

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

日本駒澤大學佛教經濟研究所 研究員
釋法音

摘 要

這篇題為「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？」的拙論，是為了回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義而撰述的。本論先列舉了宋元、日本南北朝、江戶時代對《原人論》中的〈原人〉之語義的註釋書及近現代的中日學者的研究成果，而作出相應分析與評述，冀以理解〈原人〉語義的多種註釋和解說。接着結合李志夫教授和日本印度學學者的著述，針對印度吠陀哲學所起源的梵（Brahman）我（Ātman）的一元論思想以及六派哲學之一數論派之神我 puruṣa 和原質 prakṛti 的二元論思想展開，深入探討了與宗密所論〈原人〉思想之相關性。並分析了真諦三藏所譯《金七十論》和《大乘起信論》中所說的如來藏思想，與宗密思想的淵源關係。論證了宗密哲學思想以及修證義是受到了真諦的譯著及其思想模式以及論理方法的影響。揭示了《原人論》所闡述的如來藏（阿賴耶識）思想，乃是站在人道的立場的身、心二元的思想展開，由此觸發了宋儒的理、氣二元思想以及心學思想發展，宗密的這種「先知主義」開了「中國式 Ātman 說」（真我、靈覺、靈知）的先河，形成了中國三教融合、發展的思想格局和趨勢。

關鍵詞：宗密《原人論》、印度哲學之〈puruṣa〉、數論派（Sāṅkhya）之「神我」、如來藏義、《金七十論》

一、緒論

去年（2015）在第四屆華嚴專宗國際學術研討會結束後，著名佛教學者李志夫教授因讀完了拙著《宗密思想綜合研究》（2013，中國人民大學出版社），故特地於5月5日、6日兩次由金山來到臺北訪我，借華嚴蓮社寶地，李教授向我提出了宗密《原人論》中〈原人〉之語，與印度哲學中的〈*puruṣa*，原人、或翻作「士夫」〉是否存有一定思想關連的問題。在約二小時的座談中，針對這一提問，我當時未能馬上作出明確回答，只是回顧了中日學者對「原人」語義的解釋而已。

印度哲學之〈*puruṣa* 原人〉與宗密（780-841）所論〈原人〉究竟有無思想關連性呢？這對宗密思想研究，的確是一個很大且極難解答的哲學思想問題，因出於學術研究起見，筆者經過將近一年反覆的思考與文獻比較和推究，得出如下結論。

首先在語義上，宗密《原人論》之〈原人〉，應源出唐代韓愈的《原人篇》而以《華嚴》、《起信》的「真如心」（真心、唯一真靈性）來闡明衆生「本來是佛」的自然本源性（本覺）。不過，衆生必須經過由不覺（染）→始覺（染、淨）→本覺（淨）的妄盡還源之修證過程。宗密在《原人論》中的「原」字是「探尋」、「追求」、「窮極」、「回歸」之義，詞性當屬動詞。然從通篇論文而言，此「原」也有「本原」、「還原」之語義。而印度哲學中（吠陀、僧佉耶〈數論〉、瑜伽）等所說的「原人」（*puruṣa* 補盧沙）是精神最高原理的「神我」（真諦譯語）、又稱為 *puruṣ*，譯為「男」、「士夫」等。起源於俱梨吠陀的〈原人歌〉，隨後成為古印度哲學概念，特別是六派哲學之一數論派（*Sāṅkhya*）以此為其二元論（神我和原質 *prakṛti* 〈也稱「變化自性」〉）中的核心概念之一。佛教的「自性清淨心」與「真心如來藏」思想在一定程度上受到這種思想的影響。

那麼，試問宗密的《原人論》中所說的「如來藏義」是否受到其影響呢？回答應該是有。因為宗密在《原人論》中所說的「如來藏義」，其解釋和思想構造是「隱覆義」（即如來（真如）為客塵（妄識）所覆蓋），而與「如來之胎藏、胎兒」之原義的「基因說」有所不同。筆者認為，宗密的這種思想在很大程度上受到了陳真諦三藏所譯《金七十論》的思想影響而將之融會變通，且融合儒道思想，遂成一家之說。具見拙論分析所由。

而李教授能以慧眼直視〈原人義〉，提出人本三分之問，誠為哲學名家，感佩不已。

二、關於宗密《原人論》以及諸文獻、註釋等對〈原人〉的語義解釋

宗密在《華嚴原人論》(以下簡稱《原人論》)中對〈原人〉語義解釋有兩重：一即將〈原人〉的〈原〉字作為動詞用，為「推究」、「探求」、「窮極」，〈原人〉即為「推究人道之根本」之意。此如唐代的裴休(797-870)的序文《圓覺疏序》有「可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳」之語，以及宗密的自序中「以原自身，原之不已，果得其本」、以及如文中「是知專此教者，未能原人」、「是知專此教者，亦未原身」、「今約至教原之，方覺本來是佛。」、「當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此。」等文句。另一重義則可將〈原人〉的〈原〉字作名詞解，即「根源」、「本源」(「原」字通「源」)，即解之為「人道之本原(論)」，尤其從全文的意旨中可以作此理解。如文中也有「況(人)三才中之最靈，而無本源乎」、「推萬法，窮理盡性，至於本源」、「斥滯令通，而極其本」、「故須行依佛行，心契佛心，返本還源」、「欲成佛者，必須洞明羸細本末，方能棄末歸本，返照心源」等皆含斯意。可見宗密寫《原人論》的意圖是要解決如上兩個問題，如何才是人道之真性(靈性)?是其一也；如何才能真正探明人之心源本性?是其二也。圍繞這兩個命題，宗密對儒、道、釋三教的主張展開論述，而且在肯定佛教的前提之上，對佛教本身的教義又作深淺、權實、偏圓的分析，以批評、駁斥(全揀)，然後進行會通、再評價(全收)，即以顯示一乘真心的華嚴為歸止，融合地用兩個視點和方法來深刻顯示人間真正的真覺靈性。因此，宗密的《原人論》的問世，使得整個思想界產生一大變，將認識人間的本源問題，提高到了「窮理盡性」的高度，非孔孟、韓柳的倫常道德說、老莊、道家的虛無元氣說、佛家大小二乘權教之空有之論所能及之。對後世中國、朝鮮半島、日本的思想界產生了巨大影響。

接下來，在本節中試列舉有代表性的先賢學者對《原人論》中的〈原人〉之語義的註釋及研究成果，並作出相應的分析與評述，以理解〈原人〉的真實意義，為下面比較分析印度哲學中〈原人〉之義，以及宗密在《原人論》一文中是如何認識印度佛教中所說的「如來藏」等相關問題作一理論性的鋪墊。

後世對宗密《原人論》作出註釋中，最有名的莫過於北宋的晉水淨源(1011-1088)的《原人論發微錄》(以下簡稱《發微錄》)和元代圓覺的《華嚴原人論解》，本論並結合日本南北朝、江戶時代的註釋書¹以及近現代中日學者的研究來進行闡述。

¹ 關於《原人論》的科註、註釋書，還有明代楊嘉祚的《華嚴原人論合解》二卷、增上寺叵鑑的《原人論續解》三卷、福田義導的《科本原人論》一卷、大內青巒的《冠註原人論校本》一卷、鬼木沃州的《原人論講說》一卷、福田義導的《原人論講解》三卷、水原慈遠的《原人論講苑》二卷、岸上恢嶺的《科註原人論講義》一卷、熱田靈知的《原人論講義》一卷、大內青巒的《原人論講義》一卷、加藤咄堂的《原人論講話》一卷等。參考湯次了榮著的《漢和對照 原人論新譯》第5~6頁。

(一) 宋 淨源《發微錄》

淨源在《發微錄》中是這樣來註釋〈原人〉之義的：

題標原人論者，原，考也、窮也。謂博考內外、推究萬法。原其人道以一心為本焉。人字有二釋：一多思，二多恩。《涅槃經》云：以多思故，蓋能思量善惡，異餘趣也。若言多恩者，有慈恩德，亦異餘趣。故《淨名疏》云：貴於萬物，而始終不改，謂之人。《智論》云：行人法故。²

而日本南北朝時代延文三年戊戌（1358）十一月，真言宗學僧杲寶（1306-1362）於東寺西院僧坊寫點校對的《鰲頭 原人論發微錄》（以下簡稱《鰲頭》）中點註道：

《釋要鈔》云：原者，掬窮也。《周易》云：原始要終。《韻會》云：源通作原。《法苑》云：人者，忍也。於世違順，情能安忍。孔子曰，人者仁也。《禮記》曰：人者，天地之心，五行之端。《周易》云：惟人萬物之靈。孔安國云：天地所生，惟人為貴。《大學圖說》曰：人者仁也。仁者，天地所以生物之理，而人得以生而為心者也，故人為萬物之靈，仁為眾善之長，合而言之，道也。³

如上可見，淨源在解釋〈原人〉時，將〈原〉與〈人〉分而解之，舉宗密的「博考內外、推究萬法」之語，將〈原〉字作動詞解，即考究、窮極之義。「原人」二字皆以佛家的經典為據而杲寶的《鰲頭》中卻除了動詞解釋之外，還有名詞的「源」（通假字）來解會，其點註，不引佛典，但列舉儒書等典籍，除解之為動詞的「掬窮」（推究）外，增加了「原始要終」、「源通作原」的名詞性的解釋。而〈人〉字之義，淨源以佛典來解釋，即梵語中 manusya，作人道之義，manas 即思慮之意。而杲寶卻以專引中國的儒書和小學為解，由此以突出人的「靈覺」之義，以求契合宗密的靈知之說。

(二) 元 圓覺《華嚴原人論解》

元代圓覺《華嚴原人論解》（以下簡稱《論解》）中解釋為：

原人論者，原者推究其本之謂也。徐鉉《說文解》云：原者，泉之本也。後人從水，而以原為原隰之原，今所不取，謂今欲窮究人之本始，故曰原人。人者，《涅槃》云：多思慮，故名人。又人者，身口柔軟；又人者，名

² 日本延文三年戊戌（1358）杲寶寫點、校對的《鰲頭 原人論發微錄》上冊，第3頁右～左。

³ 同上第3頁右，批語寫點部分。

有憍慢；又人者名破憍慢。釋曰：多思慮言為總，謂人中念慮善惡、無記，種種不同，念念差別，故云爾也。身口柔軟，別語善人。破憍慢，言約修行者，反此為有。又《雜心論》云：意寂靜故，名人。釋曰：此揀惡道，眾苦逼迫，無寂靜時。亦約性說。如《禮記》云：人生而靜，天之性也。問：佛教常言，眾生通五趣等，何故此論，但標原人？答：論主約人，是我同類。故序云：我今得此人身，而不自知云云。又六道中，其餘五趣，苦樂不均，不堪修行。故偏勸，故曰原人。裴相國《圓覺序》云：生靈之所以往來者，六道也。鬼神沉幽愁之苦，鳥獸懷獠狘之悲。修羅方瞋，諸天正樂，可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳。三世諸佛，皆於人中成佛。蓋為此也。下文有義可檢敘之。知人之源，則四聖六凡，類可知矣。論謂評議，假立賓主，問答徵通。研究深旨，教誡學徒，故曰為論。若合釋者，原通能所，論為能原，人為所原，是人之原。原人即論依主持業，次第可知。或所原即人。原人之論，二釋反上。望上所宗，即華嚴之原人論也。或取大經之目，以成本論之題。即分有財，得華嚴之號。⁴

在《原人論》論題之前冠以「華嚴」二字的，是元代的圓覺。中國古代佛教史上注釋宗密《原人論》者，並不多見。圓覺的《論解》是繼淨源的《發微錄》後十分重要的論疏之一。它的特點是比較綜合地來解釋「原人」二字，既用佛家經論，也用儒家經典，還在從文字的字源本身作解釋的同時，特別指出今不取此義。然又在下文中卻解說道「知人之源」，而且將「原」以能（主觀、主）、所（客觀、賓）兩個視點來解釋。

（三）《原人發微錄訓蒙記》

《原人發微錄訓蒙記》（以下簡稱《訓蒙記》）（全四冊）是日本江戶時代明曆三年（1657）由能州（今石川縣能登半島）的日蓮宗瀧谷蘭若的宜道和尚所注釋的，雖然是名為注釋淨源的《發微錄》，但是不乏自我發揮。在解釋〈原人〉語義時，《訓蒙記》說道：

一、原人，事《孟子盡心篇》下萬章曰：一鄉皆稱原人焉。無所往而不為原人。孔子以為德之賊，何哉？註云：原亦謹厚之稱，而孔子以為德之賊，故疑之矣。此原人語與此義意共大不同。《古文》原類韓退之《原人》、《原道》篇。此原字義與此原同彼原意大與彼儒道仁義理為本，此以佛道真如理為本也。

⁴ 《補科首書華嚴原人論解》第一冊，元代長安大開元寺講經論沙門圓覺所撰，第9頁右-12頁右。

一、原字，《小補韻會元》韻云，又推原也。《易·繫辭上》四紙云：原始及終。又《元韻》：字源字，註云：源本作原。又《禮記·王制》三十八云：必原父子之親，《注疏》本也。《荀子》：宗原應變。註：宗原根本也。《和書》曰：原字有兩義，一本源義，此則序中，無本源乎；一尋求義，下文以原自身云。

一、人者，《韻會》云：《說文》：人，天地之性最貴者也。《妙樂輔行》二本八十二云：人者，梵云摩菟賒，此云意。人中所作，皆先意思。《易》云：唯人為萬物之靈。《禮記·禮運篇》云：人者，天地之心，五行之端也。此未知五道故也。《婆沙》云：五道多慢，莫過於人矣。《名義》二十九云：摩菟舍喃，《大論》云人。《法苑》云：人者，忍也。於世違順，情能安忍。孔子曰：人者，仁也。《周書》云：惟人為貴。今謂若無善因，奚感美報。言善因者，謂五戒也。《和書》云：但諸佛出世，以人界本事。或典云：天界著樂，四趣地獄、餓鬼、畜生、修羅沉苦五道，非成佛器。由是諸佛，唯出人間歟。《天台文句》四：九十三人先見諦故能見諦理故。人是現見故，人為證故餘趣從時散集不定，人常從佛，為佛法得道證故也。佛所行事業與人同故，諸天從人中得善利故非直從人，亦因人得。人中四眾故四眾者，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷。凡佛弟子必是四眾，縱雖餘趣，受戒而成人中四眾，受戒四眾具足，必是人也，故異餘趣也。私此下文題中不標天鬼地獄者，界地不同，見聞不及。凡俗尚不知末況肯窮本。故俗教且標原人，今敘佛經，理宜具列。⁵（小號字為文中夾註）

《訓蒙記》的特點是用《孟子》等儒典將「原人」作一詞彙來解釋，即「一鄉」之人（近於原住民，或原始民、未開之民），雖說義不同宗密的「原人」義，卻開章明義地列舉出儒典的出處。另言及韓愈的《原人》篇，字義與宗密《原人》同，但是闡述的義理不同。由此可見日本江戶時代的儒學研究之興盛。日蓮宗僧侶宜道認為宗密的「原」字，可作「本源義」與「尋求義」兩種解釋。並在用漢字的說文解字的方法後，用梵文的音義等作解，儒佛、中印的字義音義並取，旁引博證，為其特點。不過其中的《和書》為何種書籍，不得而知，也許是指日本本國的某種註釋《原人論》的典籍吧？

（四）《科註原人論》和《科註原人論講義》

《科註原人論》是日本岸上恢嶺所著述，在文中是計較簡單地解說〈原人〉語義的：

⁵ 《原人發微錄訓蒙記》第一冊，日本明曆三年（1657）能州（日本石川縣）瀧谷蘭若宜道著。第6頁右—第7頁右。

原者，推究其本之謂也。今欲窮究人之本始，故命題。⁶

然在他的《科註原人論講義》中，則有比較具體的解析：

此原人の二字の熟語は，韓退之の《原人》の文章に基くものなるへし。八大家の初に原の字の附たる文章五つあり。《原人》《原道》《原毀》《原性》《原鬼》，之れを五原と云。原とは源の字に通用せしものにて。註に（推究其本之謂也）と有て。次第に溯て其本源を見究ると云意なり。則ち天下の人の源を究めると云意を題に標して《原人》と云。原は能原と所原とに通して。能く原ぬる方を云へは，宗密禪師御一人に局り。原_子〈自？〉らるる邊より云へは，天下の萬人に通す。但し今の論は佛教の義理を以て説き明かす書られは，六道の本始を原ぬと云へきられとも。今は儒書と道教の麤淺の教を待對にして論を立る故に。眼見することのならぬ六欲四禪の果報や、八寒八熱の形況は略して。唯原人と題したるものなるへし。⁷（原文的假名為片假名，筆者改之，為閱讀方便故。而〈云へは〉今當為〈云えば〉、〈なるへし〉應為〈なるべし〉，依原文故。□〈〉部分，是筆者所註）

岸上恢嶺的「原人」一語，取韓愈所著「五原」為基礎，將之解釋為雖與韓愈《原人》的字義同，而意趣上，則為宗密以佛家的觀點來止揚儒、道二教，以樹立佛家的人間觀和入道之義，即以「本覺義」或「靈知說」來開顯「原人」之題目。

（五）《冠註華嚴原人論》

《冠註華嚴原人論》（以下簡稱《冠註》），松巖沙門町元吞空所著。其解釋為：

原者，推究其本之謂也。今欲窮究人之本始。故曰原人。問：佛教常言眾生通五趣等，何故此論但標原人？答：論主約人，是我同類故。序云我今得此人身而不自知云云。又六道中，其餘五趣，苦樂不均，不堪修行。故偏勸人，故曰原人。⁸

町元吞空的《冠註》解釋，比較簡潔，沒有涉及儒家的外典。

⁶ 《科註原人論》明治十一年（1878）岸上恢嶺著。第1頁左。

⁷ 《科註原人論講義》明治十八年（1885）岸上恢嶺編輯，第一冊第16頁左—第17頁右。

⁸ 《冠註華嚴原人論》明治二十年（1887）版，松巖沙門町元吞空編輯。第1頁左。

(六)《冠註傍訓羽翼原人論》

《冠註傍訓羽翼原人論》惠照律院圓通所略解，沙門橋本喜內所編輯，也比較簡潔，無有旁引。其文如下：

原，考也，窮也。謂博考內外，推究萬法，原其人道。人有二釋：一多思；二多恩。《涅槃經》曰：以多思故，蓋能思量善惡，異餘趣也；若言多恩者，有慈恩德，亦異餘趣。故《淨名疏》曰：貴於萬物，而始終不改，謂之人。⁹

日本古代至明治時期對宗密的《原人論》註釋和講義比較多，因本文篇幅所限，則不一一枚舉。

(七)《漢和對照 原人論新譯》

《漢和對照 原人論新譯》(以下簡稱《新釋》)，為近代著名佛學家、華嚴學大家湯次了榮(1872-1943)的註釋，則取義於元代的《論解》比較多，而且除了將「原人」一語以人間觀作考究之外，還論及宇宙論以及人生論等哲學、倫理的觀點與範疇。其文如下：

原人論と云ふは、原は考なり窮なりとあって、事物の本源を考査し、推窮すると云ふ意味で、また《字書》に原は水泉の本なりともある。人は仁なり忍なりとあって、人は仁義のあるものである。すべての環境に觸れて、忍耐すべきものであるとの意味で、《涅槃經》には思慮多きが故に人と為すとあって、他の動植物などに異って居ることを示して居る。諺に人と云ふ字形は、一本の棒を他の一本の棒で支へて居るから、これはもちつもたれつして、互に和合して、社會的生活をするのが人であると説明して居る。梵語では、マヌシャ(摩菟沙 manusya)で、意と譯し、意志のあるものと云ふ義である。が如何なる資格を持つてゐるものが眞の人ぞと云ふことは、一言で盡すことは困難である。之に就いて、先輩は知識あるもの、慈悲あるもの、禮儀あるもの、慚愧あるもの、恩を知るもの、國民的觀念あるもの、宗教的觀念あるもの、と云ふ七條件を數へて居る。箇様に説明し出すと、事が面倒になるが、今ここでは、兎に角、人とは吾々人間のことを云うたものであると思へばよからう。……原人論と云ふは、人の本源を論究すると云ふことになるが、實は吾々人間ばかりでなく、宇宙論とか、人生論とかと名けても、よいと思ふのである。¹⁰

⁹ 《冠註傍訓羽翼原人論》明治二十一年(1888)版，惠照律院圓通 略解，沙門橋本喜內 編輯。第1頁右，批語寫點部分

¹⁰ 《漢和對照 原人論新譯》大正十年(1921)，湯次了榮 述。第7頁—第8頁。

（八）《新譯 原人論詳解》

《新譯 原人論詳解》大友洞達所著，其解「原人」之語，大同湯次之《新釋》。引之如下：

《原人論》の原と云ふ字は、考也窮也と訓ずるのであって、《字書》に依れば「水泉之本也」と云ふ註記がしてある。其の意味は事物の本源を考査して其の核心を推究すると云ふことであって、詰り末流から本流へ本流から泉源へと溯るの義である。換言すれば個個差別の事物の研究から、一般普遍の事物に歸納するの意味であって、《論解》に依れば「其の本を推究するの謂」であるとしてある。次に人と云ふ字は仁と訓ずるのであって、其の意味は慈悲心に満つと云ふことである。また、忍とも訓ずるのであるが其の意味は人は適不適の境遇に邂逅しても、能く其の境遇に堪へ忍ぶことが出来る可能性を有して居ると云ふことである。元来「人」と云ふことに就いて定義を下すことは、一寸考へて見ると容易のやうであるが、其の實決して容易なものではないのであって、「人」に就いての解釋は、古来から今日に至るまで種々の定義が下されて居るが、今《涅槃經》に依れば「多思慮故名人」もある。即ち人は他の動物と異って智・情・意の三作用を充分に働かすことが出来、豊富なる思想を所有して、外界の種々相に接觸して能く其の善惡正邪の別を判定する能力を有し、理想を立てて止惡修善し、また恩義禮節を辨へて同胞相互に愛情の心を盡し、信を重んじ徳行を勵む等他動物に勝る種々の美德を具有して居るものを人と名くるのである。故に「原人」と云ふことは一言で云へば萬物の靈長たる人類が生起出現した其の本源は抑々如何なるものかと云ふことを探求し巧究すると云ふ意味である。宗密が《原人論》序文に「原自身原之不已」と述べて居るのも、詮ずる所此の意味に外ならない。¹¹

現代的註釋也甚多，擇其重要者，日本方面有小林圓照所著的《原人論を読む——人間性の真実を求めて》¹²；鎌田茂雄所著《宗密教學の思想史的研究》¹³等。中國（臺灣地區）有聖嚴法師所著的《華嚴心詮：原人論考釋》¹⁴和李錦全釋譯《華

¹¹ 《新譯 原人論詳解》大正十一年（1922），大友洞達 著。第 13 頁—第 15 頁。

¹² 《原人論を読む——人間性の真実を求めて》第 9 頁〈解題〉。

¹³ 《宗密教學の思想史的研究》第 136 頁。

¹⁴ 《華嚴心詮：原人論考釋》第 62 頁—第 67 頁。

嚴原人論》¹⁵等，筆者的拙著《宗密思想綜合研究》¹⁶也有所論究，解釋大體蹈襲古釋以及先行研究。

可見，迄今為止的研究，在解釋「原人」一語，雖義趣多歧，但或從佛典，或從儒書，隨從文字之形、音等義來解，尚沒有人思索到，宗密「原人」一語，是否與古印度哲學，即印度哲學中的〈*puruṣa*，原人、或翻作「士夫」〉是否存有一定思想關連的問題。李志夫先生為中印佛學比較研究之大家，特來與我論及這一問題，誠屬亙古未有之見地。

雖筆者以前在日本、德國也學過古印度思想、六派哲學和耆那教教義等知識，略知一些在與佛教思想起源與展開過程中的相互關係及影響。但是欲作此跨領域的比較研究，實是第一次，真是有點裹足不敢前之感，在經過一年的反復思考和博覽群籍後，發現宗密的《原人論》的確在思想根源上與印度六派哲學，尤其是六派哲學之一數論派（*Sāṅkhya*）的二元論（神我 *puruṣa* 和原質 *prakṛti*〈也稱「變化自性」〉）中的核心概念實與佛教中所說的「自性清淨心」與「真心如來藏」存有一定的思想關連。

應該說宗密的《原人論》中所說的「如來藏義」是受到陳代真諦三藏所譯《金七十論》以及《大乘起信論》的思想影響，而且將之再融會變通，更融合儒道思想，而成一家之說。

三、印度哲學和數論派的〈*puruṣa* 原人〉思想探討

（一）印度哲學〈*puruṣa* 原人〉說

眾所周知，印度的原始佛教，同耆那教等一樣，是根植於正統的印度婆羅門教的宗教觀和宇宙觀而獨立形成的一支沙門集團。教主釋迦牟尼首先是主張眾生平等，反對婆羅門的神權思想和種姓制度。同時主張中道緣起，反對耆那教等的極端苦行主義。

在佛教誕生之前，婆羅門教的四種吠陀之一的黎俱吠陀（*Rg-veda*）就有 *puruṣa* 原人（宇宙萬物的創造神）的讚歌。茲引李志夫先生的《中印佛學之比較研究》中的一段譯文來說明之：

印度人視人神為眷屬關係，所以他們稱唯一尊神為「原人」(*puruṣa*)。其讚歌：
原人有千頭、千眼、千足：他們環抱大地，尚留十指而有餘。

¹⁵ 《華嚴原人論》第 32 頁—第 33 頁。

¹⁶ 《宗密思想綜合研究》第 73 頁。

原人是一切已生及未生：也是一切靠食而生存之性，也是不死性之主。
原人比一切偉大還要偉大：他的四分之三是不朽的，存在在天空裏；這個世界是他的四分之一。
一切存在一大地、蒼天、植物、諸神、有生、無生，都是他的一部分——這偉大的原人。¹⁷

可見，這裡的〈原人（補盧沙）〉是絕對的創造神，是宇宙、諸神、萬物生起和人生的始原。李先生接著以「創造說」、「生殖說」、「混同說」以及進而以「祈禱主歌（Brahmanaspati）」、「造一切歌（Viśvakarman Sūkta）」、「原人歌（puruṣa Sūkta）」、「生主歌（Prājāpatya Sūkta）」、「無有歌（Nāsadāsiya Sūkta）」來說明〈原人（補盧沙或翻作布爾夏）〉這一世界本原以及展開之實相。特別是在論述「生主歌」中關於金胎（Hiranyagarbha, 太初）中的胎藏說（Garbha）時，認為這一胎藏思想，影響到了佛教的如來藏，以及唯識之阿梨耶識的思想。¹⁸在又從黎俱吠陀的「無有歌（Nāsadāsiya Sūkta）」中「原人」（puruṣa）依熱力（Taprs）而生起，原人又因有種子（Retodhāh 施種者）與保藏（Mahimanah）兩種能力而有自性（Svadhā），自性依熱力而有欲念（Kāma），依欲念而產生現象界之意識（Manas）的思維模式時，李先生做了如下的結論：

此一思想與數論之自性說及佛陀十二因緣說，有著直接影響，其無明、行、識、名色……以及有部之自性種子說，與大乘起信論業轉現識為真如生萬法之隨緣次第說極有關係。以上所述無論稱祈禱主、造一切者、原人、生主或無有都是指宇宙之本源，無論就神學或哲學，都趣向一元論了。雖然其一元之理論只是雛形而已。¹⁹

李先生對印度吠陀神學的原人思想對後來的六派哲學之一的數論以及佛教緣起說、大乘佛教的如來藏、唯識的阿梨耶識的思想淵源作了十分精要的歸納。後文又闡述了梵書時代和奧義書（Upaniṣad）前後時代的梵（Brahman）我（Ātman）的一元論思想以及後期吠檀多哲學（六派哲學之一）的不二一元論，相關內容可以直接參考先生的論著，本文由於篇幅關係，就不再贅述。

（二）數論派的〈puruṣa 原人〉思想內容

數論派（Sāṅkhya）是源自俱梨吠陀，繼承古奧義書等哲學思想而形成的印度

¹⁷ 《中華文化叢書·中印佛學之比較研究》第 44 頁；也可參考《インド思想史》早島鏡正、高崎直道等著的第 14-15 頁。

¹⁸ 同上書，第 46-47 頁。

¹⁹ 同上書，第 47 頁。

正統思想六派哲學之一派，其與原始佛教和耆那教有著內面深層關連的瑜伽派為伯仲之關係。其勢力一直維持到十五世紀前後。其二十五諦等嚴整的哲學理論體系，堪稱印度思想之精華。

為解決古奧義書一元主義的矛盾，其展開了二元主義實在論的哲學思想。在印度哲學思辨中，數論派以特定的原理來列舉的思潮，對後來大乘佛教的論理思想的發達不無影響。慈恩大師窺基（632-682）的《唯識述記》中解釋道：

梵云僧佉，此翻為數，即智慧數，數度諸法根本立名，從數起論，名為數論。²⁰

本論不遑一一分析數論派的二十五諦論，但對其中的兩個根本原理，即精神原理之神我（*puruṣa* 原人或靈我）和物質原理的自性（*prakṛti* 根本原質）作必要解說。若欲理解其二元論（*Dearism*）思想之產生原因，參照李志夫先生的論述十分清晰明瞭：

奧義書之梵我為純意識、純精神，而一切萬物皆因梵我而生。但問題是：純意識之梵，自身沒有物質，不是物質因，又如何能產生宇宙萬有？如果說梵是物質因，梵豈非是心物合一體，就不是純意識，這豈非與人無異，有如何能創造宇宙？

奧義書大多偏重在如何認知梵？梵與人之關係。至於宇宙論，宇宙之產生，只是說梵不耐寂寞，而要求創造，但只說明為何要創造，如何能創造之問題尚未能作解答。因此，數論派見到了一元論的困難，乃至吠陀經中找到了兩個名詞一為布爾夏（*puruṣa*），一為布拉克第（*prakṛti*），設定了二元論之思想。

布爾夏，又稱作原人。在吠陀經中，因行祭為犧牲之原人化為宇宙之神人與山河大地。布拉克第，本為梵文前之一種地方語，後來，數論就利用它代替了俱梨吠陀經無有歌中那「彼之一」之自性種子（*Tad Ekam*）。不過吠陀經中之自性種子本身有無意識不太清楚，開始之無意識而自呼吸，成長以後又生現識，從有果即有因看，它是有意識的，只是不顯現而已。但數論派之自性則是毫無意識之物質因。至於布爾夏則是純精神的、意識的存在，故稱之為神我，或自我。²¹

數論派的原人和自性（原質）的二元論展開，是為了要修正傳統一元論的哲學弱點，力圖引入根本物質因的 *prakṛti* 來展開它的宇宙創始說（轉變論），但是，數論

²⁰ 大正藏 43 冊，第 252 頁中。

²¹ 《中華文化叢書·中印佛學之比較研究》第 74 頁。

的二元論也有其問題所在，那就是為何毫無活動能力、純精神的原人 puruṣa 能與根本物質因結合上，然後再各各分離而得解脫？

日本的印度哲學學者村上真完亦在《サーンクヤの哲學——インドの二元論——》中解釋道：

サーンクヤ説 (Sāṅkhya-Śāstra) の目的は、原質と靈我との辨別知 (prakṛti-puruṣa-viveka-jñāna) である」と結んでいる。この辨別知によって解脫すなわち獨存に達する。(中略) その二元論の構造の中に、靈我が位置づけられており、その二元の区別——原質と靈我との辨別知——によって、解脫 (靈我の獨存 kaivalya) 完成する。²²

數論派的「辨別知」有點如宗密在《圓覺經》等著述中所提倡的「靈知說」，宗密認為，正因為人人皆有此靈覺不昧之「靈知」之體，所以能有不覺到始覺乃至本覺，反之亦然。雖很難說宗密此思想直接受數論影響，但我認為是在一定程度上，受到了陳代真諦所譯的數論派經典《金十七論》，以及《大乘起信論》兩種真如說的思想的影響。

日本的印度哲學學者木村泰賢 (1881-1930) 也指出：

しかるに人生に種々の苦痛あるは、畢竟するにこの局外中立者たる神我が物質性の覺・我慢・五唯・十一根等より成立する細身に囚われて身体に起こる事件を誤認するからである。故に苦痛の根元を滅するにはこの誤認を去るために神我と身体とは本来別物であるという真智を得て、兩者の結合を解かねばならぬ。しかしてその結合を解くには、常に二十五諦の真相を明らかにし、禪定的修煉によって次第に肉体を圧迫する道を取る外に手段がない。かくする時、遂に精神はその本来の姿を顕して全く物質の繫縛より離脱するに至るのである。これすなわち數論派の最終目的でこれを獨存 (kaivalya) と名づける。²³

數論派也主張由滅苦，滅除由誤認（甚似佛教的無明說）而產生的肉體與精神之苦源，了知神我（原人）的精神純粹性，通過禪定的修煉來離脫物質的繫縛，來完成最終之解脫（獨存）。這種思維模式，與佛教的四聖諦說，以及宗密所主張的「真覺靈知」的「本來成佛論」有一定的相通之處。

²² 《サーンクヤの哲學——インドの二元論——》第 56-57 頁。

²³ 《木村泰賢全集・第二卷 印度六派哲學》第 82 頁。

（三）真諦三藏所譯《金七十論》和《大乘起信論》中所說的如來藏思想

那麼，宗密的靈知思想的潛流中所內含的這種相近於數論派原人哲學思想，究竟是通過何種途徑而來的呢？筆者認為是受到了陳代的印度翻譯僧真諦三藏（paramārtha, 499-569）所翻譯的數論經典《金七十論》²⁴之影響。關於原人（puruṣa 神我）和自性（prakṛti 原質）之結合，有一段生動的譬喻：

有一生盲及一生跛，眾人棄擲。盲人漫走，跛者坐看。跛者問言：汝是何人？盲者答言：我是生盲不識道故，所以漫走。汝復何人？跛者答言：我生跛人，唯能見道，不能走行。如是二人，以共和合，遂至所在。此之和合由義得成就，至所在各各相離。如是我者自性時，即得解脫。是自性者，亦令我獨存，各相捨離。²⁵

此中將原人比喻為只能見道而不能走路的跛子，原質為能走路卻不能見路的瞎子，結果讓瞎子背著跛子，而到達該到的地方。然後再各各捨離，回歸到本原（獨存）的狀態。當然，這種結合的實現，本身就存在疑問，恰如佛教無法回答「無明」緣何生起？究竟何時生起？只能設定無明是「無始以來」而「忽然而起」。正如澄觀、宗密等說覺悟，如明燈照亮千年暗室，一照能破千年之暗。然此燈火明燭究竟如何得之？火種緣何尋覓？幾乎沒有任何明確的答案。覺後與覺前之通路，絕無蹤跡可尋。但以「一真如心」歸納「真妄交徹」而已。宗密站在凡夫眾生的立場上，而主張先頓悟明性，然後漸修取證，應該是意識到了這一難解的問題。

在拙著《宗密思想綜合研究》一書中，筆者針對宗密的「靈知說」，做了專題性的論述，它的特點之一便是「靈知」的獨存意義，即先天之本原性，生佛的共通無二性。²⁶然後在此前提下，來細說「人間成佛」的實現是眾生了知靈覺常住的「如來藏真性」，眾生在迷的根本原因是「隱覆」了如來藏真性，這種思想是受到了真諦所譯《大乘起信論》的兩種真如（如來藏）等思想的深刻影響所致。《大乘起信論》中的一段文說道：

真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染

²⁴ 《金七十論》的註疏研究，中國罕聞，但在日本江戶時代，其研究甚盛。如金倉圓照博士的《增補改訂·日本大藏經》第九八卷，1968年，第23—29頁「解題」上提到：有《金七十論會本》、《金七十論藻鏡》、《金七十論疏》等。另《佛書解說大辭典》（大東出版社，1933年）中記道：有宗朗（1778年）撰《金七十論解》（刊本，大谷大學藏）、信慧（1776—1846）撰的《金七十論探蹟》（寫本，大谷大學藏）、藤井玄珠（1887刊）的《校註金七十論》（刊本，京都大學藏）等。

²⁵ 大正藏第54冊，1250頁。

²⁶ 《宗密思想綜合研究》第155—160頁。

法不相應故，謂離一切法差別之相，以虛妄心念故，當知真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非異相、非一異俱相，乃至總說。依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應故，說為空，若離妄心實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變，淨法滿足，故名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。心生滅者，依如來藏故，有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義：一者覺義；二者不覺義。所言覺義者，謂心體離念，離念相等虛空界，無所不遍。法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故，說有始覺，又以覺心源故，名究竟覺。不覺心源故，非究竟覺。此義云何？如凡夫人覺知前念起惡，故能止後念，令其不起。雖復名覺，即是不覺故。²⁷

此《大乘起信論》所言兩種真如義（不變、隨緣），對中國佛教如來藏思想影響極大。然以阿梨耶識（ālayavijñāna）兩種義（覺義〈無漏〉、不覺義〈有漏〉），則對宗密哲學思想（本覺、始覺）以及修證義（頓漸說）產生了莫大影響。這無不與以上真諦的譯著及其思想模式以及論理方法有著密切關係，此方面的問題的解明，容以後再作細論。

四、宗密在《原人論》中的「如來藏義」的思想依據

（一）三種如來藏以及中印佛教者對「如來藏義」在理解上的差異

印度的大乘佛教，不論是如來藏系，還是瑜伽行派（唯識系），還是般若中觀系，都以反對婆羅門教各派所主張的梵（Brahman）我（Ātman）的實際存在。尤其是如來藏系的經典，如《楞伽經》等，在說明眾生的身中有如來藏時，反反覆覆地指出，此如來藏非 Ātman，說明在印度佛教者的立場上來言，對如來藏之義，有著非同尋常的緊張感，千方百計地要避開 Ātman 思想的樊籬，而如來藏思想傳到中國社會之後，這種緊張感就顯得比較鬆懈了。而極其容易與中國的魂魄思想等混同，尤其唯識派的「中有說（也作中陰）」，使中國佛教更容易與固有思想的物心論相結合，產生了一種特有的、與印度思想既相關又相異的中國式的「Ātman 說」。宗密所著《原人論》，尤其是止揚儒道，闡發「真源」的如來藏說，便是這種思想的集大成。故「原人」，語義雖近乎中華，但思想之底流，不能不說隱藏著這種印度哲學思想的玄機秘義。李志夫先生的質疑，完全可以立證而成

²⁷ 大正藏第 32 冊，578 頁中。

立，當然，拙論限於各種原因，未能暢達真意、臻及精要所在。

而印度所傳的如來藏義，有三種義趣：一者隱覆義，謂眾生身中，覆藏如來故，如雲翳日月。二者含攝義，謂如來法身含攝身相、國土，神通大用，無量功德故。又含攝一切眾生，皆在如來藏內故。三者出生義，謂此法身既含眾德，了達證入，即能出生。此第三義者，初約迷時，後約悟時，中間克體。非如緣境分別之識者，非緣妄境妄相分別識，非修德覺了智。但是真如自體本有之知。然宗密《原人論》中所談如來藏義盡在「隱覆」一義，故在《原人發微錄訓蒙記》中，日蓮宗的宜道和尚，站在天台祖義的立場，對宗密之說，予以責難：

私云：宗密禪師雖窮于萬法隨緣之理，得以變造起用之本。但言于性起不明於性具，故為於天台一家之所破故。義神智曰：華嚴諸師，不知眾生因理本具諸法，但說果上，依正融通，並由眾生理本者矣。然則一家所談法門，一曰性體，此當正因；二者性量，此當了因；三曰性具，此當緣因具即假，假即空中，祇一法性有茲三義，會之彌分，派之常合，雖一一徧，亦無所在。當知他宗，談乎法性，亦同今家性體、性量，以彼皆云，法性真如與虛空等，但闕第三性具之義矣。²⁸

宜道對宗密的批評，是否中鵠，於此暫不細究。接下來，來看看宗密《原人論》中所談的「如來藏義」，就中加以評述一二。

（二）宗密對「如來藏義」的中國化演變

上文談到，宗密在《原人論》〈會通本末第四〉中所談「如來藏義」只論及「隱覆」一義，其文曰：

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。執此等故，遂見自他之殊，便成我執。執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我。瞋嫌違情諸境，恐相損惱，愚癡之情，輾轉增長。故殺盜等心神，乘此惡業，生於地獄、鬼畜等中。復有怖此苦者，或性善者，行施戒等心神乘此善業，運于中陰入母胎中，稟氣受質，氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識。十

²⁸ 《原人發微錄訓蒙記》第 26 左—27 頁右。

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。（引文中夾註略）²⁹

由上一段文字，可以發現有三個要點：第一是宗密的「如來藏義」，只用隱覆之義，完全站在眾生（人間）的角度來談迷悟境界、認識。日本著名華嚴學者小林圓照在其《原人論を読む——人間性の真実を求めて》中指出了這個問題：

「…隱覆の由るが故に如來藏と名づく」とあって、真実を自覚していない在り方を迷いの睡眠にある者に喩える。その人にとっては睡眠そのものが覚性の状態であり、その眠りの中で見る夢が、現実の迷妄の様相（妄識）である。ここで宗密は如來藏(tathāgata-garbha 如來の胎藏、胎兒)の「藏」を原意にない「藏」（隠す、隱覆）の意味に解する。³⁰

第二點是在解釋阿賴耶識，完全引用《大乘起信論》的覺不覺二義。而第三點，特別值得注意的是，宗密的「人類生起論」，以身心二元的論法展開，即「氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識」、「故知身心，各有其本，二類和合方成一人」等，即以「氣」（物質性）和「心」（精神性）的二元論（Dearism）來說明人是「稟氣受質，氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識」而生成。而且用了「運于中陰入母胎中」的投胎說來闡述人類的輪回方式。這種解釋從思想的流變來言，正好切合了數論派（直接來自真諦的譯著和唯識理論）的物心關係論。雖宗密造論的目的是為了融合和吸收儒道的人類生死說以及倫理道德觀，但是其以如來藏為中心的理論，無疑取之于印度的思維。到了宗密寫《原人論》的九世紀初期，佛、道、儒三教尚處於比較緊張、對峙的狀態，宗密立人道為中心的成佛論，以及以真源一心的《圓覺》、《華嚴》、《起信》等性宗、並以二元論法來全揀全收儒、道、佛教大小乘（相宗、無相宗）諸派，其理論的開張性雖然很強，但是在思想的純粹性方面的精度不免打了很多折扣了。

五、結論

由於著名佛學家李志夫教授的提問，才寫下了如上一些不夠成熟、甚至或許存有很多不夠精確的論述。我的宗密研究持續了二十年，一直是蹈襲先賢之說，略有新意而已。而從未將宗密思想去與印度思想，特別是佛教之外的印度哲學流派思想作過比較。李教授的啟迪令我大放眼量，不管拙論正確與否，思維的擴展

²⁹ 大正藏第 45 冊《原人論》，第 710 頁中。

³⁰ 《原人論を読む——人間性の真実を求めて》第 167 頁，註②。

與思想的延伸是十分令我振奮不已。李先生的大作今後還須慢慢細嚼、消化，以冀有新的學術思考和論辯。此論的結論可概括如下三點：

（一）佛教是印度正統宗教、思想發展過程中脫穎而出的一支反婆羅門教，而提倡自由思想宗教（兄弟宗教耆那教亦復如是），佛教主張的由苦諦修戒定解脫，以及主知主義的思潮，與印度主體思想有共通之處，雖然佛教的真理觀有其獨特性，但無時不受到其他印度宗教、哲學思想的影響，真諦譯數論派《金七十論》以及玄奘譯勝論派的《勝宗十句義論》等外道典籍，便是有力的佐證。佛教受外教影響而發展，就如後吠檀多派受佛教思想影響一樣，是自然的事。為了正確認識佛教，而研究印度六派哲學，先賢如此去做了，吾輩也應該如此去踐行，知己知彼，相得無損。

（二）宗密思想深邃，開張性極強，有一元論的闡述，也有二元論的展開，通過《原人論》的〈原人〉語釋，就可以理解到其思想的經緯和縱橫的廣度與深度了。研究宗密思想的空間還很大，應該不斷開拓。

（三）《原人論》的如來藏（阿賴耶識）說，尤其是站在人道的立場的身、心二元的思想展開，觸發了宋儒的理、氣二元思想以及心學一元的思想發展，宗密的作用實在不可估量。可以說宗密的這種「先知主義」是「中國式 Ātman 說」（真我、靈覺、靈知）的集大成，是樹立中國三教融合、綜合發展的鼻祖。宗密的偉大，除了是佛教思想的大家、華嚴與禪宗的祖師，更重要的是不愧為繼往開來的世界宗教思想家之一。

「原人」之原，眾妙之源！豈可以樊籬局之乎？大哉！原人，真知之本。

主要參考文獻

大正藏第 54 冊《金七十論》，陳，真諦譯。

大正藏第 32 冊《大乘起信論》，陳，真諦譯。大正藏第 45 冊《原人論》，唐，宗密述。

《鰲頭 原人論發微錄》上中下二冊，日本延文三年戊戌（1358）十一月八日於東寺西院僧坊寫點訖，同十二日校了。杲寶 生五十三。萬治四年辛丑（1661）二月上旬，村田莊五郎開板本。

《原人發微錄訓蒙記》全四冊，皆明曆第三（1657）歲次丁酉冬十一月中幹九日書之與弟子幼童也。北海能州瀧谷蘭若老小苾芻宜道。萬治第三（1660）庚子晚穉穀旦。村田莊五郎開板本。

《補科首書華嚴原人論解》全六冊，長安大開元寺講經論沙門圓覺撰。貞享二（1685）乙丑年仲春吉辰，洛下書林 井上忠兵衛 大角清兵衛 行梓。

- 《科註原人論》大講義 岸上恢嶺 著述。明治十一年（1878）一月七日出版。東京 大村屋總兵衛製本。
- 《科註原人論講義》岸上恢嶺 編輯，明治十八年（1885）四月出版。西京書林 澤田文榮堂出版、藏版。
- 《冠註華嚴原人論》松巖沙門町元吞空編輯。明治二十年（1887）四月二十五日刻板（京都永田文昌堂藏版），京都書林製本。
- 《冠註傍訓羽翼原人論》惠照律院圓通 略解，沙門橋本喜內 編輯。明治二十一年（1888）四月二十八日出版。佛教書鋪 出雲寺松柏堂、森江擁萬閣合梓。
- 《漢和對照 原人論新譯》湯次了榮 述。大正十年（1921）十月十五日發行，京都 佛教大學出版部。
- 《新譯 原人論詳解》大友洞達 著。大正十一年（1922）八月二十五日發行，日本禪書刊行會。
- 《原人論を読む——人間性の真実を求めて》小林圓照 著。2007年8月17日出版。ノンブル社。
- 《華嚴原人論》李錦全 釋譯。民國八十五年（1996）八月。臺灣 佛光文化事業有限公司出版。
- 《華嚴心詮：原人論考釋》聖嚴法師著。民國九十五年（2006）一月。臺灣 法鼓文化事業股份有限公司出版。
- 《宗密教學の思想史的研究》鎌田茂雄著。1975年3月31日。東京大學出版社。
- 《宗密思想綜合研究》胡建明 著。2013年8月。北京 中國人民大學出版社。
- 《中華文化叢書·中印佛學之比較研究》李志夫著。民國75年（1984）11月。臺灣 中華文化復興運動推行委員會主編，中央文物供應社發行。
- 《木村泰賢全集·第二卷 印度六派哲學》全六卷。木村泰賢著。昭和四十三年（1968）八月十日初版。大法輪閣發行。
- 《サーンクヤの哲學——インドの二元論——》村上真完著。1982年11月3日平樂寺書店發行。
- 《インド思想史》早島鏡正、高崎直道等著。1982年8月16日初版。東京大學出版社。
- 《講座·大乘佛教 6 如來藏思想》平川彰·梶山雄一·高崎直道編集。昭和五十七年（1982）五月三十日初版。東京 春秋社出版。

