

宗密「判教」思想之特色—以《原人論》為中心

劉美琴

一、前言

華嚴宗與天臺宗的「判教」，是中國佛教史上的一大特色。雖然在印度佛教史上，如《解深密經》的三時教觀¹，《涅槃經》的半月與滿月²，乃至了義與不義等，已有《判教》的傾向，但終不如華嚴與天臺的「判教」之嚴密、有系統。且華嚴與天臺的「判教」，不僅將釋尊一代教法全部涵括，更將許多看似矛盾的觀念加以詮釋，使其成為一個相容不悖的佛法體系。從哲學的觀點來看，此一「判教」的旨趣，有其社會文化的背景，和宗派思想的差異。如 Peter Gregory 所說：「就研究中國佛教者而言，若不能掌握「判教」的原則的話，就無法知道中國佛教思想家的想法，以及他們處理經典的態度。」³

換一個角度來說，如果要了解一個宗派的完整內涵，透過「判教」不啻是一個提綱契領的方法；而華嚴宗五祖宗密的判教系統，又十分地別具特色。因此本文擬以宗密的《原人論》為中心，探討宗密如何分判教法；並與法藏之判教做一比較，以知其學說的特色。希望藉由如此的比對，對華嚴思想有進一步的認識。

本文分成六個部分：首先，在第一段將對「判教」的意義和功能加以解釋；其次，概述《原人論》的內容與主旨；接著，將宗密的「判教」與法藏的「判教」作一比較，對比其間之差異；再就其中最具爭議性的三個點加以分析，如宗密提出的「人天教」的歷史背景，以及為何不將「頓教」、「圓教」獨立出來，成為判教中的兩個階段的理由。至於宗密對「小乘教」與「破相教」的精彩評破，限於篇幅以及非宗密「判教」思想之特色，只好在此割愛。

¹ 《解深密經》，《大正藏》一六冊，頁六九七上～中：「惟為發聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。……惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。……於今第三時中普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪。」

² 《大般涅槃經》《大正藏》，一二冊，頁六五七中：「如來亦爾，於閻浮提或現初生，或現涅槃。…放大智慧，微妙光明，能破無量聚生魔眾。如十五日盛滿之月，或復示現三十二相、八十種好，以自莊嚴，而現涅槃，喻如月蝕，如是眾生所見不同，或見半月，或見滿月，或見月蝕。…」。

³ 見 Gregory（一九九一年著作，頁九三）。

二、「判教」的詮釋功能

「判教」一詞，嚴格地說，是源自中國佛教地。在佛教傳入中國後，中國的佛教徒就面對了如此的一個困境：如何將不同的經典，有系統的介紹給中國人。在這樣的情況下，自然而然的出現所謂的「判教」⁴。「判教」提供一個寬廣及貫通的方法，去處理一些互相關連的主張，而這種方法被中國佛教徒運用於幾個不同的目的。首先，它提供一個詮釋的方法，將中國佛教徒所繼承的各種不同的經典，組織為一個有條理及協調的教義架構。因為從五世紀初起，就有越來越多的經典，從梵文和其他印度語翻譯成中文。其中，中國佛教徒必須面對的一個最具爭議性的問題，就是詮釋的問題：如何考量這些—被相信是佛教所言說的聖典—之間的差異，有些甚至是很明顯的相互矛盾。作為佛的聖言量，這些教法是不會有誤謬的。因此在一些架構中，發現試圖去解釋：在聖典裡不同教法之間的衝突是表面的、非真實的，並未發掘出佛教整體的真理或原貌⁵。

中國佛教徒轉而尋求「方便」(*upāya, expedient means*)，去處理詮釋的問題—調合佛陀不同教說的差異。簡言之，這個說法主張：佛陀在其四十九年的說法，因其聽眾的不同，而有教法的差異。「方便」在詮釋的背景之下，即是：一個教法只有在了解其背景與意圖之後，才能合理地被理解。「方便」說法的提出，使中國佛教徒以「方便」的權衡，克服先前教義之不足。這種情況下，建構了階段性的教理，即將佛的言教，從最基本的發展到最深奧的。

但是「判教」並不是一種中性的方法。如何排列這些教法的觀點，取決於中國佛教不同宗派的源流。因此，為了提供一種詮釋的方法。以調和不同經典的差異，「判教」也強調自己宗派的主張，是最切合真實、終極的佛教。往往，每個宗派都能找到具有宗派特色的經典，去支持他們的主張。

「判教」的詮釋及宗派的功用，反映其雙重性。他提供一個架構，以同時安置宗派的差異。一方面可作為批判的工具，藉此評價不同的教法，建立層級的教法體系。一方面，在它將一些教法安置其下的同時，它也在佛教更為廣闊的視野內，提供一個可以包含、確認的架構。而「判教」在批判的架構上，也有綜合性的功能。這兩種功能的交互運用，就是邏輯上的「辯證」⁶，這種方法可以避免是或非的絕對判斷。不同的教法，在其受限或不完整的情況下，並非是錯的。最

⁴見呂徵（一九九一年著作，頁一二九～一三〇）。

⁵見 Gregory（一九九二年著作，頁五）。

⁶見 Gregory（一九九一年著作，頁二六〇）。" The logic by which these two functions worked together as different aspects of one another was dialectical and most accurately denoted by the term *sublation aufheben*；止揚）。The hermeneutical value of such logic was that it provided an approach to conflicting points of view that avoided absolute judgments of right and wrong. "。

廣博的教法，是善於提供最易理解的觀點，使其他教法能和諧的連貫。這最廣博教法，因而稱為「圓」，也就是包含其他所有的完美教法。

「判教」也有第三個功用，它提供了菩提道的藍圖，將佛教的教法，配置成由簡至深的進程。這教法的次第，可想成是學習的課程，也就是解脫的原理和方法⁷。即經由淺而深的教法之學習，可以使人循序漸進地達到解脫。

如果深入研究「判教」的三種功能，可以探討思想演變的問題。如同天臺以不同的方法、名詞來解釋不同教理的問題；華嚴也是如此，用「判教」表示不同的主張。而且在同一個宗派內，因其社會背景與個人偏重不同，往往就會有很大的差異。如果比較宗密與法藏二人的「判教」系統，即可知道二者的差別：法藏他所面對的是如何在佛教各宗爭鳴的情況下，突顯出華嚴的殊勝⁸；而宗密所處的時代，正是禪學興盛的時期，宗密自己也受過禪宗的薰陶，故在其著作中，致力於禪、教的會通。而且在其「判教」系統中，強調修行解脫的功能，即視「判教」為菩提道次第的地圖⁹，及一切教說都是來自同一源頭，皆是佛所說的真理，依眾生不同的根基，節節契入。這一點，可以在其《原人論》的第四章「會通本末」看出¹⁰。

三、《原人論》思想簡介

圭峰宗密大師（西元七八〇～八四一年），是華嚴宗的五祖，在其眾多著作中¹¹，給予後代影響最大的是《原人論》與《禪源諸詮集都序》¹²。《禪源諸詮集都序》是將禪的三宗與教的三宗比對，而視禪的荷澤宗，教的華嚴宗為最高，並致力於禪、教的融合。而《原人論》則是一部佛教的概論書，相對於儒、道二

⁷見 Gregory（一九九五年著作，頁七）。

⁸見 Gregory（一九九一年著作，頁一三二）。

⁹這兩者的差異，感謝 Prof. Gregory 在課堂上指出，並詳細解說。

¹⁰《原人論》，《大正藏》四五冊，頁七一〇中～下，宗密的「會通本末」如李世傑所說（一九七八年著作，頁三六五）：「會通本末是諸教的綜合統一。一乘顯性教是『本』，破相教、法相教、小乘教、儒道二教是『末』。『末』是道達於『本』的過程，倒過來說，從一真理（本）而逐次展開為『末』，本末融會，不只是佛教的四宗，而連儒道二教也被包括於佛教的大一統之中。」

¹¹根據鎌田茂雄多年的研究，初次利用當時可以得到的佛教典籍目錄，把宗密的著作，加以有系統的考證，計算宗密的全部著作，共達三十七種之多。參見鎌田茂雄（一九七五年著作，頁七三～八四）。五外潘重規教授根據敦煌殘卷，發現一份宗密著作目錄，題為「圭峰大師所纂集著經律論鈔集注解文義集圖件等」，其內列舉宗密的四十種著作，其中有十九種是鎌田茂雄的目錄中所無的；然有十種是鎌田有而敦煌所無的。參見冉雲華（一九八八年著作，頁四二～五四）。

¹²《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，編號二〇一五。

教¹³，而強調佛教的優越性；並在整然的組織下，說示佛教的哲理。

《原人論》顧名思義，就是探究人的本性與本源。為何宗密要從佛教的立場，探究人的本質呢？這就要考慮到當時的思想背景。在唐憲宗時，韓愈上《佛骨表》以排斥佛教。對於佛教所受到的批評、非難，宗密擁護佛教，並從佛教的立場，展開對於人類本性的論爭¹⁴。為了因應韓愈的《原人論》對佛教的種種質疑，宗密就華嚴哲學的角度，著作了《原人論》。宗密在《原人論》中，批判儒、道二教，以顯示佛教的優越，更從佛教的立場，進一步會通儒、道二教¹⁵。在中國思想史上，扮演著重要的角色。

《原人論》分成四個部分：「斥迷執第一」、「斥偏淺第二」、「直顯真源第三」、「會通本末第四」。在「斥迷執第一」中，批判儒、道二家的錯誤。在華嚴宗的傳統中，除了慧苑在《刊定記》中採納儒、道二教之說外，華嚴四祖澄觀則批判老莊的思想。宗密在這個思想的背景之下，對此二教明確地對比、論究，並展開「人性論」。宗密的目的是，要探究三教對人的本性的解答。在第一章中，主要是破斥老莊的思想。批判老莊的「人畜等類，皆是虛無大道生成養育」¹⁶ 16之說，提出：如果大道是生死賢愚之本、苦凶禍福之基的話—如果大道真的存在，將成為常存不變的根本，禍亂凶愚就不能除去了，因此老莊的說法是沒有道理的。在「斥偏淺第二」一章，宗密將佛教從淺至深分成五教。即是人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教。此中的最初三教，在《禪源諸詮集都序》中歸為「密意依性說相教」¹⁷。其中，宗密將「人天教」釋為類似儒家的「五常之教」，即是，持守五戒、修習四禪八定、求生色界無色界天，這些都是以苦樂為因而修行的。所謂五戒、十善、「人天教」之名稱，乃是中國佛教所創，其中很多觀念，是融合儒、釋、道三家之言而來。「小乘教」即是根據五蘊和合而成立我，從無始以來，色心二法因為因緣力之故，念念生滅、相續無窮。「大乘法相教」就是指唯識宗，以阿賴耶識為跟根本，說一切萬象是唯識所變。所謂「大乘法破相教」是破除大小乘法相的執著，密顯真性空之理¹⁸。宗密對於「破相教」的評破，認為僅破除情執，未能顯現真靈之性¹⁹，如《大品般若經》說：空是大

13見 Gregory（一九八五年著作，頁二七三～二七八）教授認為：面對唐朝儒、對佛教的影響，宗密以佛教的立場加以回應，故在《原人論》中，特別針對儒、道的缺點評破。本論主要是寫給非佛教徒看的，從其淺顯易懂的文字可見一斑。

14見鎌田茂雄（一九八二年著作，頁二五九上～中）。

15對於這個問題，筆者曾請教過 prof. Gregory，他認為宗密在批判儒道時，是站在佛教的終極面去看儒道二教，即所謂的真諦或勝義諦的層面；而宗密也肯定儒道的道德功能，在世俗上能發揮其向善的意義，因此和佛教的五戒十善有共通之處，故在人天教一章加以會通。

16 《原人論》，《大正藏》四五冊，頁七〇八上。

17 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇三上～四〇四上。

18 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇四上～中，在此判為「密意破相顯性教」。

19宗密對空宗的評破，可從十點來看，其中最大的差別在於「空宗之言但是遮詮；性宗之言有遮有表」見《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇六上～四〇七上。

乘的初門。「一乘顯性教」²⁰即指一切有情，皆有本覺真心，自無始以來常住清淨、昭昭不昧、了了常知，名為「佛性」、「如來藏」，此靈覺的真心與諸佛無二無別²¹。

宗密的人性論之根本，即《圓覺經》的圓覺妙心²²。宗密從這個「真性」、「靈性」、「真心」的立場，會通前四教。如同呂徵所說：

「教」到了「顯示真心即相教」，「宗」到了「直顯心性宗」，都是最高的階段。這樣使教、宗統一了起來，純是由於心性本覺的論點加以擴大的結果。同時，他們還依《圓覺》《起信》的說法，作了更詳細的闡明，說染淨法之由染趨淨和由淨轉染各有十重，構成了他們的心學，以心統一了禪教的說法²³。

由此可知，宗密是以《圓覺經》、《大乘起信論》之「真心」為其判教之核心，著重於「理事無礙」。這和法藏以《華嚴經》之「法界圓融」為重心，著重於「事事無礙」是大異其趣的²⁴。至於二者的差異，將在下文詳加分析。

四、宗密的判教與法藏的判教之異同

從華嚴宗的背景看來，宗密在《原人論》中的「判教」，將法藏（西元六四三～七一二年）的「正統說法」作了重大的改變。果我們將宗密的「五教」和法藏的「五教」相比，會發現兩個系統有很大的差別。已圖示如下：

²⁰ 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇四上～中，在此判為「顯示真心即性教」。

²¹ 見鎌田茂雄（一九六五年著作，頁五八九～五九〇）。

²² 李世傑認為：「他（宗密）的宗脈雖是華嚴，但卻發揮《圓覺經》義理。」（一九七八年著作，頁三五九）在《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇九上～四一三中，更將《圓覺經》之「圓覺妙心」與《大乘起信論》的「一心」結合，開展出具有宇宙本體論（如心真如門及心生滅門）及認識論（如阿梨耶識的二義、三細、六粗）的體系。詳見《大乘起信論》，《大正藏》三二冊，頁五八三～五九一，此點承 prof. Gregory 提示

²³ 見呂徵（一九九一年著作，頁二二三）。

²⁴ 見 Gregory（一九八八年著作，頁二一一～二一四）。

★法藏和宗密判教系統的比較

法藏 ²⁵	宗密 ²⁶
1.小乘教（愚法二乘教） -----	1.人天教
2.大乘始教 ²⁷	2.小乘教
(1) 空性相	3.法相教
(2) 顯了相	4.破相教
3.終教 -----	5.顯性教
4.頓教	
5.圓教（別教一乘）	

在宗密的系統中，很明顯地多了「人天教」這一層，而不別立「頓教」、「圓教」，這些是宗密思想異於傳統華嚴判教的重大不同之處。以下將一一對於宗密為何將「人天教」納入「判教」系統中，以及不別立「頓教」、「圓教」的原因，詳加論述。

五、宗密對於「人天教」之定位

法藏和宗密的「五教判」之最大的不同點，在於宗密將「人天教」當作是佛法的最初及最基本的層次。法藏只在他的「十宗」的第一「我法俱有宗」裡，才包括「人天教」²⁸。「人天教」不僅不在法藏的五教判中，也不在慧苑（西元六七三～七四三年）和澄觀（西元七三七～八三八年）的判教系統中。慧苑和澄觀這兩位華嚴的大師，只有在其著作中傳達以前有關「人天教」的判教系統的說法²⁹—而且是強調他們認為這個教法是多不足取！在這樣的背景下，為何宗密會打破這個傳統，而將「人天教」納入《原人論》中的判教系統中呢？這就要從「人天教」的歷史背景來探討此一問題。

²⁵以法藏的《華嚴一乘教義分齊章》為主。見《大正藏》四五冊，頁四八一中。

²⁶以宗密的《原人論》為主。見《大正藏》四五冊，頁七〇八下。

²⁷據法藏《探玄記》，《大正藏》三五冊，頁二五下言：「二、始教者，以《深密經》中，第二第三時教同許定性二乘，俱不成佛故。今合之總為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。」由此可知，法藏是依《解深密經》的三時教為根據，在其「大乘始教」中的次序是：空性教、法相教。和宗密以法相教為先，破相教為後的次序不同。見 prof. Gregory（一九九五年著作，頁三一）。

²⁸《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》四五冊，頁四八一：「一、我法俱有宗：此有二，一、人天乘，二、小乘。」

²⁹見澄觀的《華嚴經疏》，《大正藏》三五冊，頁五〇八下；慧苑《刊定記》，《卍續藏》五冊，頁二中。

在六朝之時，造偽書之風盛行，也包括很多偽造的佛典。在道安做目錄時，即有疑偽經之發現。在他的《疑經錄序》中說：

外國僧法學，皆跪而口受。同師所受，若二十轉，以授後學。若有一字異者，共相推校，得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠，而喜事者以沙標金，斌斌如也，而無括正。何以別真偽乎？農者禾草俱在，后稷為之嘆息；金匱玉石同緘，卞和為之懷恥。安敢預學次？見涇渭雜流，龍蛇並進，豈不恥之³⁰）？

雖然，道安對偽經造作的現象如此地口誅筆伐，然而到了隋朝，疑惑偽妄的經典已高達一九六部。在法經的《眾經目錄》中，論及偽經的情況：

並號乖真，或首掠金言，而未申謠讖；或論世術，後託法詞；或引陰陽吉凶；或明神鬼禍福。諸如此彼，偽妄灼然，今宜秘寢，以救世患³¹。

其中提到偽經常取材圖讖方術，大談陰陽五行之理，或將儒道之說混入佛經。而且偽經特別重視戒律，如《決罪福經》云：

小惡不積，不足滅身；吉凶禍福，皆由心生，不可不順五戒為人本。十善，福之根；五戒，德之根。十善，天之種，佛為一切父，經為一切母，同師者則兄弟累劫常親善。五戒者是人五體，五戒具者，乃成人身，若缺一戒，則不成人³²。

止惡從善之說，乃是根據業報的觀念而來。而這在中國的儒道二教中，也是很強調的。因此，乃有曇靖偽造《提謂波利經》之事，而有人天五戒教之說³³。梁之僧祐³⁴、隋之法經³⁵二錄，均謂《提謂經》有二種：一為一卷本，是真典；一為二卷本，乃是宋孝武帝（西元四五四～四六五年）時，北國沙門曇靖所偽造。《續高僧傳，曇曜傳》云：

³⁰ 《道安錄》已遺失，此《疑經錄序》收於《出三藏記集》，《大正藏》五五冊，頁三八中。

³¹ 《眾經目錄》，《大正藏》五五冊，頁一三九上。

³² 見湯用彤（一九八七年著作，頁八二）。

³³ 同上。

³⁴ 《出三藏記集》，《大正藏》五五冊，頁一三八下：「提謂波利經二卷（舊別有提謂經一卷），右一部，宋孝武帝時，北國比丘曇靖撰。」

³⁵ 《眾經目錄》，《大正藏》五五冊，頁一三八下：「提謂經二卷僧祐錄宋孝武帝時北國發門曇靖撰，與一卷者，邪正文乖」。

又有沙門曇靖者，以創開佛日，舊譯諸經，並從焚蕩。人間誘導，憑准無因，乃出《提謂波利經》二卷，意在通悟，而語多妄習³⁶。

由此可知，曇靖在北魏太武帝焚毀佛經之後，妄造此經。又《歷代三寶記》云：

宋孝武世，元魏沙門釋曇靖於北臺撰。見其文云：東方太山，漢言代嶽，陰陽交代，故云代嶽。於魏出世，只應言魏言，乃言漢言，不辯時代，一妄。太山即此方言，乃以代嶽譯之，兩語相翻，不識梵魏，二妄。其例甚多不可具述，備在兩卷，經文舊錄別載有《提謂經》一卷，與諸經與同。但靖加足五方五行³⁷，用石椽金，致成疑耳³⁸。

曇靖乃就一卷《提謂經》，附會中國之禮教及世俗一般的信仰，又夾雜陰陽五行之說最合於北朝一般人的信仰，故極為流行³⁹。而《提謂經》的教說也有其軌範，且檢察嚴格。如《續高僧傳》云：

隋初開皇闢壤，往往民間猶習《提謂》。邑義各持衣鉢，月再興齋。儀範正律，遞相監檢，甚具翔實⁴⁰。

正式提出「人天教」一說者，當是南齊荊州隱士劉虬（一作「杻」，西元四三八～四九五年）的《無量義經序》。他將佛陀的教法分為頓、漸，漸教中又分化成七個階段：

如來一化所說，無出頓漸。《華嚴》等經是出頓教，餘名為漸。漸中有其五時七階。言五時者：一佛初成道，為提謂等說五戒十善，人天教門⁴¹。

對此一說，淨影、慧遠在《大乘義章》提出質疑：言人天教門，理無依據。並引《提謂經》文，以證二商人所得乃是「出世正道」非「人天教門」。慧遠所引的，應當是一卷的《提謂經》而不是二卷的偽作，可見「人天教」是中國人所創立的。又《法華玄義》論南北判教的不同時，云：「北地師亦作五時教，而取

³⁶ 《續高僧傳》，《大正藏》五〇冊，頁四二八上。

³⁷ 麗本作「五萬行」；而宋元明三本與宮本作「五方五行」，今據改。

³⁸ 《歷代三寶記》，《大正藏》四九冊，頁八五中。

³⁹ 日本學者牧田諦亮認為此經是庶民經典，重視持守五戒，並以平易的日常行儀之實踐，故易於修持。《提謂波利經》有三個本子，參見牧田諦亮（一九七六年著作，頁一八四～二一〇）。

⁴⁰ 《續高僧傳》，《大正藏》五〇冊，頁四二八中。

⁴¹ 《大乘義章》，《大正藏》四四冊，頁四六五上，又《出三藏記集》，《大正藏》五五冊，頁六八上：「根異教殊，其階成七。先為波利等說五戒，所謂人天善根，一也。」

提謂波利為人天教。」⁴²由此可知，人天教乃北方之異說，而劉虬也是採取北方的說法的⁴³。

人天教門是世間佛法，本是佛為優婆塞而說的教法，故推廣與儒家五常相比。然而又承襲漢代陰陽道術，可以說是將儒釋道三教合而唯一，所以流傳廣遠。在隋、唐時代，不少高僧對「人天教」一詞，用之而不疑⁴⁴。

為何宗密會採用「人天教」作為其「五教判」的一部份呢？如前所知，儒、道二教在《原人論》中扮演相當重要的角色，而「人天教」正可將儒、道與佛教連結起來，將儒、道中強調的倫常觀念與佛教中最淺顯的義理銜接。一方面可以減少彼此理論上的矛盾，一方面將儒家的道德觀保存於佛教的系統中。「人天教」的融合功能，更進一步將佛教的五戒與儒家的五常等同，把儒家的道德修持，置入佛教的宇宙論—業報觀念中。

再者，因《原人論》賦有論辯的目的，為了面對唐朝帝國對道教的支持之歷史背景，道教勢力逐漸地擴張，以及道教教義的日趨複雜化，佛教為了要生存，不得不接受儒、道二教以論辯方式的挑戰。其中，最具威力的就是韓愈批評佛教的罔顧人倫。這也是後來宗密將儒家的道德價值，融入佛教教義中的緣故。

從社會的層面看，宗密採用「人天教」也反映出：在唐朝，佛教普及到庶民的階級。雖然在五世紀就可發現端倪，但一直要到九世紀時，才成為社會的普遍現象。這也有助於理解宗密在《原人論》中，將特別為庶民而說的教法，放在判教的第一個階段的原因⁴⁵。

六、宗密對於「頓教」與「圓教」的理解

宗密的「判教」和法藏的「判教」的另外一個不同之處，就是宗密未在其判教系統中別立「頓教」、「圓教」。在宗密早期的著作《圓覺經大疏》⁴⁶中所提出的判教，並不同於後來他在《原人論》中所提出的。比較兩者的差異如下：

⁴² 《法華玄義》，《大正藏》三二冊，頁八〇一中。

⁴³ 見湯用彤（一九八七年著作，頁八四一）。

⁴⁴ 見湯用彤（一九八七年著作，頁八一六）：如智豈和法琳等人，在其著作中曾多次提及，而不加以懷疑。

⁴⁵ 見 Gregory（一九八五年著作，頁二七九～二八〇）。

⁴⁶ 《圓覺經大疏》著作年代在唐穆宗長慶三年（西元八二一～八二三年），而《原人論》應作於此^{之後}。

★宗密在《圓覺經大疏》與《原人論》中判教系統的比較

《圓覺經大疏》 ⁴⁷	《原人論》
1.愚法聲聞教 -----	1.人天教
2.大乘權教 -----	2.小乘教
(1) 相、見俱存	
(2) 攝香歸見	
(3) 攝所歸王	
	3.法相教
3.大乘實教	
(1) 藏識（攝前七識，歸於如來藏）	
(2) 如來藏（總攝染淨，歸如來藏） -----	4.破相教
4.大乘頓教	
5.一乘圓教	5.顯性教

如果參考法藏的五教判，會發現和宗密在《圓覺經大疏》的判教法很類似。對於這點，有兩種可能性：一是限於體裁的關係，《圓覺經大疏》是一部註疏書，受到一定的限制，未必能提出自己的獨到見解；其二，可能因為是早期的著作，其思想尚未成熟，到了晚期著作《原人論》時，才將此觀念帶出⁴⁸。然而，對於這點，也有學者持不同的看法，認為《圓覺經大疏》與《原人論》之判教內容，談不上成熟或不成熟，只是一種簡略化或混合化而已⁴⁹。對於這些不同的看法，以下將就宗密對「頓教」及「圓教」的理解，分別地來討論。

甲、頓教

要瞭解宗密對「頓教」的理解，首先要知道宗密如何去定義「頓」一詞。宗密在其《禪源諸詮集都序》中提到，一般人對於「頓」、「漸」二詞的定義及了解均不夠清楚，往往都是就自己的看法解釋，對此二詞的上下文脈無法釐清，所以談的其實是不同的事。他提出的「頓、漸」有幾種：就教理來說，有化儀之頓漸、應機之頓漸；就人而言有教授方便之頓漸、根性悟入之頓漸、發意修行的頓漸⁵⁰。他指出有「逐機頓」與「化儀頓」。「逐機頓」（頓悟）是指遇到上根利智的人，佛就直示真法，此人聞之，即頓悟佛果的境界，如《華嚴》中所說的初發心時，

⁴⁷見鎌田茂雄（一九八二年著作，頁二六〇下）及冉雲華（一九八八年著作，二七九～二八〇）。

⁴⁸此點感謝 prof. Gregory 在課堂上的提示。

⁴⁹此點感謝陳英善老師的提示。老師提到：《原人論》主要探究人的本源問題，並不是研究現象的相互情況，故不注重「事事無礙」而強調「理事無礙」。但是並不是主張「頓教」、「圓教」，而是將此二者併入「顯性教」之中。

⁵⁰《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇八上。

即得阿耨菩提，《圓覺經》中觀行成時即成佛道。「化儀頓」（頓教）則是佛初成道時所宣說的《華嚴經》及《十地論》⁵¹。

和他的華嚴宗前輩們一如智儼、法藏、澄觀不同，宗密並沒有在其判教中別立「頓教」一層。其可能的原因有三：一、他參考天臺湛然（西元七一一～七八二年）的作法，將「頓」、「漸」歸為佛陀教說的「方式」，而非「教法」（內容），故將「頓教」在其判教系統中略去⁵²。因為宗密認為「頓教」如果指「逐機頓」（方法）的話，應該沒有特別的內容；如果是指「化儀頓」（內容）的話，則與「圓教」沒有差別。而他的判教主要是依內容分的，所以不將「頓教」列入⁵³。二、宗密不願在其判教系統中，將禪宗置於華嚴宗之下，這與宗密早年接受禪宗的薰陶有關⁵⁴。三、有可能是受到慧苑的影響，因為慧苑認為除了「頓教」外，其他都是指教法的內容，故將「頓教」摒除於判教之外。支持這一點說法的理由，可以從宗密《原人論》的判教系統，與《刊定記》所述的相似性中看出⁵⁵。

乙、圓教

宗密不同於法藏的另外一大特點，是宗密並不強調法藏判為最高的「圓教」，而將法藏只列為第三的「大乘終教」提昇到最高一即「顯性教」。這一更動十分重要，因為法藏對於《華嚴經》中顯示的佛陀最深奧之內觀境界，給予最崇高的評價，宗密重新評估了華嚴的教理。宗密在判教上的更動，表示他以《大乘起信論》及《圓覺經》取代《華嚴經》，作為華嚴思想的終極基礎。其意義在於表示宗密將「如來藏」視為佛教最根本的教理。

為了評價這種改變的意義，我們先要了解法藏對「圓教」的定義。法藏的「圓教」是將佛覺悟的境界具體化：佛在成道後體驗到「海印三昧」，感受到所有的現象都和諧地相容，如同整個宇宙都反印在一大海面上。此一體驗只能見於《華嚴經》，也因此分別出「圓教」與佛陀的其他教法，而使華嚴宗高於所有的佛教宗派。這個觀念在華嚴宗就是「事事無礙」。相對於佛覺悟的境界之「圓教」，「終教」（相當於宗密的「顯性教」）則和覺悟的本體有關，即《起信論》、《圓覺經》

⁵¹ 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八冊，頁四〇七中～下；Gregory（一九八七年著作，頁二八一～二八二）。

⁵² 見 Gregory（一九八七年著作，頁二八一）。

⁵³ 如同慧苑在《刊定記》中所說：「若言：以教離言故，與理不別者，終、圓二教豈不離言？若許離言，終應名頓，何有五教？若謂：雖說離言，不礙言說者，終圓二教，亦應名頓，以皆離言不礙言故。」見〈華嚴宗的傳承及其他〉鑒安（一九八八年著作，頁二四一）之引文。

⁵⁴ 見冉雲華（一九八八年著作，頁九～一四）。

⁵⁵ 見〈慧苑大師之四種判教論〉一文，阪本幸男（一九七八年著作，頁二一六）：慧苑的判教分成四教：一、迷真異執教（外道，包括儒道二教），二、真一分半教（我空，與小乘教相等），三、真一分滿教（人法二空，相當於法相教與破相教），四、真具分滿教（如來藏教，相當於顯性教），除了人天教外，其他四者均與慧苑所述一致。

中「靈知不昧」的真心，此心的靈明本質，使萬有均能圓融無礙地映現於佛陀覺悟的心中⁵⁶。

宗密將華嚴的判教作如此的變動，可以視為他致力於為佛教修行提供一個本體論的基礎，而他重新評估華嚴思想也和禪宗的發展有關。在晚唐流行的中華禪，很容易被誤解成否定精神教化及道德紀律。由於在四川長大並接受禪的薰陶⁵⁷，對於在八世紀末九世紀初發生在四川的這些極端的現象，宗密會對此產生的倫理危機特別敏感。在四川，最重要的兩個禪宗系統是洪州禪和保唐禪。洪州禪是由馬祖道一（西元七〇九～七八八年）和弟子百丈懷海所創，這一派主張「觸類是道而任心」。對於這樣的禪法，宗密認為：洪州宗的「會相歸宗」的主張，雖然沒有錯誤，但是「觸類是道」的說法，對現象世界太過肯定，可能導致學者把現象單純地認作本體，如認為「朝暮分別動作，一切皆真」⁵⁸，從而成為多元論者（因為現象是多樣的）並且妨礙對本體的認識。這是因為如果把現象當作本體，就會導致以為現象之外，再無本體⁵⁹。宗密對倫理的敏感也表現在對保唐禪的看法上，他認為保唐禪將神會的「無念」，解釋成反對一切形式的佛教道德的修行和規範。宗密看出洪州、保唐對道德的定義和《華嚴經》的義理（如法藏所說的「圓教」之「事事無礙」）相四，這有助於理解，為何宗密以《起信論》、《圓覺經》中的「真心」（強調「理事無礙」）取代《華嚴經》（強調「事事無礙」）在其判教系統中的地位，更據此建立禪宗的體系。宗密對洪州禪的批評，對於他在華嚴的基礎上，建立道德的根據而言，特別地重要⁶⁰。

七、結論

如前所述，宗密與法藏二人的「判教」系統之差別於：法藏所面對的是如何在佛教各宗爭鳴的情況下，突顯出華嚴宗的殊勝⁶¹；而宗密所處的時代，正是禪宗相當興盛的時期，宗密早年也受過禪宗的薰陶，故在其著作中，致力於禪、教的會通。思考相當清晰獨立的宗密，他所關切的是本體與現象的關係；而不是現象之間的圓融無礙。他主張將覺悟的內容與方法釐清，可說是對法藏判教的一種批判。對於外教，宗密一方面斥其偏淺（就勝義的理則而言），一方面則肯定其道德倫理上的價值（就世俗的功用而言），因此能將不同系統的教說，涵攝在一個整體的架構中。從宗密的例子可以看出，或許在每一個時代都要面對同樣的問題—如何適應時代、社會，而開展出更合乎真理的精神？這是佛學研究者所應關

⁵⁶見 Gregory（一九九五年著作，頁三一～三二）。

⁵⁷見冉雲華（一九八八年著作，頁九～一四）。

⁵⁸《禪門師資承襲圖》，《卍續藏》一一〇冊，頁三〇八。

⁵⁹見冉雲華（一九八八年著作，頁一三〇～一三三）。

⁶⁰見 Gregory（一九九五年著作，頁三二～三三）。

⁶¹見 Gregory（一九九一年著作，頁一三二）。

切的事。

對於筆者個人而言，探究宗密《原人論》的判教問題，實在獲益匪淺。不僅對研究方法與資料的掌握有一初步的認識之外，更令筆者對於自己所面對的佛教現象作一反省：中國佛教如何面對當今世界的挑戰？尤其是各種不同傳承的經典（如南傳巴利經典與藏傳經典）及修持法門紛紛出現的同時，中國佛教是否能迎合現代人的需求，在教理與行持上提供更契機的方式…。宗密他能面對時代的挑戰，而作出如此輝煌的回應，我們是否也能如此呢？這是一個值得深思的問題。