

華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文

宗密禪教合一思想之探討

指導教授：陳英善教授

研究生：釋體信

中華民國八十六年六月

宗密禪教合一思想之探討

釋體信

華嚴專宗學院研究所第三屆

第一章 序論

第一節 撰寫因緣

我對於華嚴宗五祖宗密大師的禪教合一，其理論基礎有莫大的興趣，此該追溯於我所依之常住一樹林鎮福慧寺，師公^{上慧下}三老和尚，他老人家於禪教二方面皆有成就。在禪宗方面言，他承接蓮清池妙敬禪師，即曹洞宗賈菩薩派的禪修法；在教家方面言，他承接廣善寺法派傳賢首宗兼慈恩宗，即三十九世靈岩鷲峰法師傳華嚴法，成為華嚴四十代。師公與^{上南下}亭老和尚是華嚴之同學，由於此一因緣，故恩師^{上欽下}因和尚送我入華嚴專宗佛學院，修學華嚴，亦蒙院長慈悲允許入學，弟子才有機會讀大學部，蒙受佛學之薰習，接觸經教；更在一九九〇年升入華嚴專宗研究所，且以深研華嚴學為己任。

一九九三年，第四屆佛學論文聯合發表會，是由華嚴專宗研究所為主辦單位，副院長希望每個佛研生提出一份報告，因此，學院提供許多屬於華嚴方面的題目，供給同學們參考，當時我看到「宗密大師的禪教合一」的題目，馬上引發我的興趣，因為師公對禪教皆頗有成就，而我從入佛學院至今，所接觸的大部份是華嚴之教理，對於禪家之理論與實踐並未深入，如能藉此機會加以研究，了解禪家與教家彼此之相互關係，及禪教合一的理論基礎，相信對於我日後在解行上，將有極大之幫助，如更能有所悟，即不愧為華嚴之弟子與師公之徒孫。在此亦感謝副院長^{上賢下}度法師之啓示。

我抱著「投石問路」與「拋磚引玉」的心情下，參加第四屆佛學論文聯合發表會，以「宗密大師的禪教一致」為題目發表報告，承蒙講評人，與參加論文發表會的老師、同學們，他們對我的報告提供許多資料與善意的批評，使我獲益良多，這更促使我決定以「宗密禪教合一思想之探討」為我的畢業論文之論題。

第二節 論文概要

中唐時代，是佛教發展到最盛的時代，宗派分為禪家、教家。所謂禪家有荷

澤、洪州、牛頭、北宗等，是注重於實踐悟證，而理論次之。所謂教家有華嚴、天台、法相、三論宗，是著重於理論法義之探究與闡揚，實踐次之。佛法本沒有高下之分，由於人為之因素所致；禪家與教家，各以發揚自家之主張，由於各自立場不同，故逐漸形成對立，法也逐漸的以人我為主的有高低之分，對一切是非之攫取，不能明辨，且以經論為武器，互相攻擊，故宗密大師為息此紛爭且欲和合諸宗，知由於傳法者所偏重之差異而造成紛歧與爭論；宗密從佛法之根本思想「法義」中去探究，其根源之問題，更從「法義」上來分析，禪三宗與三教合一，是一味法（註一），禪是佛心，教是佛口（註二）。了知禪教二家應該互相闡發，且應一致的相輔相成。

宗密大師，少年通讀儒書，頗有心得，二十五歲時依荷澤宗之道圓禪師出家，宗密初承受荷澤禪，精研《圓覺經》，後從澄觀學華嚴，並著《圓覺經大疏》，此疏是宗密依據澄觀之《華嚴經廣疏》而作，深受澄觀之影響。宗密晚年著作中，卷帙最大的是《禪藏》，亦名《集禪源諸詮開要》一百三十卷，全書已佚。其《禪源諸詮集都序》，建立禪教合一的理論，他認為「頓悟資於漸修」，「師說符於佛意」（註三），在《禪源諸詮集都序》中，指出「一藏」之經、論，禪門的教理有三宗，教有三種。此三宗三教是彼此相應符合，是圓融無礙，是一味法。（註四）

宗密對發揚華嚴教旨有卓越的貢獻，被尊為華嚴宗五祖。他的著作現存的有《華嚴經行願品疏鈔》六卷、《華嚴經行願品疏科》一卷、《注華嚴法界觀門》一卷、《注華嚴法界科文》一卷、《原人論》一卷、《華嚴心要法門注》一卷、《圓覺經大疏》十二卷、《圓覺經大疏釋義鈔》十三卷、《圓覺經略疏之鈔》十二卷、《圓覺經略疏》四卷、《金剛經疏論纂要》二卷、《佛說盂蘭盆經疏》二卷、《起信論注疏》四卷、《禪源諸詮集都序》四卷、《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷。（註五）

宗密將禪三宗與教三家相配，是禪教一致之體系。禪三宗是「息妄修心宗」（北宗），「泯絕無寄宗」（牛頭宗）和「直顯心性宗」（洪州宗、荷澤宗）。三教是「將識破境教」（法相宗）即唯識佛教，「破相顯性教」（三論宗 = 空觀佛教）和「真心即性教」（華嚴宗 = 如來藏佛教）。宗密在《禪源諸詮集都序》中三宗三教之對配，可與《原人論》的五教相配，可表解如下：

宗密禪教合一表

《禪源諸詮集都序》		《原人論》
三宗	三教	五教

一、密意依性說相教

(一)人天因果教——(1)人天教

(二)斷惑滅苦樂教——(2)小乘教

一、息妄修心宗——(三)將識破境教——(3)大乘法相教

二、泯絕無寄宗——二、密意破相顯性教——(4)大乘破相教

三、直顯心性宗——三、顯示真心即性教——(5)一乘顯性教

本篇論文共分五章：

第一章序論

第二章宗密與荷澤禪、華嚴宗之關係，此章分為二節：

第一節明宗密與荷澤禪之關係，宗密從少年學儒至二十五歲出家修荷澤禪，讀《圓覺經》，並對中期禪法之了解。宗密了解其他禪宗修行的理論基礎，且以荷澤禪為根據，來評論其他各家之禪宗，並正確的明示禪宗之敵對，是始於第八世紀之南宗神會。宗密雖屬神會之宗派，二者之觀點卻異，如神會主張「無修而頓悟」，而宗密主張「頓悟漸修」

第二節明宗密與華嚴宗之關係，他與澄觀成為師徒之因緣及成為華嚴宗五祖之因。

第三章宗密禪教思想之分類，此章分為二節：

第一節說明禪三宗，即息妄修心宗、泯絕無寄宗及直顯心性宗之思想。

第二節說明教三家，即密意依性說相教、密意破相顯性教及顯示真心即性教之思想。

第四章宗密禪教合一的理論基礎，此章分為二節：

第一節說明宗密致力於禪教合一之十大理由。

第二節由法義的角度禪教合一的理論基礎。首明宗密將心分為四種，即肉團心、緣慮心、集起心及堅實心。次明禪三宗及三教從法義上之「相」、「空」、「性」來說明其禪教合一之理論基礎。

第五章結論。

註釋：

註 一：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、三九八b~C。

註 二：同上、三九七b。

註 三：同上、三九九c。

註 四：同上、四〇〇a~b。

註 五：參閱冉雲華著、《宗密》、四四~五四。

第二章 宗密與荷澤禪、華嚴宗之關係

宗密大師生於唐代建中元年（西元七八〇年），是果州西充（今屬四川）人，俗姓何；出生於豪富之家。七歲至十七歲為儒家，十八歲至二十二歲已聽習佛學之經論，二十三歲時，又專心致力於儒家。當時之科舉題材，亦包含道家之經論，故宗密亦涉獵一切道家之理。至二十五歲時在遂州與荷澤宗之道圓禪師相遇，言下相契，宗密頓覺一心皎如，深感以前所學之儒家、道家之理，皆非究竟；唯佛家仍是究竟出世之法門，才發心出家為僧，於元和二年（二十八歲）受具足戒。（註一）稍後到益州，進謁他的祖師荊南張禪師，即益州南印和尚。祖師對他說：「傳教人也！當盛於帝都。」（註二）修習禪宗。二十六歲讀到《圓覺經》，此奠定了他的唯心哲學。出家次年（二十六歲）蒙恩師道圓禪師授予終南大師（華嚴初祖杜順和尚）的《華嚴法界觀門》，他深體會到法界觀門的三重說：即「真空觀」、「理事無礙觀」和「周徧含容觀」。其所明的一切差異現象（色），對理（空）的不變性沒有影響，且不變的理（空）亦不妨礙事物現象（色）的變化，即達理事無礙，事事無礙的圓融周徧。他的佛教哲學基礎亦由此立下。

第一節 宗密與荷澤禪之關係

「初期禪法」是南北朝時代，由天竺僧人菩提達摩傳入中國，直到第六代的北秀和南能。根據宗密所記載的「中期禪法」，八世紀至十一世紀，共分七宗：牛頭、北宗、荷澤、洪州、淨眾、保唐、南山念佛等。七宗之中唯有荷澤與洪州屬南宗。牛頭是中期的禪法，其餘四家都和北宗有關。

「中期禪法」主要的歷史紀錄，來自宗密的《圓覺經大疏鈔》、《禪源諸詮集都序》、《原人論》和《禪門師資承襲圖》等書和敦煌卷子。《宗高僧傳》雖也保存了一些資料，但是那些資料已被南宗五家的聲勢所遮掩，顯不出中期之特色。如以馬祖道一（西元七〇九~七八八年）為首的洪州宗，在「中期禪法」時代，七宗領袖之一；但在《宋高僧傳》裏，馬祖門下，人才輩出，發展成為人數眾多，且遍於江河之間的偽仰宗和臨濟宗。又行思禪師（西元七四〇年亡）之禪法，在西元第十世紀時，成為巨流，分為曹洞、雲門、及法眼三家。神會之荷澤宗，曾是南宗禪法的主流，但至十一世紀時，竟被斥為「旁出」。這些變化，足以說明「中期」與後來的禪門派系是不相同。（註三）

宗密對「中期禪法」之見，可由回答裴休相國之問得知，成摘錄如下：

初祖達摩所傳，本無二法，後隨人變故似殊途。局之即俱非，會之即皆是，荷澤已得達摩之心（註四）。達摩云：「我法以心傳心，不立文字。」（註五）

牛頭宗從四祖道信禪師傍出。立宗者是慧融禪師，已悟諸法本空迷情妄執；更從四祖印可，於空處顯示不空妙性之理（註六）。此主旨是體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空，迷之即有一切相，即有一切苦厄、苦因，乃一切皆無，故以忘情為修也。（註七）

北宗者從五祖（弘忍禪師）傍出，以神秀及老安智詵為主（註八）。北秀以漸悟為其法門。其言：「身是菩提樹 心如明鏡台 時時勤拂拭 勿使惹塵埃」宗密評曰：此是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺忘念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱真；一切皆幻也。（註九）

南宗以曹溪慧能大師為主，受達摩言傳已來，累代衣法相傳之本宗，後以法印付於荷澤（襄陽僧神會。俗姓高，受法於荷澤寺。）（註十）

荷澤宗，此宗純為曹溪之法，亦為洪州之傍出。貞元十二年，德宗立荷澤大師為禪宗之第七祖。（註十一）此宗俱達摩之本意，如強以文字來說明，即謂諸法如夢，諸聖同說，故忘念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知，亦是達摩所傳空寂心也。（註十二）

洪州宗：馬祖道一是六祖門下傍出，他在洪州開元寺，弘傳南嶽讓禪師之教理，創洪州宗（註十三）。此宗之主旨：起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用。宗密評曰：「此宗朝暮分別動作，一切皆真。」（註十四）

禪宗明顯的敵對，是始於第八世紀神會，此由神會批評神秀之弟子普寂等人所傳之禪法：「凝心入定，住心看淨。」是障菩提；唯慧能所傳頓悟之禪法，才是正宗，由於神會之關係，使得南宗禪法盛行一時。如柳宗元云：「由達摩至忍，五世而益離，離而為秀為能，南北相訾，反戾鬥狼，其道遂隱。」（註十五）。再如宗密云：「南能北秀，水火之嫌。」（註十六）可見南北宗內部之爭論，有如冰炭之不能相容之貌。

宗密之師，道圓禪師是神會系統的一派，即荷澤禪，故在宗密的著作中，認為是禪學之最上乘，在思想上是「於解則見諸相非相」，於修行是「於行則名無修之修」，但是神會主張是「無修」而「頓悟」，宗密卻主張「頓悟漸修」，認為「坐禪」（漸修）之必要有三種理由：

1.坐禪是佛經所稱讚的方法。

2.每個學佛的人，資質不盡相同，有的人不須坐禪，就可以覺悟，有的人只有經過坐禪才能得智慧。

3.上器者在頓悟後，亦以坐禪的辦法，慢慢消除頓悟以前的積習。（註十七）

宗密能中肯的指出荷澤禪的缺點，但他批評其他各宗的教義和宗派修行方法時，是根據荷澤禪法。

宗密認為神會之哲學重點，是「知之一字，眾妙之源。」，修行方法是「唯以無念為宗」。（註十八）但是對靈知字句的描寫，卻得自於澄觀，他在《圓覺經大疏鈔》中，解釋「心體本寂…即寂而知。」（註十九）一段話時，承認此見解，是根據澄觀的《華嚴經懸談》。換言之：宗密所載之荷澤禪思想，是根據他和澄觀所得之理解。但在修行方法上，荷澤禪法：以「無念為宗」確是神會之原義。（註二十）

註釋：

註 一：參閱冉雲華著、《宗密》、一~一六。

又參閱《佛教歷代高僧、名著精選、附略傳記》（一）、三八五。卻記宗密二十八歲從荷澤宗道圓出家。

註 二：冉雲華著、《宗密》一六。

註 三：同上、一〇四~一〇七。

註 四：《中華傳心地禪門師資承襲圖》、續藏、一一〇、八六六 a。

註 五：同上、八七〇 a。

註 六：同上、八六六 a。

註 七：同上、八七一 a~b。

註 八：同上、八六六 b。

註 九：同上、八七〇 b。

註 十：同上、八六六 b。

註十一：同上、八六七 a~b。

註十二：同上、八七一 b。

註十三：同上、八六七 b~八六八 a。

註十四：同上、八七〇 b~八七一 a。

註十五：冉雲華著、《宗密》、一〇五。

註十六：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇一 b。

註十七：參閱冉雲華著、《宗密》、一三五~一三六。

註十八：同上、一三三。

註十九：《圓覺經大疏鈔》、續藏、一四、五五八b。

註二十：參閱冉雲華著、《宗密》、一三四。

第二節 宗密與華嚴宗之關係

華嚴宗以《華嚴經》為根據，龍樹菩薩到龍宮讀過《華嚴經》後憑記憶誦出，更由佛陀跋闍羅、實叉難陀、先後譯成中文。若論本宗之遠祖，當推龍樹、且有馬鳴，以及杜順等五大師而稱七祖。茲略述以宏傳華嚴為業，有著作以發揚華嚴精義，並為世人所推崇的，所共認的五祖的行事如下：

1.杜順和尚：本名法順，俗姓杜，敕號帝心。雍州萬年縣杜陵人，生於陳武帝永定二年（西元五五七年），死於唐太宗貞觀十四年（西元六四〇年），孩提時，常於宅後塚上，為群兒說法。十五歲隨兄從軍勦賊，負水擔薪，供給軍眾。十八歲即於因聖寺魏珍禪師處，投禮出家。出家後，專修禪觀，行蹤所至之處，每多靈異，時人號為敦煌菩薩。由此而名聲傳聞於朝廷，隋文帝深為信敬，供給月俸、作為供養。杜順和尚稟性柔和，操行高潔，學無常師，以華嚴為業，住靜終南山。（註一）他依據《華嚴經》著有《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀門》。所謂《華嚴法界觀門》是把《華嚴經》之主要思想分為三觀：一、真空觀。二、理事無礙觀。三、周徧含容觀。而《華嚴五教止觀》是依據佛教各種經論之教義，將止觀分為五類：即一、法有我無門（小乘教）。二、生即無生門（大乘始教）。三、事理圓融門（大乘終教）。四、語觀雙絕門（大乘頓教）。五、華嚴三昧門（大乘圓教）。（註二）

華嚴宗初祖杜順和尚，本於華嚴經一真法界之精神，立四法界，束為三重，安立三觀，展為十玄門，以授二祖智儼大師。

2.智儼和尚：俗姓趙，別號雲華和尚，又稱至相尊者。甘肅天水人，生於隋文帝仁壽二年（西元六六八年）死於唐高宗總章元年（西元六六八年）。十二歲時從杜順出家，其英敏特達，穎悟非常，經書過目，成誦不忘。事杜順和尚，習法界觀，盡得其旨，後從至相寺智正鑽研《華嚴經》，並從地論師慧光的《華嚴疏》中得到啟發，深入領悟《華嚴經》別教一乘的地位，和法界無盡緣起的思想。在至相寺，製《華嚴經搜玄記》，明六相，開十玄，立五教，奠定華嚴宗的主要理論基礎。所謂六相：即總相、別相、同相、異相、成相、壞相。十玄門是一者同時具足相應門。二者因陀羅網境界門。三者秘密隱顯俱成門。四者微細相容安立門。五者十世隔法異成門。六者諸藏純雜具德門。七者一多相容不同門。八者諸法相即自在門。九者唯心迴轉善成門。十者託事顯法生解門。（註三）

二祖，根據六十華嚴經作搜玄記，開十玄門，以六相而混融之，又於華嚴經搜玄記中，立三教：一漸、二頓、三圓。於華嚴孔目章中開漸教為三：一小，二初，三熟。合之為小、初、熟、頓、圓五教，為三祖賢首國師五教判之張本。

3.法藏：俗姓康，又稱賢首，被尊稱為賢首國師。長安人，生於唐太宗貞觀十七年（西元六四三年），死於唐玄宗先天元年（西元七一二年），祖先原為康居國人。十七歲出家，讀大乘方等等經典，師事智儼，深得《華嚴經》之玄旨。華嚴宗的基本教義和理論，在法藏時完全建立（註四）。總章元年，二十六歲時，往釋迦彌多羅尊者所受菩薩戒。咸亨元年，二十八歲，武后廣樹福田，捨宅為太原寺，成、塵諸大德受智儼和尚之託，連狀薦舉，由是奉勒削髮於太原道場，仍詔為住持。上元元年，有旨命京城十大德為師授滿分戒，賜號賢首。復詔師於太原寺講華嚴，聽者肩摩踵接。（註五）法藏精通梵文，曾參於玄奘、義淨之譯場，法藏共八次參與譯場，又在唐高宗調露年間，共日照三藏，勘補六十華嚴，翻譯《八十華嚴》、《密嚴》、《楞伽》等經。講演華嚴三十餘遍。

法藏身為五帝門師，著述百有餘卷，其最重要者，為依據智儼和尚而確立五教：即小乘、大乘始教、大乘終教、大乘頓教和一乘圓教。把華嚴宗判為一乘圓教，駕天台宗之上（註六）。同時法藏對華嚴宗闡明法界無盡緣起教義的基本理論，如四法界、六相、十玄門等，有更廣泛和深入的分析 and 論證。（註七）

法藏晚年為新譯八十卷華嚴經作疏，著新譯華嚴經略疏，但只寫到十九卷即往生。其弟子慧苑，繼承師業，作《續華嚴經略疏刊定記》十五卷，但其中所述與法藏的旨意相違背。如判教慧苑不同意法藏把頓教列入判教中，而另判四教包括人天、小乘等教。此慧苑的說法，被正統的華嚴宗斥為異說：慧苑的弟子法銑曾作《刊定記纂釋》。（註八）

三祖賢首國師，根據搜玄記更作探玄記十卷，將二祖之十玄門略予改訂成為新十玄門，為後世所遵循。又作華嚴一乘教義章，分判釋迦如來一代教典為三時、五教。以華嚴之法界緣起，事事無礙為別教一乘，五教至此趨完整。十玄五教雖創於二祖智儼，實淵源於初祖杜順，三祖繼承二祖，圓滿十玄門，五教判之學說。

4.澄觀和尚：即清涼國師、別號大休，俗姓夏侯，越州山陰人。生於唐玄宗開元二十六年（西元七三八），死於唐文宗開成四年（西元八三九），十一歲從寶林寺霈禪師出家，早年到處求學，廣學佛教經、律、論典籍。他曾從法銑（慧苑之徒）研習《華嚴經》深得玄旨，亦從湛然學天台止觀學，從牛頭山惠忠、徑山、道欽等研究禪宗。後住於清涼山，專講《華嚴經》，並作注疏。唐德宗貞元十二年（七九六）應詔入長安，參加般若譯場，共同譯出四十卷本《華嚴經》，德宗朝賜號清涼，稱為清涼國師。澄觀繼承法銑，寫成《華嚴經疏》六十卷和《華嚴

經疏演義鈔》九十捲，此兩部著作皆是力破慧苑異說，及恢復法藏的思想，澄觀對華嚴思想的闡述，是與法藏一脈相承。澄觀被尊稱為華嚴宗四祖，是由於他維護和弘揚法藏的教義，並以恢復華嚴宗正統為己任之故。（註九）澄觀把禪宗引入教法，即以禪之「心性」明教之性起觀，是開禪教結合之先河。（註十）澄觀著的《華嚴經疏》六十卷和《華嚴經隨疏演義鈔》九十卷，皆令宗密達至尋文而性離，照理而情忘之境，更使他的宗教經驗與哲學思想豁然貫通。（註十一）

5.宗密：宗密與華嚴宗之關係，是始於出家後次年，蒙恩師圓禪師授於《華嚴法界觀門》。在大約西元八一〇年，宗密到襄陽，在恢覺寺遇到靈峰法師，此法師是澄觀之弟子，蒙其授與《華嚴經》、《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》。此三書更使他的宗教經驗與思想豁然貫通。又初講華嚴義於襄陽，宗密於西元八一一年，在洛陽復講《華嚴經》，有一位名為泰恭的小和尚，因受宗密講說所動而自斷一臂，以表示他修習華嚴教義之決心，此事引起官方之注意，並加以追究，為這件事，宗密自稱他是澄觀的門下，惟恐官方追查，故寫信親向澄觀求助。澄觀在回信中，稱宗密為法子，且對宗密甚為器重。宗密與澄觀建立師徒名份後，則結束禪僧之生涯，而進入華嚴世界，造成往後他的學術成就的有利條件。元和七年（西元八一二年）宗密到長安與澄觀相會，並隨侍澄觀左右二年，晝夜不離，數年中向澄觀請教法益，這有助於他的學術見解及成熟了他的思想。（註十二）

宗密於元和十一年（西元八一六年），在終南山之智炬寺有系統的閱藏，並同時著《圓覺經科文》和《圓覺經纂要》。又西元八一六年至西元八二三年間，著《圓覺經大疏》，此疏深受澄觀之《華嚴經廣疏》之影響，《圓覺經大疏》之取材包括數十部經論，及諸家章疏。西元八一九年，宗密在長安之興福寺，撰寫《金剛纂要疏》和《金剛纂要疏鈔》。

宗密從西元八一二至八二七年，其對佛教經典，作有系統的閱讀，並使他的佛學知識和視野開闊。

宗密於西元八一二年至八二七年，此十五年間，他的寫作和佛學擴展到《般若》、《唯識》、和《律部》方面。（註十三）

在西元八二八年前後，他的名聲深入皇宮，西元八二八年至八二九年宗密被文帝召宣入內，因此之故，而中止宗密在草堂寺一天的著述生涯。宗密又在西元八二八年，文宗誕日，被召入內講經，賜紫方袍，敕號大德，朝野敬仰。（註十四）

宗密之晚年著作中，卷帙最大的是《禪藏》，亦名《集禪源諸詮開要》一百三十卷。他在《禪藏》之後，又寫《禪源諸詮集都序》。（註十五）

會昌元年正月六日（西元八四一年二月一日），宗密坐滅於興福塔院，其月二十二日道俗等奉全身於圭峰。二月十三日荼毗。宗密去世門，第十二年，其好友裴休當宰相，次年（八五三年），唐宣宗追諡宗密為定慧禪師，為華嚴之五祖，其骨灰塔賜名為「青蓮」。（註十六）

註釋：

註 一：參閱張曼濤主編、《華嚴宗之判教及其發展》、二七〇~二七一。

註 二：參閱《佛教歷代高僧名著精選附略傳記》、（一）、一。

註 三：同上、一八。

註 四：同上、七六。

註 五：同上、三〇四。

註 六：參閱張曼濤主編、《華嚴宗之判教及其發展》、二七二。

註 七：參閱《佛教歷代高僧名著精選附略傳記》、（一）、七七。

註 八：同上、三二二。

註 九：參閱張曼濤主編、《華嚴宗之判教及其發展》、一三六~一四一。法藏的得意門徒慧苑，續法藏著有刊定記，其中之思想與其師相異點頗多。慧苑的教學經弟子洗詵的宏揚，不但盛行於中國，甚至遠及日本。澄觀指摘慧苑為背師異流之徒。慧苑將法藏的五教判（小始終頓圓）另立四教（一、「迷真異執教」。二、「真一分半教。」三、「真一分滿教。」四、「真具分滿教」的四教。）評為雜以邪宗，「權實不分」。澄觀終將慧苑與法詵擯除出華嚴宗，重伸法藏之教學。

註 十：參閱《佛教歷代高僧名著精選附略傳記》（一）、三二二~三二三。

註十一：參閱冉雲華著、《宗密》、一七。

註十二：同上、一二~二二。

註十三：同上、二三~二八。

註十四：同上、二九~三〇。

註十五：同上、三八。

註十六：同上、四〇~四一。

第三章 宗密禪教思想之分類

第一節 宗密對禪的分類

一 息妄修心宗

此宗說眾生本具佛性，（註一）因無始無明（註二）所覆，妄念生生滅滅，相續不絕，不斷造一切業，而不能自見本性（佛性），故輪迴於生死。諸佛已斷盡妄想，且能徹見諸法，了知心性之本源，則佛性顯現，故能出離三界，免受生死流轉之苦，並能顯現神通，變化自在，善巧方便，度化一切眾生。由此可知凡與聖之身口意之功用不同，於外境內心，各有分別。

此宗強調後人必須依照祖師之言教而修學，當逆順境現起，而能善觀己心，調伏己心，不隨外境而轉，即隨緣不變，而不造善、惡業，即能息滅妄念（註三），妄念斷盡即覺悟，悟則能見自己之本性，而無所不知，無所不了。如鏡昏暗為塵垢所障，須時時拂拭，恢復其清淨，鏡若清淨，其照物之功用自然顯現，（註四）眾生之佛性，有如明鏡，亦復如是。

如《六祖壇經》云：

「身是菩提樹 心如明鏡臺 時時勤拂拭 勿使若塵埃」（註五）

息妄修心宗是北宗的禪法，以神秀為主流，其餘南僊、保唐、宣什等門下，都是此宗。這四家雖然都是北宗，但在修道方法和宗教哲學方面，有同有異。目的皆為斷妄見性。（註六）

二 泯絕無寄宗

此宗以泯絕性相，有無皆不可得，令眾心不執著於一法，如此長久修行至塵習自亡，則於怨親苦樂，一切皆能無所執，無所住而至涅槃。（註七）宗密對泯絕無寄宗以（一）法。（二）心。（三）涅槃。以此三點說明之：

（一）法：此宗說世間法與出世間法，皆如夢幻，皆無自性，本來空寂，此空寂是從無始以來即是無，是空性，此空性是所觀之境是無，了解「無」之智慧是不可得，因智慧本身亦是無也。（註八）

參考《華嚴五教止觀》云：諸法皆空，相無不盡。其可分為二觀：

一者無生觀：即法無自性，相由緣生，緣生非實有，緣生無自性故空，空無毫末，故曰無生。

二者無相觀：相即無相，法離於相，無所緣故。（註九）

《中論》云：

「諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生」（註十）

《中論》云：

「諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然」（註十一）

（二）心：平等法界（註十二）即平等心，是無分別之心，故無佛、無眾生。法界（心）亦是假名安立。心既然沒有自性，誰言法界（心），既然沒有修行之事，就沒有修行之眾生，則沒有佛之事，就不需要佛。（註十三）

平等法界：如華嚴經第二十卷「十地品」云：「此一性清淨不壞、平等無差別之法界，即是一真法界。」又清涼國師澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》云：「一真法界為玄妙體」，（註十三—一）因此賢首國師稱它為「本源真心」。

真心即清淨不壞、一性平等、隨緣不變、不變隨緣，而展現萬法。悟之者則現佛淨土，迷之者則現世間穢土，迷悟所現雖有不同，而其本體則同屬一真法界，（註十三—二）無佛、無眾生之差別。亦如《華嚴經隨疏演義鈔》云：

「非佛絕能所覺，為其性平等，一真法界，非佛非眾生故。」（註十三—三）

《中論》云：

「是四道果性 先來不可得
諸法性若定 今云何可得
以無八聖故 則無有僧寶
無四聖諦故 亦無有法寶
無法寶僧寶 云何有佛寶」（註十四）

（三）涅槃：此宗說無有一法勝過涅槃，如有此法，亦如夢幻。生法二空故，

無法可拘，亦無佛可作。凡有所作皆是迷妄，由此了達本來無事，（本來空寂），心無所寄才免於顛倒，方名解脫。（註十五）

如《中論》云：

「如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無」（註十六）

《金師子章》云：

「理奪事則妙有泯也，事奪理則真空泯也。」（註十七）

《心經略疏》云：

「空有兩亡，一味常顯。」（註十八）

《寶藏論》云：

「理冥則言語道斷旨會則心行處滅。」（註十九）

《宋高僧傳》石頭（希遷）云：

「或問解脫，曰誰縛汝？問淨土，曰誰能垢汝？」（註二十）

《華嚴法界玄鏡》云：

「泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空，一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受。迴絕無寄，非言所及，非解所到是謂行境。何以故，以生心動念，即乖法體失正念故。」（註二一）

澄觀說明此泯絕無寄是真俗二諦俱泯，顯真空義，顯真空相之不生不滅，乃至無智亦無得之真空觀。（註二二）真空觀即言語道斷，因言不及故。與心行處滅，因解不到。此時心與境冥，智與神會，亡言虛懷，冥心遣智，才達此境，且心智契合，即是真行。迴絕無寄是離有、無二邊，中道不存，心境雙亡，亡絕無寄，則般若現前。（註二三）

由上述之經文，顯示澄觀之泯絕無寄觀，與宗密之註華嚴法界觀門之泯絕無寄觀，其意義無大差別，可見宗密是深受澄觀之影響。

此宗包括石頭、牛頭以下至徑山，皆示此理，以牛頭宗為代表。直顯心性宗的荷澤、江西、天台等門下，亦說此理。（註二四）

三 直顯心性宗

此宗說一切諸法之生滅相，皆只是真性之顯現，真性即佛性，是眾生本來具有。此真性在凡不滅在聖不增是無形相的，也是無為法。真性之本體不是一切世間法，它不是凡聖、因果、善惡等，而是真如。然而此真性之體起作用時，能造作種種的世間法，此作用能成為凡夫、聖人，能顯現一切色相，能造作一切善惡。（註二五）明白這道理，真性即心性，就能直顯。

此宗直顯心性可分為二類：

（一）佛性：現在能語言動作，貪瞋慈忍，造惡積善業，受苦樂報等，是本有純真的佛性。佛性如虛空不增不減，如果明白此天真自然之佛性，是眾生本具有的，則不用起心修道，因道即是心，即是佛性既然本來具有就不用將心還修於心（善心），惡亦是心，亦是佛性，故不用將心還斷於心（惡心），即不用修一切善或斷一切惡，如此不斷不修，任運自在，心性自然顯露，方名解脫。（註二六）

此是洪州禪，宗密在《圓覺經大疏鈔》中以「觸類是道而任心」，來概括洪州禪法。其宗教哲學是「觸類是道」；修禪方法則是「任心」。

（二）真性：妄念本是空寂，因妄念是無自性，塵境亦本空，因塵境是因緣而生一初，緣生法皆無自性故。而眾生空寂之真心是靈知不昧的，此空寂之「知」（靈知）即是真性（佛性）。真性任迷任悟心本自知，不藉緣生，不因境起，更不因境滅，它是眾生本具有之純真的真性。（註二七）

此「知」（靈知之知）之一字是眾妙之門，由於眾生迷即不覺，而輪迴於生死中，妄執身心為我，起貪瞋等念，若得善知識之開示，因而頓悟覺知空寂之知。（註二八）

此「知」是自性清淨心，是無念無形，無有我相、人相、眾生相。眾生當覺悟諸相皆空，心自然能無念，即妄念正念皆空寂，當念起即覺，即覺知妄念本空，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，自然達到無修之修，煩惱盡時即生死絕，生滅滅已，空寂之靈知頓現，即佛性（真性）顯現，即名之為佛。（註二九）此是荷澤禪，宗密認為荷澤大師神會的宗教哲學是「知之一字，眾妙之源」；修行方法是「唯以無念為宗」。

如《金剛經》云：

「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」（註三十）

根據《禪門師資承襲圖》所說，直顯心性宗分為二類，（一）佛性是首類以洪州禪為代表。（二）真性是次類以荷澤禪為代表。（註三一），此二類是直顯心性宗的教義，皆會相歸性，故同一宗。（註三二）

註釋：

註 一：《禪門師資承襲圖》云：「然達磨西來唯傳心法，故自云我法以心傳心，不立文字，此心是一切眾生清淨本覺，亦名佛性，或云靈覺。」、續藏一一〇、八七〇 a。

註 二：《圓覺經大疏》云：「無明，謂此無明是八萬塵勞之根，十二因緣之首，河沙煩惱由此而生，塵劫輪迴以之不絕，非相定後還作狸身，無為坑中猶名病行，今欲明清淨覺性，顯示圓頓妙門，不先推破無明，所作盡扶顛倒，故決真心本有，便推妄性元無，依此了悟分明得名為因地。…無明即不覺，亦名癡迷，亦名顛倒。…論云不覺者謂不如實知真如法一，故不覺心起而有其念，念無自相，不離本覺，猶如迷人依方故迷，眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺。」續藏、一四、二六四 a~b。

註 三：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》云：「妄念者，攀緣取著外法也。念則違覺，故令不起。」、大正、三九、五五六 b。

註 四：《禪源諸詮集都序》云：「說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心息滅妄念，念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。」、大正、四八、四〇二 b。

註 五：《六祖大師法寶壇經》、大正、四八、三四八 b。

註 六：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇二 b~c。

註 七：同上、四〇二 c。

註 八：《禪源諸詮集都序》云：「說凡聖等法，皆如夢幻都無所有，本來空寂非今始無，即此達無之智，亦不可得。」、大正、四八、四〇二 c。

註 九：《華嚴五教止觀》云：「如經論中說：又諸法皆空，相無不盡，於中復為二觀。一者無生觀，二者無相觀。言無生觀者，法無自性，相由故生，生非實有，是則為空，空無毫末，故曰無生。經云：因緣故有，無性故空。解云：無性即因緣，因緣即無性。又中論云：以有空義故，一切法得成。又經云：若一法不空者，則無道無果等。第二無相觀者，相即無相也。何以故？法離相故。經云：法離於相，無所緣故。又經云：一切

法皆空，無有毫末相，空無有分別，由如虛空有門論云：無性法亦無，一切皆空故。觀如是法離情執故，故名為觀。」大正、四五、五一 a。

註十：《中論》、大正、三〇、二 b。

註十一：《中論》、大正、三〇、三 b。

註十二：《注華嚴法界觀門》云：法界，清涼新經疏云：統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心，然心融萬有，便成四法界，一事法界，界是分義，一一差別有分齊故。二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」、大正、四五、四八四 b~c。

註十三：《禪源諸詮集都序》云：「平等法界，無佛、無眾生、法界亦是假名，心既不有，誰言法界，無修不修、無佛不佛。」大正、四八、四〇二 c。

註十三一：《華嚴經隨疏演義鈔》、大正、三六、二 b。

註十三二：參閱楊政河著《華嚴經教與哲學研究》、四六四~四六五。

註十三三：《華嚴經隨疏演義鈔》、大正、三六、六二七 b。

註十四：《中論》、大正、三〇、三四 a。

註十五：《禪源諸詮集都序》云：「設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻，無法可拘，無佛可作。凡有所作皆是迷妄，如此了達本來無事，心無所寄方免顛倒，始名解脫。」、大正、四八、四〇二 c。

註十六：《中論》、大正、三〇、三五 b。

註十七：《金師子章雲間類解》、大正、四五、六六四 c。

註十八：《般若蜜多心經略疏》、大正三三、五五二 a。

註十九：《金師子章雲間類解》、大正、四五、六六四 c。

註二十：《宋高僧傳》、大正、五〇、七六四 a。

註二一：《華嚴法界玄鏡》、大正、四五、六七五 a。

可另參《注華嚴法界觀門》、大正、四五、六八六 b~六八七 a。

註二二：《華嚴法界玄鏡》云：「泯絕無寄明二諦俱泯。若約三諦…後一即中道第一義諦。若約三觀…三四即中道觀。…四即雙遮明中，雖有三觀意，明三觀融通為真空耳。…今第四句，拂四句相，現真空相，不生不滅，乃至無智亦無得，真空觀備矣。」大正、四五、六七五 b。

註二三：《華嚴法界玄鏡》云：「迴絕無寄二邊既離，中道不存心境兩亡，亡絕無寄般若現矣。若生心動念皆不會理，言語道斷，故言不及，心行處滅故解不致。言是調行境者，結成上行，然有二意。一者上是行家之境，今心與境冥，智與神會，亡言虛懷，冥心遣智，方詣茲境，明唯行能到非解境故。二者即上心智契合即是真行，行即是境行分齊故。」、大正、四五、六七五 c。

註二四：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇二 c。

註二五：《禪源諸詮集都序》云：「三直顯心性宗者：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。」、大正、四八、四〇二 c。

註二六：《禪源諸詮集都序》云：「於中指示心性，復有二類：一云：即今能語言、動作、貪、瞋、慈、忍、造善惡、受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道，道即是心，不可將心還修於心，惡亦是心，不可將心還斷於心，不斷不修，任運自在，方名解脫。」、大正、四八、四〇二 c。

註二七：《禪源諸詮集都序》云：「二云：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。」、大正、四八、四〇二 c~四〇三 a

註二八：《禪源諸詮集都序》云：「知之一字眾妙之門，由無始迷之故，妄執身心為我，起貪瞋等念，若得善友開示，頓悟空寂之知。」、大正、四八、四〇三 a。

註二九：《禪源諸詮集都序》云：「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。」、大正、四八、四〇三 a。

註三十：《金剛般若波羅蜜經》、大正、八、七五二 b。

註三一：《禪門師資承襲圖》、續藏、一一〇、三〇七。

註三二：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇三 a。

第二節 宗密對教的分類

一 密意依性說相教

所謂密意依性說相教是佛見三界六道眾生，皆具真性之相，但是眾生因迷性而有此身，別無自體，真性與迷性本為一，故云依性。然眾生之根鈍很難開悟，所以隨眾生所見之境相，方便說法漸度眾生，故云說相，而所說一切法未能彰顯真理，故云密意（註一）。此教分為三類：

1.人天因果教

人天因果教是說善惡業報，令知因果，畏懼三惡道之苦，欣求人天樂。以修布施、持戒、禪定等一切善行，可得生人道、天道乃至色界、無色界等，此又名人天教。（註二）人天教乃指世間教而言，不說宗教解脫，而提倡受持五戒得生

為人，與奉行十善能生天界之世俗宗教。亦指人天乘，係導入佛乘前之方便教。
(註三)

在《原人論》中之人天教，是佛為初發心的人，說三世業報善惡因果，謂造上品十惡死墮地獄，中品十惡死墮餓鬼，下品十惡死墮畜生。佛教且類似五常之教，(註四)令持五戒，(註五)得免墮三惡道生人道中，修上品十善及施戒等生六欲天，修四禪八定生色界、無色界天。(註六)

儒教宗於五常仁義禮智信，是為人處世之道，從修身養性而齊家治國平天下。

佛教宗於因緣(註七)，說持五戒為人乘，修十善為天乘。(註八)《仁王護國般若經疏》之五戒，以不殺是仁，不盜是智，不邪淫是義，不飲酒是禮，不妄語是信。(註九)

宗密說明儒家之五常與印度之世教，雖然儀式不同，其懲惡勸善，不離仁義禮信智之五常。

其與佛教之五戒相配表如下：

《仁王護國般若經疏》	《原人論》
一、不殺是仁	不殺是仁
二、不盜是智	不盜是義
三、不邪淫是義	不邪淫是禮
四、不妄語是信	不妄語是信
五、不飲酒是禮	不飲噉酒肉是智

2.斷惑滅苦樂教

斷惑滅苦樂教，即小乘教，說四諦法，明三界不安，皆如火宅，隨眾生之根機，所說的法而有不同。如說六識、七十五法、十二因緣、四諦等法。以揀邪正、辨凡聖、分欣厭，明因果。令斷業惑之因，而滅苦之果，此是世間之因果。更而修正道之因，而證滅解脫之果，此是出世間之因果。(註十)

此教說眾生是由五蘊和合而成，五蘊非我，由色、心二法成形骸之色與思慮之心；身心假合而似有一體，似常存，凡夫不覺執之為有我，我是實有，由執著此我，即隨無明起貪、瞋、癡等三毒。三毒攻擊於意識，發動身口造一切業，此是世間之因；業成則業報難逃，受果報而有身於五道之中，三界勝劣等處受苦樂報，此是世間之果。又於所受身還執著我，還起貪等而繼續造業受報，身則受生老病之苦，死而復生。並且所依止之世界則成住壞空，空而復成，劫劫生生輪迴不絕，無始無終。由此可知都是不明了此身本不是我，是由色心和合而成又名為相，所處之境名色，色有地水火風之四大，心有受想行識之四蘊，假若此心與色皆是我，即成八我，此理不通。如悟此身是眾緣和合之相，五蘊非我，不執著於我，不造三界有漏之善惡業，而修出世無我觀智之因，以斷貪等止息諸業，證得我空真如，得須陀洹果，乃至得阿羅漢果，達我空之解脫，永離諸苦為出世之果。（註十一）

3.將識破境教

將識破境教，即大乘法相教，在說明一切的境相，此起彼滅是不可執著有我與我所，一切之境相是由識虛妄變現而起，了知識的真相，即不執著它所緣之境，故名將識破境。同時說生滅等法不關真如，眾生無始以來，有八種識，第八識是它的根本，是能頓變根身、器界的種子，由它轉生七識，各能變現自分所緣，離此八識外都無實法。（註十二）

阿梨耶為阿陀那無始我見所熏，熏成我之種子，以此種子之力，生起阿陀那執阿梨耶為我之心，依此我相起我見我慢我愛。依阿梨耶變起陰身，又阿梨耶識為無始以來，六識根塵名字熏習成其種子，以此種子之力，變起六種生起之識及六根塵。（註十三）

阿陀那者，亦名無名識、妄識，此方正翻名為無解，體是無明癡闇。阿梨耶者，亦名真如識，此方正翻名為無沒，雖在生死之中，永不失沒，其心之體性無所破，無所立，故名真如識（註十四）。因真如心被無始惡習所熏，生無明地，所生之無明，不離真如心，此時第八識名為阿梨耶識，或名本識，或名如來藏識，即不生滅法與生滅法和合。

眾生因為無明所覆，故真如心不能顯現，並流轉生死，即妄心攝真如心，此時真如心與妄心和合，真如心隨妄心轉而流轉生死，輪迴六道為眾生。

我此身相及外世界，亦復如此。由識所變現，迷故執有我及諸境，既悟本無我法，唯有心識，遂依此二空之智，修唯識觀（註十五）及六度四攝等行，漸漸伏斷煩惱所知二障，證二空所顯真如，十地圓滿轉八識成四智，真如障盡，成法

性身大涅槃之果。(註十六)

此第三將識破境教，與禪門息妄修心宗，是互相輔助會合，彼此相通，以知外境皆空，不修外境之事相，唯息妄修心，即息我法之妄，修唯識之心，故同唯識之教。(註十七)

二 密意破相顯性教

密意破相顯性教，即大乘破相教。此教是隨眾生之執而予與破除，即是破大小乘法相之執，密顯真性空寂之真理。此破相之說遍在諸部經及大乘經中。如龍樹立二種般若：

(一)、共：是二乘同聞皆信解，我空法有之理，故破其法執。

(二)、不共：是唯菩薩解真實了義之理，故密顯佛性。(註十八)

此義是破共及密顯不共之理。

真性之體及妙用之作用是有，而隱含著空之意，故言密意。又意在顯其真性，語乃破妄執之相，意不形於言中，故言「密」。

如《仁王護國般若經疏》云：「般若二種：一共二乘人說，二者不共。準此實相亦有二種：一共，二不共：共者但見於空，不見不空，不斷無明但除見思，此偏真實相；不共者名中道實相。別教地前次第修，初地方證。圓教一心從初住乃至佛果，皆名圓證。若論權實即共者是化他之權，不共者是自行之實云云。」(註十八之一)

此教說「將識破境教」中所變之境，皆是虛妄，能變之識，無有獨自存在及真實不變之理，心(識)不會單獨生起，需託境才生，而境亦不可能自生，必需由心才能顯現境之存在。心空境就不生，而境滅即心識不起作用，絕沒有無境之心，無心之境，如在夢中見一切境，能見的我與所見之境是不同，其實在夢中二者皆是同一虛妄，都不是實有，諸識諸境亦是如此，皆假託眾緣而生，無有自性。(註十九)

真實了義是法絕情妄(註二十)，即妄執本空，既然是空，故沒有可破之妄執。無漏諸法本是真性，真性能隨緣起妙用，永不斷絕，與「我」之存在與否無關。真性不變，故亦不需要破。但因為有些眾生執著虛妄相，而障真如實性，不能了知真性，很難覺悟，故佛為此等眾生行善巧，不揀擇善惡、垢淨、性相，一

切都予之破斥，令眾生斷除執著即共之般若，續而真如自然顯示是密顯不共之般若。(註二一)

如《中論》云：

「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」(註二二)

又《中論》云：

「因緣所生法，我說即是空。」(註二三)

《起信論》云：

「一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。」(註二四)

《金剛經》云：

「凡所有相皆是虛妄，離一切相即名諸佛。」(註二五)

《原人論》云：

「是知心境皆空，方是大乘實理。」(註二六)

《禪源諸詮集都序》云：

「是故空中無色，無眼耳鼻舌身意、無十八界、無十二因緣、無四諦、無智亦無得，無業、無報、無修、無證、生死涅槃平等如幻，但以不住，一切無執無著而為道行。」(註二七)

此與般若蜜多心經之經文意義相同，《般若密多心經》云：

「是故空中無色，無受想行識、無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」(註二八)

由《禪源諸詮集都序》之密意破相顯性教中，不但破相，知一切如幻，且密顯出，不執著不住一切處，為修行之道，涅槃之根本。《心經》亦不但破相且顯

性，因為無所得，心無罣礙，無罣礙故，遠離顛倒夢想，究竟涅槃，二者皆密顯真心之証得。

三 顯示真心即性教

直指自心是真性。不以事相而示，不以破相而示，故言即性。又不是方便隱密之意，故言顯示。（註二九）

此教說一切眾生，皆有空寂之真心，從無始以來性自清淨（真心本自清淨），所謂性淨（真心清淨）不因斷惑成淨，此真心明明白白，不是昏昧，且了了常知。此了了常「知」之知，不是證知之能知，是說真性不同於虛空與木石之一切境，不是緣境而起之分別識，不是觀察境而明白一切之智，是真如之性，是自性圓明之體，自然常知。（註三十）盡未來際常住不滅，此心即真心，又名為佛性、如來藏、心地。（註三一）

佛悲愍眾生而出現於世間，開示此心全同諸佛，眾生之佛性即眾生之真心與佛無異，其性既是了了常知，為何還須諸佛開示？（註三二）眾生之「真心」，雖在凡不滅，在聖不增（註三三），如佛無異。但眾生無始以來為妄想所蒙蔽，不自證得，耽著於生死中，故需佛為眾生開示，令離妄想，斷除執著，而証得真心，即得涅槃自在。

如《禪源諸詮集都序》云：

「佛子！無一眾生而不具有如來智慧，具以妄想執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智，即得現前。」（註三四）故佛為眾生說生死等法，一切皆空。

佛之智慧即真心，是無量無邊無所障礙，普能利益一切眾生，此智慧（真心）亦具足於眾生身中，但因眾生妄想執著，亦不知不覺而不得智慧，故佛教以佛法，令眾生永離妄想執著之心，此時自然於自身中，得見如來廣大之智慧與佛無異，即眾生真心之心與佛無異。（註三五）

如《大乘起信論》云：

「真如者，自體真實識知。」（註三六）

又《禪源諸詮集都序》云：

「真如照明為性」(註三七)，亦云：「知與智異，智局於聖不通於凡。知即凡聖皆有，通於理智。」(註三八)

《禪源諸詮集都序》云：

「故覺首等九菩薩問文殊師利言：云何佛境界智？云何佛境界知？文殊答：智云：諸佛智自在，三世無所礙。答：知云：非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生。」(註三九)

佛境界智是諸佛智自在，三世無所障礙。此「佛境界智」是諸佛證悟之智，眾生可透過修行，直至成佛，同時具有佛境界智，能了知過去、現在、未來之事，無所障礙。而佛境界知是非識所能識，亦非心境界。因識屬分別，分別即非真知，真知是無念方見。真知亦非心境界，不可以智知，因以智證，即屬所證之境；由有分別之識所證，即非清淨。真知非可證之境界，故不可以智證，此佛境界知是眾生之自性清淨心，此真心是不待斷疑，不待離垢，本來清淨。眾生因迷惑而不自悟此清淨心，故佛開示諸群生，皆令悟入佛境界智與佛境界知，即法華中開示悟入佛之知見（佛境界知），令其離垢，雖此心自性清淨，終須頓悟方得性相圓淨即証得佛境界智。

如是開示靈知之心，即是真性與佛無異，故顯示真心即性教。(註四十)

宗密在《禪源諸詮集都序》中三宗三教之對配，可與《原人論》的五教相配，可表解如下：

宗密禪教合一表

《禪源諸詮集都序》 三宗	《原人論》 五教
	一、密意依性說相教
	(一)人天因果教——一、人天教
	(二)斷惑滅苦樂教——二、小乘教
一、息妄修心宗——	(三)將識破境教——三、大乘法相教
二、泯絕無寄宗——	二、密意破相顯性教——四、大乘破相教
三、直顯心性宗——	三、顯示真心即性教——五、一乘顯性教

註釋：

- 註 一：《禪源諸詮集都序》云：「一密意依性說相教（佛見三界六道悉是真性之相；但是眾生迷性而起，無別自體，故云依性。然根鈍者卒難開悟，故目隨他所見境相說法漸度，故云說相。未彰顯故云密意也。）」、大正、四八、四〇三 a。
- 註 二：《禪源諸詮集都序》云：「此一教中自有三類：一、人天因果教：說善惡、業報令知因果不差，懼三途苦求人天樂，修施、戒、禪定等一切善行，得生人道、天道乃至色界、無色界，此名人天教。」、大正、四八、四〇三 a。
- 註 三：《佛光大辭典》、二五四 b。
- 註 四：《原人論》云：「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）」、大正、四五、七〇八 c。
- 註 五：《原人論》云：「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）」、大定、四五、七〇八 c。
- 註 六：《原人論》云：「一佛為初心人且說三世業報、善惡因果。調造上品十惡死墮地獄、中品餓鬼、下品畜生，故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途生入道中，修上品十善及施戒等生六欲天，修四禪八定生色界、無色界天，故名人天教也。」、大正、四五、七〇八 c。
- 註 七：《金剛經纂要刊定記》云：「然此方古今教有三種，淺深既異，所宗亦殊。一儒教主即文宣王，謂孔丘也。宗於五常仁義禮智信。意以修身慎行理國理家揚名後代也。二道教主即玄元皇帝，謂老聃也。宗於自然，自然即融蕩是非，齊平生死終歸些無也。三釋教主釋迦也，宗於因緣，意令識迷破惑證真起用也。是故疏云因緣為宗，然一代佛教通宗因緣，雖小乘生滅，大乘無性，淺深有異。」、大正、三三、一八二 a。
- 註 八：《妙法蓮華經文句》云：「五乘者。五戒乘出三途苦，十善乘出人道八苦，聲聞乘出三界無常苦，緣覺乘出從他聞法苦，菩薩乘出內無利智，外無相好苦，是為五乘。問但應以人天為世間乘，餘是出世間乘。」、大正、三四、九三 c。
- 註 九：《仁王護國般若經疏》云：「五者天下之大數…在法為五戒。以不殺配東方，東方是木，木主於仁，仁以養生為義。不盜配北方，北方是水，水主於智，智者不盜為義。不邪淫配西方，西方是金，金主於義，有義者不邪淫。不飲酒配南方，南方是火，火主於禮，禮防失也。以不妄語配中央，中央是土，土主於信，妄語之人，乖角兩頭不契中正，中正以不偏乖為義也。」、大正、三三、二六〇 c~二六一 a。
- 註 十：《禪源諸詮集都序》云：「二、說斷惑滅苦樂教：說三界不安，皆如火宅之苦，令斷業惑之集，修道證滅以隨機故。所說法數一向差別，以揀邪正，以辨凡聖，以分析厭，以明因果。」、大正、四八、四〇三 a。
另可參考《宗鏡錄》、大正、四八、六一四 b。
- 註十一：《禪源諸詮集都序》云：「說眾生五蘊都無我主，俱是形骸之色，思慮之

心。從無始來因緣力故，念念生滅相續無窮。…身心假合似一似常，凡愚不覺執之為我。寶此我故即起貪、瞋、癡等三毒。三毒擊於意識，發動身口造一切業，業成難逃（影隨形響應聲），故受五道苦樂等身，三界勝劣等處。於所受身還執為我，還起貪等造業受報，身則生老病死，死而還生，界則成住壞空，空而復成，劫劫生生輪迴不絕，無始無終如級井輪。都由不了此身本不是我，不是我者，此身本因色心和合為相，今推尋分析，色有地水火風之四類，心有受想行識之四類，若皆是我，即成八我。…便悟此身心等俱是眾緣似和合相元非一體，似我人相元非我入，為誰貪瞋…遂不滯心於三界有漏善惡，但修無我觀智，以斷貪等止息諸業，證得我空真如，得須陀洹果，乃至滅盡患累得阿羅漢果，灰身滅智永離諸苦。」、大正、四八、四〇三 a~b。

另可參考《原人論》、大正、四五、七〇九 a~b。

註十二：《禪源諸詮集都序》云：「三、將識破境教：（說前所說境相，若起若滅，非唯無我，亦無如上等法，但是情識虛妄變起，故云將識破境也。）說上生滅等法不關真如，但眾生無始已來，法爾有八種識，於中第八藏識是其根本，頓變根身器界種子，轉生七識，各能變現自分所緣，（眼緣色乃至七緣八見。八緣根種器界。）此八識外都無實法。」、大正、四八、四〇三 b~c。

另可參考《原人論》、大正、四五、七〇九 b~c。

《宗鏡錄》、大正、四八、六一四 b~c。

註十三：《大乘義章》云：「如攝論說：一是本識，二阿陀那識，三生起六識，此三猶前依他性中之差別也。據妄攝真，真隨妄轉，共成眾生，於此共中，真識之心為彼無始惡習所熏，生無明地，所生無明，不離真心，共為神本，名為本識，此亦名為阿梨耶識。故論說言：如來之藏，不生滅法與生滅合，名阿梨耶，此阿梨耶為彼無始我見所熏，成我種子，此種力故，起阿陀那執我之心，依此我相，起於我見我慢我愛，執何為我，依彼本識，變起陰身，不知此無，執之為我，又此本識，為無始來六識根塵名字熏故，成其種子，此種力故，變起六種生起之識及六根塵。」大正、四四、五二九 c。

註十四：《大乘義章》、大正、四四、五二四 c。

註十五：唯識觀，分為意識觀，第七識觀、第八識觀，前五識不觀。

《大乘義章》云：「意識之中，有迷有悟，謬執我人，取法性相，以之為迷，解會空理，說之為悟。悟解不同，分為三種：

一生空觀，觀察五陰無我人故。

二法空觀，觀法虛假無自性故。

三者如觀，觀察諸法非有無故。

第七識中亦有迷悟，不知真實，妄取自心所起諸法，說之為迷，返妄趣實，謂之為悟。悟解不同，亦有三種：

一者妄想依心之觀，觀察三界虛偽之相，唯從心起，如夢所見，心外畢竟，無法可得。

二者妄想依真實觀，觀妄想心虛構無自，依真而立。如波依水，迷依妄。

三者真實離妄想觀，觀一切法唯是真實緣起集成，真外畢竟無有一法可起妄想。既無有法可起妄想，妄想之心，理亦無之。

第八識中，亦有迷悟，隨妄成染，不證自實，名之為迷，離妄契本，說之為悟，悟解不同，互以相成。亦有三種：

一息相觀，生死涅槃，本是真識，隨妄所起，證實返望。

二實性觀，內照真實如來藏性，唯是法界洹沙佛法，同體緣集，互以相成，不離不脫，不斷不異。

三真用觀，觀一切諸佛菩薩化用之門。」、大正、四四、五三六 b~c。

註十六：《禪源諸詮集都序》云：「我此身相及於外境，亦復如是，唯識所變，迷故執有我及諸境，既悟本無我法，唯有心識，遂依此二空之智，修唯識觀及六度四攝等行，漸漸伏斷煩惱所知二障，證二空所顯真如，十地圓滿，轉八識成四智菩提也，真如障盡，成法性身大涅槃也。」、大正、四八、四〇三 c。

註十七：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇三 c。

另可參《宗鏡錄》、大正、四八、六一四 c。

註十八：《原人論》云：「四、大乘破相教者，破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。（破相之談，不唯諸部般若，遍在大乘經，前之三教依次先後，此教隨執即破，無定時節，故龍樹立二種般若，一不共、二不共。共者：二乘同聞信解，破二乘法執故。不共者：唯菩薩解，密顯佛性故。故天竺戒賢、智光二論師，各立三時教，指此空教。或云：在唯識法相之前，或云在後，今意取後。）」、大正、四五、七〇九 c。

註十八之一：《仁王護國般若經疏》、大正、三三、二五四 c~二五五 a。

註十九：《禪源諸詮集都序》云：「二密意破相顯性教：說前教中所變之境既皆虛妄，能變之識豈獨真實，心境互依空而似有故也。且心不孤起，託境方生，境不自生，由心故現。心空即境謝，境滅即心空；未有無境之心，曾無無心之境。如夢見物似能見所見之殊，其實同一虛妄都無所有，諸識諸境亦復如是，以皆假託眾緣無自性故。」、大正、四八、四〇四 a。

註二十：《大乘義章》云：「真實義者，法絕情妄名為真實。」、大正、四四、五一〇 b。

註二一：《禪源諸詮集都序》云：「二密意破相顯性教（據真實了義，即妄執本空更無可破，無漏諸法本是真性。隨緣妙用永不斷絕，又不應破，但為一類眾生執虛妄相，障真實性難得玄悟。故佛且不揀善惡、垢淨，性相一切呵破，以真性及妙用不無，而且云無，故云密意，又意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也。）」、大正、四八、四〇四 a。

註二二：《中論》云：

「眾因緣生法 我說即是無
亦為是假名 亦是中道義
未曾有一法 不從因緣生
是故一切法 無不是空者」、大正、三〇、三三 b。

註二三：《中論》云：「眾因緣生法，我說即是空，何以故，眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說離有無二邊，故名為中道。是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。若法有性相，則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。」、大正、三〇、三三 b。

註二四：《大乘起信論》、大正、三二、五七六 a。

註二五：《金剛般若波羅蜜經》云：「離一切諸相則名諸佛」、大正、八、七五〇 b。

註二六：《原人論》、大正、四五、七〇九 c。

註二七：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇四 a。

註二八：《般若波羅蜜多心經》、大正、八、八四八 c。

註二九：《禪源諸詮集都序》云：「顯示真心即性教，直指自心即是真性，不約事相而示，亦不約心相而示，故云即性。不是方便隱密之意，故云顯示也。」、大正、四八、四〇四 b。

註三十：《禪源諸詮集都序》云：「此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故云知也，非如緣境分別之識，非如照體了達之智，直是一真如之性，自然常知。」、大正、四八、四〇四 c~四〇五 a。

註三一：《禪源諸詮集都序》云：「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。」、大正、四八、四〇四 b~c。

註三二：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇四 c。

註三三：《大乘起信論》云：「真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛無有增減，非前際生，非後際滅，常恒究竟，從無始來，本性具足一切功德，調大智慧光明義，遍照法界義，寂靜不變自在義，如是等過恒沙數，非同非異，不思議佛法，無有斷絕，依此義故名如來藏，亦名法身。」、大正、三二、五八七 b。

註三四：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇四 c。

註三五：《大方廣佛華嚴經》云：「佛子！如來智慧，亦復如是，無量無礙，普能利益一切眾生，具足在於眾生身中，但諸凡愚，妄想執著，不知不覺，不得利益，爾時如來以無障礙清淨智眼，普觀法界一切眾生而作是言，奇哉！奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧？愚癡迷惑，不知不見，我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異。」、大正、一〇、二七二 c~二七三 a。

註三六：《大乘起信論》云：「真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸

佛無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恒，從本已來，性自滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒河沙，不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」、大正、三二、五七九 a。

註三七：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇五 a。

註三八：同上。

註三九：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇五 a。

可另參考《華嚴經》、大正、一〇、六九 a。

註四十：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇五 a。

第四章 宗密禪教合一的理論基礎

第一節 宗密致力於禪教合一之理由

禪家與教家，互自傳播發展，由於所持立場各異，遂形成尖銳的對立，互相誹謗，這是中唐時期的現象。宗密認為禪家與教家之間，在思想上非但沒有矛盾，實際上可以和會為一，所以他決心從事禪教一致說。他編的《禪源諸詮集都序》中明禪教合一之思想及理論基礎，調合其間之紛爭，並舉出禪三宗與三教合一之十個理由：

一、師有本末，憑本印末：宗密說明他的禪教一致思想，乃為歷代祖師們的通說。

《禪源諸詮集都序》云：

初言師有本末者，謂諸宗始祖即是釋迦，經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違。諸祖相承，根本是佛親付；菩薩造論，始末唯弘佛經。況迦葉乃至 毘多弘傳，皆兼三藏。提多迦以下，因僧起諍，律教別行。罽賓國以來，因王難經論分化。中間馬鳴、龍樹，悉是祖師，造論釋經，數千萬偈，觀風化物，無定事儀，未有講者毀禪，禪者毀講。達摩受法天竺，躬至中華，見此方學人多未得法，唯以名數為解，事相為行，欲令知月不在指，法是我心故，但以心傳心，不立文字。顯宗破執，故有斯言：非離文字說解脫也。故教授得意之者，即頻讚金剛、楞伽，云此二經是我心要。今時弟子彼此迷源，修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。今若不以權實之經論，

對配深淺禪宗，焉得以教照心，以心解教？」（註一）

教與禪都出之於釋迦佛，是師承之根本，以釋迦之言為經，以釋迦之心為禪；故經是佛說之法，目的在於啓人實証與體悟，禪之句偈亦是經之方便法門，旨在令眾生了達心源。再說承釋迦之教的迦葉、耆多、提多迦等，弘經律論，至馬鳴、龍樹，則大造論典。此等祖師，並未互相詆毀。達摩主張不立文字，強調以心傳心，並未否定經典。初期禪宗，傳授楞伽經，便是有力之證據。

二、禪有諸宗，互相違反：此說明禪宗諸派的教說，主張各異。《禪源諸詮集都序》云：

禪有諸宗，互相違反者：今集所述，殆且百家。宗義別者，猶將十室。謂江西、荷澤、北秀、南僊、牛頭、石頭、保唐、宣什、及稠那、天台等。立宗傳法，互相乖阻。有以空為本；有以知為源；有云寂默方真；有云行坐皆是；有云見今朝暮分別為作，一切皆妄；有云分別為作，一切皆真；有萬行悉存；有兼佛亦泯；有放任其志；有拘束其心；有以經律為所依；有以經律為障道。非唯汎語，而乃確言、確弘其宗，確毀餘類，爭得知會也。問：是者即收，非者即揀，何須委曲和會？答：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。問：既皆非邪，即各任確定，何必會之？答：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。問：以冰雜火，勢不俱全，將矛刺盾，功不雙勝。諸宗所集，既互相違，一是則一非，如何會令皆妙？答：俱存其法，俱遣其病，既皆妙也。謂以法就人即難，以人就法即易。人多隨情互執，執即相違，誠如冰火相和，矛盾相敵，故難也。法本稱理互通，通即互順，自然凝流皆水，鑠釧皆金，故易也。舉要而言，局之則皆非，會之則皆是。若不以佛語各示其意，各收其長，統為三宗，對於三教，則何以會為一代善巧，俱成要妙法門？各忘其情，同歸智海。（唯佛所說，即異而同，故約佛經，會三為一。）（註二）

當時，江西、荷澤、北秀、南僊、牛頭、石頭、保唐、宣什、稠那、天台、十家；各有自家之立場，互相乖阻他家。

宗密將此十家歸納成為三宗：

（一）息妄修心宗：主要的代表人物有南僊（資州智僊六〇九~七〇二）。北秀（玉泉神秀六〇八~七〇六）、保唐（無住七一四~七四四）、果閭、宣什及稠那、天台（佛窟惟則七四六~八三〇）等。其宗旨是「寂默方真」，即謂眾生雖本具佛性，但被無始無明所覆而不能見佛，故應時時拂拭煩惱，遠離憤鬧，住閑靜處，調息調身，心注一境，漸漸妄息真顯，才能見性。如北宗禪及天台止觀等，即屬

於此宗派。此是漸修以證悟。

(二)泯絕無寄宗：如石頭（希遷七〇〇~七九〇）、牛頭（法融五九四~六五七）系統等是。其旨是「以空為本」，謂凡聖等法，皆如夢幻，都無所有而性自空寂，在平等法界中，佛及眾生，皆是假名，心既不有，誰言法界無修不修無佛不佛，如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，無住生心，始名解脫。是知心境皆空，方是大乘實理。

(三)直顯心性宗：如洪州宗（百丈懷海七二〇~八一四）及荷澤宗（神會六八二~七一三）。其宗旨為一切行為、言語，皆是真性全體的表現，依真性而立；於中又分為二：

1.洪州宗：「行坐皆是」，今能語言動作、貪瞋慈忍造善惡、受苦樂等是源於本具之佛性，了悟此佛性、任運自在，即可解脫，不必造作修道。

2.荷澤宗：「以知為源」，此知是空寂之知，即是汝之真性，心本自知，不藉緣生不因境起，唯以無念為宗，證得無念知見，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。

三、經如繩墨，指定邪正：此是說明決定禪的邪正以經論為基準。《禪源諸詮集都序》云：

經如繩墨，指定邪正者：繩墨非巧，工巧者必以繩墨為憑。經論非禪，傳禪者必以經論為準。中下根者，但可依師，師自觀根，隨分指授。上根之輩，悟須圓通，未究佛言，何同佛見？問：所在皆有佛經，任學者轉讀勘會。今集禪要，何必辨經？答：此意即其次之文，便是答此問也。（註三）

依據宗密所言，工巧之人，必須依據繩墨為基準，傳禪者亦必須以經論為基準。中下根機之人，可依師承為基準。上根者得悟須圓融貫通，若不能窮究佛言，則不能稱為真具佛之知見，故須根據佛經。因此判定禪的邪正基準在於經論，其意既深且明。

四、經有權實，須依了義：此是說明經的權實，須依據佛意。《禪源諸詮集都序》云：

經有權實，須依了義：謂佛說諸經，有隨自意語、有隨他意語、有稱畢竟之理、有隨當時之機、有詮性詮相、有頓漸大小、有了義不了義、文或敵體相違，義必圓通無礙。龍藏浩瀚，何見旨歸？故今但以十餘紙，都決擇之，令一時圓見

佛意。見佛意後，即備尋一藏，即句句知宗。（註四）

我們對於經的權實，應依佛意。佛說經典，有隨自意語、隨他意語、或稱理隨機而談，亦有詮性相、頓漸大小。了義或不了義之說，經文雖有相違之處，其義卻圓通無礙。禪之參話頭，亦主要在於了解佛意，以自證悟。

五、量有三種，勘契須同：此是說明從因明的三量，勘察佛教的法義，由三量來看，則經論有其重要性。《禪源諸詮集都序》云：

量有三種，勘契須同者：西域諸賢聖所解法義，皆以三量為定。一、比量，二、現量，三、佛言量。量者，量度，如升斗量物知定也。比量者，以因由譬喻比度也，如遠見烟，知必有火，雖不見火，亦非虛妄。現量者，親自現見，不假推度，自然定也。佛言量者，以諸經為定也。勘契須同者，若但憑佛語，不自比度證悟自心者，只是泛信，於己未益。若但取現量，自見為定，不勘佛語，焉知邪正？外道六師親見所執之理，修之亦得功用，自謂為正，豈知是邪？若但用比量者，既無聖教及自所見，約何比度，比度何法？故須三量勘同，方為決定。禪宗已多有現比二量，今更以經論印之，則三量備矣！（註五）

宗密主張，如不具備現量、比量、佛言量（聖教量）三量，則真理的內容不能完備，經典即佛言量，故是重要的。三量須具備的理由：（1）只有佛言量，沒有自己的思考，完全成了經典的權威是盲信。（2）惟有現量，則固執自己的經驗，缺乏認知的客觀性是我執。（3）惟有比量，而無經文的基準，只有自己的修行經驗，是不圓滿的。禪宗具有現量與比量，但缺少佛言量（經文）亦不圓滿。因此，由此三量來看，不可忽視經論之重要性。

六、疑有多般，須具通決：這是宗密答復對禪宗的疑問與批難。《禪源諸詮集都序》云：

疑有多般，須具通決者：數十年中，頻有經論大德問余曰：四禪八定，皆在上界；此界無禪。凡修禪者，須依經論，引取上界禪定，而於此界修習。修習成者，皆是彼禪。諸教具明，無出此者。如何離此別說禪門？既不依經論，即是邪道。又有問曰：經云：漸修祇劫，方證菩提，禪稱頓悟，剎那便成正覺。經是佛語，禪是僧言，違佛遵僧，竊疑未可！又有問曰：禪門要旨，無是無非，塗割怨親不瞋不喜，何以南能北秀水火之嫌，荷澤洪州參商之隙？又有問曰：六代禪宗師資，傳授禪法，皆云：內授密語，外傳信衣，衣法相資，以為符印。曹溪已後，不聞此事。未審今時化人說密語否？不說則所傳者非達摩之法，說則聞者盡合得衣。又有禪德問曰：達摩傳心不立文字，汝何違背先祖講論傳經？近復問曰：淨名已呵宴坐，荷澤每斥凝心，曹溪見人結跏，曾自將杖打起。今問：汝每因教誡，

即勸坐禪，禪菴羅列，遍於巖壑，乖宗違祖，吾竊疑焉！余雖隨時各已酬對，然疑者千萬，愍其未聞。況所難之者，情皆偏執，所執各異，彼此互違，因決申疑，復增已病。故須開三門義，評一藏經。總答前疑無不通徹。（註六）

當時的學者，對宗密提出許多禪宗的問題：（1）現在之坐禪者與經論所說的四禪八定有何不同？（2）經云：漸修須經阿僧祇劫之時間，方證菩提，而禪宗主張頓悟成佛，以何者所言為正確？（3）禪宗之主要宗旨是無是非，為何南北二宗彼此對立？為何荷澤宗與洪州宗對真性之主張不同？（4）禪宗自達摩至六祖，咸以傳衣付法為信物，六祖之後，不見相傳，豈不令人生疑？（5）達摩傳心不立文字，為何今禪者講解經論？（6）維摩、荷澤、慧能，呵斥坐禪，為何今禪者教誡坐禪？宗密對於這些批難問題，雖然給予解答，但有些解答不能澈底，因此，他才建立禪三宗與教三家，強調修禪不可違背經論，來解決這些問題。

七、法義不同，善須辨識：這是宗密從法與義說明教禪應該一致。《禪源諸詮集都序》云：

法義不同，善須辨識者：凡欲明解諸法性相，先須辨得法義。依法解義，義即分明；依義詮法，法即顯著。今且約世物明之：如真金隨工匠等緣作銀釧 盃盤種種器物，金性必不變為銅鐵。金即是法，不變隨緣是義。設有人問：說何物不變？何物隨緣？只合答云：金也。以喻一藏經論之理，只是說心。心即是法，一切是義。故經云：無量義者，從一法生。然無量義統為二種：一不變，二隨緣。諸經只說此心隨迷悟緣，成垢淨、凡聖、煩惱菩提、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。今時禪者多不識義，故但呼心為禪；講者多不識法，故但約名說義。隨名生執，難可會通。聞心謂淺，聞性謂深，或卻以性為法，以心為義。故須約三宗經論相對照之，法義既顯，但歸一心，自然無諍。（註七）

宗密的這段文字，是依《起信論》而說的。《起信論》的根本要義之一，是一心二門，以心真如（法）是體，心生滅（義）是相用，以「心就是法，一切就是義」，兩者是相輔相成，一而二，二而一的。宗密用法與義的概念，說明教禪應該融會。由法而解義，義即分明；反之，以義詮法，法即顯著。這如工人以金為材料，製作銀釧等種種飾物，但金的性質不會變成銅鐵。金是法，不變與隨緣是義。金所比喻的，是心，心即是法。一法，就是指的法；無量，為不變與隨緣二義。不變是性，隨緣是相，故性與相不外一心上義。性宗與相宗的互相對立，

實質是由於不知真心之故。宗密用一心與絕對心來融會性宗相宗，「教」與「禪」兩者都在闡述「法」與「義」的問題，自不可偏重於某一方，故在「法」、「義」來說，教禪應該一致的。

八、心通性相，名同義別：宗密將佛經中所言之心，歸納為四種。《禪源諸詮集都序》云：

心通性相，名同義別者：諸經或毀心是賊，制令斷除；或讚心是佛，勸令修習。或云善心惡心，淨心垢心，貪心瞋心，慈心悲心；或云託境心生，或云心生於境，或云寂滅為心，或云緣慮為心，乃至種種相違。若不以諸宗相對顯示，則看經者何以辨之？為當有多種心？為復只是一般心耶？今且略示名體。汎言心者，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（具如黃庭經五藏論說也）。二、緣慮心，此是八識。俱能緣慮自分境故（色是眼識境，乃至根身種子器世界是阿賴耶識之境，各緣一分，故云自分也）。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（黃庭經五藏論目之為神；西國外道計之為我；皆是此識）。四、乾栗陀耶，此云堅實心，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。和合義者，能含染淨，目為藏識；不和合者，體常不變，目為真如，都是如來藏。故《楞伽》云：寂滅者，名為一心。一心者，即如來藏。如來藏亦是在纏法身，如《勝鬘經》云：故知四種心本同一體。故《密嚴經》云：佛說如來藏（法身在纏之名），以為阿賴耶（藏識），惡慧不能知，藏即賴耶識（有執真如與賴耶體別者，是惡慧也）。如來清淨藏，世間阿賴耶。如金與指環，展轉無差別（指環等喻賴耶，金喻真如，都名如來藏）。然雖同體，真妄義別，本末亦殊。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。迷之即觸向面牆，悟之即萬法臨鏡，若空尋文句，或信胸襟，於此一心性相，如何了會？（註八）

宗密將佛經中所說種種心，分為肉團心、緣慮心、集起心、堅實心四種。此四種心，從宗密的立場來看，都可以統攝於一心之中。前三種心，是所現的心相，是由於污塵染心而起的。後一種堅實心，為佛陀悟證時所呈現的清淨心性（自性清淨）。如一旦破迷顯悟，則自性明照如鏡。

九、悟修頓漸，似反而符：這是宗密說明頓與漸，究竟不矛盾。《禪源諸詮集都序》云：

悟修頓漸，似反而符者：謂諸經論及諸禪門，或云先因漸修成功，豁然頓悟；或云先頓悟，方可漸修；或云由頓修故漸悟；或云悟修皆漸；或云皆頓；或云法

無頓漸，頓漸在機。如上等說，各有意義。言似反者，謂既悟即成佛，本無煩惱，名為頓者，即不應修斷，何得復云漸修？漸修即是煩惱未盡，因行未圓，果德未滿，何名為頓？頓即非漸，漸即非頓，故云相反。如下

對會，即頓漸非，唯不相乖，反而乃相資也。（註九）

法無頓漸，頓漸在機者，誠者此理，固不在言，本只論機。（註十）

依據宗密所言，不論在經論或是禪門，對於頓漸之說，有許多不同主張。如：漸修頓悟、頓悟漸修、頓修漸悟、漸修漸悟、頓修頓悟等，這些都各有其意義。同時，對頓悟與漸修的解釋，有種種不同的說明。悟修頓漸，似乎相反，然其實質並不如此。頓漸兩者並不矛盾，而只是視人的根機不同而立，且頓悟與漸修是互相輔助，才能圓滿達成修行。

十、師資傳授，須識藥病：這是宗密說明師資的傳授，必須認識對象與其所施用的方法。真正的禪，應具備頓悟與漸悟，互助互資。《禪源諸詮集都序》云：

師資傳授，須識藥病者：謂承上傳授方便，皆先開示本性，方令依性修禪。性不易悟，多由執相。故欲顯性，先須破執。破執方便，須凡聖俱泯，功過齊祛。戒即無犯無持，禪即無定無亂，三十二相，都是空花，三十七品，皆為夢幻。意使心無所著，方可修禪。後學淺識，便但只執此言為究竟道。又以修習之門，人多放逸，故復廣說欣厭，毀責貪恚，讚歎勤儉，調身調息，麤細次第。後人聞此，又迷本覺之用，便一向執相，唯根利志堅者，始終事師，方得悟修之旨；其有性浮淺者，纔聞一意，即謂已足，仍恃小慧，便為人師，未窮本末，多成偏執。故頓漸門下，相見如仇讎；南北宗中，相敵如楚漢。洗足之誨，摸象之喻，驗於此矣！今之所述，豈欲別為一本集而會之？務在伊圓三點。三點各別，既不成伊。三宗若乖，焉能作佛？故知欲識傳授藥病，須見三宗不乖，須解三種佛教（前敘有人難云：禪師何得講說？余今總以十意答也。故初已敘西域祖師皆弘經論也）（註十一）

依宗密所說，禪宗的傳授方便，都是先開示本性，依性修禪。悟性必須破除執著。因此，三十二相都是空花，三十七道品都是夢幻。這是修禪的方法，但是後學者，往往執此言為究竟道。利根者，能夠真正理解悟與修的本旨，浮淺者，聽聞一意，得少為足，濫為人師，不窮本末，流於偏執。由於後學的淺薄，而令頓漸門下，相見如仇讎。故禪宗對根器上者，用頓門接引之，根器下者用漸門接引之，這是師資傳授的方便法門。宗密說三宗如若互乖，豈能真正作佛？故必須明解三教。

宗密舉出以上十點，論及禪與教應一致的理由。宗密言：「禪，佛心也；教，佛口也。豈有心口自相矛盾者乎？」（註十二）

佛性是諸佛萬德之源，亦為禪門之源。佛法講求的是解行相應，故禪教合一是不容置疑的。

註釋：

註 一：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇〇b。

註 二：同上、四〇〇b~c。

註 三：同上、四〇〇c~四〇一a。

註 四：同上、四〇一a。

註 五：同上。

註 六：同上、四〇一a~b。。

註 七：同上、四〇一b~c。

註 八：同上、四〇一c~四〇二a。

註 九：同上、四〇二a。

註 十：同上、四〇八a。

註十一：同上、四〇二a~b。

註十二：同上、三九七b。

第二節 禪教合一的理論基礎

宗密深研儒家經典，禪家，後轉向佛教之經典，置圓覺經與華嚴經為首位。所謂禪家，則是注重於實踐悟証，理論為次，教家，則是重於理論法義的探究與闡發，實踐為次。其實兩者在成就佛果位來說皆同，只是法門相異。宗密有鑑於此，故致力於禪教合一，兩者和諧融會，相輔相成，以攝萬機。

宗密繼承澄觀「一心」的宗旨，此形成他的禪教合一的思想根源，即小乘是「假說的一心」，始教是「異熟賴耶的一心」，終教是「如來藏的一心」，頓教是「泯絕染淨的一心」，而圓教是「總該萬有的一心」（註一）。他一面繼承五教的判教，另一面又把終頓認為通於圓教，而呈現出禪教一致之思想根源。宗密主張絕對唯心，說一切有情，皆有本覺真心，即靈知不昧，即真性，此由其《原人論》可見之。

宗密師將心分為四種：

1.肉團心：梵語紇利陀耶，是身中五臟之心。宗密將「神主」稱為身中五臟心，認為五臟各各都是心，並舉出《黃庭經》的五藏論說明。

2.緣慮心：此是八識，八識皆能緣慮自分所緣之境，故稱緣慮心。且此八識各有其相應的善惡等心所法；總名心也。

3.集起心：梵語質多耶，是指第八藏識（阿賴耶識），因為它能積集種子，種子能生起現行，所以名為集起心。迷人計之為我，皆是此識。

4.堅實心：梵語乾栗陀耶，又名真實心、真心。然此第八識無別的自體，故當真心不覺時，與諸妄想有和合、不和合義、和合義者，是第八識能含染淨，即清淨心與妄心和合，此時稱為藏識。不和合義者，是第八識之自體，本自清淨恆常不變，此時稱為真如。不論第八識是和合或不和合時都是稱為如來藏。故《楞伽經》云：

寂滅者名為一心，一心者即如來藏，如來藏亦是在纏法身。（註二）

內團心、緣慮心、集起心是屬於相。堅實心是性，是本體，心之相與心之性是一體，即現象與本體是不可分的；是一體之兩面。如《勝鬘經》云：「四種心本同一體」（註三）。前三者是依性（堅實心）起相，迷則惡慧起，生惡心、垢心、貪心、瞋心；明則善慧起，知清淨心是佛，生善心、淨心、慈心、悲心、精勤修心，勤除染污，得清淨之真如心。

前既明心之相與性，今說心之空是因心境皆空，即所變之境與能變之識，皆是虛妄，無有實體，皆是假託眾緣而生，是緣生無自性。（註四）故《中論》云：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（註五）又如《起信論》云：「一切諸法，唯依妄而有差別，若離心念，即無一切境界之相。」（註六）

宗密指出心之相是相宗，即禪之息妄修心宗，亦是教的密意依性說相教之將識破境教；指心之空是空宗，即禪之泯絕無寄宗，亦是教之密意破相顯性教；指出心之性是性宗，即禪之直顯心性宗，亦是教之顯示真心即性教。

宗密云：「今時禪者多不識義，故但呼心為禪，講者多不識法，故但約名說義。隨名生執，難可會通，聞心為淺，聞性謂深，或卻以性為法，以心為義，故須約三宗經論相對照之法義既顯，但歸一心自然無諍。」（註七）

宗密之歸為一心已論，今以平行的方式，將禪與教分為相、空、性三方面，以法義即體用來證明禪教二家所說之理皆同，故禪教合一是必然的。今從法義二

點來探究禪三宗與三教合一的理論基礎。即依法解義，義即分明，以義詮法，法即顯著。(註八)

如圭山云：法對能詮之文，總名為義，對後展轉解釋之義，即名為法。

清涼云：法約自體，義約差別。(註九)

此禪與教在法義上對心之相、空、性三類之說法，當了解它們之間的相互關係時，禪教合一的理論基礎，亦不難理解了。

如《大乘起信論》云：

「摩訶衍者，總說有二種。一者法，二者義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法與出世間法。依於此心顯示摩訶衍義，是心真如相，即示摩訶衍體，是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用。」(註十)

《禪源諸詮集都序》云：

「法者知自性，義者知生滅。法者知真諦，義者知俗諦。法者知一乘，義者知俗諦。如是十番釋法義，二無礙義，皆以法為真諦，以義為俗諦。」(註十一)

一 禪三宗

禪三宗依法義可分為相、空、性。此三者，相即相宗是息妄修心宗。空即空宗是泯絕無寄宗。性即性宗，是直顯心性宗。

(一)法所分之三類

1.相宗：心是法(註十一)，即八識，是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、阿陀那識、阿梨耶識等八識。前六識是隨根立名，後二識是就體立名。此八識能緣慮自分境，即眼識緣色、耳識緣聲乃至第八識緣根身、器界、種子等。此是八識各有其作用，緣一切境相，亦各有其心所。

此宗即息妄修心宗，是息滅我法之妄執，修唯識之心，故同唯識之教，即與密意依性說相教之將識破境教相符合。又息妄修心宗不著外境，凝視內心，這個看法與「境無識有」的「將識破境教」形成相應。

2.空宗：諸法皆空（註十二）。即心是空。一切的佛法是緣生無自性，故言空。空宗是緣未顯真靈之性，故視諸法之本源為性；即緣生無自性，亦是以諸法無性為真（註十三）。即一切法沒有恆常不變之自體，是由因緣和合而生，也由緣散而滅。換言之空宗以有我為妄，無我為真，故言諸法皆空。此是立於俗諦說明法空。

此宗是泯絕無寄宗，說凡聖等法皆如夢幻，都無所有且本來空寂，無法可拘亦無佛可作，凡有所作皆是迷妄，了達本來無事，心無所寄方免顛倒。此宗與密意破相顯性教相應，因佛密意對於特殊根機之眾生假說為「空」而不將真性的存在表現出來，是強調「絕對的否定」（空）而不說出妙有（絕對肯定），故與泯絕無寄宗強調否定（空）的方面是相符合。

3.性宗：是以一心為法（註十四）。性宗明諸法如夢，諸妄念本是空寂，一切塵境本空。唯有真性能了知此空寂是靈知不昧之心，以一心為法之心，它不由緣生，亦不因外境而生起，此真性本有本了知，但寂照現前時，其義無窮，更說即是佛。（註十五）

（二）義所分之三類

1.相宗：此相宗說明相中之義，義有不變、隨緣二種。眾生不知八識皆由真心所緣而有相之義。八識是依於真如心，其隨緣之義是眾生迷時成垢，悟時成淨，在凡在聖、煩惱菩提、有漏無漏等法，一切器世間之相，是相中之隨緣義。此隨緣義是依於真心，真心在凡在聖，是常自寂滅，真實如如，本來如此，即在凡不滅在聖不增，故真如心是不變的，此是真心之不變義。（註十六）

2.空宗：明相無不盡，即空之義，即境皆空。相是無相，若法離於相，無所緣，故無相即空。

《禪源諸詮集都序》云：

「六遮詮表詮異者，遮謂遣其所非。表謂顯其所是，又遮者揀卻諸餘，表者直示當體。如諸經所說真妙理性，每云：不生不滅、不垢不淨、無因無果、無相無為、非凡非聖、非性非相等，皆是遮詮。…空宗之言但是遮詮，性宗之言有遮有表。」（註十七）

空宗之表達方式是遮詮，用否定之詞來詮釋。此宗說境亦是空，指無為無相、無生無滅、無增無減等為空宗之義。當法離於相時，即無所緣之境，故無相，即境空。

如《中論》云：「諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。」（註十八）。亦如《大智度論》云：

因緣生法是名空相，亦名假名亦名中道，若法實有不應還無，今無先有是名為斷，不常不斷亦不有無，心識處滅言說亦盡。（註十九）。

3.性宗：以真如、生滅二門為性宗之義。如《大乘起信論》云：

（1）心真如者，即是一法界大總相法門體。心性是不生不滅，一切諸法唯依妄念而有生滅差別之相，若離妄念則無有生滅之相，即無一切境界之相。（註二十）

（2）心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識能攝一切法及生一切法，其義有二：

不覺義：謂不如實知真如法一故。因不覺心起而有妄念，因妄念而生一切諸相，如知念本無自相，就是不離本覺。猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷，無迷則覺也。

覺義：謂心體離念，離念相者，等虛空界無所不遍，無所不覺。（註二一）

此二門皆各總攝一切法，且真如與生滅二門彼此不相離。因真如門是體，生滅門是用，依真如心起生滅之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞（註二二）。此是真如本性之不變義。

如《大智度論》云：

「諸法空不生不滅愍念眾生故，雖說非有也，以是故說諸法如化。」（註二三）

二 三教

三教依法義可分為相、空、性。相即相宗，是密意依性說相教之將識破境教。空即空宗，是密意破相顯性教。性即性宗，是顯示真心即性教。

（一）法所分之三類

1.相宗：以八識為實有之法（註二四）。眾生具有八識，眾生執著以第八識

為根本，第八識能頓變根身、器界、種子，由它轉生七識，且能各自變現自分所緣。如眼識緣色、耳識緣聲、鼻識緣香、乃至七識緣八識，八識緣根身、器界、種子。

此宗即將識破境教，其論點與禪三宗之息妄修心宗，所言符合，無有大的差異。

2.空宗：明法是俗諦，以一切差別之相為空宗之法（註二五）。所謂俗諦是指一切諸法性空，諸法是緣生無自性的，而世間顛倒謂有，於世間是實；即眾生執著現象為有，謂世間是實有。而不知諸法皆是緣生無自性，即由眾緣和合而成，亦由眾緣分散而盡。諸法以無性為性，故一切差別之相。無有自體，此為空宗之法。

如《禪源諸詮集都序》云：

「以俗諦為法無礙辯」（註二六）

3.性宗：是以一真之性為法（註二七），顯其真如本性。所言法者，謂眾生心，是心能含攝一切世間法，與出世間法。此宗視諸法本源為心，即自性清淨心。

如《起信論》云：

一切法是離言說、名字及離心緣等相，只是一心。亦如《楞伽經》所言之堅實心，此心之本性是空寂而自然常知，就是以靈明常住不空之體為性。即此真如是以照明為性，如《起信論》云：「真如自體，真實識知。」，此「知」是心之體，知即是心，心是名。（註二八）

此宗是直顯心性宗與顯示真心即性教相應，因直顯心性宗是指眾生本具的空寂真心即真性，說一切諸法，若有若空，皆唯真性。

（二）義所分之三類

1.相宗：種種之差別為義。此宗說明一切的境相，其生滅是不可執著有我與我所，此為相宗之義；因一切的境相是由識所變現，了知識之真相，即不執著所緣之境，所緣之境雖有種種差別，都不是恆常不變，不是實法。此種種的差別現象是相宗之義。

如《禪源諸詮集都序》云：

「心即是義，一切是義。」（註二九）

2.空宗：此宗以真諦為義（註三十）。即以諸法之無為無相，無生無滅，無增無減為義。一切心境是由空而顯現，妄念為有。其實心識是託境而生，如無境則無所緣而不生，更因境滅而心成空，心空則不緣萬物，境則自然成壞空，故無境之心識，或無心而有所緣之境，是不可能的，因一切皆假託眾緣而生，本無自性，故一切法無不是空。（註三一）

3.性宗：以空有等種種差別為義（註三二）。此性宗之義，含有相宗，空宗二者之義，故以空有等種種差別為義。

空者：直指靈知，即是心性。餘皆虛妄，故言非識所能識，非心境界等乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非。

有者：指染淨諸法由心而起，而有種種差別之義，心迷故由妄想起惑造業，而受四生六道雜穢國界之苦。心覺悟故從體起用，依四無量心、六度乃至四辨十力妙身淨刹，無所不現。換言之，此心現起諸法之義，諸法全即真心。（註三三）

如《起信論》云：

「三界虛偽唯心所作，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。」（註三四）

註釋：

註 一：《華嚴經疏鈔玄談》云：「今依五教，略明一心：初小乘教中，實有外境，假立一心。由心造業，所感異故。二大乘始教中，以異熟賴耶為一心，遮無外境，三終教以如來藏性，具諸功德，故說一心。四頓教以泯絕無寄，故說一心。五圓教中總該萬有，事事無礙，故說一心。」續藏、八、三四六 a。

註 二：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇一 c ~ 四〇二 a。

註 三：同上、四〇二 a。

註 四：《原人論》、大正、四五、七〇九 c。

註 五：《中論》、大正、三〇、三三 b。

註 六：《大乘起信論》、大正、三二、五六六 a。

註 七：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇一 c。

註 八：同上、四〇一 b。

註 九：《華嚴懸談會玄記》、續藏、一二、三六三 a。

- 註十：《大乘起信論》、大正、三二、五七五 c。
- 註十之一：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇六 a。
- 註十一：《禪源諸詮集都序》云：「心即是法，一切是義。」、大正、四八、四〇一 b。
- 註十二：《華嚴五教止觀》云：「諸法皆空，相無不盡。」、大正、四五、五一一 a。
- 註十三：《禪源諸詮集都序》云：「初法義真俗異者，空宗緣未顯真靈之性故。但以一切差別之相為法。法是俗諦，照此諸法，無為無相，無生無滅，無增無減等為義。義是真諦。…二心性二名異者：空宗一向目諸法本源為性。…三性字二體異者：空宗以諸法無性為性。空宗以有我為妄，無我為真。」大正、四八、四〇六 a~b。
- 註十四：《禪源諸詮集都序》云：「馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。」大正、四八、四〇一 b。
- 註十五：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇二 c~四〇三 a。
- 註十六：《禪源諸詮集都序》云：「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、煩惱菩提、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。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。」、大正、四八、四〇一 b~c。
- 註十七：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇六 b~c。
- 註十八：《中論》、大正、三〇、三 b。
- 註十九：《大智度論》、大正、二五、一〇七 a。
- 註二十：《大乘起信論》、大正、三二、五七六 a。
- 註二一：《大乘起信論》、大正、三二、五七六 b~五七七 a。
- 註二二：《大乘起信論》、大正、三二、五七六 a。
- 註二三：《大智度論》、大正、二五、一〇五 c。
- 註二四：《禪源諸詮集都序》云：「此八識外都無實法」、大正、四八、四〇三 c。
- 註二五：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇六 a。
- 註二六：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇六 a。
- 註二七：同上。
- 註二八：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇六 a~c。
- 註二九：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇一 b。
- 註三十：同上、四〇六 a。
- 註三一：同上、四〇四 a。
- 註三二：同上。
- 註三三：同上、四〇五 c。
- 註三四：《大乘起信論》、大正、三二、五七七 b。

第五章 結論

宗密學通儒、釋、道三家，故不但能中肯的在《原人論》中，批判儒道二教及佛教諸宗，更提倡佛教的優越性。他深刻的了解所有的佛教宗派，在教及禪兩方面皆努力於一個目的，即菩提或涅槃，故致力於「禪教合一」。

宗密所接觸的宗教，皆是中國傳統式的宗教，他的「合一」思想對後世中國許多佛學家有深刻的影響。他的著作、宗教實踐方法及哲學思想，不但影響後世的中國之儒、釋、道家，甚至對遠至日本鎌倉時代的證定和尚與即遊在著作方面，皆受其影響；及韓國的普照國師知訥，無論在其修道方法，還是在絕對真心上，都是以宗密의思想和著作為基礎。（註一）

中國五代吳越王國的高僧延壽，在「心為萬法之源」、「禪教合一」、與「編纂方法」，皆深受宗密之影響。如延壽在《宗鏡錄》中，明心乃萬化之原，一真之本，此絕對真心之說與宗密所說之真心無二；《宗鏡錄》內引用藥山和尚為證，說明禪宗的一部份祖師都是「博通經論，圓悟自心」，來支持宗密之「禪教合一」之哲理。延壽在撰寫《宗鏡錄》時，亦如同宗密編纂《禪藏》之方法，歸納為佛經、祖師語錄、聖賢作品之類別。（註二）

宗密對後代禪家之影響，可由以下二個例子證明之：

宋代的佛果禪師圓悟，曾引用宗密對《金剛經》所強調之言「凡所有相，皆是虛妄」，來說明眾生世界，全同佛地的說法。

金、元之間的萬松老人行秀，在其《從容庵錄》中，曾多次引用宗密的話，說明他對真妄不二，頓悟漸修等概念。（註三）

宗密的《孟蘭盆經疏》，受到各宗派的學者，對此疏之尊崇。因此書把中國儒家的孝道倫理觀念，納入佛教範圍，成為佛教界人士，反駁排佛之人士，指責出家不孝的有力說法。（註四）

我對宗密禪教一致的了解，是禪家偏向頓悟，只是注重實踐之方法，此是不夠的，亦應對經教之理論深究。而講教者偏愛漸修，不應只是對經教之理論會通，亦應解行並重。將所悟之道理應用於修行上，即不論禪家與教家，二者皆應注重於理論之會通與方法之實踐，不致偏於一方而有所偏差。往後，我希望在禪之修

行方法，像宗密一樣，以「頓悟漸修」為修行之次第，如此在日常生活中僅記圭峰大師之言：「生法本空，一切唯識，識如幻夢，但是一心。」（註五）又在教之修學中，希望像宗密大師一樣的博學多聞，深入浩瀚如海的佛教經典，要先對佛法有廣泛的認識，才不致於執著於一宗一派，不陷入宗派之感情中，即無宗派之拘限，亦不站在自己之立場辯護而反對他宗。從比較研究，了解其優缺點，即各宗之成就與缺失，從中取其精華，棄其糟粕，再一門深入華嚴教海。

此態度如《金剛經》云：「復次，須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。」（註六）。此亦明確的在宗密的《禪源諸詮集都序》指出；云：「三教三宗是一味法」（註七）。此三宗、三教皆在談「心」。由心而產生不同之三教與三宗，即

- 1.相宗：即息妄修心宗，是將識破境教。
- 2.空宗：即泯絕無寄宗，是密意破相顯性教。
- 3.性宗：是直顯心性宗，即顯示真心即性教。

此三宗、三教是隨眾生之根機而開演，並沒有高低之分，所謂「法」對「機」則妙也。由上我深刻的了解到「佛法」是適應眾生根機的佛法，禪教的目的本無二，宗密大師的苦心孤詣，圓融統攝，倡導「禪教合一」的精神是值得效法的。

註釋：

註 一：參閱冉雲華著、《宗密》、二六四。

註 二：同上、二二四~二二六。

註 三：同上、二三二。

註 四：同上、二四一~二四二。

註 五：《起信論疏筆削記》、大正、四四、三五八b。

註 六：《金剛般若波羅蜜經》、大正、八、七五一c。

註 七：《禪源諸詮集都序》、大正、四八、四〇七b。

參考書目

1. 《禪源諸詮集都序》、唐、宗密著、大正・四八、白馬精舍印經會印行、台北。
2. 《原人論》、唐、宗密著、大正・四五、白馬精舍印經會印行、台北。
3. 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》、唐、宗密著、大正、三九、白馬精舍印經會印行、台北。
4. 《六祖大師法寶壇經》、元、宗寶編、大正、四八、白馬精舍印經會印行、台北。
5. 《華嚴經五教止觀》、隋、杜順說、大正、四五、白馬精舍印經會印行、台北。
6. 《中論》、龍樹菩薩造、梵志青目釋、姚秦、鳩摩羅什譯、大正、三〇、白馬精舍印經會印行、台北。
7. 《注華嚴法界觀門》、唐、宗密註、大正、四五、白馬精舍印經會印行、台北。
8. 《華嚴經隨疏演義鈔》、唐、澄觀述、大正、三六、白馬精舍印經會印行、台北。
9. 《金師子章雲間類解》、唐、法藏撰、宋、淨源述、大正、四五、白馬精舍印經會印行、台北。
10. 《般若蜜多心經略疏》、唐、法藏述、大正、三三、白馬精舍印經會印行、台北。
11. 《華嚴法界玄鏡》、唐、澄觀述、大正、四五、白馬精舍印經會印行、台北。
12. 《宋高僧傳》、宋、贊寧等撰、大正、五〇、白馬精舍印經會印行、台北。
13. 《金剛般若波羅蜜經》、元魏、菩提流支譯、大正、八、白馬精舍印經會印行、台北。
14. 《金剛經纂要刊定記》、宋、子璿錄、大正、三三、白馬精舍印經會印行、台北。
15. 《妙法蓮華經文句》、隋、智顗說、大正、三四、白馬精舍印經會印行、台北。
16. 《仁王護國般若經疏》、隋、智顗說、大正、三三、白馬精舍印經會印行、台北。
17. 《宗鏡錄》、宋、延壽集、大正、四八、白馬精舍印經會印行、台北。
18. 《大乘義章》、隋、慧遠撰、大正、四四、白馬精舍印經會印行、台北。
19. 《大乘起信論》、馬鳴菩薩造、梁、真諦譯、大正、三二、白馬精舍印經會印行、台北。
20. 《般若波羅蜜多心經》、唐、玄奘譯、白馬精舍印經會印行、台北。
21. 《大乘起信論》、馬鳴菩薩造、唐、實叉難陀譯、大正、三二、白馬精舍印經會印行、台北。
22. 《大方廣佛華嚴經》、唐、實叉難陀譯、大正、一〇、白馬精舍印經會印行、台北。
23. 《大智度論》、龍樹菩薩造、後秦、鳩摩羅什譯、大正、二五、白馬精舍印經

會印行、台北。

24. 《起信論疏筆削記》、宗、子璿錄、大正、四四、白馬精舍印經會印行、台北。
25. 《金剛般若波羅蜜經》姚秦、鳩摩羅什譯、大正、八、白馬精舍印經會印行、台北。
26. 《註華嚴法界觀門》、唐、宗密註、大正、四五、白馬精舍印經會印行、台北。
27. 《華嚴經疏鈔玄談》、唐、澄觀撰述、續藏、八、新文豐出版公司、台北、民國七十二年一月再版。
28. 《華嚴懸談會玄記》、元、普瑞集、續藏、一二、同上。
29. 《禪門師資承襲圖》、唐、裴休問、宗室答、續藏、一一〇、同上。
30. 《圓覺經大疏》、唐、宗密撰、續藏、一四、同上。
31. 《宗密》、冉雲華著、東大圖書公司、台北、民國七十七年七月初版。
32. 《佛教歷代高僧名著精選、附略傳記》。
33. 《華嚴宗之判教及其發展》—現代佛教學術叢刊 34。張曼濤主編、大乘出版社、民國六十七年七月。
34. 《華嚴經教與哲學研究》、楊政河撰、慧炬出版社、台北、民國六十九年十二月初版。
35. 《佛光大辭典》、慈怡主編、佛光出版社、民國七十八年二月三版。