

從原始儒道思想論圭峰宗密大師對儒道二家的批評與 會通——以《原人論》為中心的考察

國立屏東科技大學通識教育中心 退休副教授
羅慎平

摘 要

唐德宗貞元十八年（西元 802 年），宗密二十二歲，李翱（西元 774 年—836 年）完成了他一生思想的代表作——《復性書》，發揮其儒家心性論的學說。元和十四年（西元 819 年）正月，韓愈（西元 768 年—824 年）上《諫迎佛骨表》引起朝野極大風潮，幾乎獲罪而死，宗密時年約四十歲。此兩件大事雖然相隔將近二十年，然而李翱與韓愈皆為中唐時期主張復興儒學的先驅人物，對於世出世間的學問有著敏銳觸角的宗密而言不會不無所感，可能為日後寫作《華嚴原人論》（簡稱《原人論》），對儒釋道三家從批判到會通的論述立下基礎。

宗密（西元 780 年—841 年）所撰《原人論》除自序之外，另有裴休的序言，作於唐武宗會昌元年（西元 841 年），可知應該是宗密晚年思想圓融成熟的作品。本文從中國哲學史的發展線索，探討宗密批判會通儒道二家的理論問題。宗密批判儒道時，直接涉及了與此二者本體論與宇宙論的爭議，也與儒道二家之「終極關懷」密切相關。但是，他所批評的儒道思想是否只是世俗化和官學化的儒道思想？這是學術上一個值得探討的問題。本文認為，原始儒道二家在由「終極關懷」所展開之「實存主體」、「生死解脫」及「終極存在」的追求，各自有其充分自足的理據，也因此而隱含了《原人論》中儒道釋三教會通的根本難題。

關鍵詞：宗密、《華嚴原人論》（簡稱《原人論》）、原始儒家、原始道家

一、前言

圭峰宗密大師為華嚴宗五祖，少學儒道，繼而學法禪門，再歸依華嚴，其智識廣博，思辯敏銳，且善於從批判進而融合諸家之長，其所作《華嚴原人論》（簡稱《原人論》）正是顯露出其思想的廣大包容。

歷來對《原人論》的討論較少關注宗密對儒道思想的批評上，尤其是他所批評的儒道二家是否為原始的儒道思想，更少有人去探討。本文根據中國哲學史的發展線索，探討宗密批判儒道，進而企圖會通儒釋道三家的理論問題。在內因方面，從宗密生平修學可知，基本上他是出自於對人之「終極關懷」，為了安身立命，出入儒釋道三家思想，最後皈依釋家；而在外緣方面，則是對當時儒釋道三家思想發展的一種檢視和轉化（說是『反動』也未嘗不可）。宗密批判儒道時，直接涉及了與此二者本體論與宇宙論的爭議，也與儒道二家之「終極關懷」密切相關。但是，他所批評的儒道思想是否只是世俗化和官學化甚至參雜了宗教色彩（道教）的儒道思想？這是學術上一個值得探討的問題。本文即是從原始儒家和原始道家的思想來檢視宗密對此二家的批評。本文以為，原始儒道二家¹在由「終極關懷」所展開之「實存主體」、「生死解脫」及「終極存在」的追求，各自有其充分自足的理據，也因此隱含了《原人論》中三教會通的根本難題。

二、宗密時代之政治文化與思想學術概觀

（一）宗密自述其由儒入佛之因緣

宗密於唐德宗建中元年（西元 780 年）出生在果州西充縣（今四川省西充縣），唐武宗會昌元年（西元 841 年）去世，世壽六十二歲²。俗姓何，名炯，世代豪門，與當時普通讀書人一樣，以參加科舉考試為入仕之途，實現經世濟民的理想。故在七歲至十八歲前的十年之間，研讀儒家經典，旁及道家之說。宗密「家本豪盛，少通儒書，欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏」³。然而「自韶年洎

¹ 依照當代中國哲學家如方東美、牟宗三、勞思光、羅光、王邦雄等人的看法，此處所謂的原始儒道二家，主要是指先秦時代的儒道二家而言。儒家的代表人物是孔子、孟子和荀子，主要經典有《尚書》、《易傳》、《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》和《荀子》等；原始道家則指的是老子和莊子，而《老子（道德經）》與《莊子（南華真經）》則是吾人依之探討的經典。參見：方東美，2005；牟宗三，2005；勞思光，2005；羅光，1982；王邦雄等，1995。

² 有關宗密的生平與著作的詳細考證，請參考：冉雲華，2015；徐湘靈則以生動活潑的小說筆法敘述有關宗密的生平事蹟，見：徐湘靈，2019。

³ 《宋高僧傳·卷六》。

弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸。」⁴裴休在《圭峰禪師碑銘并序》中亦說「大師本豪家，少通儒書，欲干世以活生靈」⁵，宗密在《圓覺經大疏鈔》中曾記其少年時代修習儒學的歷程：「實而言之，即七歲乃至十六、七為儒學，十八、九、二十一、二之間，素服莊居，聽習經論，二十三又卻全功，專於儒學，乃至二十五歲，過禪門方出家矣。」⁶宗密對於儒學之教，深感不足，故十八歲時，停止學習儒學，旁求佛典，但未遇善知識的指點，所得有限。經過了四、五年的徘徊，宗密於二十三歲時，又重新專於儒學，並至另一所著名的學院繼續讀書，做為即將趕赴科舉考試的準備。

然而當時的教育制度並沒有達到預期的效果，面對科舉考試的壓力，使得宗密更加深對儒學的厭倦，最終由於因緣的偶合走入佛家。宗密曾經向澄觀⁷自述其由儒入佛的心路歷程，說其：

本巴江一賤士，志好道而不好藝，縱遊藝而必欲根乎道。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。決知業緣之報，如影響應乎形聲，遂止葷茹，考經論，親禪德，狎名僧。莊居屢置法筵，素服濫嘗覆講，但以學虧極教，悟匪圓宗，不造心源，惑情宛在。後遇遂州大雲寺圓和尚法門，即荷澤之裔也。言下相契師資道合，一心皎如萬德斯備。既知世業事藝本不相關，方始落髮披緇服勤敬事。習氣損之又損，覺智百煉百精。然于身心因果，猶懷漠漠，色空之理，未即于心。⁸

由上可知，宗密出生在一個富豪家庭，幼小便勤讀儒書，為了求取世間的功名，就必須經過國家層層的考試。但是他懷有悲天憫人的救世精神，不甘只作尋常書吏，縱使為了科舉考試而日夜攻讀詩書，但總是覺得茫然無歸。而且宗密的本願是在「道」而非「藝」，亦即是志在追求知識和宇宙人生的真理，這是他年輕時期就已經立下的「終極關懷」。後來宗密決定棄儒從佛，此時感覺似有所寄，並止葷茹素，親近禪門的高僧大德，在自家莊園，設置法筵，禮請高僧說法，並以俗家身份擔任覆講的任務，這是宗密由儒入佛的因緣，直到二十五歲出家（一說是二十七歲或二十八歲）⁹，正式皈依佛門為止。

⁴ 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》。

⁵ 裴休，〈圭峰禪師碑銘并序〉。

⁶ 轉引自釋天演，1998，頁2。

⁷ 清涼澄觀，生於唐玄宗開元二十五年（737年），唐文宗開成三年（838年）三月圓寂，享年一百零二歲。後世尊為華嚴宗四祖。

⁸ 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》。

⁹ 參見釋天演所整理的資料，釋天演，1998，頁5。

根據宗密出家皈依佛門之前的歷史，有兩點值得注意的事項，而且跟他出家有極為密切的關係。第一，宗密原本是攻讀儒書以參加科舉考試，進而希望取得功名，能夠造福人群社會，這是他說「欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏」的意思。第二，他本身則是一個尋根問底，而且是追求終極答案的性格，誠如他所說「志好道而不好藝，縱遊藝而必欲根乎道。自齠年泊弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸。」因此，我們要問的是：當時唐代的科舉制度是怎樣實施的？要考些甚麼科目？考試的標準教材是甚麼？是不是他當時所研讀的教材不能夠滿足他追求人生問題解答的需要？從更高的層次來說，中國哲學從先秦經過兩漢魏晉南北朝到隋唐時代一千多年的發展，他所讀的儒學經典（以及對經典義理的詮釋）是不是在當時已經走入了思想的黃昏，已經失去其原始的面貌，無法給予知識與人生問題的終極解答？而宗密他所關心的問題又是甚麼？

（二）唐代之科舉制度

科舉制度是中國自隋唐到清朝末年一千三百多年以來的一項重要政治制度，也是一種文化和社會制度，對中國社會和文化產生了巨大影響，直接催生了不論士族門第，而憑國家考試產生的「士大夫」階層。開皇七年（587年），隋文帝廢除了魏晉南北朝的九品中正制度，實行國家考試以選拔人才，奠定科舉制度的基礎。科舉制度在唐朝發展成型，直到清朝光緒三十一年（1905年）被廢除，持續了一千三百多年。

國學生是參加科舉的重要力量，因為他們在各級官學學習，考試合格後被送至尚書省參加科舉，因此被稱為「生徒」；自學成才繼而向地方政府投牒自舉，經考試合格後被送入京參加科舉者，謂之「鄉貢」，「生徒」和「鄉貢」這二種人是科舉考生的主要來源。

唐代的科舉分「常舉」、「制舉」兩種。所謂「常舉」是指每年分科舉行的科舉；「制舉」是指由皇帝臨時下詔舉行的科舉。在考試內容、考生來源、考試方法上常舉和制舉有很大區別，而常舉以其長期性、固定性的優點成為了科舉中最重要的部分。常舉的主要類型包含秀才、明經、進士、明法、明字、明算、一史、三史、開元禮、道舉、童子等。其中最受人重視的是「明經」和「進士」二科。明經科主要考儒、道經義，唐朝將經書分為正經和雜經，其中正經共九部，根據重要程度和難易程度，又分為大、中、小三個等級，其中《禮記》、《左氏春秋》為大經，《毛詩》、《周禮》、《儀禮》為中經，《周易》、《尚書》、《公羊春秋》、《穀梁春秋》為小經。除了必考的九部正經之外，偶爾還會加試《孝經》、《論語》、《老子》等其他雜經。唐朝的明經科又分為五經、三經、二經、學究一經等級別，例如通二經者，必須是大經、小經各一部或中經兩部；通三經者，

大、中、小經各一部；通五經者，大經、小經皆須通。具體考哪一種，則由考生自己決定，由於考試相對寬鬆，因此錄取人數最多。進士科考試內容主要有三部分，一是「帖經」，有點類似于現代的默寫、填空題，主要考察對經書的熟悉程度；二是「雜文」，類似于作文題，主要考察詩、賦等題材的寫作水準；三是「策問」，通常為時務策五道，考察對國家政策的瞭解和時政事務的對策。進士科中除試策非常重要以外，另一個重要的內容就是詩賦。由於明經注重的是死記硬背，考試的內容相對容易一些，而進士科最關鍵的是則是難度較大的詩賦，社會上也更重視考取進士科的學子。能考取進士者一般都是有真才實學的才子，許多人窮其一生精力，也不能得中。所以當時有「三十老明經，五十少進士」的說法（出自《全唐詩》八七六卷：「明經進士語：『三十老明經，五十少進士。』，言其艱難也。」）¹⁰

起初的科舉考試並沒有甚麼標準讀物，考生可能是依據當時通行的儒道經典研讀準備，至於對經典意義的註解詮釋可能因為各家立場不同而有分歧。追溯中國經學的發展歷史可知，經學自鄭玄（東漢順帝永建二年—東漢獻帝建安五年，即西元 127 年—200 年。）注釋群經，折衷異同之後，原本講究之「博士家法」遂被世人逐漸廢棄。中間經過長期戰亂，經學由於各種偽證、虛說、曲說、或如王弼（曹魏文帝黃初六年—曹魏少帝正始十年，西元 226 年—249 年）以老莊注易等，混入經學，遂有種種奇談怪論，經學日漸失其本來面目。「自後南北對峙，學風互異。北人守舊，猶重樸學，理晚漢之墜續。南人趨新，多尚清談，有兩晉之遺風。」¹¹儒學日漸失去其本來面目，進而分為南北兩派經學，互為對峙，學風各異¹²。及至隋代，北宗漸亡，南宗獨盛。

隋唐時代為了統一的政權的政治、思想、文化建設之需要，亟需整頓混亂的經學，並由朝廷出面撰修、頒布統一經義的經書。至唐太宗李世民，天下日漸安定，文治武功日益強盛。唐太宗有鑑於前代衰亡的前例，特別講求治道，尤重儒學。貞觀四年（630 年）命前中書侍郎顏師古（隋文帝開皇元年—唐太宗貞觀十九年，西元 581—645 年）考定五經，頒行全國，作為天下學子共同研讀的標準本。後命國子監祭酒孔穎達（北齊後主武平五年—唐太宗貞觀二十二年，西元 574—648 年）率諸多儒生編撰五經正義，於唐高宗永徽四年（西元 653 年）頒行天下並交付國學使用，國家考試亦以此為標準¹³。從此自唐至宋，明經取士，都是遵照此本，期間雖然有所增益（例如《十三經注疏》），但是基本上沒有重大變

¹⁰ 有關唐代科舉制度的說明，主要參見《唐六典》、《新唐書·選舉志》。

¹¹ 錢穆（上），1931，頁 173。

¹² 錢穆（上），1931：頁 173。

¹³ 見駢宇騫譯注，2011：頁 481；錢穆（上），1931：頁 175。

化。然而，士子們苦讀此本其目的在於通過科舉考試，謀求仕宦晉身而已，鮮有能夠真正深入其中義理，更不能預期學術思想之流變矣¹⁴。

我們有理由相信，宗密在年輕時候為了參加科舉考試而埋頭苦讀的儒學經典應該就是孔穎達的《五經正義》，這是國家考試的標準教科書，而且自唐高宗永徽四年（西元 653 年）頒行天下，遲至宗密出生之唐德宗建中元年（西元 780 年）經過了一百三、四十年之久。再者，唐代除了佛教思想之外，在儒道哲學方面並沒有明確的哲學思想或理論出現，僅有零星的言論，即使如韓愈、李翱等人，其言論大概只在呼籲重新振興儒學，並未能開出如之後的宋明諸大儒般的哲學系統，開創了宋明理學與心學的所謂「新儒學」的境界。因此，隋唐時代並沒有真正足以與佛教思想相抗衡的儒道思想家，宗密無以親近當代大儒也是可想而知了。

（三）李翱與韓愈

宗密在寫作《原人論》之前，中國學術界已經出現了日後成為宋明理學的先鋒人物及他們的著作—韓愈（唐代宗大曆三年—唐穆宗長慶四年，西元 768 年—824 年）與李翱（唐代宗大曆七年—唐文宗開成元年，西元 774 年—836 年）。

自東漢魏晉以來，由於佛教的傳入，以及道教的創立傳播，在文化思想的領域上，逐漸形成儒、釋、道三家鼎立的局面。不過唐代的道家已經不是原始的道家老莊思想。在中國哲學史上，一般把道家的發展階段分為先秦時代的老莊道家（原始道家）、秦漢之際的黃老道家（依託黃帝與老子，主要是在實際治術方面）、以及魏晉玄學道家（倡言《易經》、《老子》和《莊子》，號稱「三玄」）。魏晉以後，道家實際上已成為一個歷史名詞，不復存在，道家被道教取而代之。人們所說的道家，除了明確指出是先秦或魏晉道家以外，多指的是道教。

原始儒學的發展到了秦漢之後發生了變化。勞思光指出：漢儒的理論乃是雜取了陰陽五行，是一個「宇宙論中心的哲學」，以「天」為一切存在、關係與價值的根源，與先秦孔孟之「心性論中心的哲學」有著極為顯著的差異。以宇宙論的觀念為基礎而建立的任何價值理論，不僅是背離了原始孔孟的心性論思想，也因其最終無法成立，而引發後世儒者為之抗拒改造的要求¹⁵。從哲學方面來說，隋唐時代之佛教哲學其所擅場之處正是在其與孔孟不同之「心性論的哲學」所開

¹⁴ 見錢穆（上），1931：頁 176。這並不是說孔穎達的《五經正義》毫無價值，研究中國經學史的學者認為孔穎達等人所表達的以民為本與士大夫的主體意識乃《五經正義》最為鮮明的時代內涵，其中所流露出的儒學實踐性品格也有別於魏晉玄學與宋明理學。參見：鄭偉，2022。外國學者的觀點可參見：野間文史著，金培懿譯，2005。

¹⁵ 勞思光，2005，新編中國哲學史，第三卷，頁 2-3。

發出來之價值理論，因此唐末之中國學者如韓愈、李翱等人，乃以崇儒拒佛的立場，他們吸取傳統儒家的心性理論，構建出具有時代特點的獨特的人性理論，自覺地做出了脫離漢儒，回歸孔孟原始儒學的初步嘗試¹⁶。

唐德宗貞元十九年（西元 803 年），監察御史韓愈因揭穿權貴隱瞞災情而得罪當道，被貶至連州。貞元二十一年（西元 805 年），德宗死後，韓愈遇赦而被任命為江陵法曹參軍，於是韓愈寫了一封自薦書給當時的兵部侍郎李巽¹⁷，希望獲得重用，以施展抱負。在這封書信中，韓愈提到「舊文一卷，扶樹教道」，其中就是他為了重新恢復儒家性命之學的「五原」作品——《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》和《原鬼》，尤以《原性》和《原道》最為重要。至於這「五原」作品究竟是在何時完成，則是眾說紛紜，較新的說法是應該是在貞元十九年（西元 803）貶陽山的第二年，即貞元二十年（西元 804 年），開始撰稿，至貞元二十一年（西元 805 年，也即永貞元年）在郴州候命的三個多月期間完成的¹⁸。

其中《原性》一文對唐朝以前各家人性論作了總結，認為孟子、荀子、揚雄三家的人性論各有所得，亦各有所失，繼承並發揮了董仲舒的人性論思想。第一次明確提出「性之品有三」：「上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」他認為人性的具體內容是仁義禮智信五種道德品質，它們在性之三品中的比重各不相同。上品之性具有仁而行于其餘四者；中品之性裡仁的成份多少不同，其餘四者混雜不純；下品之性反於仁而違背其餘者。同時還認為人的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等七情，與性相對應，亦有三品：上品之情，是七情「動而處其中」；中品之情，是七情之動「有所甚有所亡，然而求合其中」；下品之情，是七情之動「亡與甚直情而行」。認為性「與生俱生」，即先天就有的，並認為它們是人類普遍的本性；情是「接與物而生」，即後天才有的；他既反對任情縱欲，也反對佛教的滅情見性主張，在當時具有積極的意義¹⁹。

韓愈在《答李翊書》中自言其「非三代兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存」²⁰，其生平除其文學成就之外，尚且是一位以積極承接儒家傳統，反對佛教崇拜為己任的儒者。元和十四年（819 年）唐憲宗派人到鳳翔法門寺，將佛陀的

¹⁶ 勞思光，2005，新編中國哲學史，第三卷，頁 3。

¹⁷ 《上兵部李侍郎書》，文見：<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E4%B8%8A%E5%85%B5%E9%83%A8%E6%9D%8E%E4%BE%8D%E9%83%8E%E6%9B%B8>，2025/1/15 瀏覽。

¹⁸ http://www.360doc.com/content/18/0414/13/26561818_745564457.shtml，2025/1/16 瀏覽。

¹⁹ 〈原性〉《全唐文卷五五八》，[https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%8E%9F%E6%80%A7_\(%E9%9F%93%E6%84%88\)](https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%8E%9F%E6%80%A7_(%E9%9F%93%E6%84%88))，2025/02/13 瀏覽。

²⁰ 〈答李翊書〉，《昌黎先生集·卷十六》，文見：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E7%AD%94%E6%9D%8E%E7%BF%8A%E6%9B%B8>，2025/1/10 瀏覽。

指骨迎至宮中，供奉三日，長安百官民眾，傾城而出。韓愈時任刑部侍郎，為了維護「先王之道」，竭力反對事佛，寫《論佛骨表》²¹呈上，進諫憲宗。結果觸犯憲宗忌諱，將處以極刑，幸得裴度、崔羣等一班大臣說情相救，才被貶為潮州刺史保存性命。《資治通鑑》記云：

中使迎佛骨至京師，上留禁中三日，乃歷送諸寺，王公士民瞻奉捨施，惟恐弗及，有竭產充施者，有然香臂頂供養者。刑部侍郎韓愈上表切諫，...上得表，大怒，出示宰相，將加愈極刑。裴度、崔羣為言：「愈雖狂，發於忠懇，宜寬以開言路。」……貶愈為潮州刺史。²²

在《論佛骨表》中，韓愈列舉史實認為「佛不足事」。他主張佛法原為「夷狄」之一法，東漢時才傳入中國。在此以前的中國歷代帝王在位時間長，年壽高，顯然「非因事佛而致然也」。自東漢明帝時始傳入佛法，但此後「亂亡相繼，運祚不長」，甚至「事佛求福，乃更得禍」。今迎佛骨，會導引百姓事佛，以致「傷風敗俗，傳笑四方」。他還把佛骨稱做「朽穢之物」，要求朝廷把它「投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑」。同時指責「群臣不言其非，御史不舉其失」，自己甘受殃咎，亦不怨悔。

錢穆先生在評論韓愈時有言：

其排釋老而返之儒，倡言師道，確立道統，則皆宋儒之所濫觴也。嘗試論之，唐之學者，治詩賦取進士第，得高官，卑者漁獵富貴，上者建樹功名，是謂入世之士。其遯跡山林、棲心玄寂，求神仙，溺虛無，歸依釋老，則為出世之士……獨昌黎韓愈氏，進不願為富貴功名，退不願為神仙虛無，而倡言乎古之道……此皆宋學精神也，治宋學者首昌黎，則可不昧乎其所入矣。²³

李翱是另一位在中晚唐時期與韓愈共同企圖恢復儒學，排斥佛老的著名人物。李翱（唐代宗大曆七年—唐文宗開成元年，西元 774 年—836 年），是韓愈的高足弟子，也是韓愈的侄女婿，受韓愈的影響很深，後世多以「韓、李」並稱二人。他在儒學方面最大的貢獻，便是試圖重建儒家學說的心性理論。從時代背景與交往情形來看，李翱或多或少受到了儒、佛、道各方思想的影響。但他仍以儒

²¹ 〈論佛骨表〉，收於《昌黎先生集·卷三十九》，文見：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%AB%96%E4%BD%9B%E9%AA%A8%E8%A1%A8>，2025/1/10 瀏覽。

²² 《資治通鑑·卷二百四十·元和十四年》條。

²³ 錢穆，1997，中國近三百年學術史（上），頁 2。

學作為自己學問的主軸，並將振興儒學一事，視為己任。德宗貞元十八年（802）時，李翱完成了足以堪稱其思想的代表之作——《復性書》²⁴。全文分成三個部份，上篇總論「性情」及聖人的關係，中篇談修養成聖的方法路徑，下篇勉勵世人應努力進行修養。他以《周易》、《中庸》、《大學》、《孟子》為立論之根據，提出了「性善情惡」與「去情復性」的說法，並舉「開誠明，致中和」為終極意義。而人之所以無法成為聖人，是因為被後天的情欲所干擾、浸染、扭曲，甚至破壞，使先天即具備的善性，無法得到擴充並蓬勃地發展。為了恢復我們先天純潔的善良本性，勢必得先去除情欲，故稱「去情復性」。從「去情復性」作為旨歸，以「弗慮弗思」、「齋戒其心」、「寂然不動」、「誠明」等步驟為達到復性的方法，以「虛明變化」、「感而遂通天下」、「與天地參」為用。李翱的心性論，無非是將其原始的心性學說，自簡樸的道德實踐層面，拉升至本體論的層次。他的人性論思想既是唐代反佛、道運動在文化思想領域的產物，有其深刻的思想淵源；又是儒家人性論思想自身發展的必然結果。李翱繼承和發展了孟子的性善論，提取和發揮佛、道心性論的思想，提出了「性善情惡」和「滅情復性」的說法。對後來北宋，甚至到南宋的理學，都有很大的影響。歐陽修在《讀李翱文》中曾經推崇說：「予始讀翱《復性書》三篇，曰此《中庸》之義疏爾。智者性其性，當復中庸。愚者雖讀此，不曉也，不作可焉。」²⁵

佛教傳入中國之後，自始即遭受到儒道二教的排斥與論難，佛教的生存，經常受到來自儒道二教的威脅，特別是在宗密的時代，佛教已即將面臨唐武宗的「會昌法難」²⁶，失去政治權力的保護，加上當時佛教界的內部，對立與混亂的局面也日益嚴重，所以他完成了思想體系完全一致的兩部著作，那便是《原人論》及《禪源諸詮集都序》。尤其是《原人論》，目的是要將佛教適應儒道二教的中國文化環境，並且企圖提昇儒道二教。

三、《原人論》之內容

據考證，宗密之《原人論》撰於唐文宗太和五年（西元 831 年），宗密 52 歲。宗密於是年上書皇帝，請求歸山退隱。在歸山之前可能回鄉掃墓，與雙親訣

²⁴ 李翱，《復性書》，文見：<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%BE%A9%E6%80%A7%E6%9B%B8>，2025/1/10 瀏覽。

²⁵ 歐陽修《讀李翱文》，文見：<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E8%AE%80%E6%9D%8E%E7%BFB1%E6%96%87>，2025/1/15 瀏覽。

²⁶ 會昌（840 年-846 年）是唐武宗在位的年號，他推行一系列的「毀佛」（滅佛）政策，除了保留的極少數之外，其餘佛教寺院財產被剝奪，僧尼還俗，寺廟遭廢，經籍散佚，佛教宗派因也由極盛而走向衰微。以會昌五年（845 年）七月頒布的敕令為高峰，這一事件使佛教在中國受到嚴重打擊，而會昌六年唐武宗逝世、唐宣宗即位又重新尊佛。

別，並寫下《孟蘭盆經疏》二卷，比較儒家孝道與佛家孝道的異同。之後退居終南山，寫下一批晚年時期的著作，包括《原人論》、《禪源諸詮集》（全書約一百卷，已佚，僅存總序《禪源諸詮集都序》，簡稱《都序》至今。為禪宗重要史料之一，也開創禪教合一的理論。）²⁷

《原人論》之「原」字在此處，是探索、窮究、考察的意思，「原人」則意謂探究宇宙人生之根本。宗密出入儒釋道三家，深入義海，撰著不輟，希望教內外正確而全盤地彼此認識各自的主張，不因誤解而互相詆毀。對佛教而言，他不僅主張佛教是整體的，也主張外教是可以會通佛教的。所撰《原人論》除自序之外，另有裴休的序言，作於唐武宗會昌元年（西元 841 年），應該是宗密晚年思想圓融成熟的作品²⁸。此論依《華嚴》的宗旨，推究人的本源。首先點破儒道二教的妄執（第一、「斥迷執」），繼而評析佛教的人天善法、小乘法、大乘的法相宗、中觀學派之不足（第二、「斥偏淺」），最後攝歸於直顯一乘的佛性如來藏，以此為人類的終極理想（第三、「直顯真原」）。宗密雖然以判教方式對儒道暨佛教四個派別有所批評，但又以「會通」的方式給予包容，希冀達到三教圓融的境地（第四、「會通本末」）。由於宗密修學諸家教義時，不是簡單的棄舊從新，而是經過淬煉再綜合創新，因此《原人論》會通三教的思想，對日後宋明理學的形成和儒學之哲學化有相當大的啟發作用。

宗密自述其撰著《原人論》的目的有云：

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？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？曷能知天下古今之人事乎？故數十年中學無常師，博攷內外以原自身，原之不已，果得其本。

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。習佛法者，但云：「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。」皆謂已窮，而實未也。

然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。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

²⁷ 參見：<https://baike.baidu.com/item/%E5%9C%AD%E5%B3%B0%E5%AE%97%E5%AF%86/3222809>，2025/1/7 瀏覽。

²⁸ 此論的卷首，除自序外，有裴休序，作於唐武宗會昌元年(841)。註疏有宗密的自注及宋淨源的《華嚴原人論發微錄》三卷，元圓覺的《華嚴原人論解》三卷，明楊嘉祚刪合的《華嚴原人論合解》二卷等，現均存。

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；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。

然當今學士各執一宗，就師佛者，仍迷實義，故於天地人物不能原之至源。余今還依內外教理推窮萬法，初從淺至深，於習權教者，斥滯令通而極其本；後依了教，顯示展轉生起之義，會偏令圓而至於末（末即天地人物）文有四篇，名原人也。

宗密使用了《老子》與《易經》的思想，從「歸根」、「三才」來說明萬物皆有本源，何況是身為萬物之靈的「人」？然後，依《老子》言之「知人者智，自知者明」，作為窮究人類本源的動力。吾人既然已經得此人身，作為萬物之靈，豈能不進而推求人從何處來？將往何處去？又如何能夠不去理解知道古今人事的變遷？為了追尋這些問題的答案，他在數十年間遍訪眾位知識大德，而且廣博地研究包括佛教經論在內的其他思想論著，如此不斷求索而得知曉人的本原。

其次，宗密認為儒道兩家近則只知祖父至自己的傳體相續，遠則歸於「混沌一氣」的解釋，認為萬物與人都是元氣化生；至於一般修學佛法的人士，只說近的源頭是由於前生造業，今生隨業受報，而得此人身；遠的源頭，則推究此業的發生，是從煩惱的惑，輾轉乃至以阿賴耶識為身的根本源頭。他們但說「前生造業，隨業受報，得此人身」的不了義的粗淺名相，遠則是由惑造業的輾轉與阿賴耶識為身之根本，認為已窮盡人之本源，實際上是並未徹底通透了知，都未能知道人的根源。其三，然而宗密並不否定這三家也有其道理，三家可以會通而利益眾生。孔子、老子、釋迦，皆是至極的聖人，只是為了因應各種不同時代環境和各人的根器，而做出因時制宜、因人制宜的教化設施，所謂「隨時應物，設教殊塗。」或內或外、相輔相成，都是為了利益眾生，策勵修行一切善行，明瞭善惡因果，知道人之本源始終，以之推敲探究宇宙萬象，以明萬物生起的根本和枝末。他指出：「孔老釋迦，皆是至聖，內外相資，共利群庶。」對於儒道及習佛不了義者，可以「策勤萬行，明因果始終」；對於習佛了義者，可以「推究萬法，彰生起本末。」因此，宗密先在序言之中就先做出了結論：「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；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」儒家及道家，僅是權巧之說，釋家則兼權兼實。若就策勵萬行、懲惡勸善而同歸於治世之道而言，則儒道釋三教皆可遵行，若為推究萬法、窮理盡性、以至於最根本源頭者，那就唯有佛教才能解決了。

四、《原人論》中對儒道二家思想之批評與吾人的回應

《原人論》第一篇〈斥迷執〉專對儒道兩家作批評。其言曰：

儒道二教說，人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然，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。

宗密批評曰：

所言萬物皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福之基。基本既其常存，則禍亂兇愚不可除也，福慶賢善不可益也。何用老莊之教耶？又道育虎狼，胎桀紂，天顏冉，禍夷齊，何名尊乎？又言萬物皆是自然生化非因緣者，則一切無因緣處，悉應生化，謂石應生草，草或生人，人生畜等又應生無前後，起無早晚。神仙不藉丹藥，太平不藉賢良，仁義不藉教習，老莊周孔何用立教為軌則乎？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，則五德六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成？又若生是稟氣而歟有，死是氣散而歟無，則誰為鬼神乎？……聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。然則詩刺亂政，書贊王道，禮稱安上，樂號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？是知專此教者，未能原人。

宗密在此處似乎將大道之宇宙生成論與大道之價值論混為一談。「大道」從儒家思想來說，亦可以說是「天」或「天道」。「天」有其自然義，如《荀子·天論篇》中所謂「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」天下之治亂則與天地時空無關，如荀子繼言道「治亂，天邪？曰：日月星辰瑞麻，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非地也。《詩》曰：『天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。』此之謂也。」這樣的「天」有類於宇宙自然的運行，不因草木鳥獸堯舜桀紂而有所偏愛或變動。

「大道」之宇宙生成之義如老子所言「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」（道德經·第一章）

陳鼓應在其《老子譯注及評介》一書中，將道的特點歸結為：一、道是物的自然法則。二、道永遠存在，在時間與空間上都是無限的。三、道是萬物的本質。四、作為本質來說，道是世界的物質基礎「氣」及其變化的自然法則的統一。五、道是物質世界中不可破滅的必然性，萬物都從屬於道的法則。六、道的基本法則是：萬物與一切現象，處於經常的運動與變化中，在變化的過程中，萬物與一切現象都轉化為自身的對立物。七、萬物與一切現象，都處於相互聯繫的狀態中，這種聯繫通過統一的道而完成。八、道是我們的感官所不能感知的，但在邏輯思維中，它是可以認識的。由是觀之，道在天地生成以前就存在於浩瀚的宇宙中，當天地生成以後，道就在萬事萬物中發揮著自身的作用，貫穿萬物的生成、生長、發展、消亡的始終，作為一種自然規律客觀地存在著²⁹。

「天地之大德曰生」(易傳·繫辭下)；「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」(易傳·乾文言)；「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。」(易傳·坤文言)天地是一切價值美善的根源，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」《莊子·知北遊》儒家的美善則是在於道德人格的完成，此正如孟子所說：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」(孟子·盡心下)

始儒家基本上都是性善論者，即便是一般認為主張「性惡」的荀子，其實本身也是一位主張性善的儒者。荀子說：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」(荀子·性惡篇)

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。」(荀子·性惡篇)

²⁹ 陳鼓應，1984：54。

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（荀子·禮論篇）

《中庸》上說「天命之謂性」，這個「性」就是人之所以為人的「本質」，世人與其他萬物各個區別的本質，這個本質不會因為堯舜桀紂顏冉夷齊而有所差別。人性由天道而來，天理內在人的心性中，古人今人心同理同，人類的本性就是「善」，都有為善的潛能，所以荀子所主張之師法禮義教化才有實現的可能性。當然，這也意味著人的主觀能動性，所以孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（論語·述而篇），又說「為仁由己」（論語·顏淵篇）。孟子一書中也提到「人人皆可以為堯舜……子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」（孟子·告子下）在討論討伐桀紂是否為「弑君」的問題時，孟子直接了當地回答：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（孟子·梁惠王下）所有這些及其他經典中的言論不勝枚舉，都是主張自己要承擔起是否為堯舜桀紂的道德責任，委諸他人或是所謂「天命」，都是不負責任的。對儒家而言，太平必藉賢良，五德六藝需藉教習，責人不責天，罪物不罪命，以及生死鬼神之事，儒家皆有深入闡發，宗密似乎未見及此³⁰。

宗密認為世人推循其祖先只知近則父祖，往上追溯代代相傳而有此身，並不能夠真正了知人之本原。然對儒家而言，其中正有極深的意思存在。論語中記載：「有子曰：『其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！』」（論語·學而篇）孟子則進一步提出「堯舜之道，孝悌而已矣」（孟子·告子下）。從人倫關係和人倫次序來說，「孝」一般是子女對父母的孝順孝敬，指的是上下兩代人的縱向人倫關係，「悌」（同「弟」）指的則是兄弟姐妹間的橫向人倫關係，「孝弟」無疑是中國人倫關係的重要結構。依儒家的看法，雖然「孝弟」並舉，但其實講「孝」就包含了「弟」在內。《孝經》是儒家十三經中篇幅最長者，但依然為一本獨立的經書。《孝經》之所以稱經，實為教化以感化人心，其作百行之本，強調德行之實踐，可作人生活行為的準則。人人皆當行孝，故「自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」（《孝經·庶人章》）可見儒家對孝道的重視程度，視之為神聖的經典。《孝經》深受歷代君主推崇，大率倡言以「孝」治天下。《孝經》肯定了「孝」是上天所訂的規範，

³⁰ 錢穆，1976：6。

指出孝是一個人品性的根本，國君可以用孝道治國，臣民可以用孝安身立家。子曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。」《中庸》記載「子曰：『舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。……宜民宜人，受祿于天。保佑命之，自天申之！』故大德者必受命。」再者，世人行「孝」，可以感通天地鬼神：

子曰：「昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。」（以上所引皆《孝經》經文）

宗密曾云：「始於混沌、塞乎天地，通人神、貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。應孝子之懇誠、救二親之苦厄，酬昊天恩德，其唯孟蘭盆之教焉。……累劫報親恩，積因成正覺。」³¹講求「孝」就可以推知人之本原，由今世上溯至無窮之前世，下推及無盡之來世，否則「孝」字成為戲論，亦無有著落。

《左傳·襄公二十四年》記載：

二十四年春，穆叔如晉。范宣子逆之，問焉，曰：「古人有言曰，『死而不朽』，何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔勾之祖，自虞以上，為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？」穆叔曰：「以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立。其是之謂乎！豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」

立德、立功、立言即是「三不朽」，是中國人文思想領域的一個價值命題，對於中國人的思想和人生追求有著重要的影響。因緣果報之說，雖原始儒家未得而聞，即便知曉恐亦認為杳冥難解，反不如以三不朽結合孝道的精義，則是成就了中國儒家思想以「三世傳承」來取代「三世兩重因果」（欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是）。

³¹ 宗密，《佛說孟蘭盆經疏》。

宗密斥責道家老莊之教，錢穆先生不以為然，認為宗密所說只是「屬於常識範圍」³²。作者以為老莊（尤其是老子）的「道」，具有本體論和宇宙論的意義。從本體論來說，老子說「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」（道德經·第一章）又說「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（道德經·第二十五章）莊子亦曰「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。」（莊子·大宗師）依此，「道」乃是最高也是最根本的存有，「道」乃是一客觀實有的「超經驗」與「超自然」的形上實體。

其次，「道」在宇宙論上的意義，則如老子所說「天下萬物生於有，有生於無。」（道德經·第四十章）；「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（道德經·第四十五章），「道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。……湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」（道德經·第四章），又曰「大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，……衣養萬物而不為主……。」（道德經·第三十四章）。「道」根本是自存自生、自本自根、自然而然與無待於外的。也正因如此，所以「道」才能具有無限的動能與作用，來生成天地萬物。「道」的自身與內容雖是沖虛的，但其作用卻是無窮無盡的；它雖淵深幽微，但卻能不斷地化生萬物，而宛若是天地萬物的宗主與始祖。因此「道」衣養天地萬物，乃是世上一切存在與活動的最高依據、原理、規範或動力。它是真實且客觀的存有，是獨立自存的。綜合一般學者和哲學史家的看法，包含了將「道」視為客觀實有的形上「原理」、「根據」、「法則」、「根源」、「動力」、「精神」與「規範」等在內；也包含了用「存有」與「價值」的本源，「應然」與「實然」的根據，來說「道」的義涵在內³³。

老莊哲學是針對人生立論的，「道」既然是「價值」的本源與「應然」的根據，吾人就應該體道而行，致虛守靜，歸根復命，老子說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」（道德經·第十六章）所有的禍亂凶惡愚昧都出於「不知常」的緣故！人生應該擺脫夸奢慕外、跌宕馳放、機巧識辨、與偏執固取之心、

³² 錢穆，1976：6。

³³ 參看：陳立驤，2007；陳鼓應，1984：1-51。

脫離心知與欲望的負累，與道合一，達到逍遙無待的至人、神人、真人的境界。莊子還提出「心齋」的修養功夫。他借孔子之口告誡顏回曰：「若壹志！無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣，聽止於耳，心止於符。氣也者，虛以待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」（莊子·人間世）為使心靈得到自由，進而領悟物我一體、天人合一的道理，達到忘我的境界，莊子提出了「坐忘」的修為工夫：「墮肢體、黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（莊子·大宗師）事實上，莊子書中對於人心的種種迷失與誤用，比起老子的《道德經》有著更多的觀察和對治。

先秦原始儒家除了講「道」之外，最常說的就是「天」。不過孔子甚少談論這方面的問題。《論語·公冶長》中記載：子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」子貢為孔門四科十哲³⁴之一，而有此說法，可見「性」與「天道」還有與之相關的課題如鬼神和宗教等，可能不是孔子平日教導學生的重點，只因為這類課題極為深奧悠遠，不是一般弟子或當時人所能理解，但是從孔子對易經的深度探索來說³⁵，不可說孔子不了解其中的義理。但是「天」這個觀念也有豐富且多樣的內涵。馮友蘭曾經指出³⁶，在中國文字中，「天」有五重含義，即物質之天（與地相對）、主宰之天（類似有意志的人格神）、運命之天（人生中無可奈何者）、自然之天（如《荀子·天論篇》所說之「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」）、和義理之天（如中庸所說「天命之謂性」）。「天」也是價值的根源，例如「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」（詩經·大雅·烝民）而且，既然是「天生烝民，有物有則」，那麼就是說山川草木鳥獸蟲魚以至人類萬物各有各的「理」，也就是本質，豈能相混？所以石本來就不應該生草，草不應該生人，人不應該生畜，這豈不就是當然之理？且人之初生，方其在嬰孩襁褓之中，誰能預知誰為堯舜桀紂顏冉夷齊，這豈非是後天師法禮義教化與個人的心志行為所決定？與「天」何干？如果說「天」已然早就預知其事，則不啻落入宿命論中，人在道德上之主觀能動性豈非空談？

儒釋道三家思想的出發點是從人的生命進入，只是彼此對生命的看法有所不同。道家是從自然生命的情慾和心知的有限出發老子說：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（道德經·第十三章）「有

³⁴ 孔門四科十哲的說法來自孔子自述：「從我於陳、蔡者，皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。」（論語·先進篇）。

³⁵ 子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣（論語·述而篇）。《史記·卷四七·孔子世家》記孔子讀易至「韋編三絕」。而且孔子與「易傳」（或稱「十翼」）的關係十分密切，亦有稱孔子作「易傳」以解釋易經（《隋書·經籍志》說：……周文王作卦辭，謂之《周易》。周公又作《爻辭》，孔子為《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》、《說卦》、《雜卦》，而子夏為之傳。）

³⁶ 馮友蘭，1961：52。另參見，韋政通，1993：85-89；勞思光，2005：57-74。

身」的大患實在是植根在自然生命的情慾，由此乃知「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（道德經·第十二章）。其次，心知的負累也是令人疲倦，「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」（莊子·養生主）莊子在內篇《人間世》中，提出「心齋」的修養功夫。為使心靈得到自由，進而領悟物我一體、天人合一的道理，達到忘我的境界，在《大宗師》裡，稱這樣的修為工夫為「坐忘」：「墮肢體、黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」至於佛教也是從生命的負面進入。佛教之「三法印」、「四聖諦」、「十二因緣法」等基本教義，宣說苦空無常無我，亦說世人恆在無明業識中流轉。佛教從釋迦牟尼佛目睹人生之生老病死苦出發，即走上「斷舍離」的道路，產生了解脫出世的思想³⁷。

五、 儒道的終極關懷

當代中國哲學學者普遍認為，中國文化的開端是著眼在人的生命，因為重視生命，不僅重視關懷自家個人的生命，更包括了人類群體的生命，所以重視德行。德行這個觀念只有在關懷我們生命問題的時候才會出現。我們說關心我們的生命並不是關心我們是如何生出來的，或者我們的細胞和生理機能為什麼是這樣的安排這一類的問題，而是從知識的態度跳出來提高到心靈精神生命這一層。這種對生命的關懷，並不只是物質層面上的。物質層面上的飲食男女固然重要，但是中國哲學並不專注在這個方面，而是在生命的安頓——也就是關注在人之真實存在的問題之上。這樣的注意與關心可以稱之為對人之「終極關懷」。

終極關懷(ultimate concern)原是神學家田立克(Paul Tillich, 1886-1965)的用語。田立克是一位德裔美國基督教存在主義哲學家、路德教派的神學家，他是二十世紀最有影響力的神學家之中的一位。所謂終極關懷，依照田立克的解釋，是有關我們的「存在」(being)，這個「存在」不是吾人的物質生命或是情慾生命，也不是指在時間和空間中的存在，而是指整個人類的存在目的和意義。人類全心全意關注的是其真實存在的整體，而這整體在時間和空間中被打亂了。人類無條件地關心決定其存在的一切因素，而不僅僅關注自身及其周圍的一切條件。人類最終關心的是那些超越一切初步的必然性和偶然性而決定其最終命運的事物³⁸。

傅偉勳教授是中國哲學界首先使用「終極關懷」一詞來界定「宗教」的學者。他認為宗教的成立有四個不可或缺的基本要素，即包括終極關懷(ultimate

³⁷ 參見：牟宗三，1986：13-18。

³⁸ Tillich, 1967：11-14。

concern)、終極真實(ultimate reality/truth)、終極目的(ultimate goal)、終極承諾(ultimate commitment)等相互關聯的四項³⁹。雖然，後來他又提出了構成宗教的十項要素說(十項要素，還包含開創人格、基本聖典、解脫進路、世界觀、人生觀、精神共同體等)，實際上還是以前四項為核心所展開，其他要素可以納入到這四項要素之中⁴⁰。因此「終極關懷」一詞，乃是用來指稱信仰活動是終極關懷的狀態，積極地對終極生死問題的凝視與關注，經由高度精神力量無限超拔，獲得生命的轉迷開悟，體會了生死智慧。各個宗教與哲學都有其自成理路與實踐的終極關懷，帶出了「終極真實」的義理系統。「終極真實」具有永恆、絕對等性質，對於終極真實的主體性體認，乃是保證每一單獨實體能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的真正理據或根據。

儒家作為一兼具超越意義的思想系統，雖然是以哲學為主，但對生命的終極意義也有其一貫的陳述。依儒家的義理，生命之終極意義是表現人之為人的價值，這即是道德的表現。但人之生命與現實的環境也有相逆相順的情況，而常不能如人之所願，對於人之道德實踐，現實之回報也常不如理，有德者不一定有福，有福者更不一定有德，此所謂德福不一致的遺憾和問題。例如《論語·雍也篇》所載：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』

又如同樣見於《論語·雍也篇》所載：

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」

冉伯牛與顏回同列於孔門德行之列，然而一個身患不治之疾，另一位則是短命而死，聖人亦無可奈何，只能歸諸非人力所能為力的限制，與人之賢愚不肖無關。人所能為力者是其自律道德的表現，但生命之順逆卻不在自力的範圍之內，因而有「命」的概念。儒家言命有二義：義理之命與命限之命。義理之命即天命，是指人之天職，即人之道德上所應為之份內事。這也是孔子所說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」(論語·述而篇)的精義。命限之命是統指外在之限制，此指人類在氣命上的遭遇，而這卻常是人類所不能掌握的。因此，在道德實踐之中乃有命限之問題。人如何在與命限相順相逆中使一己之生命不遭橫逆，固然可以有

³⁹ 傅偉動，1996：1-23。

⁴⁰ 傅偉動，1993：103-104。

深層的思考，但由於宇宙變化之複雜性，不是人力所能了知和自主，因此，幸福成為一超乎人類能力之外的事。這一命限常引向宗教的祈願，但儒家不向宗教意義的天走，反而落在人的生命自身而面對之，這即是人類如何在有限生命的一生之中安身立命的課題。

《莊子·養生主》當中，亦有類似的思想：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。
向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」

對於原始儒家和道家來說，由於宇宙人生的複雜多變，有吾人無法瞭解且也無可奈何者，對儒家而言，那是一種「命」，對道家則是一種「時（或說是『時命』）」。

浪費自家生命而去緊緊糾結在此，實在是沒有必要。莊子也說：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯。」（莊子·齊物論）。人生宇宙之間是否應該有上天給予公平公正的待遇，並不是儒道二家關心的重點。他們關切的是如何在人為造作的不公不義環境中，給予每一個人恰如其分地生活的安排與生命的安頓，那些非人力所能掌握的富貴壽夭死生窮達，只能以「缺憾還諸天地」的態度，將之看破放下而已！追問天道是否真的「福善禍淫」，人的生命之中是否真有「因果業報」，這都是不能與儒道二家的關懷相切合的！

中國人的憂患意識特別強烈，但是憂患並非杞人憂天，亦非患得患失。最早討論憂患意識作為理解中國傳統文化思想的是徐復觀先生。「憂患意識」一詞是徐復觀先生在《中國人性論史·先秦篇》首先提出，而且他認為主要是受《易傳》所啟發。《周易·繫辭下》說：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。」子曰：「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故，君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂；是以身安而國家可保也。」可見《易傳》作者很可能處於離亂艱難之世，因此產生出強烈的憂患意識。徐復觀先生特別將它標舉出來，視為我國古代文化的重大特質：「希臘哲學，發生於對自然的驚異；各種宗教，發生於對天災人禍的恐怖；而中國文化，

則發生於對人生責任感的憂患。」牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中也提出：所謂「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」。君子坦蕩蕩，並非君子無憂無懼，君子憂的不是個人財貨的不足，而是德之不修、學之未講，他的憂患是終生無已，沒有停止的境界⁴¹。聖人的憂患意識，是由萬物生育不得其所而產生，進而引發「臨事而懼」的認真負責的態度，從認真負責的態度再引發戒慎恐懼的「敬」的觀念，擴充成悲天憫人的情懷。

徐復觀將中國文化的動力概括為「憂患意識」，在中國思想界產生了深刻的影響。他將「憂患意識」當作對困難的責任感，一種自我意識，不同於恐懼帶來的對外在力量的依賴，是自我覺醒的表現。同時，「憂患意識」的自我意識首先來自對社會的責任感，是個人意識到要承擔社會的責任，在社會中實現個人價值。徐復觀說：

憂患意識，不同於作為原始宗教動機的恐怖、絕望。……憂患與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。⁴²

由此，「憂患意識」超越了個人對生存的恐懼，憂患中的個人命運從一開始就同族群的命運聯繫在一起，它促使個人把自我的價值同整個族群價值聯繫在一起。徐復觀推重「憂患意識」，強調其具有的理性自覺和人的主體意識的張揚，將其作為中國人現代意識的原發之所。

六、結論：《原人論》在中國哲學發展史上的影響與價值

佛教自東漢明帝時期傳入中國至宗密時代歷經了七、八百年之久，佛教雖然來自印度，但其成熟和發展是在中國完成的，它既吸收了中國傳統文化，又豐富了中國傳統文化。從東漢經過南北朝時期，佛教發展迅速，寺院林立，唐代詩人杜牧（公元 803—852 年）所謂「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中」，足見當時佛教的盛況。隋唐時期，佛學成熟，信徒日眾，宗派林立，直到天臺、華嚴和禪宗三個中國本土宗派次第成立，中國佛教步入鼎盛時期，但也達到了巔峰，難以

⁴¹ 牟宗三，1986，頁 14。

⁴² 徐復觀，2001，頁 18-19。

再有所創新突破。另外從中國思想史的發展來看，除佛學（教）之外，隋唐時代的中國傳統哲學並無明確有系統的理論出現，而李翱和韓愈有關儒學的作品對比先秦儒學亦非是特具有原創性，大抵可視為儒學思想企圖振作逐漸復興的嘗試，直到之後的兩宋才有「理學」（新儒學）的出現。

宗密自謂：「數十年中，學無常師，博致內外，以原自身」⁴³。他治學廣博，兼通儒釋（所謂內外之學）思想進而發掘自我、完善自我、拯救世人為最終目的。雖然如此，宗密他基本的精神依然是佛教的，是「捨離」導向的，是以振興發揚全部佛教為己任的⁴⁴，與儒家積極入世的思想有了根本上的區別。儒學不是憑空玄想的形而上學，而是與現實世界互動的思想系統。儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃向自然，不能逃向虛無空寂，也不能沉浸於觀念的遊戲，更沒有任何其他勢力的庇護可走可逃，而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。

從前面的討論得知，宗密的《原人論》專據佛教教義立論，對儒道二家的評論由於三者之「終極關懷」不同，而且有儒家之「憂患意識」、道家之「遯世意識」與佛家之「苦業意識」之差異，致使宗密對儒道之批評顯得不夠有力，其對習儒道者斥之為「迷執」未免太過。尤其對儒家來說，面對人生的種種苦難畢竟是無可迴避之事，因此如何使人與萬物「各正性命」，使其都能夠獲得自己特有的性命、存在的價值和應有的位置，因此儒者自有其治國平天下的想像和藍圖，所謂「內聖外王」或「尊德行，道問學」（中庸），亦即是孔子所說「下學上達」的功夫（論語·憲問篇），這些恐怕是宗密難以體會者。中國自秦漢以來即是一個大一統的廣土眾民的國家，治理這樣一個國家必須有賴於一個龐大的、基本上是由儒家士人支撐起的行政官僚體系維持其運作，而其治國理政的邏輯思維在歷史上並非道釋二家所能為力。宗密嚴格批評當時佛教界的爭論，同時也將儒道二教也會通於自己的思想之內，其目的恐怕在於統合即將失去國家政權保護之混亂的佛教界，以確立日後中國佛教的新方向⁴⁵。由中國哲學發展的歷程來說，中國傳統儒道哲學到了唐代已然走到了剝極而復，貞下起元的機運，李翱與韓愈首開其端，宗密的《原人論》接踵其後，下開宋明儒學的先聲⁴⁶，宋明儒學廣泛吸取儒道二家的思想精粹，開出心性之學，繼而成為當代我國「新儒家」如牟宗三先生等之道德形上學之嚆矢⁴⁷。

⁴³ 宗密《原人論序》。

⁴⁴ 見：魏道儒，2009，頁181。

⁴⁵ 參閱：木村清孝 著，李惠英 譯，2022，頁217-223。

⁴⁶ 論者有言曰：「《華嚴原人論》會通儒道，堪稱宋代道學之先聲。」見：賴永海主編，2010，有關「華嚴五祖宗密及其思想」一節的討論。

⁴⁷ 錢穆，1976：10。有關牟宗三「道德的形上學」相關問題參見：吳啟超，2016；廖曉煒，2009。

參考書目

(一) 宗密的著作

《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》，https://www.putixia.net/big5/wenku/read_6050.html#autoload (2024/11/29)。

《原人論》，CBETA 電子佛典集成，T45n1886。

《佛說孟蘭盆經疏》，CBETA 電子佛典集成，T39n1792。

《禪源諸詮集都序》，CBETA 電子佛典集成，T48n2015。

《圓覺經大疏》，CBETA 電子佛典集成，X09n0243。

《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA 電子佛典集成，X09n0245。

(二) 其他參考著作

王邦雄等編著，《中國哲學史》，臺北縣：國立空中大學，1995年。

王開府，著作時間不詳，《宗密〈原人論〉三教會通平議》，[https://web.ntnu.edu.tw/~t21015/Yunzenlon-pap\(9409\).doc](https://web.ntnu.edu.tw/~t21015/Yunzenlon-pap(9409).doc) (2024/12/28)。

方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005年。

方東美，《華嚴宗哲學（上下）》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005年。

木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司，2022年，三版一刷。

平燕紅，〈《原人論發微錄》的儒佛之辯〉，《2015 國際青年華研學者論壇論文集》，臺北：華嚴蓮社，2015年，頁 Q1-10。

冉雲華，《宗密》，臺北：東大圖書股份有限公司，2015年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1986年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，貴陽：貴州人民出版社，2020年。

李志夫，〈原《原人論》之「原人」一兼回應已故聖嚴法師《華嚴心詮》〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2017年，頁 147-163。

李翱，〈復性書〉，《全唐文·卷六三七》，見：text.org/wiki.pl?if=gb&chapter=589300#p45 (2024/12/31)。

吳啟超，〈儒家為何要對存在問題有所交代？再論牟宗三的「道德的形上學」〉，《國立政治大學哲學學報》第三十六期，2016年，頁 33-68。

胡可濤，〈華嚴宗「人學」思想解讀——以宗密《華嚴原人論》為中心〉，《人間佛教學報·藝文》第 46 期，2023 年，頁 33-47。

- 徐湘靈，《華嚴宗五祖一圭峰宗密大師傳》，臺北縣三重市：佛光文化有限公司，2019年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年。
- 韋政通，《中國哲學辭典》，北京：世界圖書出版公司北京公司，1993年。
- 韋政通，《中國思想史》，上海：上海書店出版社，2004年。
- 淨源，〈華嚴原人論發微錄〉，《CBETA 電子佛典集成》X58n 1081。
- 野間文史著，金培懿譯，〈〈五經正義〉之研究〉，《中國文哲研究通訊》第15卷第2期，2005年，頁1-20。
- 陳立驤，〈老子哲學新論---以「道」的特性為核心的探討〉，《高苑學報》第13卷，2007年，頁371-385。
- 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京：中華書局，1984年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 馮友蘭，《中國哲學史（全二冊）》，北京：中華書局，1961年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（第一卷）》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（第三卷）》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾—大乘佛教的真諦新探〉，《當代》11期，1987年，頁16-26。
- 傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，臺北：正中書局，1993年。
- 傅偉勳著，商戈令選編，《生命的學問》，杭州：浙江人民出版社，1996年。
- 楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》第6期，1983年，頁227-276。
- 廖曉煒，〈以道德攝存在—牟宗三道德的形而上學之証立〉，《江蘇社會科學文學研究》第三期，2009年，頁79-83。
- 裴休，〈圭峰禪師碑銘并序〉，參見《全唐文·卷七四三》。<https://xn--ctext-wp5hm2tp10b.org/wiki.pl?if=gb&chapter=844426> (2024/12/03)。
- 蔡仁厚，《中國哲學史（上下）》，臺北：台灣學生書局，2009年。初版。
- 劉振維，〈論韓愈性三品說——在儒學人性論發展史上的蘊義〉，《朝陽人文社會學刊》七卷二期，2009年，頁303-331。
- 劉貴傑，《華嚴宗思想史》，臺北：五南，2021年。
- 鄭偉，〈《五經正義》的問題意識與思想宗旨—再論孔穎達統一經學的思想史意義〉，《天府新論》第5期，2022年，頁9-58。見 <https://www.rujiazg.com/article/24287> (2024/12/02)。
- 黃連忠，〈宗密《華嚴原人論》的論證系統與三教調和思想研究〉，《大專學生佛學論文集（六）》，臺北：華嚴蓮社，1993年，02篇，頁1-25。
- 錢穆，《國學概論（上下）》，上海：商務印書館，1931年。

錢穆，〈讀宗密「原人論」〉，《書目季刊》第10卷第3期，1976年，頁3-11。

錢穆，《中國思想史》，臺北：聯經，1994年。錢賓四先生全集第24冊。

錢穆，《中國近三百年學術史（全二冊）》，北京：商務印書館，1997年。

賴永海，《中國佛教通史（第七卷）》，南京市：江蘇人民出版社，2010年。

駢宇騫譯注，《貞觀政要》，北京：中華書局，2011年。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

羅光，《中國哲學思想史-先秦篇》，臺北：台灣學生書局，1982年。

釋天演，《宗密之修學歷程及其著作》，臺北：華嚴專宗學院大學部第六屆畢業論文，1998年。

釋聖嚴，《華嚴心詮》，臺北：法鼓文化，2006年。

釋贊寧，《宋高僧傳（三十卷）》，見於欽定四庫全書·子部·釋家類。

