

宗密〈原人論〉三教會通平議

臺灣師範大學國文系教授 王開府

佛學研究中心學報

第七期 (2002.07)

頁 147-183

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁
147 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

提要

本文探討宗密批判儒、道，會通三教的理論問題。本文也對宗密以及之前佛教界使用「會」「和會」「會通」等詞，作了分析。

〈原人論〉以真心作為會通三教之根據，依華嚴教理而成立開權顯實、以實會權的「全揀全收」模式。這比宗密之前的三教調和論，更具有深刻的形上學意義。

宗密批判儒道時，涉及本體論與宇宙論的爭議。對此，當代學者頗有批評，本文有所回應。牟宗三先生有關佛教「體」「用」的論述，本文也試作回應。

筆者認為〈原人論〉視真心為一切淨、染法之本體時，也難避免宗密所批評的儒道「一因」說的困難。可是，不論以〈原人論〉的真心思想或單以一般緣起法來會通三教，恐怕站在儒道二教的立場，都難以接受，這是三教會通的根本難題。

關鍵詞：宗密、原人論、三教會通、和會、體用、佛教

一、前言

唐代圭峰宗密(780-841)在中國佛教史上佔有相當重要的地位。他判攝禪宗各派，和會禪、教，以及會通儒、釋、道三教，悉屬劃時代的貢獻，對後來佛教的發展及三教關係產生深遠的影響。學者更認為宗密的會通三教，導致後來宋明理學的興起，其影響甚至遠及韓、日。^[1]

在宗密之前，三教思想的交涉與相互批判，已有長遠之歷史^[2]，但三教會通理論的建構係由宗密開啟，其相關論述對後代的影響，可謂無出其右者。在這個論題上，宗密是開創風氣及啟迪後學的第一人，值得特別予以重視。

有關宗密判教及會通思想之淵源、時代背景、影響及歷史地位，學界已多所論列，本文不再贅述。本文將探討宗密批判儒、道，會通三教的理論問題，至於宗密對佛教內部的會通工作非本文之重點。本文的論述以宗密〈原

*送審日期：民國九十年三月四日；接受刊登日期：民國九十一年四月十日。

1. 宗密思想對後代的影響，中外學者論述頗多，如：鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1975）一書之相關章節；洪志明《宗密及其原人論研究》，（高雄：高雄師範學院國文研究所碩士論文，1987），第五章，頁 539-569；冉雲華《宗密》，台北：東大圖書公司，1988年，第六章，頁 223-265；Peter N. Gregory, "Tsong-mi and the Sinification of Buddhism," Princeton: Princeton University Press, 1991, Chapter Eleven, p.295~；黃連忠《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，（台北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994），第九章，頁 377-406。期刊論文方面也頗有論及，不遑一一列舉。

2. 三教關係之研究較早而系統性的專著，有久保田量遠著之《中國儒道佛三教史論》（東京：國書刊行會，1931），其第十七章即為「唐宗密の儒佛二教類同說と白居易の兩教歸一說」。

人論》(833年撰)為主，並參照宗密的其他著作，如〈遙稟清涼國師書〉(811年撰)；《圓覺經大疏》(下文簡稱《大疏》，823年撰)；《圓覺經大疏釋義鈔》(簡稱《疏鈔》，823年或稍晚撰)；《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》(簡稱《略疏》，約827年前後撰)；《圓覺經略疏鈔》(簡稱《略疏鈔》，約827年前後撰)；〈禪源諸詮集都序〉(簡稱〈禪序〉，833年撰)；〈禪門師資承襲圖〉(簡稱〈禪圖〉，約晚於《疏鈔》後數年撰)等。^[3]宗密另有〈三教圖〉一面，可惜已亡佚。^[4]

二、會通、和會與勘會

「會通」一詞，最早應見於《易·繫辭傳》云：「聖人有以見天下之動，而觀其會通。」宗密除「會通」一詞外，也使用過「和會」「勘會」這些用語，義可互通。

宗密〈原人論〉的第四節，題為「會通本末」^[5]，其內容包括會通儒、道二教及佛教各宗。在節名下宗密自註云：「會前所斥，同歸一源，皆為正義。」可視為宗密對此處「會通」一詞含義的解釋。

宗密老師華嚴四祖澄觀(738-839)在其《大方廣佛華嚴經疏》中(787年撰)，也用過「會通本末」一語，但那是指詮釋經典時用會通本末的方法，與宗密用法不同。^[6]不過，澄觀在同書中也曾詳細論述五教之會通，他說：「第三、立教開宗，……教類有五，即賢首所立，廣有別章，大同天台，但加頓教，今先用之，後總會通。有不妥者頗為改易。言五教者：一小乘教；二大乘始教；三終教；四頓教；五圓教。……第四、總相會通，曲分為二：先通會諸教，後化儀前後。」(T35.512b-513a)

^{3.} 以上各書撰述年代，參洪志明《宗密及其原人論研究》中〈宗密年譜〉之考證，頁49-51，85-135；又參冉雲華《宗密》第一章及「年表」，冉教授推斷《疏鈔》撰於824至827年之間，見頁27。

^{4.} 〈三教圖〉見錄於〈禪源諸詮集都序〉之敦煌寫本殘卷，參潘重規《國立中央圖書館敦煌卷子》第六冊，(台北：石門圖書公司，1976)。

^{5.} 本文所引〈原人論〉，見T45.707c-710c(按此指台北新文豐出版公司印行之《大正新修大藏經》冊45，頁707下欄至710下欄。全文例此，凡註a、b者，為上欄、中欄)。以下不另一一加註。

^{6.} 見《大方廣佛華嚴經疏》卷三十一云：「今依論釋，初十句中，論以二門解釋：一直釋經文；二會通本末。」(T35.738c)

澄觀之說，顯然為宗密所本，宗密在《略疏》中說：「今約五教略彰其別：一愚法聲聞教……二大乘權教……三大乘實教……四一乘頓教……五一乘圓教……此上五教後後轉深，後必收前，前不攝後，然皆說一心。……今本末會通，令五門皆顯詮旨。」(T39.537c)這是以「一心」為本，以會通佛教內部的「五教」。在《大疏》中宗密說：「黃梅門下，南北又分，雖繼之一人，而屢有傍出，致令一味，隨計多宗，今略敘之，會通圓覺。」(S14.109c)^[7]這是將禪門各宗會通於圓覺經義。〈原人論〉說：「今將本末會通，乃至儒道亦是。」宗密將佛教內部的本末會通，擴大到儒、道二教，形成三教會通。

其次「和會」一詞，宗密給澄觀的〈遙稟清涼國師書〉中說：「每覽古今著述，在理或當，所恨不知和會。」(T39.577a)他在〈禪序〉中也有類似的話：「講者多不識法，故但約名說義，隨名生執，難可會通。……但歸一心，自然無諍。」(T48.401c)可見「和會」與「會通」二詞，在含義上沒有什麼差別。《疏鈔》云：「但就頓漸悟修之法和會，自然會得諸宗。」(S14.280a)這是和會各種禪法以和會禪門各宗。〈禪序〉云：「禪有諸宗互相違反者，……立宗傳法，互相乖阻，……確弘其宗，確毀餘類，爭得和會也？」(T48.400c)可見「和會」不祇用在會通不同的著述、義理、禪法，也用在宗派的會通上。其實宗密在〈禪序〉中談論的不祇是和會禪門諸宗，也在禪門三宗與教門三教間進行和會。《疏鈔》又說：「和會內外二教，不相違也。……則知三教皆是聖人施設，文異理符。但後人執文迷理，令競起毀譽耳。」(S14.421b-422a)這又是指和會三教了。

至於「勘會」一詞，宗密在〈禪圖〉中自述：「宗密性好勘會，一一曾參，各搜得旨趣如是。」(S110.436b)〈禪序〉云：「問：所在皆有佛經，任學者轉讀勘會，今集禪要，何必辨經？答：……謂佛說諸經，……文或敵體相違，義必圓通無礙。……故須三量勘同，方為決定。」(T48.400c)「勘會」指對經文相違處，進行「勘同」以見經義之圓通無礙。〈禪序〉另有「勘契」「對勘」「會同」之詞，也都是比對異同以求契合其義，如：「不逢善知識處處勘契者，今覽之，遍見諸師言意，以通其心，以絕餘念。」(T48.400a)「詳究前述，諦觀此圖，對勘自他，及想賢聖，為同為異，為真為妄。」(T48.410c)〈禪圖〉云：「所見如此相違，爭不詆訛？若存他則失己，爭肯會同？」

[7] 略符 S14.109c 係指《卍續藏經》第 14 冊，頁 109，第三欄，全文例此，凡註 a、b、d 者，為第一欄、二欄、四欄。本文所引之《卍續藏經》，係中國佛教會影印本。

(S110.436a)[8]

黃國清曾詳細比較了宗密所使用的「會通」「和會」「通會」「勘會」「會」「會取」「融」「融會」「融通」諸詞，而主張宗密「會通」與「和會」二詞在用法上的區別。他認為〈遙稟清涼國師書〉及《大疏》，屬宗密相對早期的著作。而後來在《疏鈔》中用語則略有不同，已不使用「會通」一詞，只用「會」或「和會」諸宗。黃氏並指出：《疏鈔》〈禪序〉使用「和會」一詞時，都屬於平面式的和會；但當《疏鈔》使用「會取」、〈原人論〉使用「會通」時，卻為有層級深淺的立體式的會通。黃氏採用平面式與立體式的兩種和會或會通模式，是相當有意義的詮釋參考架構。^[9]此外，黃連忠也早已注意到宗密和會三教的方法，有平面思惟與立體思惟之區別，但詮釋方式與黃國清稍異。^[10]

不過，筆者認為宗密和會或會通的方式，固然可區分為平面式與立體式二種，但他使用「會」「和會」「會通」等詞時，經常混用，實不必膠柱鼓瑟，強作分別。如上引〈禪序〉云：「講者多不識法，故但約名說義，隨名生執，難可會通。」這裡的「會通」不是立體式的，其用法與「和會」並無不同。

由目前看到的資料，祇能說「本末會通」一語，有貫通本末的立體式意涵，這是「會通」結合「本末」所呈現之特定用法。不過，宗密說「會通本末」，而不說「和會本末」，可見「會通」比「和會」，更適合表達立體式貫通之模式。但單獨使用「會通」時，不必限於立體式者。現代學界在三教關係上，固然多使用「會通」少用「和會」，但在使用「會通」時，也未必有立體式的意涵。

除了立體模式外，宗密在論三教時，也用平面之模式，如在《圓覺經道場修證儀》中說：「道門三寶，慈為首；儒教五常，仁最精；佛說大悲，菩薩本。」(S128.424d)《大疏》云：「古來諸德皆判儒宗五常；道宗自然；釋宗因緣。」(S14.118c)《疏鈔》云：「設教不同者，孔教忠孝仁義，禮樂益國，榮

8. 禪籍多有「勘破」「勘驗」之詞，係指修行及悟境方面而言。

9. 見黃國清〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》3期，1999年。

10. 黃連忠說：「通觀〈原人論〉全文，筆者發現宗密的分析方法，已經脫離直線平面的思考模式，建構了三度空間立體化的思惟型式。首先看權實相對的判攝依據，宗密將儒道兩家與習佛不了義者皆判為方便之權教，認為依此未能原人，這部分等同於平面思惟。……宗密將儒道之權設為平面，將直顯真源之實設為縱軸，由此形成三度空間的立體思惟體系。」詳參《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，頁 347-349。黃氏此說頗有創意，但儒道與習佛不了義者之間，有淺深層次之異，宗密此處之會通，仍屬立體式之會通。

頁
153 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

親宗，樂於名行；老教棄於榮名，外於禮樂，養性保身，而逍遙屏繁慎靜也。」(S14.352a)「儒宗意在道德仁義，禮樂智信，不在於馳騁名利，所令揚名。後代者以道德孝義為名，不以官榮才藝為名。釋宗意通達自心，脩習定慧，具於悲智，不在立身事業。」(S14.222b)上述都是以三教並列比較，顯示各具特色。

《大疏》「序」又說：「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；脩一心而成道。」(S14.108d)這段話中「元亨利貞」是儒家「易」之四德；「專氣致柔」是老子之語；「常樂我淨」是佛之四德。三教在此，看似平分秋色。但《疏鈔》釋此卻說：「佛德亦爾，雖無量無邊，實體之德，亦唯有四。由此四故，迴超凡夫、外道、二乘境界。」(S14.206b)《略疏鈔》也說：「儒道修鍊之門，專氣而為，要妙之義也。……佛果之德，既本乎一心，若不修一心而乃別修者，豈成佛道，如磨磚不成明鏡；鍊鐵不得真金等。」(S15.93c-d)^[11]則又以佛之境界為最高，儒道之修氣，不如佛之修心。

此外，宗密特重孝道，曾撰《孟蘭盆經疏》，弘揚佛教孝親之義，疏文開宗明義即云：「始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其孝道矣。」(T39.505a)這也是宗密會通儒佛之處。

「會通」「和會」並非宗密一人專用術語，宗密在世或更早的年代，佛教界已大量使用它們。「會通」一詞的使用，在譯經方面如：北魏菩提流支譯《金剛仙論》云：「若爾者二經相違，云何會通？」(T25.803b)唐玄奘(600?-664)譯《瑜伽師地論》云：「菩薩為彼諸有情類，方便善巧，如理會通如是經中如來密意甚深義趣。如實和會，攝彼有情。」(T30.541a)又：「於語相違難，顯示意趣，隨順會通。……或以異教而決判之。」(T30.754a)

在漢文著述方面如：東晉慧遠(334-416)《大乘大義章》云：「若不會通其趣，則遍之說，非常智所了之者，則有其人。」(T45.141c)僧肇(384-414)《涅槃無名論》云：「天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。」(T45.159b-c)慧遠談的是經典義理之會通；僧肇則論物我一體之會通。劉宋慧觀(383?-453)《法華宗要序》云：「觀少習歸一之言，長味會通之要。」(T51.53b)梁僧祐(445-518)《釋迦譜》云：「莫齊同異，必資會通之契。」(T50.1a)僧祐也是談經典之會通。

11. 久保田量遠論宗密「儒佛二教類同說」時，即專論宗密以常樂我淨比配元亨利貞之義，見所著《中國儒道佛三教史論》，頁439-447。

頁
154 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

梁法雲(467-529)《法華經義記》云：「以下會通古今也。」(T33.589b)隋智顛(538-597)《仁王護國般若經疏》云：「一切法性下，二解釋，文三：一釋、二會通、三舉況。」(T33.266a)他把「會通」列為釋經之項目。^[12]他在《妙法蓮華經玄義》中云：「何謂會通？會通者，有共般若、不共般若，不共般若最大，餘經若明不共，其義正等。他會通法華，明二乘作佛，是祕密；般若不明二乘作佛，故非祕密。祕密則深，般若則淺。」(T33.811c)這是說由會通法華經不共般若的祕義，以明般若經共般若之淺義。唐窺基(632-682)《妙法蓮華經玄贊》云：「隨順會通，……一切諸法無性無事，無生無滅，如幻夢等，如理和會。……隨順會通，會昔三權，通今一實。」(T34.695c-696a)其《大乘法苑義林章》云：「三乘有教，阿含等經；維摩、思益、小品，空教；法花一乘、涅槃等說常住佛性。皆是漸教，會通三乘，大由小起，名為漸也。」(T45.247c)唐慧沼(651-714)《能顯中邊慧日論》云：「十二分教，佛自會通，散在諸經，率難被究。」(T45.408c)

經由檢索《大正藏》^[13]，筆者發現「會通」一詞甚少出現於唐以前之譯經中，而漢文著述方面，大約至隋代才開始被如智顛、吉藏(549-623)等人大量用於佛教著作中。到了唐代佛教界使用更多，尤其是華嚴、天台學者，如李通玄(635-730)、法藏(643-712)、湛然(711-782)、澄觀(738-839)等。

至於「和會」一詞，偶出現於唐以前之譯經中，如北齊那連提耶舍(490-589)譯《月燈三昧經》云：「同思想以和會故。」(T15.576b)而漢文著述方面，大抵也是由

隋代開始，至唐代才大量用於佛教著作中。如隋慧遠(523-592)《大乘義章》云：「二說云何？並是聖言，難定是非，若欲和會，律中所說……」(T44.610a)唐窺基《大乘法苑義林章》云：「異部說殊，不可和會。」(T45.271a)華嚴宗三祖法藏《華嚴經探玄記》云：「此二說既各聖教互為矛盾，未知為可和會、為不可會耶？」(T35.112a)

以上由翻檢大藏經得知，「會通」與「和會」之用法，並無明顯差別。宗密著作使用此二詞，與其他佛教文獻之用法，也相當一致。隋、唐以至宋代，「會通」「和會」二詞廣泛地被使用，有其時代因素。中國佛教發展到隋唐時期，譯經工作大致完成，漢人著作已汗牛充棟，而中國佛教各宗也先後

12. 澄觀也曾把「會通」列為釋經之項目，如《大方廣佛華嚴經疏》云：「略啟四門：一敘昔；二辨違；三會通；四正釋。」(T35.876b)

13. 係採用《CBETA 電子佛典系列·大正新修大藏經第一冊至第五十五冊暨八十五冊》(台北：中華電子佛典協會，2001)，進行全文檢索，再參照新文豐版《大正藏》原文。

成立。由於經典內容的歧異，及宗派相互的競爭，導致判教成為各宗的重要工作。判教的目的，除了系統化、理論化判別佛教經典與宗派的歧異外，更重要的是在進行教內的會通。「會通」「和會」在隋、唐的普遍使用，充分反映了這一點。進一步，判教的工作擴及佛教與外教之間，這種趨勢到了宗密的時代，已然明顯。宗密的貢獻，在於適時地因應歷史發展及時代需要，而開啟三教會通的新頁。

三、〈原人論〉會通三教的根據

在宗密之前，三教之間論爭多於會通，即使有意於調和三教者，也多採截長補短的平面式之和會，而非由淺至深的立體式的會通。宗密較之前的調和論者，不僅在會通理論上更具系統性，且採用立體式的會通，並且對其所據以會通的根據與模式，有所自覺與論述。所以，宗密在三教會通理論的發展上，具有無與倫比的關鍵地位，〈原人論〉則是其會通三教的成熟之作。與宗密同時的韓愈(768-824)、

李翱(772-841)、白居易(772-846)、柳宗元(773-819)等，不論是批判佛、老，或調和三教，其理論之系統性與深度都不及宗密。^[14]其次，宗密所會通的「道」，依據其引述的內容看，可以說籠統包含道家與道教思想，但較少直接提及道教之經典。^[15]

韓愈有〈原人〉一短文，認為人在天地之間，有天道、地道，又有人道。他說：「人道亂而夷狄、禽獸不得其情，……人者，夷狄、禽獸之主也。主而暴之，不得為主之道，是故聖人一視而同仁，篤近而舉遠。」^[16]可見韓愈是由倫理學的向度，指出人在世界之地位及其重要性。人作為夷狄、禽獸之主，對夷狄、禽獸須一體視之，仁而非暴。韓愈〈原人〉主要是推原人道在「仁」，這祇是對人的價值及責任的簡單宣示，既無創見，也缺乏深入的論述，所以歷來未受重視。宗密是否讀過韓愈的〈原人〉，今不可考。〈原人論〉學者推

14. 宗密對李翱《復性書》之思想沒有回應，這一點冉雲華曾有所解釋，參見其《宗密》，頁 92。

15. 宗密偶也提及道教之經典。如〈禪序〉云：「此云肉團心，此是身中五藏心也。」自註云：「具如黃庭經五藏論說也。」(T48.401c)《疏鈔》云：「又黃庭內景云：殊途一會，歸要於一。又云：五行相推大歸一。又云：一之為物叵卒見。」(S14.206c)

16. 見《朱文公校昌黎先生集》卷 11(四部叢刊初編縮本)，(台北：台灣商務印書館，1967)，頁 98。

定為宗密五十四歲(833)左右之作^[17]，這時距韓愈逝世已九年了。

華嚴三祖法藏有佛教教內之五教判釋，其弟子慧苑(673-743?)則立四教：迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教。其中迷真異執教，將孔、老、莊與西方外道攝入判教之範圍，列為「迷真異執教」，這在中國佛教判教中應是首開先例。慧苑《續華嚴經略疏刊定記》云：「此方者，除偽書之外，說天地萬物本所從生，莫出於易、老、莊也。……初依孔丘述易為萬物之始，生於萬物。……二依李聃計自然為萬物因，則萬物無非自然。……三莊周計道為萬物因，則道無不在。」(S5.12d-13a)澄觀對同為法藏門下的慧苑，將儒道與西方外道納入判教系

統，深表不滿，他在《華嚴經隨疏演義鈔》說：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？」(T36.17a)不過，慧苑對儒道還是批判而非會通，而宗密對儒道則是既批判又會通。[\[18\]](#)〈原人論〉雖因習儒道者之「迷執」而斥之，但又以儒道為權教而會通之，使三教會通有了理論上之基礎。

要了解〈原人論〉會通三教的根據，須追溯宗密學思歷程及其所得。宗密在二十八歲(807)時遇荷澤宗法裔道圓禪師。他在〈遙稟清涼國師書〉中自述：「學虧極教，悟匪圓宗，不造心源，惑情宛在，後遇遂州大雲寺圓和尚法門，即荷澤之裔也，言下相契，師資道合，一心皎如，萬德斯備。」(T39.576c)由此可知，他契入主頓悟的荷澤禪法，深造心源。宗密後來成為荷澤宗的傳人，他在《禪門師資承襲圖》中判攝禪門諸宗時，就以荷澤宗為惠能所傳嫡

[17.](#) 參洪志明《宗密及其原人論研究》，頁 128。加地哲定也以〈原人論〉思想圓熟，應視為宗密晚年之作。(見所著〈宗密の「原人論」に就いて〉，《密教文化》，13 號，昭和廿五年第三冊，1950 年，頁 24)。鎌田茂雄則推測〈原人論〉為宗密早年之作，他的理由有三：一、宗密晚年所作的〈禪序〉對禪之三宗的說法，未見於〈原人論〉中。二、〈原人論〉有關儒道二教的說明，是宗密年輕時捨儒向佛時所寫的。三、〈原人論〉的一乘顯性教中，全然不見荷澤宗與洪州宗的區別，比起〈禪圖〉思想較不成熟。(參所著《宗密教學の思想史的研究》，頁 114)。筆者認為〈原人論〉目的在回應儒道對佛教之批判，所作的三教會通完整的理論，決非初學佛法的年輕時期之宗密所能建構。荷澤宗與洪州宗等禪宗內部之區別，並非本論的重點，自可省略。且教之三種已反映在〈原人論〉五教的分判中，禪三宗既與教三種之區別相似，不必再提。因此鎌田氏之主張，難以採信。此外，楊政河判定〈原人論〉是宗密較早期的作品，其理由與鎌田茂雄的第二、三點相同，見所著〈宗密大師學風研究〉，《華岡佛學學報》6 期，頁 233，1983 年。

[18.](#) 黃國清也有類似之見解，他在比較宗密與慧苑之判教體系後說：「宗密的判教思想是有參考慧苑的地方吧！慧苑將四教做區隔式的論列，突顯諸教內的不可共量性；宗密則一方面批判迷執、偏淺的教義，一方面也對諸教教義進行有機的貫通，這是兩人判教思想最大的差別所在。」(見所著〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》，3 期頁 46，1999 年)。

系，列神會為禪宗第七祖。他對荷澤宗禪法闡述如下：

荷澤宗者，尤難言述，是釋迦降出、達磨遠來之本意也。將前望此，此乃迥異於前；將此攝前，前即全同於此，故難言也。今強言之，謂諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知，是前達磨所傳空寂心也。……知之一字，眾妙之源。……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，真心無念。念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。(S110.436b-c)

宗密以靈知不昧的空寂心，是無念，也是真心，修行要領在此靈知之覺。這是佛與達磨的本意，而為荷澤宗所傳。此與北宗、洪州宗、牛頭宗各宗迥異，卻又可通攝各宗而各宗全同於此。所以靈知無念的空寂心或真心，是和會禪門各宗的關鍵。

宗密雖由荷澤宗悟入心源，不過當時心與身、與理仍未圓融，所以〈遙稟清涼國師書〉又說：「然於身心因果，猶懷漠漠，色空之理，未即於心。遂屢咨參，方蒙授與終南大師(按即華嚴宗初祖杜順)《華嚴法界觀門》，佛法寶藏，從此頓彰。」但又感「名相繁雜，難契自心。」後偶得《圓覺經》，讀之雀躍。《圓覺經》主要在談「圓覺妙心」「覺心」。宗密在〈圓覺經序〉談到由此經得到的啟悟說：「禪遇南宗，教逢斯典，一言之下，心地開通，一軸之中，義天朗耀。頃以道非常道，諸行無常，今知心是佛心，定當作佛。」(T39.524b)這時他已有禪、教和會之意，並悟到心是佛心。三十一歲(810)抵襄陽，遇澄觀門人靈峰和尚，授以《華嚴經》及澄觀所撰之《華嚴經疏》《華嚴經隨疏演義鈔》。於是廢寢忘食參究，〈遙稟清涼國師書〉中自述其所得云：

一生餘疑，蕩如瑕翳，曾所習義，於此大通，外境內心，豁然無隔。……義則色空同於中道，教則實融於圓宗。……使一真心地，無不印經。……宗密未遇疏前，每覽古今著述，在理或當，所恨不知和會。……事事融通，通而互收故。重重無盡，悟此則全同佛果，方是圓因。隨緣造修，無非稱體。開頓漸禪要，可以此為楷模；傳權實教門，可以此為軌範。……然後融成本部，全揀全收。(T39.577a-b)

此處開始有志「和會」古今著述，並以華嚴「事事融通」「重重無盡」之理，融攝禪之頓漸、教之權實。而其和會的模式為「全揀全收」。從此，宗密公開講述《華嚴經》，並致書澄觀，執弟子禮，後遂成為華嚴宗五祖。宗密三十七歲(816)

開始有著作問世，首先出《圓覺經科文》《圓覺經纂要》二種。可見宗密即使精研華嚴，仍兼弘圓覺。

除《圓覺經》《華嚴經》之外，《起信論》也是宗密的重要典據。《起信論》本是華嚴宗極為重視的典籍，華嚴一大法界緣起，圓融無盡，其本源即是如來藏真心。華嚴三祖法藏就有《大乘起信論義記》(又稱《大乘起信論疏》)，為最重要之《大乘起信論》疏，後來宗密將《起信論》與法藏之《疏》合刊，風行於世。宗密有〈起信圖〉一面，今佚，但今〈禪序〉後附之圖，即依《起信論》思想製成。宗密又有〈一心修證始末圖〉，係注解《起信論》。^[19]宗密〈答山南溫造尚書〉(830年撰)，也是根據《起信論》思想而寫。^[20]至於〈原人論〉之擷取《起信論》思想以立論，更是斑斑可考。^[21]由此可知宗密對《起信論》的重視。至於他既宗華嚴，〈原人論〉何以偏取《起信論》以立論？元代圓覺《華嚴原人論解》解釋說：「華嚴一極，稱性圓融，始末深玄，難見分齊。起信深淺有序，故得借之。而起信亦宗華嚴同一性義，故用之也。謂起信初說一心，即當華嚴一法界心。」(S104.137a)

宗密一生最受用、也最用心提倡的典籍，如《圓覺經》《華嚴經》《起信論》等，都屬佛教真常一系。這些經論講圓頓的「本覺」「圓覺妙心」「真心」「一心」以及法界無盡緣起等，成為他會通禪、教的根據。他在〈禪序〉云：「講者多不識法，故但約名說義，隨名生執，難可會通。……但歸一心，自然無諍。」(T48.401c)直接以「一心」作為會通諸教之根據。

綜合上述，不論從禪或教，都說明了宗密和會禪教的根據，是「一心」或「真心」。宗密晚年所作的〈禪序〉，則更系統地將禪之三宗與教之三教，一一和會，且溯其本源於「本覺真性」。他說：「源者，是一切眾生本覺真性……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；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地。」(T48.399a-b)又說：「三教如次同前三宗，相對一一證之，然後總會為

¹⁹. 參冉雲華《宗密》，頁 51-54。

²⁰. 參冉雲華《宗密》「年表」，頁 281；及冉教授〈宗密著《道俗酬答文集》的研究〉一文，收入其《中國佛教文化研究論集》(台北：東初出版社，1990)，頁 129-132。

²¹. 〈原人論〉據《起信論》立論之處，可參洪志明《宗密及其原人論研究》，頁 353-371。

一味。」(T48.402b)這會通三教、三宗的「一味」，在荷澤宗稱「真心」，在〈禪序〉稱「真性」，並無不同。〈禪序〉即以荷澤宗為第三宗「直顯心性宗」^[22]，而對應於第三教「顯示真心即性教」。又云：「直指自心，即是真性。」而以第三教「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。」(T48.404b-c)

〈禪序〉中曾談到四種心：肉團心(五藏心)、緣慮心(八識)、集起心(唯第八識)及堅實心，說：「堅實心，亦云真實心，此是真心也。然第八識無別自體，但是真心，以不覺故，與諸妄想有和合、不和合義。」(T48.401c)依此義，「真心」實同於《起信論》一心開二門的「一心」。^[23]

有關〈原人論〉的撰述動機，宗密在其序中開始就破題說：「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，曷能知他世所趣乎？曷能知天下古今之人事乎？」他接著批判儒、道及佛教中之權教，不知人之本源，至一乘顯性教才能「直顯真源」。一乘顯性教主張：「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。」所以宗密總結說：「當知迷悟同一真心。大哉妙門，原人至此。」真心所以能作為三教會通之根據，因為它是一切眾生本覺真性，諸佛萬德之源(佛性)；是眾生迷悟之源(如來藏藏識)；是菩薩萬行之源(心地)，也是萬法之源(法性)。〈原人論〉以真心作為會通三教之根據，是確然無疑的了。

22. 〈禪序〉以「直顯心性宗」有二類：第一類應係指洪州宗；第二類顯指荷澤宗。其說明第二類的文字大體將〈禪圖〉述荷澤宗相關部分照錄，只不過把「空寂心」改為「真性」。也由此可知，宗密是先寫〈禪圖〉再寫〈禪序〉。

23. 冉雲華《宗密》第四章「宗密的主體思想——絕對真心」，對「真心」有詳細的探討。冉教授以「真實心」屬《起信論》之「心真如門」，而「心真如門」與「心生滅門」兩門合起來才是「真心」或「一心」(見所著《宗密》，頁154)。筆者認為依宗密四種心說之原文看，「真心」與「真實心」應同義，都是「一心」。宗密〈禪序〉說：「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。又雖隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯一心，遂名真如。故此一心，常具真如、生滅二門，未曾暫闕。」(T48.409a)此「一心」自體即是「真心」(又名「真實心」)，因不守自性，故隨緣開二門，然其自性(自體)

不失，並無變異，仍是「一心」，故名「真如」。一心(真心)開二門，並非兩門合起來，才是一心(真心)。就凡夫位說，不守自性，一心故開二門；就佛位說，已修道證真，真如即是一心。開二門的是一心(真心或真實心)；心真如門也是一心(真心或真實心)。前為體之體，後為用中之體。

四、〈原人論〉會通三教之模式

〈原人論〉以真心作為會通三教的根據，而其會通的模式是什麼呢？上文已提及，是依據華嚴「事事融通」「重重無盡」教理而成立的「全揀全收」立體模式。

所謂「揀」「收」，〈禪序〉設問云：「是者即收，非者即揀。何須和會？」由此可知，「揀」即見其非而挑出，略似遮詮；「收」即見其是而收納，略似表詮。「揀」與「收」似無法相容，而宗密「全揀全收」的和會或會通模式，卻先揀後收、既揀又收、既批判又融攝。^[24]宗密的理由是：「或空或有，或性或相，悉非邪僻。但緣各皆黨己為是，斥彼為非，彼此確定，故須和會。」「至道歸一，精義無二，不應兩存。至道非邊，了義不偏，不應單取。故必須會之為一，令皆圓妙。」「俱存其法，俱遣其病，即皆妙也。……局之則皆非，會之則皆是。」(T48.400c)

〈禪序〉就「全揀全收」有一段重要之說明：「由妙有真空有二義故：一、極相違義，謂互相害，全奪永盡；二、極相順義，謂冥合一相，舉體全攝。若不相奪全盡，無以舉體全收，故極相違，方極順也。龍樹、無著等就極順門，故相成；清辨、護法等據極違門，故相破。違順自在，成破無礙，即於諸法無不和會耳。……顯示真心即性教，……然此教中，以一真心性對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，俱剋體直指靈知即是心性，餘皆虛妄。……全收者，染淨諸法無不是心。……既是此心現起諸法，諸法全即真心。……全揀門攝前第二破相教；全收門攝前第一說相教。將前望此，此則迥異於前；將此攝前，前則全同於此。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。」(T48.404b-405c)據此，破相教是全揀門；說相教是全收門。而顯示真心即性教，是以所證之真心，全揀全收前二教，故為了義教。

依宗密的思路，絕對的真理(了義、實教)祇有一個，但相對的真理(不了義、權教)必須兩存而會之為一。一切相對真理為相對而非絕對，故須全揀：一切相對真理可會通於絕對，故須全收。因此，全揀全收並非自相矛盾。〈原

24. 對於既批判又融攝的模式，Peter N. Gregory稱之為「辯證的」(dialectical)或「消解」(sublation)，見所著“Tsong-mi and the Sinification of Buddhism,” Chapter Ten, p.260。

頁
161 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

人論〉會通儒道二教以及佛教五教，是全揀全收模式。一方面以儒、道及佛教前四教，為權教、不了義而全揀之，所以說：「但緣前宗未了，所以節節斥之。」一方面更由為實教、了義的佛教第五教，所顯之本源真心而全收之，所以說：「會前所斥，同歸一源，皆為正義。」

湛然《法華文句記》云：「和會大小，……和會是開權別名。」(T34.257a)宗密的三教和會，其實也是開權。開權的目的是顯實，開權是為了全揀，也是為了全收，最後是要以實會權，以了義攝不了義，而會通本末。由此可知宗密會通三教的模式是：開權顯實而全揀，以實會權而全收。

開權顯實、以實會權的全揀全收，已不祇是平面式，而是立體式的會通本末。其實，不祇〈原人論〉是採取由淺至深、節節昇進的立體式會通模式，宗密〈禪圖〉以荷澤宗和會禪門各宗，云：「將前望此，此乃迴異於前；將此攝前，前即全同於此。」(S110.436b)也是以荷澤宗為最高而和會的立體模式。即使〈禪序〉的禪三宗或教三種，也不是沒有高低的層次，不能以純為平面視之。三宗與三教一一對應而和會，固然是平面式的。但是〈原人論〉中的三教：三、大乘法相教；四、大乘破相教；五、一乘顯性教，便有自淺至深的節級之分。三教如果可視為三級，則與之對應的三宗，自然也是三級了。[\[25\]](#)

宗密會通三教依於全揀全收的模式，在具體運用上也確立了基本原則，如《疏鈔》云：「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。唯於慧解證人，有累而無益，故有破有存也。亦大同會二乘入一乘之意矣。」(S14.353c-d)

〈原人論〉的會通三教，其實也是一種判教。而這樣立體式的判教，見之於歷來的判教中，如三論宗的三輪判教(根本法輪、枝末法輪、攝末歸本法輪)；律宗的判教(性空教、相空教、唯識教，或實法宗、假名宗、圓教宗)；法相宗的三時判教(有教、空教、中道教)；天台宗的五時八教之判教(藏、通、別、圓)，及華嚴宗的五教十宗之判教(小、始、終、頓、圓)。甚至在經典中也看得到類似立體式的判教，如《楞伽經》的四種禪(愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪)。宗密〈禪序〉也說：「禪則有淺有深，階級殊等：……外道禪……凡夫禪……小乘禪……大乘禪……最上乘禪，亦名如來清淨禪。」

25. 黃國清雖然說：「宗密和會禪宗的進路，仍比較接近平面式的和會。」但他也退一步說：「至少較淺層的二宗沒有明顯的地位差別。」故仍有深淺層級之別(見所撰〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》，3期，頁119)。

頁
162 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

(T48.399b)

綜合上論，宗密〈原人論〉會通三教的主要模式是：全揀(破執、破解、破病，開權顯實)全收(不破教、不破行、不除法，以實會權)的立體模式。

五、〈原人論〉對儒道二教之批判

〈原人論〉對儒道二教，是合起來批判的。[\[26\]](#)其批判焦點集中在有關「大道」「自然」「元氣」「天命」的論題上[\[27\]](#)，而這些論題也正是韓愈、柳宗元、劉禹錫(772-842)等人討論儒道思想時的熱門話題。韓愈〈原人〉並非追溯人的本源，但柳宗元〈天說〉引韓愈云：「元氣陰陽之壞，人由而生。……吾意天聞其呼且怨，則有功者受賞必大矣；其禍焉者受罰亦大矣。」[\[28\]](#)韓愈以人之生與元氣之破壞有關，並認為天對人施予賞罰。柳宗元反駁此說，主張天地、元氣、陰陽是自然現象，不能施行賞罰。後來劉禹錫作〈天論〉在韓愈之天賞罰說，及柳宗元之天自然說外，而主張天與人各有其能，「天之道在生植，其用在彊弱；人之道在法制，其用在是非。」「天與人交相勝」而賞罰是依於法制與公是公非，與天

無關。^[29]韓、柳、劉三人之說，其實都圍繞天與人的關係，也都預設了人來自於天。但同時代的宗密，並不同意天為人之本

^{26.} 洪志明曾引黃錦鉉、王祥齡、宇野哲人等人之說，證以唐孔穎達之《五經正義》，論述宗密所處時代之儒道思想，已非原始儒道二家之原貌，而大體是儒道混一之思想。見所著《宗密及其原人論研究》，頁 214-218，372-374。因此，宗密將儒道合起來批判，不足為奇。

^{27.} 此四論題，加地哲定即指為「大道」「自然」「元氣」「天命」四說（見所著〈宗密の「原人論」に就いて〉，《密教文化》，13 號，昭和廿五年第三冊，1950 年）。但鎌田茂雄作「大道」「自然」「元氣」「鬼神」及「天命」說（見所著《宗密教學の思想史的研究》，頁 140-143。又見所著〈儒道的氣與佛教——宗密的氣〉，見小野澤精一等編《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開》，（東京：東京大學出版會，1978）。此書中譯本由李慶譯，（上海：上海人民出版社，1990），頁 334-336。又見所著〈宗密的三教觀——以《原人論》為中心〉，《世界宗教研究》，總 64 期，1996 年 2 期，頁 8。小林圓照，說同鎌田茂雄，見所譯〈原人論〉，《大乘佛典[中國·日本篇]》第七卷，東京，中央公論社，1989 年，頁 262-268。Peter N. Gregory 在所著“Tsung-mi and the Sinification of Buddhism”中，以四論題為「道」(the Way)「自然」(spontaneity)「元氣」(the primal pneuma)「天命」(the mandate of heaven), p.261。又在所著 “Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi’s Yuan jen lun with a Modern Commentary”(Honolulu: University of Hawaii Press, 1995)一書中，亦同，但在譯註中祇有「自然」「元氣」「天命」三小標題，未列「道」一標題。(p.45-48,88-104)

^{28.} 見《註釋音辯唐柳先生集》，四部叢刊初編縮本，（台北：台灣商務印書館，1967），頁 88。

^{29.} 參《劉夢得文集》，四部叢刊初編縮本，（台北：台灣商務印書館，1967），頁 83。

源，當然也不認為天有賞罰善惡的功能，所以有〈原人論〉之作。

宗密首先在〈原人論序〉中說：「今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，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。……故於天地人物不能原之至源。」宗密認為儒道不能探究本源，「二

教唯權」而已。不僅儒道所謂「氣」不是本源，即使作為氣的根本的「虛無大道」，儒道也無法合理地說明，並非了義。〈原人論〉批判說：

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。^[30]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。

宗密略述儒道的大道(元氣)本體宇宙論後，認為儒道宗旨，在立身處世，並不在探究生命的本源。儒道對萬物的說明，只限於形象部分。雖然以大道為本源，而對萬物順逆、生滅、染淨的因緣，缺乏充分的理解。且同一大道，何以產生順逆、生滅、染淨的相異結果？於是他對儒、道的「大道」說，提出種種質疑：

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

³⁰. 以上引文，與《大疏》(S14.163a)大體相同。《疏鈔》對此部分文義也有所解釋。對「大道」「自然」「元氣」(氣)的關係，說：「大道無所從來，名為自然，非別有自然而令大道法之也。但以究尋天道之源，乃覺自然而已，更無根源因由，故曰法之矣。」「一氣與道，亦非二體。但一氣是展轉生成之義，道是自然之義。又道是非本非末義，一氣是根本義。」(S14.412c-414a)宗密明確以「道法自然」之「自然」為抒意詞而非實體詞，道無所從來，自然而然，並非主張「道」以「自然」為本源而法之。鎌田茂雄提及〈原人論〉「道法自然，生於元氣」，歷來有二解，一是讀為「道法於自然而生元氣」；一讀為「道法於自然中，生成元氣」。鎌田氏採取後說，符合宗密之本意。(參鎌田〈儒道的氣與佛教——宗密的氣〉，小野澤精一等編《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》，中譯本，頁333-334)。又筆者認為：宗密說「生於元氣」，並非道由元氣生，而是道生元氣。此種語法有他例可證，如慧苑《續華嚴經略疏刊定記》云：「孔丘述易為萬物之始，生於萬物。」(S5.12d)不可讀為易由萬物生，而係易生萬物。

不可益也，何用老莊之教耶？又道育虎狼，胎桀紂，夭顏冉，禍夷齊，何名尊乎？

^[31]

這裡提出兩個問難。一、萬物如果都由大道所生，大道即是一切事物的根本。大道既然常在，則大道所生的事物，也完全為大道所決定，儒道之教對事物不能有所改變，又有何用？二、大道生凶殘的虎狼、暴虐的桀紂，讓顏回、冉伯牛早夭，加禍於伯夷、叔齊，這樣的大道，有何可貴？由此可知「大道」說不能成立。

其次，老子說「道法自然」，〈原人論〉進一步質疑「自然」說：

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？[\[32\]](#)

宗密質問：萬物都是自然所生，非因緣生，則一切因果關係都不能成立，儒道之教建立行為的準則，又有何用？所以「自然」也不能成立。

此外，《大疏》對「自然」說另有相當深入的批判，值得一提：

儒道二教……雖二宗主設教不同，而皆以虛無自然為三才萬物之本。……若以自然常遍之道為因，能生萬物，此是邪因。若法能生，必非常故。諸非常者，必不遍故。故諸不遍者，非真實故。本來既是無異一因，由何能生別異多果？若能生者應頓遍生。若待時及緣方能生者，則自違一因。或時及緣，亦應頓起，因常有故。若謂萬物自然而生，即是無因，亦一切時處常生故。若謂一陰一陽之謂道，變易能生萬物，亦不出邪因、無因，皆同前破。(S14.144d-145a)[\[33\]](#)

[31.](#) 以上有關「大道」的引文，與《大疏》(S14.163a)大體相同，但文字更為精鍊，可見〈原人論〉此段是濃縮《大疏》而成。《疏鈔》對此部分文義也有所解釋。(S14.414b-415a)

[32.](#) 以上有關「自然」的引文，與《大疏》(S14.163b-c)大體相同。《疏鈔》對此部分文義也有所解釋。(S14.416c-417c)

[33.](#) 《疏鈔》釋此段云：「所以言一因者，自然道也。因是一種，果即多類，故成難也。……縱能生，成無窮過。頓生者，人畜草木萬類皆應一時齊生，日日時時常合如此，以有自然之道，常為能生因故，能生既已辨定，不應無所生故，不應有生時、不生時，生此物、不生彼物。遍生者，能生之因既遍一切處，則處處皆應生一切人物等類，不應有生處、不生處。……汝復若謂『體雖遍常，以待時故，不一切時生，及待緣故，不一切處生』者，自違汝宗。汝宗云『唯大道一法為因』，何故復言『待時及諸法緣』。即多法為因量，豈不便違自一因義。……此時緣復從何生？若時緣從大道生，大道常遍故，應一切時常生時緣，一切處遍生時緣，例如上說，何得更有所待。……一陰一陽之謂道……若立此大道為本，能生萬物，則是邪因。若救云『道體虛無，何有邪正可得？誰言是因？然不妨萬物生』者，即是無因，皆應頓生、適(疑「遍」字之誤)生。」(S14.353a-c)

《疏鈔》釋此云：「從虛空自然生，即是無因；餘皆邪因。此方儒道二教亦不出此。」(S14.274b)此是批判「自然」「大道」為無因、一因(邪因)。

接下來〈原人論〉對「元氣」說，也提出質疑：

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？[\[34\]](#)

宗密質問有關氣的三個問題：一、如果一切事物都從元氣生，而非因緣生，則嬰孩非習得的愛惡驕恣之情，便是由元氣忽然自生。如此，人的道德、技藝也可由元氣自然生，不必待後天學習。《疏鈔》因以元氣說有「無前世」的過失。(S14.417c)二、如果生死是由於稟氣之忽然有無，人死氣散，又如何變成鬼神？有人能追憶前生的事，可見前後生是相續而有，此生非由稟氣忽然而有。鬼神的靈知是由生前相續不斷，可見人死後並非氣散忽然而無，所以典籍明文記載祭祀祈求的事。何況古今都有死而復蘇的人述說死後的事，或死後感動妻子報怨報恩的事，也證明人死並非氣散忽然而無。《疏鈔》因以元氣說有「無後世」的過失。(S14.418a)或有人反問：如果人死不是氣散而無，

[34.](#) 以上有關「元氣」的引文，與《大疏》(S14.163c-d)大體相同，而更為精簡。不過《大疏》在文後另附有一段話，以佛教的立場來看氣，並說明六道眾生由如來藏緣起而受生的因緣。《疏鈔》對此部分文義也有所解釋。(S14.417c-421b)宗密指出所附一段話的目的在「和會內外二教不相違也。」內容見下文。

而是變成鬼，那麼從古以來變成的鬼應該多得滿街都是，為何沒人見過？宗密回答是：人死了往生六道，不一定都變成鬼，鬼死了再生為人等，豈有自古累積的鬼永遠存在之理？三、天地之氣本來是沒有知覺的，人稟受這無知覺的氣，怎麼忽然有知覺呢？草木也稟受這氣，為何又沒有知覺呢？《疏鈔》在此進一步批判說：「且神有賢愚、善惡千差，而陰陽氣中豈有此千差耶？夫識與氣異，故在氣無知，在識有知，豈混之於一氣。……若氣而生心，心復不合善惡等別。若善惡亦氣，則不因習學。既不因習，何用孔老設教，令習學仁義、改惡為善耶？」(S14.421b)宗密遂指出元氣說有「無三性」之過失。(S14.417c)「三性」是指善、惡、無記三性，元氣說不能解釋心(知、神、識)何以有知、有善惡之別，草木何以無知而為無記(無善惡)？由此可知，單以「元氣」說人與萬物之生，有不通之處。

最後，〈原人論〉反駁「天命」說：[\[35\]](#)

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，仁夭暴壽，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？又既禍亂叛逆皆由天命，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？[\[36\]](#)

宗密在此又提出四問：一、如果一切都是天命決定，世上何以有貧多富少、賤多貴少、禍多福少的不平等現象？二、又在天命決定下，為何也有道德與幸福不答應，也就是賞罰不公的不合理現象？三、如果都是天命的決定，儒道之教為何單指責人而不怪罪天命？四、儒家的詩、書、禮、樂提倡人為教化，豈是順從天命的作法？

經由以上對儒道「大道」「自然」「元氣」「天命」的批判，認為四者都

[35](#). 為何宗密特別對「天命」說進行批判？黃連忠認為原因有二：一、中晚唐時學者(如韓愈、柳宗元、劉禹錫)，對傳統的天命說曾有激烈的辯論。二、天命說在唐代，與李唐創業傳說的道教圖讖等政治、社會背景有關。見所著《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，頁 333-334。

36. 以上有關「天命」的引文，與《大疏》(S14.163b)大體相同，而更為精簡。《疏鈔》對此部分文義也有所解釋。(S14.415a-416a)

頁
167 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

不能視為人的本源，所以宗密最後總結說：「是知專此教者，未能原人。」儒道不能探明人之本源，所以為權教、非了義，〈原人論〉說：「(孔、老、釋迦) 雖皆聖意，而有實有權。二教唯權，佛兼權實。……推萬法、窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」

六、〈原人論〉之以佛會通儒道

〈原人論〉批判儒道二教，視之為權教、非了義，但三教聖人在地位上並無高低之別，他說：「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。……策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行。……余今還依內外教理，推窮萬法，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。」宗密認為三教聖人隨時應物，所以立教雖不同，都有利於眾生，明白因果及萬法生起的本末。對策勵萬行、懲惡勸善，使眾生同歸於治，三教都可遵行。但只有佛教之了義實教，才能使眾生探明本源。學儒道者，迷執本宗為了義，所以不能通達本源。宗密先以由淺至深的內外教理探明萬法，批判學者之偏執，使能明其本源，這是全揀；再由了義實教，顯示由本至末展轉生起之義，使學者能依本會末，而成圓教，這是全收。以上是依佛之了義實教會通儒道之立體模式。

〈原人論〉第四節說：「今將本未會通，乃至儒道亦是。」在以佛教會通儒道的部分，宗密在「稟氣受質」之夾註云：「會彼所說，以氣為本。」在會通儒道「元氣」說方面，宗密說：

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，方成一人。天、修羅等大同於此。

宗密承認身是以氣為本，但氣與心(此指心識或心神，見下文)和合，才成為人。在會通「自然」說方面，宗密說：

然雖因引業受得此身，復由滿業故貴賤、貧富、壽夭、病健、盛衰、

頁
168 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

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。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(疑缺「此」字)。然外學者不知前世，但據目睹，唯執自然。

宗密自註此段為「會彼所說自然為本」，他由業報說明人的善惡因果，自然如此，指出儒道不知有前世，故執「自然」之說。在會通「天命」說方面，宗密說：

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。

宗密自註此段為「會彼所說皆由天命」，這也是由於儒道不知有前世，所以執「天命」之說。以下更進一步說明儒道所說「元氣」，也是「真心」所變，並引《起信論》說法以明人與世界之緣起：

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，境亦從微至著，展轉變起，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。

在此段末說，人為萬物之靈，是由於氣與心神和合。韓愈〈原人〉也說：「人者，夷狄、禽獸之主也。」但韓愈缺乏理論性之說明，宗密在此略勝一籌。

宗密以氣與心識和合成人，《大疏》也有此義云：「人畜雖附氣而生，蓋是無始心神世傳習，續而為主也。既生死成壞，從心所傳，則賢愚善惡，資於熏習。故仁暴由堯桀而不由天；善惡在舜均而不在氣。」(S14.163d)《疏

鈔》釋此云：「謂識是正因，氣是助緣。心識能知一切境，能作種種事。陰陽氣則能成骨肉軀質。如注所說，故論云：未曾有一法，不從因緣生也。……從故仁暴堯桀下，卻成是立儒道二教訓習有益之深理也。若不依此解之，則如前所破，有種種過失，教之益不成。則知三教皆是聖人施設，文異理符。但後人執文迷理，令競起毀譽耳。」(S14.421b-d)賢愚善惡，都由於人熏習所致，即由因緣生，並非天命、稟氣所決定。因此後天的教育修養有其功用，故可由此會通儒道二教。

〈原人論〉除以人是由氣與心神和合，進一步更指出：「元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。」宗密以氣為真心所變，又與心神和合之說，可視為宋明理學「理氣論」的先聲。

〈原人論〉批判又會通儒道的元氣說，在宗密的其他著作中也有相關的論述，可以參證。如《大疏》在釋「大方廣圓覺修多羅了義經」此一經題時說：「今以圓覺體無邊涯，絕諸分量，強名大也。……無有一法先之，唯此先於諸法，故名大也。」(S14.120c-d)《疏鈔》釋此云：「儒道二教所說，人畜草木萬物以天下為先，天地又以混沌一氣最為先，故立元始之號。……今正教處[37]明，則天地人畜是別業、共業所感。所感、能感皆從自己妄識之所變起，則以妄識為先。妄識由迷圓覺真心故有，則以圓覺為先也。故下經云：種種幻化皆生如來圓覺妙心，至於虛空亦從識變，當知唯有圓覺是最先之義。」(S14.284a)這是以圓覺妙心為虛空、元氣所本。

最後〈原人論〉勸儒道洞明本末、棄末歸本而成佛，宗密說：「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。」

除了立體式「全揀全收」的會通模式外，〈原人論〉也有平面之和會模式，如說：「佛且類世五常之教，令持五戒。」宗密自註云：「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。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。」

37. 此「處」字，《圓覺經略疏鈔》作「所」(S15.133c-d)。

頁
170 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

七、〈原人論〉會通理論之形上學意義

〈原人論〉會通三教理論，是以華嚴宗思想為主。以佛教內部之判教來看，法相(唯識)、破相(般若)、顯性(華嚴)三教，說法各有殊勝，難以論其先後、優劣。宗密判顯性教為了義，餘皆不了義，在佛教內未必有共識。^[38]本文不擬就此論其是非。以下但就三教會通來談其理論之形上學意義。

有關〈原人論〉判攝及會通三教的判準，林文彬曾說：「宗密以『因果』的有無來劃分教內教外之別，再以『現象』(緣起)與『本體』的關聯作為批判及融通教內外各派的標準。」^[39]這裡說的本體，就是〈原人論〉的本覺真心。所謂現象與本體的關聯，就是〈原人論〉的「本末會通」。

〈原人論〉以本覺真心為形上實體，用以說明人與世界之本源，並建立宇宙發展的理論，由此來會通三教。這種理論有其形上學(包含本體論及宇宙論)之意義。但，這裡所謂「形上實體」或「本源」，與西方哲學本體論中的本體，不盡相同。西方哲學之本體論，大都是一因說(如唯物論、唯心論等)；本覺真心卻非一因說，關於這一點下文再詳。真心在此具有佛教式的本體論意義。不過作為本體論意義的真心，依《起信論》的架構，是佛心也是眾生心，此一心可開二門，以說明生滅法之所依，也說明成佛之本有條件。這樣的思路，可追溯於《楞伽經》等如來藏系之經典，實為中國佛教之主流思想。宗密〈原人論〉的貢獻，乃在於應用這樣的理論來會通三教。

真心作為本體義，與其說是超絕的，不如說是內在的，更適當的說法，應是「即超越即內在、即存有即活動」^[40]。宗密這樣的思想受到圓覺經的啟發，更有華嚴宗思想的重大影響。其特色乃在性相圓融、體用不二、理事無礙、本末一貫。所謂「即超越即內在」，依宗密的說法是：真心是「冥通」三際，又不屬於三際的，《大疏》云：「以此真心，無相無能所故，不可見之於現在。……冥通三際者，由不屬於三際，故俱通也。且如今日眼識，不能見昨日色者，以隨所見色，皆已過去也。今以真心不隨諸法遷向過去，故於今時向真心中，能現前際諸法影像歷歷，亦能預現未來之法歷然。然雖通於三

38. 參木桴〈華嚴原人論各宗教理之分齊說〉，《華嚴典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》，第44冊，（台北：大乘文化出版社，1980），頁349。

39. 見林文彬〈宗密《原人論》三教和會思想初探〉，國立中興大學臺中夜間部學報，3期，1997年，頁59。

40. 此義大體如牟宗三之用法，牟氏原係就心體與性體而立論，《心體與性體》第一冊(台北，正中書局，1968年)，頁71、頁127，論及「既超越又內在」；頁42，論及「即存有即活動」。

頁
171 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

際，三際求之，皆不可得。與所知所現三際之境而不可分，故言冥也。……此乃入三世而無跡矣。」(S14.209d)真心與所知所現之三際之境不可分之「冥」，即「內在」；真心不屬於三際，即「超越」。

真心的本體論，其實也就是「佛性論」。韓煥忠認為〈原人論〉是「佛性論批判儒家人性論的典型論著。」「在現實世界之上更立一個形而上的本體即『一真靈性』或『真心本覺』，把現實世界視為此一本體在遮蔽中的存在。這是一種本體論的思維方式。在這種思維方式中，理想人格(佛)、最高境界(涅槃)、所以然之理(緣起)、所當然之則(覺)合而為一，又與現實世界相即相入，圓融無礙。」[41]佛性的本體，與現實世界相即相融，所以真心之為本體，是體用不二之體，而非超絕之體。

〈原人論〉以「佛性論」來會通三教，也可以視為以真心(真性)的「心性論」來會通三教。鄧克銘便明白指出：「從一嶄新的立場——心性論之觀點，扼要地指出三家優劣並釐清教門層次。〈原人論〉的撰述，擺脫了一切外在不相干如政治經濟等因素，純粹從人如何達到圓滿人格的最高實現來著眼，以類似龍樹中觀論之筆法，就諸教之觀點指出其內部理論之矛盾不通，再逐步引進圓滿之教。」[42]〈原人論〉不從政治、經濟等因素來回應韓愈等儒家之批佛思想，而係以人的心性本體，論圓滿之教的可能及其本末之會通，這比宗密之前的三教調和論，更具有深刻的形上學意義。

八、對〈原人論〉之批評與回應

有關〈原人論〉之三教判攝與會通，影響後代甚鉅，但當代學者也提出若干批評，有必要在此略作介紹，並試予回應。

冉雲華的批評如下：宗密批判「大道」「自然」「元氣」「天命」的理由，有邏輯上的問題，也有倫理與宗教方面的爭論。宗密所指出儒道思想的缺點，從儒道的立場，還可以作別的解釋，祇是這些可能的解釋，在當時還沒被提出。宗密的華嚴佛學立場，和儒道自有不同，因此他的批判，不免有強烈的

41. 見韓煥忠〈《華嚴原人論》對儒家人性論的批判〉，《理論學刊》，5期(總93期)，1999年，頁102,105。

42. 鄧克銘〈宗密大師《原人論》之研究〉，《中華佛學研究所論叢(一)》，(台北：東初出版社，1989)，頁331。

頁
172 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

主觀因素。從學術觀點考察，冉教授認為有兩個問題應該是衡量一切爭論的標準：對對方理論的理解和資料的引用，是否全面而公允？質疑的理由是否充分並且合於邏輯？[\[43\]](#)黃連忠批評說：宗密判攝儒道，多偏於片斷的論點，甚至予以簡化，並無體系，取材上也太過貧乏與狹隘，有所預設，在論證的有效性與說服力上，便大打折扣。而且以權教融攝儒道，將其定位在「利益眾生」與「懲惡勸善」的位階上，貶低了兩家在思想境界與解脫訴求上可能達到的程度。[\[44\]](#)

筆者認為〈原人論〉的重點，是在就人之本源，論習儒道者之迷執，並非全面批判儒道。所以宗密的批判集中在大道、自然、元氣、天命之論題上，這些都與人的本源之探討有關。因此，宗密的判攝儒道，其論點是否過於片斷、簡化、無體系，取材是否過於貧乏、狹隘，便可商榷。至於以權教融攝儒道，的確站在儒道的立場是難以接受的。

冉雲華又指出當代對〈原人論〉的兩點批評：一、因受佛學(寺院僧侶主義)的限制，〈原人論〉不能對社會人生作更全面的評估，給予教導；二、宗密究竟不是科學家，對人與宇宙的起源，不能作科學性的說明。[\[45\]](#)筆者認為佛教主解脫，這正是其對社會人生作全面評估後，所給予的教導。這種教導也以在家人為對

象，可以對社會人生產生具體而正面的效果，不能狹義地以僧侶主義論之。雖然佛教並未在政治學、社會學、經濟學甚至科學等世間法上多所著墨，但對世間法，佛教的態度是開放而融攝的，這在大乘佛教尤其如此(如菩薩應修五明)。〈原人論〉的重點不在廣泛地建立佛教的政治學等，可以不受上述第一點之批評。至於第二點，對人與宇宙的起源，宗密雖未作科學性的說明，卻可視為哲學性的論述。以科學性來批判哲學性，這又涉及方法論及立場的問題了。

此外，何國銓則在義理層面批評〈原人論〉的三教會通。他認為：宗密對儒道之了解有欠深入，對儒道的批判膚淺而欠當。儒家仁體本心的道德創生，不捨世間之積極入世精神之表現，非釋道之消極遁世所能比擬。佛教為出世捨離，成就其一己之私而已，雖普度眾生，皆主出世。以內在道德性不能挺立，故亦不能算是圓頓之教，因此未能原人之本。若以佛家義理為最高

43. 參冉雲華《宗密》，頁 91。

44. 參黃連忠《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，頁 343，353。

45. 參冉雲華〈原人的探求——〈原人論〉的歷史背景與思想〉，《中國文化與中國哲學》，（北京：東方出版社，1992），頁 487-488。

頁
173 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

標準而融攝儒道，乃扞格不通。[\[46\]](#)何氏對〈原人論〉的這些批評，大體是循牟宗三批評佛教之立場，有關之論點與回應，再詳下節。

其次，何氏對〈原人論〉批判儒道的四個論題都一一作反駁。在「道」方面，何氏認為：儒家肯定生生不已之真幾，心隨時轉，與化同流，無執可破。道家則以無為無執之玄智保住萬物之獨化。而佛教未能肯定宇宙之本性為生生不已，理論上尚未能說明宇宙之必不斷滅，可證其宇宙觀乃屬空觀而非實觀。依佛教，物之緣生即是空；依儒家看，緣生之如相即物之如相，不作空觀。在「命」方面，何氏認為：儒家除氣命外，還有一道德自我實踐之理命，由此修其天爵，則人爵從之。宗密不提此義，顯有偏頗。道家以道心寂照，安時處順，亦無往而不逍遙。儒道以修養工夫，化解客觀之命限，則福德不一致之問題，非其重點，亦非不可

解。在「自然」方面，何氏認為：道家之自然，只是物之自爾獨化，乃逍遙無待之自然境界，非如王充就氣而言自然。而儒家重道德修養，亦非一任自然。在「元氣」方面，道家以宇宙萬有乃循氣化自然而生死。儒家也認為探究死之事無益，在修養上重養氣，而言浩然正氣，不語怪力亂神。宗密所問之問題，可不必傷神深究。

對何氏有關宗密四個論題之批評，也分別回應如下：在「道」方面，何氏對此論題，並未針對〈原人論〉之兩個問難(見上文)直接答辯，而是另起一端，批評〈原人論〉思想為空觀非實觀。其實，宗密是以華嚴真常唯心為主，基本上並未站在般若空觀的立場。雖然，就佛教教內的判教來說，以真常唯心為了義，以簡別空、有二宗，是否妥適，仍可商榷；但宗密以華嚴之一乘顯性教為實教，唯識之法相教、般若的破相教，皆為不了義之權教，卻是非常明確的。〈原人論〉不僅以人之本源為真心，所謂「一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易」，此處不可說無自性空；且由此會通本末，「靈性顯現，無法不達，名法報身；應現無窮，名化身佛。」則自可保住一切法，而應化世間。

若一切眾生皆已成佛，三界已滅，六道不存，則亦非斷滅而虛無。在《雜阿含經》中，佛陀不正面回答有關「世間有常」「世間無常」「如來死後有」「如來死後無」(T2.109a-b)等所謂十四無記的問題，如果簡單地以二分法(甚至「四句」邏輯)，判定佛教持斷滅的宇宙觀，實有待商榷。即使般若空觀不肯定一法，祇是教法上採「遮詮」而已，也不能視之為懷疑主義或斷滅論。

46. 參何國銓〈宗密〈原人論〉對儒道之批判及其會通之道〉，《台中商專學報》卷 29，1997 年，頁 61-91。

龍樹《中論》云：「以有空義故，一切法得成。」(T30.33a)這裡已透露出：即使就般若空觀來說，「一切法得成」已可成立一價值的世界，有一「大肯定」，非虛無主義、懷疑主義或斷滅論。佛教雖未直接肯定宇宙之本性為生生不已，但亦未主張宇宙必然斷滅。

在「命」方面，儒家除氣命外，還有理命，宗密的確未提此義。理命之義先秦雖已提出，但到宋明理學才正視之，實不宜苛責身處唐代的宗密。儒道之修養工夫，充其量祇能主觀地超越命限，而不能真正解決命限客觀存在之事實。福德不一致之問題，雖可主觀地超越之，卻終究無法客觀地取消之。善有惡報、惡有善報之事，必將繼續上演。儒道理論上尚未能徹底解決之，豈能以「非其重點」而視若無睹！

在「自然」方面，道家主「道法自然」，儒家非任自然。所以自然只是道家的主張。道家雖以自然為逍遙無待之理想境界，也視之為道之本然。即使自然只是物之自爾獨化，其獨化必為一自然(理想)之實現，則「不法自然」之情形何以可能出現？如果物之「違反自然」(不理想)是自然而然，則又何必道家之修養以返自然？如果物之「違反自然」不是自然而然，則造成這種情形者，必是道(法自然)以外之因素，則道並非物之唯一原因，道不能是「天地之始」「萬物之母」。如此，道家自然說必陷入兩難而不可解。

「道法自然」如果是一因說，必難逃〈原人論〉對一因之批判。「道法自然」如果是自爾獨化說，自爾獨化是自因說。眾物之自因如共有一因，不免一因說之困難。如果眾物各有其因，則多因之間如何互相協調(老子說：「沖氣以為和」)，而避免造成眾物之間的衝突？如果有一更高之因以統一之，又成一因說。以上各種一因說都有困難，一因皆成「邪因」。「道法自然」如果是無因說，也難逃〈原人論〉對無因之批判。無因則一切皆成偶然，個別物間的互相協調既不可能，儒道之教也不能成立。

在「元氣」方面，儒家重養浩然正氣，佛教也不能反對。宗密批判元氣有「無前世」「無後世」「無三性」三種過失，何氏對此未作答辯。的確宗密的批判是依佛教三世、六道的宇宙論而言。儒道宇宙論不同佛教，當然可以對這類詰難不予回應。但儒道如何說明元氣為一，元氣所生之萬物為多？元氣說之困難，亦如大道、自然、天命說，如果儒道不能回答類似的問題，則元氣說的成立便應受質疑，這已不是探究生死有益、無益的問題了。

此外，高瑋謙也對宗密批判儒道之大道、自然、元氣、天命四個論題，提出辨正。他說宗密對所批判之「虛無大道」，是道教思想，非原始道家思想；

而道家之「自然生化」非宗密從「氣化生成」說之「實有形態」，而係「主體實踐」所顯之「境界形態」；「元氣」是「現象」層面之事，本非原始儒、道兩家之所重；宗密所理解之「天命」，與原始儒道兩家思想亦有出入。總之宗密之批判，受制於當時之思潮，對原始儒道思想終不相應。[\[47\]](#)

的確，宗密並未對原始儒道兩家與唐代所理解的玄學化的儒家、道教化的道家，作適當的區分，使其批判未盡公允、客觀。但高氏依牟先生之說，以道家之「自然生化」為「境界形態」，學界對牟先生此說並未有共識，則宗密對「自然化生」之種種批判，如筆者前文所論，也非不可成立。

九、〈原人論〉會通三教理論之困難

〈原人論〉三教會通理論是否有效，必須看宗密根據華嚴、圓覺立場，用本覺真心以會通三教，是否沒有困難？如前所述，〈原人論〉的重點，是論人之本源，所以宗密批判儒道時，論點集中在大道、自然、元氣、天命上，因為這些都與人的本源之探討有關。而這些有關本源的論題，全都涉及哲學中本體論與宇宙論的爭議。這正是三教會通困難的所在。

〈原人論〉已自覺地反省到三教本體論、宇宙論的不同。在比較佛教與儒道本體論、宇宙論之差別與優劣時，有一段夾註說：「佛教又緣通明三千世界，不局大唐，故內外教文不全同也。……道教只知今此世界未成時一度空劫，云虛無混沌一氣等，名為元始，不知空界已前，早經千千萬萬遍成住壞空，終而復始。故知佛教法中，小乘淺淺之教，已超外典深深之說。」

在〈原人論〉末段夾註中也說：「即彼始自太易，五重運轉，乃至太極，太極生兩儀。彼說自然大道，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。」這是以儒道之「自然」「大道」，雖似佛教之「真性」，其實祇是阿賴耶識之「一念能變見分」。儒道之「元氣」，雖似「一念初動」，其實祇是阿賴耶識之「境界之相」。

有關儒家與佛教本體論的差別，宋代的程伊川曾說：「書言天敘天秩，天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。」[\[48\]](#)其實儒家

[47.](#) 參高瑋謙〈宗密對儒道兩家思想之批判與肯定〉，《鵝湖月刊》，26卷8期(總308號)，2001年2月，頁21-27。

48. 見《二程全書·遺書》第二十一下，伊川先生語七下（台北：中華書局，四部備要本），頁1。牟宗三則認為聖人本天，亦本心，伊川此語明示其以天(天理)為「只存有而不活動」者。參《心體與性體》第一冊，頁77-78。

頁
176 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

非不講心，但儒家如孟子以仁義禮智「本心」是「天之所與我者」（《孟子·告子上》），這樣的本心與佛教的真心不同，佛教以真心是天之本源，而非以天為真心之本源。儒家的心，究竟地說，以天為本，在此似也可以說「天心」，如《易經·復卦》：「復，其見天地之心乎！」張載所謂「為天地立心。」（《張載集》）「有外之心不足以合天心。」（《正蒙·大心》）程明道也說：「只心便是天。」（《宋元學案·明道學案》）但這些都是偏由價值意義說，無怪乎儒家在心之外，更要說「天」「命」「天命」。

〈原人論〉批判儒道的自然大道說，而主張因緣說，這種有關本體論、宇宙論的爭論，是佛與儒道難以會通之處。《疏鈔》論三教本體論、宇宙論差別時，有一段重要的論述：

若法能生，必非常者，如地水火風四大種，能生一切，而四大亦無常。應立量云：自然大道，決應非是常，是能生故，如地水等。問：若爾佛教中真如能生一切，應亦非常。答：無明為因，生一切染法；悟修為因，生一切淨故。無明如夢中人，醒不可得，修證無別始覺之異，皆是無常。真如非能生。能生但隨緣應現，所現染淨，始終皆空。故真如元來不變常住也。道教都無此義，故不應例。非常必不遍者，初以能生，而破於常。成無常已，即以為因，而破於遍。立量云：大道決定非遍，以非常故。如瓶盆等物現見，草木人畜，千般萬類無常之物，皆不同太虛遍一切處也。不遍非實者，既非常遍，實義不成。已破遍說，又以不遍為因，破真實也，還以瓶等為喻主三量可知。(S14.352d-353a)

宗密先立「法能生，必非常」之命題，舉地水火風四大為證，由此推論自然大道也是無常。這樣的論證有邏輯上的問題，四大是色，自然大道不是色，能否類比，頗為可疑。進而把自然大道的能生，類比於四大的能生，在推論上是否有效？更值得考慮。不過，宗密的重點是要指出，儒道以自然大道能生，故為無常；而佛教的真如非能生，故非無常。真如不是能生人與世界之生起因。生起一切染法與淨法的因，分別是無明與悟修。所以這和自然大道說之為「一因」說，是不同的。真如是不變常住，其「能生」祇是隨緣

應現而已，所現的一切染淨法都是空的。這種觀點為儒道所無，甚至為西方本體論、宇宙論所無，佛與儒道、西方本體論、宇宙論的差別在此。進一步，宗密又由自然大道的「能生」之「非常」，論證其「非遍」「非真實」。這是指出自然大道無恆常性、普遍性、真實性，不可視為宇宙本體。不過，「能生，必非常。」的命題很難證成。老子說「道」是「常道」，荀子也說：「夫道者，體常而盡變。」(《荀子·解蔽》)宗密判其為無常，儒道不可能接受。這是佛與儒道本體論、宇宙論的基本差異。

三教之間本體論、宇宙論的爭議，其實也是有關「體」「用」的爭議。關於這個論題，牟宗三在〈佛家體用義之衡定〉一文中有深入的討論。^[49]他指出：宗密判大乘佛教為空宗、有宗與性宗(真常唯心)。佛教發展至如來藏之真心，其真如空性與緣生之關係，似乎可以「體用」論。於是牟氏由疏解《起信論》，論佛教的體用義，並予以批評。茲歸納牟氏的重要論點如下：

1.《起信論》之真心不但有其自體，且具足無漏性無量功德。此就因地言，亦就佛果言，在因不減，在佛不增。但真心只是染污生滅心的憑依因，而非生起因。生滅心由無明不覺而起，無明是其直接根源。雖在不覺之念中，而心性不泯，謂之「本覺」，此是對超越真心之肯定。在無明中覺性漸呈現，即「始覺」。始覺即覺體之呈用。及至心源，得見心性，即名「究竟覺」。此體用即《起信論》所謂「色心不二」之「真如自在用義」，亦即華嚴宗所稱的「性起」。但牟氏認為《起信論》正面的真正的體用，是佛之法身為體，其應報身為用。但應報身之用是幻相示現，故可離可滅，用既幻，則亦可息，故體用不離亦可離。故為「體用不離而可離」之體用義，雖「性起」而實不起。

2.生滅法之緣起，不是性起，此緣起非是體用義之用，因為生滅流轉並非心真如體之用，是識起，而非性起。緣起之事，仍是虛妄不實，有待斷滅，故仍只是幻事，不能如儒家所說之實事。如來真心非創生緣起法之實體，緣起法非有自性之實事。真心與緣起法之關係，非體用之實關係。如果說體用，這只是虛繫無礙之體用，而非實體創生、實理所貫之體用。佛教視緣起為幻妄，此即破壞世間而違經驗，造成一種顛預的封閉的緣起論。

3.儒家與佛教的本質差異乃在：儒家肯定道德創造性的實體用之實相資、實相待，明顯地要呈現出一「內在道德性」之性理、實理或天理，是一道德意識之凸出，道德意識之照體挺立。所謂「內在道德性」，是指「真實心

49. 見牟宗三《心體與性體》第一冊，頁 571-657。以下引用部分不另加註。

頁
178 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

之自律、自給普遍法則，以指導吾人之行為，使吾人之行為成為普遍法則所貫之實事。」佛教的苦業意識總不向此用心。雖然，並不因此即減殺佛教之價值。依超越的實體而觀之，則道德的性理、實理、天理之所貫、人之所應當為而理上必須為者，就其為事言，雖亦是緣起的，卻是實事而不可以幻妄論。道德實理所貫而貞定之實事，雖作過而不留，卻是永當作而又作，而無所謂幻妄可斷者。以道德的本心天理之成就真實的道德行為，必然地肯定了分殊之真實性，亦必然地肯定了分殊上真實道德行為之為實事。這不是「緣起性空、流轉還滅，染淨對翻，生滅不生滅對翻」教義下所顯之如來藏心所能成就。

4.佛教盡圓融之極致，雖無世可出，無生死可度，無涅槃可得，盡不著相之極致，亦是圓融地滅度，圓融地出世，而畢竟亦是著了相，留下個軟點，畢竟未能盡人生之極致。如此之圓融，仍是圓融地出世，不可詭飾而辯掩。

5.如來藏心非與內在道德性必不相容，只決於有無此道德意識而已。有此驪珠即是儒，無此驪珠即是佛。清淨心何以必不可自主自律，自給普遍法則，以決定吾人之行為，以成就道德行為之實事？點出此驪珠，使佛家所說帶歸於大中至正之常道，此即儒佛之大通。儒佛之絜和與會通，只在此驪珠之點醒而可能。

以上牟氏對佛教體用義之衡定，雖在當代提出，卻也是宗密必須回應的，否則〈原人論〉的三教會通便成問題。筆者針對牟氏以及上文何氏之相關論點，為宗密試作回應如下：

1.《起信論》說：「真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅蜜，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數，盡於未來，……如實知一切眾生，及與己身，真如平等，無別異故。以有如是方便智，除滅無明，

見本法身，自然而有不思議業種種之用。」(T32.579b)由此可知，一切眾生與佛之真如，係平等無異，都具足無漏性無量功德。所以《華嚴經》記如來觀察一切眾生說：「奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中，而不知見？」(T9.624a)「真如用」雖就「見本法身」之如來說，但一切眾生具足如來智慧，只是不見而已。此本具之智慧，名為「本覺」。它在無明中呈現，即「始覺」。始覺即覺體之呈用，及至得見心性，即名「究竟覺」。由此看來，所謂「色心不二」之「真如自在用義」，不祇就見法身之如來說，也就處於無明之眾生說。牟氏以《起信論》正面的真正的體用，限於佛之法身為體，其應報身為用，未免窄化了《起信論》之體用義。

2.真如之體用貫通於緣起法中，緣起法雖是幻而不實，在眾生修行及佛度眾生的過程中，亦不可取消。真常佛教中「實」固然用於指真如之「體」，其實，真如之「用」也可方便說為「實」。用必關聯於緣起之事象，事象雖為幻，仍須保留。亦即所有修行及度眾之幻事，仍須努力去做，除非一切眾生都已成佛，無眾生可度。一旦一切眾生都已成佛，事象之幻，又何必保留？這不能以「破壞世間而違經驗，造成一種顛頂的封閉的緣起論」視之。在此義下，即使不說「實體創生」，有何妨礙？

3.如上所言，真如之體用不限於佛之果位說，而亦指因地之一切眾生說。因此，真常教立一真靈性，眾生在因地發大慈悲，修諸佛法，度盡眾生，可即體顯用。則真如之體(佛性)何以不能算是內在道德性？何以不能有如儒家「仁體」「本心」的道德之用？何以必不可自主自律，自給普遍法則，以決定吾人之行為，以成就道德行為？何以是「留下個軟點，畢竟未能盡人生之極致」？何以是「成就其一己之私」「內在道德性不能挺立，故亦不能算是圓頓之教」？何以不可說真如之體本具實理(雖不必視為天理)？何以不是大中至正之常道？何以不是如來藏心所能成就？

4.佛教以一切眾生成佛、離苦得樂為終極目標，的確是「普度眾生，皆主出世」，是「遁世」「出世捨離」，但絕非「消極」。非必如儒家「入世」「不捨世間」才算積極。儒家以出世為消極、入世為積極，論儒佛差異，正因其宇宙論與佛教不同所致。且大乘具有出世、入世不二的精神，如《維摩詰所說經》云：「隨其心淨，則佛土淨。」「非有煩惱，非離煩惱。」「成就一切法，而離諸相法。」「但除其病，而不除法。」「非住世間，非住涅槃。」「現於涅槃，而不斷生死。」

「不樂涅槃、不厭世間。」(T14)此經雖非真常系經典，但〈原人論〉圓頓之教與此一致。出入世不二的精神，具有理論與實踐的真實圓滿意義，不可視為「詭飾而辯掩」。

5. 佛教雖有苦業意識，也強調發大慈悲，所謂悲智雙運。但凡意識都屬生滅法，苦業意識、道德意識不存於如來藏心本體，而是其發用。《中庸》不是也說：「莫見乎隱，莫顯乎微。」「上天之載，無聲無臭，至矣！」如來藏清淨心，一物不染不著，實具足無漏性無量功德，又何必預存道德意識。真如之體具足一切德用，不必另加道德意識，方成「驪珠」。而儒佛之會通，終不必頭上安頭，另加一道德意識。

以上是對牟、何二氏之批評的回應。不過，即使對所有的問題，有所回答。筆者認為〈原人論〉仍未在本體論、宇宙論上，清楚地回答一個最根本

的問題：「為何人之本源清淨，而末流卻污染？為何真心不生不滅，卻有生滅法？」。依《起信論》，染污生滅法非來自真心，係來自無明。真心只是染污生滅心的憑依因，而非生起因。這雖可避免由清淨生起染污之理論困難，但作為染污生起因的「無明」，又由何而起？這是難以說明的，不能簡單地以無明沒有本源來輕輕帶過。如來藏系的早期經典《勝鬘經》說過：「自性清淨心而有染者，難可了知。」(T12.222b)〈禪序〉在「無始本來性自清淨」句下夾註說：「勝鬘云：自性情淨心，難可了知。此心為煩惱所染，亦難可了知。釋云：此心超出前空有二宗之理，故難可了知也。」(T48.404b-c)雖難可了知，非終不可知。

〈原人論〉對上述問題已然察覺，故說「真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。」但宗密的回答是：「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。」《起信論》對相關問題的回答是：「以從本來念念相續，未曾離念故，說無始無明。」(T32.b-c)然而本覺何以迷睡而不覺，無明何以從本以來念念相續？仍無交代。後來宗密在〈禪序〉的回答稍為詳細：

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。又雖隨緣而不失自性，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。(T48.409a)

本段說真心「靈妙自在，不守自性」，這是染污的主觀條件；又說「隨迷悟之緣，造業受報」，這是染污的客觀條件。由此一心開二門，這是「法爾」如此。這種說法頗富創意，因為真心是靈妙自在，自由無礙，而非被決定者，所以其發用有一切可能，可淨可染。真心隨迷悟之緣，而開二門。依前文，迷悟之因緣，是無明與悟修。所以真心是無明與悟修的憑依因，非生起因。在此不問無明與悟修之生起因。《起信論》有一譬云：「無明之相，不離覺性，非可壞、非不可壞。如大海水因風波動，水相、風相不相捨離，而水非動性。」

若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。」(T32.576C)無明如風，不能問風從那裡來。但問題仍未解決，真心靈妙自在，何以不守自性？如果真心「法爾」不守自性，則成佛以後，是否又會不守自性？

以上的理論困難，與儒道之一因說的困難不同，但也不容易解決。如果追根究底，很難把無明與悟修的生起因取消，而無所說明。筆者認為：除非各立悟修、無明為淨、染之二主要原因(此因非本體義，為因緣義)，否則一因說之理論困難必如影隨形，終至不可解。所謂「主要原因」，是說淨、染法之成立，除了悟修與無明二因外，仍須其他的緣，如佛以十二因緣說苦之起緣及還滅，固然以無明為主要原因，但無明也非能離其他十一因緣而獨立，所以非一因說。當然，真常思想在此也可以立悟修之根據或本源為真心，以真心為悟修之生起因，視之為「無始本來性自清淨」(前引〈禪序〉語)。但無明也是「從本來」的「無始無明」(前引《起信論》語)。

佛在《雜阿含·53經》中說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」(T2.12c)佛接著說世間集的因緣是「色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知」(受、想、行、識，亦復如是)。世間滅的因緣是「如實知」。「不如實知」即無明；「如實知」即悟修。無明是對五陰的不如實知，悟修是如實知。無明與悟修都與五陰為緣，而非獨立者。可見無明與悟修祇是世間生起與還滅的主要原因，而非獨立的原因，二者都沒有本體論的意義。換句話說，依緣起法(因緣法)，沒有本體的問題，沒有第一因的問

題。如果純粹以緣起法來談淨、染法的生起，而不以真心為本體，或真心至少非一切淨、染法之本體，祇視為悟修證真之本體，則以上所提的理論困難，可望解決。而真常系的如來藏緣起，以及《起信論》〈原人論〉，都可以依緣起法，而有較好的詮釋。

不過，儒道固然難以採納〈原人論〉佛教式的真心思想，也不容易採信佛教的緣起法，以緣起法來會通三教，有根本的困難。

十、結論

本文探討宗密批判儒、道，會通三教的理論問題。宗密和會或會通的方式，固然可區分為平面式與立體式二種，但他使用「會」「和會」「會通」等詞時，經常混用。不過，「會通」比「和會」，更適合表達立體式貫通之模式。

頁
182 宗密〈原人論〉三教會通平議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

「會通」「和會」並非宗密一人專用術語，宗密在世或更早的年代，佛教界已大量使用它們。筆者發現「會通」「和會」二詞甚少出現於唐以前之譯經中；而漢文著述方面，大約至隋代才開始用於佛教著作中，到了唐代佛教界使用更多。大藏經中「會通」與「和會」之用法，並無明顯差別。宗密著作使用此二詞，與其他佛教文獻之用法，也相當一致。

〈原人論〉以真心作為會通三教之根據。而其會通的模式，是依據華嚴「事事融通」「重重無盡」教理而成立的「全揀全收」立體模式。開權顯實、以實會權的全揀全收，是立體式的會通本末。〈原人論〉批判儒道二教，視之為權教、非了義，但三教聖人在地位上並無高低之別。

真心具有佛教式的本體論與宇宙論意義。真心作為本體義，應是「即超越即內在、即存有即活動」，是「冥通」三際，又不屬於三際的。真心的本體論，其實也就是佛性論、心性論。〈原人論〉由人的心性本體，論圓滿之教的可能及其本末之會通，這比宗密之前的三教調和論，更具有深刻的形上學意義。

宗密批判儒道時，論點集中在大道、自然、元氣、天命上，因為這些都與人的本源之探討有關。而這些有關本源的論題，全都涉及形上學中本體論與宇宙論的爭

議。這正是三教會通困難的所在。本文對〈原人論〉之批判與會通儒道，作了說明；也對當代學者針對〈原人論〉之批評，試作回應。

真如是不變常住，其「能生」祇是隨緣應現而已，所現的一切染淨之法都是空的。這種觀點為儒道所無。宗密指出自然大道無恆常性、普遍性、真實性，不可視為宇宙本體。這樣的說法，儒道不可能接受。佛與儒道本體論、宇宙論的基本差異，甚是明顯。三教之間本體論、宇宙論的爭議，其實也是有關「體」「用」的爭議。關於這個論題，牟宗三有所深論，本文也試作回應。

不過，即使對所有的問題，有所回答。筆者認為〈原人論〉仍未在本體論、宇宙論上，清楚地回答一個最根本的問題：「為何人之本源清淨，而末流卻污染？為何真心不生不滅，卻有生滅法？」這樣的問題，是把真心視為一切淨、染法之本體時，所難避免的。其實這也正是宗密所批評的儒道「一因」說的困難。解決之道，不如各立悟修、無明為淨、染之二因(此因非本體義，為因緣義)，無明是無始無明，而真心也是無始本來性自清淨，是悟修之根據與本源(生起因)。不以真心為一切淨、染法之本體，或祇視真心為悟修證真之本體，這樣可以避免一因說之困難。筆者認為《阿含經》只談緣起法，不立本體義，其實已經避免了一因說的困難。

可是，不論以〈原人論〉的真心思想或以緣起法來會通三教，恐怕站在儒道二教的立場，都難以接受，這是三教會通的根本難題。

附誌：

本文之撰作，係中央研究院中國文哲研究所「儒釋道三教關係主題研究計劃」之子計劃的研究成果，該計劃並未出版論文集。本文搜集二手資料方面，曾得台灣師範大學楊琇惠、陳明彪二位研究生之協助，謹此致謝。