

# 佛儒之異同及其相互影響

賴永海  
圓光佛學學報創刊號  
1993.12 出版  
頁225-237

---

頁225

## 提要

佛教自兩漢之際傳入中國後，受佛教的影響，儒學在思維模式，修養方法等方面發生了深刻的變化；另一方面，東傳之佛教在中國古代特定的社會歷史條件及儒家思想的影響之下，也由逐步中國化而變成中國化的佛教。那麼，產生於印度的佛教與根源於中國的儒學究竟有些什麼特點？儒學在佛教中國化過程中究竟起了一些什麼作用？而佛教又是在那些方面影響了中國的儒學？這種影響就理論思惟的角度說，究竟有什麼意義？.... 本文從「抽象本體與現實人生」、「返本與知天」、「出世與入世」等三個方面對這些問題進行了較深入的探討。

## 壹、抽象本體與現實人生

佛教與儒學最重要的區別，是印度佛教注重抽象本體，中國儒學強調現實人生。

說佛教注重抽象本體，這一點在學術界也許幾無異議。因為如果人們不僅僅從諸如「緣起」、「性空」等概念本身去看待佛教，而是深入到佛教內部，特別是從歷史的角度，把佛教作為一個發展過程來考察，那麼，人們就應該明白，雖然在佛教剛創立時，釋迦牟尼確實對諸如世界的本源、本體等問題不感興趣，甚至明確地以緣起理論去反對傳統婆羅門教的大梵本體思想，但是，佛教在往後的發展過程中，由於受到印度傳統文化、傳統思惟模式的影響，被原始佛教從前門趕出去的「大梵本體」，又悄悄地從後門跑了進來。到了小乘佛教後期，為了克服業報輪迴與沒有輪迴報應主體的矛盾，就開始出現了「補特伽羅」說。此「補特伽羅」作為輪迴報應、前後相續的主體，實際上已是一種變相的實體。此實體雖不是一種嚴格意義上的「本體」，但已孕育著「本體」的雛形。後來，隨著大乘佛教的出現，般若學在掃一切相的同時，大談諸法「實相」，把「實相」作為一切諸法的本源，這就使「實相」成為一個穿上佛

教服裝的「本體」。大乘佛教的進一步發展，出現了佛性理論。佛性理論又在般若實相的基礎上大談「如來藏」、「佛性我」。此「佛性我」、「如來藏」在印度佛教中具有「佛之體性」與「諸法本體」的意義，大乘佛教對「如來」的解釋，即是「乘如實道，來成正覺、來化群生。」此「如」顯然是指諸佛、眾生的本體；實際上，大乘經論對「真如」是諸法本體有許多十分明確的論述。例如《唯識論》曰：「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此真實於一切法，常如其性，故曰真如。」（註1）此謂諸法之體性離虛妄而真實故謂之真，常住而不變不改故謂之如，說得明白點，乃是本體真實不變之謂；《往生論註》也說：「真如是諸法正體」（註2）；中國佛教諸宗派經常所說的真如有不變隨緣二義，也是指真如作為諸法之本體，具有常住不變易和隨緣變萬法兩重含義；另外，大乘佛教中所說的法性、法界、如來藏自性清淨心等，其實都是本體之異名。例如，《唯識述記》曰：「性者體義，一切法體故名法性。」（註3）《大乘義章》也說：「法之體性，故名法性。」（註4）總之，在大乘佛教中，那個作為一切諸法乃至諸佛眾生本源的所謂真如、實相、佛性、法界、法性、如來藏自性清淨心等等，儘管佛經裏用了許多諸如即有即無、非有非無、超相絕言，忘言絕慮等字眼來形容，表述之，仍絲毫不能排除它是一個本體。而且整個大乘佛教都是建立在這個既抽象又無所不在的本體基礎之上。

那麼，中國儒學在思惟模式、思想內容方面又有一些什麼特點呢？對此，梁漱溟先生有一段話很值得參考，他說：「儒家從不離開人來說話，其立腳點是人的立腳點，說來說去總還歸結到人身上，不在其外；佛家反之，他站在遠高於人的立場，總是超開來說話，更不復歸到人身上……復歸到佛。……其不同彰也。」（註5）此謂儒學不像佛教那樣以佛為本，而是始終圍繞著人，其出發點和落腳點都是人，是一種關於人的學問。考諸儒學的思想實際，梁先生此說誠為至論。

儒學自其創始人起，就有一種注重現實人生的思想傾向。孔子在中國古代思想史上的最大貢獻，是「人」的發現，其「不語怪力亂神」而注重人事，對鬼神敬而遠之而注重現實人生的思想傾向，對於春秋戰國時期的思想界具有振聵發聵的作用，它喚醒當時的聖賢名哲把眼光逐漸從「天文」轉向「人文」，此後，以「人」為中心的人文主義思潮一直成為儒學的主流。

在儒學中，孟子是僅次於孔子的「亞聖」。孟子之學的重心在人性理論和仁政學說。仁政理論的核心提倡「有不忍人之心，斯有不忍人之政」；人性理

論則致力於對於的人本性的探討。二者都以人為對象和歸宿。後來的儒家，多循著孔孟的思路走，凡所立論多不離人，把人作為「天地之德」、「天地之心」、「五行之秀氣」（註6）；至漢代之董仲舒

，思想路線有所偏移，倡「天人感應」。但所講仍不離於人，仍把人作為超然於萬物之上而最為天下貴者。

儒學至宋又起一高潮。宋儒一改前儒罕言「天道」的思想傳統，大講「道之大原出於天」，大講「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」。但是，理學家「推明天地萬物之原」的目的，是為了解說「人」，說明「人性」，說明人倫道德之常規。理學家千言萬語，無非教人如何修心養性，如何「存天理，滅人欲」，如何成賢作聖，其出發點和落足點仍然是「人」。

總之，儒家學說在相當程度上是一種關於人的學問，是關於人與人相互關係的學說，是一種以人為本的人生哲學。這一點對於今日的學術界而言，也許幾成共識，因此無庸贅論，值得認真探討的是，儒學與佛教在思惟模式和思想內容方面究竟是怎樣相互影響的？

若一言以蔽之，佛教影響儒學之最甚者，是本體論的思惟模式，而儒學給佛教以最大影響的，則是人性論、心性論的思想內容。

就思惟模式言，佛教最基本的思惟模式是真如本體論，而傳統儒家的「人學」或者說倫理哲學則完全以「天人合一」的思惟模式為基礎；就思想內容說，大乘佛教所強調的抽象本體，而傳統儒學最重要的一個特點，是注重人性、心性。但是這種情況後來開始發生變化，例如：中國佛教至隋唐之後就不像傳統佛教那樣專講本體，而是開始出現一種心性化、人性化的傾向。雖然當時的佛教也把成佛作為修行的最終目標，但是究竟如何成佛？傳統的大乘佛教注重體證本體，強調返歸本體，與本體合一。但是受中國傳統文化特別是儒家思想的影響，隋唐佛教逐漸出現一種「唯心」的傾向，把一切諸法包括諸佛眾生歸諸一心，把「反觀心源」、「反觀心性」作為修行成佛的根本途徑。此時佛教所說之「心」，既帶有傳統佛教作為抽象本體之「真心」的色彩，也有傳統儒學所說的「現實人心」的成分。如果說，天台、華嚴二宗之「心」更接近於傳統佛教所說的「真心」，那麼，禪宗所說的「心」則更類似於儒家之「心性」、「人性」。當然，更準確地說，不論天台、華嚴，還是禪宗，他們的心性理論完全是傳統佛教與中國儒學相互影響、相互交融的產物。更具體地說，隋唐佛教思想理論的最大的一個特點，就是把傳統佛教的抽象本體與中國儒學的心性學說緊密結合在一起，作為結果，再則是把傳統佛教的抽象本體心性化、倫理

頁228

化，而這種把抽象本體心性化、倫理化所形成的心性理論，後來又反過來對傳統的儒家學說產生了極其深刻的影響，在李唐一代，受此心性理論影響最烈者，當推一代大儒李翱及其《復性書》。《復性書》雖以恢復孔門道統為號召，所據多屬儒典，所語亦多屬儒言，然其所欲復之「天命之性」，已與隋唐佛教所說的心性，佛性很相近，具有相當程度的本體化傾向，這種傾向愈演愈烈，至宋明之「新儒學」，則完全被本體化。

從思惟模式的角度說，宋明「新儒學」的最大特徵是心性本體論。這種本體論的思惟模式體現到各理學家的哲學、倫理學說之中：從張載的「太虛無形，氣之本體」（註7）至二程「體用一源，顯微

無間」(註 8)，從朱子的「聖人與天地同體」(註 9)到陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」，都是一種本體論的思惟模式或以本體論為依托的政治、倫理哲學。儘管理學家們在闡發他們的政治、倫理思想時運用了許多傳統的範疇，如「天道」、「人道」、「天理」、「心性」等等，但此時之「天道」、「天理」已不同於傳統儒學之作為社會政治、道德立法者的「天」，而在相當程度上是一個帶有本體色彩的哲學、倫理範疇。如果傳統儒學在「天」、「天道」與「人性」、「心性」的關係上，主要是在「天人合一」的大框架中談「天」如何為「人」立法，「人性」如何根源於「天道」，那麼，新儒學的思惟方式則更傾向於「天人本無二，更不必言合」，亦即天道、心性本是一體，都是理(或於心)的體現，在天曰天理，在人為心性。二者在思惟方式上的區別，一是天人合一論，一是本體論。天人合一論的立足點，是「道之大原出於天」，「人道」是由「天道」衍生的；本體論的基本思想是「天、人」本是一體，不論是天道還是心性，都是作為本體的「理」(程朱一系)或「心」(陸王一系)的體現，不存在誰產生誰，誰衍生誰的問題。雖然從總體言，宋明理學還沒有完全拋棄「天」，但其時之「天理」，已於傳統儒學作為世間萬物之主宰和人倫道德之立法者的「天道」不盡相同，它同「理」、「心性」名異而實同，都是世間萬物乃至人倫道德的本體。如果從人類理論思惟發展史的角度說，前者較接近於「本源論」或「宇宙生成論」，後者則屬現代哲學所說的本體論範疇。

宋明理學思惟模式之屬本體論，這一點也許用不著再多作論述，這裏所探究的，不是這種學說的思想內容或者思惟模式本身，而是這種思惟模式是如何形成的？換一個角度說，佛教影響於儒家學說之最根本、最重要的東西究竟是什麼？以往學術界在談論宋明理學受佛教的影響時，總喜歡談程朱、陸王等理

頁229

學家如何出入佛老，他們有多少說法又如何與佛教相類似，實際上，這些都只是一種表面現象或者是枝末細節而已，宋明理學之受佛教的影響，最根本的是思惟模式，是心性本體論的思惟模式，宋明新儒學之所謂「新」，從理論的角度說，也正在於此！如果隋唐佛教之所以是一種中國化佛教，重要的原因之一是把傳統佛教的抽象本體心性化，那麼，宋明新儒學區別於傳統儒學的一個重地方，則是把傳統儒學的人性、心性本體化。筆者以為，只有這樣去看待儒佛之間的互相影響，才算是「取乎其大」，抓住了根本。

## 貳、返本、歸極與盡心、知天

大乘佛教本體論的思惟模式決定了其修行方法及最終目標(或最高境界)，與中國傳統儒學必然存在著重大的區別，這種區別最主要的表現在前者注重體證佛性、返歸本體，後者強調修養心性、體認天道。

當然，正如佛教本身是一個不斷發展的過程一樣，佛教的思惟模式也不是自始至終一成不變的。實際上，佛教在其建立初始時，不但

不以本體論為思惟模式，而且強烈地反對一切實體和本體。例如；釋迦牟尼就是以緣起性空的理論去反對婆羅門教的大梵本體思想；一直到小乘佛教，在思惟模式上仍然是非本體論的。而與此相應者，原始佛教乃至小乘佛教的修行方法多是強調歷劫苦修的。但是，到了大乘佛教之後，這種情況開始發生變化。其變化之一，或變化最大者，首先是思惟模式，亦即由原來的反對一切實體和本體，一變而為以本體論為依托，而此思惟模式之變化，立即帶來修行方法上的變化，亦即由原來的注重歷劫苦修一變而為注重頓悟。

從理論上說，當佛教發展到以本體論的思惟模式為依托之後，其修行方法必定要隨之發生變化，因為本體之為物，是「無聲無臭」、「無形無相」的，它不同於某種有形有相的實體，如果實體是可以由部份相加而成，那麼，再多的部份相加也不能構成本體，因此，對於本體的把握不可能通過積累部份的認識來實現，用佛教的術語說，要「得本稱性」、「返本歸極」唯有頓悟，不能漸修。誠然，大乘佛教並沒有完全否定漸修，但是這種漸修只能為頓悟創造條件且奠定基礎，用竺道生的說法，只是「資彼之知」，雖不無「日進之功」，然最終目標之實現則非頓悟不可。因此，大乘佛教多以頓悟為極至，中國禪宗更直言「唯有頓悟一門，即得解脫」（註10）

頁230

大乘佛教對於達到最高境界何以要頓悟而不能漸修曾有過許多頗為深刻的論述，例如，相傳為僧肇所著的《涅槃無名論》就說過這樣一句話：「心不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。」（註11）這是對漸悟說的駁斥，意謂對於本體之體悟，不悟則已，既悟則屬全體，不可能這次悟此部分，下次悟另一部份、因為，本體是不可分的，或者說，「理」是不可分的。對此，竺道生及後來的禪宗更有詳盡的論述。

在竺道生看來，所謂佛者，即「返本稱性」、「得本自然」之謂，而此「本」乃無形無相、超絕言表的，故不可以形得，不可以言傳，而貴在得意，因此，竺道生倡「象外之談」、「得意之說」；又，此本體乃一純全之理體，是一而不二的，故體悟此本體的智慧也不容有階級次第之分，而應以「不二之悟，符不分之理」。可見竺道生的「頓悟」學說，完全是以本體之理不可分的思想為基礎。

至於禪宗則更提倡「經是佛語，禪是佛意」，禪只可意會，而不可言傳。此中之理論根據，也是把本來是佛之本心本體視為一包羅萬象之整體，對此本心本體之證悟，只能默契意會、直下頓了，故禪宗倡以心傳心、直指便是，反對在語言文字上討意度。

總之，不管是竺道生還是禪宗，甚至於天台、華嚴各宗儘管它們具體的思想內容不盡相同，但在一點上是共同的，即由於它們都以本體論的思惟模式為依托，因此，都以「返本歸極」、「體證佛性」為終極，都把「回歸本體」、「與本體合一」作為最高的境界，而此一最高境界的實現，又都借助於「悟」，特別是「頓悟」。

我們再回過頭來看看儒家的修養理論和最高境界的實現是建立在一種什麼樣的思惟模式基礎上的？

儒家最高的理想境界是成賢作聖，或者進一步說，是「內聖外王

」。而此一理想境界的實現，主要是依靠修養心性。基於「天人合一」的思惟模式，儒家把道之大原歸諸「天」，因此，作為儒家理想人格的聖賢，一個最基本的要求就是「知天」，體認「天道」。而要做到「知天」，儒家提出的最基本的方法就是「盡心、知性、則知天」。所謂「盡心」，按《孟子》說法，也就是「存心、養心、求放心。」「存心」者，即保存「天命」之心性的完美無缺，使「不失其赤子之心」。（註 12）「養心、求放心」者，實際上都是指清心寡欲、克除不正當之欲念。此三者在說法上雖略有差異，實際上都是通過一種內省工夫去體認「天道」。

頁231

夫去體認「天道」。

通過內省工夫去體認「天道」的修行方法，儒家「誠」的理論有更詳盡的論述。《孟子》曰：「是故誠者，天之道，思誠者，人之道也。」（註 13）《中庸》則說：「誠者，天之道，誠之者，人之道。」「自誠明，謂之性，自明誠，謂之教。」此中之「誠」，實是一種作為聖人本性之源的道德規範，亦即「天道」；而所謂思誠、誠之、明誠，則是一種主觀內省工夫，儒家認為，通過這種主觀內省工夫，人們就可以由「心」、「性」上達於「天道」，從而達到「天人合一」的境界。這有如《中庸》所說的：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」可以說，這就是傳統儒家在修行方法上所遵循的最基本的思想路數及其所要達的最高境界，亦即通過對當下心性的內省工夫，使之上達於「天道」，進而實現「天人合一」之最高境界。

這裏有一個問題需要指出，亦即傳統儒學的所謂「誠」，並不像某些人和某些著作所說的那樣，本身就是聖人的一種「境界」。如果此說成立，那麼，也就等於說，天之道，即聖人之道，聖人之性。這就意味著，傳統儒學的「誠」已具有本體的意義。實際上，這是後儒的思想，特別是宋明理學家們的思想，而不是傳統儒學的思想。因為，在傳統儒學那裡，雖然是以「天人合一」的思惟模式為依托，但這種合一，多少帶有二物合而為一的味道，亦即「天道」是源，「人道」是流，「天道」是本，「人道」是末，儘管聖賢可以通過「盡心」、「思誠」達到與天道合一的境界，但「天人」並非原本是一體，只是到了宋儒，才提出了所謂「天人本無二，更不必言合」的思想。其中之關鍵，乃是佛教本體思惟模式及其「返本歸極」修行方法的影響。

確實，在宋明理學中，「誠」成為了一種至高無上的宇宙和道德本體。理學開山祖周敦頤在《通書》中說：「誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。」此後，不管是理學還是心學，既把「誠」作為「天之道」，又把「誠」作為一種人倫道德之本體。認為要成賢作聖，最根本的修養工夫，就是要「明誠」。朱熹說：「誠則無不明矣，明則可以至誠。」（註14）張載也說：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學可以成聖，因得天而未始遺人。」（註15）王守仁則說：「良知無所偽而誠，誠則明

矣。自信，則良知無所惑而明，明則誠矣。」（註16）雖然理學家與心學家在強調「自明誠」與「自誠明」上有分歧，理學家講「自明誠」，注重道問學；心學家們講「自誠明」，強調尊德性，但二者都把發明，洞見此道德本體作為最根本的修行方法，把「至於誠」與本體合一作為最高的道德境界，這一點，陸王心學表現得尤為明顯。他們所謂「發明本心」和「致良知」，實際上就是發明此道德本體並進而與此本體合一。這使人想起禪宗的明心見性。禪宗明心見性之旨趣無非要人悟得此「本心本體本來是佛」；而宋儒之「自誠明」也罷，「自明誠」也罷，乃至「發明本心、致良知」等，同樣是要人發明此作為「天道」、「人道」之本體的「誠」或者「本心」、「良知」，字眼雖有小異，思想路數完全毫無二致，都是強調「明本」、「返本」、「與本體合一」。

由於宋明理學也把「明本」，「返本」作為一家思想之歸趣，這就使得理學家在修行方法上也逐漸走上注重證悟的道路----因為對於本體的體會只能採取意會或證悟的方法，對此，朱子有「豁然貫通」之說，陸子更提倡「悟則可以立改」（註17），以致張南軒曾評陸學「多類揚眉瞬目之機」；（註18）王陽明說得更直接和明白：「本體工夫，一悟盡透」。實際上當理學採用了佛教的本體論的思惟模式和把「明本」、「返本」作為一家思想之歸趣之後，在修行方法上一定要走上注重證悟的道路。

### 參、超然出世與積極入世

印度佛教與中國儒學的另外一個重要區別，是印度佛教帶有濃厚的出世主義的色彩，而中國儒學則極富入世精神。

佛教在印度，特別是早期佛教，很強調離群隱遁潛修、不涉世事。例如：《佛遺教經》就明確教誡門徒信眾：持淨戒者「不得販賣貿易，安置田宅，....一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。」欲修行者「當離憤鬧，獨處閑居」；「不得參預世事，....結好貴人。」並且說：「人繫於妻子、舍宅，甚於牢獄。」....等等。印度佛教在基本上是循著這條路子走的，他們多以遠離塵俗，不問世事相標榜，特別是小乘佛教更是視三界如火宅，視人生若冤家，以自了為旨趣，以出世為終的。

與印度佛教正好相反的中國儒家，自創立之日起就注重入世，儒家創始人孔子為了「用世」，曾大聲疾呼：「苟有用我者，期月而可，三年有成。」

（註 19）為了「濟世」，老夫子更親率弟子「斥於齊、逐於宋、困于陳蔡之間」（註 20），「纍纍然若喪家之犬」（註 21）。他雖

然對管仲的越禮行為頗有微辭，但卻推崇其「相桓公，一匡天下，民至今受其賜。」子貢問：「如有博施於民而能濟眾，可謂之仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎。」（註 22）用世之心，濟世之情，溢於言表。

孟子繼承孔子傳統，主張「用世」以濟天下。他曾對齊王說：「王如用予，豈徒齊民安，天下之民舉安。」（註23）並把自己視為名世之士，稱「如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也。」（註24）孟子的一句名言----「窮則獨善其身，達則兼濟天下」，後來更成為中國士大夫的座右銘和行為準則。

孔孟之後，歷代儒家均提倡入世、用世，就連董仲舒那樣的儒者，雖然一再聲稱：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」但仍強調：「聖人之為天下者，興利也。」（註25）降至宋明，理學家們更把提倡正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下思想的《大學》抬到《四書》的地位。

宋明新儒學的學術重心在於心性義理，講修心養性，成賢作聖。但是，修養到什麼樣的境界，才成其為聖賢？朱子認為：「士而懷居，不足以為士，不是塊然守定這事物，在一室獨坐便了，便可以為聖賢。自古無不曉事的聖賢，亦無不通變之聖賢，亦無閉門獨坐之聖賢。」（註 26）二程也主張聖賢應該是管事的聖賢，入世的聖賢，對學佛者多要忘是非，認為是非安可忘，自有許多道理，何事可忘；又說：「人惡多事，世事雖多，盡是人事。人事不叫人去做，更叫誰做。」陸王更以同體大心來說明「宇宙內事乃是己分內事，己分內事乃宇宙分內事」（註 27），「大人者以天地萬物為一體，其視天下為一家也，中國猶一人也。」（註 28）把修心與治世統一起來。

兩宋之後，有感於宋之滅亡，儒門學者對於憑空蹈虛、高談性命更為深惡痛絕，明之宋濂便宣揚「真儒在用世」，主張「生有補於世，死有聞於世」（註29）；黃綰、方孝孺等更直接倡「經世之學」，主張「以經綸天下為己任」，明「言儒者之道，...無有不達乎世務而可以為儒者。」（註30）明清之際及清代的一批儒門思想家更大講經世致用；顧炎武稱：「文不關於經術政事者，不足為也。」（註 31）朱舜水倡「經邦弘化，康濟時艱。」（註 32）清之汪中，承傅山、王夫之傳統「有志於用世，而恥於無用之學。」（註 33）龔、魏更大聲疾呼：讀書是為經世致用探世變者，聖之至也。

縱覽儒學的歷史發展，自先秦至明清凡二千餘年，始終有一條主線貫串其

頁234

中，即志存天下，積極用世。儒家學說的這一特點，使得後人在評價儒學時，甚至稱它為政治型文化，或者把它同其注重倫理的特點聯繫起來，稱之為政治、倫理哲學。

儒家學說自漢武帝獨尊儒術之後，儒學便逐漸上升為社會的統治思想，至唐韓愈提出恢復孔孟道統後，儒學的影響更逐漸增大，其主張修、齊、治、平，提倡為王道政治服務的入世精神也深刻影響於各家學說，東傳佛教在中國留下了深刻的儒學印痕。

佛教在中國新發生的一個重要變化就是由原來的注重出世，逐漸發展成也主張入世，提倡把出世與入世統一起來。

佛教剛傳入中國時，其受攻擊最烈者，當推其脫世離俗的主張。



以儒家爲代表的中國士大夫指責佛教「無益於時政，有損於治道」（註34），認爲它所提倡的超塵脫俗、離家出世，不致敬君王、不孝事父母是「入國而破國，入家而破家，入身而破身的三破之法。」（註35）對於這種學說應該盡退天竺，或放歸桑梓，不應在中國流傳。佛教在王道政治主宰一切，三轡五常規範人生的國度中的遭遇，使它面臨著這樣一種抉擇：或者墨守遺教盡遭擯棄，或者入鄉隨俗，對傳統的思想作某些改革，以求得自身的生存和發展。中國佛教選擇了後一條道路。

首先，與印度佛教對於政治一般都持避而遠之的態度不同，中國佛教在入世與出世問題上卻是另一番景象：中國佛教的許多名僧的宗派，常常根據佛經所言：「佛爲一大事因緣出現於世」以及大乘佛教慈悲普度的精神，認爲佛教的根本宗旨不是爲了自身的修行解脫，而是爲了利他濟世、普度眾生。因此，中國佛教所宣揚的，多是大乘菩薩精神，所謂「我不入地獄，誰入地獄」，「地獄不盡，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提。」在此基礎上，中國佛教常把出世與入世統一起來，認爲只有把世間法幹得停停當當，才能作爲出世的資糧。以這種思想爲基礎，中國歷史上許多佛教徒常大膽走出山林，投身社會，乃至涉足官場，過問政治。中國歷史上和尚過問政治的事不勝枚舉，早在東晉時期，名僧佛圖澄曾被石勒尊爲大和尚，石勒之大將軍郭里略還拜他爲師，「軍機要事，皆聽其言」（註36）；前秦之道安，也是苻堅的政治顧問，征戰之事，常與道安商量；前後秦之鳩摩羅什，更一度成爲政壇上的風雲人物；南北朝時的釋慧琳，《南史》稱他「少出家，後爲文帝所重」，後「遂參權要，朝遷大事，均與議焉。」故史上對他有「黑衣宰相」之稱。隋唐時期，幾個較有影響的佛教宗派的創始人，都與當朝皇帝關係密切，如智顛之與陳宣帝、陳文帝，玄奘之

頁235

與唐太宗，法藏之與武則天，等等。其次，與佛教東傳之初，佛教徒對於儒家的「不忠」、「不孝」的指責多以「在家」、「出家」、「方內」、「方外」及一些包涵廣泛的所謂「大忠」、「大孝」來進行不同辯釋，隋唐以後的佛教，也逐漸走上儒家的道路.... 逐步倫理化。例如：唐代及唐代以後的許多佛教徒已不談那種所包蓋廣的「大忠」、「大孝」，而是大談那種實實在在的仁義忠孝，唐初李師政在其《內德論》中就說：「佛之爲教也，勸臣以忠，勸子以孝，勸國以治，勸家以和。」唐代名僧百丈懷海始創後，歷代均有所損益的《百丈清規》更大講「忠」、「孝」，首二章〈祝〉、〈報恩〉講「忠」，次二章〈報本〉、〈尊祖〉講「孝」，完全仿效儒家口吻；宋之名僧契嵩更寫了一篇全面述佛教孝道的著作，名《孝論》。他認爲：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也」，「諸教皆尊之，佛教殊尊之。」並且把父母視爲天下三大本之一；明代僧人所撰之《孝聞說》、《廣孝序》等文，也大談孝道，認爲「世出世法，皆以孝順爲宗。」（註37）「儒以孝爲百行之首，佛以孝爲至道之宗」（註38），把作爲儒家學說基礎的孝道視爲佛教的根本宗旨之一，其儒學化、倫理化程度可見一斑。

總之，就傳統佛教與傳統儒學言，由於它們借以產生和存在的社會歷史條件不同，思想文化背景不同，因此，這兩學說本來存在著諸多差異：如一個注重抽象本體，一個重視現實人生；與之相聯繫，在修行方法上，前者注重「返本」、「歸極」，後者強調「盡心」、「知性」以上達「天道」；在與現實政治、倫理關係上，傳統佛教強調出世求解脫，中國儒學則重視外聖內王、修齊治平。但是，當佛教傳入另一個國度之後，受中國社會歷史條件及儒家政治、倫理學說的影響，其抽象本體就逐步人性化、人性化，其修行方法也漸漸由注重「返本」、「歸極」向強調「反觀心性」、「直探心源」轉變；在與現實政治、倫理關係上，佛教更是逐步由主張超然出世轉向強調亦出世亦入世，倡出世與入世的統一；至於儒家，則在反佛的口號下，吸收溶攝佛教本體論的思惟模式，把心性本體化，建立了以心性為本體的宋明新儒學。通觀儒佛二家的相互影響，相互交融，儒家在思想內容上給佛教以廣泛、深刻的影響，而佛教則在方法上幫助儒學建立起心性本體論，使儒學在理論思辨上發生了一次「飛躍」。因此佛儒之間的細部影響有許多，但若從根本處立言，則大體如是！

## 註釋

- 註01 《唯識論》卷二。
- 註02 《往生論註》下。
- 註03 《唯識述記》卷二。
- 註04 《大乘義章》卷一。
- 註05 梁漱溟：《儒佛異同論》。
- 註06 《禮運》。
- 註07 張載《正蒙·太和篇》。
- 註08 程頤《易傳序》。
- 註09 朱熹《中庸註》。
- 註10 慧海《頓悟入道要門論》。
- 註11 《涅槃無名論·詰漸》。
- 註12 《孟子·離婁》下。
- 註13 《孟子·離婁》下。
- 註14 朱熹《四書章句集註》。
- 註15 張載《正蒙·乾稱篇》。
- 註16 王陽明《傳習錄》中。
- 註17 《象山全集》卷十八。
- 註18 《南軒文集》卷二四。
- 註19 《論語》。
- 註20 《史記·孔子世家》。
- 註21 《史記·孔子世家》。
- 註22 《論語·雍也》。
- 註23 《孟子·公孫丑》下。
- 註24 《孟子·公孫丑》下。
- 註25 《春秋繁露·考功名》。
- 註26 《宋元學案·朱子學案》。
- 註27 《宋元學案·朱子學案》。

- 註28 王陽明《大學問》。
- 註29 宋濂《送方生還寧海》。
- 註30 方孝孺《龐統》。
- 註31 顧炎武《國朝漢學私承記》。
- 註32 《朱舜水集》，中華書局1984年版，第383頁。
- 註33 《述學》別錄，《與朱武曹書》。
- 註34 《廣弘明集》卷十二。
- 註35 《弘明集》卷八。
- 註36 《高僧傳初集·佛圖澄傳》。
- 註37 《靈峰孝論》卷四之二。
- 註38 《靈峰孝論》卷七之一。