

禪學定慧觀念與儒家中庸思想的會通

香港能仁書院

哲學系暨佛學研究中心副教授

劉 衛 林

【網 目】

<甲> 前言

<乙> 正文

(一)、儒學發展與佛教思想的流佈

(二)、中唐之際儒家思想與佛學觀念的會通

(三)、中庸思想與佛學定慧觀念的關係

<丙> 總結

<丁> 參考文獻

【摘要】

佛教自傳入中土以後，對我國傳統固有思想產生鉅大而深遠之影響。在傳統思想發展與演變當中，宋以來新儒學之產生及其傳衍實為其中極為重大之事，其關鍵又在於中唐儒學吸納佛教思想，並以佛學會通於儒學，從而下開宋明理學或後世所稱之新儒學，為儒佛兩家思想開創出嶄新局面。

中唐儒學以《中庸》誠明之道會通禪學定慧觀念，由此溝通儒釋二教心性學說上之差異，其事不獨關乎儒佛兩家思想之異同與融通，亦與兩家思想之發展與轉變，以至中國思想史之發展關係重大。故本文嘗試自儒學與佛學之發展經過，析論中唐之際會通儒佛思想之內在原因；及闡明中唐士人在佛教禪學定慧觀念啟發下，取《中庸》誠明之道以闡發儒家思想中窮理盡性問題，並以此會通佛教心性之說，為儒學修證心性問題指出門徑所在之具體情況。冀能對上述提及之儒佛思想發展及會通問題，予以補充並闡發。

禪學定慧觀念與儒家中庸思想的會通

劉衛林

一、前 言

佛教自傳入中土以後，對我國傳統固有思想產生鉅大而深刻之影響。陳寅恪於『馮友蘭中國哲學史下冊審查報告』一文內，提到傳統思想發展與演變時，指出其中最重大者為新儒學之產生及其傳衍。¹在『論韓愈』一文中，陳寅恪又提出新儒學之產生，實由於中唐時韓愈受禪宗影響，並吸納佛教思想入儒學當中，從而奠定宋以來追求天道性命之新儒學基礎。²

正如陳氏所指出者，中唐時儒家思想與佛學觀念會通，下開宋明理學，形成後世所謂新儒學，實為傳統思想史上大事。本文即嘗試自儒學與佛學之發展經過，析論中唐之際會通儒佛思想之內在原因；及闡明中唐士人如何以《中庸》會通儒佛思想之具體情況，冀能對上述提及之儒佛思想發展及會通問題，予以補充並闡發。

二、儒學發展與佛教思想的流佈

兩漢之時儒學發展至於極盛，而其流弊亦漸次見出。班固《漢書·儒林傳贊》記其時儒學之盛謂：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿；訖於元始，百有餘年。傳業者寔盛，支葉蕃滋。一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。

3

祿利之途既開，傳業者寔盛，儒學固得以盛極於一時，然其種種流弊亦見於此際。班固於《漢書·藝文志》內即點出此節：

後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之文至於二三萬言；後進彌以馳逐。故幼童而守一藝，白首而後能言。以安其所習，毀所不見，終以自蔽，此學者之大患也。⁴

¹ 陳寅恪，『馮友蘭中國哲學史下冊審查報告』，《金明館叢稿二編》，上海，上海古籍出版社，1980年，頁250。

² 陳寅恪，『論韓愈』，載周康變編集，《韓愈論評》，香港，龍門書店，1969年，頁5。

³ 班固，《漢書》，北京，中華書局，1962年，卷88，頁3620。

⁴ 同上，卷30，頁1723。

禪學定慧觀念與儒家中庸思想的會通-劉衛林

如班固所稱經傳既已乖離，學者務碎義逃難，徒侈其言說，儒學之盛極而衰蓋早肇端於此。

南北朝時經學分立南北之學，乃有儒學多門，章句繁雜之弊。李唐時太宗詔國子祭酒孔穎達與諸儒共撰五經義疏，統一南北經學。然而唐初時儒學重詁訓義疏與章句之學。柳冕『與權德輿書』即具言唐時科舉不先理道，不本儒意，取士一以記誦注疏為準，而非明聖人之道，盡六經之意。⁵ 儒學發展至此，不獨乖離宗旨，亦不足以應付時代思潮的變化及其挑戰。

儒學發展至隋唐之世所面對最大的挑戰，無過於其時深入而廣泛流佈的佛教思想。佛教自漢時傳入中土後，歷魏晉南北朝至於隋唐，流播天下已六百餘載。隋時文、煬二帝俱佞佛，入唐後高祖與太宗均尊崇佛教，至武后藉佛經之說代唐而有天下，有詔釋教在道法之上，佛教發展及影響於中土之盛大深入，實為前所未有之事。其時佛教理論日益深入人心，其影響之深遠廣大，對儒學漸構成壓力。白居易『議釋教僧尼』一文即謂：

迨乎德既下衰，道又上失，源離派別，樸散器分，於是乎儒、道、釋之教鼎立於天下矣。降及近代，釋氏尤甚焉。⁶

白氏論其時王化之「德既下衰，道又上失，源離派別，樸散器分」，與釋氏之說於三教中尤其突出，即明確點出其時佛教發展已駁居儒學之上。韓愈於『論佛骨表』中即云其時百姓：

焚頂燒指，百十為羣，解衣散錢，自朝至暮，轉相倣效，惟恐後時，老少奔波，棄其業次。不即加禁遏，更歷諸寺，必有斷臂鬻身，以為供養者。傷風敗俗，傳笑四方，非細事也。⁷

韓愈於『論佛骨表』內即本諸孔聖之道排佛，主張將佛骨「付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。」⁸ 又著『原道』一文，申明儒學道統，主張對佛道二教「不塞不流，不止不行。人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之。」⁹ 韓愈致力闢佛，適足說明其時佛教思想深入人心，至於侵迫傳統儒家思想以至儒教之正統地位。

三、中唐之際儒家思想與佛學觀念的會通

如上文所指出，儒學發展至唐時愈益側重於義疏與章句訓詁之學；然而隋唐以來佛學，卻偏重在心性的詮釋與闡發問題之上。劉禹錫於『袁州萍鄉縣楊歧山故廣禪師碑』一文中，比較儒、釋二教教理之別云：

⁵ 詳柳冕『與權德輿書』，載《唐文粹》（《四部叢刊初編》縮印本，上海，商務印書館，1936年），卷83。

⁶ 白居易，《白氏長慶集》（《四部叢刊初編》縮印本），卷47。

⁷ 韓愈著，朱熹校，《朱文公校昌黎先生文集》（《四部叢刊初編》縮印本），卷39。

⁸ 同上注。

⁹ 同注7，卷11。

儒以中道御羣生，罕言性命，故以世衰而寢息；佛以大悲救諸苦，廣啓因業，故劫濁而益尊。¹⁰

劉氏謂二教分別在於「儒以中道御羣生，罕言性命」，以故世衰而寢息。儒學之罕言性命，《論語》中屢有提及。如《論語·子罕》謂：「子罕言利與命與仁。」《論語·公冶長》亦謂：「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。』」反之佛教思想至隋唐時則專主心性之說，適可補其時儒學於此之不足。劉禹錫於『送僧元暲南遊』詩『序』內便提出：

予策名二十年，百慮而無一得，然後知世所謂道，無非畏途。唯出世間法，可盡心爾。繇是在硯席者，多旁行四句之書；備將迎者，皆赤髭白足之侶。¹¹

於此劉氏稱「唯出世間法，可盡心爾」，正點出所以捨名教而求佛法者，在於佛教思想能盡其心。此外梁肅於『止觀統例』內稱佛說「舉其要，則聖人極深研機，窮理盡性之說乎。」¹²其所稱教人「極深研機，窮理盡性」之「聖人」，已非儒門先聖，而已改為西方釋氏聖人。可證其時士人推重佛教之說，往往在於其能窮究心性此點之上。

中唐時僧人宗密於所撰《華嚴原人論》內論三教宗旨異同，便點出：

孔、老、釋皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。……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。¹³

可見宗密之論三教宗旨同異，即以能窮理盡性標榜佛教。然而事實上於儒家思想中，原不乏教人窮理盡性的心性之說。白居易於『議釋教僧尼』一文中以儒學比對釋教大旨，就明確點出於修證心性一事上，儒學內原有先王「恭默無為之道在」¹⁴，足與佛教以禪定復人性的證性方法相頡頏。權德輿於明經策問內，亦點出儒學中「《大學》有明德之道，《中庸》有盡性之術，闕里宏教，微言在茲。」¹⁵明確指出於儒家經典中，本有修養心性之微言大旨在。

四、中庸思想與佛學定慧觀念的關係

中唐士人說明儒學的盡性問題，並以此會通於佛學，往往將焦點集中在《中庸》之上。劉禹錫在『贈別君素上人』一詩的序中便提到：

¹⁰ 劉禹錫，《劉夢得文集》（《四部叢刊初編》縮印本），卷30。

¹¹ 同上，卷7。

¹² 《唐文粹》（《四部叢刊初編》縮印本），卷61。

¹³ 宗密，『華嚴原人論』，《中國佛教資料選編》，北京，中華書局，1983年，第2卷，第2冊，頁387。

¹⁴ 同注6。

¹⁵ 權德輿，『明經策問七道』，《權載之文集》（《四部叢刊初編》縮印本），卷40。

禪學定慧觀念與儒家中庸思想的會通-劉衛林

曩予習《禮》之《中庸》，至「不勉而中，不思而得」，懼然知聖人之德，學以至於無學。……晚讀佛書，見大雄念物之普，級寶山而梯之，高揭慧火，巧鎔惡見，廣疏便門，旁束邪徑。其所証入，如舟泝川，未始念於前而日遠矣。夫何勉而思之邪？是余知突與於《中庸》，啟鍵關於內典。會而歸之，猶初心也。¹⁶

劉禹錫於此指出藉《禮記》內《中庸》可會通於內典。其時士人除劉禹錫之外，權德輿亦明確以《中庸》之道會通於佛學。在『唐故章敬寺百巖禪師碑銘序』中，權氏便提出以上說法：

嘗試言之，以《中庸》之「自誠而明」，以盡萬物之性；以《大易》之「寂然不動，感而遂通」，則方袍褒衣，其極致一也。ⁱ

正因儒學亦不乏「盡萬物之性」之道，故權氏有「方袍褒衣，其極致一也」結論。至於權氏於篇中所提出，足以盡萬物之性的「自誠而明」之道，即《中庸》內的「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」¹⁷ 又因《中庸》以為自誠而明謂之性，又謂：「唯天下至誠，為能盡其性。」¹⁸ 故誠明之道亦即能盡其性之道。對此《中庸》又有所闡明云：

誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。¹⁹

此即權德輿所稱足以「盡萬物之性」，及劉禹錫所提出足以會通內典的誠明之道。其說李翱於《復性書》中取以為論儒學性命之說張本：

性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊、列、老、釋，不知者謂夫子之徒，不足以窮性命之道，信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉，遂書于書。以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳于時。命曰《復性書》，以理其心，以傳乎其人。烏戲！夫子復生，不廢吾言矣。²⁰

便明確提到《復性書》之作，在於「開誠明之源」，以此與專言性命的佛、道二家相對抗。

以《中庸》誠明之道會通佛學思想，其先德宗於『大乘理趣六波羅密多經序』內經有此說法：

嘗試論之，先儒有言，誠者自成，而道自道也。夫誠已於內，則不勉而中，不思而得。誠物於外，則不言而應，不為而成。……乾坤易簡之道，是則大同；神明幽贊之情，孰云區別。殊塗一致，其理固然。²¹

¹⁶ 同注10，卷7。

¹⁷ 《纂圖互註禮記》（《四部叢刊初編》縮印本），卷18。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 同上。

²⁰ 李翱，《李文公集》（《四部叢刊初編》縮印本），卷2。

²¹ 董誥等編，《全唐文》，北京，中華書局，1983年，第1冊，卷55，頁590。

德宗之序佛經，即以儒者之言誠明，相比於開導群疑之佛學。並特拈出《中庸》「不勉而中，不思而得」的誠明之道，以明儒佛二家殊塗一致之理。自權德輿、劉禹錫、李翱與德宗諸人以上對佛學與《中庸》思想之析述可知，以《中庸》誠明之道會通儒、佛二家思想見解，其時實為一普遍之時代思潮。

其時又往往將儒學上誠明之道，相比於佛學思想中之禪定。李翱於《復性書》內發揮《中庸》誠明之說，以明足以循其源而返其性之儒道時，便指出「誠者，定也，不動也。」²² 明確地以「定」之觀念，去解釋《中庸》之「誠」概念。權德輿於『與道者同守庚申』詩內述三教雖分，然而其理則一，更清楚點出儒學之誠明，即釋氏之定慧。其說謂：

釋宗稱定慧，儒師著誠明。派分示三教，理詣無二名。²³

是以白居易於『議釋教僧尼』內稱「以禪定復人性，則先王有恭默無為之道在」，其得以儒學比諸禪定之復人性者，蓋其時經往往以《中庸》誠明之道，會通於佛學之禪定觀念。

五、總 結

佛教傳入中土六百餘年後，至唐初時遂與傳統固有之儒道兩家思想爭衡。其先佛教之說尤與一向居主導地位之儒學相牴牾，兩教思想觀念相衝突幾至於水火不容地步。陳寅恪於『馮友蘭中國哲學史下冊審查報告』一文中便指出：

釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度，無一不相衝突。²⁴

唯其因佛教思想與傳統學說相左如此，故佛學與儒學於中唐之際得以會通，對兩家思想之發展開拓及轉變，實有極為重大之意義在內。

對於佛教思想而言，儒佛兩家思想之得以會通，說明佛學思想經已為傳統之主流思想所吸納。佛教學說既足以會通於儒學，則再不必如韓愈之為捍衛儒道而酷排釋氏，此所以中唐後佛教思想得以愈益深入人心，而專主定慧觀念之禪學，於中晚唐以後更能迅速發展壯大，亦由中唐時佛學與儒學之會通，令佛學得以真正全面融入傳統思想所致。

自儒學角度而言，隋唐以來側重社會典章制度問題之儒教，於初盛唐時面對重視個人內在心性問題之佛學時，固不得不講求相應變革。佛教學說對心性問題具體而微之析論，適可補以往儒學偏重於章句訓詁之不足。儒學面對此一時代思潮之重大挑戰，遂有梁肅、權德輿、劉禹錫、白居易、韓愈、柳宗元、李翱等人，以《中庸》、《大學》及《論語》等儒學經典會通佛學，重新建構儒學發展之重心及方向。

²² 同注21，《復性書》中。

²³ 同注15，卷1。

²⁴ 同注1，頁251。

禪學定慧觀念與儒家中庸思想的會通-劉衛林

中唐士人在佛教禪學定慧觀念啟發下，取《中庸》誠明之道以闡發儒家思想中窮理盡性問題，並以此會通佛教心性之說，為儒學修證心性問題指出門徑所在，儒學與佛學亦自是得以真正融會，從而下開宋明理學或陳氏所稱之新儒學，為儒佛兩家思想開創出嶄新局面。中唐儒學以《中庸》誠明之道會通禪學定慧觀念，由此溝通儒釋二教心性學說上之差異，其事不獨關乎儒佛兩家思想之異同與融通，亦與兩家思想之發展與轉變，以至中國思想史之發展關係重大。故此對上述問題予以具體析論闡發，就說明儒佛兩家思想會通與發展問題，及補充前人對此之析論而言，相信均可謂深具意義。

參 考 文 獻

班固，《漢書》，北京，中華書局，1962年。

《唐文粹》，《四部叢刊初編》縮印本，上海，商務印書館，1936年。

白居易，《白氏長慶集》（《四部叢刊初編》縮印本）。

劉禹錫，《劉夢得文集》（《四部叢刊初編》縮印本）

李翱，《李文公集》（《四部叢刊初編》縮印本）。

韓愈著，朱熹校，《朱文公校昌黎先生文集》（《四部叢刊初編》縮印本）。

權德輿，『明經策問七道』，《權載之文集》（《四部叢刊初編》縮印本）。

董誥等編，《全唐文》，北京，中華書局，1983年。

宗密，『華嚴原人論』，《中國佛教資料選編》，北京，中華書局，1983年。

陳寅恪，『馮友蘭中國哲學史下冊審查報告』，《金明館叢稿二編》，上海，上海古籍出版社，1980年。

陳寅恪，『論韓愈』，周康燮編集，《韓愈論評》，香港，龍門書店，1969年。