

# 華嚴宗密《原人論》之「原人」探究

李春南

華梵大學東方人文思想研究所博士班三年級

## 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的元素，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邏輯，直指「如來藏真心」即是「原人」，此真心是禪源更是教之所顯，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，推論可能是影響宗密的儒學思想系統，並探討「原人」思想的背景與意涵。此外，並針對《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。

**關鍵字：**原人論、圭峰宗密、三教會通

## 壹、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。<sup>1</sup>

宗密的生平可見於賢度法師所著《華嚴學講義》<sup>2</sup>、大正新脩大正藏經《宋高僧傳》卷六<sup>3</sup>與圭峰宗密大師傳<sup>4</sup>。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，<sup>5</sup>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。

宗密自序於《圓覺經大疏釋義鈔》：「乃至二十五歲，過禪門，方出家矣。」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。<sup>6</sup>道圓對宗密於法理的教導與傳承，可見其自述：「此諸佛受汝，汝當弘圓頓之教，勿負佛恩！」。另可見宗密：「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。」<sup>7</sup>

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。<sup>8</sup>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：「吾禪遇南宗，教逢圓覺，今復得此大法，何其幸哉！」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》：<sup>9</sup>

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》，台北：華嚴蓮社，2018年，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，頁147-183。

6 李錦全，《華嚴原人論》，高雄：佛光，1996年，頁7。

7 《圓覺經大疏釋義鈔》（CBETA 2022.Q1, X09, no. 245, p. 755a4-7 // R15, p. 77a5-8 // Z 1:15, p. 39a5-8）。

8 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》，臺北：中華學術院佛學研究所，第6期，1983年，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。

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

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。

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。」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。」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，「理則頓悟，乘悟併銷；事非頓除，因次第盡。」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。」<sup>10</sup>宗密認為真心是禪源，更是教之所顯，<sup>11</sup>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，<sup>12</sup>故主張「頓悟漸修」才是「真修」。<sup>13</sup>

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，<sup>14</sup>另於《中華傳心地禪門師資承襲圖》記載圭峯宗密為神會的四傳弟子。<sup>15</sup>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

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

11 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996年，頁3。

12 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。

13 有關宗密所主張的頓悟漸修思想可參考《禪源諸詮集都序》。

14 《圓覺經略疏鈔》(CBETA 2022.Q1, X09, no. 248, p. 830c9 // R15, p. 197b5 // Z 1:15, p. 99b5)。

15 《中華傳心地禪門師資承襲圖》(CBETA 2022.Q1, X63, no. 1225, p. 31a3 // R110, p. 866a1 // Z 2:15, p. 433c1)。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》將益州南印記為荊南惟忠，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荊南惟忠，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，頁43-57。

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。<sup>16</sup>

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，<sup>17</sup>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，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；<sup>18</sup>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；<sup>19</sup>聖嚴法師（2006）則是讚許宗密為大學問家、大思想家與大宗教家，是一位具足禪慧悲智的禪師；<sup>20</sup>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。<sup>21</sup>

## 貳、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。<sup>22</sup>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。<sup>23</sup>

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

---

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

17 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》，中央研究院中國文哲研究所，第 50 期，2017 年，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，「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。

18 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。

19 李錦全，《華嚴原人論》，高雄：佛光，1996 年，頁 118。

20 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006 年，頁 61。

21 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》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2016 年，頁 279-297。

22 賢度法師，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，2018 年，頁 94。

23 賢度法師，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，2018 年，頁 95。

緣、生一切法義」的不同，並可與《成唯識論》和《起信論》相互印證；<sup>24</sup>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；<sup>25</sup>黃連忠（1994）提出《原人論》的影響是樹立三教調和之論證模型；<sup>26</sup>李錦全（1996）、董群（2015）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；<sup>27</sup>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。<sup>28</sup>

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；<sup>29</sup>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；<sup>30</sup>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《大乘起信論》的教義疊合，並將氣的思想納入佛教，進而推動禪的發展；<sup>31</sup>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。<sup>32</sup>

---

24 南亭和尚全集（十二），頁 420。上網日期：2022 年 6 月 20 日，檢自：  
<http://dev.dila.edu.tw/nanting/>。

25 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 年版，第 387 頁。

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

27 李錦全，《華嚴原人論》，高雄：佛光，1996 年，頁 14、109。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，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。

28 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，頁 147-183。

29 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 2-3、11、38、63、70-75、81-82。

30 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，頁 165-190。

31 金子昭，〈從哲學家類學來看《原人論》的現代性意義〉，2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集，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。」

32 鄧迪宇，《宗密《原人論》原人思想研究》，武漢大學國學研究碩士論文，2018 年。

《原人論》收錄於大正藏第四十五冊，<sup>33</sup>並另有四部經文名出現「原人論」一詞，<sup>34</sup>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。」<sup>35</sup>《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。」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，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」的說法；<sup>36</sup>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；<sup>37</sup>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。<sup>38</sup>

宗密深入儒道二家之閩闕，終由華嚴統三教而圓融無礙。《原人論》：「數十年中，學無常師。」<sup>39</sup>又，《禪源諸詮集都序》自述：<sup>40</sup>

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

33 《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。

34 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》。

35 《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。將謂自己真佛外更有別佛，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 // R110, p. 809a3 // Z 2:15, p. 405a3)。

36 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，頁101-132。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。」

37 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，頁107-172。

38 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，頁4。

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

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

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。

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。<sup>41</sup>

## 參、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。<sup>42</sup>另，從太虛大師的「今菩薩行」到印順導師「人間佛教」的「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」之核心思想：

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。」<sup>43</sup>「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」。<sup>44</sup>《易經·繫辭》：「原始反終，故知死生之說。……原始要終，以為質也。」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。至中唐，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

41 賢度法師，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，2018年，頁95。

42 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，頁4。

43 《華嚴原人論解》(CBETA 2022.Q3, X58, no. 1032, p. 738c12 // R104, p. 216a6 // Z 2:9, p. 108c6)。

44 李錦全，《華嚴原人論》，高雄：佛光，1996年，頁123。

之法言，身不服先王之法服；不知君臣之義，父子之情。」<sup>45</sup>

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？」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。

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：

(一) 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。

(二) 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》：<sup>46</sup>

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

45 中國哲學書電子化計劃《太平御覽·釋部一·敘佛》，<https://ctext.org/>。

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

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。

印順導師認為人天乘法是共世間的，不是佛法的宗要，佛法的重心是出世間的。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想學說，是成為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、開展、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。<sup>47</sup>

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，並認為三界九地各各不同，凡夫俗士難以究竟根本，所以對世俗儒教而言，標題先以「原人」稱之。

（三）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。」

宗密自敘自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。」<sup>48</sup>

《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。」<sup>49</sup>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

47 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》，中華佛學研究，第3期，1999年，頁271-304。

48 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，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。」

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

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。《易經·繫辭》：「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。」<sup>50</sup>天有運動、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？」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！」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。」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。<sup>51</sup>

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；<sup>52</sup>聖嚴法師（2006）則評宗密為「專精儒學，兼通道家之說。」<sup>53</sup>

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？」<sup>54</sup>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

50 中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。

51 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，頁66。

52 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，頁147-183。

53 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，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。

54 中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。

穢，久湛於物即易，易而忘其本即合於其若性。」<sup>55</sup>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，蕪滅不得清明者，物或堞之也。」<sup>56</sup>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。」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》：<sup>57</sup>

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。

---

55 中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。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。

56 《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。

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

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」。<sup>58</sup>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」，或許這才是宗密《原人論》的最主要用意與目的。

## 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」即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。<sup>59</sup>陳士強、王雷泉（1997）<sup>60</sup>與林晏琳（2012）<sup>61</sup>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。<sup>62</sup>

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。<sup>63</sup>

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，<sup>64</sup>形成唐宋時期一股新儒學的先聲態

58 李志夫，《原《原人論》之原人》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2017年，頁147-164。

59 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》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2016年，頁279-297。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。

60 陳士強、王雷泉等主編，《中國學術名著提要(宗教卷)》，上海：復旦大學出版社，1997年。王雷泉：《原人論》提要。上網日期：2022年6月20日，檢自：<http://wuming.xuefo.com/nr/7/70821.html>。

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

62 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》，國立中山大學中國文學系，第32期，2018年，頁219-262。

63 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，頁148。

64 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》，台灣大學中國文學系，第33期，2010年，頁267-

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。<sup>65</sup>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。」<sup>66</sup>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。」<sup>67</sup>韓愈〈原人〉主要是推原人之道在「仁」，<sup>68</sup>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。」<sup>69</sup>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。

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。

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。<sup>70</sup>〈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。<sup>71</sup>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，<sup>72</sup>於元和十五年（820）著

---

294。

65 陳來，《仁學本體論》，北京：新知三聯書店，2014年。

66 徐師曾，《文體明辨序說》，北京：人民文學出版社，1998年，頁44。

67 《韓愈集》，取自：中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。

68 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，頁147-183。

69 《朱文公校昌黎先生文集》，取自：中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。

70 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，頁98。

71 〈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。」

72 〈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

〈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！」<sup>73</sup>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。」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，天人分行，各有司職，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，<sup>74</sup>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」；<sup>75</sup>李志夫（2017）整理印度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。<sup>76</sup>

《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。」<sup>77</sup>「吠陀」的原意是「知識」、「啟示」和「光明」，文獻包括神

---

之孔子，孔子傳之孟軻。」

73 《朱文公校昌黎先生文集》，取自：中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。

74 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，頁5。

75 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》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2016年，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「本來成佛論」有一定的相通之處。

76 李志夫，《原〈原人論〉之原人》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2017年，頁147-164。

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

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，<sup>78</sup>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。<sup>79</sup>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。<sup>80</sup>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。<sup>81</sup>《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。<sup>82</sup>

另，《奧義書》(Upaniṣads)<sup>83</sup>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，<sup>84</sup>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。<sup>85</sup>

78 黃寶生，《奧義書》，新北市：自由之丘，遠足文化出版，2017。

79 見《梨俱吠陀》10.90。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。毗耶娑，《生命的原典（薄伽梵歌+奧義書）》，黃寶生譯，臺北：自由之丘，2018年。

80 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年，頁147-148。

81 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，第四期，2005年，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。」

82 高楠順次郎、木村泰賢，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。

83 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。

84 高楠順次郎、木村泰賢，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1991年，頁247。

85 李志夫，《印度哲學及其基本精神》，台北：洪葉文化，1999年，頁6。

《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，謂盈天地間皆一知覺。

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）。<sup>86</sup>《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。」<sup>87</sup>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。」<sup>88</sup>「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。」<sup>89</sup>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。

#### 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。」<sup>90</sup>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，而我們修行的即是要回歸那最原始的神性。<sup>91</sup>《長阿含經·世本緣品》：<sup>92</sup>

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

87 《博伽梵歌》(CBETA 2022.Q3, B36, no. 198, p. i75a1-2)，(CBETA 2022.Q3, B36, no. 198, p. i484a11-14)。

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

89 高楠順次郎、木村泰賢，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1991年，頁214-215。

90 《華嚴原人論合解》(CBETA 2022.Q3, X58, no. 1033, pp. 781c24-782a2 // R104, p. 301b12-14 // Z 2:9, p. 151b12-14)。

91 印順導師，《佛法概論》。上網日期：2022年9月15日，檢自：[https://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/Master\\_yinshun/y08\\_05\\_02\\_02](https://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/Master_yinshun/y08_05_02_02)。

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

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。

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，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。

## 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。」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。如來藏具足一切諸性功德，不增不減。」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。自齠年泊弱冠，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。《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，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，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。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，寄語道流，欲成佛者，必須洞明麤細本末，方能棄末歸本，返照心源。麤盡細除，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「人本來是佛」。

## 參考文獻

### 一、 原典文獻

- 《博伽梵歌》(CBETA 2022.Q1, B36, no. 198)。  
《長阿含經》，(CBETA 2022.Q1, T01, no. 1)。  
《法華玄義釋籤》(CBETA 2022.Q1, T33, no. 1717)。  
《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》(CBETA 2022.Q1, T39, no. 1795)。  
《原人論》(CBETA 2022.Q1, T45, no. 1886)。  
《禪源諸詮集都序》(CBETA 2022.Q1, T48, no. 2015)。  
《宋高僧傳》(CBETA 2022.Q1, T50, no. 2061)。  
《圓覺經大疏釋義鈔》(CBETA 2022.Q1, X09, no. 245)。  
《圓覺經略疏鈔》(CBETA 2022.Q1, X09, no. 248)。  
《達磨大師血脉論》(CBETA 2022.Q1, X63, no. 1218)。  
《中華傳心地禪門師資承襲圖》(CBETA 2022.Q1, X63, no. 1225)。  
《八十八祖道影傳贊》(CBETA 2022.Q1, X86, no. 1608)。  
《勝鬘經講記》(CBETA 2022.Q1, Y03, no. 3)。  
《仁王般若經疏》(CBETA 2022.Q3, T33, no. 1707)。  
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA 2022.Q3, T36, no. 1736)。  
《法相唯識學》(CBETA 2022.Q3, TX09, no. 6)。  
《華嚴原人論解》(CBETA 2022.Q3, X58, no. 1032)。  
《華嚴原人論合解》(CBETA 2022.Q3, X58, no. 1033)。

### 二、 中英文專書、論文、網路資源等

#### (一) 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年版。
- 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。
- 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。
- 毗耶娑，《生命的原典（薄伽梵歌+奧義書）》，黃寶生譯，臺北：自由之丘，2018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》，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，《印度哲學宗教史》，釋依觀譯台北：台灣商務印書館，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、王雷泉等主編，《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：新知三聯書店，2014年。

黃寶生，《奧義書》，新北市：自由之丘，遠足文化，2017。

聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006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。

## （二）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》，台灣大學中國文學系，第33期，2010年。

冉雲華，〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》，第1期，1987年。

李志夫，《原《原人論》之原人》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2017年。

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，第四期，2005年。

林晏琳，《圭峰宗密《原人論》研究》，華梵大學東方人文思想研究所研究所博士論文，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。

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。

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》，中華佛學研究，第3期，1999年。

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。

黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，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》，中央研究院中國文哲研究所，第50期，2017年。

楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》，臺北：中華學術院佛學研究所，第6期，1983年。

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》，國立中山大學中國文學系，第32期，2018年。

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。

鄧迪宇，《宗密《原人論》原人思想研究》，武漢大學國學研究碩士論文，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。

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》，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2016年。

### （三）網路資源

中國哲學書電子化計畫，<https://ctext.org/zh>。

中華電子佛典協會，<https://www.cbeta.org>。

佛光大辭典，[https://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)。

華文哲學百科計畫，<https://mephilosophy.ccu.edu.tw>。