判教思想，是在天臺宗與華嚴宗兩大宗派加以融合的基礎上形成的。天臺宗的判教理論認為，佛教的發展經歷了五個階段，即五時學說，這五時是：《華嚴》時、《阿含》時、《方等》時、《般若》時、《法華》與《涅槃》時。天臺宗以幾部佛經為標誌，以此來證明，自己所宗奉的《妙法蓮華經》是最為殊勝、最為究竟的佛法。華嚴宗的判教思想，以華嚴三祖法藏的判教理論為其代表，法藏將佛教理論的發展分為五個階段，即：小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教和一乘圓教，而華嚴宗就是最後的一乘圓教階段。宗密對於判教理論的貢獻在於，他研究與評判的物件，不僅僅局限於佛教各個宗派，還涉及到了儒家與道教的理論，這在中國佛教歷史上具有首創的意義。正是宗密將儒道兩家的理論，納入到自己的判教理論體系中，從而開啟了儒釋道三教合一的文化格局。

宗密判教思想的代表作，是他晚年寫成的《華嚴原人論》一書，在這一著作中，宗密將他所判定的佛教與儒道的理論分為了三大部分，六個層次。三大部分是：第一、執迷之教，這就是儒道二教；第二、偏淺之教，這就是不了義之教，包括了人天教、小乘佛教、大乘法相教和大乘破相教（即大乘有宗和大乘空宗）；

第三、直顯真源教，即了義之教，具體指的是，由他本人創立的融入了荷澤禪宗理論的華嚴宗。這樣，宗密的判教思想就形成了六個層次：儒家與道教、人天教、小乘佛教、大乘法相教（大乘有宗）、大乘破相教（大乘空宗）和一乘顯性教（荷澤宗與華嚴宗的融合體）。從宗密的判教理論體系中可以看出，宗密所進行的判教的標準，即在於他所認定的真實心，此真實心是宗密圓融了華嚴宗與荷澤禪兩大體系的心性論得以確立的。在宗密的判教理論視野中，華嚴與禪兩者的交匯點即在於真實心的心性論，這也是宗密判釋儒釋道三教的一個標準。在宗密看來，不僅是儒道兩家的理論沒有達到真實心的境界，就是佛教內部的其他宗派在以真實心予以省視而言，也是一種不究竟的方便法門而已，唯有以真實心為旨歸的華嚴禪才是最為圓滿的。

宗密在確立了以真實心即本覺真心為標準的華嚴禪的判教觀之後，以本覺真心所開顯的佛教理論為基礎，來展開對於儒釋道三教關係的論證。在宗密的論證模式中，儒道兩家由於囿於具體形態的氣論來闡明宇宙萬物的生滅，而沒有達到本覺真心觀照世間萬物的高度，因此儒道兩家思想的境界則無法與佛法教相提並論，這種判斷奠定了宗密儒釋道三教觀的基本模式：

今習儒道者，只知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；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。習佛法者但云：近則前生造業，隨業受報得此人身；遠則業又從惑輾轉，乃至阿賴耶識為身根本。皆謂已窮，而實未也。⁴

宗密的三教觀是基於華嚴禪的判教觀而形成的，因此在對待儒道兩家思想的態度上，宗密立足於佛教本位的立場，由此來評判儒釋道三教的理論。在宗密看來，儒家強調的是血緣關係以及由此建立的宗法親緣模式。儒家的這種原人理論，沒有輪回業報的觀念，而是主張斷滅的人生理論。相較於儒家原人理論而言，道家則主張元氣生成世間萬物，個人也是元氣生成的產物。宗密認為儒道兩家思想在原人理論上的不足與缺陷，就在於沒有從三世因果、業力不滅與六道輪回的佛教教理中去觀照世間法，因此在宗密看來就不是究竟之法。宗密明確指出，阿賴耶識是主導個人生死輪回與業報的主體，這個阿賴耶識與宗密闡釋的本覺真心有著密切的聯繫。因此，從這種角度來分析，宗密對於儒道兩家思想原人理論的批評，是建立在本覺真心的基礎上，也就是建立在華嚴禪的基礎之上。

宗密建立的這種華嚴禪為基礎的儒釋道三教觀的評判體系，是與宗密本人一再強調的本覺真心這一概念有著密切的聯繫。宗密對於儒道原人理論的批評，其

⁴ 《華嚴原人論》，《大正藏》，第 45 冊，第 708 頁。

批評的標準就是從本覺真心出發而形成的。宗密認為，儒道的原人論由於囿於氣這一概念，因此只能夠從有形的具體事物中去探究世間法與個人的關係，而不能夠從出世間法的角度去進行觀照，這樣儒道原人論的缺陷不言自明：

故外學者不知，唯執否泰由於時運。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，即成天地、山河、國邑，三才中唯人靈者，由與心神合也。佛說內四大與外四大不同，正是此也。哀哉！寡學異執紛然。寄語道流，欲成佛者，必須洞明粗細本末，方能棄末歸本返照心源，粗盡細除靈性顯現，無法不達名法報身，應現無窮名化身佛。⁵

宗密在批評儒道兩家的原人論時，明確指出儒道的原人論僅僅將世間法的依止歸結為元氣這一要素，顯然沒有上升到更具有形而上意義的本覺真心的高度，因此儒道的原人論本質上就無法與佛教相提並論的。宗密在這裡儒釋道三教對於世間法依止的探究表明，儒道主張的是元氣論，而宗密本人堅持的則是本覺真心的心本體論。在宗密論證的模式中，本覺真心是其建立的華嚴禪的核心概念。宗密在探究世間法存在的依止問題時，將世間法的依止歸結為本覺真心的產物，這樣就與儒道主張的元氣論形成了鮮明的對比。在闡述本覺真心與元氣的關係時，宗密認為元氣也是本覺真心的產物，這種產物的直接體現，就是宗密所論述的，元氣就是本覺真心變現而成的。宗密以阿賴耶識變現世間法的理論，來展現作為世間法之一的元氣是如何在阿賴耶識的作用下，最終變現而成的。阿賴耶識的這種變現模式，宗密區分了兩種不同性質的產物，一是「與心識和合成人」，一是「不與心識和合」而形成了山河大地。於此而言，儒道在原人的境界上就遠遠不如佛教。宗密建立的華嚴禪體系中，本覺真心與阿賴耶識有著密切的關係，阿賴耶識在宗密的論證中被認為是變現與產生世間萬法的根本，本覺真心則是阿賴耶識轉染成淨之後心體的本淨境界，這樣本覺真心也就成為了世間法的根本依止。從這種意義上而言，宗密認為要成就佛道，就必須對本覺真進行觀照與體悟，但儒道兩家的思想，由於沒有本覺真心的概念，因此儒道不可能成就佛道。從宗密關於元氣即是本覺真心與阿賴耶識的變現之物的論證中可以看到，宗密以本覺真心為標準而進行的華嚴禪的判教論證，不僅僅局限於佛教內部的各個宗派，而是將判

⁵ 《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第710頁。

教的範圍擴大到了儒釋道三教。從宗密判教的論證模式來看，其判教觀與儒釋道的三教觀在本質上是一致的，都是基於本覺真心為標準來進行評判與論證的。因此，宗密的三教觀是其判教觀的延伸，而宗密的判教觀以華嚴禪為其特徵建立的，這樣宗密的三教觀也就具有華嚴禪的理論特徵。

三、儒佛相濟 共論孝道

自佛教傳入中國始，就一直存在著與主流思想——儒家理論的交涉問題。作為一種外來的文化，佛教當然與中國的本土文化存在差異。而儒家人士對於佛教的攻擊，主要集中在無君與無父這兩點上，這就是說佛教與儒家，在孝道觀念上存在著差異。儒家的孝道思想主要集中於《孝經》一書中，而孝道的核心卻是忠，所以中國一直認為忠孝是一體的。而佛教主張僧人要出家修行，出家之後就不會專門去侍奉君王，並且在魏晉南北朝時期，淨土宗的初祖——慧遠大師專門寫了《沙門不敬王者論》，主張出家人不參拜君王，由此儒佛的矛盾可見一斑。同時，出家的僧人要求剔除鬚髮，而在儒家的孝道觀念中卻認為，「身體髮膚，受之父母，不可毀傷」，這樣儒家與佛教在孝道觀念上的矛盾，又進了一層。更為重要的是，佛教僧人要求獨身，這樣僧人就沒有子嗣，而儒家十分重視子嗣的問題，明確指出「不孝有三，無後為大」，於是在孝道問題上，儒佛之間形同水火。

宗密在進行華嚴禪的三教關係的研究時，已經意識到了孝道問題在儒佛思想關係中的重要地位，因此宗密在進行儒佛理論的比較研究時，完全清楚儒佛在孝道問題上的矛盾與衝突，他的研究就是要儘量消除與彌合儒佛的這種衝突，以此來回應儒家人士在孝道問題上對於佛教的抨擊與詰難。為此，宗密專門撰寫了《孟蘭盆經疏》這一著作，以此來宣導具有中土特色的佛教孝道觀。《孟蘭盆經》本來就是一部宣導孝道的佛經，通過講述釋迦牟尼佛的弟子——目犍連發大願心，超度自己母親脫離地獄之苦而得生天道的故事，以此來向世人宣揚敬老、愛老的孝道觀念。中土僧眾歷來以宣揚《孟蘭盆經》為融合與會通儒佛思想的一個契入點，以此來消弭儒佛的對立與衝突。宗密在《孟蘭盆經疏》中開宗明義地指出：「始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。應孝子之懇誠，救二親之苦厄，酬昊天恩德，其唯孟蘭盆之教焉。」⁶在宗密看來，孝道是儒佛兩家都提倡的根本教義，孝敬父母，特別是佛教主張的救度包括自我父母在內的一切眾生，解除包括父母在內的一切眾生的苦厄，是佛教信眾修持方法的根本宗旨。因此，孝敬父母與救度一切眾生的苦厄在本質上是不相違背的。從宗密關於孝道問題的論述中可以看出，宗密本人在進行儒佛思想的比較研究時，注意到了儒家

⁶ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

人士以孝道問題抨擊與詰難佛教的現象，基於佛教本位的立場，宗密對此進行了回應，這就是宗密建立的華嚴禪三教觀在孝道問題上的運用。

正因為宗密注疏《盂蘭盆經》的目的，是要消解與圓融儒佛在孝道觀念上的矛盾，因此宗密認為《盂蘭盆經》的宗旨是「應孝子之懇誠，救二親之苦厄。」⁷於此而論，佛教也是講求孝道的，既然佛教的思想也在講求孝道，那麼儒佛兩教在這一點上是相通的：「儒釋皆宗之，唯其孝道矣。」⁸這樣，宗密就從儒佛皆有孝道思想的角度出發，總體上將儒佛予以融合。宗密在孝道問題上進行的儒佛思想的融合與會通，其會通的理論基礎正是宗密建立的華嚴禪。宗密建立的華嚴禪理論體系，就是華嚴宗與禪宗兩大佛教宗派相融合的產物。基於各個宗派理論與思想之間可以相融合與會通的基本立場，決定了宗密在對待孝道問題時，能夠將儒佛兩種思想進行融合與會通，這樣宗密就在《佛說盂蘭盆經疏》中闡明了儒佛對於孝道的基本立場：

且明儒教，以孝為本者，謂始自天子，至於士人，家國相傳，皆立宗廟。雖五孝之用，則別而不行之，源不殊故。開宗明義。章中標為至德要道，道德以之為體，教法繇是而生。何有君子，而不務本。既為天經地義，須令企及俯從。雖論禮壞樂崩，終訶衣錦食稻，甚哉孝之大也。聖人之德，又何以加於孝乎。次釋教以孝為本者。然一切佛，皆有真化二身。釋迦化身說，隨機權教；舍那真身說，究竟實教。教者，經律也。經詮理智，律詮戒行，戒雖萬行，以孝為宗。故我盧舍那佛，最初成正覺時，便說華嚴大經，菩薩大戒。又經標云：爾時釋迦牟尼佛，初坐菩提樹下，成無上正覺已，初結菩薩波羅提木叉，孝順父母，師僧三寶，孝順至道之法。孝名為戒，亦名制止。涅槃亦云：奇哉父母，生育我等，受大苦惱，滿足十月，懷抱我身。既生之後，推幹就濕，除去不淨，大小便利，乳哺長養。將護我身。以是義故，應當報恩，隨順供養。⁹

宗密本人幼年曾經研讀過儒家經典，所以十分熟悉儒家的孝道思想，認為孝道是儒家倡導的人倫道德的根本，是人家聖賢一以貫之的主張，且儒家思想在闡述孝道的理論時，將孝道上升到了家國天下的高度，這樣孝道就成為了治理國家的一個重要內容。正因為如此，所以儒家人士在抨擊與詰難佛教時，一再攻擊佛教僧眾無君無父，是為蠻夷之類。宗密對於儒家的抨擊與攻訐了然於心，在回應儒家於孝道方面的詰難時，明確指出佛教本身也是倡導孝道的。宗密認為，孝順

⁷ 宗密：《佛說盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

⁸ 宗密：《佛說盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

⁹ 宗密：《佛說盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

父母與禮敬三寶之間是一致的，孝道與佛門中人受持的戒律也是一致的，戒律之中包含了孝道的內容。為了印證自我儒佛融通的孝道理論，宗密引述了一些重要的佛教經論，其中就有華嚴宗宗奉的《華嚴經》，這也從一個側面表明宗密在闡述孝道時與華嚴禪的密切關係。從世間法的角度而言，宗密肯定了佛教信眾行孝道的合理性，並且認為是與修持佛法並不相違背的行為。中土佛教極為強調的報四重恩中就有父母之恩，這是因為儒家極為重視孝道，佛教在中土的傳播與發展不得不面對儒家孝道問題的詰難，這也就是宗密闡述的佛教教理之中也有孝道觀的思想，以此來回應儒家對於佛教的抨擊與詰難。

不過，宗密作為精通儒佛兩教的學者，他知道儒家與佛教在孝道上的異同。宗密在闡述儒佛的孝道觀時認為，儒家所說的孝道觀只是一種低級層次的孝道思想，而佛教的孝道理論才是高級層次的孝道觀念。對於儒佛的孝道觀念，宗密認為存在著內容與形式的差異。

從內容上而言，宗密認為儒家的孝道觀是一種等級森嚴的理論體系。在《孝經》中，儒家劃分出了庶人之孝、士人之孝、大夫之孝、諸侯之孝、天子之孝五種類別，各個等級的孝道內容是不一樣的。但是有一點值得注意，那就是由於儒家主張光宗耀祖、封妻蔭子，以此作為立身揚名的根本，而庶人由於沒有功名與祿位，所以儒家的孝道觀是十分鄙視庶人的。與此不同的是，宗密認為，由於佛教宣導眾生平等，就不存在歧視庶人的觀念，所以佛教所宣導的孝道理論，其內容則十分豐富，特別值得注意的是，宗密認為佛教的孝道觀念體現在戒律之中，「孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法。孝名為戒，亦名制止。」¹⁰宗密對於佛教孝道觀的闡釋，是將對於父母的孝順納入到了佛法的修持之中，將父母與佛法僧三寶予以聯繫起來，認為佛法離不開世間法的觀照與修行，因此能夠從敬養與孝順父母做起，那麼就能夠逐漸導入佛法的修持之中。

由於儒佛在對待世間法的終極態度上存在著差異，這種差異就是是否認同世間法為真實的存在，這樣也就決定了儒佛在孝道概念上的差異。宗密對此做了區分，在宗密看來儒佛孝道行為的差異主要是生前供養與死後追思方式的不同。生前供養方面，儒家認為應該給予父母以好的物質條件，並隨時問候父母的飲食起居，以及關心父母的身體健康。但是，宗密認為這種對於父母的孝道之行為，只是小孝而已，不像佛教主張出家修行，以解脫生死與普度眾生為己任。在宗密看來，儒家孝養父母的觀念只是一種小愛，而佛教的孝道觀念則是一種無私的大愛，是「具於悲智，不在立身事業。」¹¹因為佛教提倡是「無緣大慈，同體大悲」的慈悲觀，這種慈悲的概念，遠遠勝於儒家僅僅局限於父母雙親之孝的孝道概念。並

¹⁰ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

¹¹ 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷一之上，《續藏經》第1輯第14套第3冊，第222頁。

且在佛教看來，人終究會離開人世，踏上無盡的輪回征途，唯有能夠超度父母雙親不再受輪回之苦，才是真正的孝道。

這樣，在對於父母的追思方式上，宗密對於儒佛之別也作了比較。儒家主張厚葬，主張在父母的葬禮上，極盡可能地辦得十分風光。這在宗密看來，是一種鋪張浪費的行為，與佛教主張的緣起性空的觀念完全違背。其次，儒家主張為父母守孝三年，並時時要追憶父母的音容笑貌，而宗密則認為這與佛教的了無牽掛的空性相違背。第三、儒家還主張每年在祭祀祖先與父母之時，獻上肉食的祭品，而宗密認為這與佛教主張的慈悲、不殺生的戒律是完全違背的。佛教的孝道觀念則會為父母舉行追薦法會，希望去世的父母能夠投生善道，而不受惡道之苦。總而言之，在宗密看來，儒家的孝道觀念是落後的，之所以會這樣，原因就在於儒家沒有三世因果、六道輪回與業力不滅的觀念，這樣在孝道的觀念以及如何才是真正地盡孝等問題的看法上，自然就與佛教存在差異。¹²

宗密之所以會在孝道問題上指斥儒家的孝道行為與盡孝的方式，其根本原因在於儒佛對於世間法的終極態度上存在著根本的差異。具體而言，儒家認為世間法是真實的存在，根本否定了佛教所說的三世因果與六道輪回、業力不滅等基本的教義。而佛教則認為，世間法不是真實的存在，只是一種因緣和合的虛幻產物，不能夠有任何的分別與執著。個人與世間法一樣，都是因緣和合、緣生緣滅的虛幻存在，因此盡孝道的真正方式應該是超度今生今世乃至於過去無盡之世的父母脫離輪回之苦。儒家由於主張元氣生成世間，不承認人有死後的輪回，因此對於父母的孝道就以世間法的標準為其終極追求。而宗密在評判儒家元氣說的理論缺陷時，已經以本覺真心來替代了元氣這一概念，因此具體到孝道上面，自然是無法在終極態度上認同儒家的孝道觀念與孝道行為。這些差異表明，儘管宗密力圖融合與會通儒佛的孝道思想，消弭儒佛在孝道觀念上的矛盾。但一旦涉及到世間法與出世間法的終極追求的價值層面時，宗密堅持的就是佛法的根本原則。這樣可以說，宗密建立的華嚴禪三教觀的實質是佛法而不是儒道的思想。

四、華嚴判教 融匯禪教

宗密建立的華嚴禪的三教觀，既要解決儒釋道三教的關係，即佛教與外道的關係，更為重要的是要融匯佛教內部各個宗派的理論，這就是中國佛教的判教思想。宗密的判教思想與三教觀的思想都是基於華嚴禪的模式而建立起來的。宗密所認定的華嚴禪的理論模式，就是以華嚴宗和禪宗為理論基礎進行融合與會通，將華嚴宗與禪宗具有相同之處的理論體系予以融會貫通，從而形成了華嚴禪。

¹² 參見宗密《佛說盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505—506頁。

這樣，宗密建立的華嚴禪僅就佛教內部各個宗派而言，是佛教各大宗派教理與教義的一次融合與會通。宗密在融合與會通時，堅持了華嚴與禪兩大理論相結合的標準，以此來評判其他佛教宗派的理論。宗密生活與弘法的時代，禪宗已經在中土大為興盛，贏得了眾多信眾的尊崇。宗密本人的人生經歷以及思想發展的歷程，也與禪宗有著不解之緣，因此宗密本人建立起華嚴禪的理論體系自然就會與禪宗發生交涉。同時，宗密本人有長期師從於華嚴宗四祖清涼澄觀，澄觀大師本人已經開啟了融匯華嚴與禪兩大宗派教理的理論模式。宗密受教於澄觀門下，與其師的這種理論模式極為契合，因此宗密最終在其師澄觀的影響下，進一步融合與會通華嚴與禪這兩大理論體系。華嚴宗屬於教的範疇，禪則主要指的是禪宗，因此宗密融匯教禪的說法，其實質就是建立了華嚴禪的思想理論體系。

宗密所建立的華嚴禪判教理論體系中，「以『心』為『禪源』，這裡既有禪宗以『明心』為宗旨的傳統，又有清涼澄觀判教歸心的影響，是他將禪法與教理實行對配的思想基礎之所在。」¹³而宗密所認定的禪源之心就是真心或真實心即本覺真心，本覺真心在宗密建立的華嚴禪三教觀之中是一個十分重要的概念。這個本覺真心在宗密看來，是眾生成佛的根本，宗密在其所著的《華嚴原人論》一書中，通過對於儒道及佛教各宗派理論的評判，以此來確立了本覺真心的絕對意義：

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。大覺潛之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨，全同諸佛。¹⁴

宗密從如來藏心體本性清淨的前提出發，認為一切眾生都原本具有清淨無染的如來藏心體，這樣就從理論前提上確立了一個真實存在的心體，也就解決了他所認為的一切皆空，知空者誰的理論矛盾，是以真心為參照體系去觀照色法，故而色法是虛幻性空的。在確立了真實存在的真心本體後，宗密緊接著要解決為何性本清淨的如來藏心體會在眾生那裡出現淨染互含的問題，宗密認為原因在於「從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質」，這個由淨而染的過程有三個因素，一個是妄念妄想的發動，從而遮蔽了清淨心體；一個是眾生之念沒有自我覺知、覺悟，從而與清淨心體所本有的般若之智相違；另一個則是眾生自我不知自身即佛、自心本是佛心，這樣凡聖、眾生與佛就有了二質，有了二質就使得眾生自我迷失、自認凡質了。由於上述三個因素，從而決定了世間生老病死等痛苦現象的產生，既然眾生因不覺而自迷為凡夫俗子，那麼應該怎樣去解脫苦痛呢？這就是宗密真心論中的一個重要的內容，即依於佛法修行，參透萬法皆空，唯有真心才是真實

¹³ 韓煥忠：《華嚴判教論》，濟南，齊魯書社，2018年，第193頁。

¹⁴ 宗密：《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第710頁。

存在的真諦，這樣就能由凡及聖、由眾生而成佛。這樣，宗密就完成了以真實心即本覺真心為核心的華嚴禪的判教理論。

宗密闡述與論證的這個本覺真心，是融匯了華嚴與禪兩大宗派的理論而形成的。禪宗心性論更強調的是覺與迷的關係，覺則成就佛道，迷則是凡夫眾生。華嚴宗的心性論主張的「自性清淨圓明說」，強調的是心性的淨染與真妄的對立。宗密闡釋的本覺真心將華嚴宗強調的真妄之心與禪宗強調的覺迷之心兩大理論予以融會貫通，從而提出了本覺真心的概念。從宗密闡述與論證的本覺真心的特徵來看，也體現了華嚴宗與禪宗兩個宗派的基本思想。宗密建立的華嚴禪三教觀不僅僅要解決儒釋道三角的關係，同時更為重要的是要融合與會通佛教內部各個宗派的關係，最終使得佛教內部各個宗派的理論得以圓融無礙，這也符合華嚴宗主張的重重無盡一真法界的理論特質。

在確立了以本覺真心為判教標準的基礎上，宗密在評判禪宗各個宗派的理論時，提出了三宗的模式，即：息妄修心宗，泯絕無寄宗以及直顯心性宗。宗密本人認定的是直顯心性宗才是符合他判教的最高標準，這即意味著宗密認為直顯心性宗是與本覺真心的理論是一致的，因此宗密專門歸納了直顯心性宗的教義思想，以此來印證直顯心性宗的理論特徵與本覺真心是相契應的：「直顯心性宗者，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，謂能凡能聖現色現相等。」¹⁵在這裡，宗密所提及的真性與真心是同一的概念，都是如來藏自性清淨心的顯現，同時也等同於佛性。真性與真心相比較而言，宗密強調了真性對於世間法的虛幻性的一種觀照，由此指出了真性體悟到世間法緣生緣滅的不真實性的特徵。本覺真心強調的是心念意識清淨與覺悟的境界，真性揭示的是個體觀照到世間法的虛幻性，從而不執著與無分別的境界。本覺真心是從肯定心性的清淨與覺悟的角度來展現個體心念意識與佛性一致的狀態，真性則是從體悟到緣起性空的真諦中展現個人之智與般若之智合而為一的境界，本覺真心與真性正好體現了一正一反，一物兩體，手心與手背的關係。

與之相應，宗密在判攝佛教各個宗派的理論，提出了三教的模式，即：密意依性說相教，密意破相顯性教以及顯示真心即性教。宗密以華嚴禪為評判標準，最為肯定的就是顯示真心即性教。在判攝禪宗內部各個宗派的理論時，宗密已經肯定了直顯心性宗的意義，而直顯心性宗的理論宗旨在宗密看來就是真心即是真性，由此宗密在肯定顯示真心即性教時，明確提出了本覺真心即性的理論：

¹⁵ 宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》，第48冊，第404頁。

真心即性教。此教說一切眾生，皆有空寂真心，無始本來性自清淨。明明不昧，了了常知，盡未來際常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地。從無始際，妄想翳之，不自證得，耽著生死。大覺慙之，出現於世，為說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。¹⁶

宗密論證的本覺真心、真性都是與建立的華嚴禪理論體系息息相關的，華嚴禪理論體系中，本覺真心無疑是一個極為核心的概念。宗密在《華嚴原人論》和《禪源諸詮集都序》兩大著作中，最後在闡述自我的判教理論的思想時，都論述了本覺真心的相關內容。在宗密判教的視野中，華嚴宗與禪宗兩大宗派理論的結合點可以體現在他建立的本覺真心這一概念上，這一概念的源頭則是如來藏自性清淨心，這樣本覺真心即性的心性合一的理論模式，貫穿於宗密整個華嚴禪的思想之中。宗密以本覺真心即性的理論模式，來判攝佛教內部各個宗派的理論，並以此來評判儒道兩家的思想理論得失。宗密建立的華嚴禪判教理論，被稱之為是融匯教禪的產物，宗密能夠實現融匯教禪而建立起華嚴禪，其關鍵點就在於他本人闡述的本覺真心即性的理論模式。這即意味著，宗密建立的華嚴禪的判教與儒釋道三教的思想，都是以是否符合本覺真心即性這一理論模式來展開的。

五、三教圓融 思想整合

宗密建立的華嚴禪三教觀是在華嚴禪判教觀的基礎上形成的，因此宗密對於各種思想理論的判攝與融合，不僅僅局限於佛教內部的宗派，而是將融合與會通的宗旨貫徹到了儒釋道三教的合流上面。宗密在評判儒釋道三教的理論得失時，也不僅僅只是指出了人道不如佛教究竟的內容，同時也在進行儒釋道三教理論的融合與會通，因為華嚴禪本身就是融合與會通的產物。

這樣，宗密對於儒家與道教的批評，並沒有採取完全否定與排斥儒道的態度，而是認為儒道理論從根本上而言，不是人生與宇宙的終極真理，但是宗密本人並沒有否定儒道的教化作用與功能。宗密明確指出：「破執不破教，破解不破行。」¹⁷也就是說，宗密的批評並不完全針對儒道二教的教主，由此宗密也就提出了他本人對於儒釋道三教教主的看法：「孔、老、釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊途，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。二教惟權，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，則佛教方為絕了。」¹⁸宗密在論述儒釋

¹⁶ 宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》，第48冊，第402頁。

¹⁷ 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷七之上，《續藏經》第1輯第14套第4冊，第353頁。

¹⁸ 宗密：《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第708頁。

道三教的創教宗旨時，肯定了三教宗旨弘揚的懲惡揚善的意義，這有助於教化群生，所以儒釋道三教的教主都是聖人。這是三教宗旨相通之處，但同之中卻有異，這就是宗密認為的唯有佛教的宗旨才能夠最終度化群生，真正能夠教化群生離苦得樂，因此宗密華嚴禪的三教觀的宗旨既指出了儒釋道三教之同，更闡明了佛教與儒道兩教之異。佛教為實，儒道為權，從佛教判教的開權顯實的理論模式來看，儒釋道三教可以歸攝於一處，即儒道兩教可以在一定程度上歸攝到佛法之中，這樣就避免了儒釋道三教之間的激烈衝突。

宗密融合儒釋道三教的具體做法主要體現在兩個方面，一方面將佛教的五戒與儒家的五常相融合，就五戒與五常而言，宗密認為「佛且類世五常之教，令持五戒。」這樣，宗密明確指出了五戒與五常的相互關係：「不殺是仁，不盜是義，不淫是禮，不妄語是信，不飲酒啖肉，神清氣潔，益於智也。」儘管宗密在這裡沒有專門論及佛道的融合問題，但是道教在產生與發展的過程中，受到了儒佛二教的影響，道教的戒律中明顯吸收了儒家的忠孝觀，以及佛教的戒律思想，因此宗密融合儒佛的五常與五戒的理論，間接地也就將道教理論融合於其中：

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：此國斂手而舉，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。）¹⁹

宗密開啟的以儒比附佛教義的思路，顯然是華嚴禪理論模式的延伸與運用。如果從佛法與世間法相即不理、不一不異的角度而言，儒家的五常無疑是可以納入到佛教的戒律之中，以此來接引眾生最終歸攝到佛法的修持之中。宗密華嚴禪理論模式建立起的儒釋道三教觀，主要體現出融合、會通各家理論的特徵。宗密儘管持守佛教本位的立場，但並沒有對儒道兩教採取截然對立、不相往來的態度，而是將儒道兩教的倫理思想，納入到佛教對於世間法的圓融態度之中，由此完成了以華嚴禪理論模式為指導的儒釋道三教觀。

另一方面，宗密將儒家經典《易經》中宣導的乾之四德：元亨利貞，與佛教主張的常樂我淨四德相融合：「元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨，佛之四德，本乎一心。專一氣而至柔，修一心而成道。」宗密在這裡把儒家《易經》中的生生之德的陽剛之性，用來比喻佛教所說的菩提之智與涅槃之境。宗密所說的「專一氣而至柔，修一心而成道」，與老子在《道德經》中所說的「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」的修道過程，有著異曲同工之妙：

¹⁹ 宗密：《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第708頁。

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；居涅槃岸，桂輪孤朗於碧天。大矣哉，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。²⁰

宗密將儒道兩教極為看重的元氣這一概念，與他自己建立的本覺真心這一概念進行了類比，指出了元氣與真心的異同。從宗密的闡述中可以看到，「『元氣』也只是佛家所說的『一念初動』，歸根結柢而言，『其實只是境界之相』。用現代哲學術語表達，『元氣』也不過是客觀世界的現象而已。『元』字變成佛家的『一念初動』；『氣』字變成佛家的『境界之相』，它只不過是絕對真心在不覺狀態下向外投射的『相』而已。」²¹這即意味著，宗密雖然沒有完全否定元氣的作用於意義，但元氣這一概念畢竟還是世間法的範疇，對於佛門中人而言，是不能夠分別與執著的。同時，在解釋世間法的緣生緣滅方面，元氣論終究還是存在著理論上的缺陷與不足，不如真心這一概念能夠較為圓滿地解釋世間法與出世間法的關係。因此，宗密在論證真心與元氣的關係時，凸顯出的時真心的根本依止的意義，這在元氣這一概念中則無法真正成為世間法與出世間法的根本依止。

六、結論：華嚴禪三教觀的歷史意義

中國的思想格局，至今仍然存在儒釋道三教合一的情況，這一思想格局的出現與形成，前後經歷了兩千多年的風風雨雨。早在一千多年前，圭峰宗密站在當時時代的前沿，已經意識到了這一文化格局的出現，於是他能夠審時度勢，主動融匯三教，在融合儒釋道三教上，起到了承前啟後的作用。圭峰宗密的這種融匯三教的理論貢獻，直到今天，也是一筆豐厚的文化資源與文化遺產，值得人們去深入挖掘。宗密之所以能夠成為當時著名的佛學大師，能夠為之後千年間儒釋道三教合一的文化格局開啟承上啟下的作用，關鍵在於宗密本人是華嚴禪理論體系的集大成者。由此可以說，宗密順應了時代與文化發展的潮流，主動融合儒釋道三教的理論，並自覺地將佛教內部各宗各派的思想予以融會貫通，建立起了獨具特色的華嚴禪理論體系。

圭峰宗密一生肩挑華嚴宗與荷澤禪宗的傳承，在中國佛教歷史上，這種一身兼任兩大宗派的祖師，確實少有。華嚴宗，又稱賢首宗，是中國佛教主要宗派之

²⁰ 宗密：《圓覺經大疏·本序》，《續藏經》第1輯第14套第2冊，第108頁。

²¹ 冉雲華：《宗密》，臺北，東大圖書公司，1988年，第175頁。

一，華嚴宗以《大方廣佛華嚴經》為所依，故稱為華嚴宗。華嚴宗的師資傳承是：唐代的帝心杜順和尚為始祖，雲華智儼法師為二祖，賢首法藏法師為三祖，清涼澄觀法師為四祖，圭峰宗密禪師為五祖。到了宋朝，華嚴宗人加入了印度大乘佛教的馬鳴、龍樹二位菩薩，從而成為七祖。華嚴宗的實際創始人是法藏，但傳統上卻以龍樹菩薩為初祖。由於法藏受封為賢首國師，故而華嚴宗又稱為賢首宗。該宗尊奉《大方廣佛華嚴經》為最高經典，並從《大方廣佛華嚴經》的思想發展出法界緣起、十玄、四法界、六相圓融等學說，以此發揮事事無礙的理論，這些具有極強思辨特色的理論，形成了中國佛教義理之學的高峰。而對於華嚴宗理論的總結，卻是由圭峰宗密完成的，因此在華嚴宗乃至於中國佛學歷史上，圭峰宗密都是一個承上啟下、舉足輕重的人物。

荷澤宗是禪宗的一個支派，其創立者神會禪師是六祖慧能的傳人，因此神會禪師被認為是此宗的初祖。神會在唐玄宗時，住洛陽荷澤寺弘揚禪法，所以被稱為荷澤宗。神會極力主張慧能創立的南宗所宣導的頓悟禪法，為禪宗之正系，北宗漸悟禪法為旁系，於是神會又被尊奉為禪宗七祖。他一生致力於彰顯南宗禪法，使得六祖之後的禪門宗風，形成了北漸南頓的對立情勢。宗密的剃度師父——道圓禪師，就是這一宗派的傳人，宗密很早就歸依此宗門下，並盡力弘揚此宗，所以宗密本人也以荷澤宗人自居。關於荷澤宗的傳承，一般說法是：神會——南印——道圓——宗密。

由此可以看到，宗密對於中國佛學、中國文化的貢獻，就是融匯禪宗與華嚴宗而建立了華嚴禪的理論體系。華嚴禪是在禪宗和華嚴宗的基礎上，把禪宗各派與天臺、華嚴、唯識各派進一步統一起來，提出「教禪一致」的主張。宗密建立的華嚴禪主張：「諸宗始祖，即是釋迦。經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違」。經教是佛所說教義的文字記述，而禪則是體現這種教義的靈修實踐。兩者完全相同，都屬於佛陀的親自咐囑。自禪宗創立以來，自稱是「教外別傳」，與以研究經論的宗派形成對抗，出現了「修心者（指禪宗）以經論為別宗，講說者（指天臺、華嚴、唯識等）以禪門為別法」的格局，這種格局不利於佛教的整體發展。針對當時禪宗偏離經論的狀況，宗密特別指出：「經論非禪，傳禪者必以經論為準」。宗密的華嚴禪是佛教中國化過程中的一個重要階段，它試圖以禪宗和華嚴宗思想的融會與統一為理論先導，在更廣泛的意義上調解佛教各宗各派的矛盾，以此為基礎，進而調節儒釋道三教之間的矛盾與衝突，這一理論建構的工作，所體現的基本手法和理論形式直接影響到了宗密之後一千多年中國佛教與中國哲學的走向。「宗密之後約過百年，延壽（904—975）按照宗密思想理路，對納教入禪，更作出較系統的論證。延壽判教是對所有佛經，一無例外都會通。對儒佛關係，視為平等，在延用宗密將禪宗歸結為『心宗』旗幟下，發揮天臺、唯識、華嚴諸宗

思想，將天臺性惡說、相宗八識說、華嚴性起說，證成為一，並推動禪宗心學向理學轉化。」²²正是在這種意義上而言，宗密建立的華嚴禪三教觀的思想理論，不僅僅影響了隋唐之後千餘年間中國佛教的理論思路的發展，同時也影響到了新儒學即宋明理學的產生，在這種意義上，宗密被認為是隋唐佛學與宋明理學之間承上啟下的重要人物。²³而決定宗密具有這種歷史地位的理论支撐點，則是宗密建立的華嚴禪三教觀思想體系。

另外值得注意的是，宗密建立的華嚴禪三教觀思想體系，涉及到了如何處理儒釋道三教關係的問題，這也是佛教在中土傳播與發展兩千多年來一直關注的焦點。由於中國本土的一些特殊情況，佛教在中土的傳播與發展一直堅持的就是融合與會通儒道兩教的理論思路，這樣歷代佛門中人都在致力於儒釋道三教的融合與會通。而「宗密融合三教之論，與此前主三教融合說的佛教徒相較而言，是相當不一樣的，有其獨特之處。在他之前，雖已有不少融合三教之說，但都比較零散，只是泛泛之論。而宗密卻圍繞人生本原問題加以展開，提出具體的理論證明，具有較強的系統性。」²⁴宗密融匯儒釋道三教所具有的系統性的理論特徵，來源於他建立的華嚴禪這一套思想體系。因此可以說，「宗密在中國三教關係史上最重要的貢獻，就是在批判儒、道的本源思想之餘，也強調三教的本源論可以會通，並且透過一套精密的論證過程來闡述，而不是訴諸直覺式的不加論證的信念。」²⁵如果宗密沒有確立與建立其華嚴禪的思想體系，那麼在判釋儒釋道三教的理論時，就不能夠顯得收放自如、遊刃有餘，也就不能夠從系統性的角度來評判儒釋道三教理論的得失。從這種角度而言，宗密在中國佛教史與中國哲學史上的地位，與其建立的華嚴禪理論體系是息息相關的。

參考文獻

- 馮友蘭：《中國哲學史》（下），北京，商務印書館，1984年。
 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2008年。
 任繼愈主編：《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994年。
 冉雲華：《宗密》，臺北，東大圖書公司，1988年。
 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），北京，中國人民大學出版社，2002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，2000年。
 王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀書社，2000年。

²² 王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀書社，2000年，第180—181頁。

²³ 參見馮友蘭：《中國哲學史》（下），北京，商務印書館，1984年，第798—799頁。

²⁴ 唐大潮：《「夫一心者，萬法之總也」：唐宗密禪師調和三教思想略析》，《社會科學研究》，2000年第2期。

²⁵ 黃國清：《宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義》，《中華佛學學報》，第3期。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，2001年。

胡建明：《宗密思想綜合研究》，北京，中國人民大學出版社，2013年。

唐大潮：「夫一心者，萬法之總也」：唐宗密禪師調和三教思想略析，《社會科學研究》，2000年第2期。

黃國清：《宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義》，《中華佛學學報》，第3期。

鎌田茂雄：《宗密的三教觀：以〈原人論〉為中心》，《世界宗教研究》，1996年第2期。

