

中華佛學學報第 16 期 (pp.263-287) : (民國 92 年),  
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 宗密之援易說佛及其易學圓相圖式述考

王仲堯  
杭州商學院宗教研究所所長

## 提要

宗密的佛教思想是對隋唐宗派佛教思想的階段性總結，在禪宗興起的歷史關頭具有開創性意義，並深刻揭示了隋唐以來儒道釋三教由分流而終於合一的中國文化大勢，之後還對宋代理學思潮及宋明以後禪學的發展發生了根本影響。宗密佛教思想體系中的援易說佛內容是其特色之一。援易說佛非自宗密始，但是宗密與前人相比具有自己的重要特色。本文從宗密之佛教本體論立場與漢易「太易說」的關係理論出發，討論了宗密以易說佛思想，指出宗密的援易說佛思想結構嚴謹，創造以易學「圓相」解說佛教教理的方法論理路，並從「宗密援用易學圓相圖式詮說佛教的方法及引出的問題」、「坎離匡廓圖」、「月體圓相圖」及「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」四個方面展開具體討論，指出其易學圓相圖式主要取自《周易參同契》。

本文最後部分對宗密易、佛會通思想的歷史價值進行評價。首先是比較了宗密與李通玄的易、佛會通思想，討論了宗密與李通玄二家在方法論方面的差別。其次作者指出宗密援用易學圓相圖式詮說佛教無論在思想方法還是在表現形式上，都給予宋明理學以及佛教界以巨大啟發，以至於極深地影響了中國文化儒道佛三家生存和發展的總體格局。

**關鍵詞：** 1.宗密 2.佛教 3.《周易》 4.《周易參同契》 5.圓相圖式 6. 歷史價值

## 【目次】

<a href="#">一、宗密援易說佛的思想特徵</a>
<a href="#">二、宗密援易說佛思想內容中應用的易圖圓相及結構圖式</a>
<a href="#">1.宗密援用易學圓相圖式詮說佛教的方法及引出的問題</a>
<a href="#">2.坎離匡廓圖</a>
<a href="#">3.月體圓相圖</a>
<a href="#">4.阿賴耶識圓相雙十重結構圖</a>
<a href="#">三、關於宗密援用易學圓相圖式的若干考述</a>
<a href="#">1.易學背景</a>
<a href="#">2.關於宗密是否創造用易圖說佛方法的問題</a>
<a href="#">四、對宗密易、佛會通思想之評價</a>
<a href="#">1.宗密與李通玄易、佛會通思想之比較</a>
<a href="#">2.宗密援易說佛思想之歷史價值</a>

宗密（780~841 年）的佛教理論是對隋唐宗派佛教的重要總結，在中國佛教向禪宗轉折的歷史關頭具有開創性的意義。並且還深刻地揭示了隋唐以來，儒、道、釋三教由分流而終於合一的中國文化運行大勢。考其思想內容，則與本土文化之根本——易學的關係極深，援易說佛是其整個思想結構中重要組成部分之一。

### 一、宗密援易說佛的思想特徵

宗密的判教思想肯定「經有權實，須依了義」、<sup>[1]</sup> 「文或敵體相違，義必圓融無礙」，<sup>[2]</sup> 其判教的重心轉移到了會通眾經、「於佛語相違之處自見無所違」方面，<sup>[3]</sup> 強調《華嚴經》等四十餘部經、《大乘起信論》等十餘部論都無差別地是最重要的佛經，開始改變佛教判教中判某一部佛經為最高最重

要而判其他佛經相對為次要的傳統說法。並根據這樣的思想方法對於儒家經典的重要性的強調亦勝往常，如在其判教思想結構中肯定《周易》等儒家經典的地位並強調儒道的作用，為會通佛、儒、道開闢先河。[4]

會通佛、儒、道非自宗密始，但是宗密思想的提出與前人相比具有自己的特色。從南北朝時的劉虬到智顛、吉藏、窺基、法藏等佛教大師的判教中，都是一則承認「人天教」（儒家）為佛教中內容，即承認儒與佛可以調和補充，但是也強調「人天教」在教理思想中層位最低，雖有利於世道人心，但不能得究竟；二則多以《提謂波利經》或《阿含經》等「小乘」「初級」的佛經為「人天教」的經典依據。在第一點上宗密仍循前人；如在《華嚴原人論》中，宗密論證「孔、老、釋迦皆是至聖」，但是也明確提出：

推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教惟權，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。

在第二點上宗密就不再循從前人說法；如在《原人論·斥迷執篇一》分析（儒道）聖人所設教門後說：「然則《詩》判亂政，《書》贊王道，《禮》稱安上，《樂》號移風，

p. 266

豈是奉上天之意，順造化之心乎？」有謂儒家經典《詩》、《書》、《禮》、《樂》等為「人天教」所依經典之意。宗密在判教中對佛教概括為三教三宗，和合為一，曰：

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。[5]

這種判教的基本思想立場亦與易理有關，《周易》強調「天下同歸而殊途，一致而百慮」，[6] 這本是儒家傳統價值觀，《周易·繫辭》以深刻憂患意識說：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務。」[7] 宗密在《原人論》第四章「會通本末」中明確指出：「今將本末會通，乃至儒道亦是。」論證所破斥的各階位上的人天（儒道）、小乘、大乘法相、大乘破相等教門，與最高階位的「一乘顯性教」，皆可會通，「洞明粗細本末，方能棄末歸本，返照心源」，表明各家思想形式上雖「殊途」「百慮」，而畢竟「天下同歸」，在終極價值上一致。[8]

宗密在佛教哲學論證中也常隨手援易學語言以為我用，如論證「今將本末會通，乃至儒道亦是」的命題時引用「否」「泰」二卦卦意，指出「不知真學」者「唯執『否』『泰』，由於時運」，意謂有人誤以為吉凶皆由天命，實際上天命之後還有更深刻的原因在。

宗密在其重要著作《圓覺經略疏·序》中，以「乾」卦之「元、亨、利、貞」四德比佛教「常、樂、我、淨」涅槃佛性四德；這成為宗密思想綱領之一。宋代高僧宗杲曾因此稱讚宗密說：

故圭峰（宗密）云：元、亨、利、貞，「乾」之德也；常、樂、我、淨，佛之德也；本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。此老如此和會，始於儒釋二教，

p. 267

無偏枯，無遺恨。 [9]

是謂以儒家「五常」，代入佛教「五戒」。這是中國佛教界自古常用手法，宗密也不例外，如果要說有所區別，僅在於宗密的說法更加肯定，其思想結構中的易、佛會通理論則又有特定內容和意義。

然而更重要的是宗密的佛教思想體系在本體論立場上與漢易「太易說」的溝通。「太易」運轉之說在中國文化傳統中由來久之，《易·乾鑿度》發揮「太易」運轉思想闡明「乾」「坤」兩卦乃八卦以及六十四卦之基礎，以之論述宇宙演化思想曰：

昔者聖人因陰陽，定消息，立乾坤，以統天地也。夫有形生於無形，乾坤安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未見氣也；太初者氣之始也；太始者形之始也；太素者質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。渾淪者言萬物相渾成而未相離。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形畔，易變而為一，一變而為七，七變而為九，九者氣變之究也。乃復變而為一。一者形變之始，清輕者上為天，濁重者下為地，物有始有壯有究，故三畫而成乾。乾坤相並俱生。物有陰陽，因而重之，故六畫而成卦。

漢代易學家京房曰：「乾坤者陰陽之根本」，從太易到太極是一個陰陽大化的演變過程，《易·乾鑿度》即以此解釋《易·繫辭》中「易有太極，是生兩儀」之說。漢代易學家鄭玄注此文曰：「太易變而為一，謂為太初也。一變而為七，謂變為太始也。七變而為九，謂變為太素也。」又說，一主北方，陽氣初生；七主南方，陽氣壯盛；九為西方，陽氣之終。所以說，「九者氣變之究也」。「究」即「終究」之意。這個說法，也是以卦氣說以及五行時空關係來解釋「一、七、九」之數。「易變為一」即是以陰陽之象、奇偶之數以及天地之形作為兩儀。有此兩儀，便有「乾」「坤」兩卦並衍及天地萬物萬形。太易說在易學史和中國思想史上有重要意義。《孝經鈞命訣》曰：

天地未分之前有太易、有太初、有太始、有太素、有太極，是為五運。形象未分謂之太易，元氣始萌謂之太初，氣形之端謂之太始，形質有變謂之太素，質形已具謂之太極。五氣漸變謂之五運。

宗密之師澄觀有謂太易、太初、太始、太素、太極「五運」論，是援《孝經·鈞命訣》此說。 [10] 太易說在漢代是通行思想，迄至唐代，仍然是中華文化中基本的宇宙認識論。唐代經學出現大一統局面，孔穎達等奉旨作《五經正義》大量引用諱書中的太易說內容，成為士子科舉考試的評價標準，其對整個社會文化產生的影響不可低估，這種影響廣泛深入到佛、儒、道各家。宗密直接援太易說論佛教天地宇宙觀，如曰：

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。 [11]

「元氣」又為何者？宗密這樣論證：

即彼始自太易，五重運轉乃至太極，太極生兩儀。彼說自然大道，如此說真性，其實但是一念能變見分。彼云元氣，如此一念初動，其實但是境界之相。……佛說內四大與外四大不同，正是此也。 [12]

佛教以出世為價值，儒家以入世為價值，這是二者基本區分。如何看待和調和這種區分，在宗密所處時代成為調理儒佛道三家關係的重大理論命題。宗密認為儒家「天命」所稟者在「元氣」，「展轉推本」，即謂「元氣」始自「太易」。宗密將其比之「真一靈心」（亦即宗密常說的「真心」、「本覺真心」）之用，也就是說價值本體意義上的「心」，可以依此「太易」五重運轉之乾坤陰陽天地萬事萬物，「恆沙佛法，因此成立」，並特別指出說佛教之內外四大並無不同。這樣就從邏輯上溝通了佛教之價值本體「心宗」論與儒家以易道立論的宇宙天命觀的「太易說」。 [13]

宗密的佛教理論代表了當時主流社會的思想傾向，具有特定的時代意義。佛教窮理盡性的精神境界，禪宗開曠清涼的自由之風，能給人生命慰藉，使人看到通向真理的途徑，如當時柳宗元、劉禹錫、白居易等重要儒家代表人物都有會儒歸佛的思想動向，連似乎激烈反佛的韓愈、李翱實際上也同樣深受佛教哲學影響。佛教在更深的層次上與儒道結合的轉折即是從這時開始了。

宗密之援易說佛表現了自覺溝通儒佛的一種思想主張，從佛教思想建構的角度將儒佛會通推到更深層次，從佛教角度深刻地反映了當時社會各階層尋求儒釋合一途徑的普遍性傾向。



## 二、宗密援易說佛思想內容中應用的易圖圓相及結構圖式

宗密援易說佛引人注目的特點更在於運用易圖圓相，並創立了一種結構圖式。對於這個問題前人早已有所認識。清初毛奇齡（1623~1716）在《西河集》卷18〈覆馮山公論《太極圖說》、《古文尚書冤詞》書〉中指出：

昨見黃山中洲和尚有太極本於禪宗說，其所為《太極圖》即唐圭峰之《十重圖》也。……此（圖）在陳搏授圖之前已行世者。是搏所為圖一本於《道藏·真元品》，一本於圭峰《禪源詮集》。而總出於《參同契》，是真章實據，鑿鑿要領，今第知《真元品》而不知《禪源詮集》，是舉襍失要，究竟脫漏。

此段文字中有四點資訊可注意：一是毛氏謂其在「黃山中洲和尚」處看到的本子中《太極圖》即（圭峰）宗密之「十重圖」，則可能是其所見本子中二圖圖形極為相近；二是指出《太極圖》有二來源，其中之一即宗密「十重圖」；三是又特別強調了《太極圖》與宗密「十重圖」之關係；四是認為此圖總淵源乃出自《周易參同契》。

這裏的《太極圖》即宋代理學宗師周敦頤之太極圖。毛氏又謂周氏太極圖說許多用語與宗密《華嚴原人論》中說法相似。近代以來中外學界也常注意到這個問題，如日本佛教學者常盤大定多次說及宗密《原人論》對周子有影響；又如加拿大華裔學者冉雲華也提到過周氏之太極圖圖形之繪製是受道家影響，而圖像之解說則是受佛家宗密之影響等。<sup>[14]</sup> 但是前賢這些說法尚是揣測成分為多，尤其是清儒毛奇齡的說法後來遭受過不少疑問。本文以下試從「宗密援用易學圓相圖式詮說佛教的方法及引出的問題」、「坎離匡廓圖」、「月體圓相圖」及「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」四個方面展開一些討論，求教方家。

### 1. 宗密援用易學圓相圖式詮說佛教的方法及引出的問題

考宗密援用易學「圓相」，直接來源是東漢魏伯陽的《周易參同契》（下簡稱《參同契》）。《參同契》一書六千餘言，文字古奧，原書主要是用喻示方法說煉丹過程。

p. 270

其中不少內容迄今尚難具解。從義理角度看，《參同契》中主要關注兩個問題：一是以陰陽「坎」「離」之變易法則，解釋丹藥形成，二是將漢易中「卦氣說」發展而為「月體納甲」說，以解釋煉丹火候問題。宗密援用《參同契》之易學圓相圖式以對佛教思想進行的結構性解說，既是對「易為之原」<sup>[15]</sup>的中華文化傳統的繼承，亦是對佛教在深層次上與中華文化會通的重要推動，同時對中國文化發展也是一個重大貢獻。

宗密創造的這種易學圓相圖式方法後來不但在唐末五代以及宋明清各朝，在佛教禪宗一些宗門中被大大發揚（雖然各自效果不一定都符合始作俑者宗密的原意），而且還對宋代理學發生了重大的根本性影響，由此並涉及對整個中國文化史的影響，結果引起理解上歧義紛出。如對於因此涉及到的在宋代理學中的易學圓相圖式發展的一些具體情況，歷來存有不少疑難問題，本文將對一些相關問題進行分析。

宗密創造出的「阿賴耶識圓相雙十重結構圖式」結構中用到的易學圓相圖式共有兩種，一是「坎離匡廓圖」，二是「月體圓相圖」。以下先討論「坎離匡廓圖」，次探討「月體圓相圖」，然後再對「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」式結構的有關問題進行考察。

## 2.坎離匡廓圖

宗密在《禪源諸詮集都序》卷4中列出「阿賴耶識圓相雙十重結構圖式」，圖式結構的核心部分即後來被稱之為「坎離匡廓圖」（又稱「水火匡廓圖」）的黑白圈圖，這成為歷史上一直無有定論的疑難問題，迄今為止不少情況下人們仍對此採用回避態度處理。為了討論這個問題我們有必要先簡要提一下《參同契》中的「坎離匡廓」問題。

《參同契》為了解釋丹藥形成，把「乾」、「坤」兩卦視為天地根本，把「坎」、「離」兩卦看成是六十四卦變易依據，曰：

「乾」、「坤」者易之門戶，眾卦之父母。「坎」、「離」匡廓，運轂正軸。

「匡廓」即垣廓圍繞合抱之形，「運轂正軸」即車軸貫轂輪轉之形。此是以「乾」、「坤」、「坎」、「離」四卦為包含了陰陽變易之道的的基本卦。這一觀點，本出京房《易傳》及漢代諱書《易·乾鑿度》，即所謂「乾、坤者，陰陽之根本，坎、離者，

p. 271

陰陽之性命」，《參同契》取此四卦，以作為解釋丹藥形成的基本理路。

從煉外丹方面言，「乾坤」指爐鼎，鼎上釜為乾，下釜為坤，即天上地下之象。「易」指丹藥的生成。「坎離」指藥物，坎為鉛，離為汞。「坎離」亦指水火，水指藥物熔為液體，火指藥物加熱蒸餾。煉丹必須有爐鼎，所謂「乾坤者易之門戶」，如同乾坤為眾卦之父母。鼎中置以鉛汞，加熱之後，藥物與水火之氣圍繞鼎釜，上下輪轉，即所謂「坎離匡廓，運轂正軸」。鉛為陰，汞為陽，水為陰，火為陽，鼎下為陰，鼎上為陽，故說乾、坤、坎、離四卦已包含所有陰陽變易之道，「易」即煉丹過程。

《參同契》中的的六十四卦說所依據的是漢易「卦氣說」。《參同契》最重視乾、坤、坎、離四卦，其中又以坎、離兩卦為變易根源，提出「易為坎、離」

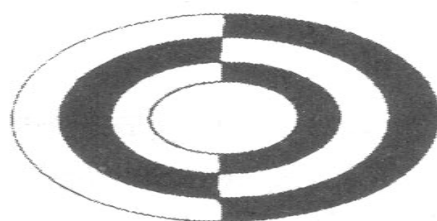
說，認為天地乃乾坤之象，各居陰陽之位，而「易行乎其中」，即坎、離水火相濟而運行於天地陰陽之間。

就天象言，是因日月運行形成節氣變化，所以說「易為坎離」；就筮法言，坎、離兩卦乃乾、坤兩卦之變化表現，「乾」升於「坤」為「坎」，「坤」降於「乾」為「離」，如荀爽說：「坎、離者，乾、坤之家而陰陽之府。」亦即此意。《參同契》中以鉛汞在爐鼎中經水火調治而成金丹的煉丹術以論證坎、離為易：

《火記》不虛作，演易以明之。偃月作鼎爐，白虎為熬樞。汞日為流珠，青龍與之俱。舉東以合西，魂魄自相拘。

《火記》是一種古代煉丹著作，據說有「六百篇」。「偃月作鼎爐」，是說鼎爐之形如半月形。「白虎」指鉛，鉛經火而熔化，故「為熬樞」。「青龍」指丹砂。「汞日」，日為火，為赤，「汞日」指硫化汞經火加熱而分解，析出水銀，此即「青龍與之俱」。東、西，指鉛汞所居方位；汞，即青龍，居東方，鉛，即白虎，居西方。東西相合，如魂魄相抱，意謂鉛汞經火加熱而變易成為金丹。鉛汞溶為一體，依煉丹術語言，即稱之為「龍虎相吸」，或「龍虎交媾」。用易學語言說，即「坎、離匡廓」，或「易為坎、離」。（見下圖）

圖一：坎離匡廓圖



p. 272

「坎離匡廓圖」又稱「水火匡廓圖」，圖之左半為「離」卦（☲）之象，二白為陽爻，中間一黑為陰爻；右半為「坎」卦（☵）之象，二黑為陰爻，中間一白為陽爻。從煉外丹方面言，左「離」為青龍，即丹砂，右「坎」為白虎，即鉛汞。居中的小白圓圈，即指丹藥。從煉內丹方面言，《參同契》認為丹藥之煉成，所謂精氣化神，乃是基於人體經脈運行中本具的陰陽氣血交合原理，《參同契》說「陰陽相飲食，交感道自然」，其意謂：

物無陰陽，違天背原。牝雞自卵，其雛不全。夫何故乎？配合未運，三五不交，剛柔離分。施化之精，天地自然，猶火動而炎上，水流而潤下，非有師道，使其然者。資始統政，不可復改。

萬物皆含陰陽二性，互相配合，方能生長。孤陰孤陽，「剛柔離分」，則僵滯不能運生，也就失去生命力。「三五不交」，三五，指將五行分為三類：土、金水、木火；不相交，則無生勝，無生勝則不能成物。異性相交，如火炎上，



水潤下，水火相交，皆出於自然本性。按此說法，鉛汞相合而為丹藥，運先天精氣而化生後天精神，本是出於自然法則，即：「覆冒陰陽之道」。

從唐五代以後此圖成為為道教公認的煉丹術基本圖式之一，影響極大。但是歷史上圍繞此圖的疑難問題也一直很多，諸如此圖何時出現、何人創造等問題，迄今為止仍無有定論。據清初毛奇齡考證，其所見五代時後蜀人彭曉編《參同契》舊本中有「水火匡廓圖」。<sup>[16]</sup> 由於宋初周敦頤的太極圖核心部分基於此圖，宋以後深受各家思想家重視。從宗密創造的「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」式結構中可以看出「水火匡廓圖」是核心圖相，也是宗密極為重視的一個易圖。近年來學界關於易圖來源和易圖歷史的一些討論對闡明太極圖的來源及內涵頗有裨益，<sup>[17]</sup> 但是所有這些討論都是圍繞周氏太極圖展開，而對於居周氏太極圖式之核心的「水火匡廓圖」的來源問題則注意不夠，不知是因為這個問題太難還是無意之疏。

我們從宗密的文字中看未表明此「水火匡廓圖」是其創造之意，但是既在早於彭曉之前的宗密著作中已有之，則此圖出現的歷史至少可推至是時。查道藏可見經唐末五代戰亂，經籍焚燼劫餘，仍有一些出自《參同契》內容的易圖存世，如《崇文總目》

#### p. 273

「道書」類記載有張處撰《參同契太易志圖》一卷、無名氏作《參同契太易志圖》三卷、重元子注《參同契太易二十四氣修煉大丹圖》一卷等若干種，又如《崇文總目》謂張處撰《參同契太易志圖》內容系「論周天火候，有太易、太初、太素、太極、四象、五行等二四篇並圖」，書中易圖皆出《參同契》內容。以上諸書及圖都出現於唐五代時期，雖然其圖如何畫法如今已不可得而知，但一些佛道思想家創作並採用出自《參同契》內容的易圖則可知。

從佛教思想立場看，援易說佛本身只是「以有明玄」（從存有的角度說明佛道）的一種手法，非為過於高深之舉，<sup>[18]</sup> 因此即使是宗密創造，他自己也決不會太強調。今日由於失去了很多歷史資訊我們只能對一些問題存疑，如對於「水火匡廓」圖是否宗密創造這樣的問題亦不必遽然做出結論。但是從歷史角度看至少宗密在佛教思想中援此圖式為用是一大創造，並因此給了儒道二家重大啟發，對整個中國文化史產生了影響，做出了卓越歷史貢獻。

### 3.月體圓相圖

宗密「阿賴耶識圓相雙十重結構圖式」中另一與《參同契》有關的是「月體圓相圖」。

月體圓相圖式出自《參同契》月體納甲說。《參同契》之月體納甲說本意是說明煉丹時的火候問題。按煉丹術說，爐中置炭火，燒鼎器，炭火有增減，火候有兩種：一是文火，一是武火。減炭為「文火」，火勢平和，增炭為「武火」，火勢加劇。火候應隨月亮盈虧及四時寒溫而變化，具體而言，在一個月裏，十五以前當用文火，十五以後當用武火。就一年而言，冬至後減炭，用文

火，夏至後增炭，用武火。用火須謹慎，使寒溫得當，月終或年終打開鼎蓋，觀察火候及丹藥的變化，或增減炭火（「節盡更親觀」）。「納甲說」即依據煉丹運火又深刻涉及時空觀念而提出。

《參同契》之納甲說本於漢京房易學及《易緯·乾鑿度》。納甲說共有三種，一是「六十卦納甲說」，二是「八卦納甲說」，三是「十二消息卦納甲說」。其中較重要的是第二種「八卦納甲說」，《參同契》中的月體納甲內容即這種。其以「坎」「離」兩卦代表日月，以八經卦中其他六卦代表月亮在一月中的盈虧過程，並將八卦各配以干支。《參同契》說：

坎戊月精，離己日光。日月為易，剛柔相當。土王四季，羅絡始終。青赤白黑，各居一方。皆稟中宮，戊己之功。

p. 274

是以「坎」月納戊，「離」日納己，配五行土，居於中宮。其他六經卦位於東西南北四方，配之以五行五色之氣，則東方木為青氣，南方火為赤氣，西方金為白氣，北方水為黑氣，中宮土為黃氣並聯絡四方之氣（「皆稟中宮，戊己之功」）。《參同契》以「復」卦為「建始」，並說明其他六經卦納甲順序如下：

天符有進退，屈伸以應時。故易統天心，復卦建始萌。長子繼父體，因母立兆基。消息應鍾律，升降據門樞。三日出為爽，震庚受西方。八日兌受丁，上弦平如繩，十五乾體就，盛滿甲東方。蟾蜍與兔魄，日月氣雙明。蟾蜍視卦節，兔者吐生光。七八道已訖，屈折低下降。十六轉受統，巽辛見平明。艮值于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，東北喪其明；節盡相禪與，繼體復生龍。壬癸配甲乙，乾坤括始終。七八數十五，九六亦相應。四者合三十，易氣索滅藏。八卦布列曜，運行不失中。

這段話不易讀懂，但是在《參同契》中很重要。引文中的「故易統天心」一句本於「復」卦《象傳》文：「其見天地之心乎」，是指天時變化規律。按卦氣說，「復」為十一月卦，乃陽氣始萌之象，「復」卦「坤」上「震」下，下卦「震」，乃「乾」「坤」父母卦所生之長男（「長子繼父體，因母立兆基」）。「門樞」即北斗星，其運轉標誌一年中陰陽二氣之升降（「升降據門樞」）。接下去以「震」、「兌」、「乾」、「巽」、「艮」、「坤」六卦配以月亮盈虧過程，納以干支，配以四方時日，具體如下：

初三日，月光由西方萌生升起，「震」卦用事，天干納庚（「三日出為爽，震庚受西方」）。

初八日，月光半滿，月上弦，「兌」卦用事，天干納丁（「八日兌受丁，上弦平如繩」）。

十五日，月光盛滿，是月望，居東方，「乾」卦用事，天干納甲（「十五乾體就，盛滿甲東方」）。

十六日，月光始虧，居西方，「巽」卦用事，天干納辛（「十六轉受統，巽辛見平明」）。

二十三日，月光半虧，月下弦，居南方，「艮」卦用事，天干納丙（「艮值于丙南，下弦二十三」）。

三十日，月光消失，居東方，「坤」卦用事，天干納乙（「坤乙三十日，東北喪其明」）。

此後從下月初三日再周而復始，月光重新出現，「震」卦復用事（「震」木東方卦，

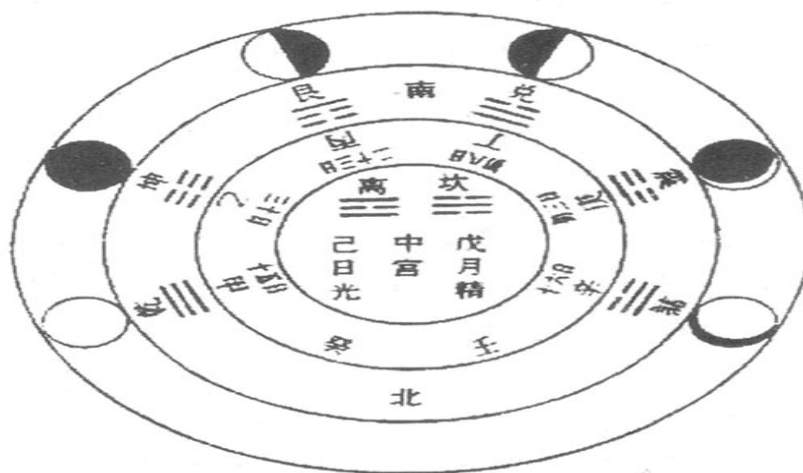
p. 275

象為龍，即「節盡相禪與，繼體復生龍」）。「乾」納甲壬，「坤」納乙癸。「乾」當望月，「坤」當晦時。「乾」、「坤」兩卦，意味著陰陽消長之終始（「壬癸配甲乙，乾坤括始終」）。

七八為少陽少陰之數，九六為老陽老陰之數，各為十五，陰陽之數相加，為一月三十日之數。至此陽氣已盡，月光消失（即「易氣索滅藏」，「索」：窮盡）。[\[19\]](#)

以上所說內容，很容易用月亮受太陽光的照射而產生的盈虧圓缺之圓相圖表示，如清代易學家惠棟（1697~1758）製作「月體納甲圖」示之。（見下圖）

圖二：清惠棟，月體納甲圖



惠棟這幅「月體納甲圖」本據三國易學家虞翻之納甲說思想而製，清代及之後亦較有影響。虞翻與《參同契》作者魏伯陽家族淵源頗深，是歷史上第一位注《參同契》的易學家，從虞翻注《參同契》內容中可見其「月相納甲」思想與《參同契》中之「月體納甲」略有不同。<sup>[20]</sup> 若以圖相表現，則皆可用月亮因受太陽光照射投影產生的月相之盈虧圓缺表示。從此圖月相的應用我們看到自宋代圖書學而迄清代乾嘉樸學，

p. 276

皆隱然有宗密易圖方法之影響。

宗密之「雙十重結構圖」援月之盈虧圓缺表相以示「心」之「迷有十重」與「悟有十重」。「迷有十重」起自「不覺」圓圖，為全黑中一點白，「悟有十重」起自「覺」圓圖，圖為全白中一點黑，則應是現在常見的陰陽魚太極圖中所含極陰之處陽氣自然生長，純陽之處陰氣自然出生之意。而「覺」之純陽生陰圓圖及「不覺」之全陰生陽圓圖二圖，則自以「水火匡廓圖」表示之「阿賴耶識」生出。《易傳》曰：「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」宗密《圓覺經大疏》曰：

依一心開二門：一者，心真如門，即是一切法界大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離妄念，則無一切境界之相，乃至唯是一心，故名真如。二者，心生滅門，謂依如來藏，故有生滅心，所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名阿梨（賴）耶識。

宗密「迷有十重」「悟有十重」之雙十重迷悟以月相之盈虧圖表示，在「迷有十重」從月體之全盈至全虧的十個圓圖上注曰：「此是迷真逐妄，從微細順次生起，展轉至粗之相」；在「悟有十重」月體之全虧至全盈的十個圓圖旁注曰：「此是悟妄歸真，從粗重逆次斷除，展轉至細之相」。如此則完全符合宗密反覆強調的心即心識，心即是「知」，心因「知」而為能動的思想，宗密一再強調說：「知之一字，眾妙之門；恆沙佛法，因此成立。」<sup>[21]</sup> 則此月相圓圖用意之深湛可見。

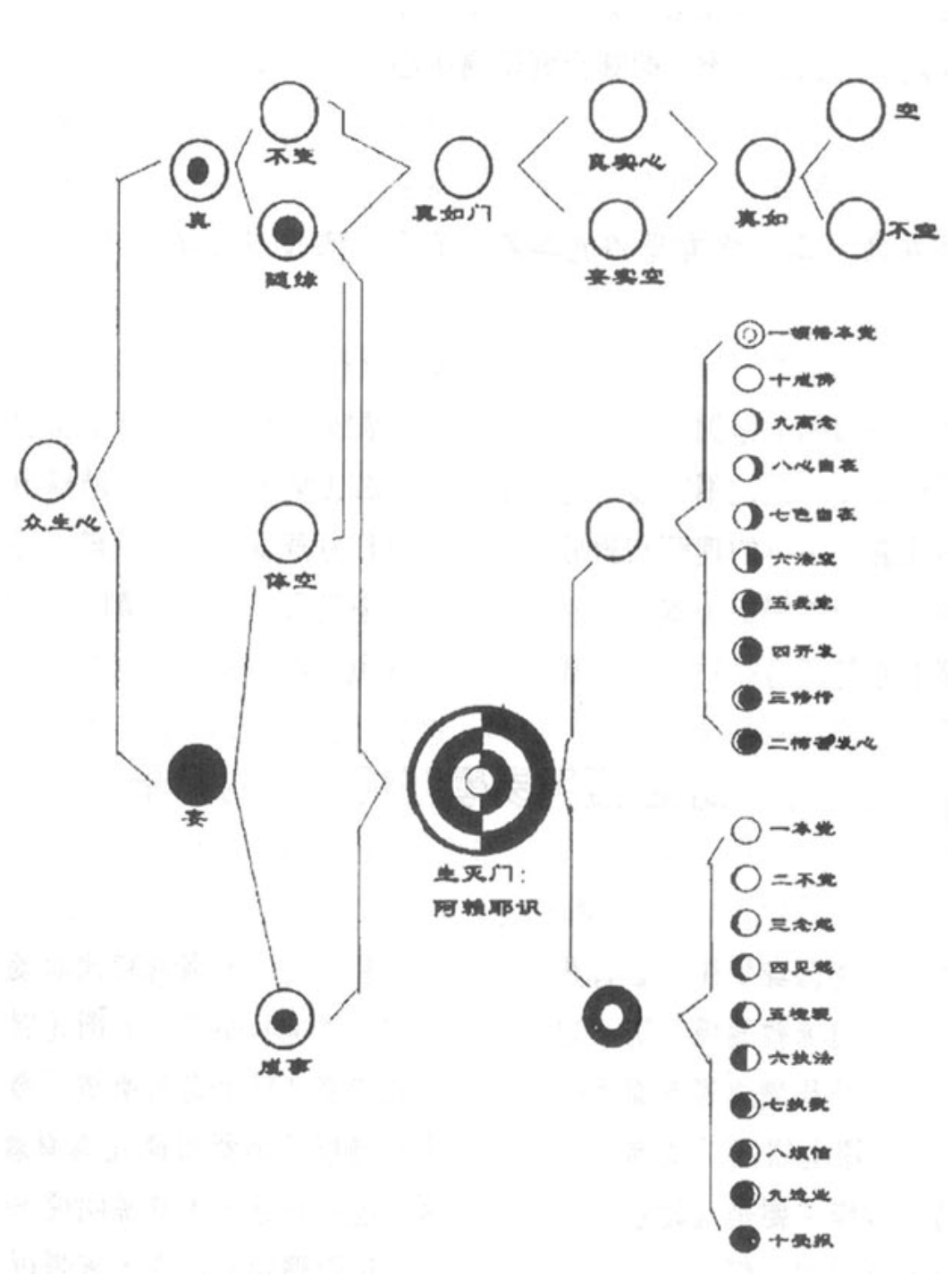
#### 4.阿賴耶識圓相雙十重結構圖

唐代佛儒道各家學說往往以各種不同方法吸收易學，是唐代學術一個重要特徵。而繼承魏伯陽《參同契》之易解傳統，以漢易「太易說」立場借易卦易圖描繪其所理解和向往的世界圖式，是各家習用的理論方法。宗密借用《參同契》煉丹術內涵哲理，以「水火匡廓」圖為核心，結合「月體圓相圖」式，建立自己的易佛互詮思想結構，喻示和說明佛教的「修道證真」境界，創造出一個「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」結構。

本文為了討論的方便及根據現代人讀圖習慣，先據宗密有關文著，試將原圖簡化製作「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」。

[22] (見下圖)

圖三：阿賴耶識圓相雙十重結構圖



宗密以「眾生心」為此「圖之頭」，由「圖」之頭「分向兩畔」，即「心真如門」和「心生滅門」。「心生滅門」即以「水火匡廓圖」表示。宗密釋此圖曰：



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，故經云：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，

p. 278

即真妄和合，非一非異，名為阿賴耶識。 [23]

此圖結構之源頭是從「眾生心」始，而中心則是「具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異」之「阿賴耶識」， [24] 即圓相圖結構中心之「水火匡廓」圖式，宗密在此圖下寫道：

此識在凡，本來常有覺不覺二義：覺是三乘聖賢之本，不覺是六道凡夫之本。

人們稱此圖「十重圖」是因圖援月相之盈虧圓缺表「心」之「迷有十重」與「悟有十重」。是兩個十重，故此稱「雙十重圖」。從圖之「雙十重」圓相結構中可見宗密對佛教「修道成真」境界的理解和對於這種境界的有力表達。宗密原書在每一圓相下都有詳細說明，因篇幅關係，本文只討論至此。但是我們從中已可清晰看出宗密的思想理路，實際上亦是《易經》圖文並出表示內容的手法。

### 三、關於宗密援用易學圓相圖式的若干考述

#### 1. 易學背景

其一，與宗密自身學術背景有關。蜀中自古易學盛行，宗密時代前後蜀地易學大家輩出，且往往與佛教關係密切，如南北朝時衛元嵩是其中之一。衛元嵩精易，所學重在「陰陽曆算」及讖諱等方面，後出蜀向周武帝宇文邕上書言所謂「廢佛法事」為人詬病。 [25] 實際上周武「滅佛」的行為方式及過程都是背離衛元嵩原意的。 [26] 衛元嵩所撰易學著作主要是《元包經》，現存《元包》五卷，唐蘇源明傳，李江注，宋韋漢卿釋音，有《津逮秘書》本；又附有《二元包數總義》二卷，宋張行成所補撰。《元包經》是仿漢代揚雄《太玄經》而作，《四庫全書》列入「子部術數類」。《四庫全書提要》評價《元包經》曰：

是書體例近《太玄》，序次則用《歸藏》，首坤而繼之以乾、兌、艮、離、坎、巽、震卦，凡七變，合本卦，其成八八六十四。……宋紹興中臨邛張行成以蘇、

p. 279

李二氏徒言其理未知其數，復編採易說以通其旨，著為《總義》。元嵩書《唐志》作十卷，今本五卷，其或並或佚，蓋不可考。

衛元嵩《元包經》卦序問題是重要特色，不同於一般思路。此書對後代易家之以術數言易有較大影響，又如五代蜀人彭曉是較早注《參同契》的學者，如今凡研究《參同契》者都不能繞開。又如宋代理學家程頤兩次入蜀，評價曰「易學在蜀」，是概言兩宋蜀中易學繁盛，宋代名儒周敦頤、邵雍、程頤、朱熹等人形成自己學術思想時皆曾吸取蜀中易學成果。[27]

宗密家世蜀中儒流，因風氣影響，學養熏陶不能不對學術理路發生作用。同時在大唐文化環境氛圍裏因為與科舉考試制度的確立有關的經學地位的確定，所有學術思想都會受到易學強大制約，以易學為學術本體進行主體思想和認識的闡發不可避免，對於易學有所心得在自覺不自覺中自會在思想或文著中表現出來。

其二，唐代佛教界開始公開應用易圖。唐代科舉制度正式設立，因經取士，《易經》對儒道佛各家關涉皆深，與此相關易圖多被各家以各種方式應用。如佛門之中，一行之用易為佛教及為大唐國家政治思想、科學技術、學術理論服務，並善用易圖，史籍載一行曾讀漢楊雄《太玄經》數日即作《大衍玄圖》並《義訣》一卷，[28] 又一行「因修《大衍圖》，更為《復矩圖》，自丹穴以暨幽都之地，凡為圖二十四」。[29] 又如禪門中南陽慧忠（？~775）創「九十七種圓相」，以之授吉州耽源山應真禪師，應真將圖像授仰山慧寂（814~890），仰山參瀉山靈佑（771~853）承其心印，瀉山仰山後別立瀉仰宗。仰山常援圓相開示學人，蔚成瀉仰宗風。影響所及，禪門中後以「圓相」相勘驗者比比，且代有發展，如五代時曹洞宗祖曹山本寂（840~901）作「君臣五點陣圖」等。今查《仰山語錄》及《人天眼目》等文獻可見仰山所用圓相主要有十八種，有些直接用卦，如圓相中置坤卦卦象（☷）之類；同時並援易語言表法，如《仰山語錄》等載：仰山一日提起拂子問僧：「這個六十四卦中阿那個卦收？」那僧無對，仰山代云：「適來是雷天『大壯』，如今變為地火『明夷』。」則是援「大壯」「明夷」二卦並用《易·繫辭》「聖人立象以盡意」旨趣。

其三，援易理路亦屬中國佛教傳統中有之。天臺宗智顛曾定義易於佛教之基本價值：

p. 280

「易判八卦，陰陽吉凶，此約有明玄。」[30] 即謂易是從「存有」角度說明「玄道」（佛教真如），相對而言佛教是從般若析空、涅槃佛性角度「明玄」。智者此說乃是對易、佛關係及作用的說明，並無以此區分高下之意。佛門方便，情無取捨，本不同世俗，這從智者一貫大氣磅礴的思想方法可見，這個問題讀湛然《摩訶止觀傳弘訣》中的有關解釋也可知，恕不贅。對佛教與易、儒關係及各自作用，智顛還說過：「一切世間外道經書，皆是佛說」。[31] 這裏「世間外道經書」主要是包括《易經》在內的儒典，智顛釋曰：

又五行似五戒：不殺防木，不盜防金，不淫防水，不妄語防土，不飲酒防火。又五經似五戒：《禮》明樽節此防飲酒；《樂》和心防淫；《詩》諷刺防殺，《尚書》明義讓防盜；《易》測陰陽防妄語。如此等世智之法，精通其極無能逾。 [32]

則是在「體用」關係上從「體」而現「用」的角度，肯定儒家學說價值。總之是認為《周易》通過陰陽八卦，從存有角度（或形器角度）來認識和達到真理，開關通向終極價值之道。這樣從價值論意義上肯定它是真理一個環節，用佛教語言說，是「十地」中之一階段。

宗密是在上述文化背景下並加上自己的創造而援易說佛。可能還需說明的是，雖然宗密所用圓相圖式出自《參同契》，內涵用意則與《參同契》已不同，是「以有明玄」用於說明佛教思想的一種方法理路，其凡可用皆為我用的大唐佛教特有的大氣磅礴胸襟可見。

## 2.關於宗密是否創造用易圖說佛方法的問題

從宗密「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」式結構中可見「坎離匡廓圖」是結構核心，此圖關係到各方面甚複雜，與宗密援易說佛亦關係重大。然而因年代久遠此圖是何人何時代創造迄今無定論，宗密原著中是否直接用過易圖方法也有人懷疑。

近年有人提出此圖是北宋周敦頤（1017~1073）創造，理由是「至今為止，所見到的有關《周易參同契》的本子，沒有一本載有什麼『水火匡廓圖』」，現在「研究道教和古代化學史的學者」所見到各種版本中也沒有「水火匡廓圖」，因此包括「水火匡廓圖」

p. 281

在內的「太極圖」宋以前不可能出現，只能是周敦頤的創作。 [33] 對此東景南教授提出不同意見，認為這在邏輯上已是一種失誤，「單用今人所能見的版本為依據來下判斷是會失誤的，因為宋元以前的易書、道書、術書亡佚可謂夥矣！其中所載大量易圖、道圖、術圖為今人所不見。」並舉例論證了自己觀點。 [34]

我們認為宋元之前的易書、道書、術書極多亡佚應是眾所周知的歷史事實，今人無可靠證據不能輕言前人（如毛奇齡）說見到過五代彭曉注《參同契》本子中有「水火匡廓圖」是虛，尤其不能因為自己未見就輕言前人為誑。我們可注意李申還提到 1997 年 8 月在咸陽召開的中、日、韓三國學者參加的「儒道佛三教思想討論會」上一位日本學者的觀點作為自己旁證，認定宗密原書中不可能有圖，其書中所有易圖都是元代之後補加進去的，證據也是其所見某件敦煌抄

本和高麗藏經中的宗密《禪源諸詮集都序》文本中未見類似黑白圖案。[\[35\]](#) 這種結論的錯誤同樣由於如上述之邏輯失誤導致。

本文在此提供一個證據，證明宋以前宗密文本中之易圖已經存在。北宋初贊寧（919~1001）作《宋高僧傳》中記載：

（圭峰）由是乃著《圓覺》《華嚴》及《涅槃》《金剛》《起信》《唯識》《盂蘭盆法界觀行願經》等疏鈔及《法義類例》《禮懺修證圖傳纂略》，又集諸宗禪言為禪藏，總而序之，並酬答書偈議論等，又《四分律疏》五卷，《鈔懸談》二卷，凡二百許卷，圖六面。[\[36\]](#)

贊寧明確說當時看到的宗密著作版本中有「圖六面」，「六面」即「六頁」，此六頁圖只能是指《禪源諸詮集都序》中之包括「坎離匡廓」圖在內的「阿賴耶識圓相雙十重結構圖」及篇幅較小的《中華傳心地禪門師資承襲圖》（此圖是表，至多占一至二頁），因為宗密著作中再無其他圖表。這是遠在元代之前的事。宋以後中土佛教經籍繼續大量亡佚，清初續法（1641~1728）作《法界宗五祖略記》記載：

（圭峰）前後著《涅槃》《起信》《蘭盆》《行願》《法界》等經論疏鈔，並集諸宗禪言為《禪源諸詮》，

p. 282

及酬答書偈議論等，總九十餘卷。[\[37\]](#)

宗密編集之《禪源諸詮集》凡百卷，贊甯見到的宗密著作尚存「凡二百許卷」，其中約百卷即《禪源諸詮集》。其後歷近七百年，續法所見宗密著作只有「九十餘卷」，即《禪源諸詮集》凡百卷之書已不復見矣。續法學精華嚴，對宗密文著存世情況自然詳盡瞭解。現在我們可見之宗密著作約九十卷左右基本上即是這一些。所幸《禪源諸詮集都序》文尚存，但在流傳中產生種種不同版本應屬自然。

此外還有一個問題應注意，我國早在宋代已出現雕版印刷技術，但是圖相雕版在技術上畢竟遠較文字雕版困難，此即我們看到不少古書中說此處有某圖而實際無圖的原因。宋代易學發達，重要特徵之一是圖書之學興起，而我們在宋元古籍中看到尤多無圖而從文字看原應有圖的情況。故「現在可見的」某一版本中是否存在同樣圖案對於證明宗密原著中是否有圖並不能說明問題，某人因看到元之後的某版本中有圖便認定是圖乃從茲有顯然很說不通。對於宗密原著是否有圖可靠的認識方法只有兩條，一是從思想及文字內容上看，只要讀過宗密著作就可知有關易圖確是他的思想；二是根據有關歷史材料記載推斷則已如上述。

## 四、對宗密易、佛會通思想之評價

### 1.宗密與李通玄易、佛會通思想之比較

唐代作過援易詮佛工作的最重要的大師有宗密與李通玄二人，故對其做些比較很有意思。李通玄學說主要是在宋代以後才被發揚光大、廣為流布，但是在中晚唐時期似未產生明顯的重要影響。宗密的思想學說則在當時就廣有影響。

近年有學者說李通玄之易解《華嚴》走的義理易學一路。對此我不能同意。從李通玄之易解《華嚴》學說內容中，可見其內涵之一是充分展開和使用漢易卦氣圖說等。雖然從現有文獻來看李通玄未出過圖示，但是從其存世文著中明顯可見他充分發揮的主要是象數易學思想。我認為李通玄是兼用象數易學和義理易學會入佛學。或更準確說，他乃是專意於易、佛的互相發明，而具體方法，則是以象數為質而以義理為表。

宗密和李通玄不同。宗密雖然也大量援用易學思想乃至周易的語言甚至圖式（如本文所示），但是實際上他根本不是專意於易、佛的互相發明問題。

p. 283

宗密所處時代與李通玄時代相比，佛教面臨的現實狀況發生了巨大改變。李通玄時代是中國佛教發展的黃金時期，尤其是華嚴宗，在政治地位上幾乎成為國家意識形態，華嚴宗自身的理論更多地是以一種更多哲學思辯的、價值論的思想結構形式存在，而較少以一種宗教的、修行的實行方式存在。李通玄之易解《華嚴》，實際上是以漢易卦氣圖為經、華藏世界海為緯，錦緞彩繡也似地編織出大唐盛世中人們心目裏的那一幅壯闊華美的佛教極樂世界。讀李通玄之文，常能使人覺得汪洋恣睢，廣闊華美，別具有一種崇高審美意味，使人不由自主聯想到洛陽龍門盧舍那大佛那庸容自信、超越紅塵的微笑。

在這一方面我還想特別指出，今人決不能順著兩宋之後，尤其是明代以後知識階層（包括佛教界）抱著強烈的「內憂外患」（不僅是對國家的，也往往是對自身境遇）的「憂患意識」而對李通玄的歪曲解釋，以一種實際上已經變了質的思維路向去理解李通玄。

宗密所處時代已和李通玄時代不同。宗密所面對的佛教界的現實狀況是，佛教內部發生分裂，社會地位和政治地位都受到挑戰。宗密是抱著一種強烈的，欲挽大廈之既倒的使命感從事他的佛教理論活動的。比較而言，宗密援易解佛出以「圓相」之圖，乃是為了更明白地表示他的焦慮之心；乃是唯恐人們不明白不得已而為之的一種良苦用意。

宗密與李通玄在方法論方面有相同之處，即都是對易學之義理與象數兼而用之。相對而言，在易、佛會通的境界上，如果將宗密的圓相結構圖式與李通玄的以卦氣說、五行休旺說、「艮」卦說等主乾編織起來的大氣磅礴的華嚴境界比較，宗密的思想結構顯得更嚴峻一些。宗密用圓相結構圖說禪，然而在結構中透出一股森然之氣，憂然之思，雖有特定深意在，但在「禪意」上，與李通



玄相比就顯得遜色一些，在格局與氣勢上略不如李通玄。然此乃時代因素使然，非關大師自身境界。

## 2.宗密援易說佛思想之歷史價值

以上所示宗密與李通玄二家易、佛會通思想之差別從方法論方面考察，乃是在於宗密教理結構中與易理會通的內容中貫徹的邏輯方式，與李通玄有所不同。

李通玄氏之易佛互解，基本立場是一種易與佛二元並重的立場。[\[38\]](#) 宗密氏解佛則是從佛教立場出發，對易學思想和有關圖相方法的援用。但與智者相比，宗密又進一步。他說：

p. 284

元、亨、利、貞，「乾」之德也，始終於一氣。常、樂、我、淨，佛之德也，本乎一心。專一氣而致柔；修一心而成道。[\[39\]](#)

他指出，「終於一氣」，「本乎一心」，這樣理解的「心」，就是佛法所說的「心」：

心也者，沖虛妙粹，炳煥靈明，無去無來，冥通三際，非中非外，洞徹十方，不滅不生，豈四山之可害，離性離相，奚五色之能盲。處生死流，驪珠獨耀於滄海，踞涅槃岸，桂輪孤朗於碧天。大矣哉，萬法資始也。[\[40\]](#)

這樣，宗密實際上是將佛性與「乾道」作了直接的對應比較。從易、佛會通的價值論立場看，宗密開了先河。從方法論立場看，宗密用易「圓相」詮說佛理，餘波蕩漾，後來在五代、兩宋以迄明、清時期佛教，尤其是在禪宗，主要是南宗禪下滙仰宗、曹洞宗中，繼續得到發揚，不過這方面的結果最後卻不理想。[\[41\]](#)

當時朝中大學士，也是宗密的堅定「護法」的裴休曾指出，宗密教理思想之學理價值，根本上是在於會通和合諸教眾說。比較一下可見，這就與此前有代表性的佛教思想不同，如智顛天臺宗教理思想之根本的價值意義，乃是建立獨立的中國佛教教理思想結構，由之而形成了中國佛教宗派建立的和理論基礎。裴休特別指出，宗密根本用意是在於「振綱領而舉者皆順，據會要而來者同趨」。他還特別注明，此「同趨」之意即王弼《周易略例》中所說的：「據會要以觀方來，則六合輻輳，未足多也」。[\[42\]](#) 這個評價極中肯，可謂道出宗密大師之良苦用心。

宗密的圓相結構圖無論在思想方法還是在表現形式上，後來給予了宋明時代的知識界和佛教界以巨大啟發，以至於極深地影響了儒、道、佛三家生存和發展的總體格局。[\[43\]](#)

宗密之後約過百年，延壽（904~975 年）判教對所有佛經一無例外都予會通，對儒佛關係視為平等，將禪宗歸為「心宗」旗下，發揮天臺、唯識、華嚴諸宗思想，將天臺性惡說、

p.285

相宗八識說、華嚴性起說證成為一，並推動禪宗心學向理學轉化。對「諸禪相契」，延壽更抹去宗門分歧，合併禪淨，儘管因此招致後人不少譏評，認為他使禪學失去特色，也失去了純潔性，但從佛教存在和發展的直接效果看，他強調「萬善同歸」，使其更易於社會廣大階層接受，有其深遠社會意義。

延壽之後又約百年，契嵩（1007~1072 年）從倫理角度肯定儒家標準，如在《輔教篇·孝論敘》中宣稱的「夫孝諸教皆尊之而佛教殊尊也」這樣一種主要關注民間民俗，而不再是純義理探討的教理論證方法被確立起來，其現實意義是在於為中國文化在封建社會後期的發展揭示出一種新的可能性。我們看出契嵩也只是在宗密開闢的道路上更進了一步。

從價值論立場看，宗密將佛性與「乾道」比照對應，空谷傳聲，後來在明末清初的佛教中，引起巨大反響。這種「回應」還對那一時期的佛教發展在特定的歷史轉折的意義上，又發生了決定性影響。[44]

p. 286

# A Critical Study of Zongmi's Use of the Yijing in the Explanation of Buddhism

WANG Zhongyao

Director, Institute of Religious Research, Hangzhou University of Commerce

## Summary

Zongmi's Buddhist thought is a historical summary of the Buddhist schools of thought in the Sui and Tang Dynasties. It is part of the historical trend beginning in the Tang in which the three separate teachings of Confucianism, Taoism and Buddhism were brought together. His thought also had a fundamental influence on Song Neo-Confucianism and the development of Chan in the Song, Ming, and subsequent dynasties. The use of the Yijing to interpret Buddhism is one of the characteristics of his thought. Although Zongmi is not the first person to use the Yijing to explain Buddhism, his thought had unique qualities not found in his predecessors. This paper begins with a discussion of the relationship between Zongmi's Buddhist category of ontology and the theory of the "great Yi" (taiyi 太易) from the Han Dynasty, then discusses the manner in which Zongmi explains Buddhist thought with the Yijing. It then illustrates the precision with which he does this: Zongmi creates the methodological approach of using images of circles (yuanxiang 圓相), found in the Yijing tradition, to explain Buddhist teachings. This paper specifically discusses this in four aspects: 1. Zongmi's method of using circle diagrams from the Yijing tradition and the questions elicited therefrom; 2. the image of Kanli's diagram (坎離匡廓圖); 3. circle diagrams of moon phases (月體圓相圖); 4. ālayavijñāna's tenfold circle diagram (阿賴耶識圓相十重圖). The above discussion indicates that Zongmi's application of the circle diagrams from the Yijing tradition was taken from an ancient Chinese

p.287

text, the Zhouyi cantong qi 周易參同契.

The last part of this paper assesses the historical value of Zongmi's integration of the Yijing tradition and Buddhism. First, Zongmi's concept of this integration is compared with that of Li Tongxuan, followed by a discussion of the methodological differences between them. Second, the author points out that Zongmi's use of circle diagrams from the Yijing tradition to interpret Buddhism — both in terms of methodology and manner of expression — greatly informed Song-Ming Neo-Confucianism as well as Buddhism. This deeply influenced the entire Chinese cultural trend of the existence and development of Confucianism, Taoism and Buddhism.

Keywords: 1.Zongmi 2.Buddhism 3.Yijing 4.Zhouyi cantong qi 5.circle diagram 6.historical value

- [1] 《禪源諸詮集都序》卷 1，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 426。中華書局，1983 年版。本文所有宗密此文之引文皆用此版本，以下不再一一註明。
- [2] 《禪源諸詮集都序》卷 1，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 427。
- [3] 《禪源諸詮集都序》卷 4，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 447。
- [4] 參見王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》第六章「宗密的判教」（成都：巴蜀書社出版，1999 年版）。
- [5] 《禪源諸詮集都序》卷 3，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 442。
- [6] 《周易·繫辭下》。
- [7] 《周易·繫辭上》。
- [8] 參見王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》第六章「宗密的判教」（成都：巴蜀書社出版，1999 年版）。
- [9] 引自（日）荒木見悟譯編：《禪の語錄·17·大慧書》（築摩書房，1978 年），頁 89。
- [10] 見澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷 14，《大正藏》冊 36，No. 1736。
- [11] 《華嚴原人論·會通本末第四》，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 393~394。
- [12] 《華嚴原人論·會通本末第四》，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 394。
- [13] 王仲堯：《易學與佛教》第七章「宗密佛教思想與易學」第二節「宗密的『心宗』範疇與『太易說』」文中有對宗密提出的佛教價值本體問題的探討（該書由北京：中國書店出版社出版，2001 年，以上內容可參見該書頁 256~261），此處限於篇幅恕不贅述。
- [14] 見冉雲華：《宗密》（臺灣：東大圖書公司，民 77 國年版），頁 257、258、260。
- [15] 班固：「五經易為之原」，即中國文化基本經典《詩經》、《尚書》、《易經》、《禮記》、《春秋》，五經中以《易經》為根本。見《漢書·藝文志》。
- [16] 毛奇齡：《太極圖說遺議》，清嘉慶元年（西元 1796）刊毛西河先生全集本。

[17] 較有代表性的有：束景南〈太易圖與太極圖——周敦頤太極圖淵源論〉（《東南文化》1994年，第1期）；李申《易圖考》（北京大學出版社，2001年出版）；張其成〈陰陽魚太極圖源流考〉（《周易研究》1997年，第1期）；林忠軍〈周敦頤太極圖易學發微〉（劉大鈞主編《大易集述》1998年）等。

[18] 《易》「以有明玄」是隋代天臺宗智顛提出，下文詳。

[19] 關於《周易參同契》中與煉丹術有關的哲理問題的討論可參見下列書：蕭漢明《周易參同契研究》（上海：文藝出版社，2001年版）；《陰陽大化與人生》第十章「煉丹術中的陰陽五行觀」（廣東：人民出版社，1998年版）；朱伯崑《易學哲學史》卷1，第二編「漢唐時期」之第三章第三節「魏伯陽的月體納甲說」（北京：華夏出版社，1995年版）。

[20] 參見蕭漢明教授：《周易參同契研究》第九章「虞翻易學與《周易參同契》」有關內容（上海：文藝出版社，2001年版），頁170~192。

[21] 《圓覺經大疏》卷1上。宗密在各種著作中反覆強調「知之一字，眾妙之門」的說法，如可見《禪源諸詮集都序》卷2、卷3。

[22] 見《禪源諸詮集都序》卷4，《中國佛教思想資料選編》卷2，冊2載此圖及有關文字說明，頁449~454。

[23] 《禪源諸詮集都序》卷4，《中國佛教思想資料選編》卷2，冊2，頁447。

[24] 《華嚴原人論·斥執迷第一》，《中國佛教思想資料選編》卷2，冊2，頁387。

[25] 衛元嵩事蹟見《續高僧傳》、《周書·藝術志》、《元包經傳·元包舊序》。

[26] 本人本刊稿《對中國佛教史上歷次帝王「滅佛」的再認識》。

[27] 見胡昭曦：〈析「易學在蜀」〉，《宋史研究論文集》（1992年年會編刊）。河南大學出版社，1993年。

[28] 《舊唐書》卷191，《列傳第一百四十一·方伎·一行傳》。中華書局排印本，第16冊，頁5112。

[29] 《舊唐書》卷35，《志第十五·天文上》。中華書局排印本，第4冊，頁1307。

[30] 《摩訶止觀》卷10上（三秦出版社，1995年影印版），頁1003上。

[31] 《摩訶止觀》卷6上（三秦出版社，1995年影印版），頁630下。



[32] 《摩訶止觀》卷 6 上（三秦出版社，1995 年影印版），頁 631 下、頁 632 上。

[33] 見李申：《易圖考》（北京大學出版社，2001 年）；此前李申先生已出版一系列著作闡述其說，謂是「定論」。

[34] 束景南：〈太易圖與太極圖——周敦頤太極圖淵源論〉，《東南文化》1994 年，第 1 期。

[35] 李申：《易圖考》（北京大學出版社，2001 年出版），頁 37。

[36] 《宋高僧傳·宗密傳》，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 472。並查各種藏經版本此段話皆無出入。

[37] 《法界宗五祖略記·五祖圭峰大師傳》，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 475。

[38] 參見王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》第四章「華嚴宗的判教」第三節「慧苑、澄觀和李通玄的判教」（成都：巴蜀書社，1999 年版）。

[39] 宗密：《圓覺經略疏·序》卷 1，《大正藏》冊 39，頁 524a。

[40] 宗密：《圓覺經略疏·序》卷 1，《大正藏》冊 39，頁 524a。

[41] 參見王仲堯：《易學和佛教》第八章（北京：中國書店出版社，2001 年版）。

[42] 裴休：《禪源諸詮集都序敘》，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 2，頁 457。

[43] 如從儒家思想發展方面，對宋明理學之學理之源的周敦頤氏之太極圖及太極圖說，從佛教思想發展方面，對禪宗重要學說曹洞宗之「五位君臣」說等，都可以極為明顯地看到宗密圓相圖的直接影響。因限篇幅不再展開。

[44] 參見王仲堯：〈近代人間佛教的價值定位：佛性即乾道〉，《宗教哲學季刊》卷 7，第 2 期（臺中：2001 年 7 月出版）。