



圭峰宗密的華嚴禪之融通

釋性禪

法鼓佛教學院佛教系碩士班四年級

摘要

在唐朝時期，儒、釋、道三教發展形成了對峙的局面，三家各說互相攻訐，因而展開了激烈的論爭，到會昌五年（841 年），唐武宗毀佛的二百多年間，未曾停止過。因此，圭峰宗密大師既是華嚴宗人，也是禪宗人，就興起三教調和，頓漸合一，禪教融合的思潮，也影響後來的永明延壽大師等等。

宗密最初傳承荷澤宗的禪法，後來又從澄觀學《華嚴》，主要思想是繼承智儼以後的性起說，也精研《圓覺經》，早年也曾學儒，主張佛、儒同源；以《圓覺經》、《大乘起信論》為基礎來合會禪、教，由一真如心開展二門的思想，認為一真法界有性起、緣起二門；且以「經是佛語，禪是佛意」作為禪、教融合的方法，且以教的三種相應禪的三宗，即密意依性說相教和會禪宗息妄修心宗相合；密意破相顯性教和禪宗泯絕無寄宗相合；顯示真心即性教和禪宗中直顯心性宗相合。所以，宗密將華嚴宗和荷澤宗融為一體，是為華嚴禪，代表了佛教內部的統一，用此基礎上，以佛教融合儒、道，而有三教合一的內容，突顯了佛教之廣大融通。宗密的華嚴禪思想對以後的中國佛教、日本及朝鮮佛教都有深厚的影響。

在宗密的著作《原人論》中，探究人的本源，第一先「破迷執」，破斥習儒、道者的迷執；次在「斥偏淺」中破斥習佛不了義教者的偏淺，而將佛教分為五等，即人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教，接著批判人天等四教的教義；在第三「直顯真源」中，以一乘顯性教頓指「一真心體」為佛了義實教；最後又「會通本末」中，明華嚴一乘的教旨，將以前所破斥的諸教會歸一真源性。他受荷澤禪法很深的影響，所以在宗密的種種議論裏，都看得到他以靈知之心為本源來和會儒、道二家。

在慧苑的判教體系中最淺的是「迷真異執教」，其包含印度外教與中國儒、道的思想，其判教體系啟發了宗密，兩人的判教雖有些相似，思想上有些聯繫，而宗密不同於法藏之五教判，莫非也受了慧苑四教判的影響。慧苑在其所撰《續華嚴經略疏刊定記》的四教判，評論了自印度到中國佛教的各家教判後，引用《寶



性論》四種眾生之說，依此而立迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教四教判；所以，澄觀批判慧苑第一種的迷真異執教是採取印度九十五種外道中的思想；而宗密會通的手法則以「迷執」來指稱儒、道二教，其談論外教的本源論，目的是為了將其會通於佛教，顯示出中國固有思想與宗教的包容態度。

所以，華嚴禪的方法就是三教合一、禪教合一和頓漸合一的融合論，宗密在此基礎上融合禪門與教門，和會荷澤宗和華嚴宗，以顯示華嚴的事事圓融的禪宗境界，會契佛的「以心印心」的設教標心之意。

關鍵詞：五教判 三宗 三教 澄觀 一心真如



一、前言

在佛陀時代，佛所說的法皆是適應各類眾生根機，法無高下，是法平等的，後來演化成立各宗各派；而禪宗是以「佛以心為宗，無門為法門」，所證悟是佛自心內證的心地法門，佛內證的境界可透過禪者生動活潑的善巧表現出來；因此本文的研究動機是對宗密其禪教合一思想形成的背景與會通三教的華嚴禪作探討，除探究其調和教外與教內的爭執作解析外，也推論與天臺、華嚴諸宗派的爭論有關。

因當時的背景因素，所以展開宗密大師會通諸教的方法是由一心展開對五教的解釋，融合儒、釋、道三家，發展禪的宗門與華嚴、天台、唯識等等的各教門的，以三宗配對三教，其對外教義理的破斥不在證明外教的本源論是完全錯誤的，而是指出此教義解說不了義而產生的內在矛盾，必須運用最高教義的來解決這種矛盾，所以，他以禪來會通華嚴，華嚴來會通禪。研究方法從有關宗密的著作外和探討他如何融會荷澤禪法和華嚴一乘教旨。

到華嚴宗時，法藏大師在『教相判釋』時，闡明小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教等五教，把「禪」判為比「華嚴圓教」低一階段的「頓教」；與此相反，禪宗主張禪為「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」，從此開始的禪教對立，至中唐時期到頂峰。在宗密之前的華嚴祖師如智儼、法藏、澄觀的判教體系都未包含儒、道二於，澄觀甚至強烈批判法藏的弟子慧苑的判教體系中摻雜著外教學說；而事實上，慧苑也主張對內外教義要做嚴格的區分，不可相混。到了宗密卻採取包容的態度，不僅在判教中廣攝了儒、道二教，也指出儒、釋、道三家的萬物本源都可以會歸於相同的真源；但宗密著作中有關儒、道本源論的思想部份，主要的內容大都是繼承自澄觀的《華嚴經疏》與《華嚴經隨疏演義鈔》的觀點。

宗密的三教思想影響後來的中國佛教思想甚鉅，對於唐以後佛教教義能夠高度融入中國文化中，以及三教趨於調和，他的著作扮演著非常重要的角色；也影響宋代大慧宗杲、金元之際的萬松行秀、明代的蕩益智旭等，都對宗密三教會通思想給與高度的肯定，或在著作中引用他的觀點；且說宋朝的晉水沙門淨源撰《華嚴原人論發微錄》、元朝圓覺和尚作的《華嚴原人論解》，明代楊嘉祚也因此對圓覺的注疏作了刪合，而成《華嚴原人論合解》。

本文的研究目的是如果說善立文字，從經教就可以入道，雖然禪宗標榜不立



文字，教外別傳，但所證所悟都是從自心流露，也符合經教與佛所說的法；因此，宗密就是以「從禪出教，藉教悟宗」之意來融通華嚴教與禪宗，本文將作對其華嚴禪的和會手法所達到會通的關係，再做进一步的探究。

二、宗密大師的《原人論》五教判的思想

（一）由一心展開對五教的解釋

佛所說法皆為一味，如《華嚴一乘教義分齊章》：「立一音教，謂一切聖教，皆是一音一味，一雨等靈。但以眾生根行不同，隨機異解，遂有多種。」¹又如《維摩詰所說經》說：「佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。佛以一音演說法，眾生隨類各得解；或有恐怖或歡喜，或生厭離或斷疑。」²和《法華經》說：「佛平等說，如一味雨，隨眾生性，所受不同。」³與《大方廣佛華嚴經疏》說：「如來於一語言中，演說無邊契海經。」⁴由上所述便知，佛以一圓音，普應眾生機感，眾生隨類各得解，佛法是平等無二，所以，若相互批判或責難、紛爭，乃是不解如來真實意，對佛法沒有善巧與融通。

因此，宗密的《原人論》權實地將頓教略去而添入了人天教，吸收了人天教，且將儒、道二教，列為「唯權」；佛教內的小乘教、法相教、破相教、一乘顯性教，則是「兼權實」的；不同於法藏大師的五教判，未列人天教。實際上在華嚴宗的立場，只承認一乘顯性教是唯實非權，但若對照宗密大師另一部著作《禪源諸詮集都序》的觀點，《原人論》的一乘顯性教，即是《禪源諸詮集都序》所說「三種教」⁵中的第三種「顯示真心即性教」。

開示靈知之心，即是真性與佛無異，故顯示真心即性教也。《華嚴》、《密嚴》、《圓覺》、《佛頂》、《勝鬘》、《如來藏》、《法華》、《涅槃》等四十餘部經，《寶性》、《佛性》、《起信》、《十地》、《法界》、《涅槃》等十五部論。雖或頓或漸不同，據所顯法體，皆屬此教，全同禪門第三直顯心性之宗。⁶

由宗密大師的華嚴五教判看來，他確實是不同於傳統華嚴諸師僅把《華嚴經》列為別教一乘的做法，而且也不是漏列了法藏大師所說的頓教，他認為法界為總該

¹《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA，T45，no. 1866，p. 480，b12。

²《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉，CBETA，T14，no. 475，p. 538，a2。

³《妙法蓮華經》卷 3〈5 藥草喻品〉，CBETA，T09，no. 262，p. 20，b3。

⁴《大方廣佛華嚴經疏》卷 3〈1 世主妙嚴品〉，CBETA，T35，no. 1735，p. 520，c13。

⁵第一、密意依性說相教，第二、密意破相顯性教，第三、顯示真心即性教。

⁶《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA，T48，no. 2015，p. 405，a25。



萬有的「一心」，為顯示對此一心的五教有其不同的深淺，以解說「圓覺經」的妙心，所以就萬有的一心來解說宇宙萬象的本源。

宗密會通諸教的方法與對外教義理的破斥，指出外教教義因為解說不完全而產生的內在矛盾，並不是在證明外教的本源論完全錯誤，而是這種矛盾必須通過最高教義的會通來解決，因此宗密應用《起信論》的自一心展轉生起的過程，在《原人論》中把諸教分判高低不同的層級，從高至低依次為一乘顯性教、破相教、法相教、小乘教、人天教，最後是儒、道二教，而在《禪源諸詮集都序》和《原人論》中都用了這種架構。在此，日本學者鎌田茂雄也說：

當宗密會通破相教、法相教、小乘教、人天教、儒道二教時，所使用的方法上的武器為《起信論》的三細六粗說，這是重要的；透過《起信論》中的覺和不覺二義，接著由阿賴耶識起動三細六粗的論理，將諸教的立場嵌合於其中的各個階段。⁷

宗密與法藏五教判的相同點，是故意要把玄奘及窺基師徒所新成立的法相宗，貶抑成為大乘始教，理由是法相宗不承認定性及無性的眾生能夠成佛，原因也可能是當時的唯識學，正被當時的佛教視作顯學來研究。宗密除了三宗配三教的不同之外，五教的判攝，增加了人天教，減少了頓教，並且，將始教的法相教獨立，將始教的空宗或終教，甚至跨入頓教，合併為大乘破相教。然後不討論頓教及圓教，而立第五的一乘顯性教，若與《禪源諸詮集都序》的三宗三教對照，《原人論》的一乘顯性教，已經涵蓋了法藏的頓教及圓教，故在一乘顯性教項內，攝屬《華嚴經》，並未將《華嚴經》，稱為圓教及別教一乘。

不論是智儼、法藏、澄觀、宗密的五教判，先後之間雖有一些出入差異，都是將四諦十二因緣法的諸經論，判為「愚法二乘」的小乘教，因其只明人我空，不說法我空，僅得出離三界的小果，不得究竟涅槃的佛果。例如：法藏大師將大小乘佛法分為四宗：

現今東流一代聖教，通大小乘及諸權實，總有四宗：一、隨相法執宗。謂《阿含》等經，婆沙等論。二、真空無相宗。謂《般若》等經、《中》、《百》等論。三、唯識法相宗。謂《深密》等經、《瑜伽》等論。四、如來藏緣起宗。《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論。⁸

他對這四宗的判斷，是以第四如來藏緣起宗為最究竟，並以華嚴的觀點為第四宗

⁷ 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），頁 162。

⁸ 《大乘法界無差別論疏》卷 1，CBETA, T44, no. 1838, p. 61, c10。



的代表；而「理事融通無礙」乃是「理徹於事」，又是「事徹於理」，又將唯識法相宗，置於真空無相宗之後；此不同於宗密所判的五教順序，宗密以《起信論》為架構，同於法藏「終教」的心識論，強調不滅真心與生滅妄想的和合；但破相教旨在破除生滅的法相，突顯不生不滅的真如，故不同於法藏的見解，是將法相唯識教置於破相無自性的般若、中觀之前；而法藏卻是在始教中另立空始教，非如宗密將破相教置於法相教之上，雖然二人在華嚴宗上有傳承關係，但教判的立場，則各有看法。而慧苑所述的理事無礙的如來藏思想之外，亦包含空性的思想，和宗密的最高二教除開合的不同外，內容大致相同。

（二）以佛教合會儒、道二家本源論

宗密的《原人論》為了收攬儒、道二教而會歸佛教，所以大量採用了儒、道二教的名詞，目的是為破除儒、道二教的迷執，這正是佛教教化世俗的權巧手法。從虛妄唯識學的觀點說，心王、心所的心，都是虛妄心；從真常唯心論的觀點說，心有真心、妄心，虛妄心是有生有滅的七轉識與第八識，清淨心是「法界唯是一心」的真如，佛教的各學派之間對於心識的認知，是有差異的，因而有了各派教判的標準。《大乘起信論》以一心真如合會一切法，如下所說：

依一心法，有二種門；云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。⁹

可知唯識學派在印度曾是顯學，傳到中國時，天台宗已經成立，故未及批判唯識學派；華嚴宗的法藏大師則站在真常唯心論的立場，判法相唯識學是大乘的始教，而宗密判法相教是大乘權教，僅比小乘教略勝一籌。

宗密重視《起信論》，也引用中觀學派的觀點，破斥了法相教唯識所變的虛妄識，又引用如來藏系的《起信論》觀點，來破斥唯心所造的妄念心，以證明唯識及唯心的若識若心，均非第一義諦的真心。所以，宗密的禪學涉及到儒、道、釋三教，又以闡發荷澤和華嚴禪教兩家為主要內容，在相國裴休為他撰碑文看出：

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。故禪師之為道也。¹⁰

宗密大師調合儒、道、釋三教的思想，他認為三教都是以人為中心，並將儒、道

⁹《大乘起信論》卷1，CBETA，T32，no.1666，p.576，a6。

¹⁰《起信論疏記會閱卷首》卷1，CBETA，X45，no.767，p.540，b18-21//Z1:72，p.125，b14-17//R72，p.249，b14-17。



的思想攝入佛教的「業報論」，即「業感緣起論」中，又以佛教的「五戒」大致同於儒家的「五常」，將儒教的「天命論」和道教的「自然元氣說」與佛教「因果說」會通，而且用佛教的理論來評判儒、道兩教，顯出佛教的比儒、道還更究竟、了義，並以「心」為中心來論證三教合一，從人的本源入手。

宗密會通儒、道、釋三家的方法以華嚴的「原人」下手，說為人的本源，可名「如來藏」，又可名「佛性」，就是「本覺真心」；人身本於「靈性」，所以又名為「心神」。人身之所以得生，有智愚、貧富等差別，就是在於「心神」為業感，「入母胎中，稟氣受質」。

心神乘此善業，運於中陰入母胎中此下方是儒道二教亦同所說)。稟氣受質會彼所說，以氣為本)，氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識。十月滿足生來名人，即我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合方成一人。¹¹

由「氣」漸成色身，由「心」漸成諸識，業既成熟，即從父母稟受二識，與業識合成，成就人身。所以，宗密又說：

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，心既從細至麤，展轉妄計乃至造業如前敘列)；境亦從微至著，展轉變起乃至天地即彼始自太易，五重運轉乃至太極，太極生兩儀。彼說自然太道，如此說真性，其實但是一念能變見分。彼云，元氣如此一念初動。其實但是境界之相)。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合成就人身。據此則心識所變之境，乃成二分。一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。¹²

「混元一氣」就是說元氣非由真心所變，元氣與真心的關係在宗密的著作中是分得非很清楚的；混元一氣是由真心所變現出來，屬於阿賴耶識的相分，是認識之客體；在宗密的思想中，元氣不過是屬於物質性的，尚無包含精神性的在內。宗密融合三教之論是相當不同的，在他之前，雖已有不少融合三教之說，但都只是泛泛之談，而宗密卻圍繞人生本源的問題加以展開，提出具體的理證，對中唐以後的三教融合思潮有很深的影響，其《原人論》也開了宋代三教融合之宋明理學的先河。

¹¹ 《原人論》卷 1，CBETA, T45, no. 1886, p. 710, b21-26。

¹² 《原人論》卷 1，CBETA, T45, no. 1886, p. 710, c8-20。



宗密著作中是採用澄觀的見解對儒、道二教本源論的部份加以修正，所述的大道說、自然說、元氣說和天命說，在《華嚴經疏》和《華嚴經隨疏演義鈔》可以找到相近的說法。然而，澄觀主張對內外教義作嚴格的區分，宗密卻將儒、道的本源論與佛教會通，這是宗密繼承澄觀之觀點後的新開展，也可能是受到慧苑四判教思想的影響。但宗密以「迷執」來指稱儒、道二教，慧苑卻以「迷真執異教」涵蓋印度和中國外教有關萬物本源的主張。除宗密的「人天教」在慧苑的判教體系中沒有發現外，其他如儒、道二外教、小乘教、法相教、破相教和顯性教，都可以找到相對應的說法，只是二人的分類方式有所不同。在宗密的三教會通思想中，他把三教看作一致，故在《原人論》的序文中，明確表達了：

然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末。雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。¹³

就像宗密在《疏鈔》所說的「儒資戒律，道助禪那」¹⁴，他把內、外教義的關係視為相輔相成，當感到儒、道教義有所不圓滿時，也認為這是後人不能全盤了解聖人言說之意旨所造成的問題，從而得知三教皆是聖人施設，文異理符，但後人執文迷理，相互競起毀譽。在中國早就不斷提出儒佛可以一致的觀點，雖不能算是他的獨特見解，但是宗密敢於提倡，包括強烈批判澄觀的觀點，這才是獨特的。宗密的想法是說明儒、道的本源論不是全錯，只是所屬的層級是較低的；因此，佛教或外教都可透過對於萬物本源的說法，一層一層的會通於本源真心，所以，在中國佛教思想史上，三教會通可說從此由小徑轉入大道。

三、宗密禪宗融合論思想

（一）宗密在《疏鈔》中和會禪宗的方法

宗密在其著作《禪源諸詮集都序》，簡稱《禪源序》中，將荷澤宗與其他禪門諸宗並列的，但未特別突顯荷澤禪法，因為當時流行於的禪宗門派特別多，宗密依照其宗義內容，歸類出主要的十家：

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、

¹³ 《原人論》卷 1，CBETA, T45, no. 1886, p. 708, a7-13。

¹⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 7，CBETA, X09, no. 245, p. 608, b14 // Z 1:14, p. 353, d1 // R14, p. 706, b1。



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，爭得和會也。¹⁵

宗密又在信中自言此時受杜順所作的《華嚴法界觀門》和澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》的思想影響很大，他運用華嚴事事無礙法界的融通圓融擴充至「頓漸禪要」和「權實教門」的三教會通思想，其中的「相成」是指理、事二者相成，即澄觀所說的「二而不二」。

宗密的「融通」一詞在《禪源諸詮集都序》中使用了二次，但與禪門諸宗之主張的「和會」並沒有直接的相關，倒是和華嚴宗的圓融思想有關；其中一次是說明一切色的自在融通，如下：

以色等本是真如一心。與生滅和合。名阿梨耶識等。而為能變。變起根身器界。即是此中所名色等諸法。故今推之。都無其體。歸於真心之空。不合歸於斷滅之空。以本非斷空之所變故。¹⁶

談到「以色舉體是真空也」是行者具足了人空、法空的智慧，於一切的色之所以能夠自在融通，是因為「真空觀」的理境，要彰顯的是華嚴思想中的事事無礙法界。反而「和會禪宗」一詞最早出現於宗密寫給澄觀大師的〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉。其實，會通、融會、和會、融合、融通之詞出現的次數並不是關鍵點，也非橫會、豎通問題，因為意義都相同，都是全揀全收，才是貫通佛所說得經義。

宗密在未見到澄觀為《華嚴經》所作的注疏前，所見過的古今著述很多，但就是步能夠和會禪宗與教下的；而正當時宗密的修學佛法正從禪宗轉向華嚴，故受華嚴圓融思想的影響很大：

印靈知而心識頓祛，懸談開分齊章，顯真空而相用繁起，起不異性故，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，藥得雪山善見，群疾俱消，寶獲滄海摩尼，千珍隨念，況懸文卷半，諸義盡

¹⁵ 《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 400, b28-c9。

¹⁶ 《註華嚴法界觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1884, p. 685, a25-b1。



包，備覈源流，遍窮名體，然後融成本部，全揀全收。¹⁷

宗密以法界事事無礙可以融通的義理，會通頓漸禪要和權實教門，一切頓漸禪要都可以「融成本部，全揀全收」。

有關宗密和會禪宗的資料，主要出現於《疏鈔》和《禪源諸詮集都序》上。宗密在《圓覺經大疏釋義鈔》中列舉出七家禪法宗旨，認為這些主張都是從達摩所傳的心地法門開展出來的，主要以荷澤宗的禪法即歸類主張第七家「寂知指體，無念無宗」為融會。

疏遍離前非統收俱是者，此有二意：一以第一家，揀收前六，謂上句揀，下句收，簡云前非，謂一二及六，滯於染淨緣相，失天真本淨性德，第四及上五三，闕於方便事行，而乃盡於有為，違淨名經言教也)就中，第三加以毀教之失，又六家皆未指出靈心，今第七剋體直指寂知，不約諸像法量，又順性無念修行故云爾也。下句收為是者，謂以寂知為本，而隨緣修前方便之行，即前六家，皆是隨病對治之妙門；此乃所其所通，無其所病也，二總判七家，皆有收揀。謂第七家中，若一向揀却緣慮妄心色相塵境頑凝虛空等法，偏立寂知，而為究竟者，互來圓通，圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性。寂知之性，舉體隨緣作種種門，方為真見，寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像，荷澤深意本來如此；但為當時漸教大興頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣。¹⁸

宗密對這七家禪法的和會，採取了「疏遍離前非，統收俱是者。」¹⁹所以，依此一宗無念、寂知為體的心地法門，如鏡之淨明，隨緣而作種種門的真見，又應諸緣而能現影像，來展現荷澤宗的深意。

宗密大師在《圓覺經略疏鈔》中提到對禪門諸宗的和會，是透過頓、漸、悟、修四種來達成統合，其中頓、漸僅是悟修的儀式，根機的頓漸不是永遠的定性。

第三、東宗就法。但就頓漸悟修之法和會，自然會得諸宗，諸宗不離此故。然定慧正是所修之道頓漸是悟修之儀式。所修之道有正有助。定慧是正道。餘萬行是助道。助定慧故。²⁰

¹⁷ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 2，CBETA, T39, no. 1795, p. 577, a28-b11。

¹⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3，CBETA, X09, no. 245, p. 535, a12-b2 // Z 1:14, p. 279, d7-p. 280, a3 // R14, p. 558, b7-p. 559, a3。

¹⁹ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3，CBETA, X09, no. 245, p. 535, a12-13 // Z 1:14, p. 279, d7-8 // R14, p. 558, b7-8。

²⁰ 《圓覺經略疏鈔》卷 4，CBETA, X09, no. 248, p. 863, b1 // Z 1:15, p. 131, d5 // R15, p. 262, b5。



這是藉由教門的定慧之理來解決禪門頓漸之爭，頓、漸、悟、修可隨禪人的根性而調整，沒有一定的先後順序。悟是要悟般若智慧，修是斷除煩惱而生定，因此禪法實踐的真正目的，就是要完成佛陀所說的定慧正道，溝通禪門實踐與教門定慧的，就是頓漸、悟修的實踐方法。

但在宗密心中，有一個理想的禪法程序是，就先頓悟，此為解悟，再漸修，最後達於證悟，除此之外，可因應當時的機緣、背景相互運用。

然悟與修，皆通頓漸。又悟有解悟、證悟；修有隨相、離相。謂初因解悟，依悟修行，行滿功風，即得證悟，此為真正。：若各隨根性，及諸善友方便施設，先後無定。²¹

因此，宗密完成的禪門諸宗之和會，建立一具足頓悟與漸修之禪法，禪門諸宗或主張頓悟、或強調漸修，宗密認為都有所偏失若，所以，將他們的宗旨統合起來，則成為一套圓滿的理想禪法。

(二) 宗密在《禪源諸詮集都序》中和會禪宗的方法

宗密在《禪源諸詮集都序》中是透過「禪教一致」的論證來和會禪門諸派的禪理，禪法的理論基礎最終都可歸源於一心，如此是否表示《原人論》「會通三教」與《禪源諸詮集都序》「和會諸宗」二者為完全相同的方法？宗密撰述《禪源諸詮集都序》的一個重要的目的，就是要藉由「禪教一致」的詮解來和會禪宗。

然上三宗中，復有遵教慢教，隨相毀相，拒外難之門戶，接外眾之善巧，教弟子之儀軌，種種不同，皆是二利行門各隨其便，亦無所失，但所宗之理即不合有二，故須約佛和會也。²²

所以，在宗密的《圓覺經大疏釋義鈔》中有「束宗就法」之說，其中的「法」為「定慧」，也算屬於佛教的實踐性；但在《禪源諸詮集都序》中，「約教和會」的「教」，就已包括了如來藏、性空、唯識等理論，這可以從宗密的說法中看出這種透過教門義教來和會禪宗的理由。然而，和《疏鈔》之和會進路有別的，是《禪源諸詮集都序》中雖涉及諸家禪理的分歧，但不是就禪法理論的內容直接來進行和會，而是透過會通教門三教的義理來和會禪宗，形成非常複雜的過程。

²¹ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3，CBETA, X09, no. 245, p. 535, c3 // Z 1:14, p. 280, b10 // R14, p. 559, b10。

²² 《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 403, a11-15。



禪法的表現雖然具有多樣性，接引的方便很多元，但所依據的根源之理卻是相同的，也就是「至道歸一，精義無二」。因而，宗密基於禪宗「以心傳心」，想在禪門諸宗的個別宗旨裡，找出一個統合圓滿的解釋此根源之理，來符合於佛陀的教法。在他的《禪源諸詮集都序》中表達了完全相同的觀點，宗密認為只有荷澤宗為能夠遠承達摩的本意：

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。²³

宗密認為禪門諸宗的主張在表面上互相衝突，但都是為了適應受教者的根機與受教當時的情境而擇取合宜的教法，所以，運用比禪門其他諸宗的禪理還圓滿的荷澤宗來該攝。

然而，存於宗密心中的這種理想的荷澤禪法，和歷史上荷澤神會本人的禪法的宗旨有人說是甚大的差異，舉學者冉雲華說：

儘管宗密在禪學思想和修行方法上，對神會一系非常推崇，但是在一點重要的問題上，卻有明顯的分歧：神會主張的是「無修」而「頓悟」，宗密卻主張「頓悟漸修」。……按照神會的原意，「迷即累劫，悟即須臾……恆沙妄念，一時頓盡。」因此頓悟成佛的關鍵，就在悟字上面；而悟的過程，只在一霎那之間。由於這種理解，神會主張的是見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。宗密的看法卻又不同，他認為種種坐禪法門，「悉是佛所稱讚。淨名云不必坐，不云必不坐。」²⁴

神會的主張完全是「頓悟」，一般學者推論宗密所理解的理想荷澤禪法則是「頓悟漸修」。吉津宜英也指出「神會的主張和宗密構想的荷澤宗實大相徑庭。」²⁵推究宗密所言的主張，他是想不受限於表面文字的制約，而去發掘荷澤禪法的內在深義，使其成為一種兼顧頓悟與漸修兩方面的理想禪法，但就「不必坐，不云必不坐」而言，形式上採取的坐、不坐，事實上和禪法的頓、漸無關。

在宗密的《禪源諸詮集都序》裡，推崇荷澤神會禪法外，同時當時也有流行實際之荷澤禪法的問題。神會確實呵斥當時北宗凝心靜坐的漸悟，但不因此就說

²³《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷 1，CBETA, X63, no. 1225, p. 33, c18-22 // Z 2:15, p. 436, b12-16 // R110, p. 871, b12-16。

²⁴冉雲華：《宗密》〔台北：東大，民國 77 年〕，頁 135。

²⁵吉津宜英：《華嚴禪 の思想史的研究》（東京：大東，1985），頁 137。



神會是主張頓悟，而說宗密認為荷澤宗的禪法是「頓悟漸修」的，如下：

圓頓本宗未行北地，唯神秀禪師大揚漸教，為二京法主三帝門師，全稱達摩之宗，又不顯即佛之旨。曹溪荷澤，恐圓宗滅絕，遂呵毀住心伏心等事，但是除病，非除法也；況此之方便本是五祖大師教授，各皆印可為一方師。達摩以壁觀教人安心，外止諸緣內心無喘，心如牆壁可以入道，豈不正是坐禪之法；又廬山遠公與佛陀耶舍二梵僧所譯達摩禪經兩卷，具明坐禪門戶漸次方便；與天台及佚秀門下意趣無殊，故四祖數十年中脇不至席，即知了與不了之宗，各由見解深淺，不以調與不調之行而定法義，偏圓但自隨病對治，不須讚此毀彼。²⁶

宗密用「除病不除法」來圓解惠能、荷澤對北宗漸門的批判，文中講得很清楚「即知了與不了之宗，各由見解深淺，不以調與不調之行而定法義，偏圓但自隨病對治，不須讚此毀彼。」但過往的一般學者都誤解說：流行的荷澤禪法無疑是傾向頓門的，卻和現實中的荷澤禪法與宗密心目中經過補足的荷澤禪法的本意，有一段差距；但探究宗密深意是「隨病對治」的方式，站在因位和果地的不同角度，善巧的對治時人時病而已。

四、宗密的華嚴禪教合一論

(一) 對清涼澄觀的思想繼承和發展

宗密在判教中涵攝了儒、道本源論思想的部份，推究禪教一致思想淵源很多地方是繼承自澄觀的《華嚴經疏》與《華嚴經隨疏演義鈔》的看法，著眼於兩家所持的萬物本源論，都可以會歸於相同的真源。而澄觀在判教問題上繼承法藏的「五教判釋」，把禪宗列入頓教，因為法藏已看到禪宗開始抬頭，為了顯示華嚴的廣大含攝圓融無礙，澄觀就將頓教歸之禪宗，顯然與法藏的原意也有出入；據《宋高僧傳》記載，澄觀把禪宗歸為頓教，與其時代環境、學思歷程有關；他不僅在理論上融合禪教，而且在實踐修行上禪教兼修，也曾經修習過南北宗禪。

又謁牛頭忠師、徑山欽師、洛陽無名師，咨決南宗禪法。復見慧雲禪師，了北宗玄理。²⁷

澄觀所處的時代正是六祖慧能的弟子南岳懷讓、青原行思、荷澤神會等弘揚禪法

²⁶《禪源諸詮集都序》卷 1：「《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 403, c22-p. 404, a6。

²⁷《宋高僧傳》卷 5，CBETA, T50, no. 2061, p. 737, a19。



的時期。早年他曾參訪過牛頭宗的慧忠、徑山道欽，荷澤宗的無名，學習南宗禪法；又向慧雲學習北宗禪法，受禪宗影響頗大，因而極力融會禪教。澄觀應用「不立文字，教外別傳」的禪宗，轉變成為禪教合一的新趨勢，雖與法藏的原意是有出入的，但他對華嚴思想的闡述，是與法藏一脈相承的；雖有缺失的，澄觀的詮釋是企圖對法藏的頓教作證成，但他將禪宗等同於頓教，一方面未必相應於法藏的頓教概念，另一方面也未必相應於禪宗。但把禪宗引入教法，卻是開了禪教結合的先河，到他弟子宗密手中，則有了進一步的發展。宗密受學主要來自兩方面傳承：一是禪宗之傳承，其皈依師是遂州道圓禪師，另一位是華嚴疏主澄觀；宗密之受學以入禪為先，其後方從華嚴澄觀修學華嚴教義。

澄觀在禪教兼修的立場上，主張禪教一致，且運用《起信論》心性本覺的說法，把它與荷澤禪宗的「靈知之心」糅合起來；這說明在當時諸禪宗門派中，他著重於南宗荷澤禪的頓悟思想，此在他的《華嚴經行願品疏》中，引用法藏主張的「五教判釋」，把禪宗配頓教可察覺出。

頓教者，但一念不生即名為佛，不依地位漸次而修，故名為頓，如思益云：得諸法正性者，不從一地至於一地。《楞伽經》云：初地即為八，乃至無所有，何次不同前；二漸次修行，又不同後圓融具德，故名為頓；頓證此理，即是頓教。故於其中，總不說相，但顯真性；亦無諸識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法界唯是絕言，五法與三自性俱空，八識與二無我雙遣。²⁸

澄觀將禪宗歸之頓教，是因禪宗主張的是「頓悟」，因而，他為了補充這一點，以對禪宗的判教釋，在《華嚴》體系中確立「修證論」，廣泛修習禪與教，介紹當時諸頓漸修證論，也闡明教有頓教、漸教。但為了說明會通禪教，他在《華嚴經行願品疏》「修證淺深」中，列舉頓漸修證論；其中「華嚴為頓教」是以「義理」、「化儀」、「化法」之三義來表明的，並主張在「觀行」的立場上華嚴為圓頓之意。

若指華嚴以為圓頓，餘皆漸者，約所詮義理；謂初心頓具名之為頓，具德莊嚴名之為圓，有證深觀，義如前說。若云初說華嚴名之為頓，後說小乘乃至大乘，名之為漸，此約化儀及與化法；初頓用一乘，後漸說三乘故。若云初說無常，後說常等，名之為漸；一時具說，名之為頓，唯約化儀，所說之法，漸頓不異，若云從小入大，名之為漸，直入大乘，名之為頓；此約以機就法有殊，所說之法不出三乘。上之三義，並非修行觀行漸頓，

²⁸《華嚴經行願品疏》卷 1，CBETA, X05, no. 227, p. 53, c14-21 // Z 1:7, p. 241, b16-c5 // R7, p. 481, b16-p. 482, a5。



隨一漸頓，略此多門，豈得趣執一言欲該佛法。²⁹

從「義理」角度來說頓漸，如果《華嚴》是圓頓教，其餘的皆漸教，這是《華嚴經》認為，初心就具備一切美妙功德稱為圓，這就是頓，初心就證得很深的境界。如果說佛最先宣講《華嚴經》稱為頓，以後再說小乘教、大乘教，這稱為漸，是從化儀和化法角度說的。初說法以一乘的形式，故稱頓，後來說法以三乘的形式，故稱漸，這是從衆生根器來講的；根器不同，相應的法也不同。因此，他闡明了多種修證論，最後囑咐後學放棄諸宗禪門各自對修證法的執著。而澄觀主張將禪宗的頓悟與《華嚴》的圓頓歸於五教中之頓教，把禪宗引入了教法，這是禪教融合的嚆矢；這一點給以後宗密的禪教一致思想提供了理論上的依據，從而對宗密的禪教會通思想產生相當大的影響，因而產生華嚴禪的思想。

(二) 以三宗會通三教

宗密在《禪源諸詮集都序》中區分當時的禪為三宗，也將教分為三種，且加以統合匯整，所以，河東裴休對宗密大師的看法是：

於是以如來三種教義，印禪宗三種法門，融瓶盤釵釧為一金，攪酥酪醍醐為一味，振綱領而舉者皆順。³⁰

宗密的禪教合一是對禪宗各派與當時代的華嚴、天台、唯識各教派和的大融合。他這華嚴禪的教禪合一論的觀點依據他說的：「教也者，諸佛菩薩所留經論也；禪也者，諸善知識所述句偈也」³¹的思想來的。

宗密將一切宗派和會入禪宗，又把禪宗分為息妄修心、泯絕無寄、直顯心性的三宗，再配合教三種，即密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教；以三教與禪的三宗相對，成為禪教合一的整體佛教。他在《禪源諸詮集都序》說：

三教三宗是一味法，故須先約三種佛教證三種禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心；雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教。³²

²⁹ 《華嚴經行願品疏》卷 2，CBETA, X05, no. 227, p. 65, a4-13 // Z 1:7, p. 252, c10-d1 // R7, p. 504, a10-b1。

³⁰ 《禪源諸詮集都序》卷 1。CBETA, T48, no. 2015, p. 398, c2。

³¹ 《禪源諸詮集都序》卷 1。CBETA, T48, no. 2015, p. 399, c19。

³² 《禪源諸詮集都序》卷 2，CBETA, T48, no. 2015, p. 407, b1-4。



宗密透過禪教一致的思想來和會禪理與教判，在《禪源諸詮集都序》中，將已化約成三種淺深的禪法相配於所分別的教門，把息妄修心宗與將識破境教相合，泯絕無寄宗和破相顯性教相對，將直顯心性宗與顯示真心即性教作比對，三宗的高低教義與層次依然能顯現出來。由此可知宗密以佛說得都是一味法，認為禪與教是相通的，依此來處理禪門與教門的諍論與各執己見，在《禪源諸詮集都序》中他說：

宗密將「息妄」等同於「息我法之妄」，「修心」視為「修唯識之心」，如此二者可以是相通的：

然唯第三將識破境教，與禪門息妄修心宗而相扶會；以知外境皆空故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心，故同唯識之教，既與佛同，如何毀他漸門、息妄看淨、時時拂拭、凝心住心、專注一境，及跏趺、調身、調息等也，此等種種方便，悉是佛所勸讚。³³

在宗密所述的唯識教義中，指出我人身相和外境都是唯識所變，所以是虛妄的，因此而悟我、法二空，進而修唯識觀及六度四攝，最後證二空所顯真如，轉識成智，成法性身大涅槃。

接著，宗密在《禪源諸詮集都序》中的泯絕無寄宗主張，依此配合密意破相顯性教：

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，未曾有一法不從因緣生，是故一切法無不是空者。……諸部般若千餘卷經，及中百門等，三論廣百論等，皆說此也，此教與禪門泯絕無寄宗全同。³⁴

破相顯性教則言諸識、諸境皆假託眾緣而生，因此一切法無自性，所以是空；意思是在呈現空時就同時也顯出真性了，而不是等破一切相後，再另立一個空性之理。

又在顯示真心即性教開示靈知之心，說明真性與佛無異，是透過教門內部三

³³ 《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 403, c14-20。

³⁴ 《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 404, a6-24。



教的和會來達成，顯示真心即性教可涵攝先前二教，是了義教。如：《禪源諸詮集都序》所載：

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；故云：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剎，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。……，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。³⁵

顯示真心即性教直指真心，其中包含全揀和全收二門。「全揀門」是揀去心性之外的一切，除了真心之外，其他都是虛妄，由於是採遮詮的進路，可含攝第二的破相教；「全收門」則以一切染淨諸法都從真心現起，所以全都與真心相即，可含涵攝第一的說相教。宗密藉由教門的和會來和會禪門三宗達成禪教一致，以教門的根源來自靈知真心，相通於禪門的根源，此根源者也是一切眾生本覺真性，亦名佛地、心地、禪源，所以可將三教和三宗統會為一味。

雖然顯性教、破相教和法相教的義理有淺深之別，但三教的和會並非採直立式的層級架構，宗密曾將三宗的關係比作「伊圓三點」，如下所述：

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。³⁶

梵文伊字由三點組成，三點的關係為非橫非縱，若作適當的組合則成伊字，三點分開則成無意義的三點；因此，宗密和會禪宗的方法，就如同伊字三點的關係一樣，非橫非縱。

五、結論

根據各經所闡之理，雖然頓、漸不同，但所顯法體皆相同，都可將其歸入真

³⁵ 《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 405, c5-27。

³⁶ 《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 402, b4-8。



心即性教，因而宗密對望於禪宗直顯心性宗之理體，尤其是荷澤宗所宗之理與顯示真心即性教之教義相融合，從理體上說全相同達磨所傳之祖師禪，雖然禪宗標舉「教外別傳」之旨，但與經論並不矛盾，只不過祖師禪的教外別傳不像教下諸家那樣廣開教義，而是默傳心印，這點在整個祖師禪中佔有重要地位，若缺此以心印心，則祖師禪與教下之顯示真心即性教無差別了，也就不成其為禪宗，而同於教門。

法藏圓寂之後，慧苑接續完成註疏的工作，定名為《續華嚴略疏刊定記》，只是《刊定記》失去了傳承法藏的本意，而樹立己見，故澄觀才破斥慧苑為「背師異流」，而契圖恢復法藏的本意。慧苑之學說與華嚴宗傳統說法最大的分歧點，即其判教說，將法藏之小、始、終、頓、圓之「五教」說廢除，而另立四教判，於是，慧苑的說法被正統的華嚴宗斥為異說。

雖被尊為華嚴宗的第五祖宗密，但他所說的五教判，跟智儼、法藏的五教判，立場不同，內容也不同，不同於法藏和澄觀都秉持華嚴傳統的判教為小、始、終、頓、圓，依次立儒道教、人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教和一乘顯性教，且在此判教體系包含了儒、道；當時澄觀認為儒、道兩家與佛教內外有別，教義不同，而宗密卻把儒、道判入其中；至於頓教，宗密即攝入禪的體系，然後與此教的判攝相融合，總歸於真心。他在《禪源諸詮集都序》，以禪之三宗配教之三教；到了《原人論》，則將三教分判為五教，因此宗密的五教判與法藏的五教十宗判，是有滿大的出入。

宗密對禪宗與經教關係的解釋，雖然他認為禪宗以教外別傳為特點，但禪宗所悟所修所證均與佛所說究竟之法完全相同，而無任何矛盾，正因為在禪與經教之關係上有如是認識，才宣稱禪者必以經論為準。所以，宗密之判宗乃是藉教悟宗，即是以經教為其依據；既然以經教判宗，首先就要確定諸教的地位，因此就區分其宗旨。雖然佛說的經教有權實、頓漸、大小、了義不了義之分，但皆都不乖佛意，但圓融中涵有行步門，須先清楚確定禪門諸宗各有的旨趣。

宗密認為佛法是為應不同根機之眾生而設，乃包括小乘（聲聞、緣覺），大乘（相宗、空宗、性宗）之種種法門，但「是法平等，無有高下」，只要能令學人最終悟入佛知見，則深淺、大小、偏圓、權實之種種八萬四千法門無非是妙道。宗密正因如此認為，佛不捨一法，應病與藥，亦說淺、小、偏、權之法，然後為令開示悟入究竟一佛乘；所以也借用《法華經》「會三歸一」的思想作佐證，將自己所判之密意依性說相教，密意破相顯性教，顯示真心即性教與《法華經》所說三乘一一配對，以證明所判之三教同歸為一味，亦即大乘相宗、空宗、性宗皆可會歸佛一味法；然而宗密將禪門之北宗判同相宗，將牛頭宗判同空宗，將洪州



宗及荷澤宗判同為性宗，禪宗融通教下，自然禪之三宗，教之三種亦可互相和會運用，這都可顯出禪者之靈活善巧，這可相應證悟華嚴之境界、佛的心印。

參考書目

一、佛教藏經

- 《妙法蓮華經》，CBETA，T09，no. 262。
《維摩詰所說經》〈1 佛國品〉，CBETA，T14，no. 475。
《大乘起信論》，CBETA，T32，no. 1666。
《大方廣佛華嚴經疏》〈1 世主妙嚴品〉，CBETA，T35，no. 1735。
《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA，T39，no. 1795。
《大乘法界無差別論疏》，CBETA，T44，no. 1838。
《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA，T45，no. 1866。
《註華嚴法界觀門》，CBETA，T45，no. 1884。
《原人論》，CBETA，T45，no. 1886。
《禪源諸詮集都序》，CBETA，T48，no. 2015。
《宋高僧傳》，CBETA，T50，no. 2061。
《華嚴經行願品疏》，CBETA，X05，no. 227。
《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA，X09，no. 245。
《圓覺經略疏鈔》，CBETA，X09，no. 248。
《起信論疏記會閱卷首》，CBETA，X45 no. 767。
《中華傳心地禪門師資承襲圖》，CBETA，X63，no. 1225。

二、專書 期刊 論文 外文資料

- 楊政河 1983《宗密大師學風研究》，臺北：中華學術院佛學研究所。
冉雲華 1988《宗密》，台北：東大。
黃連忠 1984《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，淡江大學碩士論文。
黃連忠 1995《宗密的禪學思想》，臺北：新文豐出版社。
黃國清 1997《宗密大師三教會通思想之研究》，臺北：中華學術院佛學研究所。
董群 1988《華嚴禪》，安徽大學哲學系碩士學位論文。
周群 1991《宗密禪教合一思想論析》，南京師大學報。
黃磊 1994《宗密禪教一致論與三教一致論探析》，南京大學哲學系碩士學位論文。
裴勇 1995《宗密判宗說研究》，北京大學哲學系碩士學位論文。
聖嚴法師 2006《華嚴心詮—原人論考釋》，臺北：法鼓文化。
釋正持 2011《澄觀判教思想之研究—兼論與法藏判教之差異》，大專學生佛學論



文。

見鎌田茂雄 1975《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學東洋文化研究所。

吉津宜英 1985《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東。