儒釋融通

——一個哲學思想史的初探

本文榮獲儒佛獎學金

曾慶豹

佛教自印度傳入中土，是中國文化史上的重要事件，對中國文學、藝術、建築、哲學等思想文化產生深遠的影響。但是，佛教初入中土時，並未受到禮遇，反而經常遭遇抵制、敵視與排斥，反佛事件不勝枚舉。所以，「儒釋融通」是個漫長而艱苦的歷程，面對以倫常道德、王道政治、夷夏之辨自命的主流文化——儒家，佛家的困境可想而知。

印度佛教思想的豐富內涵，是中國傳統學術所沒有或鮮少討論的。在經學自漢學轉向宋學的過程中，儒學吸收了佛教思想，是思想史上的「儒釋融通」。

起初，大乘佛教般若學流行於中國，漢魏時期就開始有融通的工作，《弘明集》和《廣弘明集》都有詳細的記載。晉代著名文學家孫綽已有儒釋一致之論，他在《喻道論》中說：「周孔

即佛，佛即周孔，蓋內外名耳。……佛者梵語，晉訓覺也。覺之爲義，悟物之謂，猶孟軻以聖人爲先覺，其旨一也；應物軌物，蓋亦隨時。周孔救時弊，佛教明其本耳。共爲首尾，其致不殊。」（註一）

道安說：「以斯邦人莊、老教行，與方等兼忘相似，故因風易行也。」（註二）這裡所謂「莊、老教行」是指玄學。玄學是名教與自然的融通，也就是儒學的老莊化。般若學依附於玄學而流行起來。初期佛典翻譯，用了「格義」的方法，即用中土的固有概念翻譯佛教名相。這是佛學與儒學正式面對面的第一波。道安的《二教論》載東都逸俊童子的話說：「三教（儒釋道）雖殊，勸善義一，教跡雖異，理會則同。至於老嗟身患，孔嘆逝川，固欲復外以致存生，感往以知物化，何異釋典之厭身無常之說哉！」（註三），慧遠在《答何鎮南袒服論》中也曾說：「道訓與名教，釋迦與周孔，發致雖殊，而潛相影響；出處誠異、終期則同。」（註四）文學評論家劉勰也有「孔釋教殊而道契」（註五）之說。

六朝「儒釋融通」要面對佛性（心性）的課題。六朝人談到儒、釋關係時，都認爲儒以治外，佛以治心。晉宋之際的竺道生，首創中國獨特的佛性說。他提出「一闡提人皆得成佛」、「頓悟成佛」、「善不受報」等義，樹立「佛性我」（註六）的觀念，認爲「本有佛性，即是慈念衆生也。」（註七）他的新說，雖一時遭到排斥，但終於被接受，這是由於北本《涅槃經》傳到南方，證明他的觀點與經義相合；更由於他的看法符合儒家思孟學派的「性善論」與「修心論」，適應了中國固有的思想土壤。按佛教傳統說法，佛果修行可至，但要經許多階段，只能漸悟，人性有天然品級，孔門高足顏回也達不到最高的境界，卻存在著宗極之悟。竺道生將兩種學說合而爲一，各有所取，創立新說。因此，他是用佛家的理論補充了儒家的心性論，爲宋儒的心性學說開了先河，誠如湯用彤先生所說：「康樂（謝靈運）承生公之說作《辨宗論》，提示當時學說二大傳統不同，而指明新論乃二說之調和。其作用不啻在宣告聖人之可至，而爲伊川謂『學』乃以至聖人學說之先河。則此論在歷史上有甚重要之意義，益可知矣。」（註八）

自唐中期起，儒學內部已經發生變革。新「春秋學」派空言說經，以經駁傳，一改漢儒謹守章句、專重家法的學風。李翺的《復性書》倡言恢復孔孟道統，以周易、大學、中庸爲要典。表面看來，該書所據均爲儒典，所語亦多屬儒言，但深入了解之後，不難發現，該書的思想旨趣，甚至表達方式，與中國佛教的佛性理論，多有相近或相通之處，因此從某種意義上說，《復性書》是以儒家的語言，講佛教的佛性理論。

李翺講「復性」、「心齋」，追求「動靜皆離，寂然不動」的「至誠」，以復其天命之本性。（註九）李翺的這種復性論，幾乎等於天台、華嚴二宗的反觀心性與妄盡還源的佛性論，與禪宗的佛性說修養方法更是如出一轍。李翺的《復性論》除了把禪宗的「離相」改爲「去情廢欲」，把「無念」改爲「弗思弗慮」，把眞如本性、佛性改爲「天命之性」外，就很難再找到它與禪宗思想的區別了。所以，李翺表面上倡言反佛，骨子裡卻運用了佛家之佛性論。這個時期的佛教思想代表人物，如中唐的宗密、北

宋的契嵩，都極力統合儒釋，並一再強調佛教教義可與儒學相融通。

兩宋理學家雖多反佛，但又結交僧侶，研習佛學。宋明理學的人性論，實多借助於佛教的佛性理論。

北宋理學的開創者周濂溪，結交鶴林壽涯、東林常總、晦堂祖心、黃龍慧南、佛印了元等禪師，他的「無極而太極」本體論，與華嚴宗法界緣起相通；他的「名正性命，誠斯立焉！」（註十）則合於禪宗心性學說。程顥「出入老、釋者幾十年，反求諸六經，而後得之。」（註十一）當人問及莊周與佛相比如何時，伊川曰：「周安得比他佛，佛說直有高妙處，莊周氣象大都淺近。」（註十二）他們還說：「釋氏之學，又不可道他不知，亦盡極乎高深。」（註十三）伊川立哲學最高範疇的「理」爲本體，講「知性」、「默識」、「自得」、「神悟」、「體認」等。他說自家本是完全自足之物，若無汚壞，當直而行之；若小有汚壞，即敬以治之，使復如舊。這都類似禪宗的語言。當有人說「佛之道是也，其跡非也。」他回答說：「然吾所攻，其述也；其道，則吾不知也。」（註十四）他認爲「事理一致，顯微一源」（註十五），天下萬物皆能窮，只是一理；一物之理即萬物之理。這是華嚴「事理圓融」，「事事無礙」的觀念。

朱熹早年也習佛，他自敘說：「熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣。」（註十六）他在學術上，受到與佛學有淵源的屏山劉子翬和籍溪胡憲等人影響。中年以後，開始排佛。他把「理一分殊」的天理觀和「天人合一」的性理觀，發揮到極致，也把佛教的「事理圓融」、「自性清淨心」等思想吸收到自己的理論體系中，達到水乳交融的地步。歸納來說，程朱的「天理」、「天命之性」，近似佛家的佛性；「人物天地同一本性」之天人合一思想，似是佛教的「自性是佛」；「盡性知天」等說，也與禪宗的見性成佛，具有異曲同工之妙。程朱謂聖人乃「存天理，去人欲」，酷似佛家的去妄證眞說。宋明理學講修心養性，與佛家講「明心見性」，說法雖有異，本質實無殊。

當然，伊川與朱子，對於心性的看法，並不盡同於禪宗。禪宗視心性爲一物，認爲三世諸佛密密相傳，便是要悟此心之本來面目。但程朱認爲，未生之前，可謂之性，卻非有心，心屬氣，性屬理，心性非爲一物。

陸象山心學一派認爲，「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」（註十七）朱熹直指其爲禪說。他強調「此心之良，人所均有。」（註十八）因而人人皆可爲堯舜，這顯然是「頓悟成佛」說。所謂「心即理」，實爲禪宗的「即心即佛」。王守仁主張良知生天生地、成鬼成帝，是造化的精靈、萬物的根據，把心學推至高峯。這種思想架構酷似西哲的「客觀唯心論（Objective Idealism）相契於禪宗。

近人或視理學爲「儒表佛裡」，或稱心學爲「陽儒陰釋」。明清之際的王夫之，指責王學爲「陽儒陰釋」。顧炎武說：「今之所謂理學家，禪學也。」在「儒釋融通」的思想進程中，儒學融合了佛家哲理，佛家「處境化」（Contextualization）了儒家體系於自己的思想中。所以，今天所謂的中國文化，包含儒釋道三學；而「儒釋融通」又是有跡可尋的文化成果，這是一個漫長而艱苦的歷程，今日中國文化又面臨與西方文化融通的問題，以古鑑今，該有所啓發吧！

註釋：

一 《弘明集》卷三（僧祐編）

二 〈鼻奈邪序〉（《大正藏》卷二四）

三 《廣弘明集》卷八（道宣編）

四 《弘明集》卷五

五 《弘明集》卷八

六 見《注維摩詰經》（《大正藏》卷三八）

七 見《大般涅槃經集解》（《大正藏》卷三七）

八 《魏晉玄學論稿》（湯用彤著）〔收於《魏晉思想》一書，台北・里仁，民73・1・20〕頁一二四。

九 《復性書》（《李文公文集》卷三）

十 《通書・誠上》

十一 《明道學案》上（《宋元學案》卷一三）

十二 《二程語錄》卷十七

十三 《二程語錄》卷九

十四 《河南程氏遺書》卷四

十五 《二程語錄》卷二五

十六 《答汪尚書》（《宋文公文集》卷三十）

十七 《與徐子宜》（《象山全集》卷二二）

十八 同上書，卷五

主要參考書：

僧祐編 《弘明集》 大乘文化出版社 （台北・民67）

道宣編 《廣弘明集》 藍吉富主編 《隋唐佛教史稿—論儒釋兩家之講經與義疏、宋儒與佛教》 （台北・民73）

道安撰 《鼻奈邪序》 見《大正藏》 彌勒出版社 （台北・民72）

竺道生撰 《注維摩詰經》 見《大正藏》 《大般涅槃經集解》 見《大正藏》 《魏晉南北朝史論集》 彌勒出版社 （台北・民72）

《李文公文集》 鎌田茂雄著 關世謙譯《中國佛教史》 新文豐出版公司 （台北・民71）

《朱文公文集》 湯用彤著 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 鼎文書局 （台北・民74三版）

《二程語錄》 《象山全集》 程伊川撰 《河南程氏遺書》 黃宗羲等著 《宋元學案》 《魏晉玄學論稿》（收於《魏晉思想》一書） 里仁 （台北・民73）

其他參考書：

張漫濤主編 《中國佛教史論集》（一～六） 大乘文化出版社 （台北・民66） 方東美著 《中國大乘佛學》 黎明（台北・民75）

《佛教哲學思想論集》（一、二） 大乘文化出版社 （台北・民67） 曾慶豹撰 《天台宗與止觀說》 （載於《獅子吼》第27卷5期，民77・5）

《佛教與中國思想及社會》 大乘文化出版社 （台北・民67） 《唯識宗與阿賴耶識》（載於《獅子吼》第27卷10期，民77・10）

《佛教與中國文化》