

儒佛會通方法研議

臺灣大學哲學系教授 林義正

佛學研究中心學報

第七期 (2002.07)

頁 185-211

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁
185 儒佛會通方法研議

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

提要

佛家傳入中土以後，就與原具有競爭關係的儒道兩家思想發生更複雜的三角關係，其間有相互融合，也有相互批判。本論文乃是針對歷史上儒佛會通方法作研究，故首先針對已往儒佛會通的重要言論進行梳理，不求完備；其次，歸納出其會通類型，據作者所得，有名異實同論、教異道同論、跡異理同論、本末內外主伴論、判教融攝論、殊途同歸論、萬法同源（一心）論、超越體證論等八種；並進而探討其論據是否成立；最後，指出會通是為了要化解衝突，但是「會通」的確實意義又是如何呢？如果沒有弄清它的含義，那麼所有的討論都不免困難重重。儒佛經過了近二千年來的「會通」，即便理論上無所謂真正的成功，不過前人努力化解衝突的經驗，還是值得學習的，那就是彼此理解、尊重、學習與欣賞。

關鍵詞：儒佛會通、三教合一

頁 儒佛會通方法研議

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

一、前言

佛家傳入中土後，就與原先具有競爭關係的儒道兩家思想發生更為複雜的三角關係。從思想史的發展來看，三者之間互有衝突，也互有影響。對於這項關係史的研究，日本學者早有專著問世，反觀國內的研究成果，實不如彼邦遠甚^[1]。若進而以融通的方法作為焦點，針對歷史上三教融合諸學說作全盤研究的，至今為止，難得一見^[2]。因此，欲從中取得有關三教各種融通方式

*送審日期：民國九十一年四月十二日；接受刊登日期：民國九十一年五月二十三日。

1. 蔣義斌教授曾說：「國人研究三家中的一家之著作，不可以數計。但對儒、釋、道三家的關係史，則較乏人研究。反是日本自常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》，及久保田量遠撰《支那儒道佛三教史論》，…繼之尚有今人荒木見悟《佛教と儒教》之作。東京大學東洋文化研究所，更成立「三教交涉史研究班」，專門研究三教關係史。其研究成果，雖仍有某些限制，但彼邦學者，對此一範疇的努力，實值吾人反省。」（見《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，臺灣商務，1988年8月初版，第一章緒論，頁15-6），可惜尚未列久保田量遠《支那儒道佛交涉史》（東京：大東，1943）一書。另外，中央大學哲學所陳運星《儒道佛三教調和論之研究》（民國80年碩士論文）緒論頁8，註12中所列的有關著作亦可參見。至於國人論及三教之單篇論文初步可見於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第18冊《佛教與中國文化》（1978.4）、第90冊《佛教與中國思想及社會》（1978.12）及華梵大學哲學系主辦「儒佛會通學術研討會」（至2002年滿六屆），其諸多相干論文已不少，但大系統且深入的作品尚待國人努力。

2. 盧升法《佛學與現代儒家》（瀋陽：遼寧大學，1994.2）本書可以說是第一本圍繞儒佛會通的主題而寫的。其第二編〈儒佛交融之展顧〉自謂不是敘述交融的史實與過程，而是在反映對這一交融情況的認識及演變，即儒佛交融觀的「演變」，歸趣於辨儒佛、會仁寂。近又有新著問世，潘桂明《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學，2000.9）一書，用力甚勤，提供儒佛交涉較全面的發展史。以上專著均各有特定的目標，可供參考不少，然針對本文之焦點而言，則付闕如。本文之作，其目的在歸納儒佛會通的諸類型，並對它作出反省，指出可能的問題，固不在求備於儒佛會通之史實也。

的現成答案，幾乎不可能。不得已，作者僅就一己所知，針對已往儒佛會通的言論進行梳理，歸納其中諸般會通策略的模型與論據，並予以檢討，以便從中吸取前人化解衝突與會通異端的經驗。

二、回顧已往的儒佛會通論

本文以儒佛會通為焦點，故略於儒道、道佛會通的論述。佛教傳入，自始便與中土的儒道兩家發生關係。漢以後，中國哲學的發展一般分成魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學、清代考據學等階段；但若用來論述儒佛關係，恐無法現其原委。蓋魏晉時期重在本土的孔老會通，同時也是格義佛教的開端，因此也就不能忽略道佛會通的史實。及至中國佛教發皇的隋唐時期，也不能不正視此時是三教鼎立的局勢。此時開展的中國佛教，擁有絕對的自信，批判地融攝儒道兩家，判其為人天教。除政治因素之外，固有的儒道兩家也不得不力爭上游。自韓文公出，上承孔孟，捍衛道統，成為宋明理學的前趨。此後，儒長佛消，其中有排佛論者，有護佛論者，亦有儒佛相即論者，甚至也有三教合一論者，相繼不絕。此時佛教，面臨儒長之勢，大力謀求會通，對於儒、佛二家之強同論者或強異論者亦提出批評；事實上顯示，過份追求混同，並非兩家所願。清代之學所顯雖屬考據，然生命智慧的追求亦莫不踵程朱之途轍。民國以來引進西學，中土三教為了追求生命智慧的延續，不得不面臨現代化，而這已是進入了中西會通的另一個新的課題了；但剋就儒佛關係而言，大體亦不出宋明理學應變之軌跡。以下將略述中國歷史上有關儒佛會通的主要言論：

（一）、後漢魏晉南北朝時期

佛教的傳入可能始於兩漢之際（2 B.C.）^[3]。大約在漢章帝前後，有位志佛、讀孔、研老的牟融（約 65-88），在面對時人對他「背五經而向異道」的

3. 郭朋《中國佛教思想史》（福建人民，1994.9）上卷，頁 33。

批評時，著《理惑論》，辯稱：「書不必孔子之言，藥不必扁鵲之方，合義者從，愈病者良，君子博取眾善，以輔其身。」「孔子所言矯世法矣，孟軻所云疾專一耳，……以此觀之，漢地未必為天中也。佛經所說，上下周極含血之類物皆屬佛焉，是以吾復尊而學之，何為當捨堯舜周孔之道？金玉不相傷，隨碧不相妨。」「夫見博則不迷，聽聰則不惑，堯舜周孔，修世事也；佛與老子，無為志也。…故其道為貴，在乎所用。」「佛道非不中正，眾私掩其公，是以吾分而別之。」「道之為物，居家可以事親，宰國可以治民，獨立可以治身，履而行之，充乎天地，廢而不用，消而不離，子不解之，何異之有？」^[4]牟子非不知儒、佛、道有別，但他認為論道不可溺於所習，不可自我中心，當博取眾善，合義則從，貴乎所用，雖有推尊佛家之意，但大體兼容三家，成為合義貴用的儒佛兼取論。

據梁《高僧傳》吳主孫皓命張昱質問康僧會（約 222-265），論儒佛異同，昱不能屈。後迎康僧會問「佛教所明，善惡報應，何者是耶？」會以「雖儒典之格言即佛教之明訓」答之，皓謂「若然，則周孔已明，何用佛教？」會曰：「周孔所言，略示近跡，至於釋教，則備極幽微，故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂，舉茲以明勸沮，不亦大哉？」。據常盤大定考訂，此為最早的儒佛關係說^[5]，若是如此，則顯然它是一種最早的判教式儒佛調和論。

西晉時，思想主流是會通儒道的新道家，而佛教輸入則是以新道家為橋梁；所以，面臨會通的課題時，道佛之會顯然較儒佛之通容易進行。

及至東晉，依孫綽（320-377）《喻道論》的說法，對於像「若報應有徵，則周孔之教何以不去殺？佛欲頓去之，又何以能懲暴止姦？」的質疑，認為是疑者「違教聲而不達教情」。其實「周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名之耳。…周孔救極弊，佛教明其本耳，共為首尾，其致不殊，…故逆尋者每見其二，順通者無往不一。」^[6]顯然，其意在明佛，目的在化解衝突，故發佛與周孔相即之說。但如何相即？其方法是判佛為本、內、明其本，儒為末、外、救極弊，以謀求兩者的互補與一致。依謝靈運（385-433）《辨宗論》所述，他認為釋孔之論，「理歸一極」，並為道生（355-434）的頓悟新說辯護，說：「有

4. 以上所引《理惑論》，依序俱見《大正藏》第 52 卷，頁 1 中、1 下、1-2、3 中、6 中、2 上。

5. 常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：東洋文庫，昭和 5.12），頁 45。按常盤氏以其多種理由判牟子《理惑論》乃南北朝初期之作，與古來屬後漢說不同，按佛學史名家湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 55，引法人伯希和之說，指持偽書說者之理由多不確實。

6. 《喻道論》，見《大正藏》第 52 卷，頁 16-17。

新道士以為：寂監微妙，不容階級，積學無限，何為自絕。今去釋氏之漸悟而取其能至，去孔氏之殆庶而取其一極，一極異漸悟，能至非殆庶，故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱得意之說，敢以折中自許，竊謂新論為然。」又說：「二教不同者，隨方應物，所化地異也。…是故權實雖同，其用各異。」^[7]可見他以為儒佛之教權用各異，實理則同，自許成立一種儒佛的折中論。此外，宗炳（375-447）著《明佛論》，在面對世人疑惑：孔子之仁既同菩薩之行，老子之無為亦同泥洹之至，為何其言不稱神通成佛？是否孔老有所不盡？辯說：「教化之發，各指所應。世蘄乎亂，洙泗所弘，應治道也；純風彌凋，二篇乃作，以息動也。若使顏冉宰賜尹喜莊周，外讚儒玄之跡，以導世情所極，內稟無生之學，以精神理之求，世孰識哉？……且凡稱無為而無不為者，與夫法身無形普入一切者，豈不同致哉？是以孔老如來，雖三訓殊路，而習善共轍也。」^[8]指出三教言論有異是因「各指所應」之故，其實均同歸於善，可見它是一種言異行同的儒佛一致論。

及至南北朝，儒佛會通的言論益形多彩，像張融（444-497）《門律》，主要說明「道也與佛，逗極無二，寂然不動，致本則同，感而遂通，逢跡成異，…殊時、故不同其風，異世、故不一其義。」但當周顒質疑張融的「致本則同，逢跡成異」說，是否是一種「本一末殊」論？或是「本末俱異」論時？其稱：「吾乃自元混，百聖同投一極。」按張融原主道佛無二論，順此，其儒佛關係論當是採取「本一末殊」論吧！曾為釋僧佑助手的劉勰（約468-521）著《滅惑論》，其云：「夫佛家之孝，所包蓋遠，理由乎心，無繫於髮。…夫孝理至極，道俗同貫，雖內外跡殊，而神用一致。…至道宗極，理歸乎一，妙法真境，本固無二。…故孔釋教殊，道契解同。」這是說明佛儒二家之孝，表現之行跡有別，究其精神本無有異。所以，他說「孔釋教殊，道契解同」，這說明他採取「教殊道契」論來融通儒佛^[9]。梁武帝（503-549 在位）是位信佛的皇帝，他依據當時的偽經《清淨法行經》，以為老子、周公、孔子是如來的弟子，以佛為月，孔、老為星，頗有尊佛之意。其〈述三教詩〉：「少時學周孔，…中復觀道書，…晚年開釋卷，猶月映眾星，…至理歸無生，分別根難一，執

7. 《辨宗論》，所引俱見《大正藏》第52卷，頁225上。

8. 《明佛論》，見《大正藏》第 52 卷，頁 12 上。

9. 《滅惑論》，見《大正藏》第 52 卷，頁 49-51。

著性易驚，窮源無二聖，測善非三英」^[10]自敘學習過程，說明他是持三教同源論、三教同善論的。^[11]，所以，他是以同源為由來說儒佛會通的。另外，顏之推（531-ca602）著《顏氏家訓》，謂：「內外兩教，本為一體，漸極為異，深淺不同，內典初門，設五種之禁，與外書五常符同。仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不酒之禁也，信者不妄之禁也。至如畋狩軍旅宴饗刑罰，因民之性，不可卒除，就為之節，使不淫濫耳。歸周孔而言背釋宗，何其迷也？」^[12]（〈歸心篇〉）他認為二教雖有頓漸、深淺之別，但佛典初階五戒與儒書五常相符，因此，採取歸儒背釋者，是不知二教「本為一體」之所致。在這裡，他將五戒等同於五常，視二教為一體，所持的正是「二教一體論」。

（二）、隋唐五代時期

此時期三教競爭激烈，當政者為了穩定政局，顯然採取三教兼容的策略。因此，三教只得在相互尊重的前提下，謀求發展。

隋朝大儒王通（584-617）著《文中子》，在應門人之問時，也以同樣的立場為出發點。「程元曰：三教何如？子曰：政惡多門久矣，曰：廢之何如？子曰：非爾所及也。真君、建德之事，適足以推波助瀾，縱風止燎爾。子讀《洪範讜議》曰：三教於是乎可一矣。程元、魏徵進曰：何謂也？子曰：使民不倦。」^[13]（〈問易篇〉）王通雖知三教價值意識不同與可能的衝突，不過在有裨於治的考慮下，認為三教還是不可廢，並進而主張「三教可一」，顯然他是位三教裨治論者。

唐初，佛道競爭尤烈，今可從釋法琳（572-640）著論應戰可知。依《續高僧傳》所言，其「權捨法服，長髮多年，外統儒門，內希聘術」與著〈廢佛僧表十一條〉以抑佛伸道的傅奕（555-639）論戰，著《破邪論》以應，又針對道士李仲卿（著《十翼施迷論》）、劉進喜（著《顯正論》）著《辯正論》以應。其《辯正論·三教治道篇第一》云：「考周孔六書之訓，忠孝履其端；

10. 《廣弘明集》卷三十，見《大正藏》第 52 卷，頁 352 下。

11. 任繼愈云：「南北朝時，三教同源說有兩種，一是道教的三教同源說，…一種是佛教的三教同源說，主要是依據當時的偽經《清淨法行經》。…兩種不同的三教同源說，反映了佛、道鬥爭的激烈，也反映了二教相持的形勢，彼此雖吃不了對方，卻把自己說成比對方優越。」（見《中國佛教史》第三卷，頁 25-26）

12. 《廣弘明集》卷三，見《大正藏》第 52 卷，頁 107。

13. 《文中子中說》（台北：世界書局，1970 年 1 月再版）

李老二篇之萌，道德創其首；瞿曇三藏之文，慈悲為其本；事跡乃異，理數不殊，皆盡美盡善，可崇可慕也。」^[14]可見他是以「事跡乃異，理數不殊」為理由來論三教會通，其中訴諸「理數」二字更值得玩味。

中唐時，李通玄（635-730）著《新華嚴經論》，引漢代象數《易》以解經，華嚴宗僧人澄觀（738-839）承之，以《華嚴經》義比附《易經》。澄觀的儒佛比較論早已脫離了名數的會通，而登進了思想體系比較的層面。當時儒者面對佛教之盛，態度有二，像韓愈則力主排佛，但也有像柳宗元（773-819）的「統合儒佛」^[15]。而主張平視三教的白居易（772-846），在其與宗密（780-841）論辯時，就說：「夫儒門、釋教，雖名數則有同異，約義立宗，彼此亦無差別，所謂同出而異名，殊途而同歸者也。」^[16]其以《毛詩》六義比佛十二部經，孔門四科比釋門六度，孔門十哲比如來十大弟子，諸多名數間的比喻，實在不甚恰當，但其意在名數之「同出」、義旨之「同歸」可知。從佛教立場而言，若能夠擺脫平面的比附、等同而採取融攝儒道者就值得注意，而宗密正是其中的佼佼者。他著《原人論》，雖也踵前人類比名數之路，以乾之元亨利貞喻佛之常樂我淨，卻別出心裁，採取先批後融的策略，依教淺深，判分五教：人天教、小乘法教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教，而將儒道判為最低的人天教。主張「心外的無別法，元氣亦從心之所變」，此心即如來藏本覺真心。又說：「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。推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」^[17]如此說來，他論證三教之會通，有訴諸三教殊途而同歸治者，有萬法同源而

歸一心者，其他像內外相資、權實本末等，不一而足，可謂三教會通史上理論的高點[18]，此後，佛教諸論恐難踰其規模矣。

及至五代，三教融合說仍是主流，像永明延壽（904-975）依然延續宗密

14. 《辯正論·三教治道篇第一》，見《大正藏》第52卷，頁491。

15. 參見趙吉惠等主編《中國儒學史》（鄭州：中州古籍，1991.6）頁500。

16. 《白居易集》，卷六十八。

17. 以上所引《原人論》，見《大正藏》第45卷，頁710，708。另外所述者亦請參見大藏新纂《卍續藏經》第9卷，頁460-461。

18. 參見鄧克銘〈宗密大《原人論》之研究〉，《中華佛學研究所論叢》（二）（台北：東初，民國78），頁311-337；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》第三期，民國88年，頁303。

尊佛的融攝策略，一面視儒道二教「未逾俗柱，猶局塵籠」，一面視「儒道先（仙）宗皆是菩薩，示劣（助）揚化，同讚佛乘。」[19]即其例。其他，像呂洞賓亦唱三教一致說，不過只有一些零星的想法，詳情不得而知。

（三）、宋元時期

北宋時期，宋真宗（998-1022 在位）著《崇釋論》，謂：「釋氏戒律之書興（當作「與」）周孔荀孟，跡異而道同。大指勸人之善，禁人之惡。不殺則仁矣，不盜則廉矣，不惑則信矣，不妄則正矣，不醉則莊矣。」[20]這種「跡異而道同」說，是本諸宗教的道德功能論來說的。

此時佛教對應於儒家排佛意識的強烈，揚棄宗密、永明延壽唯佛獨尊的作法，改採較低的姿態，一體平視三教；反而一些出身儒門信佛的居士不能容忍過度排佛

的舉動，採取了護教、揚佛的態度。儒佛之士為了要化解儒佛之間的衝突，便力主融通。

僧人智圓（976-1022）自號「中庸子」，晚年著《閒居篇》^[21]就表明他是位「三教同歸」（〈謝吳寺丞撰閒居篇序書〉）論者，說他是位出家的儒者亦無不可。他說：「吾修身以儒，治心以釋，…好儒以惡釋，貴釋以賤儒，豈能庶中庸乎！…夫儒釋者，言異而理貫也；莫不化民，俾遷善遠惡也。…嘻！儒乎？釋乎？其共為表裡乎？」（〈中庸子上〉），他反對那些「三教混同」或「三教碩異」的言論，以為兩者都未免有失（〈四十二章經序〉），以為「釋道儒宗，其旨本融，守株則塞，忘筌乃通。」（〈三笑圖贊〉），這是說三教不能融通都是因為人們不能得意忘言的緣故。他論證三教同歸，除了延續傳統比擬名數的策略，像以仁慈為「同出異名」（〈出生圖紀並序〉）、「折攝與禮刑一貫，五戒與五常同歸」（〈駁嗣禹說〉）、仲尼之禮樂猶佛之戒律禪慧（〈法濟院結界記〉）外，也從有裨治世、治病著眼的，像「三教者本同而末異，其訓民治世，豈不共表裡哉？」（〈謝吳寺丞撰閒居篇序書〉），「三教之大，其不可遺也。…吾心其病乎！三教其藥乎！矧病之有，三藥可廢邪？」（〈病夫傳〉）來論述儒佛會通。所以，他的三教同歸論是從言異理貫、末異本同、共為表裡、身心一體、三藥同治各方面來論證的。

19. 《萬善同歸集》，見《大正藏》第48卷，頁987下-988上。

20. 《佛祖統紀》卷四十四，見《大正藏》第49卷，頁402上。

21. 以下依序引文及提篇名，均在《閒居篇》中，見大藏新纂《卍續藏經》第57卷，898，894上，870，888中，886中，907上，885，899中，915中下。

雲門禪僧契嵩（1007-1072），對士人學古文，而慕韓愈排佛尊孔之舉，深不以為然。他主張儒佛道貫，不必相非，曾說：「儒佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治」^[22]（〈寂子解〉），此觀點在他上仁宗皇帝〈萬言書〉中更加顯露。他贊五經並致力會通儒佛經義，說：「人乘者，五戒之謂也。…以儒校之，則與其所謂五常仁義者，異號而一體耳。夫仁義者先王一世之治跡也，以跡議之，

而未始不異也；以理推之，而未始不同也。跡出於理，而理祖乎跡。跡，末也，理，本也。君子求本而措末可也。」（〈原教〉），「古之有聖人焉，曰佛、曰儒、曰百家，心則一，其跡則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也；異焉者，分家而各為其教者也。」（〈廣原教〉）這裡他從比同名數開始，以為其號異體一；從治之跡理而論，以為教、跡、末有異，心、理、本實同，均同歸於善。又說：「夫聖人之教，善而已矣；夫聖人之道，正而已矣。其人正，人之；其事善，事之。不必僧，不必儒，不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒者，跡也。聖人垂跡，所以存本也；聖人行情，所以順性也。存本而不滯跡，可以語夫權也；順性而不溺情，可以語夫實也。」（〈廣原教〉）看來他是有意擺脫教相，不管為僧為儒，只管是否為「善」為「正」，可以說他是真正自覺以學問善正為立場來論證儒佛會通的。

在兩宋之際，臨濟高僧大慧宗杲（1089-1163）循前人故轍，採二教同歸於善、其言名異體同之說，最後並以看話禪法宣證「儒即佛，佛即儒」^[23]。他說：「三教聖人所說之法，無非勸善誡惡、正人心術。心術不正則姦邪，唯利是趨；心術正則忠義，唯理是從。理者理義之理，非義理之理也。如尊丈節使，見義便為，逞非常之勇，乃此理也。…菩提心則忠義心也，名異而體同。但此心與義相遇，則世出世間，一網打就，無少無剩矣！」（〈示成機宜季恭〉）又說：「三教聖人立教雖異，而其道同歸一致，此萬古不易之義，然雖如是，無智人前莫說，打爾頭破額裂。」為什麼這樣說呢？這當歸諸於其禪法，其「顧視左右云：「還知徑山落處麼？若知徑山落處，禪狀元即是儒狀元，儒狀元即是禪狀元。即今拈卻禪與儒，且道：當面一句作麼生道？要知死底張宣教便是活底狀元爺。」（〈張侍郎請陞座〉）根據以上所引，便得知他是位訴諸禪悟的教異道同論者。

至於儒佛兼修的士大夫的言論又如何呢？身為宰相張商英

²². 引文依序見《鐔津文集》，《大正藏》第52卷，頁686中，649上中，660上，657上。

²³. 《大慧普覺禪師語錄》，見大正新脩《大正藏》第47卷頁932中，912-3下上，906上中，828下。

(1043-1122)，便是針對以歐陽修為首的排佛論著《護法論》，這也是對宋徽宗迫害佛教的反應。他為佛教辯護，指出排佛者是未盡讀佛書而妄排^[24]。他的言論，反而不如智圓、契嵩來得平心靜氣。曾說：「余嘗愛本朝王文康公（王曙），著《大同論》謂儒道釋之教，沿淺至深，猶齊一變至於魯，魯一變至於道，誠確論也。余輒是而詳之。余謂：群生失真迷性，棄本逐末者，病也。三教之語，以驅其惑者，藥也。儒者使之求為君子，治皮膚之疾也。道書使之日損，損之又損者，治血脈之疾也。釋氏直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。」^[25]此雖肯定三教各有治疾之功，不過卻以佛為最優的判教式，簡直又退回到宗密的時代，可是他的這種儒佛會通論，卻為後來元劉謐《三教平心論》、明宋濂（1310-1381）言論所承受。

南宋時，曾任宰相的李綱（1083-1140），亦主儒佛歸一論。他說：「《易》立象以盡意，《華嚴》托事以表法，本無二理，世間、出世間亦無二道。何以言之？天地萬物之情無不攝總於八卦，引而申之，而其象至於無窮，此即華嚴法界之互相攝入也。一為無量，無量為一；小中見大，大中見小；法界之成壞，一漚之起滅是也。乾坤之闔闢，一氣之盈虛是也。《易》有時，其在《華嚴》則世界也。《易》有才，其在《華嚴》則法門也。」可說是繼承李通玄、澄觀以來會通《易》與《華嚴》的力作，堪稱大手筆。其論《華嚴》法界與乾坤諸卦（《易》之易簡法門）無有二理，歸結說：「所以處世間者，所以出世間者，儒釋之術一也，夫何疑哉？神通妙用在運水搬柴中，坐脫立亡在著衣吃飯中，無上妙道在平常心中。」^[26]他深識《易》與《華嚴》乃借象喻理之作，故透會其理蘊，推證世間與出世間不二，此雖不免帶有隨意比論之跡，然不可否認其會通已進到哲學觀解的層次，可以是一種象異理同的「儒釋一術」論。

宋孝宗（1127-1194）著《原道論》，論三教異同，以為「釋氏窮性命、外形骸，於世事了不相關，又何與禮樂仁義者哉？然猶立戒曰不殺、不姪、不盜、不妄語、不飲酒。夫不殺，仁也。不姪，禮也。不盜，義也。不妄語，

²⁴. 黃啟江《北宋佛教史論稿》（台北：台灣商務，1997.4）頁 397，366。又黃教授說：張商英以前，當是宋仁宗（1023-1063 在位）時有隴西處士龍昌期者，於慶曆（1041）後曾撰《三教圓通》，今書已佚，不知其如何會通三教，姑存疑。（頁 374-376）

²⁵. 《護法論》，見《大正藏》第 52 卷，頁 643 上。

²⁶. 所引依序見《居士傳》29，見大藏新纂《卍續藏經》第 88 卷，頁 235、236。按《居士傳》所引有摘刪處，原文見〈雷陽與吳元中書〉，清道光間刊本《梁谿先生全集》第 6 冊（台北：漢華，1970 景印版），卷 113，頁 3221-3235。

信也。不飲酒，智也。此與仲尼又何遠乎？從容中道，聖人也。聖人之所為孰非禮樂？孰非仁義？又惡得而名焉？譬如天地運行，陰陽若循環之無端，豈有春夏秋冬之別哉？此世人強名之耳，亦猶仁義禮樂之別，聖人所以設教治世，不得不然也。…夫佛老絕念，無為修身而矣。孔子教以治天下者，特所施不同耳，譬猶耒耜而耕，機杼而織，後世紛紛而惑，固失其理。或曰：當如何去其惑哉？曰：以佛修心，以道養生，以儒治世斯可也。其唯聖人為能同之，不可不論也。（聖教錄）」^[27]此說三教異用，聖人施之如四時運布，均歸乎治（理），又說三教「唯聖人為能同之」，其「同」蓋指治（理）而言。易言之，此是同歸乎治（理）的儒佛會通論。

南宋圭堂居士（?1200-1250）著《大明錄》，是在黨禁過後二十多年成書，故不免引用理學概念。在論證三教思想時，也與往論不同。此書中土久佚，現藏於日本。依楊曾文教授所論^[28]，知道他批判強調出家的佛法，而信奉融攝孝道的在家佛法，雖主佛道同源互攝，但以歷史因素，故儒當為宗主，形成一種以儒為主，以佛道為伴的三教一致論。他雖知三教所主有別，但不避諱牽強附會，力持「不同之同，乃所以深同」。依他所說：「大哉！居士之道也，三教得以兼之而用不膠。此維摩所以入政治法愛護一切，而言未嘗枯就其一偏也。…噫！不捨道法而現凡夫事，此則大乘中正之師，而千萬世可以通行而無弊者也。是故居士之道，以三綱五常為大本，以六經語孟為淵源，以士農工賈為實務，以孝悌忠信、名分上下、長幼內外為安居；謂道由心悟，玄由密證，人事無所畏也。故可以顯，可以隱，可以朝市，可以山林。處世間法、出世間法，皆得以圓而妙之，而用不膠。佛者見之謂之佛，道者見之謂之道，儒者見之謂之儒，而不知居士則未嘗有焉，此其所以為居士之妙也。」（《大明錄·篇終雜記》）雖說這種強同論不足取，但畢竟也是別具一格的居士三教一致論。

南宋朱熹排佛以來，有居士李之純（約 1187-1234）著《諸儒鳴道集說》，對排佛論提出駁議，並以《華嚴》、《楞嚴》、《圓覺》等圓教經典為根本，援

²⁷. 宋孝宗《原道論》，見《大正經》第 49 卷，頁 429-430 上。此文除見於《佛祖統紀》第 47 卷外，尚錄於《佛祖歷代通載》卷 20 中頁 692 下，記於乾道七年。另《釋氏稽古略》卷 4 頁 896

上，記於淳熙八年，雖文字略有不同，但大義無差。此年代不同之記載，詳見蔣義斌著，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，頁 158。

28. 楊曾文〈南宋圭堂居士《大明錄》及其三教一致思想〉，見《佛教與中國文化國際學術會議論文集》（中華文化復興運動總會、宗教研究委員會編印，民國 84 年 7 月），頁 327，330-338。又引文轉引自該文頁 339，341-342。

頁

197

儒佛會通方法研議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

儒入釋，倡三教合一說，尤詳於儒佛融合，時人稱為「孔門禪」，其調和方案是儒佛於用有異，其本則同，其教有別，本為一家[29]。

元代學士劉謐著《三教平心論》（約撰於 1321-1323），對三教紛爭作總反省，對排佛者批評，對「獨優佛教，而劣儒道」者亦表示反對，他本《原道論》（或稱《原道辯》）「以佛治心，以道治身，以儒治世」，提出心、身、世，不容有一之不治，三教無非欲人歸善，雖有優劣不同，要不容偏廢。對三教有廣狹、久近之辨，說儒道二教是世間法，佛教是始於世間法，而終於出世間法，可見亦以佛為優，前後立場或有不一。此書原序有云：「三教…以跡議之，而未始不異，以理推之，而未始不同，一而三，三而一，不可得而親疏焉。」[30]總之，他以「跡異理同」，「同歸於善」來論證三教會通，也不出前人之見。

其他，尚有許多道士如王重陽（1112-1170）唱「三教歸一」、王丹桂唱「三教一體同源」、尹志平唱「三教合一」，雖主調和三教，然歸本道教，茲不具論。

（四）、明清時期

明代文化思潮，亦循兩宋以來三教融合之傾向[31]。像儒士宋濂（1310-1381）唱「儒釋一貫」，朱元璋（1328-1398）著《三教論》，王畿（1498-1583）言三教合一，林兆恩（1517-1598）主「三教歸儒」，李贄（1527-1602）著〈三教歸儒說〉，管志道（1536-1608）主三教一致，焦竑（1540-1620）唱「三教本出一源」，及佛門五大高僧蓮池祿宏（1535-1615）主三教同歸一理、紫柏真可（1543-1603）主「三家一道」、憨山德清（1546-1623）、永覺元賢（1578-1657）均主「三教一理」、蕩益智旭（1599-1655）主三教一心、方以智（1611-1671）著《東西均》，唱言三教一致；至於明清道教之士亦是沿唐宋以來三教合一之塗轍[32]，如張顯祖著《三教同塗論》、劉一明（1734-1821）著《三教辨》，主三教一家等等，雖

與本文相干，但重點不在儒釋之會，故略之。今就儒佛會通一端，其論較具義理規模者，擇而述

29. 劉保金《中國佛典通論》（河北：河北教育，1997.5），頁 620-621。並參見常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》，頁 397-408。

30. 《三教平心論》（台北：新文豐，民國 82.6 影印），頁 1。內文所述，見頁 22，3-4，14-15。

31. 間野淺龍《明代文化史研究》（京都：同朋舍，昭和 54.2），頁 412。

32. 參見唐大潮《明清之際道教“三教合一”思想論》（北京：宗教文化，2000.6）第二、三章。劉寧〈劉一明論“三教合一”〉，《宗教學研究》1999 年第 4 期，頁 99-111。

頁
198 儒佛會通方法研議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

之：

林兆恩的三教調和論，最值得注意，他首先區分道與教，謂「教三道一」，「三教只此一心」^[33]（第三十一冊聯句）。「余之所以合三氏之教而一之者，非他也，三綱四業而為教之始也，見性入門而教之中也，虛空本體而為教之終也。…余之設科也，有曰立本者，是乃儒教之所以教也；有曰入門者，是乃道教之所以為教也；有曰極則者，是乃釋教之所以為教也。而其教之序也，先立本，次入門，次極則。故不知立本，則人道不修，無以為入門之地；不知入門，則心法不持，無以為極則之先。」（〈合一大旨〉）「三教曷歸乎？歸於儒也。曷歸於儒也？釋歸於儒也，道歸於儒也，儒亦歸於儒也。即儒矣，又曷歸於儒也？世之儒者雖學仲尼，而不以其心也。然其君子父子之際，序列既詳，則固可以群二氏者流，共之而使由之矣，使其不外仲尼也而心之，是亦仲尼而已矣，是之謂儒之儒矣。」（〈第三冊〈夏語〉）可見他的三教論是以心統三教，用體驗的功夫來證成三教的合一，已非先前的義理疏通或糅合之論。

焦竑繼王畿「三教無是無非論」後，唱「三教本出一源」說，一源者道也、理也，道無三無一，不必言合，因此，反對三教揉合說，以其不知本一而妄作。其云：「三教鼎立，非聖人意也。近日王純甫、穆伯修、薛君采輩始明目張膽，欲合三教而一之，自以為甚偉矣。不知道無三也，三之未嘗三。道無一也，一之未嘗一。」

如人以手分擘虛空，又有惡分擘之妄者，隨而以手一之，可不可也？夢中占夢，重重成妄。」^[34]「佛言心性與孔孟何異，其不同者教也。」「道一也，達者契之」「孔孟之學，盡性至命之學也。獨其言約旨微，未盡闡晰。世之學者又束縛於注疏，玩狎於口耳，不能驟通其意。釋氏諸經所發明，皆其理也。苟能發明此理，為吾性命之指南，則釋氏諸經即孔孟之義疏也，而又何病焉？」可見他認為儒釋之學是教異道同，儒之心、性即佛之心、性，本來同一，不必言合。

^{33.} 以下引文轉引自鄭志明《明代三一教主研究》（台北：臺灣學生，民國 77.8），頁 349，373，366。對林兆恩的研究，至今以鄭著最為宏富，他曾說：「一般所稱的「三教論」多僅偏向於義理的疏通，停留在觀念的交融與互攝，較少從實踐的進路來兼容並蓄。林兆恩的三教論則從「三教一致」、「三教歸儒」的理論系統中導出一套工夫論，真正地反省到三教合一的工夫修鍊與宗教體驗的問題。」（頁 369）另林國平《林兆恩與三一教》（福建：福建人民，1992.2）頁 58，亦有同樣的論斷。

^{34.} 自此下引文見《支談》上，頁 2 上；《澹園集》卷 47，頁 9 下；卷 17，〈贈吳禮部序〉頁 12；卷 12，〈答耿師〉，頁 3 上，轉引至李焯然《明史散論》（台北：允晨，民國 76.10），頁 139，137，135，133。

蓮池祿宏是一位由儒入釋的人物，他認為儒釋「不相病而相資」，「其設化各有所主，固不必歧而二之，亦不必強而合之」。他說：「若定謂儒即是佛，則六經論孟諸典，璨然備具，何俟釋迦降誕，達摩西來？定謂佛即是儒，則何不以《楞嚴》《法華》理天下？而必假羲農堯舜，創制於其上，孔孟諸賢，明道於其下。故二之、合之，其病均也。雖然，圓機之士，二之亦得，合之亦得，兩無病焉，又不可不知也。」^[35]「三教…理無二致，而深淺歷然，深淺雖殊，而同歸一理，此所以為三教一家也。」^[36]可見其說三教一家、三教一理亦只是圓機之士的應機之言。

紫柏真可言「一心不生」，無分三教，其云：「心外無法」「宗儒者病佛老，宗老者病儒釋，宗佛者病孔病李；既咸謂之病，知有病而不能治，非愚則妄也。或曰：敢請治病之方？曰：學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而能得老氏之心，則病自愈，是方之良，蒙服之而有徵者也。吾子能直下信而試之，

始知蒙不欺吾子也。且儒也、老也、釋也皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。噫！能儒、能佛、能老者，果儒、釋、老各有之耶？共有之耶？又已發未發，緣生無生，有名無名，同歟？不同歟？知此乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。」^[37]他言「三家一道」，表面上立基於名異實心之論，究竟是以體證「心外無法」之真常妙心為要。

憨山德清亦主「心外無法」，他認為五戒與五常同，佛之十戒，孔之四毋，禪之一心均復性之要，其名有別，而實一也。「三教聖人，所同者心，所異者跡也。」^[38]「嘗言為學有三要，所謂不知《春秋》不能涉世，不精老莊不能忘世，不參禪不能出世，此三者經世出世之學備矣。」（〈說·學要〉）「若究心性之精微，推其本源，禪之所本在生滅，儒之所本在生滅，故曰生生之謂易，此儒釋宗本之辨也。心性之說蓋在於此，若宗門向上一著，則超乎言語之外，又不滯心性為實法也。」（〈示李福淨〉）顯然他也因襲「名異實同」的策略，主「三教聖人，本來一理」，其論教乘亦如宗密，判孔老為

³⁵. 《竹窗二筆》〈儒佛交非〉、〈儒佛配合〉，見《中國佛教思想資料選編》第三卷第二冊，頁 255-8。

³⁶. 《正訛集·三教一家》，轉引自郭朋《中國佛教思想史》下卷，頁 367。

³⁷. 以上所引，依序見《紫柏尊者全集》，大藏新纂《卍續藏經》第 73 卷，頁 185 下，337 上，224 中。

³⁸. 依序見《憨山大師夢遊全集》五十五卷，見大藏新纂《卍續藏經》第 73 卷，772 下，746 中，493 下，767。

人天之教，佛則超聖凡之聖。禪儒之本有別，但於宗門則向上一著，則超言語之外。

永覺元賢以儒入釋，經世說法，力救儒禪之弊，批判當時士大夫借儒釋禪，援釋談儒之混漫。「問：先覺多言三教一理是不？曰：教既分三，強同之者妄也；理實唯一，強異之者迷也。故就其異者而言之，則非獨三教不同，即同一佛教，而

大小不同；即同一大乘，而權實不同。蓋機既萬殊，故教非一端。若就其同者而言之，則非獨三教是一，即一切魔外，以及資生業等，皆順正法。蓋理外無教，故教必歸理，…是知理一，而教不得不分，教分而理未嘗不一，彼執異執同，皆戲論也。」^[39]可見他對先覺「三教一理」的說法不滿意，因為這種說法還是不免有「我」，他說：「三教聖人設教不同，而所以必同者，此無我也。」，在「無我」之下自然「儒釋同源」。

蕩益智旭主真心一元論，其整個思想是「融合諸宗，歸極淨土」^[40]，其論辨儒佛關係，校以上諸家更具有反省力。他說：「儒佛有名同義異者，如德性、廣大、精微等，一世間道理，一出世道理也。有名義俱同而歸宗異者，如問學、致盡等，下手無別，到家實分世出世也。然為實施權，儒亦五乘中之人乘；開權顯實，則世間道理亦順實相。故同別四句，執之皆謗，善用之即四悉檀。……又，跡中權理之一，非本中實之一也。今約三聖立教本意，直謂同，可；以無非為實施權故也，約立三教施設門庭，直謂異，可也。以儒老但說權理，又局人天，佛說權說實皆出世故也。約權，則工夫同而到家異，謂亦同亦異，可也。約實，則本不壞跡，跡不掩本，謂非同非異，可也。」（〈性學開蒙答問〉）依此而言，歷史上凡從名數以論其同者，但知異名同實，或云異名同義，但皆不免有不知義同而歸宗異者之譏，這是他的深入處。在其說法中，以為儒老但有說權理，局於人天，佛說權說實皆出世，亦是追隨宗密之見。不過他善用四句（同、異、亦同亦異、非同非異）均可之論，可謂妙絕。總而言之，「大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也。統乎至異，匯乎至同，非儒釋老所能局也。剋實論之，道非世間，非出世間，而以道入真，則名出世，以道入俗，則名世間。真與俗皆跡也，跡不離道，而執跡以言道，則道隱。……特以真俗之跡，姑妄擬焉，則儒與老，皆乘真以御俗，令俗不逆真者也；釋乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒與老主治世，而密為出世階；釋主出世，而明為世間祐。」（〈儒釋宗傳竊議有序〉），

³⁹. 《永覺元賢禪師廣錄》第 29 卷，見大藏新纂《卍續藏經》第 72 卷頁 567-9。

⁴⁰. 以下依次見石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第二冊，頁 422，456-464，465。

其意以為道是超世、出世間的，不為三教所限。就真俗而論，儒老「乘真以御俗」，釋乃「即俗以明真」，角色的扮演還是有不同。但就儒佛教理而論，二教各自顯密互用，世出世互含，會通乎道，不亦宜乎？

清代儒佛會通論亦是繼承宋明以來三教一致論的見解，同樣都要面對儒佛相異論，甚至排佛論的質疑，而作消除可能有的誤解與衝突。臨濟宗第三十三代祖源超溟禪師著《萬法歸心錄》，他認為儒佛之爭是起於「後儒不明性體，無端妄論偏空」，不是本源上的相異，他說：「若悟未發已前，方知儒釋無二。」^[41]他自設問答道：「儒云：既是三教一理，云何妄分等級？釋教治骨髓，道教治血脈，吾儒治皮膚，如斯不公之言，未免令人生怒。師曰：儒門以窮理盡性為道，三綱五常為德，故求人為君子，所以治皮膚，道家以修真養性為道，弱志退己為德，可為清虛道人，故曰治血脈，佛教以明心見性為道，十度萬行為德，成正覺三界，能治骨髓，非是三教道體有異，因為各門功行有殊。」^[42]「儒云：如何三教一體？師曰：若門體一，釋教見性，道家養性，儒門盡性，入門雖殊，歸源無二。」^[43]易言之，若人見性，自知三教一理、三教一體，進而一切有二之論不是未悟道體，就是無知功門有別。其論三教雖暗承張商英、劉謐以來深淺之故轍，但最後他還是用「功門有殊而道體無異」來化解其間的爭論。這樣的見解，不但見於僧人，亦見諸於儒士。鄭際泰云：「先儒有言，同一理也。儒者得之為儒，佛者得之為佛，仙者得之為仙，旨雖殊塗，理本一致。故王文成先生與人談儒，恆以釋宗詮之，與僧談禪，恆以儒書曉之，此不特善於觀儒，抑且善於明釋矣。……而必欲判釋與儒為二者，則過矣。」^[42]（《萬法歸心錄》序）彭紹升（1740-1796）云：「自昔言三教者，其莫善於大珠乎？『或問三教異同。曰：大量者用之即同，小機者執之即異；總從一性起用，機見差別成三，迷悟在人，不在教之同異也。』達此義者，其宋之李伯紀，明之趙大洲乎！」^[43]可見到清時，有關三教會通的問題，人們已意識到「總從一性起用，機見差別成三，迷悟在人，不在教之同異」，所以，是否會通還歸個人的迷悟，若悟了，不管是儒佛本一不必言合也好，教異理同論也好，名異實同論也好，跡異本同論也好，言異意同論也好，判教融攝論也好……，一切異同之論皆如夢如幻。

41. 《萬法歸心錄》，見大藏新纂《卍續藏經》第 65 卷，頁 402，403 下，404 上。

42. 《萬法歸心錄》，見大藏新纂《卍續藏經》第 65 卷，頁 398 中。

43. 《居士傳·發凡》，見大藏新纂《卍續藏經》第 88 卷，頁 235。

(五)、民國時期

民國以來，西學傳入，中土又從三教會通問題轉移成中西哲學的會通，所以，三教都同樣要面對西學，除了本身要現代化之外，也可能會有儒西、道西、佛西的會通問題，只要傳統三教間異同爭論還在，問題會更加複雜，於是會有儒、道、佛、西任何兩者、三者、甚至四者之間的異同與會通的問題。就目前所知，民國高僧印光[44] (1861-1940)、太虛[45] (1889-1947)，居士歐陽竟無[46] (1871-1943)等大體亦踵前代僧人以釋攝儒之儒釋調和論之故轍。另當代新儒家熊十力 (1884-1968) 著《新唯識論》會通儒佛而歸宗《大易》，亦踵宋明以來以儒攝佛之融通策略。此外，像梁漱溟 (1893-1988) 作〈儒佛異同論〉謂「儒佛不相同，只可言其相通耳」[47]，其相通處在因勢利導，而裨人進於明智與善良也。當代第二代新儒家唐君毅 (1909-1978)、牟宗三 (1909-1995) 諸先生對儒佛異同亦有辨明[48]，然大體上傾向於二家哲理之判別，並不措意於儒佛會通，而是將整個心思轉到中西哲學會通上去了。1995年傅偉勳教授 (1933-1996) 曾撰〈儒道佛三教合一的哲理探討〉一文，對儒佛可否會通、如何會通作過說明，他認為強調超世俗的佛教與偏重世俗倫理的儒家之間要融通是有困難的，不過只要重新詮釋儒家的根本義諦就能在「心性體認本位的生死學與生死智慧」上與佛道相通。易言之，吾人在「終極關懷」問題上，以「實存主體」之「心性」去體證「終極真實」(天理·天道·空空·如如)原是超心物、主客、有無、生死等等之不二，這就他的「三教異源同歸」論[49]。看來他好像有新的見地，其實也不出傳統既有的說法。

44. 〈儒釋一貫序〉，見石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，頁 284-287。依作者之見，其說簡略，其意亦不出蕩益智旭之說。

45. 郭朋《太虛思想研究》(北京：中國社會科學，1997.8)，頁 360-365。見其所述，他有〈佛法與孔子之道〉、〈論周易〉之著作，其意說儒家偉大，而佛教更偉大；且以唯識論會通《周易》謂《易》雖世間法，亦可通於出世法。另陳堅〈論易學史研究在易佛關係問題上的兩個疏忽^{3/4}兼談太虛大師的易學思想〉，《禪學研究》第四輯(江蘇古籍，2000.8)，頁 253-255。謂太虛有〈易理與佛法〉一文，論易經之八卦、乾卦爻位與唯識八識、佛教修行十位的對應關係。並說：「太虛大師的易學思想是近代易佛比較思想的集大成者、代表和高峰。」

46. 《孔學雜著》(山東人民出版社 1997.3 出版)其中〈孔佛〉一文，知其亦帶有判教式的孔佛無二論。他判「孔道，依體之用也，行也。…佛法，依體之用而用滿之體，行而果也。」(頁 2)又於〈復萬君默書〉云：「道無一無二，二則邪僻，孔與佛同，但量不及。」(頁 46)。

47. 見《東方學術概觀》（板橋市：駱駝，民國 76.8），頁 39，59。

48. 參見曾錦坤《儒佛異同與儒佛交涉》（台北：谷風，1990.4），頁 30-41。

49. 見《佛教與中國文化國際學術會議論文集》（中華文化復興運動總會、宗教研究委員會編印，民國 84 年 7 月），頁 680-686。

三、儒佛會通論的諸般類型

依上述各種會通諸言論，經作者分析與歸納所得，其會通的理由，有的訴諸單一理由，有的訴諸多種理由。今不特就某一人物之論證來說，而剋就以何種證成的理由來考察。這些理論大約可從三方面來說，首先是宗教教理，其次是宗教功能，最後是宗教體驗。由於教理的表達涉及到基本概念（名），接著是命題（言），最後是整個體系（教）。此教對整個社會、國家有勸善、佐治的功用，故有宗教功能。最後則導引個人進入精神人格的修證，反過來因個人的修證而親證宗教教理的真理，彼此之間環環相扣。現就以上所蘊含的會通策略加以說明：

（一）、名異實同論

在儒佛會通史上，論證二教之間不相排斥而且可以相合，最常見且最簡單的方法，便是從兩者名相間的比附著手。像用佛之「五戒」比同儒之「五常」，用《中庸》的性、道、教比同佛之法身、應身、報身，用《易》乾之元、亨、利、貞四德比同佛之常樂我淨，用孔子之四毋（毋意、毋必、毋固、毋我）比同佛之四無（無我相、無人相、無眾生相、無壽者相），用太極比同真如、一心、如來藏心、自性等等。因為會通者認為二教之不同僅是使用名相上的不同，而所指的意思其實一樣的，所以儒佛相通。類似的說法，像「儒典之格言即佛教之明訓」（康僧會）、「言異而理貫」（智圓）、「異號而一體」（契嵩）、「名異而體同」（大慧宗杲）、「《易》有時，其在《華嚴》則世界也。《易》有才，其在《華嚴》則法門也。」（李綱）、「儒也、老也、釋也皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。」（紫柏真可）、「名數則有同異，約義立宗，彼此亦無差別」（白居易）等等均是。

（二）、教異道同論

此論已由名相的比附提升到言句、體系層次的比應。持此論者認為二教（三教）之言教儘管不同，但仔細觀察的結果，因為彼此之間存在著如此相似或相應的言句、體系，而其所指向的行動、道理又是如此的相應，甚至相

同，所以儒佛相通。類似的說法，像「釋孔之論，理歸一極」（謝靈運）、「孔釋教殊，道契解同」（劉勰）、「三教聖人立教雖異，而其道同歸一致」（大慧宗杲）、「《易》立象以盡意，《華嚴》托事以表法，本無二理」（李綱）、「旨雖殊塗，理本一致」（鄭際泰）、「三教聖人設教不同，而所以必同者，此無我也。」（永覺元賢）、「三教一家、三教一理」（蓮池祿宏）、「三家一道」（紫柏真可），明代焦竑也有此意。

（三）、跡異理同論

此說認為儒佛教化之行跡雖不同，但其理一致，所以儒佛相通。類似的說法，像「二教不同者，隨方應物，所化地異也。…是故權實雖同，其用各異。」（謝靈運）、「事跡乃異，理數不殊」（釋法琳）、「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。」（宗密）、「跡異而道同」（宋真宗）、「教、跡、末有異，心、理、本實同」（契嵩）、「三教…以跡議之，而未始不異，以理推之，而未始不同。」（劉謐）、「三教聖人，所同者心，所異者跡也。」（憨山德清）、「非是三教道體有異，因為各門功行有殊」（祖源超溟）等等均是。

（四）、本末內外主伴論

在化解二教衝突的策略上，有的是採用此種「本末內外主伴論」的方法。此論是說因為二者之間具有本末、內外、主伴的關係，故可成一體，所以儒佛相通。孫綽就站在佛家立場，故以佛為本、內、主，以儒為末、外、伴來論儒佛會通。而圭堂居士就站在儒家立場，「以儒為主，以佛道為伴」。這些都是站在二教內外互補、主伴相資、本末一致的結合論觀點來說的，其深層的預設是整體論、一體論。類似的說法，像「內外兩教，本為一體」（顏之推）、「本一末殊」（張融）、「末異本同」、「共為表裡」（智圓）、「二教各自顯密互用，世出世互含」（蕩益智旭）、「儒佛於用有異，其本則同，其教有別，本為一家」（李之純）等等均是。

（五）、判教融攝論

前者「本末內外主伴論」已多少含有判教的意思，但沒有像「判教融攝論」這樣，企圖融攝你我之外的第三者，於是除了自己將自己所信持者推置在最高的義理層次外，亦收攝當時所及的各宗教或別派的義理，而形成了一

頁
205 儒佛會通方法研議

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

個義理高低歷然的大體系。此一體系是不排除別的宗教，只是安排別的教派之義理在較低的位階而已。在前述所回顧的會通言論當中，宗密的判教融攝論是佛教當中融攝儒道規模最大且最早的典範。當今新儒家唐君毅先生的一心開九境體系，以天德流行境為最高，可能是當今哲學體系中規模最大者，其立場正好與宗密相反。在諸會通論中，康僧會的「周孔所言，略示近跡，至於釋教，則備極幽微」，永明延壽一面視儒道二教「未逾俗柱，猶局塵籠」，一面視「儒道先（仙）宗皆是菩薩，示劣（助）揚化，同讚佛乘」都是以判教為前提所作的融攝論。張商英肯定三教各有治疾之功，但又以佛為最優，亦同此類。

（六）、殊途同歸論

一般而言，凡汎言「三教一致」、「三教一貫」、「三教合一」均一可歸入此型。殊途同歸論可以說是最模糊、最通俗化的一種化解差異追求一致的方法。因為同歸是指同歸於什麼？並沒有清楚的交代。可以說歸於一家、一源、一心、一道、一理、一善，均無不可。但若專指一家、一源、一心、一道、一理，則可以歸諸其他各類中，不必另立一類。為了便於區分，此項專就歸於政教之善而言。故就教化言，指三教致善的方法雖不同，但均同歸於善，都有裨於德行，不可或缺，像憨山德清所言「不知《春秋》不能涉世，不精老莊不能忘世，不參禪不能出世，此三者經世出世之學備矣。」、宗炳所謂的三教之言「各指所應」，均同歸於善，這是一種言異行同的儒佛一致論；就政治言，指三教治道有別，但均同歸治安，像梁武帝、宋孝宗就是從政治的立場出發所採取的三教歸治同善論。王通主張「三教可一」，其「一」便是指著有裨於治；宗密、契嵩的「三教殊途而同歸乎治」論，劉謐的「同源異流」論，還有像智圓、張商英都有視三教如藥治疾的言論，均同歸此型。

（七）、萬法同源（一心）論

此論將三教教理發乎一心，同歸一源。中國佛教中的真常心論者，其論三教會通往往運用此一說法，所謂「三教同源」、「心外無法」、「三教一心」，「源」即「心」，此「心」若指此「真常心」，則等於三教歸本於佛心論，若易之以儒，則又可歸儒之本心、本性，如此在同名之下最易混同，然亦可看作不分三教均歸此一超越真心，林兆恩以一心統三教之「心」，焦竑以儒之心、性即佛之心、性，本來同一，不必言合，都可以說是此類。傅偉勳教授的「三

教異源同歸」論，其「源」有別解，但可在體證生死智慧上三教可合一於此，亦可歸於此類。

（八）、超越體證論

此論是訴諸證悟而不在論說，以為一切言說均無益於會通，若是心迷，一切言教說得圓融無礙，近同彌真亦不能保證其相通，若是心悟，則一切言教儘管有異，亦不礙其相通。換言之，在超越體證的心悟下，儒佛無二。彭紹升已意識到這一層，他引用大珠慧海禪師的話：「總從一性起用，機見差別成三，迷悟在人，不在教之同異」就是一個例子。此外像大慧宗杲禪師言「儒即釋，釋即儒」，基本上是歸諸於禪悟的，只有親證者自知，否則他不必向人說「無智人前莫說，打爾頭破額裂。」的警告，憨山德清的「禪儒之本有別，但於宗門則向上一著，則超言語之外」者，蕩益智旭言「道是超世、出世間的，不為三教所限」，都不外有此一說，但根本上此已超過理論的融通，但談宗教之終極體驗，似亦不能無此一境界可說。

四、對諸般會通說的批判

儒佛會通論之所起，乃因佛教傳入後彼此發現有異，甚至有衝突，同一社會形成了二種不盡一致的行為指引與價值選擇，勢必要有所比較，然後選擇其一，或採兼容與會通的態度。本文之所以探討諸會通言論，目的就在反省傳統儒佛會通論諸般類型的論證是否成功，是否有缺失？依作者所論，前三者即名異實同論、教異道同論、跡異理同論，均屬教理中由最基本的名相乃至於體系、教理權實之比附以求其會通者。作者以為名相之比附如同歷史上之格義之謬，格義誠有助於了

解，但所了解者未必真確，此六家七宗之經驗可供借鑒。單就一名相來比附，往往忘了每一名相為該體系中之一有機單元，有其系統中的特定義意，無法孤立地就其表面意義來認定。如以「無」作「空」，但是道家之「無」具有宇宙論之本根生起義，而佛家之「空」乃表無自性義，正是前者的反對，如此相反，在當時卻成可相通者；故此類的會通方式均有見樹不見林的毛病。至於體系性的比較與會通，就有如李綱之《易》與《華嚴》妙合論。但仔細了解其方法是透過借象喻理的手法，最多只能說相互印證各自在體系結構上如何神似，若欲斷定其可會通，還是要建

立在二教之終極理據是否一致上。作者對於二教之比較，以為當就其言論之具有客觀事實可供驗證、在邏輯推論上可供判定之「學」上才可行，若在「教」上，特別是在價值選擇上，不必強求同，也不必強求異。至於權實問題，各自體系之應用必然要涉及者，那更是複雜，不易認定了。現以名數為例來抉其謬：

1. 「五常」是儒家倫理的中心概念。
2. 「五戒」是佛家倫理的中心概念。
3. 「五常」通於「五戒」。

所以，4. 儒家倫理與佛家倫理可會通。

此論在會通史上，有顏之推之「內典初門，設五種之禁，與外書五常符同。仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不酒之禁也，信者不妄之禁也。」，宋孝宗之「釋氏窮性命、外形骸，於世事了不相關，又何與禮樂仁義者哉？然猶立戒曰不殺、不姪、不盜、不妄語、不飲酒。夫不殺，仁也。不姪，禮也。不盜，義也。不妄語，信也。不飲酒，智也。此與仲尼又何遠乎？」為代表。看來是有效（valid），可惜並非健全(sound)，因為前提3僅是個假設。其實只要就儒家之「仁」與佛家之「不殺」加以考察，就可以知其含義僅有部份偶同，不能謂之符同。仁故有愛而不殺之意，但亦有「殺然後仁」（《荀子·臣道》）之意，可見前提3僅是個未經深考的假設罷了，故此論證的結論不必真。

其次，就教的言句、體系來說，因涉及廣泛，為了便於說明，今取李綱從《易》與《華嚴》之論「儒釋之術，一也」^[50]為例：

- 1.《易》是儒家之（學）術的代表巨著。
- 2.《華嚴》是釋家之（學）術的代表巨著。
- 3.《易》之「乾坤之開闢，一氣之盈虛是也」妙合《華嚴》之「法界之成壞，一漚之起滅是也」；《易》之「卦以八周，其立象皆八」妙合《華嚴》之「方以十圖，其表法皆十」；《易》之「以卦為時」妙合《華嚴》之「世界」；《易》之「以卦為才」妙合《華嚴》之「法門」；《易》之「自乾坤建立，而為八卦，自八卦重而為六十四卦，其時其才差別不同，而本之者八」妙合《華嚴》法界自香火海建立，如倒浮屠，遞相圍繞，其說至於不可說，然不離於十方」；《易》之

⁵⁰. 李綱〈雷陽與吳元中書〉，清道光間刊本《梁谿先生全集》第6冊（台北：漢華，1970 景印版），卷 113，頁 3221-3235。

「……」妙合《華嚴》之「……」等等。

所以，4. 儒釋之術，一也。

此論證粗看之下，會認為是有效的；但是前提 1 與 2 之代表性如何，可能各有不同的見地，因為《易》與《華嚴》亦僅是儒家與釋家在各自學術中的一部經典而已。即使具有代表性，進而從其言句、體系結構如何神似妙合亦很難證明其相通。因據作者考察，《易》與《華嚴》在整體存在論上是極相似，都具一種無盡的整體宇宙觀；但是《易》是單向的、以象攝事（物）的理事含容觀，而《華嚴》則是雙向的、大小互攝的事事圓融觀，彼此之間尚有差別，很難說是完全符同。由於前提 3 所指的兩者妙合既不能就認定兩者符同，因此，「儒釋術一」的結論也就有了問題。

其次，就跡異理同來說，其論證如下：

1. 儒與佛的教化行跡是有差別的
2. 儒與佛的教化行跡雖異，但兩者之理相同。
3. 若兩者之理相同，則儒佛相通。

所以，4. 儒佛相通。

此論證可以是有效的，可惜並非健全(sound)；因為前提 2 不一定為真。前提 2 是「儒與佛的教化行跡有異」與「儒與佛兩者之理相同」的連言，前提 2 為真必需其兩句項皆為真，今前項顯然為真，但後項是否必為真，則尚待檢證。今欲證明儒佛相通，而訴諸待證的前提，顯然是不妥的。

再就本末內外主伴論而言，此論是預設有機整體論。對於二個不同或不全相同的二個的理論究竟何為主、為內、為本？既已知是不同或不相同，那又如何可能組成新的體系？除非建立在一個可供二者結合共存的基礎上，而此正是推定儒佛相通結論之待證為真的前提。更進一步而言，將理論思想比作有機體是否妥當？可是又如何解釋歷史上既已存在的說法？除非證明歷史上既已存在的說法只是似是而非，否則如何說明既存的說法又如何可能呢？問題是如何了解理論體系這種東西？而相通又是指何種意義的相通？

再就判教融通論來說，各教雖有不排斥他教的想法，但是以唯我獨尊的方式來安排他家，雖可滿足自家體系的優越感，但總教人不能心服口服，否則也就不會有教爭之事發生，既有教爭之事，則可知此種判教式的融攝論並無普遍的必然性。

其次是殊途同歸論。此論有各種不同的「歸」法，但此不擬指向同「歸」於一「生命課題」，而是著重在其政教功能上，所謂同歸於善、同歸於治，

亦即同歸於有用也。其論證如下：

1. 儒家有裨於善與治。
2. 佛家亦有裨於善與治。

3. 凡是有裨於善與治者其教理均可會通。

所以，4. 儒家與佛家可會通。

這樣的論證是有效，但亦難保其健全。因為，前提 3 尚有諸多疑惑在。若前提 3 可接受，則任何兩家的理論只要有善治之效用，便謂兩者可會通，這豈不太泛了麼！其實它的疑惑是發生在「會通」到底是指那一方面的會通？就其善與治而言，可會通其功能的善與治，但其他的情況呢？教理本身是否就可會通呢？凡此皆不無疑問。

再其次是萬法同源（一心）論。此說其實是中土大乘佛教天台、華嚴、禪宗的核心學說，其說萬法同源是指一切有為、無為法均同依此心而有。中國哲學史中陸王哲學亦有「宇宙即吾心，吾心即宇宙」或「心外無物、心外無事、心外無理」的說法，兩者同類。但問題是，儒所謂的心是道德心，而佛所謂的心是如來藏自性清淨心，兩者各自含攝萬法的「心」是否是「異名同實」？還是不同的「心」？在這個地方，作者覺得傳統的反省可供借鏡。智圓說：「三教混同焉，或幾乎失矣！或謂三教碩異，亦未為得也。」[\[51\]](#)（〈四十二章經序〉）蓮池祿宏說：「儒佛二教聖人，其設化各有所主，固不必岐（歧）而二之，亦不必強而合之。何也？儒主治世，佛主出世。」[\[52\]](#)（《竹窗二筆·儒佛配合》），如果超出此教相教理，當下反躬，深知三教教理亦不出此「心」，則吾人現實存在當下生命流行之心最為真切，此所以能通三教之談的基礎吧！作者以是知紫柏真可之未欺我也，其言[\[53\]](#)曰：「且儒也、老也、釋也皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。噫！能儒、能佛、能老者，果儒、釋、老各有之耶？共有之耶？又已發未發，緣生無生，有名無名，同歟？不同歟？知此乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。」又曰：「且道：一心不生，僧耶？老耶？儒耶？於此直下廓然無疑，在儒謂之真儒，在老謂之真道，在佛謂之真僧。」不管如何，以「萬法同源（一心）論」來證成儒佛相通，就如同循環論證。

[51.](#) 《閒居篇》中，見大藏新纂《卍續藏經》第 57 卷，頁 870 下。

[52.](#) 《竹窗二筆》〈儒佛交非〉、〈儒佛配合〉，見《中國佛教思想資料選編》第三卷第二冊，頁 257。

[53.](#) 見《紫柏尊者全集》，大藏新纂《卍續藏經》第 73 卷，頁 224 中，185 下。

問題在吾人如何證知萬法真的來自一心呢？

最後是超越體證論。任何宗教都有類似此項修證的指引，但修證的結果純屬主觀的神祕經驗，只是冷暖自知而說不得，即說得，他人亦無從得知。若依此來論證，吾人欲加檢證真偽實不可能。且親證的境界亦有高低，非功夫甚深者莫辨，而此項體證只能信其所信。故以此來說儒佛會通，誠難取信於人也。

五、結論

從上述的研究中，讓作者深深體會到，儒佛會通言論的興起是為了要化解二者之間的衝突，但如何會通？其「會通」的確實意義又是如何呢？從已往會通言論中，知道「會通」有「兼取」、「調和」、「互補」、「互含」、「互用」、「統合」、「折中」、「一致」、「一體」、「融攝」、「合一」、「一貫」、「一道」、「一理」、「一家」、「一心」、「互含」、「同本」、「同源」、「無二」等等意含。如果沒有弄清它的含義，那麼所有的討論都不免困難重重。根據先前的批判，說明了這八種論證，如果不是不健全的論證，要麼便是其前提尚待確認的循環論證，或是無法作出客觀評定的超越體證論證。因此，作者以為傳統的所謂會通，其實只是模糊的概念，表面上看似乎是會通了，其實又不然。無獨有偶，最近也有學者為文，宣稱儒佛會通說或調和論是行不通的，因此，他針對此課題提出所謂「對諍式對話」[\[54\]](#)，說是可以扭轉儒佛未來的命運。儒佛未來的命運是否可因此而改變？儒佛經過了近二千年來的「會通」，即便無所謂真正成功，但三教合流在民間文化上已成事實，目前來說早已失去問題的緊張性。從未來講，當今的課題已轉變到與西方宗教、哲學會通或對話的問題。會通的要求其實是不希望兩種不同的宗教或哲學因為彼此敵視、對立而抵消了同樣為人類致善的因緣，所以，應當彼此理解、尊重、學習與欣賞。事實上，儒佛會通一事，可從二面來說，一就「所」言，指所要討論的客觀教理，教理各因特殊機緣而說，各有不同，可供切磋，不必強通。另就「能」言，欲化解三教之間的衝突，則只有訴諸各教去除自我中心，平視三教。與其急切地追求「殊途同歸」，不如懷著「萬

[54](#). 周慶華〈佛教與儒家的對諍式對話發微〉，《第五屆儒佛會通學術研討會論文集》（華梵大學哲學系，2001.5），網路版，頁 251-262。

物並育不相害，道並行不相悖」的心！

附註：

本文初稿曾在「第四屆儒佛會通學術研討會」（2000.5.27）上摘要宣讀，至今已近兩年，近日重新閱讀過一些資料，加以補充後投稿，在接受刊登後，於校稿時再作些修正，欲求寡過也。