

華嚴宗密《原人論》之「原人」探究

華梵大學東方人文思想研究所 博士生
李春南

摘 要

圭峰宗密（780-841）是中國古代哲學思想史上的一位佛學大家，其思想承先啟後繼往開來，著《原人論》以探究宇宙人生之根本，其「原人」思想乃以人為最靈的觀點，窮究人性之根源，涵蓋儒道與先秦老莊哲學之元素，並在華嚴宗門的傳統基礎上，對各宗做出評判，充分展現判教之「判」的特點，而《原人論》更是判論之「論」。

《原人論》的思想影響東亞佛教深遠廣大，但研究弘傳與探討思想脈絡的人不多。宗密倡導佛教內外教義的會通與諸宗禪理的和會，其基礎係建立在真心真性之上，以儒道「窮理盡性以至於命」，即為所說「原人」、「真如心」與「原自身之原」，並著《原人論》本末會通，以佛為本、同歸一源、皆為正義，闡述三教會通全收的思維，直指「如來藏真心」即是「原人」之理，此真心更是禪源與教之所顯，其相關論述對啟迪後學的影響，可謂無人能出其右。

本文的貢獻在於將過去有關探討《原人論》之「原人」文獻進行梳理，並嘗試從中國古代至唐代間的儒學與哲學文獻資料庫，分析出四處「原人」出處，以推論可能是影響宗密的儒學思想系統，並從中探討「原人」思想的背景與意涵。此外，亦針對《原人論》之「原人」，分別探尋研究與韓愈「原人」、《梨俱吠陀》「原人」及阿含經「初人」思想間的關聯性。

關鍵詞：原人論、圭峰宗密、三教會通

一、師承法脈

圭峰宗密（780-841）是中國古代哲學思想史上的佛學大家之一，其思想承先啟後繼往開來，上承魏晉隋唐，下開宋元明清，承襲華嚴法脈位列五祖，窮盡一生鑽研《圓覺經》，著有《圓覺經大小疏鈔》、《註法界觀門》、《禪源諸銓集都序》、《禪源諸銓集》、《普賢行願別行疏鈔》、《行願疏科》、《原人論》等。¹

宗密的生平可見於賢度法師所著《華嚴學講義》²、大正新脩大正藏經《宋高僧傳》卷六³與圭峰宗密大師傳⁴。做為一個跨越時代的宗教家與思想家，宗密最初的學習與修法道路是由儒入佛，先習禪後入華嚴，並首先開啟三教會通理論的建構，⁵倡導佛教諸宗和會的發展，以佛教為主軸，融合儒道兩教思想的縱橫，其相關論述對啟迪後學的影響，可謂無人能出其右。

宗密於《圓覺經大疏釋義鈔》自序：「乃至二十五歲，過禪門，方出家矣。」⁶問法於曹溪禪宗（南宗）的北派荷澤宗道圓禪師，契心如針芥相投，似有禪宗以心傳心、離言絕思之意，「儼然若思而無念，朗然若照而無覺」，似有默照心不住相、諸根寂靜之境。⁷另從道圓禪師對宗密於法理的教導與傳承：「此諸佛受汝，汝當弘圓頓之教，勿負佛恩！」而宗密亦云：「余先於大小乘法相教中，發心習學數年，無量疑情求決不得。後遇南宗禪門真善知識，於始終根本迷悟昇沉之道，已絕其疑。」⁸

後宗密放棄參加科考，過禪門隨道圓禪師出家追求佛法，尋求人生安生立命之道。三年後，宗密出外參學抵達襄漢，於恢覺寺遇清涼國師澄觀門下的靈峰闍黎，靈峰於病危之際授予《華嚴經疏》二十卷、《華嚴經疏鈔》四十卷，未及傳法即入圓寂。⁹因此，宗密採取「以疏通經，以鈔釋疏」的致學法門解讀華嚴思想，從而對華嚴宗的法界緣起、法法平等、圓融無礙的思想產生啟發性的理解，並云：「吾

¹ 賢度法師，《華嚴學講義》（台北：華嚴蓮社，2018年），頁75-76。

² 賢度法師，《華嚴學講義》，頁90-96。

³ 《宋高僧傳》卷6：「唐圭峯草堂寺宗密傳（圓禪師照禪師）」（CBETA 2022.Q1, T50, no. 2061, p. 741c22）。

⁴ 徐湘靈，《圭峰宗密大師傳（中國佛教高僧傳全集40）》（高雄：佛光文化，1998年）。

⁵ 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁147-183。

⁶ 《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA 2023.Q1, X09, no. 245, p. 477b13-14。

⁷ 李錦全，《華嚴原人論》（高雄：佛光，1996年），頁7。

⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA 2022.Q1, X09, no. 245, p. 755a4-7。

⁹ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》（台北：法鼓文化，2006年）。楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》第6期（1983年7月），頁227-276。兩位作者於文中皆記載靈峰禪師授與清涼國師所撰《華嚴經疏》二十卷，此一說明與《星雲大師全集》第十六冊「華嚴的開宗及其傳承」，認為授與《華嚴大疏》六十卷、《大鈔》四十卷稍有差異。

禪遇南宗，教逢圓覺，今復得此大法，何其幸哉！」¹⁰並成就第一次宣講華嚴的因緣。《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》：

未遇疏前，每覽古今著述，在理或當，所恨不知和會。禪宗、天台多約止觀，美則美矣，且義勢展轉滋蔓，不直示眾生自心行相。雖分明入處，猶歷漸次，豈如問明釋文殊偈，印靈知而心識頓祛。¹¹

宗密的修持認知與實踐為「悟即成佛」，本無煩惱名為頓者，即不應修斷，所以沒有復云漸修之事，並認為頓漸兩者雖皆借世人語辭以為義，但是頓修漸修的差異，最終意旨的歸向仍是「開示正覺」。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「夫稱頓者，明理不可分。悟語極照，以頓明悟，義不容二。」¹²雖說頓是漸的開始，漸是頓的實踐，但如果不能直視自身的自心本性，反不如華嚴圓頓高明，圓者無明即法性，頓者一念觀心即入涅槃。《華嚴經》：「初發心時，便成正覺，知一切法，真實之性，具足慧身，不由他悟。」¹³即知一切法，即心自性，成就慧身。

宗密認為佛教諸宗的問題在於「不知和合」。禪宗雖美，修持上主張頓悟成佛及眾生皆有佛性；天台宗雖論漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀，卻又強調漸修次第的方便，而「理則頓悟，乘悟併銷；事非頓除，因次第盡。」¹⁴頓悟是約解悟，漸悟是約證悟，理以頓悟，事以漸修，頓即非漸，漸即非頓，即頓漸非唯不相乖，反而乃互相資也，即有漸修頓悟、頓修漸悟、漸修漸悟、頓悟漸修、頓悟頓修等皆說是證悟，並提出「迷悟十重說」。《禪源諸詮集都序》：「眾生一心迷悟，本末始終，悉令顯現，自然見全佛之眾生，擾擾生死；全眾生之佛，寂寂涅槃；全頓悟之習氣，念念攀緣；全習氣之頓悟，心心寂照。」¹⁵宗密認為真心是禪源，更是教之所顯，¹⁶並認為法無頓漸，漸頓在機，頓漸之論為宗下之行法，圓漸之談為教下之名相，¹⁷故主張「頓悟漸修」才是「真修」。¹⁸

元和六年，宗密至東都洛陽致禮敬拜荷澤神會祖師墓塔。據《圓覺經略疏鈔》所載，道圓禪師師出曹溪慧能一系，¹⁹另於《中華傳心地禪門師資承襲圖》記載圭

¹⁰ 《八十八祖道影傳贊》，CBETA 2023.Q1, X86, no. 1608, p. 635c14-15。

¹¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA 2022.Q1, T39, no. 1795, p. 577a28-b4。

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 440c21-23。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T09, no. 278, p. 449c14-15。

¹⁴ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA 2023.Q1, T19, no. 945, p. 155a8-9。

¹⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA 2022.Q3, T48, no. 2015, p. 409a10-14。

¹⁶ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社，1996年），頁3。

¹⁷ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：中國人民大學出版社，2013年），頁205-206、299-313。

¹⁸ 有關宗密所主張的頓悟漸修思想可參考《禪源諸詮集都序》。

¹⁹ 《圓覺經略疏鈔》，CBETA 2022.Q1, X09, no. 248, p. 830c9。

峯宗密為神會的四傳弟子。²⁰之後，宗密於永穆寺進行第二次宣講華嚴，後修書信謹差聽徒僧玄珪與智輝送達澄觀，並自稱「巴江一賤士，志好道而不好藝」，且陳述自身修習華嚴的因緣，與研讀《大方廣佛華嚴經疏》的心得，並請求皈依門下。澄觀法師回覆「不面而傳，得旨繫表，意猶吾心，未知有也。非憑聖力，必藉夙因，當自慰爾。轉輪真子，可以喻也。」信末註明為「宗密法子收」，並認可其法子的地位。²¹

圭峰禪師為華嚴宗僧人，為草堂寺高僧，澄觀圓寂後，宗密在其華嚴思想的基礎上，對《圓覺經》的如來藏與佛性論思想，及禪教的理路做出融合與詮釋，²²在《禪源諸詮集都序》中將一佛乘的華嚴融入至儒釋道三教，脫離「宗」與「教」的窠臼，掃一切相、破一切執，和會頓漸真如與生滅二門，倡導教禪一致，此為佛教史上第一人的成就，並持續對華嚴義理與教法的弘揚做出貢獻，由此可見宗密傳承華嚴之奧。

鎌田茂雄（1975）認為宗密著《原人論》的目的是要批判儒道二教，以彰顯佛教的真源，其思想在中國佛教思想史上，具有極為重要的意義；²³李錦全（1996）認為《原人論》是佛教漢化的重要標誌，要求一切有情返照心源，具有積極的時代性意義；²⁴聖嚴法師（2006）則是讚許宗密為大學問家、大思想家與大宗師，是

²⁰ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1225, p. 31a3。記載諸宗師承為曹溪惠能—荷澤神會—磁州智如—益州南印—遂州道圓—圭峯宗密，為神會的四傳弟子。另聖嚴法師於《禪門驪珠集》將益州南印記為荆南惟忠，經查《佛光大辭典》，惟忠從學於荷澤神會，並嗣其法，建中三年示寂，世壽七十八。淨眾寺神會之弟子益州南印亦被稱為荆南惟忠，可能係荷澤神會與淨眾寺神會被混淆之故。又，《中國禪宗史》：「南印曾得曹溪的深法（應是從磁州智如得來），卻沒有人為他印證。淨眾神會為他印證，一般來說，南印可說繼承淨眾神會的法統，然宗密沒有說起淨眾神會。南印的弟子，東京奉國寺神照的墓塔，建在荷澤神會舊塔的旁邊。這可見南印唯宗以來，早就專承曹溪門下荷澤的法統，而中止了智洗以來淨眾寺的關係。」（CBETA 2022.Q1, Y40, no. 38, p. 424a5-6）。有關宗密諸宗師承關係，可參考冉雲華，〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》第1期（1987年3月），頁43-57。

²¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA 2022.Q1, T39, no. 1795, p. 577c21-25。

²² 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第50期（2017年3月），頁37-83。作者提出宗密被列為華嚴宗法脈傳承的疑問，認為宗密三十二歲前醉心於南禪，後致力於華嚴，但畢生主要精力皆於道圓所授「大弘圓頓之教」的《圓覺經》。因宗密一生具影響力的著作，主要係強調三教會通的判教思想，並非是《華嚴經》的相關注釋。另，郭朝順於「華文哲學百科計畫」則引用吉津宜英〈華嚴宗及其歷史〉、平川彰等人著與許明銀譯《佛學研究入門》（1990：41）提出，宗密生前弘揚《圓覺經》及荷澤宗禪法，後又從澄觀學華嚴，其判教思想融攝佛教的禪教一致的主張，與之前的華嚴諸祖皆有所出入，直到北宋華嚴高僧子璿（965-1038）及其弟子淨源（1011-1088）才確認澄觀為四祖、宗密為五祖的說法。郭朝順，〈華嚴宗〉，「華文哲學百科計畫」網站，https://mephiosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E5%AE%97（2023/06/02）。

²³ 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年），頁163。

²⁴ 李錦全，《華嚴原人論》，頁118。

一位具足禪慧悲智的禪師；²⁵釋法音（2016）撰文提出中國古代佛教史上，鮮少有人注釋《原人論》與探討個中思想的背景與意涵。²⁶

二、宗密《原人論》之核心思想

宗密修弟子禮於師清涼澄觀，其思想體系與其一致。²⁷宗密少年時即對宇宙與人生的探討有了想法，後融通三教脈絡，主要表現在《原人論》之中，以圓融無礙的思想會通各家學說之作，進而探求人的生命本始源頭，包容被批判的儒道二教及佛教藏、通、別、圓四教，成為最究竟之聖典。²⁸

南亭長老謙稱閱讀《原人論》後，了知「真如凝然，不作諸法」與「真如隨緣、生一切法義」的不同，並可與《成唯識論》和《起信論》相互印證；²⁹聖嚴法師（2006）盛讚《原人論》的思想影響東亞佛教深遠廣大，於五教判之中納入以業為人生之源的人天教，並收攝儒、道二教，但可惜研究弘傳的人不多；石峻等（1983）認為《原人論》的目的是「推萬法，窮理盡性，至於本源」，對治天下人不知自身所從來，因而不知生命的趨向，與天下古今之人事弊病；³⁰黃連忠（1994）提出《原人論》的影響是樹立三教調和之論證模型；³¹李錦全（1996）與董群（2015）皆提出宗密在華嚴宗門的傳統基礎，對各宗做出評判，充分展現判教之「判」的特點，「會前所斥，同歸一源，皆為正義」，而所著《原人論》更是判論之論；³²王開府（2002）則提出《原人論》係就人之本源論習儒道者之迷執，並非全面批判儒道。³³

²⁵ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 61。

²⁶ 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 279-297。

²⁷ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁 94。

²⁸ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁 95。

²⁹ 南亭和尚，《南亭和尚自傳》，「南亭和尚全集」數位化資料庫，<http://dev.dila.edu.tw/nanting/>（2022/06/20）。

³⁰ 石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編（第二卷）》（北京：中華書局，1983 年），頁 387。

³¹ 黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》（新北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994 年）。

³² 李錦全，《華嚴原人論》，頁 14、109。董群，〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，收入《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 315-322。作者認為宗密的判教思想系統中，將儒道教視為最低的層次，「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，調道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物，故愚智貴賤、貧富苦樂，皆稟於天，由於時命；故死後卻歸天地，復其虛無。」並將儒道教區分為自然論、大道論、元氣論和天命論等四種原人概論。

³³ 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，頁 147-183。

胡建明(2013)稱讚宗密是集中國古代哲學思想之大成，以心性思想展現一統佛教的企圖，而《原人論》則充分展現以華嚴佛教與荷澤禪為中心，行三教會通全收的思路，並以華嚴哲學統攝其它諸宗與儒道的思想脈絡，以達到真正「原人」的目的；³⁴金易明(2017)認為宗密對於「人之本原」的探究，具有非常敏銳的意識，對於佛學與哲學思想史，具有開創意義的貢獻；³⁵金子昭(2017)認為《原人論》在探究會通理論的同時，也思考自身的起源，其最大的貢獻是在三教的範疇中所展開的辯證方法，將世界的根源力量與《起信論》的教義疊合，並將氣的思想納入佛教，進而推動禪的發展；³⁶鄧迪宇(2018)則提出《原人論》係會通三教天、人、心、性、理之辨，並從權實的角度批判儒道二教，透過儒道的開權顯實之用，與佛教的兼權實，最終歸為兼具權實與圓滿境界的一乘圓教。³⁷

《原人論》收錄於大正藏第四十五冊，³⁸並另有四部經文名出現「原人論」一詞，³⁹經利用中華電子佛典協會 CBETA 搜尋與分析，「原人」一詞最早係出現於《達磨大師血脉論》：「原人之心，皆具佛性。」⁴⁰《原人論》亦云：「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。」似可見兩者前後的因緣。禪宗與大乘佛教的關聯性係建立於「眾生皆有佛性」、「眾生皆可成佛」之上，眾生即佛，佛即眾生，「今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行，心契佛心。」理性亦行性，故依教修行即可證悟諸法。

黃國清(1999)根據鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》一書，提出宗密《原人論》的「會通諸教的科層架構，係借自《大乘起信論》的從一心輾轉生起的過程」

³⁴ 胡建明，《宗密思想綜合研究》，頁 2-3、11、38、63、70-75、81-82。

³⁵ 金易明，〈圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻議——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為依據〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 165-190。

³⁶ 金子昭，〈從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 191-210。作者以「收斂性的迴收議論（全收）」與「批判性的駁斥議論（全揀）」為基礎，一方面和唐宋時代的各種主要思想進行論辯，一方面則嘗試以「一乘顯性教」之名，進行一種以這些思想整體的大匯整為目標的「教相判釋」工作。

³⁷ 鄧迪宇，《宗密《原人論》原人思想研究》（湖北：武漢大學國學院碩士論文，2018 年）。

³⁸ 《原人論》亦收錄於漢文大藏經各藏細目：永樂南藏 No.1582、永樂北藏 No.1681、嘉興藏 No.1586、嘉興藏新文豐版〔正藏〕No.103、縮刻藏 No.1753、卍正藏 No.1601、佛教大藏經 No.1951、中華藏 No.1868。

³⁹ 另有宋淨源述《華嚴原人論發微錄》、元圓覺解《華嚴原人論解》、元圓覺解 / 明楊嘉祚刪合《華嚴原人論合解》、宋釋淨源撰《圭峰禪師原人論發微錄》。

⁴⁰ 《達磨大師血脉論》：「原人之心，皆具佛性。泛觀諸家禪說一切經文，原其至當之理，未有不自己性中本來真佛。達磨西來，直指人心，見性成佛；蓋謂自己真佛，不出一性之中。人人不自委信，所以向外馳求。將謂自性真佛外更有別佛，故諸佛諸祖師說法要人省悟自己本來真佛，不假外求。又緣種種法語泛濫不一，轉使學人惑亂本性，無悟入處。惟有達磨血脉論，並黃檗傳心法要二說，最為至論。可以即證自己佛性，使人易曉。比之求師訪道，鑽尋故紙，坐禪行腳，狂費工夫，相去萬倍，此非小補。」（CBETA 2022.Q1, X63, no. 1218, p. 2a6）。

的說法；⁴¹歐崇敬（2004）提出《原人論》、《禪源諸詮集部序》係受到《大乘起信論》的影響，此為漢傳佛教哲學的樞紐，符合以性情論為擬聖途徑之核心所展開的玄學典範，並能取得空有兩宗互融的結果，從性空得出緣起，從緣起引出性空之優點；⁴²聖嚴法師（2006）提出《原人論》是依據《大乘起信論》的思想架構所完成，以真如不變的理、萬法隨緣的性，體現「即身成就」、「見性成佛」的修行心鑰，主張佛教是整體的，外教亦可會通佛教。⁴³

宗密深入儒道二家之閭闕，多方求教終經由華嚴統三教而圓融無礙。《原人論》：「數十年中，學無常師。」⁴⁴又，《禪源諸詮集都序》自述：

若頓悟自心本來清淨，原無煩惱，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。……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。……故宗習者難得其旨，得即成聖，疾證菩提。……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。須令知月不在指，法在我心故。但以心傳心，不立文字，顯宗破執，故有此言，非離文字，說解脫。⁴⁵

由此可知宗密在習禪之中，已融合禪宗的核心精神，探求人的生命源頭，以五教論統合禪之三宗與教之三種，提倡禪教合一論，主張真如緣起，並立「一乘顯性教」，直指自心即本覺之真性，遠離諸妄想執著，得於自身中見如來廣大之智慧，與佛無異。⁴⁶

三、宗密「原人」之核心思想

作為聖嚴法師在近代人物中所最佩服的太虛大師，其以「仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名真現實。」思想所推動「人生佛教」，似乎亦受到《原人論》的五判教影響。⁴⁷另，從太虛大師的「今菩薩行」到印順導師「人間佛教」的

⁴¹ 黃國清，〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁101-132。鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》，頁162。鎌田茂雄：「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》的三細六麤說，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麤的論理，將諸教的立場嵌合於其中的各個階段。」

⁴² 歐崇敬，〈魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程：中國佛學的基礎形構〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年12月），頁107-172。

⁴³ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁4。

⁴⁴ 《原人論》，CBETA 2022.Q1, T45, no. 1886, pp. 707c29-708a1。

⁴⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA 2022.Q1, T48, no. 2015, p. 399b16-28。

⁴⁶ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁95。

⁴⁷ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁4。

「人菩薩行」，以人為可貴的，盡人的本分，作人類應作的正事的「人乘法」，也似乎存在著「原人」元素。因此，本章將在三個問題的基礎上，探究宗密「原人」的核心思想：

1. 宗密「原人」與韓愈「原人」思想的關聯性。
2. 宗密「原人」與《梨俱吠陀》「原人」思想的關聯性。
3. 宗密「原人」與阿含經「初人」思想的關聯性。

（一）宗密的「原人」思想

「原人」一詞非出自佛教經典，「原」字做動詞解釋時，有探索窮究、推究根源之意。圓覺撰《華嚴原人論解》：「華嚴二字，所宗之經。原人論者，正顯所造。」⁴⁸「原」是推究本源之意，徐鉉《說文》解：「原者，泉之本也。後人從水，而以原為原隰之原。」「原」引申為探求事理之本原，今欲窮竟人之本始，故曰「原人」。⁴⁹《周易·繫辭上》：「原始反終，故知死生之說。……原始要終，以為質也。」⁵⁰比喻聖人探究事物發展的始末，故知其所以生，故知其所以死。

宗密的《原人論》及其「原人」思想，無可避免地與當時的宗教及政治環境有所牽連。唐朝（618-907）初年佛教盛行，高祖武德九年（626），太史令傅奕率先發難請求廢除佛法，於是引發佛教論戰。中唐時期韓愈（768-824）推動復古崇儒、闢佛排道，爭取改變以儒教代替佛道統治的環境，甚至於元和十四年（819），憲宗欲迎佛骨入宮供養，更引發韓愈上奏憲宗《諫迎佛骨》，力論不應信仰佛教，並引述佛教在東漢之後傳入中國，魏晉之後逐漸產生影響力，卻也造成宋、齊、梁、陳、元魏以下，「事佛求福，乃更得禍。」國事皆因佛教而敗壞的事實，因而寫下「夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法服；不知君臣之義，父子之情。」之語。⁵¹

另，宗密自稱數十年來，博考三教以探尋人之本源問題，一切覺知有情於諸趣中生生不已，「萬靈蠢蠢皆有其本，況三才中之最靈而無本源乎？且知人者智，自知者明，今我稟得人身而不自知所從來，曷能知他世所趣乎？」⁵²人之本源三教皆有各自思惟，但宗密認為皆是迷於真意，未能體察三才之終極而不究竟，因而著《原人論》欲破除學習不了義教者的迷執，期望明悟真正的「原人」本源。

⁴⁸ 《華嚴原人論解》，CBETA 2022.Q3, X58, no. 1032, p. 738c12。

⁴⁹ 李錦全，《華嚴原人論》，頁 123。

⁵⁰ 劉百閔，《周易事理通義（下冊）》（台北：世界書局，2013年），頁 810、898。

⁵¹ 〔宋〕李昉等奉勅撰，《太平御覽·第四冊》（台北：台灣商務印書館，1997年），頁 3049。

⁵² 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 707c25-29。

綜觀《原人論》全文共有四篇約五千餘字：第一篇斥迷執，批判習儒道者；第二篇斥偏淺，批判習佛不了義者，指斥佛教中的人天教、小乘法、大乘法相教、大乘破相教；第三篇直顯真源，言佛為了義實教，認華嚴為最高真理，為「一乘顯性教」；第四篇會通本末，以佛為本，以儒為末，同歸一源，皆為正義，「孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶。」並言「一乘顯性教」的華嚴，能使一切眾生顯明本性，為最究竟之聖典。

「原人」係指探討人的本源問題，「原人」一詞在《原人論》中共出現三次：

1. 第一篇斥迷執（習儒道者）：「是知專此教者，未能原人。」

宗密批判「聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也！」儒、道聖人設教的最高目的，是要教人如何能夠成為聖人，以聖人之心行，作為普世價值的準則。從儒道二教出發，形而上者謂之道，若將天命設為其一元泛神論的範疇，主張人間事物的更迭變換，是天地間的自然現象，當現實社會的安全秩序發生動盪，因而引發災難或破壞性的變化，雖是出於天命，但是從儒家的天人關係所衍生的天命決定論，卻是可以責問世人，而不能問責於天，罪物不罪命！

因此，宗密認為偏執於儒教的人，並未真正理解人的本源，如果任何不公不義之事都歸納為天命所然，儒家聖賢又何必批判社會實踐層次上的問題，因為一切都是天命造化所為，形成天命體現的決定論。

2. 第二篇斥偏淺（習佛不了義教者）：「天鬼地獄者，界地不同，見聞不及，凡俗尚不知……況肯窮本？故對俗教且標原人。」

佛法是為適應眾生的根機而安立，為適應眾生的根機，說聲聞、緣覺、人天乘法只是權設不同的方便法門，方便即是善巧，比執實無權是更不容易。宗密將佛教自淺之深分為人天教、小乘法、大乘法相教、大乘破相教與一乘顯性教的見解，並且總結人天教雖信業緣，卻不達身本的特點。《原人論》：

說三世業報、善惡因果，謂造上品十惡，死墮地獄；中品惡鬼；下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中；修上品十善，及施戒等，生六欲無；修四禪八定，生色界無色界天，故名人天教也。⁵³

印順導師認為佛法的重心是出世間的，人天乘法是共世間的，不是佛法的宗要。但是聖嚴法師認為宗密在當下政經社會環境的條件下，援引三教調和論，將儒道的人天乘法納入佛教的初門，成為三教同源論的一種教判，兼容並包內外各種思

⁵³ 《原人論》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1886, p. 708c15-17。

想學說，形成當下中國大乘佛教的特色之一。黃國清（1999）認為當時的宗密將儒道的本源論與佛教進行會通，展現出對中國固有思想與宗教的包容態度，也是在澄觀的思想基礎上，透過心識論所進行的深層會通，在中國佛教思想史上具有承先、轉合、啟後的重要地位，展現出宗密對於三教思想與宗教的融合力與包容力。⁵⁴

宗密認為修四禪八定的禪定工夫者，即得生於色界天及無色界天，所以稱之為人天教，並認為三界九地各有不同，凡夫俗士難以究其根本，所以對世俗儒教而言，標題先以「原人」稱之。

3. 第三篇直顯真源（佛了義實教）：「當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此。」

宗密自敘從接觸華嚴方才顯發真如佛性，才知有情皆俱如來智慧德相，心、佛、眾生三無差別，但因妄想迷了，智慧德能不能顯現，所以眾生現在都是具有妄想與分別執著的佛，只是被所知障與煩惱障所縛，未能覺知本有佛性、如來藏與如來智慧，「今依華嚴至教，來考究此身，方自覺知，本來是佛。」⁵⁵

《起信論》：「一切境界唯心妄起故有，若心離於妄動則一切境界滅，唯一真心無所不遍。」⁵⁶宗密認為一切有情皆有本覺真心，也只有顯示本覺真心，方能使一切眾生顯明與佛無異的本性，也才是真正洞悉人之本原的「一真心體」與「應觀法界性，一切唯心造。」。華嚴經中所現的是如來果地圓滿的境界，果地的修法妙用無量無邊，經中所說皆是佛的現量，入此境界將了生死得大自在，這是「內薰外護」的法理，進而擴大生命的視野與層次，是從生起到圓滿的次第過程。

宗密並引用《道德經》：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」認為修行是心所法在不斷的改變，是不斷降伏與斷除煩惱和習氣的過程，將「外在的」知識轉化為「內在的」心智，以真心呈現本來面目，最終達到無為的境界，如同恆河沙數的無限應用，就稱之為究竟無漏五蘊的佛，「知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟。」

《原人論》探究宇宙人生之根本，其「原人」思想乃以人為最靈的觀點，並包含儒道與先秦老莊哲學的元素。《周易·繫辭下》：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六六者，非它也，三才之道也。」⁵⁷天

⁵⁴ 黃國清，〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第3期（1999年3月），頁271-304。

⁵⁵ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁242-243。「我等歷劫以來，未能遇見真宗，不解如何返回自己原有的佛性之身，但知執著虛妄之相以為我身，還甘願認定下劣的凡類幻質之軀為自身，或為畜生，或為人。今依華嚴至教，來考究此身，方自覺知，本來是佛。」

⁵⁶ 《大乘起信論》，CBETA 2022.Q3, T32, no. 1666, p. 580a6-7。

⁵⁷ 劉百閔，《周易事理通義（下冊）》，頁901。

有運動、地有生成、人有鑒慮之才，且知人為末，自知為本。另《原人論》序文，「萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根。未有無根本而有枝末者也，況三才中之最靈而無本源乎？」⁵⁸第二篇斥偏淺（習佛不了義教者）論小乘教者，「梵王界乃至須彌者，彼之天也，滓濁者地，即一生二矣！二禪福盡下生，即人也。即二生三，三才備矣！」⁵⁹第四篇會通本末（會前所斥，同歸一源，皆為正義），「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……從初一念業相，分為心境之二……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。三才中唯人靈者，由與心神合也。」⁶⁰聖嚴法師（2006）認為「三才」一詞為韓愈所用於〈原人〉篇，又為宗密所引入《原人論》，表示兩人對三才相互融通之道的哲學思想相互契合。⁶¹

由於宗密二十五歲前儒佛兼學，先儒後佛又再儒。因此，本文嘗試從古代至唐代間的儒學與哲學文獻資料庫，分析出四處「原人」出處，推導可能是影響了宗密的思想結構系統，以相呼應《原人論》與韓愈「原人」篇之關聯性。

此外，對於「原人」的思想脈絡，除了儒家思想的滋養外，亦存在習道之精髓，「然今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人皆氣為本。」王開府（2002）認為《原人論》只是籠統地提及道家與道教思想；⁶²聖嚴法師（2006）則評宗密為「專精儒學，兼通道家之說。」⁶³

- (1) 最早可能是出現在戰國時期孟子（BC340-250）著《盡心下》：「一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人，孔子以為德之賊，何哉？」⁶⁴此時的原人解釋為好人或誠實之人。南宋理學家朱熹（1130-1200）於《四書章句集注·孟子集注·盡心章句下》：「原，亦謹厚之稱，而孔子以為德之賊。」雖孔子以「仁」為立說，孟子以「盡心知性以知天」，但是儒家對於「人」的討論，仍僅限於人倫道德的範疇，不如宗密對於「人」的哲學思想的深厚。
- (2) 《文子·道原》：「老子曰：夫人從欲失性，動未嘗正也，以治國則亂，以治身則穢，故不聞道者，無以反其性，不通物者，不能清靜。原人之性無邪穢，久

⁵⁸ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 707c25-27。

⁵⁹ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 709a25-26。

⁶⁰ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 710c8-14。

⁶¹ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 66。

⁶² 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，頁 147-183。

⁶³ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 57、76。此處道家之說係指道教（家）皆是以老子為始祖，後世所稱的道家應指為黃老之說與神仙長生不老之術。

⁶⁴ 〔東漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏（下冊）》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁 1004。

湛於物即易，易而忘其本即合於其若性。」⁶⁵人的初性本是聖潔清明，但是長期受到後天薰染過的性，就會發生變化以致失其本然之性，而以他性為己性。因此，聖人能夠遺物反己，拋棄物慾，回歸自己的本性，能夠不以智役物，被物欲所控制，能夠不以欲滑和，以淡然自若的心態不被欲望所控制，故云：「故聖人

- 不以智役物，不以欲滑和。」
- (3) 《淮南子·齊俗訓》：「原人之性，蕪濺不得清明者，物或堞之也。」⁶⁶表示一旦人的清淨本性被污染時，仿佛浮雲遮住青天，意指當心有雜念時，原本清淨的心就已經被雜念污染，失去原有的純潔和本真。
- (4) 《淮南子·要略》：「言天地四時而不引譬援類，則不知精微；言至精而不原人之神氣，則不知養生之機；原人情而不言大聖之德，則不知五行之差。」⁶⁷引發天道四時進行譬喻，若人只討論最精微的東西，而忘卻推究人的神情氣志，便不知道養生的關鍵；若只討論原人的本性，而忘卻講述聖人的道德，便不知道人們生活在天地五行間的過失。

此外，《原人論》全文共有四篇，而「原人」一詞僅出現於前三篇，似乎未見到相關文獻對此提出疑問。因此，本文就《原人論》之文章脈絡推論，提出一假設性的看法。

在第三篇直顯真源文末，根據聖嚴法師的詮釋，無論是迷悟的眾生，或是悟後的諸佛皆具本覺真心，而華嚴是佛陀悟道後宣說的第一部經典，被大乘諸宗奉為「經中之王」，含攝全部的教法精義，是教法中的根本法輪，開顯出重重無盡、事事無礙，具有相應之周遍含容，以彰顯佛陀圓融無礙的因行果德。而宗密已於《原人論》前三篇分別就儒道「人學思想」做出敘述與批判，對於「原人」之意已多所探究，並提出「返本還源」的究竟至極之說，所以宗密「原人」思想之義蘊至第三篇，似乎應已闡述詳盡完備。《原人論》：⁶⁸

⁶⁵ [宋]杜道堅撰，〈文子續義〉，《關尹子評註·文子續義》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁387。

春秋戰國時期與孔子同時之文子，是當代偉大的哲學家與思想家，為道家祖師之一，越大夫范蠡尊之為師，唐玄宗美其名《文子》為《通玄真經》，為道教四部聖典之一。根據《四庫全書總目》，從《永樂大典》中輯出《文子續義》十二卷，今惟缺五篇，且《文子》原文字句多與今本異，核以文義，以〈文子續義〉此書為長。

⁶⁶ [漢]劉安撰，[漢]許慎注，熊禮匯注譯，《新譯淮南子（上冊）》（台北：三民書局，1997年），頁524。《淮南子》又名《淮南》、《鴻烈》，成書於西元前139年，首篇《原道訓》探討「道」作為萬物的基本特性，並以道為開啟與歸宿，說天地之理，涵蓋宇宙論、本體論與氣化論，並以氣做為人與道的連結元素。展現道家老莊的思想體系，與融合先秦諸子的思想，繼承黃老之學的精華，採納儒家和陰陽家的觀點，發揮天人感應之說。

⁶⁷ [漢]劉安撰，[漢]許慎注，熊禮匯注譯，《新譯淮南子（下冊）》（台北：三民書局，1997年），頁1170。

⁶⁸ 《原人論》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1886, p. 710a24-b3。《原人論》尚出現多次「原之」、「原身」，

我等多劫未遇真宗，不解返自原身，但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人。今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行，心契佛心。返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為，自然應用恒沙，名之曰佛。當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此。

李志夫（2017）提出儒道所言「窮理盡性以至於命」，即是宗密所說「原人」、「真如心」與「原自身之原」。⁶⁹所以，我們可見宗密以最多的篇幅於第四篇（會前所斥，同歸一源，皆為正義）闡述其三教會通的思路，並先對三教內的偏淺不了義教進行破斥，再以華嚴一乘圓實了義之教做為三教會通的論述，直指「如來藏真心」即是「原人」，提出或許這才是宗密《原人論》的最主要用意與目的的看法。

（二）韓愈〈原人〉的「原人」思想

釋法音（2016）彙整中日學者的研究成果，提出「一乘同歸」才是宗密真正的原人之意，並透過語義分析，撰文《原人論》之「原人」應源出韓愈的〈原人〉篇；⁷⁰陳士強、王雷泉（1997）⁷¹與林晏琳（2012）⁷²亦提出宗密以原人做為標題，顯然是針對承繼韓愈〈原人〉篇的思想所撰著。

中國文學史中的韓愈，文章高妙復古革新，其古文運動也奠定散文文學的發展基礎。蘇軾（1037-1101）於元祐七年（1092）著〈潮州韓文公廟碑〉：「匹夫而為百世師，一言而為天下法。……文起八代之衰，道濟天下之溺；忠犯人主之怒，勇奪三軍之帥。」高度讚譽韓愈文道「參天地、關盛衰」，揚韓愈的道德、文章和政績，與他對儒道的宣揚及掙脫八股文字的桎梏，使得衰敗文風得以振興。⁷³

在中國思想發展史上，先秦時期諸子百家爭鳴，至兩漢罷黜百家、獨尊儒術；魏晉南北朝時期，道教興起、佛教傳入、儒學思想衰微，後至李唐之世，佛學的

如「博攷內外以原自身，原之不已。」、「天地人物不能原之至源。」、「是知專此教者，亦未原身。」、「若約此原身，身元是空，空即是本。」、「我等多劫未遇真宗，不解返自原身。」、「今約至教原之，方覺本來是佛。」等，不過如本節所述皆與「原人」同，並僅出現於序文與前三篇。

⁶⁹ 李志夫，《原《原人論》之原人》，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁147-164。

⁷⁰ 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》，頁279-297。胡建明，《宗密思想綜合研究》，頁43、82-82。宗密以《華嚴》、《起信》的「真如心」，來闡明眾生「本來是佛」的本性。

⁷¹ 陳士強主編，《中國學術名著提要（宗教卷）》（上海：復旦大學出版社，1997年），頁306-307。

⁷² 林晏琳，《圭峰宗密《原人論》研究》（新北：華梵大學東方人文思想研究所研究所博士論文，2012年），頁69。

⁷³ 馮志弘，〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從〈潮州韓文公廟碑〉出發〉，《文與哲》第32期（2018年6月），頁219-262。

思辨性對儒學帶來挑戰，道學倡導身心修煉，更獲得當下對現實生活的得度與感悟，因而導致佛教最盛、道教次之、儒學更加衰落之勢。此時，佛道之學盛行無比，貴臣高門借釋蔭產，有著「貴門高臣，捨宅立寺，移產入釋，名為無上功德。」之說。⁷⁴

唐德宗貞元二十一年（805），韓愈被貶官至陽山時，開始著述〈原道〉、〈原性〉、〈原毀〉、〈原人〉、〈原鬼〉五原學說，⁷⁵形成唐宋時期一股新儒學的先聲態勢，其理論影響後世巨大。馮友蘭認為「原」兼有二義，一為窮其源頭，一為究其根本。⁷⁶徐師曾：「源者，本也，一說，推源也。……若文體謂之「原」，先儒謂始於退之之五原，蓋推齊本原之意以示人也。……石守道亦云：「吏部原道、原人等作，諸子以來未有也。」⁷⁷韓愈使用「原」字即是表明，以先賢言行為立論根據，在關鍵論題上辯明事理、追根求源、探蹟索隱。因此，五原學說看似相互獨立，實則內涵上將三才思想融為一體，所以韓愈之〈原人〉與〈原道〉兩者的思想脈絡實為二面一體。

韓愈「舐排異端，攘斥佛老」，鼓吹孔孟仁義之道，疾呼重視儒家哲學思想，並認為老子之道非道也，儒家的仁義道德才是真正的聖賢之道，如〈原道〉：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義；由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。」⁷⁸因此，韓愈〈原人〉主要是推原人之道在「仁」，⁷⁹博愛即為仁，合適合宜的實現即為「義」，依照仁義之路以行即是「道」，當我們自身具備完美的修養時，而不必依賴外界的力量即是「德」。

〈原人〉全篇二百餘字，「形於上者謂之天，形於下者謂之地，命於其兩間者謂之人。形於上，日月星辰皆天也；形於下，草木山川皆地也；命於其兩間，夷狄禽獸皆人也。」⁸⁰表示中國古代哲學思想的基調，都是源起於天人關係，這種的哲學路線又可分為孟子的「天人合一」，與荀子的「天人之分」、「天生人成」說。⁸¹另韓愈承襲孔孟和諧思想，以三分法的一元論論述宇宙萬物的本體觀，⁸²而〈原人〉論天道、地道、人道「三才之道」，相互獨立卻又是彼此和諧作用，星體屬天、萬物屬

⁷⁴ 張緊弓，《漢傳佛文化演生史叢稿》（北京：社會科學文獻出版社，2016年），頁148。

⁷⁵ 方介認為五原脈絡相通，應做於貞元19年（803）。方介，〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《台大中文學報》第33期（2010年12月），頁267-294。

⁷⁶ 陳來，《仁學本體論》（北京：新知三聯書店，2014年），後記。

⁷⁷ 徐師曾，《文體明辨序說》（北京：人民文學出版社，1998年），頁44。

⁷⁸ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一），第十一卷》（台北：台灣中華書局，1966年），頁1。

⁷⁹ 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，頁147-183。

⁸⁰ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一），第十一卷》，頁9。

⁸¹ 孟子發展孔子「仁」的思想而創立性善說，並依循孔子的「和諧」觀念，確立人與自然彼此共生共榮的依存關係，人與天地相參、與自然同源、與萬物同生於天地之間，後又將仁的思想，擴展成天與人可以相通的「天人合一」理論體系。韓愈對於孟子義理之天的思想脈絡，認為天之真理即是「天道觀」的核心，強調「天」是具有道德化的倫理意義，更是人與社會的行為與道德的準則。

⁸² 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁98。

地、靈長屬人，韓愈言天道有日月星辰，地道有草木山川，人道有夷狄禽獸。⁸³因而，天為日月星辰之主，地為草木山川之主，人為夷狄禽獸之主也，如同道家老子「人法地，地法天，天法道，道法自然。」的宇宙觀本體概念。

韓愈以孟子為道統的繼承者自居，漢後道統微滅，⁸⁴於元和十五年（820）著〈與孟尚書書〉：「釋老之害過於楊墨，韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後。……使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨！」⁸⁵是與〈原道〉相合。〈原人〉：「主而暴之，不得其為主之道矣。是故聖人一視而同仁，篤近而舉遠。」⁸⁶韓愈認為「道」是具有永恆性，是宇宙間的最高原理，體現在天道、地道、人道之中，如前述〈原道〉中之「道」，若是體現在人類社會，就是儒家孔孟之道的「仁義」學說，也就是儒家思想的核心價值「仁」，與儒家行為的最高原則「義」。

綜觀〈原人〉全篇的脈絡，韓愈開宗即說明人從何而來，之後從天人合一的概念思辨天、地、人三者間的宇宙法則關係，各有所主、各有所用、各有司職，天人分行，上符天心，下合人志，主張「天命說」，人因天命而生，以天命為依歸，維護人倫之道，並從統一的天地之道觀照人與天地，最終認為先王之教完善且周全，以「仁義」學說代表其心中之「道」。

（三）《梨俱吠陀》的「原人」思想

聖嚴法師（2006）讚許宗密熟讀印度傳統哲學與諸師諸派論書，已綜理出一切性相思想，⁸⁷尤對業、識、解脫著墨甚多，「近則前生造業，隨業受報，得此人身；遠則業又從惑展轉，乃至阿賴耶識為身根本。」宗密認為生滅即真如，真如即生滅故，「不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。」彰顯凡聖二相，即是真妄和合非一非異；釋法音（2016）認為《原人論》暗藏印度吠陀哲學的祕義玄機，提出宗密的「原人」思想係從人道的身心二元立場，闡述三乘佛法所依的阿賴耶識，率先開啟「中國式 Ātman（真我、靈魂）說」；⁸⁸李志夫（2017）整理印度

⁸³ 〈原人〉：「天者，日月星辰之主也；地者，草木山川之主也；人者，夷狄禽獸之主也。」

⁸⁴ 〈原道〉：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯。湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。」

⁸⁵ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，第十八卷，頁9。

⁸⁶ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，第十一卷，頁9。

⁸⁷ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁5。

⁸⁸ 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》，頁279-297。本文提出「原人」經西天竺真諦（499-569年）譯為「精神最高原理的神我」，乃真知之本，盡諸法之本，極眾妙之源，並影響大乘佛教之「自性清淨心」與「真心如來藏」的思想，同時認為與「三界唯一心」之阿賴耶識，即是第一義心的真心如來藏思想，在一定程度上也受到這種思想的影響，並推論《梨俱》的〈原人歌〉與佛教的四聖諦，及宗密所主張的「真覺靈知」的「本

神學原人與宗密大乘佛學原人之比較，認為雖然從文獻中無法追溯從原人(Puruṣa)至如來藏的脈絡，但是從思想史的推究卻是無法抹滅。⁸⁹

《吠陀》文獻已成為今日婆羅門教和印度教的最重要經典，是印度宗教、哲學及文學的基礎，記錄著古印度寶典的知識。以《吠陀》為中心的《梨俱》(Rg-veda)、《夜柔》(Yajur-veda)、《沙摩》(Sāma-veda)、《阿闍婆》(Atharva-veda) 哲學思想是相繼被建立，是來自神聖的知識或神的啟示，「都是由偉大神首的呼吸中發放出來。」⁹⁰「吠陀」的原意是「知識」、「啟示」和「光明」，文獻包括神明啟示的箴言、對神的讚頌及如何與神溝通等，大致可分為《吠陀本集》(讚歌本集、歌詞本集、祭詞本集、咒詞本集等)、《梵書》、《森林書》、《奧義書》，其中後三者皆是由前者所發展出來的。

《吠陀》頌詩確認眾天神主宰一切，其核心內容是探討世界的究竟與人的本質，強調內在的或精神的祭祀，⁹¹其中的兩個基本概念是「梵」(Brahman)和「自我」(Ātman)，梵是世界的本源、靈魂的來處與死後的歸處，Ātman 是指永恆的存在和「神我」，又名人或原人(Puruṣa)，自我就是人，原人就是自我。⁹²此外，業說思想源於《阿闍婆》，而《阿闍婆》則是建立在《梨俱》的基礎上所衍生，此一思想的淨化則是成熟於上座部的阿毘達磨。⁹³其中，業說思想多所出現於宗密的著作之中，並引述自《瑜伽》、《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《勝鬘》、《智論》、《俱舍》、《肇論》等經典。

《梨俱》是早期雅利安人入侵印度半島後，留存至今唯一的文明發展史料，闡述人、自然、神三者間的關係，與說明人類如何修持的思想。李志夫(1999)闡述《梨俱》通稱唯一的神為「無」為「有」，而成「宇宙創生」的《無有歌》，並因為人格化所須要創造的神，而形成第十卷第九十首的《原人歌》，並首次以十六首歌謠闡述原人。⁹⁴《梨俱》認為宇宙之大原為唯一，且是由大原生起宇宙萬物，而萬原形成後，大原依然自體不動，而《原人歌》稱全宇宙為「一原人」，因為世間萬

來成佛論」有一定的相通之處。

⁸⁹ 李志夫，《原《原人論》之原人》，頁 147-164。

⁹⁰ 《博伽梵歌》，CBETA 2022.Q1, B36, no. 198, p. i122a18-20。

⁹¹ 佚名，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧祕》(新北市：自由之丘，2017年)，頁 12-13。

⁹² 何建興、吳承庭，《世界文明原典選讀Ⅲ：印度文明經典》(新北市：立緒，2017年)，頁 15-18。

佚名，黃寶生譯，《薄伽梵歌：最偉大的哲學詩》(新北市：自由之丘，2017年)，頁 13-15。

⁹³ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 147-148。

⁹⁴ 李志夫，《印度哲學及其基本精神》(台北：洪葉文化，1999年)，頁 3。呂凱文，《初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫》，華梵人文學報第 4 期，2005 年 1 月，頁 73-112。〈原人歌〉第十一偈：「當他們把 Purusa (原人) 分割時，他們割成多少份？他們把他的口叫做什麼？手臂叫做什麼？他的腿和腳又給與什麼名稱？第十二偈：「他的口是婆羅門，他的兩臂作成王族，他的腿部變成吠舍，從他的腳上生出首陀羅。」

事萬物皆是由原人而生，原人乃是一切的起源，即人之本原的描繪性論述，並進化為萬有。同時，此一思想脈絡也影響後來大乘佛教「唯有一乘法，無二亦無三。」思想的開展。⁹⁵

另，《奧義書》(Upaniṣads)⁹⁶又稱吠檀多(Vedānta)，成書於西元前 800 至前 500 年間，被視為印度哲學的起點與宗教哲學的源頭之一，為古代婆羅門哲學之源流，認為宇宙之大原、梵為世界之原理與吾人本質之「自我」，三者在本性上是相同的，⁹⁷同是深究「主觀靈性且真實的自我」，與「梵」同為探討唯一神的主客觀的存在與互動，是解放人的靈性。⁹⁸

《奧義書》認為梵是外在的，是宇宙終極根本，我是內在的，是人的本質，但是兩者是相同的，只因人的無明，造作各種善惡業力，將其分成兩種不同的事物。梵是宇宙的原理，是一切的本體，萬有之生、住、滅皆依存於梵，並發展出解脫(Mokṣa)的概念。人死後自我即進入梵界，擺脫生死輪迴，不再返回，最終達到人生追求的最高目的，即「梵我合一(梵我一如)」，一如就是等同與無差別，即是永恆不變的宇宙與個人究竟之境，調盈天地間皆一知覺。

太虛大師(1932)彙整數論派認為宇宙之根本有二物，分別是精神之「神我」(Puruṣa)與無差別之本體「自性」(Prakṛti)。⁹⁹《博伽梵歌》：「普努沙 Puruṣa 或至高的主是活動的和祂在凝視巴克蒂 Prakṛti 中創造的……巴克蒂 Prakṛti (自然)，普努沙 Puruṣa (享受者)，場所及場所的知悉者，知識及知識的終極。」¹⁰⁰整體印度自我哲學思想的形成，是先從客觀角度去思維宇宙的原理，進而轉向「自我」的思辨，再進而轉向以主觀的角度思維「自我」。大梵即是「自我」，宇宙萬事萬物皆於大梵之中，大梵亦在萬事萬物之中，即「汝即彼也(Tat Tvam Asi)」，萬物一體，此即彼也。《愛多列雅奧義書》：「太初，此世界唯獨「自我」也。」¹⁰¹「彼(Puruṣa)乃一切世界之神也，未生之前如是，在母體中亦如是。彼既生矣，亦當恆生。彼現在人間，遍在一切處。」¹⁰²即人在自我與自性的最深處之間，存在著生命的一致性與連續性。

⁹⁵ 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，1991年)，頁 137-139。

⁹⁶ Upa (near, 接近)、ni (down, 向下)、shad (sit / 坐)，及坐在覺悟導師的旁邊，接收宇宙靈性真理的宣說與指導。

⁹⁷ 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，頁 247。

⁹⁸ 李志夫，《印度哲學及其基本精神》(台北：洪葉文化，1999年)，頁 6。

⁹⁹ 《法相唯識學》，CBETA 2022.Q3, TX09, no. 6, p. 1168a8-9。

¹⁰⁰ 《博伽梵歌》，CBETA 2022.Q3, B36, no. 198, p. i75a1-2。

¹⁰¹ 徐梵澄，《奧義書選譯》(新北市：華宇，1987年)，頁 7、17-23、35、42、71。

¹⁰² 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，頁 214-215。

(四) 阿含經「初人」思想基礎

「原」字以形容詞與副詞作解時，有最初的、本來的、起始的之意，如宗密認為儒道兩教，兩家皆以氣為初始。《華嚴原人論合解》：「故合為初，初即始也。」¹⁰³因此，「原人」或可作「初人」釋義。

「初人」一詞雖在《原人論》中未見，但於宗密《孟蘭盆經疏新記》：「從空劫初成世界者。」無始以來人類是從光音天而來，上方世界的有情，在下方世界初成時，因福盡、行盡、命盡而化生下方，即「初人」在此界出現是由「化生」所成，化生的證明即是「初人」在此界出現，¹⁰⁴而我們修行的即是要回歸那最原始的「神性」。《長阿含經·世本緣品》：

眾生多有生光音天者，自然化生，歡喜為食，身光自照，神足飛空，安樂無礙，壽命長久。……其後此世還欲變時，有餘眾生福盡、行盡、命盡，從光音天命終，來生此間，皆悉化生，歡喜為食，身光自照，神足飛空，安樂無礙，久住此間。¹⁰⁵

宗密認為人的本質就是自心、本心、如來藏，「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。」佛性、如來性、覺性，自性清淨身就在自身之中，「說有佛性理，不知自身必當有得佛義故。」或許宗密的「原人」具有「初人」之意，即承襲澄觀大師「後由初得，故曰在初。」相應宇宙的本初與人的本心，並且與「一切法悉入最初菩提心中住」的意涵，只因一切法隨所依性，一切因果不離心性，皆於初心頓圓滿故，「謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。」將心歸結為本覺靈源，一真靈性即是真性、真一之靈心，即心為一真法界。

四、結論

宗密《原人論》：「謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。」¹⁰⁶認為宇宙萬物包括人類，最初的根源是一真靈性，如《大乘起信論》：「所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別。眾生無始迷睡不知自覺，由隱覆故名如來藏。」

¹⁰³ 《華嚴原人論合解》，CBETA 2022.Q3, X58, no. 1033, pp. 781c24-782a2。

¹⁰⁴ 印順導師，《妙雲集（第八冊）·佛法概論》（新竹縣：正聞出版社，2000年），頁77-78。

¹⁰⁵ 《長阿含經·世本緣品》，CBETA 2022.Q1, T01, no. 1, p. 145a20-28。

¹⁰⁶ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 710b8-9。

如來藏具足一切諸性功德，不增不減。」¹⁰⁷宗密以「一心」分心真如門與心生滅門，「不生滅真心與生滅妄想和合」，闡述本覺與不覺的不一不異，以說明宇宙人生的本源與現象，「依不覺故，最初動念，名為業相。」並認為真心是禪源，更是教之所顯，並主張「頓悟漸修」之法才是「真修」。

宗密自述「本巴江一賤士，志好道而不好藝，縱游藝而必欲根乎道。自齠年洎弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸，而復傍求釋宗，薄似有寄。」探究宗密屆弱冠之年，科考數次落第，周遊在儒學的世界中，始終未能找到心靈何以歸處的「道」，後遇南宗禪門真善知識，始解根本迷悟昇沉之道，因而後著《原人論》以探究宇宙人生之根本。宗密「原人」思想乃以人為最靈的觀點，涵蓋儒道與先秦老莊哲學的元素，博考三教以探尋人之本源問題，一切覺知有情於諸趣中生生不已，但皆認為是未能體察三才之終極而不究竟，故以《原人論》欲破除學習不了義教者的迷執，期望明悟真正的「原人」本源。如同人的初性本是聖潔清明，一旦人的清淨本性被污染時，就會發生變化以致失其本然之性，而以他性為己性。

最終，宗密在探討「人」的本源時，「萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根。」即人為萬物之靈，亦有本來成佛的靈知之心，而道本圓通，本來法爾，遍析三教論點，「寡學異執紛然¹⁰⁸，寄語道流，欲成佛者，必須洞明鹿細本末，方能棄末歸本，返照心源。鹿盡細除，靈性顯現，無法不達，名法報身；應現無窮，名化身佛。」從《原人論》的最後一段，最終闡明直顯真源，如來真理正覺之義的「一乘顯性教」，說一切有情皆有本覺真心，「返自原身，方覺本來是佛。」即知一切法，即心自性，成就慧身，原來宗密認為此圓滿生命之真理為「即心即佛」，即是「人本來是佛」。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔後秦〕竺佛念譯，《長阿含經》。T01, no. 1。
- 〔唐〕般刺蜜帝，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。T19, no. 945。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。T32, no. 1666。
- 〔隋〕智顓說，《仁王般若經疏》。T33, no. 1707。
- 〔唐〕湛然述，《法華玄義釋籤》。T33, no. 1717。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》。T39, no. 1795。
- 〔唐〕宗密述，《原人論》。T45, no. 1886。

¹⁰⁷ 《大乘起信論》，CBETA 2023.Q1, T32, no. 1666, p. 576a8-10。

¹⁰⁸ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 710c21-25。

- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。T48, no. 2015。
〔宋〕釋贊寧著，《宋高僧傳》。T50, no. 2061。
〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。X09, no. 245。
〔唐〕宗密撰，《圓覺經略疏鈔》。X09, no. 248。
〔元〕圓覺解，《華嚴原人論解》。X58, no. 1032。
〔元〕圓覺解，〔明〕楊嘉祚刪合，《華嚴原人論合解》。X58, no. 1033。
〔梁〕菩提達磨述，《達磨大師血脉論》。X63, no. 1218。
〔唐〕裴休問、宗密答，《中華傳心地禪門師資承襲圖》。X63, no. 1225。
〔明〕德清述、高承埏補，《八十八祖道影傳贊》。X86, no. 1608。
〔民國〕釋印順著，《勝鬘經講記》。Y03, no. 3。
〔民國〕釋太虛著，《法相唯識學》。TX09, no. 6。
雅蘇瑪蒂書達·踏薩譯，《博伽梵歌》。B36, no. 198。

（二）中英文專書、論文、網路資源等

1. 專書

- 石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編（第二卷）》，北京：中華書局，1983年。
- 印順導師，《妙雲集（第八冊）·佛法概論》，新竹縣：正聞出版社，2000年。李錦全，《華嚴原人論》，高雄：佛光，1996年。
- 李志夫，《印度哲學及其基本精神》，台北：洪葉文化，1999年。
- 佚名，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》，新北市：自由之丘，2017年。
- 佚名，黃寶生譯，《薄伽梵歌：最偉大的哲學詩》，新北市：自由之丘，2017年。
- 何建興、吳承庭，《世界文明原典選讀Ⅲ：印度文明經典》，新北市：立緒，2017年。
- 張繫弓，《漢傳佛文化演生史叢稿》，北京：社會科學文獻出版社，2016年。
- 徐梵澄，《奧義書選譯》，新北市：華宇，1987年。
- 徐師曾，《文體明辨序說》，北京：人民文學出版社，1998年。
- 徐湘靈，《圭峰宗密大師傳（中國佛教高僧傳全集40）》，高雄：佛光文化，1998年。
- 胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年。
- 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務，1991年。
- 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996年。
- 陳士強主編，《中國學術名著提要（宗教卷）》，上海：復旦大學出版社，1997年。
- 陳來，《仁學本體論》，北京：新知三聯，2014年。
- 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年。
- 劉百閔，《周易事理通義（下冊）》，台北：世界書局，2013年。
- 賢度法師，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，2018年。

- 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年。
- 〔東漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏（下冊）》，台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 〔漢〕劉安撰，〔漢〕許慎注，熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，台北：三民書局，1997年）。
- 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，台北：台灣中華書局，1966年。
- 〔宋〕李昉等奉勅撰，《太平御覽·第四冊》，台北：台灣商務印書館，1997年。
- 〔宋〕杜道堅撰，〈文子續義〉，《關尹子評註·文子續義》，台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。

2. 論文

- 方介，〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《台大中文學報》第33期，2010年12月，頁267-294。
- 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，《佛學研究中心學報》第7期，2002年7月，頁147-183。
- 冉雲華，〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》第1期，1987年3月，頁43-57。
- 李志夫，〈原《原人論》之原人〉，《2017華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁147-163。
- 呂凱文，《初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫》，華梵人文學報第4期，2005年1月，頁73-112。
- 林晏琳，《圭峰宗密《原人論》研究》，新北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2012年。
- 金子昭，〈從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義〉，《2017華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁191-210。
- 金易明，〈圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻議——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為依據〉，《2017華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁165-190。
- 黃國清，〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第3期，1999年3月，頁271-304。
- 黃國清，〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》第3期，1999年2月，頁101-132。
- 黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，新北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994年。
- 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第50期，2017年3月，37-83。

- 楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》第 6 期，1983 年 7 月，頁 227-276。
- 馮志弘，〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從〈潮州韓文公廟碑〉出發〉，《文與哲》第 32 期，2018 年 6 月，頁 219-262。
- 董群，〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2018 年，頁 315-322。
- 鄧迪宇，《宗密《原人論》原人思想研究》，湖北：武漢大學國學院碩士論文，2018 年。
- 歐崇敬，〈魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程：中國佛學的基礎形構〉，《成大宗教與文化學報》第 4 期，2004 年 12 月，頁 107-172。
- 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 279-297。

3. 網路資源

- 佛光山，〈惟忠〉，「佛光大辭典」線上查詢系統，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
- 南亭和尚，《南亭和尚自傳》，「南亭和尚全集」數位化資料庫，<http://dev.dila.edu.tw/nanting/> (2022/06/20)。
- 郭朝順，〈華嚴宗〉，「華文哲學百科計畫」網站，https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E5%AE%97 (2023/06/02)。