

圭峰宗密的華嚴禪心性論

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

宗密作為隋唐佛學的殿軍人物，其心性論思想是對於內外之學的一次綜合。于內學而言，宗密以荷澤禪與華嚴宗的思想作為判教的標準，去審視與融合佛學內部的各種心性論思想。于外學而言，宗密以佛學為標準去評判與相容儒道兩家的心性論思想。本文即從探討宗密心性論體系的結構出發，揭示了宗密心性論體系的思辨特色，並將宗密的心論與性論的構建予以分析。由此來分析與審視宗密是如何在融合華嚴與禪兩大宗派的理論基礎上，去建構起具有時代特色的心性論體系。這種由宗密集其大成的華嚴禪心性論，影響到了之後千餘年間中國佛學與中國哲學心性論的走向。

關鍵詞：圭峰宗密 華嚴禪 心性論 圓融 自性清淨圓明 覺悟

作為隋唐時期中國佛學的殿軍人物，宗密在綜合了中國固有心性論體系與印度佛學心性論的基礎上，形成了獨具特色的心性論體系。其心性論，以融合華嚴宗與禪宗心性論為主要旨趣，既在心性的本體、心性與萬法的關係及心性本自圓明清淨等內容上沿襲了華嚴宗心性論的思想，又在心性與頓悟成佛、心性與淨染之心的關係諸方面闡釋了禪宗心性論的精義，故而宗密的心性論可從華嚴與禪二家的會通角度入手予以分析，誠如時人之評論：“或曰：密師為禪耶？律耶？經論耶？則對曰：夫密者，四戰之國也，人無得而名焉，都可謂大智圓明，自證利他大菩薩也。”^①從宗密的知識背景以及對於佛教各宗派理論的研究中可以看到，宗密對於當時盛行的禪宗只重視行而多少輕視解的傾向有所不滿，所以借助於理性思辨比較完備的華嚴宗之理論來進行禪學理論之建構，因此宗密的整個佛學思想可以說具有“勘會”或“揀收”之特點，“‘勘’是鑒別、批評，不是一般的比較，而是批評性的；‘會’是會通、融合。先有勘，再有會，先經過批評，再加以融合。‘揀’是批評，‘收’是會通，宗密講‘全揀全收。’”^②對於宗密建構佛學體系的這一方法，與我們所謂的“批判地繼承”之提法也有所不同，因為“批判地繼承的方法，有其取，亦有其去，取其精華，去其糟粕，而宗密的方法不可以簡單地用取去來衡量，要說去，會去，要說取，全取，亦去亦取，即去即取。”^③基於這種“勘會”與“揀收”的方法，也是把握與研究宗密心性論體系的一大重要內容。宗密作為隋唐佛學的殿軍人物，無論是在中國佛學史上，還是在中國哲學史上都起著承上啟下的作用，特別是宗密所建構的華嚴禪的心性論體系，影響到了之後千年間中國佛學心性論與宋明理學心性論之走向，如前所述宗密的理論體系具有勘會或揀收的特色，正是在評判與“勘會”華嚴宗及禪宗各派得失的過程中，宗密形成了獨具自我特色的心性論體系。

一、真實心

在宗密生活的時代，中國佛學界及思想界對於心的論述呈現出繁蕪雜的現象：“心通性相名同義別者，諸經或毀心是賊，制令斷除；或贊心是佛，勸令修習”。^④可以看出，對於心的認識之所以會有如此之相對立的觀點，關鍵在於從名

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

^② 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社，2002年）頁39。

^③ 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社，2002年）頁39。

^④ 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書

相上看，都是在講心，而問題卻是心的內涵不一樣，故而宗密認為，應該從辨明心的定義出發，在界定了心所含有的不同層次的意義之後，才能對於各派所論之心進行評判與會通，為此宗密區分了四種心的意義：

凡言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一、訖利陀耶，此雲肉團心，此是身中五藏心也。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心惡心等。三、質多耶，此雲集起心，唯第八識，積集種子生起現行故。四、乾栗陀耶，此雲堅實心，亦雲貞實心，此是真心也。^①

在心的四種意義的界定中，第一種意義即肉團心是從純生理意義上而言的，是心臟之義。而緣慮心即心的第二種意義，是從人的認識主體方面而言的，涉及的是人類的認知、認識主體怎麼樣與外在萬法發生關係作用的內容。第三種意義的心即唯識宗的阿賴耶識，涉及的是人類內在的認識能力怎樣變現外在色法的內容，與此同時宗密將阿賴耶識作了生成意義的轉化，進而論述了阿賴耶識與外在色法生成的關係。宗密所確立的心性論的核心在於第四種意義上的心，即貞實心，此心具本體義，是色法存在的根本，亦是眾生成佛的依止。關於貞實心與阿賴耶識的關係，宗密認為兩者是同一本體意義的，區別在於貞實心是眾生已經覺悟了的“真心”，而阿賴耶識則是眾生沒有覺悟，淨染、善惡雜含於一體的迷失狀態的心：“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；不合和者，體常不變，目為真如，都是如來藏。……然雖同體，真妄義別，本末亦殊。”^②在宗密看來，阿賴耶識與真心之別在於覺與不覺、和合與不和合之間。不覺則是“與諸妄想”有和合，有了和合就會產生染淨色法，“目為藏識”。若是了悟、覺悟了，那麼阿賴耶識就會發生由染至淨的轉化，這樣就是“與諸妄想”不和合的狀態，一旦達到了離卻妄想之境界，那麼作為本體意義上的真心，就會“體常不變，目為真如”，而真如即是如來藏清淨心的異名。所以宗密關於阿賴耶識與真心的關係作了一個結論：二者雖然是在本

局，1983年），頁428。

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁429。

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

體層次無差別，但卻存在真與妄的不同意義，以此而言，真心為大體，而阿賴耶識則為末用。

宗密除了論述阿賴耶識與真心的關係外，還對心的四種意義的關係作了整體的論證，以真心為本，以心的其他種意義為末，真心為根本去統禦其他三心，再以一心之名相而收攝心的四種意義：“前三是相，後一是性，依性起相，蓋有因由；會相歸性，非無所以，性相無礙，都是一心。迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨境，若空尋文句，或信胸襟，於此一心性相，如何了會？”^①性作為心體在本體層次的展現，心與性是同一義的，而相則是心、性本體顯現的功用，是從屬於本體的，故而肉團心、緣慮心與阿賴耶識都不是本體意義上的心，唯有真心才是絕對的本體之心，從“依性起相，蓋有因由”的角度去分析，心的前三種意義皆以真心為依託，是真心這一本體的顯現。雖然真心與前三種心有差別，但從“會相歸性，非無所以”的角度看，此四種心卻是性相無礙，都是一心的關係，故而宗密以性、相的模式，論證了本體之心與功用之心的互融互攝的關係：“性即空空絕跡，相即星象燦然。性色含於神用，具塵沙之無邊。相該攝於內外，亦不在於中間。”^②性之所以是本體，是因為其有“空空絕跡，”即超越了有形相狀的抽象性質，而相之所以是功用，在於其本身是“星象燦然”的有形相狀。宗密關於性、相與真心、心的前三種意義之心的分析論述，是為了最終解決成佛在於覺悟真心、轉染心成淨心的問題，故而他一再強調了迷與悟對於見性成佛的重要性，否則“於此一心性相，如何了會”？為了明心見性，見性成佛，宗密不僅在總體上界定了四種心，論述了四種心的關係，還對每一種心逐一作了分析。

宗密在用大乘空宗的觀點去破阿賴耶識時，已經發現了一個問題，如果萬法皆空，一切皆空，那麼就會產生大乘空宗發展過程中曾經出現過的惡趣空、頑空的現象，為此宗密以探究真實之心存在的角度對空論進行了批評：

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

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁429。

^② 《注答順宗法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁373。

亦未明顯真靈之性。^①

宗密論證以空破有存在的理論問題，在於空宗不承認有一個真實的存在，而宗密則認為不然，若是沒有一個真實的存在作為參照的體系，如何去判斷與界定色法的虛幻性，必然是在與真實存在相對比的基礎上才能判定色法的虛幻性。與此同時，宗密受如來藏清淨心思想的影響，認為虛幻色法雖然是空性的，但卻是依於真實的存在而“現諸虛妄”的。這種依於真實存在而現的虛妄色法，猶如水與波、夢睡與夢的關係，二者是一真一假、一實一虛的，不能因為色法是不真實的虛幻存在，而就此否定了真實存在的絕對本體，那麼什麼才是真實存在的絕對本體，為何這一真實存在的絕對本體會有虛妄色法的產生，如何才能除妄返真、去假歸實，為此宗密論證了他的真心想：

說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。大覺潛之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨，全同諸佛。^②

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

^① 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁391—392。

^② 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊（北京，中華書局，1983年），頁392。

就是宗密真心論中的一個重要的內容，即依于佛法修行，參透萬法皆空，唯有真心才是真實存在的真諦，這樣就能由凡及聖、由眾生而成佛。在由清淨心體而至淨染互含至去染成淨的過程中，作為絕體本體的真心是極其重要的，而眾生之所以能夠以真心為真實存在的依據，從而成佛的一個關鍵因素在於真心具有“常住清淨”的特徵：“自性清淨常住真心者，不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨，故雲自性清淨。此性無始來，乃至盡未來際，有佛無佛，常不滅壞，故雲常住心也。”^①

真心之所以是自性常住清淨，在於真心體現了般若空性，此性空之妙諦並不是要在萬種色法緣盡之時才顯出虛妄的空性，而是即使色法存在之際已經是緣起性空的；另外，真心的自性清淨，並不是要在斷除了迷惑之後才清淨的，而是眾生即使沒有斷除迷惑、為妄見所迷惑，真心本身的自性清淨也不會有所改變。與淨染互含的眾生心不一樣，真心從無始以來，以至於“盡未來際”，即從時間上去分析，無論是佛法的開示、開悟是否存在，都是“常不滅壞”的。這樣真心的自性清淨或常住清淨的特徵表明，真心是超越了時空限制的永恆存在的本體，這種永恆存在且“常不滅壞”的真心，在宗密看來，就是真實存在的絕對本體。

本體即是萬事萬物得以存在的根本依據，因此本體之心即是萬事萬物須以心作為存在的依據，心本體可以從思辨的意義上去論證萬事萬物存在的意義與作用。為此，宗密在對於心進行四種層次的界定時，已經認定唯有真實心才能作為絕對意義上的本體之心，因為真實心具有超越有形相狀的性質，既然超越了有形相狀，就具備了本體的抽象意義。與此同時，真實心在宗密的心性思想體系中，被宗密作為了產生與形成世間萬物的最終依據，這樣真實心在這一層次上也具有本體意義。另外，真實心還是眾人修證菩提、圓成佛道的依止，因此真實心的本體地位在宗密的心性論體系中得以凸現。宗密在確立了真實心的本體地位之後，認為真實心本體的總體特徵是“不生不滅”、“圓滿十方”的：“眾生心體，以本已來，不生不來，自性清淨，無障無礙，平等普遍，無所不至，圓滿十方。”^②

“不生不滅”是從時間角度而言的，心作為絕對之本體，必然是超越了時間上的有限性，沒有生滅即是時間上的無限性。“圓滿十方”是從空間角度而言的，絕對的心本體，不僅在時間上無限，在空間上也是無限的。通過時空無限性的論證，宗密將心本體絕對超越化，從而賦予了心本體的另外一物特徵，即：自性清淨、

^① 《圓覺經大疏鈔》，《續藏經》第1輯第14套第3冊，頁257。

^② 《圓覺經大疏》卷上之三，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁129。

無障無礙、平等普遍，無所不至，這四個衍生的特徵表明心本體可以作為眾生修悟菩提、圓成佛果的依止。為了進一步將心本體的特徵細分化、具體化，宗密在心本體上述總體特徵的基礎上，予以詳盡論述：

然此靈心，上而無頂，下而無底，傍無邊際，中無在處，既無當中，何有東西上下？欲言空寂，不似太虛；欲言相用，不從緣起；欲言知見，異於分別；欲言頑礙，異于木石；欲言其覺，不同醒悟之初；欲言其明，不同日月之類。^①

宗密重申了心本在空間上的超越性，不能在東西上下的空間方位中去尋求心本體，這也符合心本體須具有抽象性的特徵。但問題在於，如此超越而抽象的心本體，如何才能為眾生所把握，從而以此心本體作為依止成就無上正道。宗密顯然是意識到了這個問題，於是用了般若空宗的遮遣的思維表達方式，即用否定的方式向眾人說明心體與具體物象之間的關係。由於心本體的超越性與抽象性，很可能會被眾人誤解為空無一物的虛無、空虛，宗密認為心體是空寂，卻不是了無一物、空空如也的太虛；那麼既然不是空無一物的太虛，又是不是有形相狀、因緣起和合而成的色法呢？宗密則認為心本體有相與用這種層次的顯現功用，但心本體本身卻是“不從緣起”，即超越了因緣和合的，既然心本體的功用層次涉及了緣起，那麼心本體在功用這一層次即與知見領域發生了關係，但是宗密卻特別強調了心本體雖與知見有關係，卻不是屬於有分別的虛妄色法的範疇，這樣心本體的真實性得以確立。與之相似，心本體是有情眾生所獨有的，而不是無情的草木頑石等所具有的。此心本體的一個根本屬性即是覺悟了的般若之智，但此般若之智卻不同於“醒悟之初”即由迷轉悟的初始階段；同時心本體雖然是一種澄明的本淨無染之狀，卻不能以世間的“日月之類”的光明去形容，通過層層否定的遮遣方式的思維表述，宗密將心本體的特徵一一以否定形式展現。通過否定的思維方式，宗密論述了心本體的特徵，由這些特徵就可以得出心與萬法的關係：

夫一心者，萬法之總也，分而為六度，散而為萬行。萬行未嘗非一心，一心未嘗違萬行。……然則一心者，萬法之所在，而不屬於萬法。^②

^① 《圓覺經大疏》卷中之四，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁177。

^② 《宋高僧傳·宗密傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，

萬法以一心為本體的依據，六度是佛教修行的六種法門，萬行則是指佛教廣大的八萬四千法門，無論是世間萬法，還是修行成佛的萬千法門，在宗密看來皆在於心本體之中，這樣心本體包融含攝了萬法與萬行，卻又不屬於萬法與萬行。這種包融含攝的特性，使心本體具有華嚴宗反復強調的一種相即相入的內容：

其中所說諸法，是全一心之諸法；一心是全諸法之一心，性相圓融，一多自在，故諸佛與眾生變徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相入相即，無礙鎔融，具十玄門，重重無盡，名為無障礙法界。^①

一心與萬法的關係是萬法以一心為體，一心的功用之顯現即是萬法，那麼兩者即是你中有我、我中有你的圓融無礙的模式，即“一心者，萬法之總也。分而為定慧，開而為六度，散而為萬行。萬行未曾非一心，一心未嘗違萬行。”^②這樣一心與萬法就是“全一心之諸法”與“全諸法之一心”的互融關係。在確立了這種互融的關係後，宗密以修行成佛的各種境界，去論證“性相圓融，一多自在”的心與萬法的“相入相即，無礙鎔融”的法界。在這一無障礙法界中，佛與眾生、淨土與穢土兩類對立的聖凡之物共同存在，因為佛、淨土與眾生、穢土皆以一心為本體的依據，一心既然含攝了如是之類，故而聖凡之物則是交徹、融通的。在此基礎上，宗密進一步引入了華嚴宗事事無礙的思維模式，認為“法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界”，法法之所以能彼此互收，塵塵之所以能悉包含世界，關鍵在一心之本體具有賡攝萬法、萬行而鎔融、互攝的功用。一心之本體的圓融萬法的功用，還體現在宗密以一心本體去詮釋天台宗三諦圓融的論述中：

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

1983年），頁473—474。

^① 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁443。

^② 續法：《五祖圭峰大師傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁473—474。

空非青黃，能空能青黃，如第一義諦。^①

天台宗的三諦圓融教義，以俗諦、真諦與中道為三而一、一而三進行了論證，宗密將中道詮釋為一真心體，化三諦於一真心體，以一真心體而圓融三諦，同時又超越了真諦。宗密以鏡為喻，以“鏡中影像”為俗諦，以“影無自性”為真諦，以鏡體常明為第一義諦，鏡中影像因依於緣起和合而成，故而了無自性，這樣即體現了俗、真二諦，但是鏡體本身，即一真心體本身原是明淨無染的，此明淨無染之性即是真諦，故“非空非青黃”；但一真心體的功用卻是有淨有染、淨染互存的，此即是俗諦，故“能空能青黃”這樣一真心體既含攝了真、俗二諦，同時又超越了真、俗二諦。一真心體的中道即第一義諦，是通過否定俗諦、不執著於頑空、惡趣空的被誤解了的真諦而界定的。由於一真心體即真實心作為絕對本體，其構成體系頗為複雜，宗密不僅僅從般若中觀理論來予以闡釋，同時還鑒用了《大乘起信論》一心開二門的模式，並將阿賴耶識鑄入了一真心體的本體模式的建構中：

謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡，不自覺知，由隱覆故，名如來藏，依如來藏故，有生滅心相，所謂不生滅真心，與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義，依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識，及所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。^②

一真心體作為絕對的本體，其本性是“不生不滅，不增不減，不變不易”的，而正是這種本性決定了一真心體的圓滿無缺的本體依據，但宗密在建構一真心體的本體論體系時，要解決的問題不是一真心體具有怎樣的自性，從而能成其為本體，而是一真心體怎樣與萬事萬法發生關係與作用，二者之間如何互為轉化的問題，為此宗密引入了阿賴耶識。一真心體由於眾生“無始迷睡，不自覺知”，於是就產生了“由隱覆故”的問題，這樣一真心體的另一異名的如來藏因眾生不明自性，就有了“生滅心相”。一旦形成了有生滅的心相，就產生了無生滅的真心與生滅的妄念的混合體，此混合體依于宗密的解釋就是阿賴耶識。阿賴耶識作為

^① 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁442。

^② 《原人論》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁442。

一真心體因妄念遮蔽而有淨有染的體現，是產生與形成世間萬法的依據，阿賴耶識的不覺之義，就使眾生形成了分別與執著的妄念，此妄念一發動，依於佛教的教義就形成了業相。與此同時，宗密沿襲了唯識學關於阿賴耶識變現內在之見與外在之境的觀點，認為眾人以這種變現的虛妄之境執為實有，於是就形成了法執。宗密一真心體的本體論體系，雜糅了《大乘起信論》一心開二門的模式與唯識無境的學說，並進一步將一心開二門的模式詮釋為不變與隨緣：

心即是法，一切是義。故經云：無量義者，從一法生。”然無量義，統唯二種：一不變，二隨緣。諸經只說此心隨迷悟緣，成垢淨、凡聖，須惱菩提，有漏無漏等。亦只說此心垢淨等時，元來不變，常自寂滅真實如如等。設有人問，說何法不變？何法隨緣？只合答雲：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。論雲：“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，故雲真；不變易，故雲如。是以，論中一一雲心真如，心生滅。^①

在宗密看來，一切法以心體為依據、為根本，是所有的佛教派別都認可的，而問題卻在於心與萬法之間的關係究竟是怎樣的，對於此的解釋就不一樣了。宗密認為心本體在與萬法發生關係時，顯示出了兩種性質，一種是不變，一種是隨緣。在這一點上，不少佛教經論、佛教派別都沒有意識到，只是籠統地認為心有迷悟之別、有有漏無漏之分；或者認為無論是垢心還是淨心，本來都是“常自寂滅真實如如”的。宗密之所以要在心本體上區分出不變與隨緣兩種性質，是為了進一步建構以心體去統禦不變、隨緣之性質的模式。這樣，《大乘起信論》中心真如門在宗密那兒就轉化成了不變，心生滅門就轉化成為了隨緣，不變既然與心真如門相對應，那麼自然是性，是體；隨緣是心生滅門的轉化，那麼就是相、是用。二者儘管有性體、相用之分，卻都為一真心體所含攝，宗密以一真心體的標準，批評了性相二宗的不足，相宗是見性、見體，而不知相知用；性宗則是認識到了相用的虛幻性，卻不知性、體的真實性，兩者之失誤皆在於不知一真心體所具有

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁428。

的不變與隨緣的兩種性質。宗密反復強調一真心體的隨緣的功用，其目的在於要解決一真心體與包括阿賴耶識在內的八識的關係，宗密認為八識固然不能被認為是一真心體，但卻是一真心體隨緣之性質而開顯出來的功用，從這一層意義而言，八識是一真心體的功用顯現，八識須以一真心體為存在的依據。以此為基礎，宗密十分推崇《大乘起信論》一心開二門的模式，認為一真心體與心真如門在本質上是一致的，因為此時的心是不虛妄的本體，故而是真實不虛的；與此同時，此時的心也是不變易的，“故雲如”。這樣宗密得出了一個結論：“心真如是體，心生滅是用”。依照這一結論，宗密進一步將此結論運用于一心開二門與世間萬法的流轉過程上：

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

此識在凡，本來常有覺與不覺二義，覺是三乘聖賢之本，不覺是六道凡夫之本。^①

宗密在論述心本體的原初狀態時認為，無論是六道凡夫，還是三乘聖賢，都具有“靈明清淨一法界心”，而此心體是“性覺寶光，各各圓滿”的，從心本體的“靈明清淨”“性覺寶光，各各圓滿”的本性而言，六道凡夫與三乘聖賢是了無本質差別的，因而從這一角度而言諸佛與眾生是一致的。為什麼在現實生活中卻

^① 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁447。

有凡聖、眾生與諸佛的不同呢？關鍵在於心本體“不守自性”，於是就產生了“隨迷悟之緣”，迷之不悟則會“造業受報”，這樣就是眾生；如果“修道證真”，悟之不迷，那麼就是諸佛。不過雖然有眾生與佛、迷與悟的不同，但從“隨緣而不失自性”，即心本體自性清淨的角度而言，“故常非虛妄，常無變異，不可破壞”，正是這三個特徵，決定了心本體與心真如的一致性，在這裏宗密再次重申了心本體的自性清淨與心真如的一致性，這種一致性並沒有否定隨緣即心生滅的功用，在隨緣即心生滅這一層次，就存在著“凡聖無定”的紛繁蕪雜的諸多現象，這就要求眾生去修證、去修悟，不覺不悟，則“煩惱無始”，修覺了悟，則“煩惱斷盡”。通過不變、隨緣與心體迷悟關係的論證，宗密進一步將不變、隨緣的兩種性質予以拓展，認為一真心體有“真妄二義”，此二義“複各二義”，從真的層次而言，則是不變與隨緣之性質；而從妄的層次而言，則有“體空成事二義”。在這四種義中，心本體的不變之性與虛幻色相的性空之理相對應，於此構成心真如門；心本體由不變之性轉化成為隨緣的功用，那麼則是與虛妄形成的色法世間萬象相對應，於此則構成心生滅門。但是心真如門與心生滅門之間的轉化卻不是有著一條不可逾越的鴻溝，宗密認為如若眾人體悟了生滅的真性即參透了萬法的虛幻性而不分別執著，那麼即是由心生滅轉化成為了心真如，從這一角度而言，也就沒有了佛與諸生的差別，因為眾生已經回到了“本來涅槃，常寂滅相”的狀態。另外，如若心真如“不守自性，故隨迷悟之緣”，即心真如為無明風動，妄念乍起所迷惑的話，那麼就是心本體、心真如的“法身流轉五道”，這種狀態就是眾生。在心生滅門這一狀態中，存在著迷悟、凡聖諸多對立的現象，而這些現象存在的根據在於“真妄和合，非一非異”為特徵的阿賴耶識。阿賴耶識則有覺與不覺二重義：覺悟是“三乘賢聖之本”，不覺即迷失本來清淨、自性清淨的境界，則是“六道凡夫之本”。由此可見，宗密在一心開二門的模式下，將真與妄、不變與隨緣、體空與成事進行了組合，於是拓展了心真如與心生滅的內容，將一心開二門的簡單模式精細化，並引入了空宗、有宗的一些基本教義。在此精細化的模式中，宗密突出了阿賴耶識的地位與作用，作為溝通心真如與心生滅門的仲介載體，並以覺與不覺的狀態，去作為心真如與心生滅之間互為轉化、互為圓融的中間體，通過這一龐大而複雜的心本體模式的建構，論述了心本體在整個佛學中的重要地位與作用：“聞心為淺，聞性調深，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。”^①宗密所謂聞性即

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華

強調了心本體的不變之義，其實此不變之義與心本體是一致的，因此心與性是合一的，不能認為“聞心為淺，聞性謂深，或卻以性為法，以心為義”，因為無論心本體與不變之性的內容與模式怎樣拓展，最終都要“但歸一心”，即由一真心體作為根本存在的依據，回歸至一真心體就“自然無諍”，此即是由多歸一的圓融思維。

二、真性

在宗密的心性思想體系中，性與心是等同的重要範疇，同時宗密關於性的論述，也是對於中國佛學心性論的繼承與發展。

“佛教言性，多系體的意思，指本來具有的無所謂變化的實體、本質。……‘性’通常與‘相’（形相）相對，有時性與相也可以互用，……所謂性通常有三種意義：一是不變不改的性質，也就是本來具有、不依因緣而起的自存本性；二是各類事物所具有的性，‘性分’；三是指絕對的真理，真實無妄的理性。”^①

此外性還是眾人修證菩提、圓成佛道的本體依據。宗密以性與相關係為基礎，從總體上論述了其性論的思想模式：“性即空空絕跡，相即星象璨然。性色含於神用，具沙塵之無邊。相該攝於內外，亦不在於中間。”^②基於性相關係的模式，宗密提出了真性與圓覺性兩個範疇。真性強調的是眾生成佛的真心本體，同時也是世間、出世間一切現象的本體依據。與之相關，圓覺性更多的則是著重論述眾生由迷而悟的清淨本性，所涉及的内容是眾生的心性修養問題。由於佛性是中國佛學心性論的核心，宗密也闡釋了真性與佛性的關係。

真性是宗密心性論體系中極為重要的一個概念，在宗密看來真心在本體層次上的顯現即是真性，故而真性在不少内容上與真心是一致的。真性的提出是宗密在論述修禪心法時涉及的，以此為起點宗密還論述了真性與本體、真性與知、真性與成佛的關係，通過一系列問題的論證，宗密從不同角度闡釋了真性。在宗密生活的時代，禪宗已分成多家，各家禪法在談及各自的禪法心性修行法門時，都自

書局，1983年），頁428。

^① 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），（北京，中國人民大學出版社，2002年），頁273—274。

^② 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁373。

成一套體系，並且還因此形成了諸多的紛爭。針對修禪心性問題的爭論，宗密從真性即是禪定的最高層次出發，論述了眾人修禪在於了悟真性、真性開悟即是禪定的模式，這種闡釋真性的理論模式，強調了眾生本有的清淨心性之體，以及自我本自具足的圓覺性，這就是宗密的華嚴禪的心性論思維模式：

源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱禪那。此性是禪之本源，故雲禪源，亦名禪那。理行者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行。……今時但目真性為禪者，是不違理行之旨。……然亦非離真性別有禪體。但眾生迷真合塵，即名散亂；背塵合真，方名禪定。^①

宗密所闡釋的禪定與眾生的本覺真心相關，因而修禪定的目的即在於開悟真心、見了真性，從這一意義上而言，宗密對於禪定的定義是：“悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那”。禪定不是一種純粹的修行，而必須與真心、真性所開顯的無上智慧相聯繫，定的目的是由禪定而開啟無上智慧，因此在真性即是無上智慧這一前提下，宗密認為“有但目真性為禪者，是不違理行之旨”。真性與禪的關係從這裏可以看出是一致的，這樣宗密反對眾人在真性之外再去尋求禪定的依據，或是在禪定之外再去尋求真性。眾人在修禪定時應該明白，“迷真合塵，即名散亂；背塵合真，方名禪定”。由此可知，禪定的要旨在於去除妄念之塵，就是將散亂之雜念收斂於一真心性之中，這種境界在宗密看來就是參禪入定了。但是禪定之境也反對執著，這也是宗密所反對的：“若直論本性，即非真非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎？”^②反對與否定對真性的執著，並不是否定了真性的存在，若是眾人在修禪時在真與妄、背塵與合真、定與亂之間產生了分別與執著，那就必須以超越二元對立的破執予以破除，以“誰言禪乎”的當頭棒喝的機鋒去警醒修禪有執著的人。宗密的禪定觀是不離真性而言禪，不離禪而言真性，但卻反對執迷於真性的名相概念之中。為了進一步說明禪定對於了悟真性的重要性，宗密還從六波羅蜜法門與真性的關係去分析禪定：

萬行不出六波羅蜜，禪門但是六中之一，當其第五，豈可都目真性為一禪行哉？然禪定一行，最為神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人，欲求聖道，必修禪定，離此

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

無門，離此無路。^①

在這裏，宗密強調了禪定在整個佛法修行中的重要地位。佛教教義以四攝六度作為修行法門的總稱，而在宗密看來六度法門皆以開悟真性為修行目的，雖然禪定只是六度法門之一，但是這一法門在宗密的心性修持思想中卻被視為一切法門的基礎與依歸，因為禪定可以開悟“性上無漏智慧”，即由真性顯現的無上菩提般若之智，故而宗密認為“一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發”，修禪定而獲得真性，在獲得了真性之後所達到的心性境界即是“神通光明”，而此境界的獲得卻是由禪定修之而得來的。儘管禪定即真性，但真性本身是沒有因為凡聖之不同而有差別，禪定卻存在不同的層次：

“真性則不垢不淨，凡聖無差；禪則有深有淺，階級殊等。”^②既然修禪定存在不同的層次，宗密所主張的最高禪定的境界是“最上乘禪”：“若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。”^③

“本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足”，這些特徵也是真性所具有的，從這一角度而言，“最上乘禪”所要達到的境界與真性無異。與此同時，真性與真如也是同一內容的概念，宗密用“如來清淨禪”、“一行三昧”及“真如三昧”去界定“最上乘禪”，這樣從另一角度論證了真性即禪。

作為本體層次的真性與真心一樣，具有超越有形相狀的抽象性，不能以世間的任何相狀或二元對立的模式去界定真性，為此宗密鑒用了般若空觀的遮詮模式表述思維，以非如是、非如是的模式去論證本體層次的真性。然而本體層次的真性是“體非一切”，但在用的層次上卻是有形相狀與萬千紛繁的色法，宗密以為這種體用的關係正好是對於真性與萬法存在的一種論證：“說一切諸法，若有若空，

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁423。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

^③ 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

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。”^①體與用是中國哲學中極為重要的一對範疇，一般講體必言用，這種體用觀為中國佛學心性論所吸納，宗密在以真性言體時，以“若有若空”、“無為無相”，“體非一切”予以論述，而在言及與體相對應的用時，宗密認為是“即體之用”，這表明真性的本體是超越了一切形象的，但在功用層次卻是“能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等”。真性的本體是真實法性，是無任何世間事物能表述的；但在功用層次即顯現出來的，因緣起和合而成的萬千色法，卻是虛幻不實的，色法雖然是可以用世間形象表述，這種存在則不是真實法性，故而宗密對於真性體用關係的結論是：“妄無自性，舉體即真；”“性自天真，本無取捨。”^②真與妄即體與用在性這一層面上而言，不是存在著一個截然不可逾越的鴻溝，體用不是截然對立的，而是一體、一如的，體用合一自然是宗密真性思想的基礎，那麼體與用的具體關係是怎樣的，為此宗密從世間法與真性的互為依存的角度予以論證：

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，而且雲無，故雲密意。又，意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故雲密也。^③

從真性的本體角度去分析，“無漏諸法，本是真性”，但真性卻“隨緣妙用，永不斷絕”，這樣真性在隨緣起的作用下，即涉及了功用的層次，此功用層次用真性去觀照都是虛幻不實的。但問題卻在於，眾人不明了色法的虛幻性，這樣將眾人本有的真性遮蔽了，於是佛法才以般若空觀予以破執，而後又怕眾人執著於空，再以真性為真實不虛去破除眾人對於空的執著。從總體上而言，宗密所論述的真性是超越了一切名言假相，不能用語言予以界說的，故而真性是“語乃破相，意不形於言中”。真性的這種不可言說的性質，在宗密看來還與眾人的迷悟有關，

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁431。

^② 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁374。

^③ 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁434。

而迷悟與世間法的生成有關：

佛見三界六道悉是真性之相，但是眾生迷悟而起，無別自體，故雲依性。^①以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，但克體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故云非識非識，非心非境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。全收者，染淨諸法，無不是心。心迷故，妄起惑業，乃至四生六道，雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度，乃至四辨十力，妙身淨刹，無所不現。既是此心現起諸法，諸法即全真心。如人夢所現事，事事皆人，如金作器，器器皆金，如鏡現影，影影皆鏡。^②

依于宗密的理解，“三界六道”是世間一切現象的總稱，這些世間法都是真性所顯現的相狀，也是因為眾人心性迷失而產生的，從這一角度而言，世間法以真性為存在的本體依據，眾人應該明白在真性之外“別無自體”，真性就是世間法的本體依據。宗密對於真性與世間法關係的論證並未停滯於此，而是進一步論述真性與染淨、迷悟而生成的世間法是怎樣一種揀收的模式。從“全揀”的角度分析，真性是對於世間色法的虛妄性的觀照，因而從真性出發，宗密用般若空觀破除眾人對於世間法的執著，故而“全揀”是從否定思維入手。從“全收”的角度分析，真性則體現為“染淨諸法，無不是心”，既然心本體具有含攝世間一切法的性質，故而真性也可以含攝一切世間法。不過眾人心雖然為一真心體所含攝，卻有迷悟之分，眾人心迷則現一切世間雜穢現象，眾人心悟則現一切成佛妙境。對於心迷、心悟與世間法的關係，宗密的看法是：“此心現起諸法，諸法全即真心”。真性即真心，因此也可以換而言之，真性在眾人不覺、迷失的狀態下，就現出諸種世間虛幻色法。如若眾人看到了世間法的虛幻性，因而不執著，就獲得了真性。宗密對於真性與世間法關係的論述，還以夢、金、鏡與夢境、金器、鏡影作比喻，前者為本體之真性，後者為功用的世間法，前者是後者得以產生、存在的本體依據，後者同時也體現了前者的性質，二者之間是不相同、不相離的統一的關係。

宗密在闡釋與建構其華嚴禪為特色的心性論時，特別注意到了知這一範疇，與

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁432。

^② 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁438。

之相應在分析真性時也就涉及了真性與知的關係。在宗密的心性論體系中，知不是世間的認知之意，而是超越了對有形相狀、二元對立事物的認識，是一種冥合於心性本有的澄明境界，因此宗密從這一角度入手去論證真性與知的關係：“性自天真，本無取捨。本非對待，豈有修作。”“法界真性，思慮叵窮，若絕能所，則真智現前也。”^①從這裏可以看出，宗密所界定的真性是“本無取捨。本非對待”的，這即是說真性是超越了名言假相的，因而眾人若是執著于名言假相而言修行，宗密認為那是做無用功。真性是不與世間的思慮認識相關聯的，因而宗密還主張不能用世間認識的能所關係去界說真性，能所是指認識的主體與認識的客體之間的關係，這種主客體關係在宗密看來是二元對立的模式，因而必須超越，“若絕能所，則真智現前也”，這表明宗密認為超越了能所二元對立的模式，就能獲得真智，此真智即是宗密在心性論體系中論及的真知。對於真知的境界，宗密的論述是：“所迷之理，萬物自虛，緣生本無，起處不真，似日初出，即無障礙，情忘理現，智起惑忘，性無異故，真妄無別。”^②獲得了真智就能夠參透萬物的緣起性空的虛幻性，同時也就能明瞭萬物的不真實存在。一旦明白了緣起性空的真諦，以真智觀照世間萬物就不會有迷惑，就能“情忘理現，智起惑忘”，情與惑皆是虛幻不實的，惟有真性而顯的理與智才是真實不虛的。能夠達到不為萬物所迷惑的境界，宗密認為也就是“真妄無別”了。

真性之知除了超越二元對立模式的思維外，更是對於真如之體的一種觀照，是與真如之體相一致的：“此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故雲知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智，真是一真如之性，自然常知。”^③宗密認為真性之知超越了二元對立的模式，不能用世間的認知去界說，那麼真性之知究竟是怎樣的狀態。為了說明這一問題，宗密引入了真如這一概念，真如作為永恆真理的本體，被認為是佛法觀照世間萬法的根本狀態，此狀態即是一種真實不虛的存在：“‘真’謂真實，顯非虛妄；‘如’謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如真性，故曰：‘真如’。即是湛然不虛妄義。”^④相對於“湛然不

^① 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁374。

^② 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁375。

^③ 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁436。

^④ 《成唯識論》卷九，《大正藏》第31冊，頁48。

虛妄”的真如而言，世間的一切意識、認識都是對於有形相狀、二元對立之物的認知，是剎那生滅、流動不居、變化不已的。這樣的意識與認識自然不能成為真性之知，為此宗密先否定了真性之知不是世間之知的基礎上，以真如釋真性，從而將真性解釋為對於真如本體的體證。

真性之知是對於真如的體證，這就需要參悟、領悟真如本體，由此宗密將寂知引入了真性之知，從參悟、覺悟的角度去論述真性之知：“諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。”^①在中國佛學心性論中有以知解心性的論證，宗密在這裏則以空寂之知去解釋真性。空寂之知既是對於虛幻色法的否定，這一點宗密在以真如釋真性時已經予以論證，同時空寂之知還有肯定的一面，即寂是不變易、不變動之義，這一層意義宗密在以真性體認真如本體時，即從“湛然不虛妄”的本體的定義中就可以看出，真性之知與空寂之知在本體層次上是一致的。真性之知的另一層含義則是迷悟，眾人心迷失卻真性，眾人心悟則獲得真性。宗密對於寂知、迷悟與真性之知的論述，是從本體角度入手的，故而“知之一字，眾妙之門”。

真性作為世間萬法存在的本體依據，同時還是眾人修證菩提、圓成佛道的依止。在論述真性與禪定的關係時，宗密認為禪定的目的就是為了開悟眾人本有的真性，同時修禪定也是為了修證成佛，故而眾人開悟了真性也就是見性成佛了：

“源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。”“況此真性，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。”^②宗密已經將真性作了一種本體、本源的詮釋，認為真性是“禪門之源，亦是萬法之源”，“亦是眾生迷悟之源”，“亦是諸佛萬德之源”，“亦是菩薩萬行之源”。禪定的結果可以使眾人由迷而悟，由迷而悟就是成為了佛、菩薩，因此真性的獲得與真心的獲得一樣，皆可令眾人獲得無上菩提般若之智，成就無上佛道。宗密在論證修心成佛時已經指出，眾人只要開悟了靈知的心體，就是成佛的境界。與之相似，宗密在論及真性時也表達了相同的觀點：“直指自心即是真性，不約事相而示，亦不

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁436。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

約心相而示，故雲即性。”^①體認自心、開悟自心就是真性，真性的本質與事相、心相不同，事相與心相都是緣起和合的虛妄色法，而真性則是與自家本淨的心體一致。由此可見，“直指自心”是成佛的法門，真性正是通往成佛法門的重要內容，修真性就是修性證佛。眾人之所以能夠成佛，在中國佛學心性論中是因為主張眾人皆有佛性，宗密的真性思想中也涉及了佛性的內容。真性與佛性除了上述在成佛意義的一致性外，宗密還將佛性作了體用的詮釋：

佛性體非一切差別種種，而能造作一切差別種種。體非種種者，謂此佛性非聖非凡，非因非果，非善非惡，無色無相，無根無住，乃至無佛無眾生。能作種種者，謂此性即體之用故，能凡能聖，能因能根，能善能惡，現色現相，能佛能眾生，乃至能貪嗔等。^②

真性與佛性的共同特徵在於“體非一切差別種種，而能造作一切差別種種”，也就是說從本體的層次看，真性與佛性都是超言絕相的，故而宗密用了非如是、非如是的否定思維予以論述。但在功用的層次，真性與佛性因眾人心的迷失、迷惑，於是隨妄念、隨緣起的作用，就有了種種差別，不過這些差別不是真性與佛性本有的，而是眾人因迷惑而起的分別與執著的結果。所以從體用的角度而言，宗密認為真性與佛性也是一致的，也是體用一如的。

三、圓覺性

圓覺性是宗密心性論體系中又一個極為重要的內容，圓覺性有時被宗密闡釋為覺性，其名稱與基本含義來源於《圓覺經》：“若諸菩薩，以圓覺慧，圓合一切，于諸性相，無離覺性，此菩薩者，為圓修三種自性清淨隨順。”^③在《圓覺經》中解釋圓覺的含義時，強調了“圓合”與“覺性”兩個特徵，也就是說圓覺是以圓合融通一切法，而去覺悟眾人本有的清淨心性。這一含義為宗密所發展，其圓覺性的闡釋從以上兩個方面展開。

宗密在《圓覺經》關於“圓合”與“覺性”的基礎上提出了他關於圓覺的定義“圓者，滿足周備，此外更無一法；覺者，虛明靈照。無諸分別念想。”^④從這一

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁436。

^② 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁465。

^③ 《圓覺經》，《大正藏》第7冊，頁919頁。

^④ 《圓覺經大疏》卷上之2，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁121。

定義去分析，宗密所理解的圓覺是圓融與靈明覺悟之義。融通是因為宗密的心性論體系相容了內外之學，內學是指其心性論是對於華嚴、禪及天台、唯識各家佛學心性論思想的一次綜合；外學是指其心性論以佛學為基礎，融通了儒道兩家的心性論。靈明覺悟則在於強調眾人對於心性本體的修證，以此從心性思辨的角度去論證眾人怎樣才能成佛的問題。

宗密在總體上界定圓覺性的定義後，還從體用的角度去予以展開：“圓融和合一切事理、性相、真妄、色空等類，舉體相應，是為圓合。”^①“以圓覺合一切，是從體起用；性相無異覺性，是會體歸用；體用無礙，寂照同時，是為圓滿無上妙覺。”^②事理、性相、真妄都涉及了心性的體用問題，二者之間是統一的，是一致、一如的，而不是森然對立的，故而宗密認為是“舉體相應，是為圓合”。體用雖然是一如的，但體卻可以顯現諸多的功用，宗密以心性圓合融通一切法，故而認為是“從體起用”。功用雖然森羅萬象，但都是圓覺性的本體顯現，離不開圓覺性，須以圓覺性為本體存在依據，故而“是會用歸體”。從以體起用與會用歸體可以看出，體與用是不存在不可逾越的障礙，這也證明了體用是一如的關係。

圓覺性既然是可以從體用一如的角度予以論證，那麼作為本體層次的圓覺性其特徵是怎樣的。宗密認為本體層次的圓覺性，也應該具有不變易、不變動的根本意義：“一切法唯依覺性生滅動轉，諸法既盡，同於虛空，皆不動故，則覺性不動也。”^③宗密在這裏用動與不動的關係去闡釋本體意義的圓覺性。世間諸法的“生滅動轉”的流轉，在宗密看來是由於本體意義的圓覺性作用的結果，但世間諸法是虛幻不實的，故而當世間諸法生滅緣盡時，則“同于虛空”，宗密認為諸法空性的實相本身則是不流轉、無變易的，空性實相與本體意義的圓覺性是一致的，這樣就可以推論出“覺性不動也”。宗密以緣起性空及諸法生滅的般若中觀思想去分析本體意義的圓覺性時，還涉及了另一個問題，圓覺性具有本體與功用兩種性質，體與用之間的關係怎樣，換言之體與用之間的相互轉化過程是怎樣的，為此宗密以心性迷悟的模式予以論證：“覺海元真，萬法非有。融混一相，體用恒如，但以迷倒情深，強生分別。違其正理，失本真常。今既返本歸真，銷迷殄相，對治斯遣，垢淨雙融，剪拔生源，成究竟覺。”^④圓覺性的本有狀態，是“萬法非有。融混一相，體用恒如”，這即是說圓覺性本身是不存在體用之別的，圓

^① 《圓覺經大疏》卷下之1，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁182。

^② 《圓覺經大疏》卷下之1，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁182。

^③ 《圓覺經大疏》卷中之2，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁152。

^④ 《圓覺經大疏》卷中之4，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁172—173。

覺性本身於虛妄色法也是無關的。問題在於眾人“迷倒情深，強生分別，違其正理，失本常真”。這樣圓覺性在眾人迷失本覺之性的狀態下，由體起用，眾人因自我妄念的生起，將本無實性的虛幻色法執為實有，這就違背了圓覺性本覺的狀態。宗密在論述了眾人圓覺心性由本體而至功用的過程後，認為眾人應“返本歸真，銷迷殄相，……剪拔生源，成究竟覺”，這一“返本歸真”的過程是由迷而悟，是對於“迷倒情深，強生分別”狀態的否定，一旦眾人開悟了、覺悟了，宗密認為眾人已然成就了“究竟覺”，這也是由用歸體的過程。宗密對於究竟覺還作了專門的解釋：“理是本覺，智是始覺，始本不二，為究竟覺。”^①應該說理（本覺）與究竟覺都是本體意義的圓覺性，智即始覺是圓覺性由體歸用的狀態，在這裏宗密以“始本不二，為究竟覺”的論證思維，再次闡明了其圓覺心性體用不二、體用一如的。

宗密在論述圓覺性時除了從體用不二的思維模式予以論證外，還從佛學本身的名言概念中去闡釋。在宗密的闡釋中，圓覺性與佛教教義的一些最高層次的概念是一致的：“圓覺自性，本無偽妄變異，即是真如；無法不知，本無煩惱，無法不寂，本無生死，即是菩提涅槃；無慳貪禁毀，嗔恚懈怠，動亂愚癡，即是波羅蜜。”^②宗密早已從本體不變異的角度論證了圓覺性的特徵，這種不變異的特徵在宗密看來即同於真如“湛然不虛妄”的性質，故而圓覺性即真如，這強調的是作為本體了無變異的意義。與之相應，圓覺性還能夠參悟一切色法的虛幻性，其本身是不存在世間的煩惱及生滅的現象，故而宗密認為圓覺性的這一性質與菩提涅槃是一致的，這強調的是覺解。另外圓覺性是對於世間一切妄念、染法及惡行愚癡現象的否定，而這種否定正是佛教主張修行六度法門時應該做到的，因此宗密認為圓覺性在這一層意義上與修行法門的“波羅蜜”是一致的，這強調的是心性修養的問題。通過圓覺性與真如、菩提、涅槃及波羅蜜等佛學中最高層次概念的互為印證，宗密完成了其關於圓覺性的定義。

宗密關於圓覺性定義的論述中，已經涉及了圓覺性與眾人成佛的問題。佛學心性論的核心在於從思辨的角度，去論證眾人成佛，為此宗密關於圓覺性的論述也必然涉及了佛性的內容。佛性是指眾生成佛所本有的性質與潛在的能力，而佛則是覺悟、開悟之義，宗密關於圓覺性與佛性關係的論證，正是從覺悟即佛、“佛者覺悟也”的角度入手的：

^① 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 10 之下，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 5 冊，頁 438。

^② 《圓覺經大疏》卷上之 4，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 2 冊，頁 132。

謂佛者，覺也，自覺，覺他，覺滿。離心名自覺，離色名覺他，俱離名覺滿。所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界。無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。如是用心，常無間斷，是長養法身，沒身沒心，沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身。^①

佛教關於佛的定義就是覺悟的意思，宗密在論證圓覺性時沿用了這一關於佛的定義，並發揮為“自覺，覺他，覺滿”。對於“自覺”的解釋，宗密認為是對於“心名”的參悟，即是對於自我色法的破執；“覺他”的解釋，宗密認為是對於外在色法的破執。在破除了我法二執之後，宗密認為就是達到了“覺滿”的境界。這種覺悟的境界，其內容是“心體離念”，這裏的念指的是妄念、雜念，惟有脫離了妄念、雜念對於圓覺性的糾纏，才能達到“法界一相”，宗密認為“法界一相”就是“如來平等法身”。由此可以看出，宗密以覺解佛的關鍵是破除眾人妄念、雜念對於虛幻色法的分別與執著，其破除虛妄的結果則是圓覺本性的顯現，這就是覺悟、開悟成佛的標誌宗密所闡釋的圓覺性除了以覺解佛外，還專門將論證的重心指向了佛性：“如來圓覺，妙心涅槃，即名佛性。”^②“非性者，指圓覺自性非前五性及輪回之性；性有者，前差別性皆有圓覺。”^③宗密所講的圓覺性就是涅槃實相，而涅槃實相就是佛性，這樣圓覺性即是佛性。與之相應，從圓覺性本身而言，並不包含有五種性與六道輪回諸性質。但是五種性與六道輪回諸性質中卻體現了圓覺性，這種淨染互含、真妄互存的模式，也成為了宗密論證其圓覺性與佛性的核心內容：“眾生圓明心性，與佛無殊，但以妄情，凡聖似隔，今身心相盡，妄念不生，圓覺妙心，凡聖交徹。理實而言，我之身心，亦遍現十方佛中。”^④這一論述表明，眾人本有的“圓明心性”與諸佛的心性是無差別的，只是因為眾人的心性為妄念、雜念所迷惑，本淨圓明的心性就不為眾人所明瞭，這即是“凡聖似隔”，佛與眾生在心性的了知與覺悟上就有了差異。如若眾人明瞭心性是圓明本淨的，從而使自我的心性不為妄念與雜念所迷惑，宗密認為這就是“妄念不生，圓覺妙心，凡聖交徹”。也就是說，眾人與佛在圓覺心性上是一致的，“凡聖似隔”與“凡聖交徹”的關鍵在於眾人的迷悟。所以宗密對於此的結論是：“我之身心，亦遍現十方佛中”。之所以能“遍現十方佛中”，乃因為“我之身心”本有圓明覺性，此性與諸佛無異，故而“我之身心”能夠“遍現十方佛

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

^② 《圓覺經大疏》卷上之4，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁135。

^③ 《圓覺經大疏》卷中之4，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁169。

^④ 《圓覺經大疏》卷下之1，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁176。

中”，圓覺性在溝通佛與眾生、佛性與眾生淨染雜含的心性之間起了極為重要的作用。

圓覺性作為與佛性相通的重要概念，宗密還從佛學概念中對於成佛境界、成佛標誌中去予以論述，從多角度展示圓覺性與佛性的一致關係：

此圓覺，于諸經中隨宗名別，《涅槃經》但約凡夫身中有此性，悟之決定成佛，故名佛性；《法華》約稱讚唯此一法，運載眾生，至於寶所，餘乘不能，餘法皆劣，故名一乘妙法；《淨名》但約住此性者，神變難量，非口可議，非心可思，故名不可思議解脫；《金剛》但約此性顯發，能破煩惱，故名般若。^①

宗密是兼修內外之學的一代佛學大師，其對於圓覺性的闡釋也體現了圓融、圓合佛教各種經典的特徵。在以《涅槃經》解釋圓覺性時，宗密強調的是眾生悉有佛性、皆有佛性，有佛性者定當成佛；在以《法華經》解釋圓覺性時，宗密強調的是圓覺性與“一乘妙法”的關係，“一乘妙法”是究竟法門，是眾生成佛的依止；在以《淨名經》解釋圓覺性時，宗密強調的是成佛的“不可思議解脫”境界，圓覺性本身已經具有此種成佛的境界；在以《金剛經》解釋圓覺性時，宗密強調的是以般若智慧觀照一切世間色法，參透其虛幻性，而明瞭緣起性空的實相。通過這種以諸經解釋圓覺性的論證，宗密從佛學中對於成佛境界的最高層次的角度，完成了圓覺性的理論建構。

四、真心即性的心性合一模式

宗密的心性論體系表明，宗密在分析與論證心與性的關係時體現了心與性是一體的，也就是說宗密的心性論與中國佛學論證心與性的關係時的基本模式是一致的，即明心即是見性、見性即是明心。但在具體的論證思維上，宗密主要是從“全揀”與“全收”的心與性互融的模式，及“本覺真心即性”兩個方面展開。前者體現了宗密心性論體系的圓融特色，即論證心中有性、性中心，從而心與性是一而二、二而一的關係。後者是從中國佛學心性論的性覺說模式入手，論證了心覺為佛、性覺成佛的問題，心與性在覺悟成佛這一層次達到了一致。由此可知，宗密在闡述心與性的關係時，主要是從真心即性的理論思維模式來展開。

而揀與收是宗密在論證其心性論時提出的一對十分重要的概念，二者都是圍繞一真心性與萬法的關係而進行論述的。揀強調的是心與性所具有的超越有形相狀的虛幻色法的性質，突出了心與性的本淨無染這一根本特徵。收強調的是心與性怎

^① 《圓覺經大疏》卷上之2，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁121。

樣與淨染諸法發生關係，又怎樣能夠去染還淨。宗密認為，揀與收是互為統一的，而這種統一的關係也體現了揀收自如、自在的模式：

以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，……但克體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故雲非識所識，非心境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。全收者，染淨諸法，無不是心。心迷故，妄起惑業，乃至四生六道，雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度，乃至四辨十力，妙身淨刹，無所不現。既是此心現起諸法，諸法全即真心。如人夢所現事，事事皆人，如金作器，器器皆金，如鏡現影，影影皆鏡。故《華嚴》雲：“知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。”《起信論》雲：“三界虛偽，唯心所現，離心則無六塵境界，乃至一切分別。即分別自心，心不見心，無相可得，故一切法如鏡中相。”《楞伽》雲：“寂滅者名一心，一心名如來藏，能遍興造一切趣生，造善造惡，受苦受樂。與因俱，故知一切無非心也。”……深必該淺，淺不至深。深者直顯出真心之體，方於中揀一切收一切也。如是收揀自在，性相無礙，方能於一切法悉無所住，唯此名為義。^①

宗密在從“全揀”的角度去分析、論證心與性的關係時，首先引入了“靈知”這一概念。知是宗密心性論體系中的一個重要概念，宗密在論述心與知的關係時認為，“知即是心”，這裏的知指的是覺悟了佛法之後的般若之智，亦是體證了心本體的一種境界。與之相似，宗密在論述真性時也認為“真是一真如之性，自然常知”，也就是說真性是對於真如的一種體證的境界。在中國佛學心性論體系中，真如與心本體即如來藏清淨心是同一概念，從這一角度而言，真性是對真如的體證，真心也是對於真如的體證，心與性在體證真如之知這一層次上是互為圓融、融通的。故而宗密認為“直指靈知，即是心性，餘皆虛妄”。其次，宗密認為心與性作為絕對意義的本體，都是超越了二元對立的模式，所謂“非識”與“所識”、“心”與“境”、“性”與“相”、“佛”與“眾生”的對立，在心與性的本體角度去分析都是不存在的了，這也再次論證了宗密關於性的思想：“性自天真，本無取捨。本非對待，豈有修作”。通過心體的論述可知，宗密認為心是完全超越了二元對立的本體，而性也是原本沒有“取捨”與“對待”的絕對本體，這樣從超越對立的角度去分析，心與性因為都是沒有對立的性質，故而二者具有同樣的特徵。

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁438—439。

宗密從“全收”的角度去分析心與性的關係時，主要引入了染淨與迷悟兩對範疇。宗密分析心與染淨、迷悟的關係，是從心與世間萬法的生成以及出世法得以成立進行論證的。一心之體中包含了染法與淨法，染法與心體的迷失有關，由此就形成了產生了世間的一切現象；淨法與心體的覺悟有關，由此則形成了出世間的淨土。心體的這種染淨互存的模式，宗密在論證性與相的關係時也曾提及：“性即空空絕跡，相即星象燦然。性相含於神用，具塵沙之無邊。相該攝於內外，亦不在於中間。”^①在這裏，性與心一樣都是“空空絕跡”的超言絕象的本體，而相則與染淨互存的妄念之心一樣，體現了“星象燦然”的特徵。宗密在以心盡收染淨、迷悟諸法時，鑒用了性相互融、不異的模式。心與性作為諸法存在與生成的依據的本體，是不存在染、迷等特徵的。但是相作為心與性本體功用的顯現，卻是有染有淨、迷悟互存的。宗密所論述的“全收”，從心與諸法的關係角度去分析，是一心盡收諸法，諸法歸攝于一心。與此同時，一心又由於無明風起、妄念乍動，從而一心的功用又顯現為萬法。而在宗密所論述的性與相的關係而言，則是性盡收相、相該攝於性，同時性與相的本體與功用的作用，即是“性色含於神用”，一旦有了神用的功效，就會產生“具塵沙之無邊”的諸法現象。通過上述分析可以得知，心與性在盡收諸法的層次上是同一的概念，心所“全收”的是染淨、迷悟諸法，性所“全收”的是“星象燦然”的大千萬相。與之相關，心與性在由本體而顯現出的諸法功用的層次也是具有相同的特質，心所顯現的功用是諸法，性所顯現的功用是萬相，這樣從體用不二、體用一如的角度去分析，就自然能夠得出心與性是合一的關係，亦即心與性是互融的關係。

宗密在分析論述了心性與“全揀”、“全收”的關係後，還分析論證了“全揀”與“全收”的自在自如的心性互融模式。為了論證這種心性互融的模式，宗密在兩個方面展開。一方面，宗密引述了《大乘起信論》與《楞伽經》關於心生萬法、萬法歸於一心的觀點，認為“三界虛偽，唯心所作”，心是一切法生成的根源，而一切法則是相的範疇，如若眾人不執迷於妄念之心，這樣就是“無相可得”。其結果自然是覺悟諸法是虛幻不實的相狀。與此同時，宗密還認為一旦覺悟了諸法是虛幻不實，即與如來藏清淨心合一，而如來藏清淨心因妄念乍動又會成為一切諸法產生與形成的根源，這樣宗密從揀即否定諸法虛幻與收即肯定如來藏清淨心的本體意義的角度，論證了心的揀收自如的性質。宗密對相的否定的同

^① 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁373。

時，即肯定了性的本體意義，也就說宗密在從揀收自如的角度論證心時，已經包含了性的揀收自如的模式。另一方面，宗密引述了《華嚴經》關於心與性的觀點。心的本性、自性是清淨的，眾人需要覺悟的核心內容就是心本自淨、性本自淨，若是背離了這一核心的主旨，所謂的覺悟、開悟也就是不真實的。故此宗密認為眾人要“成就慧身，不由他悟”，必須悟得“即心自性”的妙諦，心中有般若智慧之性，性中有清淨無染之心，這樣才是真正的覺悟。宗密在論述“全收”模式時，曾用心與性的迷與悟去收攝萬法，而在引述《華嚴經》時宗密則以“即心自性”、“不由他悟”的觀點再次印證了其“全收”的心性模式。正是在經過了上述兩個方面的論述後，宗密得出了揀收自如的理論：真心之體與性之體一方面是作為本體存在，另一方面則是可以顯現出萬千色法的功用，這樣揀一切則是從心與性的本體層次去否定諸法的虛幻不實的性空之理；而收一切則表明心與性作為本體，其功用的顯現是萬千諸法，諸法盡收為一真心性所收攝，這就是“揀一切收一切”的“揀收自在”的模式。

宗密在以迷悟而論心性時，已經涉及到了這樣一個問題，即：心與性對於眾人而言都存在一個是迷是悟的問題，眾人的本有心性是圓明本淨的，但眾人在現實生活中，其心與性卻失卻了圓明本淨的狀態，這在宗密看來就是心與性的迷失，若能轉迷為悟、轉惑為覺，宗密認為就是眾人恢復了本有的清淨心性，這樣心與性在迷與悟這一層次，或換而言之，在覺這一層次所包含的內容是一致的。宗密論證其心與性合一關係的模式，也是從覺這一層次展開：

一切眾生，莫不具有覺性，靈明空寂，與佛無殊。但以無始劫來，未曾了悟，妄執身為我相，故生愛惡等情，隨情造業，隨業受報，生老病死，長劫輪回，然身中覺性，未曾生死。如夢被驅役，而身本安閒，如池水作冰，而濕性不易。若能悟此性即是法身，本自無生，何有依託。真理雖然頓達，妄情難以卒除，須常覺察，損之又損。但可以空寂為自體，勿認色身，以靈知為自心，勿認妄念。妄念若起，都不隨之，即臨命終時，業自不能擊，雖有中陰，所向自由，天上人間，隨意寄託。若愛惡之念已泯，即不受分段之身。若微細流注寂滅，則圓覺大智朗然。隨機現化，名之為佛。^①

宗密在以覺悟而論性時，是將覺與性合在一起進行論述的，在論述時宗密認為覺性是“靈明空寂，與佛無殊”的，也就是說覺性與佛性是一致的。覺性雖然是

^① 續法：《五祖圭峰大師傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁476—477。

“與佛無殊”的，但眾人卻“未曾了悟”，不明白我法二執的虛妄性，反而以之為真實，這樣就存在了眾人與佛在覺性上的差異，眾人的覺性在這時是迷而不是悟。與之相關，眾人的覺性雖然是迷，但覺性本身卻是清淨無染的，這就是宗密認為的：“身中覺性，未曾生死”。宗密在論述了覺性本淨與眾人迷失覺性之後，認為眾人若是想超越生死、成就菩提，就應該由迷而悟，應該“悟此性即是法身，本自無生，何有依託”。覺性即是法身，法身與佛性一樣是超越了生滅的本體，也是不因緣起而成的本體，這樣覺性則是“本自無生，何有依託”。宗密所論述的覺性，是與佛性、法身相關聯的，其預先肯定了覺性即佛性，這即表明覺性的純淨無染的性質；其次將迷悟引入覺性之中，解釋眾人覺性為何不同于諸佛覺性的問題；最後宗密以法身而論覺性，主張眾人了悟覺性本有的無生、不因緣起的真諦，在完成了由迷而悟的修證後，宗密認為眾人的覺性與諸佛的覺性了無差別。由此可知，宗密論證覺性的關鍵是悟，是以覺悟而規定性的基本內涵，可以說覺是宗密論性的核心。

宗密在以覺釋性後，又將覺與心予以論述。宗密對於覺與心關係的論證，是從寂知入手的，認為“以空寂為自體，勿認色身，以靈知為自心，勿認妄念”。空寂與色身、靈知與妄念是覺悟與迷失模式的轉化，空寂強調的是以了悟緣起性空之理，觀照虛幻色身而獲得的一種本淨心體的境界；靈知強調的是在覺悟了之後所達到的靈明知覺的心體狀態。應該說“以空寂為自體”與“以靈知為自心”展示了心體覺悟後的兩種不同的境界。宗密在這裏，顯然將心體的覺悟分為了空寂與靈知兩個內容。與之相應，心體也被自體與自心兩個等同概念所替換。宗密對於心體覺悟的論證，還進一步涉及了心體覺悟、開悟後如何應對妄念、雜念的問題。依于宗密的見解，眾人的心體一旦覺悟之後，就不再會被妄念所束縛，妄念的起滅與覺悟了的心體已不再發生任何作用與影響，妄念已不能再左右心體的精神活動。在這種境界下，宗密認為心體已經沒有了世界的愛惡紛爭，諸佛所具有的“圓覺大智”，眾人在這時已然獲得，換而言之，眾人可以“名之為佛”。為了更加詳盡地闡釋心體與覺悟的關係，宗密還引入了情這一仲介，認為“作有義事，是惺悟心，作無義事，是狂亂心。狂亂隨情念，臨終被業牽，惺悟不由情，臨終能轉業。”^①心體顯然被宗密分為了惺悟心與狂亂心兩種狀態，惺悟心是心體覺悟時的狀態，狂亂心則是心體迷失的狀態，心體迷失的狀態就會為情所束縛，

^① 續法：《五祖圭峰大師傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁477。

這在宗密看來就是“被業牽”；與之不同，心體覺悟了則不會為情所束縛，眾人因心體開悟而成佛，這在宗密看來就是“能轉業”。情成為了眾人心體開悟的一塊試金石，心體的覺迷與否，必須要在情上一試才能知道心體是否覺悟、開悟了，這樣宗密在心體與覺迷之間引入情這一概念的目的，是為了從理論上完善心體修悟、修證的具體實踐的操作問題，因而情也就具有了迷悟兩層含意，“能轉業”是眾人心體對於情的覺悟，“被業牽”則是眾人對於情的迷失。宗密的本覺真心之說，是通過心——情——覺迷的模式建構起來的。

通過上述心、性與覺悟關係的分析，可以看出宗密以覺悟統一心與性的合一關係具有如下特徵。首先，心與性在覺悟的前提條件上是一致的，覺性是本自清淨，“與佛無殊”；心體則是“隨機現化，名之為佛”。也就是說，心與性正是因為其本有的性質是純淨無染的，故而在沒有無明風起、妄念乍動的原初狀態是與諸佛一致的，這種一致同時也就證明心與性在“與佛無殊”的原初狀態是一致的。其次，宗密為解釋心與性本淨怎樣會有染淨諸法混雜的現象，運用了體用不二、體用一如的模式。心與性作為本體，是不生不滅的、不垢不淨，沒有緣起之法的。但是心與性的功用的顯現，就產生了染淨諸法，功用是有生滅，被緣起之法所左右的，心與性的本體卻是不會因功用的起滅而有變化，覺性的本體特徵是“未曾生死”，心體的本體特徵是“妄念若起，都不隨之”，這樣功用層次的染淨諸法無論怎樣變化、如何流轉，於本體層次而言都是不曾有絲毫的改變。心與性在本體的不變異的特徵上也是一致的，於是心與性在體用觀上達到了統一。第三，宗密以寂知為仲介論證了心與性的合一關係。覺性的一大特徵是“靈明空寂”，心體的一大特徵是“空寂”與“靈知”，這樣覺性的“靈明”與心體的“靈知”相對應，都強調了靈明知覺的妙諦，即心與性所具有的知的特性，是超越了世間知見、知解的無上智慧，這就是“空寂”的層次，正因為“靈明”與“靈知”是不可以世間名言概念予以言說之知，宗密則用“空寂”去描述，其結論則是心與性在寂知上具有共同的含意。最後，宗密從由迷而悟的心性修養即修佛理論的層次，論證了心與性的合一關係。從性的層次去分析，宗密認為眾人要在性上修證成佛、由迷而悟，就必須：“悟此性即是法身，本自無生，何有依託”。性一旦覺悟之後的特徵是與法身等同，本覺之性是沒有生滅，並且還不受緣起之法的束縛與作用。與覺性的這種特徵相似，心體一旦覺悟、開悟了，其特徵在於“所向自由，天上人間，隨意寄託”，“若愛惡之念已泯，即不受分段之身”。心體的這些覺悟後的特徵中，“不受分段之身”與覺性的“本自無生”相對應，強調了心與性

作為本體的本無生滅、不生不滅的特質；心體的“所向自由，天上人間，隨意寄託”與覺性的“何有依託”相對應，強調了心與性作為本體的不因緣起、超越了緣起虛幻色法的特質；心體還可以“隨機現化，名之為佛”，而佛則與法身是同一概念，故而心與性在成就佛與法身的層次合一。

五、結論：圭峰宗密華嚴禪心性論的思辨特色

誠如前所述，相較於西方哲學而言，中國哲學的一大特質即在於對於心性的重視，這種對於心性的重視是儒釋道三教所共同遵循的準則，可以說心性論成為了印度佛學中國化的一個融匯點，正是在對心性的論證與體悟中，完成了中印文化的交流以及中國佛教哲學體系的形成與確立，在這一過程中，不少佛教的義學沙門作出了巨大的貢獻，而圭峰宗密無疑是其中具有舉足輕重地位的一代華嚴宗義學僧人。

華嚴宗的理論體系，十分強調圓融無礙的思維模式，這種圓融無礙的模式集中體現在四法界的理論之中。四法界的理論體系涉及到了心性的淨與染的互相含攝的關係問題，而“華嚴宗把心分為清淨心與染淨心兩種心，染心指‘見塵生滅有無’之心，即知覺作用之心；清淨心則是‘體不生不滅，非有非無’之心，即本體心。生滅有無之心即為‘有’，非有非無之心即為‘空’。但‘空’不異‘有’，‘有’不異‘空’，二者是圓融無礙的。”“這說明絕對超越的清淨自性圓明體既不離染心而存在，又不失其圓明之體，二者是圓融無礙，方成‘圓明’之性。”^①華嚴宗的這種淨染無礙、真妄無礙的思維模式，影響到了宗密的真實心這一概念，宗密正是在通過對於心的四種不同意義之分疏中，確立了真實心的無上與絕對的本體地位，以此來統攝其他三種意義的心，從宗密對於心的四種意義之分疏，以及確立真實心的絕對本體之地位來看，心這一範疇在宗密的視野中正是具備了淨與染、真與妄交相輝映、互為含攝的理論模式，因為宗密一再強調了心體是世間法與出世間法的依止，這正好體現了淨染無礙、真妄交徹的華嚴宗心性論之模式。

華嚴宗心性論的淨染無礙、真妄交徹的模式，是基於淨心與染心的不即不離、不一不異的出發點來進行闡釋的，因此也可以說華嚴宗心性論所闡釋的“清淨心是宇宙的心，是形而上的宇宙本體；染淨心是個體的心，是形而下的知覺作用。但由於二者不即不離，清淨之心只有成於染淨，才能成其為清淨，離了染心，便

^① 蒙培元，《中國哲學主體思維》，（北京：人民出版社，2005年），頁176。

無清淨本體；染心只有依于清淨，才能成其為染心，離了清淨本體，便無所謂染心。這就說明，華嚴宗既提倡形而上的絕對超越，又不離形而下的個體存在。他的‘體用一如’說，已不是完全徹底地否定感性自我，否定知覺作用以實現真如法性，而是把二者融合起來，在實現自我中實現絕對超越，在生滅變化中達到普遍與永恆。”^①由此再來分析宗密對於心的四種意義之界定則不難發現，肉團心、緣慮心以及阿賴耶識皆屬於染心與妄心，只有真實心才是淨心與真心，然而宗密對於四種不同意義之心的闡釋與界定，卻不是將肉團心、緣慮心、阿賴耶識以及真實心互相質隔乃至於判分為截然對立與不可逾越的，而是以真實心為體，以其餘三種意義之心為用，這就與後來的宋明理學所宣導的“體用一源，顯微無間”的體用一如的理論模式相一致，體現出了你中有我、我中有你，猶如手心與手背的關係，可以說宗密所確立的絕對本體意義的真實心，是華嚴宗心性論的最高本體之範疇，是世間法與出世間法的依止，對於世間法與出世間法的觀照與修證，皆要以真實心為參照，這種對於真實心的絕對本體意義的確立，顯示出了華嚴宗心性論對於宗密心性論體系的重要影響。

與華嚴宗心性論的真心、妄心的理論相應，禪宗心性論也在這一問題上有所關注。禪宗的心性論體系，自六祖慧能之後，將真心與妄心這兩個範疇提升到了一個十分重要的位置，從《六祖壇經》中可以看出，六祖慧能主張真心與妄心、淨心與染心是無分別、無滯礙的，眾人完全可以從妄心、染心中去修證真心、淨心，這樣禪宗心性論其實也是真妄交徹、淨染無礙的模式。只是禪宗在心性論的理論模式之中將真心與妄心、淨心與染心轉化成為了覺與迷的關係，以覺與迷來闡釋真與妄、淨與染的心性論之模式。這一點，在宗密的心性論體系中得到了體現，這就是宗密所說的“知之一字，眾妙之門”，知這一範疇在宗密心性論的體系中具有十分的重要的位置，也可以說知這一範疇是宗密華嚴禪心性論的一大創見。儘管在禪門中，對於宗密的“知之一字，眾妙之門”這一說法存在著不同的見解，甚至於有“知之一字，眾禍之門”的批評，但是宗密的知這一範疇，不是世間法的知覺、知解、知性之義，儘管宗密的知這一範疇包含了這些內容，而是同於般若、佛性、如來藏清淨心之義，宗密之所以重視知這一範疇，在於他是站在華嚴宗的立場來詮釋禪宗的覺與迷之心性論，所以與禪門只重覺悟、只重參悟的路數肯定是有出入的，正是這種出入，顯示出了宗密以華嚴宗所獨具的思辨性質來建構其華嚴禪的心性論體系這一理論特色。

^① 蒙培元，《中國哲學主體思維》，（北京：人民出版社，2005年），頁177。

宗密的心性論體系中，十分重視的是真實心這一範疇，如前所述，真實心除了體現出華嚴宗與禪宗心性論所主張的真妄交徹與淨染無礙的特色外，宗密還專門論及了真實心與世間法、出世間法的生成關係。而“華嚴宗人認為，宇宙萬法的生起，依于作為最高主體性的真心，依此真心而現起宇宙萬法。這是華嚴宗的核心理論‘性起說’。所謂‘性’指如來性、佛性、本性、法性。‘性起’即‘體性現起’，是隨順真如實性而顯現，也就是無須等待其他因緣條件，真如實性一旦起動就顯現為作用，呈現為迷妄與覺悟、有情與無情、淨土與穢土等一切諸法。”^①因此，就宗密所重視的真實心這一範疇而言，華嚴宗心性論的圓融無礙、性起等理論已經深深地影響了宗密心性論體系的建構，被宗密予以全面吸收。宗密的真實心其實質是在通過華嚴判教理論的基礎上來予以建立的，是對於般若空宗、有宗的阿賴耶識諸多理論的評判之後建立起來的，以此來顯示出真實心的無上與絕對的本體意義。在中國哲學體系中，體用是一對極為重要的範疇，宗密所建立的以真實心為絕對本體的心性論，是為了論證眾生可以通過對於真實心的修證與體悟而最終成佛，而真實心就是世間法與出世間法的依止，也就是眾生體悟與修證佛法的依止，這樣真實心的絕對本體意義的確立，即是為了最終論證與闡釋眾生能夠成佛的依止所在。由此而言，宗密心性論體系中的真實心，所體現出的理論特色，更傾向於華嚴宗的思辨這一性質，但由於宗密本人與荷澤禪宗的特殊關係，因此真實心由此即顯示出華嚴禪的特質。

華嚴宗的心性論體系，在論述心這一範疇時，主要沿用了如來藏清淨心之理論，但是心與性在本淨與成佛等基本問題上卻是一致的，所以宗密在論證心與性的關係時，得出了“真心即性”的結論。這與華嚴宗論證心與性的關係模式是一脈相承的，因為華嚴宗心性論認為，“眾生的佛心隨緣而表現為淨或染，但是其中淨性是恒常不失的。同時，染與淨也是不即不離、圓融無礙的。淨性只有成於染淨，才能夠成其為清淨，離了淨染，也就無所謂清淨。強調性淨處於動態中的，是在淨染中成就自性清淨。”^②這就是說，性與心一樣也是真妄交徹、淨染無礙的。並且在中國哲學體系中，有時性這一範疇比心更為重要，因此作為對以儒學為代表的中國哲學有著極為深入研究的佛門義學高僧的宗密，在建構其心性論體系時，在闡釋了真實心的意義後，必然會將闡釋與論證的重心指向性這一範疇，這就是宗密對於真性與圓覺性兩個概念的闡釋。宗密在闡釋真性這一概念時，遵循

^① 方立天，《中國佛教哲學要義》（上），（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁327。

^② 方立天，《中國佛教哲學要義》（上），（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁334。

的是華嚴宗的思辨模式，從具有抽象性的思辨理論為其出發點，來分析與論證真性與萬法、真性與知、真性與成佛的關係，這些與宗密在闡釋其真實心時所涉及到的內容是一致的，真性即是真實心，所以宗密的心與性的關係就是“真心即性”說。華嚴宗心性論的自性清淨圓明說，在宗密的真實心與真性這兩個概念中得以充分地發揮。

與此同時，宗密在闡釋性這一範疇時，提出了圓覺性這一概念，圓覺性這一概念所體現出的是華嚴與禪相融合之理論特色。圓覺性源于宗密所推崇的《圓覺經》，在宗密的視野中，《圓覺經》所體現出的圓融與覺性的特色，是其整個佛學理論得以建構的基點，宗密在其自述中就曾說過，他是在閱讀與研究《圓覺經》的過程中確立了他整个人生的終極價值，所以宗密一生的大量著作都與注釋《圓覺經》有關。從宗密對圓覺性的闡釋中可以看出，圓覺性融合了華嚴宗圓融無礙的理論與禪宗心性論的覺與迷互為轉化之理論。如果說宗密在闡釋真性這一概念時，主要運用的是華嚴宗心性論之自性清淨圓明之說的話，那麼圓覺性則體現出了圓融與覺性相融合的特色，即華嚴與禪合一的特色。縱觀宗密的心性論體系，涉及到了理事、體用等範疇，宗密在建構其心性論體系時，將這些範疇皆收攝於心與性的闡釋中，而宗密之所以能夠建構與確立如此精審而龐大的心性論體系，能夠將華嚴與禪兩大宗派的心性論融為一體，其基點即在於圓融無礙與無上正等正覺之覺性，所以圓覺性作為宗密心性論體系中極為重要的概念與範疇，作為宗密心性論的一大創見，其真實含義即是圓融與覺性的合二為一，圓融是華嚴宗之理論，覺性則是禪門之要義，這就是宗密華嚴禪心性論之旨趣所在。

通過對於宗密心性論的分析可以看出，“在中國佛教心性思想史上，宗密進一步擴展了心性學說。他除了運用《大乘起信論》以外，還特別援引了《圓覺經》來闡發心性學說。《圓覺經》的主要內容是宣說如來圓覺的義理和觀行方法。圓覺指圓滿的靈覺，圓滿的覺性。眾生的靈知本覺，就其體方面言，是一心；就因方面言，是如來藏；就果方面言則稱為圓覺。宗密吸取了上述經論的思想，全面地闡發了絕對真心和‘真心即性’說，強調真心就是佛性；並以圓覺為思想基點，統一了當時所有的禪與教以及固有的儒、道學說，為佛教內部各宗派以及儒、道、佛三教的融合奠定了理論基礎，在中國佛教哲學和中國哲學史上都具有重要的意義。”^①也就是說，《大乘起信論》的一心二門之模式，是宗密融合華嚴宗與禪宗兩大宗派心性論的一個理論根據所在，這在宗密所闡釋的真實心所具有的不變、

^① 方立天，《中國佛教哲學要義》（上），（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁339。

隨緣之理論架構模式中可以得以印證。從這一角度而言，宗密的心性論所依據的經論主要集中在《華嚴經》、《圓覺經》與《大乘起信論》上，這三部經論成為了宗密心性論建構的主要理論依據。而從宗密心性論對於之後千餘年間中國哲學心性論的影響，特別是對於宋明理學心性論的影響來看，《大乘起信論》的一心二門之心性論的架構模式，成為了中國哲學心性論所遵循的一大原則，成為了中國哲學心性論論證凡與聖、如何超凡入聖的根據所在。從這種意義而言，宗密心性論的影響不僅僅局限於中國佛學領域，而是滲透到了宋明理學心性論體系之中，因此宗密心性論的地位由此超越了佛教心性論之範圍，從而奠定了宗密在中國哲學史上的地位。

參考文獻

- 宗密，《圓覺經大疏》，《續藏經》第1輯第14套。
- 石峻等編（1983）。《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊。北京：中華書局。
- 呂澂（1979）。《印度佛學源流略講》。北京：中華書局。
- 呂澂（2006）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局，2006年。
- 任繼愈編（1994）。《中國哲學發展史》（隋唐）。北京：人民出版社。
- 方立天（2002）。《中國佛教哲學要義》（上、下）。北京：中國人民大學出版社。
- 賈順先 戴大祿編（1988）。《四川思想家》。成都：巴蜀書社。
- 張春波（1982）。《宗密》，《中國古代哲學家評傳》續編三。濟南：齊魯書社。
- 冉雲華（1988）。《宗密》。臺北：東大圖書公司。
- 賴永海（1988）。《中國佛性論》。上海：上海人民出版社。
- 張立文編（1993）。《心》。北京：中國人民大學出版社。
- 董群（2002）。《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教文化出版社。
- 聶清（2003）。《荷澤宗研究》。成都：巴蜀書社。
- 魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 忽滑穀快天（1994）。《中國禪學思想史》。上海：上海古籍出版社。
- 洪修平，《中國禪學思想史綱》。南京：南京大學出版社，1994年。
- 洪修平（2000）。《禪宗思想的形成與發展》。南京：江蘇古籍出版社。
- 徐文明（2003）。《中土前期禪學思想史》。北京：北京師範大學出版社。
- 葛兆光（1995）。《中國禪思想史——從六世紀到九世紀》。北京：北京大學出版社。
- 楊曾文（1999）。《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 潘桂明（1992）。《中國禪宗思想歷程》。北京：今日中國出版社。
- 胡建明（2013）。《宗密思想綜合研究》。北京：中國人民大學出版社。
- 蒙培元（2005）。《中國哲學主體思維》。北京：人民出版社。
- 蒙培元（2005）。《心靈超越與境界》。北京：人民出版社。

