

《原人論發微錄》的儒佛之辯

蘇州大學政治與公共管理學院中國哲學專業研究生
平燕紅

摘 要

佛家和佛教在中國古代傳統文化中都佔有重要的位置，兩者在道德、行為、倫理以及心性方面的互相影響可謂是強烈而巨大。儒家的中心以人為本，儒者一生都在追求人生的本質，追求自己的理想價值，這是儒家最基礎、最值得關注的哲學問題；相較而言，佛教的哲學思想並不局限於人本身，在浩瀚廣闊的佛學體系中，世界萬物的本源才是已學僧人的最終極目標，其廣闊性、靈活性和包容性顯然更甚前者。儒佛兩家的關係也成為古往今來學者探討的重點。唐代佛學大師圭峰宗密的《原人論》是佛教與儒家關係探討的典型論著，與當時針鋒相對的社會氛圍不同，宗密摒棄了成見與警惕，以佛教的真心來融攝包含儒家的人性，這一會通的趨勢一直延續發展，到了宋代晉水淨源發展更甚，淨源的《原人論發微錄》進一步發揚了宗密的融匯思想，努力會通佛教與儒家的不同，盡可能以佛教嚴密的思辨性來獲得儒家的欣賞與認同，這也為失去思想界牛耳位置的佛教找到了延續和發展的關鍵，成為佛教於不同社會階段在中國文化結構中的自我重新定位的一種新方法，不斷地適應與發展成為佛教文化至今在中國文化中佔有一席之地的必勝要訣。

關鍵字：《華嚴原人論》、圭峰宗密、《原人論發微錄》、晉水淨源、一真靈性。

儒佛之辯在華嚴宗發展過程中表現得尤為突出，圭峰宗密在其《原人論》中，一改其師清涼澄觀對於儒家借用佛教思想來發展自身體系並擴大其影響力的警惕，在探究宇宙萬物的本源的論證過程中，創造性地將儒家的語言和思想納入了佛教體系之中，「明顯的以佛教迎合儒家，體現了外來宗教在中國化過程中積極向本土主流文化靠近的思想傾向。」¹也借此在中國傳統文化的思想土壤中埋下了自己的種子。華嚴宗自佛教受到重創後，歷經百餘年的沉寂，終於到了晉水淨源這一代，使這一脈又呈現出蔚然興盛之風，「賢首宗大家晉水淨源著《華嚴原人論發微錄》三卷，『發微』即把隱深的意思加以發揮，這是最有名的注釋書，後人的注釋都未能超過淨源的注。」²淨源在消化吸收唐代祖師精華的基礎上，集宗密的《圓覺經疏》和《圓覺經疏鈔》中的文字和思想對《原人論》進行了重新解釋與發揮，撰成了《原人論發微錄》三卷。

「斯論之作也，蓋斥二教之淺近，會一乘之淵蘊，故其論旨，皆用佛祖之言，儒道之語，以成文體。非夫學深通古，洞仲尼之垂範，究伯陽之立言者，則罔措其懷矣。不爾則何以後葉孫謀，比肩繼踵而傳授道德也。疇昔嘗讀《圓覺疏鈔》之廣者，而其間究萬法推一心章，惟灼實開決疑滯，布在鈔文，明尤指掌。於是不揣，搗昧錄廣鈔之要辭，發斯論之微旨。」³

在儒佛關係上，淨源承襲宗密之說，《發微錄》大量引用《周易》、《尚書》等儒家著作，積極地以融攝的方式來探討儒佛之間的不同，其融會思想旨在宣傳佛教與儒家殊途同歸，佛教在一定程度上完全能發揮儒家所能發揮的作用，並以此來獲得儒家的認同，使佛教的地位大為提升。

一、批判儒家的氣質人性論

儒家認為萬物都是從元氣生成的，人生之中種種不同表現諸如貴賤、貧富、善惡等都是由於嬰孩在母胎之中所受之氣的精粗、清濁不同，韓愈、柳宗元等將元氣作為一種能囊括一切的終極存在，這成為了一種新的思想潮流。《原人論發微錄》對其進行了批判。

淨源首先從前世的角度對元氣論提出了疑問。「又言皆從元氣而生成者，則歟生之神未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言歟有自然便能隨念愛惡等者，

¹ 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 172。

² 呂澂，《〈華嚴原人論〉通講》，頁 90—93。

³ 晉水淨源，《原人論發微錄》，《卮新纂續藏經》，X58，no.1031，p.718c09。

則五德六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成？」¹ 萬事萬物從無變有就在那一剎間，不讓人察覺，也讓人捉摸不透它的來源。人未曾經歷過學習和思考，愛惡之情、驕恣之性是從哪里來的？嬰兒在幼時，便會在所處環境和所遇機緣下漸漸生出情感和知覺。在不停的轉世過程中，即使人忘記了前世的學習修煉，但在相同情景的觸發下，愛惡喜恨等情感自然而然就會生成，但是無知的元氣怎麼能生成有知的精神呢？倘若精神知覺是隨元氣突然而有的，並不是積累而成，那麼儒家所提倡的道德技藝都能從出生便有，看見美好的事物便會生出喜愛之情，遇到技巧不學習便能掌握，看見不公正的現象心裏能夠立馬明辨是非，完全不需要歷經五年十年這麼漫長的學習過程，如此儒家所宣導的教化法制就沒有任何存在的必要。既然儒家又大力提倡教化學習，便可知精神知覺不是突然之間生成的，而是在相應的環境和條件下修習而成的，所以元氣生成一切，一旦元氣消散神識便不在的這種說法是不恰當的。

其次，淨源從後世的角度置疑了元氣作為本原的議題。「又若是稟氣而歟有，死是氣散而歟無，則誰為鬼神乎？且世有鑒達前生追憶往事，則知生前相續，非稟氣而歟有。又驗鬼神靈知不斷，則知死後，非氣散而歟無，故祭祀求禱，典籍有文。況死而蘇者，說幽途事，或死後感動妻子，仇抱怨恩，今古皆有耶？……且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得歟起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？」² 如果生就是元氣生成而忽然有，死就是隨元氣的消散而倏無，那麼鬼神又是從何而來？儒家也是承認鬼神的存在的，《尚書》：「多才多藝，能事鬼神」，《周易》：「是故知鬼神之情狀」。晉太傅祜死後還能追憶起自己前世的往事，表明現世並不是隨元氣忽然有而有，而是前世的延續；蔣濟之子死後身體雖如斷臂，但神知離開身體後形成鬼神，仍然綿延不絕，表明死並不是隨元氣的消散而徹底消失，所以在中國古代傳統文化中才會出現祭祀求禱的活動。更何況還有不少死而復生的人還能記得自己在陰間的事情，如東平王劉約；更有甚者死後能夠使自己妻兒感受其存在，進行報仇和報恩，如鄭昌妻黃氏。在佛教向儒家提出現實疑問的同時，儒家也開始反駁，儒者問到，如果人死後真的能成為鬼神，那麼自天地開闢以來，大道上應是一步一鬼，其數應有千百萬，滿堂盈庭，填塞巷路，我們為何見不到任何鬼而只能看見人呢？淨源解答道因在佛教中，人死之後會根據其前生造業的不同在六道之中選擇輪回，並不是所有人死後都會成為鬼神，且人死為鬼，鬼死為牛，牛死為天，天死複為人，都只是隨其業報變化而已，不拘一類，六道輪回，未始有極，怎麼會只有人死去而鬼不會消散呢？至此淨源進一步提問，倘若人是稟受這種無知之氣而生成的，那麼人怎麼會突然間就有了知覺？

¹ 圭峰宗密，《原人論斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708b13。

² 圭峰宗密，《原人論斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708b17—p.708b26。

草木和人稟受相同的元氣，為何草木沒有生成相應的神識？元氣是無知的，神識是有知的，兩者怎能混而為一呢？若元氣真能生成知覺，那麼善惡之性不會因學習修煉而成，為何還要用孔老設教來教人改惡為善呢？

淨源的這些追問其實也是儒家在現實生活中自己感到疑惑並需要解決的地方，儒家將人的本原視為元氣並不能回答佛教提出的問題，也不能解釋很多現實中產生的現象，說明元氣並非人的本原，應當予以破斥。

二、批評儒家的天命人性論

儒家還認為天命是人生而貧富、善惡、吉凶、賢愚等不同的根本原因，以此來解釋人生在世的種種差異和確定維護社會的秩序。「早在先秦時期，儒家學者就認為『天命之謂性』，《中庸》這種思想作為儒家不言而喻的理論前提，使人性論與天道觀互相關聯，從而形成一種頗具儒家特色的天人合一論。」¹

淨源首先借由責問天的不公平來揭示儒家天命論的理論缺陷。《論語·顏淵篇》：「死生有命，富貴在天」，《禮記》：「天命之謂性」。「又言貧富、貴賤、賢愚、善惡、吉凶、禍福，皆由天命者，則天之賦命，奚有貧多富少、賤多貴少，乃至禍多福少？苟多少之分在天，天何不平乎？」² 貧乏與富足、貴尊與賤輕、賢能與愚昧、善良與惡禍、吉利與凶禍都是用來解釋上天給予人的不同遭遇的，天之賦命下，破其所計，貧富都受之於天命而已，貧富的多少也皆有天命決定，那為什麼會有貧多富少、賤多貴少、禍多福少等現象呢？為什麼天這樣不公平呢？夏桀殘暴無義，殷紂損害善良，他們沒有德行卻能成為尊貴的王；攀須素蘊仁行，卻一生貧賤；齊景公無德卻坐擁馬匹千駟；顏淵品質高潔，卻居於陋巷，簞食瓢飲。古往今來，逆者吉、義者凶、仁者大亡、暴者長壽、有道者喪、無道者興，這樣的事還少嗎？天命的原則是化育萬物，但人間種種的殘酷現象卻讓人感覺天命專門使不道德的人興盛、有道德的人喪亡，此乃顛倒冠履、尊卑無序，哪里還需要儒家所提倡的福善益謙之賞、禍淫害盈之罰？天既不公平如何能成為人的本原？

其次，淨源指出，儒家雖主張天命決定論，卻又將對不公平現象的責問歸結為人為，這是矛盾的。「又既禍亂反逆，皆由天命，則聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。」³ 既然禍亂反逆皆由天命，若沒有天命也就沒有禍亂凶害，沒有反逆不孝，但是聖人卻將一切歸責於人，責過於物，甚至在推行教化時責人

¹ 韓煥忠，《佛性論與陳朱人性論重建》，頁 85—92。

² 圭峰宗密，《原人論·斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708b28。

³ 圭峰宗密，《原人論·斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708c06。

不責天，罪物不罪命，「歸於天則不法於天矣，故雲不當而。」¹ 既然一切都是奉上天之意，順造化之心，為何儒家還要作《詩》諷刺亂政，編《書》讚美王道，修《禮》安上治民，作《樂》移風易俗，這些難道不都是反上天之意、逆造化之心的行為嗎？儒家的一切教化方式在他們的天命論中找不到任何依據。

淨源在整理了大量文獻和例證的基礎上，不僅從理論上破斥了儒家的天命論，更進一步將其理論與現實的矛盾仔細剖析，以人間的種種現象來否定儒家的天命，也彰顯出佛教三世輪回、因緣果報的強大解釋力和生存力。

三、儒佛會通的基礎——教化功能

淨源對儒家氣質說、天命說的種種攻訐是從一個佛教徒的立場上出發的，雖具有一定的偏見，但他提出的很多問題確實是儒家自身所不能夠解釋和解決的，故才會在佛教嚴密的邏輯體系下顯示出自己理論薄弱的缺點，這是儒家需要注意且要深刻分析的。淨源指出，宗密對儒家的批評遵循破執不破教，破解不破行的原則，他雖在探究世界本源的意義上否定了儒家，但卻在兩者的教化功能上肯定了這兩種教法，「然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶，策勤萬行。明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行。」² 儒道二教雖在義理和教義上有明顯的區別，但二者在教化社會、建立秩序方面起到了異曲同工的效果，兩者的教化目的都是一致的，這也是儒佛二教能夠會通的基礎。

淨源提出，宗密將儒家的五常與佛教的五戒相融合，實現了二者在社會秩序上的會通。儒家的五常為仁義禮智信，佛教的五戒乃不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，在華嚴宗圓融的思想下，兩者完全可以融合。不殺生是仁，仁是有慈愛之心；不偷盜是義，義是使人們言行規範的準則；不邪淫是禮，禮是社會秩序；不妄語是信，信指遵守信用；不飲啖酒肉，神氣清潔益於智也，智是指識達分明，頭腦清醒。在這種會通的基礎上，佛教所提出的五種戒律在一定程度上能保障儒家的五種道德標準，而儒家所樹立的五種標準也能積極地推動佛教五種戒律的執行，兩者相得益彰，互利互惠。「佛教由此也就在中國傳統文化中最深厚的思想情感土壤裏紮下了自己的草根。」³ 儒家五常與佛教五戒的融合成為華嚴宗會通儒佛的第一個理論基礎。

「宗密以孝道為『二教之宗本』，也就是說，他認為孝道是儒佛兩家都共同推

¹ 晉水淨源，《原人論發微錄》，《卍新纂續藏經》，X58，no.1031，p.726c05。

² 圭峰宗密，《原人論序》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708a07。

³ 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 173。

崇的最為根本的道理。」¹ 淨源在《原人論發微錄》中多處引用《孝經》，以其中思想來闡發或解釋佛教自身的問題與思想。《孝經》是儒家的重要經典，其孝的思想體現在上之天子、下至百姓的整個中國傳統社會體系中，儒道二教都將孝道視為理所應當、天經地義的事情，應被普及到各個教派的思想體系及社會生活的各個角落。

佛之孝和儒之孝在思想上並不是完全相同的，但也有不少的共同點。「宗密認為，佛教在孝道方面的實踐完全符合《孝經·孝行章》的規定。」² 對父母盡孝既要有物質上的規定，但其實精神上的供養和尊敬才是更重要的，儒佛二教都將子女對父母的孝順風險之心看得尤為重要，子女在贍養父母時，一定要使其保持身心愉悅的狀態。雖然佛家批判佛教僧人傷害自己身體發膚且不在父母之旁侍奉，並視家庭的安寧和榮譽不顧，這都是物質上的贍養。然而佛教利用講經說法的方式來加深父母的福報，使父母在生死輪回中的狀況得到改善，這是儒家所謂的養老送終、光宗耀祖根本無法企及的，且佛教主張放生、佈施等行為，更為父母增加了善本。可以這麼說，儒佛二教在對父母生前的侍養和歿後的追思上有明顯的差異，但二者都認真強調對父母精神上的孝順尊敬。

其次，儒佛二教都主張不盡孝是有罪的。「儒家將不孝視為禽獸不如的行為，列為十惡不赦的大罪，而佛教也將殺父、殺母視為五逆重罪，認為一旦於此有犯，就會像射箭一樣迅速墮入到阿鼻地獄中。尊行孝道，在儒家則可獲得官府的旌表，死後可以上升天堂，而佛教則將遵行孝道看作戒德圓滿的象徵和往生西方淨土的行因，將孝順父母看作眾生最大的福田之一。」³

值得一提的是，宗密曾下盡力氣為《佛說盂蘭盆經》注疏，淨源在《原人論發微錄》中多次引用《孝經》，可以看出華嚴宗人對中國傳統倫理思想的重視，在一定意義上是對儒家的迎合，作為外來思想的佛教，積極地向中國本土思想靠近，試圖在中國傳統文化中找到一席之地，並持續開疆擴土，這一發展方式引起了後代僧人的重視，在佛教不斷前進的過程中形成了一條適合佛教發展的新道路。

五戒與五常的融合，佛之孝與儒之孝的會通，一定意義上奠定了華嚴宗儒佛關係的基礎，成為二者會通的墊腳石。淨源在宋代複雜的社會環境下，努力地會通儒佛二教的不同，試圖利用融合的手段對華嚴宗及佛教進行重新定位。

¹ 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 169。

² 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 171。

³ 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 172。

四、以佛教真心會通儒家人性論

作為儒家倫理中萬事萬物本體的氣質之性和天命之性，前者闡述人生在世的具體形態，後者作為萬事萬物的存在解釋，但這二者在華嚴宗看來並不能真正解釋現象通向本質的過程，在論及推究世界本源時其理論性和邏輯性都不夠嚴密，「但是，在由究極本體推出現象中林林總總的大千世界時，宗密複又肯定了儒家人性論的合理因素。」¹淨源在《策門三道》中的第三道儒釋言性的提問就是為了引導弟子考慮佛性與人性的融會貫通之處，他指出，人的學習能力是有限的，故知識也具有片面性。僧人之中很少有人對儒家的經典熟悉瞭解，儒生也對佛典知之甚少，所以兩家在對性的見解上有很大不同。儒家李翱宗孟子，以性為善；杜牧法荀子，以性為惡；韓愈則主張性三品：上品純善，下品純惡，中品善惡混雜。就單在儒家一家看來，對性的說法就如此紛繁複雜，其實在淨源看來，儒家所說的人性都只不過是華嚴宗真心的作用顯示而已。儒家所提出的氣質之性和天命之性在一定程度上都展現了一乘顯性教的本覺真心，這在入世化民、回真向俗的意義上有其一定的合理性。

作為融合本體的本覺真心具有不生不滅、不增不減、不變不易的特質，也可稱之為佛性。真心作為本原是指其在萬法為依正之源，在眾生為迷悟之源，在菩薩為萬行之源，在諸佛為萬德之源。它常住清淨、昭昭不昧、了了常知，在淨源看來，對於追求人類、社會和宇宙的真正本質，只有探索到這顆真心才算是真正完成。

「故《華嚴經》雲：『佛子！無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智，即得現前。』便舉一塵含大千經卷之喻，塵況眾生，經況佛智。次後又雲：爾時如來普觀法界一切眾生，而作是言：奇哉！奇哉！此諸眾生，雲何具有如來智慧迷惑不見？我當教以聖道，令其永離妄想，自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異。」²

眾生皆具這顆本覺真心，但由於人本來的妄念和煩惱的遮蔽，使真心很難顯現，故而眾生不能體悟到自己本身的佛性，進而執著於世間萬法和色身為實有，隨即產生種種執著，並在執念的驅使下造作種種善惡業，也就要被動地承受造業之後的種種苦樂果報。眾生一旦受聖人開示，便能發現自己具有的佛性，便與佛也無異了。這顆包容性及其強大的真心，在詮釋一真靈性由於處於被遮蔽的狀態

¹ 韓煥忠，《〈華嚴原人論〉對儒家人性論的批判》，頁 102—105。

² 圭峰宗密，《原人論·直顯真源第三》，《大正藏》，T45，no.1886，p.710a11。

而向下流轉時又在不同程度上肯定了儒家的氣質之性和天命之性。

淨源在《原人論發微錄》中提到，在宗密看來，由於煩惱和妄念的遮蔽，人們不能體悟到自身的佛性，所以又稱真心為如來藏，被煩惱包裹的如來藏「由此產生了生滅心相，覺與不覺、法執我執、惡業善業等。」¹ 如來藏能含攝一切法，也能生一切法，眾生依如來藏心生起生滅妄想，這所生的一切法都是破相教所要否定的，如來藏心若把所有的法含攝住，那麼就是法空，若連煩惱也除去，那麼如來藏心也被否定掉了，大乘破相叫謂之為空。如來藏不生不滅的真心和有生有滅的妄想和合而成為阿賴耶識，阿賴耶識具有覺與不覺兩種含義，若依不覺義，人們就會生起煩惱，起心動念，執著於外在環境與自身，形成執著，所以大乘法相教執著於阿賴耶識為人本原。在執著的驅使下，人們不懂萬法皆由妄念所顯現，產生愛惡、痛苦與快樂的感受，所以小乘教以色心二法和貪嗔癡三毒為人之本。在此基礎上，人們開始造作種種行為，有人造殺、盜等惡業進入地獄、畜生之道，有人行佈施、持戒等善業進入母胎之中，所以人天教以業為人的本原。「稟氣受質，氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識。十月滿足生來名人，即我等今者身心是也。」² 心識首先隨著善業進入中陰，在母胎中稟氣受質，肉體方面由稟受父母元氣而形成各種器官，精神方面則由中陰發展而成各種感知的能力，人皆以氣為本，漸成諸根，在母胎中待滿三十五個七日即成人相，十個月五識就能滿足，身心和合，將而為人，在此真心就會通了氣質人性論。從報業論的內容可知，作善惡種種業會引起相應的種種果報，淨源以引滿二業德佛教知識來解釋儒家的天命論，「引滿二業，亦名總別二報，總別交絡，有其四句：一總報善別報不善，謂人受貧窮疾病等；二總報不善別報善，謂畜生有肥好等；三總別具善，謂人受富貴等；四具不善，謂畜生有盲跛者。」³ 只因儒家不懂佛教的三世輪回、因緣果報，所以他們不能解釋為何人為何能無惡而自禍，無善卻能自福，不仁卻能長壽，不殺卻早夭，他們不知道這都是由前世的引滿二業造成的，所以只能寄託於天命來解釋這人世種種的行為與現象，所以《周易》會說：「皆由時命也。」從業報論的角度看，佛教融攝了儒家的天命人性論。

有一點值得注意，那就是儒佛兩家密切的互動，不單單是佛教借助儒家來獲得自我定位和發展的新契機，儒家也在佛教的不斷質疑中漸漸吸收了佛教的精華，有其是華嚴宗對儒家的發展可謂不小。「宗密此論，以為儒道所見，亦是真理之一部分。已為宋明道學立先聲耳矣，此論中又有許多見解，可以影響宋明道學者，此段所引『稟氣受質』一段，宋明道學講氣質，亦恐受此影響，尤可注意者，即

¹ 陳榮慶，《天下百慮而一致，殊途而同歸——宗密判教簡論》，頁 17—22。

² 圭峰宗密，《原人論·會通本末第四》，《大正藏》，T45，no.1886，p.710b08。

³ 晉水淨源，《原人論發微錄》，《卮新纂續藏經》，X58，no.1031，p.735c06。

宋明道學中程朱陸王二派對立之學說，此論中已有數點，為開先路。如雲：『然所稟之氣，輾轉推本，即混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。』心氣對立。程朱一派，以理氣對立，即在此方面發展。又雲：『究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變。』一切唯心。陸王一派，以宇宙即是吾心，即在此方面發展。由而言之，則宗密學說之影響，可謂甚大。就其此論觀之，則宗密不啻上為以前佛學作一結算；下為以後道學立一先聲。¹ 華嚴宗的學說和方法論對儒家的影響可謂甚大，為宋明道學的先期準備做好了一定的鋪墊工作。

到了淨源的時代，儒家在吸收佛教思想基礎上的重新構建是非常成功的，在佛教的刺激下，儒家不僅向外探求發展之法，向內也不斷挖掘自身的資源，牢牢鞏固了自身在傳統倫理思想中的正統地位，還進一步加強了自己理論內在的邏輯性和體系性，使之進一步發展上升為形而上，佔據了中國傳統文化的理論高峰，「這也說明在儒家發展過程中，對佛教的排斥和對佛教的吸收一樣，都是儒家發展的動力所在。」² 反觀佛教，在宗密之後遭到滅佛的致命打擊，華嚴宗直到淨源這一代才重新崛起，他進一步延續宗密的會通思想，加強儒佛之間的交流與發展，利用佛教較強的思辨性和嚴密的邏輯性的優勢，試圖在一定程度上獲得儒家的認可和生存的機會，這也算是華嚴宗在那個時代不得不承擔的任務，勢必要借助思想界中流砥柱的儒家來重新找到一條適合自己發展的道路。儒佛兩家都必須承認的是，只有分析嚴密地吸收彼此二教的合理因素，各家才能得到更好的發展，這也是整個文化發展的必然道路。

¹ 馮友蘭，《中國哲學史》，頁 683。

² 劉新華，《隋唐三教關係與唐代儒學的興起》，頁 7—11。

參考文獻

- 1、《原人論》。《大正藏》，T45，no.1886。
- 2、《原人論發微錄》。《卍新纂續藏經》，X58，no.1031。
- 3、馮友蘭（1895）。《中國哲學史》。臺北：臺灣商務印書館，2015 年增訂 3 版。
- 4、呂澂（1896）。《〈華嚴原人論〉通講》。吉林：《社會科學戰線·哲學史》，1990 年第 3 期。
- 5、韓煥忠（1970a）。《〈華嚴原人論〉對儒家人性論的批判》，山東：《理論學刊》，1990 年第 3 期。
- 6、韓煥忠（1970b）。《佛性論與陳朱人性論重建》。山東：《孔子研究》，2001 年第 6 期。
- 7、韓煥忠（1970c）。《華嚴判教論》。臺北：空庭書院，2008 年。
- 8、陳榮慶。《天下百慮而一致，殊途而同歸——宗密判教簡論》。陝西：西安電子科技大學（社會科學版），2005 年第 15 卷第 4 期。
- 9、劉新華。《隋唐三教關係與唐代儒學的興起》。南京：《南京工程學院學報（社會科學版）》，2006 年第 6 卷第 4 期。