



華嚴宗「人學」思想解讀 ——以宗密《華嚴原人論》為中心

胡可濤

中國礦業大學中國哲學研究所副教授

摘要

《華嚴原人論》是華嚴五祖宗密大師晚年的一部重要著作。它不僅是開啟三教融合思想的典範，而且也是華嚴「人學」思想的綱領性文獻。站在佛教的立場，他對儒、道以及佛教內部的人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教的「人學」思想進行清理與會通，最終都融攝在「一乘顯性教」的教義之下。宗密的《華嚴原人論》並非只是簡單地對華嚴教義進行理論闡發，更多融入了他對人生本原的認識和體驗以及安身立命之道的追索。《華嚴原人論》是宗密整合儒、道、釋「人學」思想的創新之作，是佛教中國化過程中重要的里程碑式著作。它不僅是華嚴宗的入門之作，亦是深化認識中國傳統「人學」思想的重要理論藍本。

關鍵詞：宗密 原人論 人學 三教合一

前言

佛教本為釋迦牟尼佛菩提樹下洞徹人生之終極意義而創立的學說，其「人學」思想淵源有自。佛教之所以「征服中國」，亦蓋因佛教之「人學」入人心也深，足以為當時處於顛沛流離、水深火熱之中的社會民眾提供有力的精神安慰與心靈勗勉。伴隨著佛教勢力的壯大與發展，中國本土的知識分子一方面不自覺地接受了佛教之玄妙理論，另一方面又出於民族自尊心之驅使，為了捍衛本土文化，走向了對佛教的排斥與抵制。尤其是佛教發展極為興盛的唐代，這種趨向已經非常明顯。最具典型性的事件即是有「手持文柄，高視寰海」之稱的文壇領袖韓愈上奏「諫迎佛骨表」事件。韓愈無非秉持儒家「夷夏之辨」的老調去貶抑佛教，雖然此舉當時並未獲得成功，但是排佛的影響已漸廣泛，後來竟有「會昌法難」。

韓愈曾著〈原人〉一文，文不足 300 字，其旨無非闡明儒家道德主義立場的「人學」思想。他還在〈原道〉與〈原性〉中指責佛教只是追求個人心靈的解脫，逃避君臣父子等基本人倫關係下的社會責任。實際上，宗密著《華嚴原人論》可視為對韓愈一說的回應與反擊。

韓愈與宗密的師父澄觀過從甚密，韓愈曾為送行澄觀賦詩一首，但亦不掩飾他對佛教的成見：「浮屠西來何施為，擾擾四海爭奔馳。」¹ 作為澄觀的弟子，宗密

賢首五祖圭峰宗密禪師



賢首五祖圭峰宗密禪師

1. 〈送僧澄觀〉，《全唐詩》卷 342。

早年「少通儒書」，²不可能不對韓愈的思想一無所知。與韓愈堅定地捍衛儒家立場不同的是，宗密少年即精通儒學經典，並且也有著儒家「欲干世以活生靈」³的濟世情懷，然而儒家學說並沒有解決他的人生困惑，最後轉而歸依佛教。宗密不僅由儒入佛，亦由禪而入華嚴，知識視野極其開闊。《華嚴原人論》不僅是宗密會通儒釋道的傑作，亦是其探蹟華嚴妙義，闡明華嚴宗「人學」立場的綱領性文獻，有論者就認為：「在宗密眾多的著述中，最能反映其學術思想、知識結構，代表其人生價值觀的，當數《華嚴原人論》一文。」⁴

「原人」，顧名思義，就是追尋人的本原，回答人從何處來，人到何處去以及人生的意義與價值何在等終極性問題。和刻版《續解〈華嚴原人論〉》序云：「此書之為論也，究覈人生本根。始於儒道二教，終於一乘顯性之教，其於內外也，周羅大小，指斥淺深，實可謂迷海之南鍼也。」⁵宗密的《華嚴原人論》聚焦於探討人生之本原，先破後立，最終彰顯華嚴「人學」之高深。茲以宗密《華嚴原人論》為「管」，窺華嚴宗「人學」思想之「一豹」。

一、儒、道「人學」思想之「迷執」

宗密深諳儒、道之學，以他的觀點，儒、道雖有系統之「人學」思想，然而由於本原處認識不夠通透，不足以提供人生之終極關懷，故而，此種「人學」思想是為「迷執」。在此，他主要採取駁

2. 贊寧：《唐圭峰草堂寺宗密傳》，《宋高僧傳》卷6。

3. 同註2。

4. 桑大鵬：《三種〈華嚴〉及其經典闡釋研究》，湖北：華中師範大學出版社，2007年，頁143。

5. 周鑑述：《續解〈華嚴原人論〉》，笹田藏版，明治19年，鐫原人論續解序。

論的形式，對儒道之人學本原論提出批評。在傳統文化視野中，本原論的追溯往往涉及到「性與天道」，即天（命）論與人性論。儒家強調的「性」主流是「性善」，「天」則為「道德之天」抑或為「價值之天」。道家強調的「性」主要指「自然性」，亦可名之為「天性」，天則指「自然之天」。值得注意的是，儒道的人學思想在後來出現了一定程度的交融，按照董群先生的說法：「宗密講的儒道，既是指先秦的儒學、道家，也是唐代的儒學、道教，表面上著重於批評先秦時期的儒道，實際的指向是現實生活中的唐代的儒道。」⁶故而宗密將兩者放在一起進行批判：

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。⁷

這裡涉及到儒、道的宇宙觀、生命觀與命運觀。按照宗密的看法，儒、道的宇宙觀、生命觀與命運觀不講緣起、不說因緣，不明因果，故而不能通透地認識人生之本原。

首先，從宇宙觀而言，道家的自然主義宇宙觀的問題在於——萬物在虛無中產生，又復歸於虛無。那麼，人的所作所為就變得毫無意義。而且，「天地不仁」，不以「愚智貴賤」理性地安排人們的命運，這就使人們對自己到底應該做什麼、不做什麼也會變得茫然。萬物不待因緣而順應自然而生，那麼可能出現石生草，草生人，

6. 董群：《融合的宗教：圭峰宗密的佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，2000年，頁54。

7. 宗密：《華嚴原人論·斥迷執第一》。



儒道認為生命是陰陽二氣交感而生

或者人生畜生的現象，宇宙的秩序就會變得紊亂不堪。而且，既然一切從虛無之中產生，順應自然，那為什麼道家要汲汲於謀求長生，儒家則試圖通過「禮義」來實現個人修身以及社會規範的建構。顯然，如此又走向了與自然主義天道觀相悖的一面。

其次，從生命觀而言，按照儒、道的理論，生命是陰陽二氣交感而生，如果生命是從某種先天的元氣而產生的，那麼氣作為一種無形無相的物質存在，它就是宇宙萬事萬物化生的本原。《黃帝四經》載：「天氣通於肺，地氣通於嗑，風氣通於肝、雷氣通於心，穀氣通於脾、雨氣通於腎。六經為川，腸胃為海，九竅為水注之氣。」⁸ 氣不僅構成生命的本原，而且為生命提供滋養。甚至在儒家看來，人之賢愚與氣之清濁有著對應的關係。「才稟於氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。」⁹ 對此，宗密認為，從沒有知覺、沒有思慮的「氣」中產生出具有智慧和德性的人來，這實在太過荒唐。

再次，從命運觀而言，儒道認為「生死有命，富貴在天」，宗密則認為如果富貴貧賤、吉凶禍福皆是天命所賦，一切都是被決定

8. 《黃帝內經·陰陽應象大論》。

9. 《河南程氏遺書》卷18。

的，那麼人的所有行為不僅是不自主的，而且無須承擔任何責任。這顯然將人的價值置於一種可有可無的境地。

總之，宗密認為儒、道的宇宙觀、生命觀、命運觀違背了緣起說，故而根本無從解釋宇宙起源、生命存在與人類命運之種種現象，存在著非常明顯的悖謬之處。儒、道只是「依身立行」，並沒有「究竟身之元由」。他雖然也肯定儒、道兩家的聖人周孔老莊一生勤於設教化民，但是由於不知緣起因果，不能從根本上解釋和解決人的存在問題。換言之，儒道兩家包括韓愈的「人學」僅僅是「霧裡看花」、「隔靴搔癢」，並未能達到「直透本原」意義上的「原人」。

二、非華嚴諸宗「人學」思想之「迷執」

佛教「判教」之傳統源遠流長。遠之有大眾部與上座部之分、大乘與小乘之別，佛教傳入中國後，眾多高僧紛紛通過「判教」，確定學理的深淺高下，通常以之抬高自己信奉的體系，貶低其他的理論體系。華嚴三祖法藏曾歸納出 10 種代表性的判教學說，分別是菩提流支的「一音教」說、笈法護的「漸頓」說、光統律師的「漸、頓、圓三種教」說、大衍法師的「四宗教」說、護身法師的「五種教」說、耆闍法師的「六宗教」說、衡思禪師以及天台智者禪師的「四種教」說、江南愍法師的「二教」說、慈雲法師的「四乘教」說以及玄奘法師的「三法輪說」，而法藏在此基礎上則提出了「五教十宗」之說，其中「五教」說源自華嚴初祖杜順。

杜順在〈華嚴五教止觀〉中，根據歷來佛法不同的禪悟境界以及理論言說的深淺分為五個層次：法有我無門（小乘教）、生即無生門（大乘始教）、事理圓融門（大乘終教）、語觀雙絕門（大乘

頓教)、華嚴三昧門(一乘圓教)。宗密明顯繼承了杜順以及法藏以來的判教理路,但不同的是,前者的本體論、認識論、方法論一體圓成,而後二者僅側重於認識論的層面探討「人」的本原。而且,宗密突破了佛教內部的判教,還走向了對儒、道的融攝。胡建明先生認為:「宗密以前的判教都局限在佛教內部,以分判出權教和實教。而宗密則大膽地將儒道列入權教,再在佛教內部分判權實之教。這是宗密所獨創的詮釋和教判。」¹⁰從內容上看,宗密將佛教對人的本原的認識由淺入深細化為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、大乘顯性教五種。其中人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教為「不了義教」,以「業」或者「阿賴耶識」為人生之本,但是也非「究竟之說」。細縷之如次:

1. 人天教:宗密所說的「人天教」,大抵接近於世俗社會對佛教作庸俗化理解的以「因果報應」、「修身俟命」為核心觀念的宗教觀。他總結了人天教的特點:

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。¹¹

人天教是藉助三世業報、善惡因果論,以「業」即善惡之業來作為實現人生價值的根本。換言之,人所造就的善惡業力是輪迴六道的原動力。人在六道中所受之身以及繫於此身的命運遭際,全以

10. 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73。

11. 宗密:《華嚴原人論·斥偏淺第二》。

其所造的善惡業力為根據。宗密認為人天教所說的業既可能為誰所造，也不可能為誰所受。既然如此，那麼，「業」就缺乏存在的理據，遑論作為人之本原。人天教的問題是「雖信業緣，不達身本」。¹²

2. 小乘教：宗密認為小乘教「執身心為我」，並以之作為人之本原：

小乘教者，說形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮，如水涓涓，如燈焰焰。身心假合，似一似常，凡愚不覺，執之為我。¹³

根據佛教緣起論，「我」是由「四大」（地、水、風、火）以及「五蘊」（色、受、想、行、識）因緣和合而成，是一個假有的幻相。然而，我們卻往往把「我」當成「實有」，而有種種之執著，並因之貪、瞋、痴而產生種種煩惱。既然「我」不可得，那麼將「我」作為人之本原也是枉然。

3. 大乘法相教：唯識宗是大乘法相教的代表，其基本觀點是以阿賴耶識作為人的本原，具有一定的合理性。不生不滅的真心與生滅不已的妄相交織在一起，形成阿賴耶識。¹⁴ 此識有覺與不覺之二分，眾生因為不覺所以動念而造業生相，因為沒有覺悟此念是性空本無，眾生誤認為其實有而生執著：

所變之境既枉，能變之識豈真？若言一有一無者，則夢想與所見物應異，異則夢不是物，物不是夢，寤來夢滅，其

12. 同註 11。

13. 同註 11。

14. 《大乘起信論》名之為「一心開二門」，即「真常心」中開出「真如門」與「生滅門」，前者為「體」，後者為「相」，兩者相互交融，渾然一體。

物應在。又，物若非夢，應是真物；夢若非物，以何為相？故知夢時則夢想夢物，似能見所見之殊，據理則同一虛妄，都無所有。¹⁵

宗密通過「夢」來譬喻「阿賴耶識」以及所轉之境的虛妄，藉此亦證明以「阿賴耶識」作為人之本原亦不可能。

4. 大乘破相教：三論宗是大乘破相教的代表，其基本觀點是萬法皆空，以「空」來說人的本原。大乘破相教認為眾生執迷不悟，導致「本覺真心」常被遮蔽，依「如來藏」而起生滅幻相，大乘破相教就是要破除對這種種假相的執著，所謂「破相入空」。宗密對此進行了駁斥：

今既心境皆空，未審依何妄現？故知此教但破執情，亦未明顯真靈之性，故《法鼓經》云：「一切空經，是有餘說。」
《大品經》云：「空是大乘之初門。」¹⁶

所謂「有餘說」並沒有把道理講盡；所謂「大乘之初門」，僅僅是大乘佛教的初步入門階段。如果人的本原是「空」，則「心境皆空」，那麼「知無者誰」？「依何現諸虛妄」？畢竟，世界還是存在虛妄事物的。顯然，「空」不能作為人之本原。

在梳理人天教、小乘教、大乘教以及大乘破相教等「佛不了義教」的教義基礎上，宗密依次展開了對其各自「人學」思想的駁論，以此，他走向了能夠「直透本原」的一乘顯性教「人學」思想的立論。

15. 宗密：《華嚴原人論·斥偏淺第二》。

16. 同註 15。

三、華嚴宗「人學」思想之「直透本原」

在宗密看來，只有「一乘顯性教」能夠直透人之本原，此教屬於「佛了義實教」，顯示佛教最高的、最圓滿的真理。什麼叫「一乘顯性教」呢？即：「是直顯如來真性，亦名法性。一切萬法皆是由此如來的真性所展現，一切萬法也皆入於此如來的真性，此一真性亦名法界性。」¹⁷一乘顯性教的基本教義是有情眾生，皆有「本覺真心」：

一乘顯性教說一切有情，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。從無始際，妄相翳之，不自覺之，但認凡質故，耽著結業受生死苦。大覺憫之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨全同諸佛。¹⁸

宗密認為，眾生與佛在佛性上並沒有區別，本來就具有清淨的「本覺真心」。不過，佛的「本覺真心」或者「如來藏」、「靈知不昧之一心」始終是敞開的、澄明的；但是，對於眾生而言，「本覺真心」與「如來藏」「靈知不昧之一心」為妄念、妄心、妄情所遮蔽，帶來種種煩惱與不



眾生因本覺真心為妄念遮蔽，故而有種種煩惱與不幸。

17. 聖嚴法師：《華嚴心詮——〈原人論〉考釋》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁171。

18. 宗密：《華嚴原人論·直顯真源第三》。

幸。同時，他根據眾生與佛同具「本覺真心」推導出如何回歸本源，實現一乘顯性教意義上的人生之價值：

我等多劫，未遇真宗，不解返回原身，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，返本還原，斷除凡智，損之又損，以至無為。自然應用恆沙，名之曰佛，當知迷誤同一真心。大哉妙門！¹⁹

原人者，不僅要認識人的本原，而且更要回歸人的本原，因為只有回歸人的本原，才能更好地實現人的價值。在這種理路的指引下，宗密主張「返回原身」、破除「虛妄之相」，人們最終就可以達到涅槃境界，往登極樂。顯然，宗密的「人本」亦是「佛本」，兩者相即相用。

宗密雖然斥責人天教、小乘教、大乘教、大乘法相教、大乘破相教這四教，抬高大乘顯性教，但認為四教的問題在於偏淺，是認識的深度有差異，並非一無所用。這五教是一個由淺入深的整體，亦是佛教修行循序漸進的階梯，他說道：

然佛說前五教，或漸或頓，若有中下之機，則從淺至深，漸漸誘接。先說初教，令離惡住善；次說二三，令了染住淨；後說四五，破相顯性，會權歸實，依實教修乃至成佛。若上上根智則從本至末，謂初便依第五頓指一真心體。心體既顯，自覺一切皆是虛妄，令來空寂。但以迷故托真而起，須以悟真之智斷惡修善，息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。²⁰

19. 宗密：《華嚴原人論·直顯真源第三》。

20. 同註 19。

宗密對一乘顯性教「人學」思想的闡發，延續了竺道生「人人皆有佛性」、「一闡提皆可成佛」的「佛性自有論」，以及禪宗六祖惠能「頓悟成佛」論的基本立場，接受了《圓覺經》以及禪宗荷澤神會的「靈知不昧之一心」的理論話語，甚至吸收了道家的「無為」主義方法論，並且加以融合與創新，把華嚴宗教義拔到了一個嶄新的高度。

四、儒釋道三教「人學」思想之「會通本末」

雖然儒道有「迷執」的問題，人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教有「偏淺」的毛病，但是它們與「大乘顯性教」一樣，都是「正義」之論，並且「同出一源」。但怎麼說這些不僅立場不同且教義不同的理論是「同出一源」呢？宗密開始了他的「會通本末」的嘗試，呂澂先生即認為：「宗密寫作《原人論》的目的，是想用佛家的學說，特別是佛教華嚴宗學說統攝一切學說。」²¹ 他依託作為「人學」思想最為圓滿的一乘顯性教，展開了對儒、道以及人天教、小乘教、大乘法相教及大乘破相教的會通與融合。

他首先將大乘破相教攝歸於一乘顯性教之下，認為大乘破相教不理解《大乘起信論》所說不生滅的真心以及生滅的妄想和合，此即為「阿賴耶識」。不生滅的真心與生滅的妄想息息相關，大乘破相教只看到生滅的妄想一面（「生滅門」），卻沒有注意到不滅的真心（「真如門」），不過破相教並非否定「真心」，倘使加以會通，是可以與一乘顯性教保持一致的。阿賴耶識有覺與不覺之分，法相教只說不覺，但是也包含真心覺義，故而可以與一乘顯性教會

21. 呂澂：〈《華嚴原人論》通講〉，《社會科學戰線》1990年第3期，吉林省社會科學院，頁90-93。

通。小乘教雖以愚痴之情作為人之本原，有「我執」之弊，可以大乘法相教對治之。人天教相信「造業」之說，但是卻「不達身本」，可以小乘教會通之。以「直透本源」的「本覺真心」為依本，由偏及正，由淺及深逐級會通，進而即可達到最終的了義實教，即「一乘顯性教」的生命境界。

站在華嚴宗的立場，宗密緣著人天教造業的思路，以佛教的「三世因果」說，重點對儒、道兩家的「人學」思想進行重新的闡釋。他認為人身雖是由引業感得，但是此生具體的遭遇如禍福壽夭、貧富貴賤等則是由滿業所致。如前生敬慢為因，今感貴賤之果等等。今世無惡自禍，不仁而壽等現象，都是由於滿業造成。老莊道家不知道前世，只是根據現世所見，故執「自然說」。又有少時修善、老來造惡，或者少年行惡，老來棄惡從善，故今世小有富貴，老大貧賤而苦，抑或少有窮厄，老而安逸。儒家對此不明究竟，而持「天命說」。宗密認為，眾生如能造善業，「心神乘此善業，運於中陰，入母胎中，稟受氣質」到「十月滿足，生來名人」，這是承認由於稟受父母氣質，經過十月懷胎而成人，這就融合了以氣為人之源的儒、道氣化論思想。他還從業報論出發，「謂前生敬慢為因，今感貴賤之果」，所以或有出現「無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭」等現象，都是由於「前生滿業已定，故今世不同所作」，這種因果報應是自然而然，即必然會自然發生的。他認為儒、道那些外學的人，由於「不知前世」，只看到眼前而講「自然」，無法解釋受報的原因。只要承認業報論這個前提，儒、道的自然論是可以接受和會通的。

對儒、道的大道生成論，宗密用阿賴耶識的變現原理加以會通。按照大乘顯性教的立場，業力形成人的形體與心識，心識所變之境

的現相分為正報與依報。作為正報的人，是業因與心識和合而成；作為依報的客觀世界，則於心識不合，而生成山河大地。在天、地、人的「三才」之中，人之所以為萬物之靈長，即是因為只有人是與心識和合而成。而人心本來就具有「靈覺真知」，因此必須斷除無明，棄末歸本，回到作為人之本原的心靈。他認為儒道所說的元氣，相當於《起信論》所說的境界相。儒、道雖然於人生本原處認識不透，但卻可以滿足一定人群的價值需求。至於佛教其他各教，都是針對人們的覺悟深淺而設，教化著不同的群體與個人，引導和啟發著人們覺悟的提升，直至人完全領悟佛性。

在宗密會通三教的理論構架中，儒道之「人學」由於未能「直透本原」，故而顯得不夠通透，所以是「末」。雖然佛教內部的人天教、小乘教、大乘顯相教、大乘破相教以及大乘顯性教存在認識深淺的差異，但是佛教能夠恰當地把握住人生本原之所在，所以更為根本：

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，明因果終始。推究萬法，彰生起本末，雖是聖意，而有實有權。二教惟權，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，至於本原。則佛教方為決了。²²

宗密將孔子、老子與釋迦擺在同等的地位，並強調因道設教，而各取方便。雖然宗密會通儒道釋三教「人學」思想最終走向了「崇佛貶儒道」的價值立場，但是他並非簡單地「貶儒道」，而是批判地加以利用，所謂「攝儒道以歸佛」。無疑，作為《華嚴原人論》

22. 宗密：《華嚴原人論·序》。

的理論歸趣，宗密「會通本末」的理論建構可謂是有章有法，循序漸進，體系完備，得到了後世學者的高度評價。日人龍口山樵就說：「攝一代時教略而詳，猶醫之療病，單法之見功，遂實治舊痼之良劑也。」²³

五、結論

在梳理與解讀宗密《華嚴原人論》的基礎之上，我們不僅可以感受到華嚴「人學」思想的博大精深，而且還可以初步得出以下的一些結論：

（一）嚴耀中先生認為：「佛教是出世之學，儒家是在世之學。唐宋以後的三教合一由於新理學的崛起並且由於政治上的提倡而成為社會主導意識的權威，它在三教合一中的地位也從基調變成了主調。追隨著這個足跡，佛教也將交義宣揚的重心由出世向現世轉移。」²⁴ 這一傾向，在宗密的「人學」思想中表現得非常明顯。宗密的《原人論》可以視為儒家現實主義傾向的人生觀的正面回應，不過他並沒有完全走向否定儒家包括道家的人生觀理論，只是立足於佛教高妙的生命理論出發，指出其人生本原認識不夠通透。換而言之，儒道人生觀的建構始終不離謀求「肉身」的快樂，並且缺乏彼岸世界的超越建構。從佛教的「空觀」看來，這樣的人生追求無疑「如夢如幻」，缺乏根基。回到教內，佛教確實看到了人生的真相，但是倘使以此走向出世主義，勢必又讓生命染上悲觀主義和虛無主義的色彩。宗密以宏大的學術視野，融合禪、教，以華嚴宗統攝諸宗，以「本覺真心」作為人生之本原，旨在藉助佛教心性的力

23. 沙門大榮：《傍科羽翼原人論·序》，永田文昌堂藏本，1824年，頁8。

24. 嚴耀中：《中國東南佛教史》，上海人民出版社，2005年，頁372。

量，開掘生命的意義與實現人生的價值。相較之下，宗密的「人學」思想具有了更強的人世色彩與現實情懷。

（二）《華嚴原人論》是一篇關於華嚴宗「人學」思想的綱領性文獻，它回答了人從何處來，人到何處去，以及人活著的意義與價值何在。在充分肯定華嚴「一乘顯性教」的前提之下，指出其餘各宗各派之不足與長處，代表了華嚴宗對「人」所作出的本原性思考。宗密在華嚴語境下的「人」是獨立的、個體的，又是本質的、普遍的。相對於在傳統社會中占主導地位的儒家「人學」立場而言，有利於規避從他者去理解人的價值，從群體去限定人的本質的做法，不至於因群體性價值而忽略人的獨立性與個體性。顯然，起到了很好的理論糾偏作用。

（三）在宗密之前，存在許多種判教學說，大多限定在佛教以內，而且也不一定很系統。宗密則橫貫佛教教內教外，圍繞人的本原問題，系統地表達華嚴宗的「人學」思想。《華嚴原人論》，是宗密整合儒、道、釋「人學」思想的創新之作，是佛教中國化過程中重要的里程碑式著作。它不僅是華嚴宗的入門之作，亦是深化認識中國傳統「人學」思想的重要藍本。

