

# 宗密《華嚴原人論》的論證系統與三教調和思想之研究

黃連忠

## 一、前言

「比較宗教學」是本世紀哲學發展的重要課題，透過了解、比較、對話與溝通，藉以釐清各宗教之間的異同之處，詮釋各教哲學思想的系統及特質。當然，中國文化的深層結構裏，從魏晉南北朝以後，即是以佛儒道三家思想為主流。其中，三教意識型態的對立及融和，已成為中國思想史上傳演的內涵。特別是宋代以後，三教歸一調和之論，道學心性之說，成為時代之大思潮之遞變。察其所由，宗密樹立了三教調和的方法論，甚為緊要。其中，又以建立三教平等地位的研究基準，進行客觀的論證分析，影響後世極為深遠。

圭峰宗密大師（七八〇—八四一年）為華嚴宗五祖，一生坐探群籍，博覽三教經典，著述等身，是中國佛教思想史上的一代大師，也是中晚唐風雲一時的偉大高僧。近年來，研究宗密大師的著作日漸增多，皆頗具研究之水準，筆者亦對此一時代人物深感興趣，遂發心研究宗密的思想，已由新文豐出版公司出版拙作《宗密的禪學思想》一書，算是初步與粗淺的涉獵。繼此一論題之後，希望更進一步闡述宗密大師的思想，便擇定《華嚴原人論》為研究主題，分析其論證系統及調和三教的方法論，也正是本文的研究動機與目的了。

至於本文的進路與方法，則是從《原人論》的立論緣起與組織架構中，分析其立論緣起於會通三教的權與實，以及說明虛無大道、自然生化、元氣生成、天命賦之等四大主題的論證結構。再者，在《原人論》的論證歷程與判攝方法中，闡述宗密破立合三段推論的論證程序、三教分別歸一心的涵攝歷程、權實了義不了義之判攝根據等。至於，介紹《原人論》中三教調和思想的旨趣與影響，則是以和會三教思想之理論根源為出發，然後說明宗密是如何樹立三教調和之論證模型，以及三教調和思想對後世宋明理學之思想啟發。

## 二、《原人論》的立論緣起與組織架構

### (一) 立論緣起於會通三教的權與實

宗密在《原人論》的序言裏，詳細的說明其立論的緣起與組織結構，他說：

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。況三才中之最靈而無本源乎？且知人者智，自知者明，今我稟得人身，而不自知所從來，曷能知他世所趨乎？曷能知天下古今之人事乎？故數十年中，學無常師，博考內外，以原自身，原之不已，果得其本。然今習儒道者，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，展轉乃至阿賴耶識為身根本，皆謂已窮而實未也。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。然當今學士，各執一宗。就師佛者，仍迷實義，故於天地人物，不能原之至源，余今還依內外教理，推窮萬法。初從淺至深，於習權教者，斥滯令通而極其本，後依了教，顯示展轉生起之義，會偏令圓而至於末（末即天地人物），文有四篇，名原人也<sup>1</sup>。

從宗密的這段序言中，可以清楚的掌握其辯證的思路與立論的宗旨。宗密巧妙的運用儒道思想皆重本源的說法，然後設置論證的焦點來進行判攝三教與協調會通的工作。歸納其立論緣起與組織結構共有四項重點：

其一，宗密在破題時使用了《老子》與《易經》的思想，以為切入論題的依據。其中，「萬物芸芸各歸其根」是《老子》中的「夫物芸芸，各復歸其根」的改寫，其意旨是相同的：「知人者智，自知者明」則襲用《老子》之言：「三才」則出於《易·繫辭》之天、地、人道。因此，從「歸根」、「三才」來說明萬物皆有本源，何況是萬物之靈的「人」。然後，依《老子》言之「知人者智，自知者明」，作為窮究「人」的本源之根本動力。進而推求人從何來？他世何趨？天下古今人事何知？這些疑問的尋求解答，正是宗密立論的緣起及動力。

其二，宗密說為了解答「人」從何來的疑問，他在數十年間「學無常師」並且「博考內外，以原自身」。「內」是內典，即是佛教經論；「外」是佛教以外的思想論著。所謂的「原」，即是推窮根源之意。後來「原之不已，果得其本」，宗

<sup>1</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.707~708A。

密自述他已得知人的本源。這段歷程，可以視為宗密為推尋人的根源所做的努力及結果，並且也是他自身的體驗與心得，做為其判攝條件的肯定與具足。

其三，在敘述立論緣起與判攝條件具足之後，宗密緊接著批判學習儒道兩家的學人，近則只知祖父至自己的傳體相續，遠則歸於「混沌一氣」的解釋，認為萬物與人都是元氣化生；而學習佛法者，但說「前生造業，隨業受報，得此人身」的佛學名相，遠則拉出由惑造業的展轉與阿賴耶識的根本說，認為已窮盡人之本源，實際上是並未了知。因此，習儒道與習佛不了義者，都未能知道人的根源。雖然如此，宗密先破、再立，回過頭來重新肯定三教中不究竟的道理，他說：「孔老釋迦皆是至聖，內外相資共利群庶。」以為三教可以會通而利於群生。對於儒道及習佛不了義者，可以「策勤萬行，明因果始終」；對於習佛了義者，可以「推究萬法，彰生起本末。」於是三教能夠相資和會，其溝通的橋樑與目的是利益眾生，由此可見宗密立論的根據是經世致用的觀點。

其四，若要安頓三教的立場，進而達成和會之目標，宗密必須判攝三教並給予合理的地位，在此判攝的依據是「權」與「實」的觀點。宗密認為儒道兩家是「權」，佛教則兼有「權」與「實」。因此，就經世致用與文化融和的立場而言，儒釋道三家，都具有「策萬行，懲惡勸善，同歸於治」的功能；但是，若就究竟了義的真理而言，只有佛家的了義教才能「推萬法，窮理盡性，至於本源」。宗密說三教學者各執一宗，所以不能原人至根源，因此他從內外教理開始推求窮盡萬法之本源，然後從淺至深，依敘述的組織結構，分別讓習儒道偏淺滯礙與習佛教之迷執者，令其通達根本，再歸於佛之了義教，顯示生命展轉生起的道理，最後會通本末，同歸一源<sup>2</sup>。

---

<sup>2</sup> 宗密的教判思想，也涵攝儒道兩家，這是澄觀不同意的。但是，宗密為了會通三教，就必須對儒道兩家，進行判攝，並且靈活運用他的五教判，亦即收攝終、頓、圓三種教法。如洪志明先生云：本論主要雖在於論諸教，然於一乘顯性教中，終頓圓三合而為一，已顯現教與禪於此教中已趨調和一致矣。然本論最重要之使命，厥在乎調和儒佛道三教，同歸於華嚴真心為終極本旨，層層剖判未達本真之偏淺諸教。此與歷來判教大同者處，乃在於將教相判釋延伸乎儒道外教，雖有難以異教之嫌，然於宗密所處之時代，實有其特殊之意義也。見洪志明：《宗密及其原人論研究》，國立高雄師大國文研究碩士論文，民國七十六年五月，P.368。此外，也可以參考肖蕙父，李錦全主編：《中國哲學史》，北京：人民出版社出版，一九八九年八月北京第八次印刷，P.457 中的說法：宗密在其所寫《華嚴原人論》中，沿著法藏的思路，提出一個更系統的判教體系。一方面，認為「佛教自淺之深，略有五等」，「一乘顯性教」，即華嚴宗的理論，會通各宗觀點，顯示了最高真理，贊為「大哉妙門，原人至此！」另一方面，宗密擴大了判教範圍，在評判五教之前，特寫《斥迷執》一章，對中國儒、道兩家中的唯物主義思潮，進行了評述和批駁。所謂「會通本末」的理論總結，表現了魏晉南北朝以來佛教哲學思辨的發展漸趨成熟，再經過禪宗的陶冶，終於完成了中世紀佛教哲學這一個思潮的圓圈。

## （二）四大主題的論證結構

宗密在《原人論》中，以四大主題前後貫串成論證結構，分別是「斥迷執第一」、「斥偏淺第二」、「直顯真源第三」與「會通本末第四」。在各段論證的論點方面，「斥迷執第一」有四項討論的重點：「虛無大道」、「自然生化」、「元氣生成」與「天命賦之」等；「斥偏淺第二」則論述宗密教判五種的前四教門，分別是：「人天教」、「小乘教」、「大乘法相教」與「大乘破相教」等。在「直顯真源第三」中，則專論「佛了義實教」的「一乘顯性教」；最後「會通本末第四」的論點，分別是：「唯一真性會通虛無大道論」、「阿賴耶識會通自然化生論」、「識境二分會通元氣生成論」與「滿業受報會通天命賦之」等。除此之外，宗密在正文之前尚有總序，說明儒釋道三家大旨，會歸三教之本源與此論之組織。

《原人論》和會三教的論述組織大抵如此，若就論證系統而言，可以歸納成四項詮釋進路：

第一，《原人論》敘述結構嚴密，論證性高，深富哲學思辯與系統性，堪稱立論堅實之小品論文。特別是此論迥異《牟子理惑論》、《弘明集》與《廣弘明集》等傳統敘述模式，掙脫政治及文化上的糾纏，直接切入儒道二家的核心思想，指陳三家思想的本末，會通於宗密的一心論哲學系統，完成其立論之宗旨。

第二，《原人論》和會三教的論證歷程，就經線直向敘述而言，是先破，後立，再合等三階段；就緯線橫面論證而言，則是揭諸三教可以會通之論點，統攝於宗密的一心論思想，其中涵攝了宗密的教判理論與染淨緣起之相。

第三，《原人論》和會三教的判攝根據與分析方法，主要債以宗密的教判理論為系統中心，全揀於所斥之理，全收於同歸之源；至於分析方法則是統攝於唯一真性，從一心開二門的體系，依阿賴耶識順說迷有十重，以此會歸虛無大道，自然化生、元氣生成乃至天命賦之的論點，至於「斥迷執」與「斥偏淺」相對於「直顯真源」與「會通本末」，兩兩相對，層層相遞，由迷轉悟，前淺後深，會歸一源，以心性說完成和會之憑藉，以真性論統攝三教之本末。

第四，《原人論》和會三教的理論根源，主要是以宗密的一心論思想為系統，藉著斥迷執的四個論點，說明三教之異同，並依佛教哲學的立場指證儒道思想的根本意趣與源頭處，最後以唯一真性的一心二門之真妄和合，開出迷有十重，會通三教同歸一源。

以上四點是宗密和會三教思想的系統建構，大略言之至此，下文就針對論證歷程、判攝根據、分析方法與理論根源分別敘述之。

### 三、《原人論》的論證歷程與判攝方法

#### (一) 破立合三段推論的論證程序

宗密的《原人論》之文章雖分為四篇，但是實際的推論結構卻只有三項。因為前面兩項「斥習儒道之迷執」與「斥習佛不了義之偏淺」，可以歸為同一性質的「破」，意即經由客觀的檢查而予以否定之意。至於佛了義實教的「直顯真源」，則是歸為「立」—確立會通三教的理論與價值根據，以為息妄歸真之途徑。最後，宗密又自我否定前兩項的迷執與偏淺，然後同歸心性之本源，以為會通之依據。因此，先「破」，又「立」，再「合」的三段推論型式，正是宗密論證三教相資和會的歷程。

從宗密《原人論》的實際內容，觀察其論證的步驟與程序。筆者以為宗密巧妙地掌握住立論的焦點，除了他在序言中所陳述的緣起與進路之外，他舉出了四個論題，然後環繞此四個論題開展成辯證的系統。當然，這四個論題本身也是息息相關與具備了系統性。首先，就儒道兩家的「虛無大道」而言，宗密提出了他的看法：

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，今略舉而詰之。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，天顏冉，禍夷齊，何名尊乎<sup>3</sup>？

宗密說儒道兩家對於「人畜等類」的根源是「虛無大道」，由虛無大道生成養育萬物，然後道法自然而自然生化，再生元氣，元氣生天地，天地生萬物。之後，世間的貧富貴賤皆稟於天命，死後再歸天地虛無。因此，宗密以為儒道兩家對於「人」的根源與流轉。

宗密對此的批評是認為：儒道兩家的立教宗旨，在於「依身立行」，並不在「究竟身之元由」。換句話說，儒道兩家只是透過人身修正行為與修養德行而已，對於身體及生命的根源道理並非是其立教宗旨與根本意趣。所以，就生命的表象與外在行為的注重是儒道兩教思想的特色，至於所謂「象外」的形而上學，則是有所忽略。當然，以此標準衡量儒家或可，但是對於道家的思想之檢查，是否客

<sup>3</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.708A~B。

觀呢？宗密馬上意識到這個問題，於是他接著批評說：「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。」換句話說，儒道兩家立大道為本源，但是對於染淨因緣的生命流轉，卻是不明不白其實際的過程。所以，習儒道者不知此是孔老的權說，而執之為了義究意。於是宗密舉二例以詰難此理，他說：既然天地萬物都虛無大道所生，大道就是生死賢愚吉凶禍福的根源，若果真如此，大道又是歷久常存的，則一切凶愚惑亂是不能除去的，一切賢善福慶也不能增加。因為大道都含容這一切吉凶與禍福。既然如此，就是透過修行，既不能去除凶愚，又無法增益功德，宗密說：何用老莊之教耶？意即表示此理不通，未澈根源，但具名相，並無助益。又舉例說，既然大道養育生成萬物，像是育養「虎狼」等禽獸，胎生「桀紂」之暴君，「夭顏冉」之英才早逝，「禍夷齊」之賢者遭禍。若果真如此，這虛無大道又如何說是尊貴的呢？

宗密以此駁斥所謂「虛無大道生育萬物」之說。接著他又破斥「自然生化」的觀點：

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<sup>4</sup>？

宗密以「因果」的實際對照「自然」的概念，他說如果萬物都是自然生化而沒有因果的話，那麼一切萬物的依循軌則都會被打破，石中可以生草，草能生人，人可以生出畜生，前後次第已無，神仙也不用服食丹藥而得成就，太平盛世不必依賴賢良之士創建，仁義道德也不用經由學習而能自然獲得。若果真如此，道家之老莊與儒家之周孔，就不必費心立仁義道德之教為萬世依憑的軌則了。

因此，「自然生化」的觀點是無法成立的，宗密只是以世間表象的因果法則，就已斥破自然生化的迷思。然後緊接著宗密討論了「元氣生成」的概念：

又言：皆從元氣而生成者，則歟（忽）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：若人死無鬼，則古來之鬼，填塞巷路，合有見者，如何不爾？答曰：人死來道，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

---

<sup>4</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.708B。

無知也，人稟無知之氣，安得歎起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎<sup>5</sup>？

宗密對於斥破元氣之說，則是採取詰難之法，他使用了五個疑問對照，以為發明元氣說法無法成立之由<sup>6</sup>。

其一，元氣所生的嬰孩，其忽生之神識未曾學習思慮，何以就有驕恣愛惡的情緒？因此元氣之說，不可盡信。

其二，若說元氣所生嬰孩有愛惡的情緒，那是因為自然而生的話，那麼五種德行六門藝巧都能隨念而解，又何須經過學習的階段呢？因此，元氣所生的自然而化之說，是無法成立的。

其三，若人是元氣所生，死後氣散歸於虛無，此說若能成立，那麼一切鬼神、祭祀、生前死後都將歸於滅無，此說經過驗證也不堪一擊。

其四，若人死後無鬼，則古來之鬼眾多，必然充塞巷路之間，何以不見呢？這是傳統的概念與一般的質疑。宗密自答說，人死後輪迴於六道之間，不必然為鬼。因此，此疑並不存在。

其五，如果元氣是育養天地之氣，而其本是無知無覺的，若人稟得此無知之氣，如何會忽然而有知覺呢？況且草木也稟得此氣而生，如何不知不覺呢？

宗密以上的四點質疑及一點辯答，頗能看出其思辨的明晰與論證的歷程。

至於元氣說的由來，在《周易》中是以「太極」為天地萬物之根本，至孔穎達的《五經正義》，特別是他的《周易正義》云：「太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初太一也。故老子云：道生一，即此太極是也。」至此，太極即是元氣，兩者合流，所以宗密以儒道二教皆以氣為本，良有以也。宗密也是在此思想背景中，給予回應的論辯。再考從《周易》到《列子》，再到《鈞命訣》的流變<sup>7</sup>。

<sup>5</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.708B。

<sup>6</sup> 「元氣」的說法，一般是說始出於漢代，據再雲華先生云：「元氣」一說出現在漢代，是指物質的基本狀態，後來成為道家的主要術語之一，儒家也常採用這個名詞；宗密以這個名詞和印度佛學中的「色法」相對，倒是很相似的。但是道家和儒家所講的元氣，乃是一種原始的自然物質，它是經過自然變化才產生世界，後來再經過多層變化，才成為有形有名的事物。見再雲華：《宗密》，台北：東大圖書股份有限公司，民國七十七年五月初版，P.174。此外，「元氣」說，也是中晚唐思想界論辯的主題之一，如韓柳之間，就曾經對辯過，而柳宗元也繼承發展了漢初以來的「元氣」論，以其「天說」一文，向韓愈的人格天挑戰。

<sup>7</sup> 此表係引自洪志明：《宗密及其原人論研究》，國立高雄師大國文研究所碩士論文，民國七十

最後，宗密在斥破「天命賦之」的迷執上，他說：

又言：貧富貴賤、賢愚善惡、吉凶禍福，皆由天命者，則天之賦命，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<sup>8</sup>！

宗密批評學習儒道者，將貧富、貴賤、善惡與吉凶歸於天命所由。那麼為何天之賦予人類有貧多富少賤多貴少的不公平現象呢？如果真的是天命所賦，為何「天」是不公平的呢？況且，世上不平等的事太多了，吉凶禍福又常與德行修養相反。有道德人遭遇橫禍，無德之人卻幸福興盛。若真是天之所分，那麼天乃興不道之徒而喪有道之人？果是如此，誰來獎賞福善益謙之人，懲罰惡貫滿盈之徒呢？如果一切禍亂都是天命所由，那麼儒道兩教的聖人設立教法，何以責人不責天，罪物不罪命呢？然而，《詩經》諷刺亂政；《尚書》佩讚王道；《禮記》遵稱安上；《樂教》易俗移風，又曷是順上天之本意，順造他之初心乎？所以宗密說專習儒道兩家者，是未能窮究人之本源<sup>9</sup>。

為何宗密會選擇「天命說」為論證主題呢？事實上，天命說曾經於中晚唐時，引起思想界激烈的辯論，像是韓愈、柳宗元等儒家學者，對於傳統的天命說展開質疑，而且天命說在唐代，又與李唐創業傳說的道教圖讖等，有複雜的政治及社會背景因素。誠如李豐楙先生所言：

天命說至中唐引起熱烈的討論，而其展開固然外表只是韓愈一派與柳宗元、劉禹錫之對於天命說的不同立場，實際上代表著保守與革新派的不同觀點，但由於韓、柳等人俱屬新興的士族，對於舊有的天命說不免有時也會有些矛盾之處。韓愈（七六八—八二四）並非舊士族，屬於科舉出身的新官僚，並由此逐漸建立其社會地位。他既能排斥佛教、道教的虛誕；卻又擁護天命論，即官方正統哲學。韓愈與李吉甫、裴度等豪族的看法相近，對讖緯之學有所嫻習，又以國語等典籍證成其性情的天命論。說后稷、文王的性

---

六年五月，P.408。

<sup>8</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.708B~C。

<sup>9</sup> 宗密對於天命的批判，顯然具有高度哲學論證的味道，然而唐人的天命觀，究意如何呢？據李豐楙先生指出：其實唐人之普遍表現其天命觀，不以論理方式出之，而形象化表達於筆記小說中，屬於傳統天命、命定說的通俗化，借以解說人間世的諸般現象，代表民間社會的共同意識。見李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》，台北：臺灣學生書局，民國七十五年四月初版，P.344。關於此點，實有深入探究之價值。



由天定，而這些正是神話中的帝王異生譚<sup>10</sup>。

筆者詳述宗密斥駁習儒道迷執之文，目的是闡明其論點分析之歷程。接續此說的是斥破習佛不了義者偏淺之說，加上直顯真源之習佛了義實教者，這兩大部分，已具陳於第四章第四節，本文於此不再贅述，謹羅列辯證過程之大要。至於，從顯示真源到會通本末之總歸一心的涵攝歷程，下文將作分析。

## （二）三教分別歸一心的涵攝歷程

宗密除了對習儒道者的觀點進行辯證之外，同時也更進一步對習佛不了義教者，提出客觀的批評與詰難。其三教的分別不僅如此，接著舉證出佛了義實教的直顯真源，認為一切有情皆有本覺真心，常住清淨，此真心即是佛性，亦名如來藏。就此靈覺真心，清淨全同諸佛。所以，宗密說真顯真源的教理，正是人的本性根源，迷悟也是同一真心。宗密在評斷此宗時，說明了三教分別但總歸一心的涵攝歷程：

評曰：我等多劫未遇真宗，不解返自原身，但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人，今約至教原之，方覺本來是佛。故須行依佛行，心契佛心，返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為自然，應用恒沙，名之曰佛。當知迷悟，同一真心，大哉妙門，原人至此！（然佛說前五教，或漸或頓，若有中下之機，則從淺至深，漸漸誘接，先說初教，令離惡住惡，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，息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛）<sup>11</sup>。

窮劫以來，眾生執著虛妄之外相，而誤以為真。若是經過了義佛教的推源，方才覺悟本來是佛。所以，眾生皆有佛性，只因迷執而不悟不覺。若要彰顯本源之佛性，就必須行依佛行，心契佛心，斷除凡俗習氣，如此損之又損，不斷豁除迷執的障礙，最後能夠體證迷悟同一真心之理，宗密說這才是原人的究竟。接著，宗密在末尾來註中，也特別說明其論證之歷程。歸納其步驟有四：

其一，宗密以為佛說法可判為五種，或漸或頓，若是中下根機的眾生，則講說從淺至深的教法，逐漸的誘引接導，先說人天教，令眾生離惡住善。

<sup>10</sup> 見李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》，台北，臺灣學生書局，民國七十五年四月初版，P.342。

<sup>11</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P710A~C。

其二，次說小乘教與大乘法相教，但令眾生離卻染執而住於清淨。

其三，最後才說大乘破相教與一乘顯性教，目的在於破相顯性，會權歸實，令眾生依了義教法修行，乃至於成佛。

其四，若是遇到上上根智的眾生，則從本至末涵攝一切，便依一乘顯性教直顯真心本源之體，若此靈覺真心之法體已呈顯時，便自覺一切皆是虛妄。由於迷執乃是託於真心而生，所以須以覺悟真性之智慧，斷惡修善，息妄歸真，妄相皆盡時真性圓滿呈現，是名法身佛。

《原人論》最後一篇的會通本末，宗密自題為「會前所斥，同歸一源，皆為正義。」並且說明：

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，今將本末會通，乃至儒道亦是<sup>12</sup>。

宗密以為「真性」雖為身本，但是生起此相也有因緣，不是沒有理由而忽然生起。只是習儒道及佛不了義教者未了心地，不澈法源，所以宗密節節斥之，在此本末會通，包涵儒道兩家亦復如是。然後，宗密以「迷有十重」說明了眾生有佛性而不覺，於是迷真逐妄，枉受輪迴之苦，其次第大抵如此：

本覺→不覺→念起→見起→境現→執法→執我→煩惱→造業→受報

最後，宗密有一段精采的結論，說明他寫作《原人論》的宗旨與歸趨：

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<sup>13</sup>。

宗密認為修習儒釋道三教的學人，由於學思的範圍甚為狹窄，所執亦有所不同，由此造成許多的紛亂。因此，宗密希望修道欲成佛者，必須洞明心性的粗細本末，才能捨棄支節而歸於本覺，如此返照心源，粗細的習氣都盡，佛性自然顯現，無法不通達，名之為法報身，若此應現無窮，名化身佛。

<sup>12</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.710B。

<sup>13</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.710C。

以上正是宗密三教分別歸一心的涵攝歷程，至於其判攝根據與分析方法，詳述於后。

### （三）權實了義不了義之判攝根據

宗密在（原人論序）中，明確的說明其判攝三教和會之根據：

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，然當今學士，各執一宗。就師佛者，仍迷實義，故於天地人物，不能原之至源。余今還依內外教理，推窮萬法。初從淺至深，於習權教者，斥滯令通而極其本。後依了教，顯示展轉生起之義，會偏令圓而至於未<sup>14</sup>。

宗密在判攝三教可以和會之前，他首先肯定了三教始祖是平等安立的地位。此舉不僅巧妙迴避何者是最勝的論爭，同時也讓「和會三教」此項課題的討論，有一個立足點的平等，不以人廢言，尊重其教說的客觀性。但是，畢竟宗密有其判斷的標準，他以精研佛學的素養，從文化背景與經世致用的觀點，將釋儒道三家統攝起來。所以他會說：「孔老釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。」因此，從文化融和的須求到經世致用之目的，中間並不能犧牲思想的辯證，而歸於鄉愿的陳述。宗密的學術思辨能力及和會三教的途徑，並未使宗密走向「為融和而融和」的世俗和諧之路。所以，宗密必須保持客觀的判斷，給予三教思想一個合理的安頓。不僅如此，他同時要為自己心中理想的教法，拉高其地位；另一方面則是將儒道兩家思想涵攝至佛教思想的範疇。前者對於宗密而言，並不困難，因為直顯心性宗本來就是他心中的最愛，也是他本宗的宗法；然而後者，卻是有實際的困難，因為儒道兩家與佛教的思想，在文化背景、語言、境界型態、根本旨趣上都有很大的不同。所以，宗密只好採取「思想論點」做為會通之橋樑，同時更重要的是，必須給予合理的判攝。因此，「權」與「實」，「了義」與「不了義」等，即成為宗密判攝三教和會之根據。

「雖皆聖意而有權有實，二教唯權，佛兼權實」是宗密論證之依據。其中，佛教的權實，又可分為了義與不了義。因此，宗密用「權教」做為三教互通之橋樑，用「實教」的了義教做為會通的歸趨。

<sup>14</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.708A。

宗密以權實相對收攝三教思想，以為會通之依據，其中三項問題是值得進一步討論甚至商榷的：

第一，密對於儒道思想的判攝並無體系，在取材上也太過貧乏與狹隘。同時，對於儒道兩家學說的引述，缺乏經論的根據。因此，在論證的有效性與說服力上面，便大打折扣。

第二，宗密對於佛教之「權」教的判攝，是否妥當呢？因為法相教與破相教皆是大乘佛教的思想。特別是破相教的「空」，一直被視為佛之了義教法。換句話說，「空」是諸法實相，中觀學者以為此是中道了義，而法相，華嚴、天台等宗，則視為方便不了義之教法；同時法相宗以解深密經為佛陀三時教中的了義教，又與宗密所判不同。因此，宗密承襲華嚴的判教系統與思想體系，故判法相與破相兩教為權教。

第三，宗密在會通三教的意趣方面，以佛教的權教融攝儒道兩家，並且將其定位在「利益眾生」與「懲惡勸善」的位階上，顯然已貶低了儒道兩家在思想境界與解脫訴求上可能達到的程度。換句話說，宗密根本不承認儒道思想的地位，以及否定了兩家在推窮人之本源上可能提供的貢獻。

宗密除了權實相對的判攝根據之外，同時也使用了另外一項依據—全揀全收。所不同的是，宗密在教法的判攝中，將人天教、小乘教與大乘法相教，是以「全收」來統攝；大乘破相教是以「全揀」統攝；至於一乘顯性教是「全揀全收」的依據，依此構建其教判思想的體系。然而，宗密在和會三教時，卻使用了另一套判攝的標準，筆者以為是「全揀於究竟說全收於一心論」的依據。

從宗密論證三教可以相資和會到論點的貫串成立，筆者認為可以分成兩個階段：第一個階段是判攝三教的權實，以為會通之憑藉，這已經詳於前文；第二個階段即是以佛之究竟了義實教為全揀三教的標準，然後以宗密的「一心論」全收三教的權實，以為會通之本末，此處正是「全揀於究竟說全收於一心論」。

何以是全揀於究竟說呢？因為宗密除了駁斥儒道兩家的思想之外，他還對佛教思想的流派及其內容予以判攝與揀擇。他說人天教是「雖信業緣，不達身本」；說小乘教是「五識缺緣不起，意識有時不行，專此教亦未原身」；說法相教是「所變之境皆妄，能變之識豈真？」；說破相教是「此教但破執情，亦未明顯真靈之性」。最後，宗密才說出他判攝的根本依據是直顯真源的一乘顯性教，說一切有情皆有本覺真心，無始以來恆常清淨，亦名佛性，亦名如來藏，是為眾生之本源。宗密即是以此教的思想為衡量的標準，以究竟了義實教全揀諸教，所以全揀於究竟說。

何以說全收於一心論呢？宗論一心論的思想要旨及內容特色，已備於第五章中，於此不再贅述。但是，其中「迷有十重」的概念，卻是被運用在此處，以為會通三教權說方便的依據。筆者依《原人論》原文，整理出宗密以「迷有十重」統攝三教思想的簡表如下：

宗密一心論迷有十重統攝三教會通 一覽表			
迷有十重		內容要旨	統攝三教之義涵
一	本覺	依如來藏故有生滅心相	同破相教所說
二	不覺		同法相教所說
三	念起	動念名為業相	
四	見起	能見之識	
五	境現	所見境界相現	
六	執法	法執（不覺此境妄現）	
七	執我	我執（執我相故）	小乘教亦同此說
八	煩惱	損惱（遇痴展轉增長）	
九	造業	惡業現起	人天教同此說
十	受報	滿業（隨業受報）	儒道二教同此說

從上表的解說，可以明白宗密以一心論思想統攝全收儒釋道三教。此外，宗密的一心論思想，事實上也是佛教心性論哲學的特色之一。宗密在融和佛教思想與中國文化的用意上，採用了心性論為溝通的橋樑，是一項把握重點而極有價值的創見及建設。因此，後人若要明白中國文化思想及哲學特質時，「心性論」將是入門必經的門徑。誠如方立天先生說：

佛教和儒道的內在超越的共同文化旨歸，佛教和儒道在心性論哲學上的互相契合，是佛教得以在中國流行的根本原因，也是佛教哲學與中國固有哲學相融合，進而成為中國傳統哲學重要內容的原因。故此，研究中國佛教哲學不能不把心性論作為重點<sup>15</sup>。

宗密在分析禪教一致上採用了「辨章學術，考鏡源流」的方法，同樣的，宗密在論證三教合一時，也是採取洞鑒源流合一論的詮釋進路。

《原人論》從斥迷執與斥偏淺的論證進程中，宗密一直扣緊一個主題，就是批判儒道兩家，乃至習佛不了義教者，皆未能窮究人之本源，然後在直顯真源之一乘顯性教的說明上，才顯示人之本源為本覺真心，為佛性，為如來藏。並且在會通本末的部分才會前所斥同歸一源，正好說明他洞鑒源流合一論的詮釋進路。關於此點，宗密在《原人論》末的「會通本末」的解釋上，特別是靈活運用了這

<sup>15</sup> 見方立天：〈心性論－佛教哲學與中國哲學的主要契合點〉，收於藍吉富主編《中印佛學泛論》，台北：東大圖書公司，民國八十二年十二月，P.107。

項分析方法：

前生敬慢為因，今感貴賤之果，乃至仁壽殺夭，施逼慳貧，種種別報不可具述。是以此身或有無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭等者。皆是前生滿業已定，故今世不同所作，自然如然。外學者不知前世，但據目睹，唯執自然（會彼所說自然為本）復有前生少者修善，老而造惡，或少惡老善。故今世少小富貴而樂，老大貧賤而苦，或少貧苦，老富貴等。故外學者不知，唯執否泰，由於時運。（會彼所皆由天命）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，心既從細至粗，展轉妄計，乃至造業。（如前敘列）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，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<sup>16</sup>。

宗密以「迷有十重」來說明不生不滅的真心與生滅妄想和合，而有迷真逐妄的歷程，特別又在「業滿受報」的說明之後，會通三教權實之說而合於論之體系。筆者依於引文，整理下會通表解。因此，洞鑿源流而合於一心的詮釋進路，至此歸結而彰顯也：

佛教思想	儒道兩教	會通本末
前生滿業已定隨業受報	但據目睹唯執自然	會彼所說自然為本
	唯執否泰，由於時運。	會彼所說，皆由天命。
所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣；所起之心，展轉窮源，即真一之靈心。	太極生兩儀，與自然太道。	元氣如此一念初動其實但是境界之相
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。		

<sup>16</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.710B~C。

#### 四、《原人論》中三教調和思想的旨趣與影響

##### (一) 和會三教思想之理論根源

宗密在辯證三教得以相資和會之前，對儒釋道三教思想都分別給予判釋。因此，論證三教合一的理論根源有兩部分，一是宗密對儒道思想的了解與詮釋；二是宗密一心論與起信論的體系。前者說明了判攝儒道思想的理論根源，後者則是涵攝三教合一的思想依據。以下即是分別敘述理論根源的內容旨要與思想特色。

在宗密對儒道思想的了解與詮釋之理論根源與運用方面，可以粗略分為三個部分：一是引用文句、思想；二是儒道經典的出處；三是宗密的了解與詮釋及運用的情況。筆者依《原人論》的實際內容，將此三項整理歸納於后，以明其儒道思想的理論根源與運用情況：

第一，宗密引用儒道思想的文字，多偏於論點及生死業報的觀點。換句話說，宗密在取材時有所偏頗及有所預設。因為，諸如「人死為鬼」、「禍福由天」、「自然生化」等意識型態，是中國傳統文化背景下所孕育的產物，儒道不過是順應此說而已。若深論儒家思想，應以孔子為依歸，從《論語》中抉擇「仁」之自覺與超越，乃至於孟荀之心性論、《易傳》、《尚書》之微言，方可論斷其公；若考究道家之說，應本於《老子》、《莊子》內七篇，以為融鑄顯露「道」之精義，返源追究其宇宙論及人生哲學之底蘊，才能考評其非。因此，宗密所引述論證的文字過於偏淺及狹隘，甚至有簡化的情況，這是宗密在和會三教時所犯下的明顯錯謬，也說是引證資料不足。

第二，宗密引用儒道思想的經典出處，是以《老子》為主，如「道法自然」、「知人者智，自知者明」、「萬物芸芸，各歸其根」等，以「虛無大道」為主要論點；引用了孔穎達《周易正義》的元氣說：

正義曰：太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初太一也。故老子云：道生一，即此太極是也<sup>17</sup>。

此外，《莊子》之自然說與儒家之修身論、天命義等，皆有所引。

第三，宗密對儒道思想的了解詮釋與應用情況，大抵以環繞著因果業報與心性本源等兩大進路進行。前者說明並駁斥儒道兩家不明因果，但以現實世間的表象而論，詮釋並無依據，指陳其思想之偏陋；後者說明儒道不究心源，但歸於虛無大道與自然天命之玄。宗密以佛教思想逐一照而斥破。若不論取材適度與否，

---

<sup>17</sup> 見孔穎達：《周易正義》。

宗密對儒道兩家的思想設定到辯證過程，確實精采。不僅擁有系統的判攝根據與優異的分析方法。同時，也能提出客觀理性的批評與會通本末的體系，更是在批評涵攝之後，提供一套解脫超越的進路。

在宗密《原人論》中的「會通本末」篇，特別說套以一心論與《起信論》為理論根源：

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。今將本末會通，乃至儒道亦是。（初唯第五性教所說，從後段已去，節級方同諸教，各如注說。）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）故殺盜等心神乘此惡業，生於地獄鬼畜等中。復有怖此苦者，或性善者，行施戒等心神乘此善業，運於中陰入母胎中。（此下方是儒道二教亦同所說）稟氣受質（會彼所說，以氣為本）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，二類和合方一人，天修羅等大同於此。然雖因引業，受得此身，復由滿業，故貴賤、貧富、壽夭、病健、盛衰、苦樂，謂前生敬慢為因，今感貴賤之果，乃至仁壽、殺夭、施富、慳貧，種種別報不可具述<sup>18</sup>。

歸納以上引文之重點有四：

第一，真性雖身本，但是生起必有因緣，然後依直顯真源的一乘顯性教所說，眾生的本源為佛性，是不生不滅、不變不易的，由於眾生迷不自覺而依如來藏有生滅心相。

第二，依如來藏有生滅心相之後，所謂不生不滅的真心、佛性與生滅妄想和合為一體，此名為阿賴耶識，是為眾生心性生滅之本源。

第三，眾生心性生滅之阿賴耶識，有「覺」與「不覺」二義。依宗密一心論思想，「覺」之門開出悟妄歸真之十重；「不覺」之門則開出迷真逐妄之十重。宗

<sup>18</sup> 見宗密：《原人論》，《大正藏》第四十五冊，P.710B~C。



密是以「迷之十重」來說明及涵攝儒道佛三教的權說不了義教。

第四，宗密依「業滿受報」之說，說明眾生心神乘善惡業力，運於中陰而入母胎。然後稟氣受質，身頓具地、水、火、風四大，漸成眼、耳、鼻、舌、身、意六根；心則頓具色、受、想、行與識蘊。經過十月孕育，出生為人，即是人類的身心是也。宗密以為「身心各有其本」，由於引業受得此身，由於滿業感受諸苦。

因此，宗密一心論與起信論的思想體系，做為和會三教的理論根源，已經加以轉化與運用。若就系統內分析的客觀角度觀察，宗密的論證是可以成立的。不僅成功的運用其思想的特質與詮釋，同時也完成了以佛教思想為根本立場，統攝三教於生命的起源及其流轉的系統中心。所以，以宗密一心論與起信論思想為論證三教和會的理論根源，筆者認為是正確而有效的。同時，宗密承襲澄觀之一心論而會通三教，是開拓了三教調和的思想領域，深具時代之意義，誠如洪志明先生所說：

若再詳細推究，澄觀已開拓了宗密會通三教之基礎矣。澄觀曾受法於無名禪師，賢首國師撰「起信論義記」，以起信建構「妄盡還源觀」及「性起」之理論，是以澄觀重視起信論，而用彼「一心」之第一義諦為根本，立於法性宗之立場，展開其根本思想，以對抗唯識宗。又因受禪重實踐精神之影響，故才特重起信之「一心」，並由理事無礙而說明事事無礙，因此建立教禪一致之頓圓合一之「一心說」。由此靈知不昧之一心之立場，以評南北二禪。故澄觀圓頓合一重視起信論之「一心」說，及批判儒道之精神，被宗密繼承然後再擴大自宗之思想體系，遂開出三教調和之綜合思想體系，此實頗具時代性之特殊意義也<sup>19</sup>。

## （二）樹立三教調和之論證模型

從梁僧祐的《弘明集》、唐道世的《廣弘明集》、《集古今佛道論衡》到智昇的《續集古今佛道論衡》、法琳的《破邪論》、《辯正論》等編撰，皆是論述儒釋道或佛道之間的辯證，此等皆可視為佛教對抗儒道兩家的代表典籍。然而，深究既往，《弘明集》是僧祐晚年編蒐當時世俗排斥佛教之解答，同時並舉儒道之典故以說明佛教之義理，彰明三教之異同，是集錄東晉至宋齊梁的護法集；《廣弘明集》接續前志，而體製稍異，集錄六朝至唐初，佛道間之論爭及佛教義理之討論；《集古今佛道論衡》著眼於佛道之論爭與三教講論之優劣；《續古今佛道論衡》則再續前說；至於《破邪論》與《辯正論》，多以佛教咒術、神通感應，因果業

<sup>19</sup> 洪志明《宗密及其原人論研究》，國立高雄師大國文研究所碩士論文，民國七十六年五月，P.370。

報等立論，雖有三教治道篇，然未明其是，反顯三教之非。另，韓愈《原人》之立說，《原道》之立論，乃至於唐代三教之間互動之頻繁。在如此大時代環境之趨勢下，正好賦予宗密提供和會三教方法途徑之時代背景，其《原人論》出現此時，良有所由。因為，《原人論》採取的詮釋進路，迥異前說，茲歸納其樹立三教調和的論證模型，要點有三：

### 第一，建立以思想辯證為溝通橋樑的論證模式

宗密在《原人論》中的立論，擺脫了傳統的護教範疇，不再掉入「佛教是夷狄之教，僧尼為不事生產之人」的淺狹之辯，另闢途徑，別開局面，以三教的思想辯證為會通依據。因此，宗密等於是為中國傳統儒釋道三家思想的會通，提供從情緒的對立到理性辯證的融合之論證模式。這項偉大的創見，深具時代性的重大意義，其改變三教對話之型式與層次，其影響之深遠，可從後世的回應略知一二。

前文述及，宗密總結一代時教，是為唐代文化思想之集大成者，下開五代至宋明之先聲。其中，特別是三教調和論之演進，自宗密以後的五代永明延壽，宋代的契嵩，皆承續其說，或是調和宗教，或是會通三家，皆導入思想的辯析為論證之模式，如在被公認為主張儒釋道三教並存的典型論集—宋代契嵩的《鐔津文集》，其輔教篇中頓漸與權實之說，顯然是受到宗密《原人論》的影響：

夫教也者，聖人乘時應機不思議之不用也。是故其機大者頓之，其機小者漸之。漸世者，言乎權世；頓世者，言乎實也。……聖人示權所以趨實也，聖人顯實所以籍權世，故權實偏圓而未始不相顧<sup>20</sup>。

因此，宗密《原人論》的系統建構及其論點之辨析，此方法論的型式已能為後世所能接受。不僅如此，其中許多簡捷的論點，更成為後代佛教學者討論的焦點，如金元之際的行秀，在其《從容庵錄》中說：

綿綿化母理機梭。化母化工造物之別號。儒道二宗，宗於一氣；佛家者流，本乎一心。圭峰道：元氣亦由心之所造，皆阿賴耶識相分所攝<sup>21</sup>。

由此可見，宗密提出的論點，繼續為後世所關注，在明代錢謙益（一五八二—一六六四年）的《楞嚴經解蒙鈔卷末四》一書中，曾就宗密和會三教的理論，給予正面肯定的評價：

<sup>20</sup> 見契嵩：《鐔津文集》卷二，《大正藏》第五十二冊，P.654C。

<sup>21</sup> 見行秀《從容庵錄》，《大正藏》第四十八冊，P.228A。

此則智者大師，通釋三玄，識病授藥對微旨；圭峰《原人論》，會通本末一門，儒道二教，同歸真源，亦此義也<sup>22</sup>。

在錢氏口中，宗密和會三教之功與智者通釋三玄之能，是平等並列的兩位大師。其中，宗密會歸三教同歸一源，在元代圓覺和尚的〈華嚴原人論解序〉中也曾說：

三聖立言，殊途妙契；群賢著述，隨教異宗。致令執指之徒，競成齟齬。至若尋流討本而得其歸趣者，蓋亦鮮矣<sup>23</sup>！

圓覺法師以為宗密的和會三教論，是「尋流討本而得其歸趨」，是一項時代創見，深具思想辯證的系統性，所以他也給予極為崇高的讚嘆：

有唐圭峰禪師憫之，於是稽外內之聖心，躋半滿之幽致，製斯雅論，目曰《原人論》。文啟四門，義該眾美。將使息其異見，示彼真歸。不假他求，真捷令悟。觀其抑揚研覈，引證會通，辯而不華，周而不比，精深切當，簡妙嚴明。濬畎澮以距川，導江河而注海，誠謂生靈妙本之指南矣。自非高明圓暢，深造聖賢之閭闕，能如是乎<sup>24</sup>？

從圓覺和尚的話中，看到他推崇《原人論》的「義該眾美」、「直捷令悟」與「辯而不華，精深切當，簡妙嚴明」的傾倒，難怪他會說宗密是「高明圓暢，深造聖賢之閭闕」的佛教大菩薩。此外，宗密調和三教的論證模型，影響後世之情況，誠如晉水淨源（1011—1088年）在〈原人論發微錄·序〉中所說：

故其論旨，皆用佛祖之言，儒道之路，以成文體。非夫學深通古，洞仲尼之垂範，究伯陽之立言者，則罔措其懷矣！不爾，則何以後葉孫謀比肩，繼蹤而傳授道德耶<sup>25</sup>？

從「比肩繼蹤」的敘述，亦可知其論證模式的後世影響。

## 第二，建立求同存異兼容並蓄的三教調和模式

在宗密調和三教之前，佛教的護法論集多論於社會文化上的觀點，即是企圖和會三教，也是立於夷狄之辨，欲納佛教思想於中華文化之中。其中，佛道的對

<sup>22</sup> 見錢謙益：《楞嚴經解蒙鈔卷末四》，《叢書集成》第二十一冊，P.395C。

<sup>23</sup> 見元：圓覺和尚：《華嚴原人論解序》，《叢書集成》第一〇四冊，P.108A。

<sup>24</sup> 見元：圓覺和尚：《華嚴原人論解序》，《叢書集成》第一〇四冊，P.108A。

<sup>25</sup> 見晉水淨源〈原人論發微錄·序〉，《叢書集成》第一〇四冊，P.108A。

立情結，乃至於三教的優劣論爭，一直是三教互動中抬面上的舉措。然而，自圭峰宗密之後，三教之間不僅日趨調和，同時也從神通感應、禍福功德、夷夏之辨等傳統論證模式透脫出來。從水火不容的激烈對立轉變成宗密《原人論》的求同存異兼容並蓄的辯證模式。雖然，宗密仍本著佛教的立場統攝三教，但是他也肯定儒道兩家在勸化世俗上的功能，並且類比儒家的五常與佛家的持戒，使其具備會通的平衡點。此說雖已流傳許久，但是經由宗密的思想系統處理後，益見其和會兼容之功。影響所及，明教契嵩即以為五戒是與儒家五常是「異號而一體」，他又明白指出：

五戒，始一曰不殺；次二曰不盜；次三曰不邪淫；次四曰不妄語；次五曰不飲酒。夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄語，信也<sup>26</sup>。

在契嵩之後的元代劉謐的《三教平心論》也襲用此說：

人乘者五戒之謂也。一曰不殺，謂當愛眾生……，二曰不盜，謂非義不取……，三曰不淫邪……，四曰不妄語……，五曰不飲酒……。持此五者，資之所以為人也，儒家之五常即是其意也<sup>27</sup>。

因此，宗密在樹立三教調和的論證模型上有兩項重要的意義：

#### 第一，從批判到調和的論證模型

宗密為了調和三教的矛盾，首先他從批判三教的思想而進行調和的工作，其論證的學術性思惟，以及處理的步驟，即使以現代學術研究的眼光檢查，也是給予肯定的。誠如冉雲華指出：

宗密批判的方法，也是先把討論的主題分析清楚，徵引儒道兩家有關典籍，說明原典的哲學立場，然後再指出那種立場和理論的內在矛盾。這種尊重事實和討論層次都富於學術精神<sup>28</sup>。

<sup>26</sup> 見契嵩：《鐔津文集》卷三，《大正藏》第五十二冊，P.661C。

<sup>27</sup> 見註元：劉謐：《三教平心論》卷上，《大正藏》第五十二冊，P.783A。

<sup>28</sup> 見冉雲華：《宗密》，台北：東大圖書股份有限公司，民國七十七年五月初版，P.74。另，王岱菱也指出：原人論在哲學史上的真正意義，則是以哲學思辯為主的思考方式，將自東漢以來儒、釋、道三家思想逐一的批判，代之以華嚴為主「一真法界之體」統攝儒道二家及佛教諸宗。見王岱菱：〈宗密的創見及時代背景〉（下），《獅子吼月刊》，第二十六卷第八期，P.15。此外，宗密在分析方法的邏輯推論上，特別是對「道」的批判，深具哲學意味。如冉雲華先生指出：宗密在破道生萬物的理論上，一共使用了三項邏輯推論：能生所以不常；不常所以不遍；不常、不遍所以不真。在中國哲學史上，還沒有比宗密批評傳統「道」論更富於邏輯意味

又說，

值得加以特別注意的是他對儒道的批評，完全是從哲學思辨上去著眼，思想的細密和哲學性的強度，在中古中國哲學史上，可以算是相當驚人的。雖然在宗密的時代，佛法在中國的傳佈已近千年，但是以佛學理論批評中國傳統哲學的思想家，還沒有別人能作出像他那麼深刻的貢獻。宗密批評中國傳統時所用的許多哲學論點，現在仍然是哲學爭論的大問題<sup>29</sup>。

## 第二，從調和到批判的論證模型

宗密在調和三教之後，他並未因此而停止進行第二序的批判，亦即將儒釋道三家思想，都統攝於宗密的「圓教論」及「一心論」哲學系統中，由哲學思辯到三教調和之間，形成一個循環論證的哲學論題，這是宗密三教調和方法論中的一大特色，也是在中國學術思想史上，一項深具時代性的重大意義<sup>30</sup>。

### （三）影響宋明理學之思想啟發

唐代後期儒學的自覺與轉向，從韓愈開始引發一連串的儒佛辯論，此股風潮直至於宋。從宗密《原人論》的回應韓愈之〈原人〉開始，明教契嵩的《鐔津文集》中有「非韓篇」，逐一駁斥韓愈之說，後有無盡居士張商英的《護法論》踵繼其說，仍以韓愈思想為論證標的。然而，從韓愈的〈原道〉、〈原人〉所引發的問題，到了宗密《原人論》，則是另闢一局，以「虛無大道」、「元氣生成」、「自然生化」與「天命賦之」為論證焦點。其中，「唯一真心」的討論，從不生滅真心到生滅妄想和合而為阿賴耶識，然後有「覺」與「不覺」二義，在「不覺」門開出迷真逐妄的十重染淨因果，以為統攝儒道兩家思想。關於此點，學界多以為影響了宋明道學的啟發，如馮友蘭先生就極為推崇云：

宗密此論，以為儒道所見，亦是真理之一部分，此亦為宋明道學立先聲矣。

此論《原人論》中又有許多見解，可以影響宋明道學者。其對於世界發生

---

的論文。可惜他的論著，長期被埋沒在卷帙龐大的疏鈔典籍裏面，沒有受到應有的重視。見冉雲華：《宗密》，P.79。

<sup>29</sup> 見冉雲華：《宗密》，P.74。

<sup>30</sup> 有關於「三教調和方法論」，是否可以在宗教研究的現代學術研究方法論中，佔有一席之地呢？又算不算是一門宗教比較哲學呢？這些相關問題，都值得深入探究。至於，宗教研究的現代方法論，誠如傅偉勳先生所言：宗教研究的現代方法論。這是一項高層次的學術訓練，與哲學乃至其他人文社會科學的日發展息息相關。結構主義，知識社會學，新派解釋學，日常語言分析，哲學的現象學等等方法論對於學術性的宗教研究能夠供給正面資糧，任何宗教研究工作者皆應接受此種方法論訓練。見傅偉勳：〈宗教系所的設立與宗教研究——一個學術研究的新課題〉，《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集一》，台北：東大圖書股份有限公司出版，民國七十五年六月初版，P.252。筆者對於如此要求的標準，認為稍具理想化，應該參酌宗密的研究方法，再衡量實際的需求，才能思索出宗教研究的現代學術體系之建構。

之見解，有大影響於宋明道學，上文已言及。此段所引「稟氣受質」一段，宋明道學講氣質，亦恐受此影響。尤可注意者，即宋明道學中程朱陸王二派對立之學說，此論中已有數點，為開先路。如云：「然所稟之氣，展轉推本，即混一元氣也。所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。」心氣對立；程朱一派，以理氣對立，即在此方面發展。又云：「究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變。」一切唯心；陸王一派，以「宇宙即是吾心，」即在此方面發展。由此言之，則宗密學說之影響，可謂甚大。就其此論觀之，則宗密不啻上為以前佛學，作一結算；下為以後道學，立一先聲。蓋宋明道學出現前之準備，已漸趨完成矣<sup>31</sup>。

馮友蘭先生明確的指出，宗密的學說影響宋明道學甚大，因為明道學中程朱與陸王對立之說，已略見於此開發。從宗密所謂元氣所生而展轉窮源為真一之靈心的心氣對立，影響程朱一派「理氣對立」之說；宗密的「心外無別法，元氣亦從心所變」的一切唯心，則點出陸王一派以「宇宙即是吾心」的論證。所以馮友蘭先生因此認為宗密的思想，對於宋明道學具有啟發與鋪路的前導之功。

至於，首先提出宋明道學受到宗密思想的學者是清代的毛奇齡（一六三二—一七一六年），他說周敦頤的《太極圖說》中的許多用詞，與宗密《原人論》有些相似。因此認為周敦頤的思想受到宗密的啟發。之後，日本與中國的近代學者，也紛紛指出宗密的思想影響了《太極圖說》思想的成立。如日本的宗教史學家常盤大定、學者荒木見悟，中國的馮友蘭、李世傑、邱漢生、張立文與冉雲華先生等人<sup>32</sup>。

<sup>31</sup> 見馮蘭：《中國哲學史》下冊，台北：台灣商務印書館，民國八十二年四月增訂台一版，P.798~799。另，有關於「道學」、「理學」、「儒學」或「心學」的名稱及代表的實際涵義，本文採用的是一般的通稱（宋史有道學傳），若言「理學」亦無不可。

<sup>32</sup> 冉雲華先生曾經指出：最早提出宗密對周敦頤著《太極圖說》有影響，是清代學者毛奇齡（一六二三—一七一六）。毛氏指出《太極圖說》裡面，有許多字句和宗密所著的《原人論》相同。近人謝壽康在他的《中國哲學史綱要》，和《朱子及其哲學》兩書中，重提此事，並且以流行本《都序》中以「○號記淨法十重」，以「◎號記染法十重」，以黑白交插記述真妄變化之象等為根據，認為是《太極圖》中陰陽消息的先驅。見冉雲華：〈敦煌本《禪源諸詮集都序》對中國思想史的貢獻〉，《中國佛教文化研究論集》，台北：東初出版社，民國七十九年八月，P.168。至於肯定周敦頤著的《太極圖說》受到宗密思想影響的近代學者，詳見冉雲華：《宗密》，台北：東大圖書股份有限公司，民國七十七年五月初版，P.257~262。不過，冉雲華先生本身卻傾向兩者無直接的關係，他說：宗密是否對周氏的《太極圖》有過影響，卻是一個大題目，現在還不可遽下結論。但是《都序》一書中淨染十重的黑白符號，是否影響過《太極圖》一點，卻可以敦煌本《都序》殘卷的出現，得到結論。在敦煌本出現以前，四卷本《都序》中，「迷有十重」、「悟有十重」的對照表中，都用黑圓圈代表「迷真」，以白圓圈代表「悟妄」。兩卷本是沒有黑白圈這種符號的。例如日刻延文本和韓刻本，「迷有十重」的表圖中都沒有圓圈，也沒有「不覺」兩個字。「覺」（即「悟有十重」）部分，延文本和敦煌本都標明從一到十的字樣；韓本卻沒有這十個號數。由此可見唐宋時代的《都序》本子，都沒有黑、白圈以象徵「不覺」與「覺」的變化。更談不到對《太極圖》的影響了。詳見冉雲華：〈敦煌本《禪源諸詮集都序》對中國思想史的貢獻〉，P.170。

此外，錢穆先生在〈讀宗密原人論〉中，也對宗密思想影響宋明道學的情況，指出其注意的價值：

此書通論全部佛說，又兼及於中國儒道兩家與佛法之異同，實已遠啟此下宋代理學諸儒之所探討。雖宋代理學家亦絕少稱引此書，而此書在唐宋之際中國思想史上，要當有其一加注意之價值也<sup>33</sup>。

因此，綜前所論，宗密會通一代時教與樹立三教調和之模式，以至於影響宋明道學之啟發，在中國思想史上的學術地位是確立鞏固的，至於其具體的貢獻，誠如李世傑先生所言：

宗密寫作原人論的目標，是在於批判儒道二教及佛教諸宗而欲究明佛教的真源的。在中國學術思想史看，他將佛教的心識論導入於中國思想，將佛教主體的心性思想打進於中國哲學史上，這是他的功績之一。其次，他一方面主張佛教的優越性，同時又對於儒道二教保留一席之地，這是開拓了後來三教融合說之基礎的，是為其功績之二。他的思想，對於宋明時代的「宇宙即是心」的理學思想，亦有很大的響力<sup>34</sup>。

此外，何以宗密對宋明的思想家，產生了影響呢？前文提及，宗密開展了以思想辯證為會通三教的進路，因此他對儒道兩家思想提出了理論性的批評，宋明思想界自然會加以回應。誠如冉雲華先生所說：

新儒家想回答宗密對傳統思想的批判，必須先要作兩件最要緊的事：第一，建立一個新的實體論，對現象世界的根源，作出新的有力的解釋。宋、明新儒家所講的理、氣、心、性、太極等概念，都是在建立新的實體論。第二，這種新的絕對概念，一定要有一套實踐的方法，才能不會被佛家譏笑為「要之何用」的空話。宋、明新儒家所講的「主敬功夫」，「致良知」，和「和行合一」等問題，目的都在於要把新儒家所說的真理，變成一種可修而致的哲學<sup>35</sup>。

又說：

他對宋明新儒家的啟後作用，源於他對中國古典儒道的哲學批評。他那些思路清楚。觀察銳敏，措辭簡鍊，富於邏輯性的質詢，一方面刺激了儒家

<sup>33</sup> 見錢穆：〈讀宗密《原人論》〉，收於張曼濤主編：現代佛教學術叢刊 44，《華嚴典籍研究》，P.364。

<sup>34</sup> 見李世傑：《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，一九九〇年五月，P.172。

<sup>35</sup> 見冉雲華：《宗密》，P.254。

思想家，逼得他們不能不對那些問題，作出回答；另一方面也不得不從佛學裏面找尋原始儒學中所沒有的新因素。新儒家思想家們一方面從中國儒家的固有傳統中，重新發現自身的力量和根據；另一方面從佛道兩家吸取新的養分，從之形成了理學和心學的儒家主流思想。並且使這些主流思想有一套修之可致的實踐方法。這一新的主流思想的態度是入世的，所以就在這一點上，反而超越過宗密所持的出世態度，使絕對真心、理、性等最高概念，生根下達，直與人生社會，結成一體，形成一種更廣泛、更深刻、更積極的、更新的大和會哲學<sup>36</sup>。

因此，宗密影響宋明道學的情況，具體的歸納下列四點：

第一，宗密的一心哲學與實踐理論，確實刺激了宋明理學家，對於心性論的注意及論證的開展，同時也促成後來形上思想的討論。

第二，宗密以佛教思想批判儒道兩家，由於論證的思辯性極高，使得宋明思想家不得不給予回應。

第三，為了回應宗密的質疑，宋明思想家也大量從佛道兩教吸收新的思想養分，造成三教思想在心性論的討論，集結宋明道學家中。

第四，宗密的和會思想，透過心性論的討論，加之以修行實踐工夫論的輔助，形成宋明以後更大的和會思潮。

## 五、結論

宗密以為三教皆有入世勸化之功，著眼點即是經世致用之學。對於「大道」、「元氣」、「自然」與「天命」之論證，亦是哲學思想之一端。因此，宗密已點出涵攝社會文化與哲學思想的研究方向，將來以此基礎而逐漸擴展其研究的平面，是為重要的發展方向。

近代中外學界，對於儒家的研究已趨向國際的交流與整合；對於佛教的研究，特別是日本學者，已深入梵藏原典，在文獻學研究領域中開展區域性的整合研究；至於道教的研究，對於文獻的整理與詮釋，已有相當的成果。可惜的是，中國三教之間科際整合的學術研究，卻極為貧乏。其中，並不是乏人問津，而是實際上有研究方法論的困難。因為，牽涉的層面太大，衍生交錯的問題太多，每使研究者望而怯步，徘徊而難入。因此，中國思想史的敘述，便以三家分立為進路，謂之魏晉玄學，隋唐佛學，宋明理學……等等。然而，在實際上中國文化思想的主

---

<sup>36</sup> 見冉雲華：《宗密》，P.263。



流是三教交涉互動並存的情況，可惜的是，在現今學術著作中，這個部分付之闕如。

宗密的和會思想對現代學術最大的貢獻，即是啟發中國三教調和的研究方法論。因為從精深博大的三教思想及其傳演互動的歷史發展中，如果不透過方法論的研究關鍵，是無法激發學術思惟，完成學術研究之目標。反之，建立三教調和方法論，可以作為一種處理程序，限用考察某一課題所用的邏輯和方式，並且經此確定三教調和之間問題的意義和結構，然後才能從事研究而達至客觀的研究成果。

因此，從宗密的和會理論中，可以得到四項具體的方向，以供建立三教調和研究方法論的參考：

第一，確定三教平等地位的價值層次，儘量避免主觀臆測的分析判斷。

第二，選擇三教思想展現在社會文化的某一個基本論點上，並且是同一項獨立的系統，才能勘會與比較。

第三，針對某一項論點分析會通時，應該避免牽連太多的旁支體系，以免失去主線的論證程序。

第四，進行判攝分析與比較時，自身應具嚴密的哲學邏輯的系統。對於分析方法，其背後亦須有一套哲學思想的體系。

總結前說，積極發展中國三教合一及比較宗教學的研究方法論，已成為思想研究學界刻不容緩的發展方向。因為方法論的建立，直接關係到研究的進路，客觀的詮釋，分析的方法與入門途徑，不僅將來能夠成為國際學術交流溝通的客觀憑藉，也將確實的還原中國文化的實況及賦與現代意義的詮釋。