

佛學與科學

Buddhism and Science

2012年 第十三卷 第一期 2012 Vol. 13 No. 1



圓覺文教基金會
Om-Ar-Hone Buddhist Foundation

評論

1 精進與貪有何不同？

梁乃崇

原著

4 談先天與後天八卦

王立文

13 儒家論「道」的觀點

鍾雲鶯

27 論中國政治史上的高僧——以佛圖澄、八思巴、姚廣孝為例

張佳弘

佛科講座

41 中國古老經典中的《金剛經》

梁乃崇

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

評論

精進與貪有何不同？

What's the difference between diligence and greed?

什麼情況是精進？什麼情況是貪心？怎麼辨別？

有種說法是：「目標是好的，就是精進；目標是壞的，那就是貪。」這樣的定義等於沒有定義。為什麼？什麼是好的目標？什麼是不好的目標？全憑個人主觀的認定。唯有當目標好壞的定義完成了，才能回答這個問題；如果目標的好壞無法鑑別時，也就無法鑑別貪心和精進了。

又有一說是：「合佛法的就是精進，不合佛法的就是貪。」這個方法，實際上也是無法用的。因為它不是一條獨立的規則，得依賴其他條件才能使用；而被依賴的基礎，卻又只是一個名詞，這樣是很難運用的。例如：人們常常自以為是「正義」的一方。——這是人類所擅長的——凡事只要套上一個好聽的名詞，就可以幹盡一切壞事。由此可知，名與實，不一定相符。所以，憑藉一個虛泛的名詞，是無法拿來當作準則的。

鑑別精進和貪心有何不同，就是在面對所有事情時，自己可以立刻拿來用的。我的鑑別方法，並不在於目標是好、是壞，因為即使目標是好的，仍然有可能是貪。例如：修行成道，這個目標夠好了吧！但是在實踐時，卻有可能不是精進而是貪。那麼，到底要怎麼鑑別呢？

貪心，是識心結構的一個產物，所以它具有識心的特質。識心運作時，一定要設定目標，然後要達成這個目標；或者要完成、得到某個成果。換句話說，如果那個成果沒有達成、得到，那就是失敗，所以要不斷地去達成目標。這種運作模式，就是識心結構的特質。所有的識心，包括粗煩惱——貪、嗔、痴、慢、妒、諂曲；細煩惱——身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見，全都有這樣的結構：「定下目標、達成目標；沒有達成就是失敗，達成了就會滿足。」識心就是這樣：一定要得，不斷的得才是進步。這樣子的進步，看起來往往跟精進很像。

精進，就是不斷地努力，但是它沒有要得到，也沒有要達成。這個情況比較傾向一句成語：「只問耕耘不問收穫。」就是不斷地努力，只是這樣努力，就很開心、很滿足了！沒有要達成什麼，也沒有要得到、或完成什麼。這才是精進。

用心量來看的話，因為識心是有限的，所以就有增加、減少，就會有得、有失。

失的時候，便感到恐懼或不舒服，會覺得失敗了、失落了；得的時候，就很高興、很舒服，覺得是成功了。

精進的源頭是菩提心，菩提心是無量的，在無量心裡面，沒有增、沒有減，只是呈現。所以他不會去要求要得到、要達成、要獲得，因為無量心沒有增減。沒有範圍、沒有限量怎麼計算增減！？一個無窮大加上一個無窮大，還是無窮大；一個無窮大減掉一個無窮大，還是無窮大，不會等於零。這個就是無限量的特質。

無限量的特質，就是覺性、菩提心的特質。所以在精進心裡面，他就是很高興、很滿足，又是很努力的。他的努力，不是為了得什麼成果，他光是努力就很開心了，這個就是所謂的精進。

這也就是為什麼《金剛經》中，釋迦牟尼佛會說：「實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。」成道，有成嗎？你說你成了，那就不是！所以，精進和貪的差別，其實就是菩提心和識心的差別。

在貪心結構裡面，一定要不斷的得、不斷的得；即使得到了，也還是不夠，必定會要再多一點！人們往往會將自己要「不斷的得」的心，當作是精進，誤以為是：「我在不斷的努力，我在不斷的成長呀！」其實那不是精進，而是貪。

例如：很多人的愛情其實是貪。談戀愛，其實是為了要得到。怎樣才能得到？結婚！結婚後，就滿足了嗎？其實只滿足一下子。如果是貪心結構，結婚時是得到了、滿足了，但以後卻不能再得了啦！所以結婚就是愛情的結束，因為貪心是不會滿足的！貪心不能滿足，怎麼辦呢？有人就會搞外遇、偷情。為什麼？還要再得，他就是要得。得到了以後就吹了、離了；離了以後，他又可以再去追求、再得，不斷地去滿足他的貪心結構。

精進心就不是這樣了，他本來就在滿足中，因為他心中的愛已俱足，他沒有需要再去追求、再去得。以這樣子的心，在愛情、婚姻關係裡面，就不會出問題，因為他不是以得為進步、為目標。

那種需要一得再得、一得再得的心，就是貪！不是精進！這樣子，就很容易鑑別何為貪，何為精進。這不但能夠鑑別精進與貪，也可以用來鑑別菩提心與識心。

有了這個認識，我們就能知道，為什麼蓮師在《無染覺性自行解脫之道》中教人

要無思、無住、無作、無為。為什麼？因為這才是菩提心的性質。那些有作、有為、有住，全都是識心的模式。

很多人會以為：「無作、無為，那就是不精進啊！甚麼都不作那就是懶惰啊！」不是，他不懶惰，他是很努力精進的；但他是無作、無為、也無得的，那才是真正的精進。能夠做到真正的精進，就進入菩提心了。

這個鑑別法：「不要得，有得就不是了！」運用在生活裡，在面對任何事情時，就能夠把持住，並且讓人進入菩提心，菩提心就能夠作主了。如果把持不住，就是想要得，名利財富都要得，學佛也要得——要成佛、要得阿耨多羅三藐三菩提，那就完畢了！雖然佛經中是有教眾生要成佛，要得阿耨多羅三藐三菩提，但也一定會說到，那個得就是沒有得，「得即非得」、「成即非成」，必需達到「是名得」、「是名成」的狀態，這才是修行者要努力的方向。

梁乃崇
圓覺文教基金會
台北，台灣
〈蘇莉華 整理〉

原著

談先天與後天八卦

王立文

元智大學 通識教學部，桃園，台灣

學易經的人大概都有這樣的看法，伏羲排了先天八卦，周文王排了後天八卦，先天八卦為體，後天八卦為用^{1,2}。如果我們將先天八卦置於九宮格中（見圖一），北（N）為坤，南（S）為乾，東（E）為離，西（W）為坎（注意：中國古代繪方位圖是南上北下，和現代北上南下的習慣不同）；若將後天八卦置於九宮格中（見圖二），北為坎，南為離，東為震，西為兌。另外，古人亦曾把八卦擬人化當做一家八口，分別用不同的卦來代表：乾（☰）為父，坤（☷）為母，長男為震（☳），中男為坎（☵），少男為艮（☶），長女為巽（☴），中女為離（☲），少女為兌（☱）。

我們想像一種情況，有一家庭恰巧有九間房有如九宮格，除了中間房不住人外，一家八口每個成員都可分配到一間房，如按照圖一的先天八卦讓成員分別進駐，則可看到母住北邊房，父住南邊房，如圖六。當孩子們逐漸長大，於是住房若能做適當的調整會更方便些，此時若按圖二後天八卦去調整會得到的結果如圖七。

本文除了提供上述現象的詮釋外，也將用幾何圖解展現從先天轉換成後天之路徑圖，另外還有如「乾」在先天住一號房却在後天住六號房，「坤」在先天住八號房却在後天住二號房等，這房號分配於先天、後天八卦依之順序規則為何，若能以「卦與方位」及「方位與順序」的數學函數來呈現，可以更清楚地表達出來。

關鍵詞：先天，後天，八卦，函數

壹、前言

先天八卦與方位的關係是如何決定的，雖然有伏羲八卦方位圖如圖一，但依南懷瑾在易經雜說中說這卦圖在唐宋以前沒看見過，在宋以後才出現這個圖，南懷瑾和曾仕強³似乎都認同古代中國人常站在黃土高原上(坤)面朝南邊的天(乾)看過去，故有「天南地北」之說，接著觀察到西北方是高山(艮)，東南方是海

聯絡人：王立文，元智大學 通識教學部，桃園，台灣

Email: melwlwl@saturn.yzu.edu.tw

洋（澤），西南方多風（巽），東北方多雷（震），而且許多中國的江河（坎）多發源於西部，而太陽則從東方升起（離）。這樣的看法可以形成先天八卦與方位的關係，本人以為是相當具體的，其他的說法如「比天地生成更早以前，宇宙萬象尚未形成，謂之先天，有了宇宙萬物，那就成了後天」，又有人說「未出生前，形象尚不可見，謂之先天，出生之後，形象已成謂之後天」，這些對先天、後天的說法，並無助於說明為什麼先天八卦與方位的關係會如圖一。總之，中國古代先民將八卦與中國地理氣象結合起來而形成先天八卦與方位的關係，算是有一個合理具體的詮釋基礎。

雖然尚書有云：「伏羲氏有天下，龍馬負圖出于河，遂法之，以畫八卦」，伏羲的先天八卦或許受了「河圖」的啟示，但是如果將河圖與先天八卦的方位圖對照看來，其實並不顯而易見其中有什麼關係，《說卦傳》對先天八卦有這樣的描述：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯……」這句話倒是可以說點出了這八卦中某些卦的相對位置，天地定位是指乾為天，坤為地，天在上，地在下，乾在南，坤在北，乾坤的卦位便定下來了。至於山澤通氣，指艮卦象山，兌卦象澤，艮在西北，兌在東南，山高水低，相互感通。所謂雷風相薄，震卦為雷，巽卦為風，震在東北，巽在西南，雷風交加，彼此激蕩。再談水火不相射，坎為水，離為火，坎在西方，離居東方，離可為太陽，坎又可為月亮，兩者相互支持而不相沖。先天八卦除了和方位掛勾之外，卦序（也可說將方位訂順序號碼）也很重要。乾為一，兌為二，離為三，震為四，巽為五，坎為六，艮為七，坤為八。如此的規則怎得到，這在易經的科學與藝術⁴及易經創意書⁵中都有交代，讀者可自行參閱。這個順序在圖中用線連結起來，發現它大致是S形。即「乾—兌—離—震」，四卦在左是逆時針排列，而「巽—坎—艮—坤」四卦在右，則是呈順時針排列（見圖三）。先天八卦的排列，形成兩兩相對、相錯的卦，可以想像為八卦分別住進八間房，這些房間的編號則和其順序相同。

談到後天八卦，說卦傳曰：「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。萬物出乎震，震東方也；齊乎巽，巽東南也，齊也者，言乎萬物之潔齊也；離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也，聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰，致役乎坤；兌，正秋也，萬物之所說也，故曰說，言乎兌；戰乎乾，乾，西北之卦也，言陰陽相薄也；坎者水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎，艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。」這段文字似乎已將後天八卦與方位都交待清楚了，據說這樣的排法是文王在推斷人間事時，覺得用先天八卦較不合適，用此種「後天」排法才比較準確。至於方位的先後順序，先天後天頗有不同，後天的數字順序究竟是怎麼來的，有

人提出洛書之說，相傳禹治水時，在陝西之洛水發現神龜，龜背上刻有黑白九數的幾何圖形。九個白點靠近頭部，一個白點居尾部，三個白點在左側，七個白點在右側，兩個黑點靠近右肩，四個黑點靠近左肩，六個黑點靠近右足，八個黑點靠近左足，五個白點在背中央，九個位置正像九宮，陰陽分別交錯。這些數字（點數）若將一置於北，九置於南，坎置於北，離置於南，其餘的依序置入會得到震三，巽四，坤二，兌七，乾六，艮八等，觀龜背上的圖，再看後天八卦的數字順序（見圖二），關係十分明顯，因此以洛書談後天八卦可謂其來有自。

貳、八卦的方位及順序的函數關係

本文談到八卦的方位，先天與後天不同，我們不妨借用數學中的函數關係來區分，令 f_1 及 f_2 函數的定義域為八卦的集合，亦就是 {乾，兌，離，震，巽，坎，艮，坤} 這集合，其值域為 8 個方位的集合 {北，南，西，東，東北，西北，東南，西南} 或以英文符號代之 {N, S, W, E, NE, NW, SE, SW} 且 f_1 (乾) = S, f_1 (兌) = SE, f_1 (離) = E, f_1 (震) = NE, f_1 (巽) = SW, f_1 (坎) = W, f_1 (艮) = NW, f_1 (坤) = N, 而 f_2 與 f_1 不同, f_2 (坎) = N, f_2 (坤) = SW, f_2 (震) = E, f_2 (巽) = SE, f_2 (乾) = NW, f_2 (兌) = W, f_2 (艮) = NE, f_2 (離) = S, 於是 f_1 代表先天八卦與方位的關係函數, f_2 代表後天八卦與方位的關係函數, 由上述可得下面諸式:

$$\begin{aligned} f_1(\text{乾}) &= S = f_2(\text{離}) \\ f_1(\text{艮}) &= NW = f_2(\text{乾}) \\ f_1(\text{震}) &= NE = f_2(\text{艮}) \\ f_1(\text{離}) &= E = f_2(\text{震}) \\ &----- \\ f_1(\text{兌}) &= SE = f_2(\text{巽}) \\ f_1(\text{坎}) &= W = f_2(\text{兌}) \\ f_1(\text{坤}) &= N = f_2(\text{坎}) \\ f_1(\text{巽}) &= SW = f_2(\text{坤}) \end{aligned}$$

這些式子告訴我們當先天要變後天時的一些情況，當「乾」要由 S 搬到 NW 時，它會去搶艮的位置，但它原來的的位置則被離拿去，當「艮」要讓位於乾，由 NW 搬至 NE，它又去搶震的位置，當「震」從 NE 轉至 E 時，它讓位於艮，

但去搶離的位置，而離則去搶乾的位置，如此前四式即形成一封閉順時圈。下面四式的意義則是「兌」由 SE 轉 W 時，讓位於巽，却是去搶坎的位置，而「坎」由 W 轉 N 時，坎讓位於兌，却去搶坤的位置，「坤」由 N 轉 SW，它讓位於坎，去搶巽的位置，「巽」由 SW 轉 SE，它讓位於坤，去搶兌的位置，這些亦形成了一略似 8 字形的封閉圈。如果我們把八卦當房客，起先住進來是在先天狀態，後來因故要調整房間，於是先天變成了後天狀態，房客移動路線圖可見圖四，圖四就含有一順時封閉圈，由房客乾、艮、震、離所構成，另一封閉曲線如 8 字，則由房客兌、坎、坤、巽所組成。

接下來我們用 g_1 及 g_2 函數，分別代表先天、後天的方位對應的數字順序， g_1 的定義域是八個方位， g_2 的定義域是八個方位及中間區域 (M)， g_1 的值域是 1~8 的自然數集合， g_2 的值域則是 1~9 的自然數，詳細定義如下：

$$\begin{aligned} g_1(S) &= 1, & g_1(SE) &= 2, & g_1(E) &= 3, & g_1(NE) &= 4 \\ g_1(SW) &= 5, & g_1(W) &= 6, & g_1(NW) &= 7, & g_1(N) &= 8, \\ \text{而 } g_2(N) &= 1, & g_2(SW) &= 2, & g_2(E) &= 3, & g_2(SE) &= 4, \\ g_2(M) &= 5, & g_2(NW) &= 6, & g_2(W) &= 7, & g_2(NE) &= 8, \\ g_2(S) &= 9 \end{aligned}$$

有了 f_1, g_1 ，又有了 f_2, g_2 我們可以有兩個合成函數即 g_1f_1 及 g_2f_2 ，它們的定義域都是八卦的集合，這樣可以得到如下的結果：

$$\begin{aligned} g_1f_1(\text{乾}) &= 1, & g_1f_1(\text{兌}) &= 2, & g_1f_1(\text{離}) &= 3, & g_1f_1(\text{震}) &= 4, \\ g_1f_1(\text{巽}) &= 5, & g_1f_1(\text{坎}) &= 6, & g_1f_1(\text{艮}) &= 7, & g_1f_1(\text{坤}) &= 8, \\ \text{而 } g_2f_2(\text{坎}) &= 1, & g_2f_2(\text{坤}) &= 2, & g_2f_2(\text{震}) &= 3, & g_2f_2(\text{巽}) &= 4, \\ g_2f_2(\text{乾}) &= 6, & g_2f_2(\text{兌}) &= 7, & g_2f_2(\text{艮}) &= 8, & g_2f_2(\text{離}) &= 9, \end{aligned}$$

透過合成函數，八卦直接對應了序號，也就是每一房客的先後之房間號碼，不過房間位置之號碼的安排在先天、後天之變時，也是有異動的。

參、先天後天的淺近詮釋案例

南懷瑾在易經雜說有云：先天八卦等於是表明宇宙形成的那個大現象，後天八卦是說明宇宙以內的變化和運用之法則。張紹金在周易初步⁶說：先天八卦是由先於天地存在的世界本源—太極演化而成的，後天八卦是人類生育之德的產物。從上述的說法，先天八卦幾乎沒什麼用。不過個人以為在解微分方程式時，如果時間也是方程式中的變數，可以在 $t=0$ 時，有一起始狀態(initial state)，

經過一段時間後，常常會達到一種穩定狀態（steady state），其實應該可以這樣看，先天對應著某現象起始狀態，後天對應著某種現象接近近似穩定狀態，茲以一家八口為例，先以先天八卦方式進駐，然後細細觀察其中的種種分佈關係。

我們來想像一種情況，有一家庭恰巧有九間房有如九宮格，除了中間房不住人外，一家八口每個成員都可分配到一間房，如按照圖一的先天八卦讓成員分別進駐，則可看到母住北邊房，父住南邊房，中女住東廂房，中男住西廂房，長男住東北房，少男住西北房，長女住西南房，少女住東南房。仔細觀察一下，父親旁邊的兩房都是女兒房，中女住得稍遠一點，母親旁邊的兩房都是男生房，中男稍遠一點，如圖六。先天八卦呈現此現象，頗有意思，即孩子在小的時候，父親喜歡照顧女兒，母親喜歡照顧男孩，而且長、少都較「中」的得寵，從圖六我們看到這些因素形成的現象，似有女兒圍繞著父親，兒子圍繞著母親的異性相吸的天性呈現。

當孩子們逐漸長大，兒子要向父親學習如何出外賺錢養家，女兒要向母親學習如何勤儉持家，甚至有些生理變化的困擾，女兒也只有向母親開口就教，於是住房若能做適當的調整會更方便些，此時若按圖二後天八卦去調整會得到下述的結果如圖七。中男、中女分別住北邊、南邊的房間，父、母分別住西北、西南房，長男、少女分別住東、西廂房，少男、長女分別住東北、東南房。於是我們發覺母親被女兒圍繞，父親年邁後喜介於少女和中男之間，長男、長女距父母稍遠，他們似乎逐漸獨立性強起來，能負擔起一部份家計。父母逐漸年老，最喜歡跟小女兒在一起，另外，中男與父親，中女與母親關係較幼時為密切，經過時間與社會的歷練之後，中男、中女似乎更懂得人情世故，知道向父母噓寒問暖了。

以上的案例並無必然性，只是可以這樣詮釋，似乎還言之成理，不過在現代社會一家三、四口，這樣的案例看起來有相當虛擬的味道，不過此例的用意只是想將先天八卦與後天八卦的思維多用在我們日常生活中來驗證，而不是僅存在於開天闢地的想像中，尤其是先天八卦。

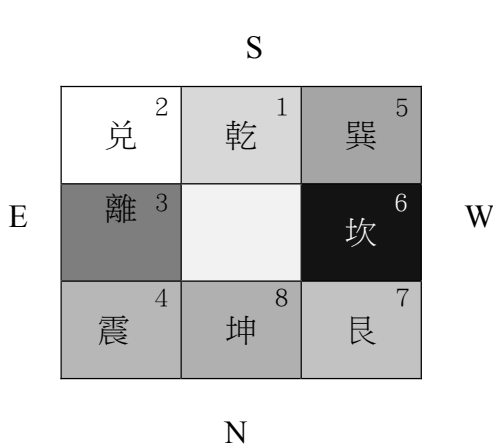
肆、結論

先天八卦和後天八卦在易經書中常常出現，後天八卦一說為後人所用，先天八卦常被擺出來亮亮相，却不見其作用，本人以為先天可視為一現象之起始狀態，而後天則是現象逐漸演變至一近似穩定的狀態，至於先天的佈局及後天的佈局除了用圖形表達出來，可用函數來陳述，甚至於在先天轉後天之過程的圖形亦能以數學函數說明之，至於一家八口的變化，本文對先天後天八卦亦提供一有趣的詮釋，總之，本文以上的作法是希望能增加易經經典對現代讀者在

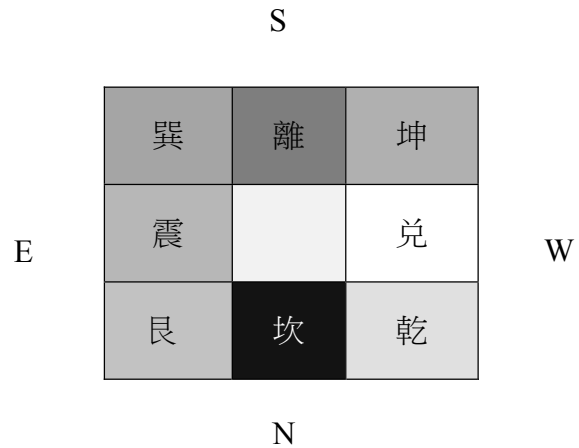
日常生活的應用及參考的價值。

參考文獻

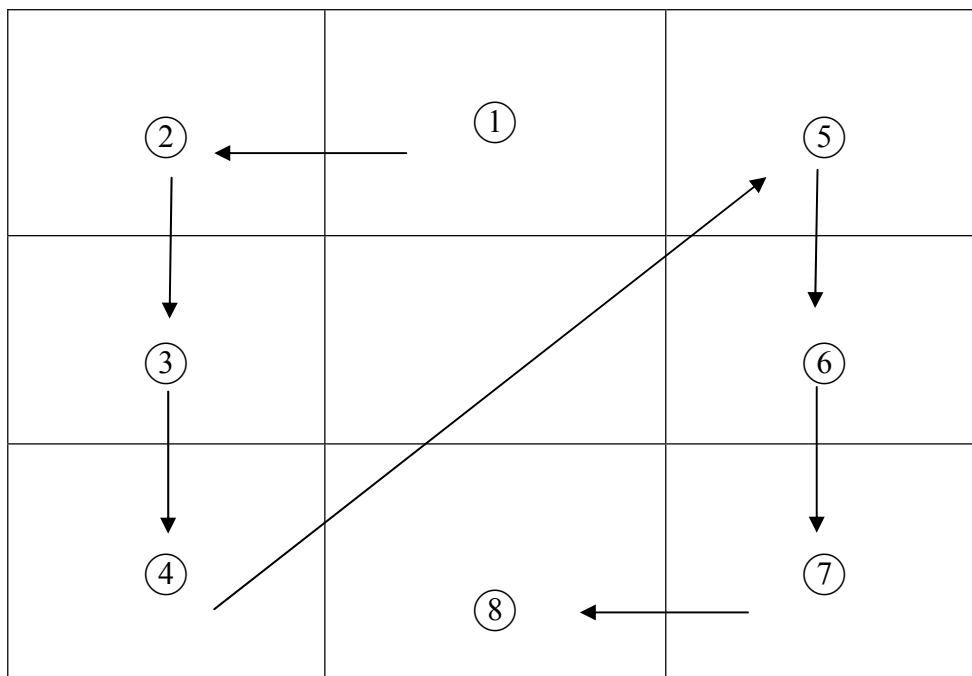
- 1.南懷瑾。《易經雜說》。台北：老古文化有限公司，二版， 2008
- 2.鍾茂基。《易學原理淺說》。台東社會教育館印行，1998
- 3.曾仕強。《易經的奧秘》。台北：奇異果子有限公司，2010
- 4.王立文。《易經的科學與藝術》。台北：揚智出版社， 2010
- 5.王立文。《易經創意書》。台北：冠唐出版社，2011
- 6.張紹金。《周易初步》。河北：華齡出版社，2007



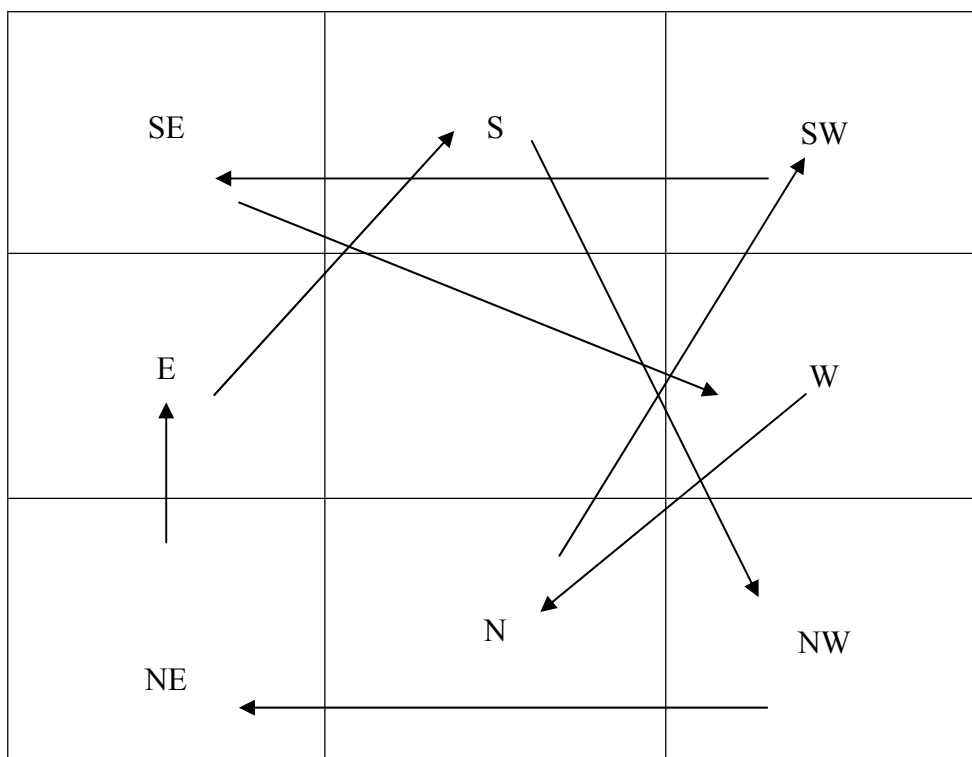
圖一、先天八卦



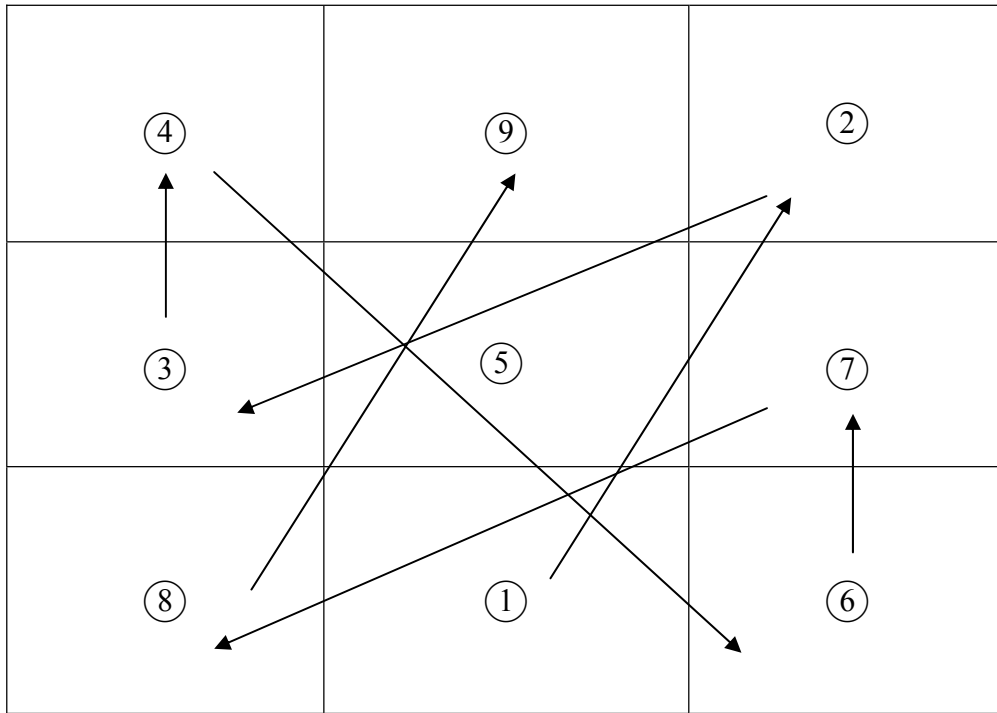
圖二、後天八卦



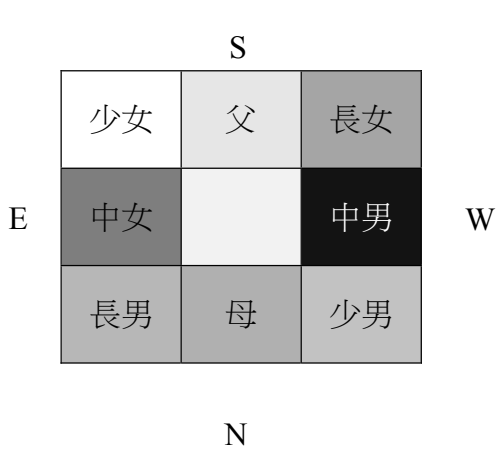
圖三、先天八卦房號排序



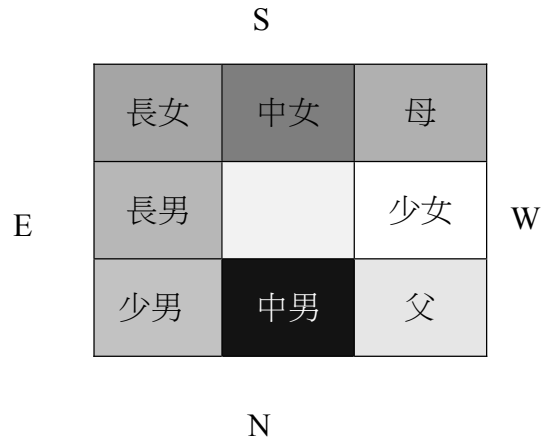
圖四、八卦房客移動路線圖



圖五、後天八卦房號的排序



圖六、家庭在兒女年幼時的房間分配圖



圖七、家庭在兒女成長後的房間調整圖

Primitive Eight Trigram and Posterior Eight Diagrams

Lin-Wen Wang

College of General Studies, Yuan Ze University, Taoyuan, Taiwan

In learning I-Ching, most of people share the same opinions that primitive eight trigram was arranged by Fuxi and posterior eight diagrams by King Wen of Zhou state; the former was regarded as body and the latter as function. When we put the Primitive Eight Trigram in the nine-square grid (see figure 1), hexagram Kun will be seen in north (N), Qian in south (S), Li in east (E), and Kan in west (W) (Note: the ancient orientation drawing is up and down for south and north, contrary to the modern one with up and down for north and south). But when we put Posterior Eight Diagrams in nine-square grid (see figure 2), then hexagram Kan will be seen in north (N), Li in south (S), Zhen in east (E), and Dui in west (W). Furthermore, the ancient people had ever taken the eight diagrams as a family, in which Qian stands for father, Kan for mother, Zhen for the eldest son, Kun for the middle son, Xun for the youngest son, Gen for the eldest daughter, Li for the middle daughter and the Dui for the youngest daughter.

We can image a situation that a family has a house with nine rooms, each of which is paired with a family member except the central room for none. Accordingly we see in figure 1 that the family members are placed in eight diagrams with mother staying in the northern room, father in southern room (see figure 6). When children all grow up, we may have the room accommodation made properly in light of Posterior Eight Diagrams and will get the result as illustrated in figure 7.

In addition to the interpretation of the above-stated phenomena, the paper also unfolds the path of Primitive Eight Trigram transforming into Posterior Eight Diagrams by using geometric figures: for example, hexagram Kan lives in the first room in Primitive Eight Trigram but in the sixth room in Posterior Eight Diagrams; hexagram Kun in the eighth Room in Primitive Eight Trigram but in the second room in Posterior Eight Diagrams. How the sequence of the room number is organized in Primitive Eight Trigram and in Posterior Eight Diagrams respectively can be expressed in a more clear way through the presentation of mathematical function of “diagrams and orientation” and “orientation and sequence”.

Keywords: Primitive Eight Trigram, Posterior Eight Diagrams, Eight Diagrams, function

原著

儒家論「道」的觀點

鍾雲鶯

元智大學 中國語文學系，桃園，台灣

本文乃就儒家思想之「道」的理念，作一論述，當然，文中所談，乃以宋明以後之新儒家的學理為主。

「道」是宇宙的本源，儒家認為，「道」是宇宙間品類萬彙的根源，也是宇宙間星宿運行之動力與規則的根本。

「道」乃無形無象，故需倚藉陰陽二氣的交互作用與造化流行，產生萬事萬物之具體形象與物種的特質「道」不可能離開陰陽而孤立存在，「道」與陰陽是不雜不離的體用關係。

儒家重視「道」的超越性，然「道」的超越性並非玄妙難測，而是透過其變而有常的規則中，體現道之於人的道德內在性。

強調「道」的普遍性與真實性，儒者認為，「道」生天地、長養萬物的德澤乃普遍於萬事萬物之中，所有事物皆具有「道」的質能，絕非獨厚某特定的物種、區域、族群，「道」的存有是普遍的，絕不會獨厚於某一物種。正因「道」具有普遍性，故是真實的存有，絕非空無虛有。

儒家重倫理，是以「道」具有倫理的意義，由天道以觀人道，達人道以通天道，實踐五常五倫，成了儒者論述「道」之內涵的核心思想。

道統之傳也是儒家闡述「道」時的重要內容。能夠宣揚聖人之道與孔孟之學者才得以進入道統之列。道統之傳象徵著儒學之傳的正統，具有文化、學術之正統的意義，而道統表中的學者，成了傳授、發揚、開創儒學的時代代表人物。

關鍵詞：道、儒家、道統

壹、前言

「道」在華人思想中是既超越又內在的真實存有，其範圍包含無形的本體與有形的天地人物。因此，我們可以說，「道」是天地萬物的本體或本原、是整體世界的本質，是型塑事物基

聯絡人：鍾雲鶯，元智大學中國語文學系，桃園，台灣

Email: Yun-Ying@saturn.yzu.edu.tw

本要素的內在聯繫，並在這聯繫中形成宇宙萬事萬物間的規律與變化。¹

在儒家的思想中，「道」除了具有超越之天道的意義，更將「道」的信念落實於人倫社會之際，因此，政治原則與社會倫理規範，從治國處世律法制定至家庭的日用人倫之序，都是「道」的展現。

儒家對於「道」的理念乃由天道下貫人道，再由人道的實踐上達天道，形成天道性命相貫之「天道 \leftrightarrow 人道」之連續體的理想人格理念。由此觀之，儒家對於「道」的理念，重在天人合一的道德觀，因此如何透過己身的力行實踐，建構合乎倫理道德的大同社會，成為儒家從古至今，不曾改變的終極關懷，是以本文對「道」的論述，亦將從天道與人道之密切且連續的角度撰寫。

貳、道是宇宙的本源

「道」是宇宙的本源與本質，此乃華人社會對「道」的共同認知。因「道」是宇宙品類萬彙的本源，因此也具有較超越玄奧的意義，是以《周易·繫辭》即說：「形而上者謂之道。」，說明了儒家承認宇宙中存在著人類能力無法超越與不可測的力量。雖說如此，儒家對超越之道的認知，並不具有主宰者的意義，而是天生自然，周流運轉，化生萬物的自然之道，誠如《中庸》所說：「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」也就是說，萬物的生成，有其一定的規則與動能，每一物有其興衰生滅的循環規則，如同四季的運轉與日夜的更迭。然而，我們只能解釋天地生物的規則，卻無法解釋物為何而生，以及其所生之時、地、物種、外象等等的限制之因，此一限制皆是自然而然，而非宇宙之中有一人格神，主宰了萬物之生滅與人類社會，程顥（1032-1085）即說：「道則自然生萬物」、「言天之自然者，謂之天道，言天之付與萬物者，謂之天命。」²再再說明了，儒家承認「道」的超越性，以及萬物之生所存在的限制性，而此一超越性與限制性卻與西方宗教存在著另一個神聖的他者截然不同。

道既是宇宙的本源，因此也是天地動靜往來的規則的本根，北宋張載（1020-1077）即說：

天地之道，惟有日月、寒暑之往來、屈伸、動靜兩端而已。³

太和所謂道，中涵浮沉升降，動靜相感之性，是生綱緼相蕩，勝負屈申之始。⁴
天地的運轉，四季日夜之交迭更遞、循環往來，宇宙間的動靜與變化，其之所以井然有序，具「道」因的作用。張載所說往來、屈伸、動靜、浮沉、升降皆是道之作用所產生的變化，然這當中的變化，絕不是對立的兩端，而是相和相融，互相調節的聯繫關係與連續體。宇宙中一切往來、動靜、屈伸、聚散等變化，皆有其一定的規律性，而「道」正是此一規律之源，因為「道」的作用所產生之「變而有常」運行現象，使得宇宙中的星宿運行與品類萬彙的生成，得以生生不息而不相悖，因此楊簡（1141-1225）也說：「蓋天地間惟有此道而已，三才、萬化、萬物、萬事、萬理，皆不出此道。」說明宇宙間的人、事、物與其規則，皆在道的範疇之中，是以吾人之行事亦須倚「道」而行，視「道」為生命的價值核心。因此，儒家認為「道」不僅是宇宙品類萬彙產生的根本，更是人類的社會價值核心與道德根源。

參、道與陰陽

積極入世，不離人群的終極關懷是典型儒家的信念，因此在本體論上，「道」是宇宙的根本；而在宇宙論上，宇宙間之周流運轉的規則，亦離不開「道」的整體範疇，而陰陽二氣的作用與變化，即是道之作用的展現，此即陸九淵（1139-1193）所說：「此道充塞宇宙，天地順此而動，故日月不過，而四時不忒。」⁵。

《易經·繫辭傳》以「一陰一陽之謂道。」闡釋了「道」必需倚賴陰陽二氣的運動變化方足以具體「道」的功能。陰陽二氣既是「道」之作用的呈現，因此，儒家學者對陰陽二氣的描繪都會以氣的作用所產生的具體現象，藉以表述「道」之體與「道」用。

首先，我們必需了解，陰、陽是「道」之作用的基本元素。物之存在所呈現的現象與形體，其根本物質元素即是陰、陽，透過陰陽二氣的交互作用，而形成宇宙萬彙百類，蘇軾即說：「聖人知道之難言也，故借陰陽以言之。曰：一陰一陽之謂道。一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也，喻道之似，莫密於此者也。」⁶也就是說，我們很難以具體的形象解釋「道」，因此只能借陰陽二氣的交感作用所產生事物的現象與存在，藉此說明了在陰陽二氣未相交互動之前，物是不存在的，天地之生、萬物之成，皆因陰陽之交與運轉，因此我們可以說，陰陽是「道」之生物過程中必要的元素與過程，沒有陰陽與陰陽之氣的交互運動，宇宙中的事物是無法展現他們多樣品種的物類特色；明儒楊簡即明白地說：「陰陽生乎道……陰陽變化，無一日不自道心而生者。」⁷、「天有陰陽，地有剛柔，人有仁義，未嘗不兩也，皆此道之變化也。」⁸這當中所說的「兩」，即是陰陽二氣，亦即所有的形象之具皆因陰陽二氣的運動、流行、變化而產生，就此而言，我們可以說，「道」是生物之體，而「陰陽」是生物之用，因此「道」與「陰陽」是體用關係，不雜不離，「道」因陰陽而展現，陰陽因「道」而有生命的本體，北宋程顥即說：「陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。」⁹說明了「道」是本體，常人無法藉耳聞目見之官能感覺以感受之，然「道」是一切的本源，因此是形上之本，卻較為隱密，因此若非先知先覺或自覺力甚高者，罕能體證其存在；而陰陽之氣是「道」的作用的顯現，故可聞可見可感受，是形而下之器的材料，故為生物之具。

陰陽二氣的運轉變化既是形成宇宙萬類的主因，也是所有形象之器產生的材料與元素。陰陽二氣的運轉與變化，有其一定的規律與動力，是以宇宙間星宿的運行，四季的更迭，日夜的更替，萬物的生滅興衰，皆循應有的次序而變動，因此，天地間的周流運行，皆有一定的次序與循環，大儒朱熹（1130-1200）就說：「草木春生秋殺，好生惡死，仲夏斬陽木，仲冬斬陰木，皆順陰陽道理。」¹⁰說明了陰陽二氣雖是變動之源，然陰陽之動皆在「道」之運籌之中，是以「道」是陰陽二氣之所以存在的根據。

變而有常，可說陰陽二氣在宇宙生成論中最大的特色，「道」也藉由陰陽的變化而展現其生命力與活動力，北宋程頤（1033-1107）即說：「天地之化，雖廓然無窮，然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常，此道之所以為中庸。」¹¹清楚地說明了宇宙間的常與變，就在「道」與「陰陽」之互為體用之中；從另一個角度來說，「道」不可能離開陰陽而孤立存在，必需藉由陰陽二氣所造化的具體之物而得到體現，因此，程頤又說：「離陰陽則無道」¹²、「天地間無一物無陰陽」¹³再再顯示道與陰陽二者之間不雜不離的體用關係！

肆、道的超越性與賦之於人的內在性

在儒家以人性本善為主的信念中，儒者認為，「道」的信念乃由天以下貫與人，因此，人與生所賦之本質，與道同體同德，故而「道」雖不言不語，但透過人的自覺與道德實踐力，我們可以感受「道」所隱含的真實內容，特別是「道」下貫於人性之超越性與內在性，人之所以可以成聖，即是力行「道」所隱而不彰卻運行有常的規律，並將天地之德具體描述，藉以讓世人了解，「道」的超越性與內在性雖無法讓吾人藉感官接觸，卻可以藉細微的觀察感受之，進而實踐之，回歸並提昇人的生命之質。

「形而上者謂之道」這是先人告訴我們有關「道」的超越性，因「道」創生天地萬物乃無聲無臭，運載萬物，循序而行，宋儒陸象山即說：「此道充塞宇宙，天地順此而動，故日月不過，而四時不貳。」¹⁴，「道」雖非可眼觀耳聞，但我們卻可透過宇宙間規律的運轉與生生不息的生物之道，感受其運行不貳、經綸天地與至誠不息的超越性，而此一超越性，我們可以《中庸》的一段話藉以說明：

天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則生物不測。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其窮也，日月星辰繁焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣也，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣也，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以為天也。¹⁵

「為物不貳，生物不測」此二語最可以闡述「道」的超越性，天之大，涵蘊星辰日月、風雨雷電；地之澤，孕育動植萬物，雖厚重卻依序運行不息。《中庸》這段話，之所以以一撮土、一卷石、一勺水為單位，最主要在於「一」看似少數，卻生養萬物，成就天地間的博、厚、高、明、悠、久，而這些運行不貳、生物不息的超越性，展現於吾人可以觀察的現象則是無窮、覆、重、多、廣、生、居、興等面向，載物、生物、成物，天地間的地理、物種、生態、氣候雖變化多端，然萬物卻在此各棲其所，多元發展，此一超越人力的能量，正是天道無窮無盡、自然而然、至誠無息的超越性。朱熹弟子陳淳（1153-1217）即贊歎地說：「道體無一息之停，其在天地則見於日往月來，寒往暑來，水流而不息，物生而不窮，終萬古未嘗間斷。」¹⁶無盡的生命力與有序的運轉週期，正是「道」之不見而彰、不動而變、無為而成的超越性。

天道的超越性下貫於人性，正是人人皆具的道德內在性，根源於天道的人性，與生本賦天地之德，換言之，人乃天道的體現。朱熹說：「道即性，性即道，固只是一物。」¹⁷又說：「道是泛言，性是就自家身上說。……道是物之理，性是己之理，然物之理都在我此理之中，道之骨子便是性。」¹⁸說明了天地之道皆可由我身體現之，我就是「道」的展現，透過我身的力行實踐，體現天道的內涵，此一與生所具的本質，人人有之，只是常人有而不知其有，聖人自覺己身之有，故身體力行之，展現道之費而隱且下貫於人的內在性，並以此教化世人。

人之天性本具天道之質，且內具於人之道道德本體，與天同體同德，是以日用人倫之道，無

非天道的展示，陳淳明白說明人人本具「道」之本體的內在性：

（道）在人則本然虛靈，知覺之體，常生生不已，而日用萬事，亦無一非天理流行而無少息。故舉是道之全而言之，合天地萬物、人心萬事，純是一無息之體。分而言之，則於穆不已者，天之所以與道為體也；生生不已者，心之所以具道之體也；純亦不已者，聖人之心所以與天道一體也。¹⁹

人之本然虛靈不昧，²⁰因為「虛」，可以合萬物人心、生生不已、自強不息；因為「靈」，所以可以與天地一體，因此，「道」之本體之德內具於人，透過人的修煉實踐外顯於行，而人性之本紹承天道之超越性，正因人之內在之德乃上承天道之體，因此天道的超越性與人之本具的道德內在性，可說是一體兩面，正因人本具內在的德體足以彰顯天道之廣，故《中庸》以「致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」形容君子之德。

宋明儒者認為，正因人之內在本體上承於天，而此一內在本體乃內隱虛靈知覺的「心」，「心」是吾身之主，「心」應眾理萬物，「心」是「道」在人身的展示，陸九淵一再強調：「（道）在人曰仁義，故仁義者，人之本心。」²¹說明了「道」的意蘊乃內具人心，透過心的思維，身的實踐，彰揚「道」的博大高明；陸九淵又說：「道未有外乎其心者，自可欲之善，自於大而化之聖，聖而不可知之神，皆吾心也。」²²心外無道、道外無心，心、道一體，可說是陸九淵對「道」內具於人心最佳的說明。

不惟陸九淵認為「道」的超越性下貫於人即是人的本心良知，他的弟子楊簡紹承師說，直截了當地說：「人之本心即道，故曰道心。」²³、「人之本心是謂道心，道心無體，非血氣澄然如太虛，隨感而應。」²⁴俱說明了人心本有之道德意義的內在性。

「道」賦之於人心的道德內在性，就是我們所熟悉的良知良能，也就是孟子所說不學而成，不慮而能的先天本質，不假外求，無需外爍，具由內心所發，明儒湛若水（1466-1560）說：「道本於心，所謂良知也。」²⁵「宇宙內只一心而已矣，知乎此者可與識心矣，故可以知道矣！」²⁶了解人心與道同體同德，就可以知「道」，宇宙天地俱存於一心之內，「心」之虛靈知覺，包含天地之生、萬物之長、星辰之動、宇宙之變，心即道，道即心，心、道不二，此一內在本能，人人天生有之，不必向外索求，是以王陽明（1472-1529）說：「若解向裡尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。亙古亙今，無終無始，更有甚同益。心即道，道即天，知心則知道知天。」²⁷說明天道的超越性與人的內在性實為一體，再再強調吾人若能自覺本體的內在性即是「道」的超越性，天道以周流運行、生生不息顯示其超越性，而人則透過與天所賦之本性本心，體悟內在的道德本體，王陽明說的好：「道即性即命，本是完完全全，增減不得，不假修飾。」²⁸一語道破天道與性命一體不二的連續關係，更確立了人的道德價值乃根源於天，以及人人皆可成為堯舜聖人的內在本質。

伍、道的普遍性與真實性

「道」是宇宙的根源，也是超越的實有，並藉陰陽二氣的運轉，生成長育萬物，因此，在

儒家的信念中，「道」生天地、長養萬物的德澤乃普遍於萬事萬物之中，所有事物皆具有「道」的質能，絕非獨厚某特定的物種、區域、族群，「道」的存有是普遍性的，不是特殊的，如同日夜之代換、星宿的運行、四季的更迭，雖充滿變化，然變化中的「常」，都是一致的、普遍的，不是特殊的。如同當今雖因地球暖化而引起氣候異常，然四季的更動，還是依春、夏、秋、冬的次序轉輪，白天、黑夜也是因次更換，此即「道」的一致性與普遍性。朱熹說：「以此知大則道無不包，小則道無不入，小大精粗，皆無滲漏。」²⁹、「蓋道之為體，其大無外，其小無內，無一物之不在焉。」³⁰ 宇宙間所有的事物皆因具有「道」的質能而具有生命力，「道」的能量，貫徹穿透所有品類萬彙，物無大小精粗，具在「道」的範疇之內，陸九淵也說：「語大，天下莫能載焉。道大無外，若能載，則有分限矣！語小，天下莫能破焉。一事一物，纖悉微末，未嘗與道相離。」³¹ 此言雖描述「道」的超越性，卻也闡發了「道」的普遍性，天地之大、沙塵之微，都涵蘊在「道」之中，無一例外。就現象與物質層面而言，若從儒家堅信人性本具「道」的內在性，則人雖有東南西北地域之分，但人性本善，則是人人同質，人性之「善」，絕不是特殊的，而是普遍的，因此人人皆可成堯舜，其所存在的差異，只在世人「為與不為」，不存在「能與不能」的問題。

朱熹說：「人之生也，均有是性；均有是性，故均有是倫；均有是倫，故均有是道。」³² 說明了人人本俱的善性道心，人之存在，實乃包涵了道的超越性；陸九淵從本心談論，認為心、道一體，因此人之心與道體齊一，故而既超越又內在，他說：「天之高也，日月星辰擊焉，陰陽寒暑運焉，萬物覆焉。地之厚也，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。天地之間，何物而非天地之為者……道奚而與天地殊？心奚而可與天地異。」³³ 說明了人心所存，與「道」齊一，因此，天地之德，俱在人「心」之內，故其弟子楊簡即說：「人心之善謂之德，此德即道也。」³⁴ 肯定人心本具之德的普遍性。

上文已論及，「道」之超越性下貫於人，成就人的道德內在性，而此一道德內在性也是普遍的，非獨聖人有之，而是人人有之。陸九淵就說：「在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。」³⁵ 朱熹也說：「陰陽成象，天道之所以立也；剛柔成質，地道之所以立也；仁義成德，人道之所以立也。道一而已！」³⁶ 可見仁義之質與天地之立是同體同德，人人生而有之，肯定仁義之道是人人內具之質，非由外爍而來，只在於吾人能否自覺之，進而實踐力行！

就此可知，「道」是普遍性，不單只是就天地之造化運行而言，也不是侈談天體之奧，空論玄虛之說，而是將天道澤潤大地之事具體描述，並將之放諸於人性（心）之本，強調「道」體之公，絕不獨厚某一人、事、時、地、物，宇宙中的每一物，無論精粗微博，有形無形，都被「道」所涵育孕養；人亦屬道體的一部分，因此也同具「道」的質能，因此，道德內具吾人本然之天性之中，此一天性既普通又平常，絕非特殊之人才擁有，誠如楊簡所說：「蓋道至易至簡，至近至平常，故曰中庸。庸，常也。人心即道，故曰道心。人心本體自善自正，自無所不通，日用無非道。」³⁷ 正因「道」內具於人是如此的簡易平常，因此人人皆有，上至天子，下至庶民百姓，人人所擁之「道」的普遍性是一致的，而此一普遍性的特色，即如朱熹所說的「放之彌六合，卷之則退藏於密。」足見「道」普遍性的本質。

因為「道」普遍於品類萬彙之中，因此「道」是真實地存在，絕非空無虛有，「道」不僅是宇宙運行的動力與規則，更是人類社會制定法理的依據，因此「道」是實實在在存在於我們的真實生活之中，對於「道」的真實性與具體存在，張南軒（1133-1180）就此明白地表示：「事

事物物莫不有其道……夫以一日之間，起居則有起居之道，飲食則有飲食之道，見是人則有待是人之道，遇是事則有處是事之道。」³⁸，張南軒認為，事事物物之所以進行順暢，便利無礙，最主要在於人類乃依「道」制定生活處事之規則，將形上之「道」的精神落實於形下的生活，因此，形而下的生活制度、原則與形形色色的器物，看似無生命，然卻存有「道」的精神，而此一精神的展現，即是儒家所說的中庸之道，是以起居待人與日用飲食之間，其規律如常，百姓日用而不知，皆是「道」的真實性。也就是說，制度或器物雖無生命，但在現實的生活中，吾人因「道」而生，故依「道」而存，是以潛意識中，乃循「道」而行。再者，現象界中的實物，俱是「道」的多元面向，只是被忽略了，如同南軒感慨地說：「夏葛冬裘，饑食渴飲，人皆朝夕習於其間而莫有省察其然。在人焉雖不著不察，然道實未嘗離，終身由之而不知其為道之所存，如是者多矣！」³⁹其說明了，「道」真實存在於我們的生命與生活中，我們終日皆生活在「道」的範疇之中，只是泰半的人未有此自覺與認知，然「道」的質能並為因人之自覺與否而興衰增刪，足見「道」之真實性。

雖說形上之道與形下之器是一體的兩面，「道」需倚藉形下之「器」，方足以體現「道」的存在與價值；然形下之「器」也要遵循形上之「道」的精神，才足以彰顯形下之「器」的實用意義，道、器二者不雜不離，呈現「道」之存在的真實意義與實用價值，張南軒就說：「道雖非器，禮樂刑賞是治天下之道也。禮雖非玉帛，而禮不可以虛拘；樂雖非鐘鼓，而樂不可以徒作；刑本遏惡也，必託於甲兵，必寓於鞭扑；賞本揚善也，必表之以旂常，必銘之於鍾鼎。是故形而上者之道托於器而後行，形於下者之器得道而無弊。……在道不泥於無，在器不墮於有，微妙並觀，有無一致。」⁴⁰道／器之間在體／用、隱／顯、無／有、原則／制度、超越／現象中相輔相成，凸顯「道」的真實性，使「道」不空有，「器」非徒具形式的現象界具有生命力，體現「道」的真實意義。

陸、道的倫理性

在儒家的信念中，對於「道」最多的闡釋，莫過於「道」在人倫社會的實踐性，亦即人類社會之人倫禮制。儒家認為，宇宙星宿之周流運行、四季之迭次、日夜之更遞之所以有條不紊，循序而進，皆是「道」的作用。因此，人類社會若要維持如宇宙運轉般的次序，即是將「道」之「常」的精神落實於人際關上，建立一個有條理、規則、普遍、真實、內在且可實踐的倫理社會。在以「道」的內在道德性為依據的前提下，儒家認為，以「道」為基礎的人際關係，即是儒家所說的君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之五倫，而其具體內容則是仁、義、禮、智、信之五常。

由於重視「道」在人類社會中的被實踐性，宋明儒者乃將具人類社會中之五倫提升至本體的地位，張載說：「人倫，道之大原也。」⁴¹，程頤（1033-1107）亦言：「道之大本如何求？某告之以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，於此五者上行樂處便是。」⁴²藉人倫之序以觀天道，將儒家所重視的倫理價值提升至本體根源之意義，使得人類社會中的綱常倫理關係，如同天道一般，具有普遍性的意義。

宋明儒認為，天道非虛渺難測，五倫之序正是「道」在人類社會的具體展現，也是人類社

會得以永續生存與發展的主因，因此，若欲了解道的內容，無需如道家一般探索「道」的渺茫精微，只要力行五倫之序，實踐五常的內容，即可理解「道」的內涵。因此，「道」就在平常日用之中，「道」就在五倫的人際關係之內，藉由五倫之序與五常之行，就可以了解天道的流行不外日用人倫，可見儒家對五倫的重視，將倫理關係視為體現「道」的價值根源，也是人類社會學習天道的基礎，楊簡就清楚地表示：「君臣之分，夫婦之序，是為天秩，是為天常……是常即道，萬世攸行。」⁴³說明了人倫之序即是天地之序，五倫之常即是天常，因此五倫五常如日月之運轉一般，亙古不易，永恆不變！

「道」具有倫理的價值意義，此乃儒者共同的信念，可見儒家入世行道的特性。將「道」的意義範疇落實於日用人倫，除了避免將「道」玄虛化，淪為世外求道，或誤認虛空為道，儒家所強調的「道」，是真實的存在，具有普遍性的價值，是人人都有能力做到的，而非特定人士才有資格或能力可達成。因此，儒家強調「常道」，無論老弱婦孺、乾坤男女、窮達貧富、賢愚不肖都可能做到，他們認為，五倫之常的人道與周流運行的天道具有同樣的價值，欲知天道需由人道做起，只要躬身力行人倫之道，則人類社會亦如天地一般，擁有共同的價值，是故陸象山說：「吾儒之道乃天下之常道，豈是別有妙道？謂之典常，謂之彝倫，蓋天下之所由，斯民之所日用。」⁴⁴強調「道」就在日用人倫之中，「道」是常、普遍、具體、生活、入世，而非特殊、少數、玄虛、幻想、出世，正是儒家之道所具有的倫理意義。

儒家之所以將人倫之道提昇至本體的地位，最主要在於儒者認為人性根於天，因此人性之本與天齊一，故與「道」同體同德。五倫之常本是天道落之於人道的表現，故五倫五常乃人類社會本就具備，非向外學習而建構，朱熹說的好：「道之在天下，其實原於天命之性，而行於君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之間。」⁴⁵足見倫理性是歷來儒者闡述「道」之內涵的核心思想。

柒、道與道統

儒家對「道」的論述，非常重視正統與異端之辯，亦即儒家強調孔孟之道的連續性與傳承性，特別是對聖人之道的闡述與傳承。

早在孟子（372BC-289BC）之時就以紹傳聖人之道自許，孟子說：

由堯舜至於湯，五百年有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾！⁴⁶

孟子以熄邪說、闢異端為己任，他以繼承儒家的王道與倫理自居，批判楊朱是無君，墨子則是無父，皆不符合聖人之王道的理念。孟子以孔子之傳人自居，因此他必須先建立孔子傳繼聖人之道的正統性，在以「五百年必有聖人興」的歷史脈絡中，他以「見而知之」、「聞而知之」建構他的道統觀，他更以「去聖不遠」自許，承繼並宣揚孔子的仁政王道。自此之後，歷來的儒

者，無不以發揚孔孟的聖人之道為己任。朱熹在以紹承孟子的信念中，繼而發揮，他在〈中庸章句序〉言：

堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而授受之際，丁寧告戒，不過如此。……自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳。若吾夫子（孔子），則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思……而又再傳以得孟氏。

47

儒家之道統，在朱熹的手中可說完成。朱子特別強調聖聖相傳的聖人之學與聖人之道，以此作為編列道統的依據。故他所編輯的《四書》，即是以道統的觀念，建構孔子→曾子→子思→孟子一脈相傳的道統觀，作為是否為孔孟之學、聖人之道的依據。

在宋明儒的眼中，孟子之後，聖人之道淹沒不彰，朱熹在〈大學章句序〉批判漢唐讀書人說：

俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家眾技之流，所以惑世誣民、充塞仁義者，又紛然雜出乎其間，使其君子不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤，晦盲否塞，反覆沉痼，以及五季之衰，而壞亂極矣！

天運循環，無往不復。宋德隆盛，治教休明。於是河南程氏兩夫子出，而有以接孟氏之傳。……雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。⁴⁸

我們就朱子對漢唐儒的批評可知，能否發揚儒家「窮理、正心、修己、治人」之道，以及回復人之「仁義禮智之性」成為他們認定是否承傳孔孟之道的判準，因此漢儒章句訓詁之學，並未能宣揚孔孟性理之道，唐儒的詞章詩賦之學亦無法彰明聖人之說，因此漢唐儒都沒有資格被納入道統之列，至於佛老之學已違背儒家最重視的倫理，被宋儒列為異端之學。

朱子認為，在漢唐儒學衰微之際，幸而北宋二程（程顥、程頤）遙契孟子，發揚孔孟聖人之道，彰顯天理性善之學，重振當時衰微的儒學，並以「性即理」之學理為儒學注入新生命，開創儒學的新局，使得孔孟之學與聖人之道再次受到高度的重視，是以二程子在朱熹的眼中，乃孟子之後發揚聖人之學者，故並列道統之中。

宋·元豐八年（1085），程顥去世，諡號「明道先生」，其弟程頤讚其兄曰：

周公歿，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。……先生生乎千四百年後，得不傳之學於遺經，以興起斯文為己任。辨異端、闢邪說，使聖人之道渙然復明於世，蓋自孟子之後，一人而已。⁴⁹

就此可知，能否被列入道統之中，端視其說是否能夠昭顯聖人之道，宣揚孔孟的聖人之學。二程子以「理」重新詮釋儒家經典，建構儒學體系，並以天理、人欲之辨，檢視個人之修養是否合乎聖人之學。

道統象徵後儒能否正確宣揚孔孟子之學，以及在當代對儒學的貢獻，因此，能否入列道統之行，成為是否為儒學正統的根據，也成為後人表彰對宣揚儒學有功者的證明。

朱熹因以理、氣之說，建構了儒學的宇宙論、心性論、工夫論，並以此詮釋儒家經典，此一有別於先秦儒學的新視野，影響了華人社會八百多年。特別他的進四書退五經之舉，影響了中國學術與經學的發展，將儒學的發展，推入一個新的里程碑。朱熹的學生也是女婿的黃榦（1152-1221），基於朱熹對儒學的貢獻，就將朱熹寫入道統之列，他說：「堯、舜、禹、湯、文、武、周公生而道始行；孔子、孟子生而道始明。孔孟之道，周、程、張子繼之，周、程、張子之道，文公朱先生又繼之，此道統之傳歷萬世而可考也。」⁵⁰可見後代儒學認為，能夠紹承孔孟之聖人之學學者，才是儒學的正傳。

道統之傳象徵著儒學之傳的正統，除了文化、學術之統的意義，後代的執政者亦一一表示他們是傳承道統者，藉以表示其政權的正當性。然就儒學思想而言，三代之時，政教合一，故道統以君相為主；而從孔子開始，政教分離，故政統與道統分離，而道統的意義已與政治脫離，而以紹承聖人之道、聖人之學為主，楊簡就說：「此周公之道、成湯之道，此孟子之道也，此先公之道也。夫道一而已矣，此天地之道、日月之道、四時之道、萬世百聖之道也。」⁵¹此後，儒家之「道」，乃以表彰聖人之學為要，而道統表中的學者，成了傳授、發揚、開創儒學的時代代表人物。

捌、結論

本文乃就儒家思想之「道」的理念，作一論述，當然，文中所談，乃以宋明以後之新儒家的學理為主。

「道」是宇宙的本源，這樣的意義，在思想史中並不陌生也不特別，儒家認為，「道」是宇宙間品類萬彙的根源，也是宇宙間星宿運行之動力與規則的根本。

「道」乃無形無象，故需倚藉陰陽二氣的交互作用與造化流行，產生萬事萬物之具體形象與物種的特質，也就是說，陰陽二氣乃「道」之作用的展現，我們可以說，「道」是生物之體，陰陽二氣是生物之具、生物之用，因此，「道」不可能離開陰陽而孤立存在，「道」與陰陽是不雜不離的體用關係。

當然，儒家也重視「道」的超越性，然「道」的超越性並非玄妙難測，而是透過其變而有常的規則中，體現道之於人的道德內在性。儒家認為，人之本性源於天，因此人之本質與「道」同體同德，儒者強調，天道與性命是一體不二的連續關係，並藉此確立了人的道德根源於天與人人皆可成堯舜的內在性。

強調「道」的普遍性與真實性，亦是宋明儒闡釋「道」之內涵的特色。儒者認為，「道」生天地、長養萬物的德澤乃普遍於萬事萬物之中，所有事物皆具有「道」的質能，絕非獨厚某特定的物種、區域、族群，「道」的存有是普遍的，絕不會獨厚於某一物種。正因「道」具有普遍性，故是真實的存有，絕非空無虛有，儒者對於「道」的詮釋，乃在體／用、隱／顯、無

／有、原則／制度、超越／現象中相輔相成，凸顯「道」的真實性。

儒家最重倫理，儒者認為，我們應效法天地之精神，使得「道」的精神入世化，並以此治理天下國家。是以「道」具有倫理的意義，由天道以觀人道，達人道以通天道，儒家之「道」的倫理意義，實踐五常五倫，成了儒者論述「道」之內涵的核心思想。

道統之傳也是儒家闡述「道」時的重要內容。能夠宣揚聖人之道與孔孟之學者才得以進入道統之列。道統之傳象徵著儒學之傳的正統，具有文化、學術之正統的意義，而道統表中的學者，成了傳授、發揚、開創儒學的時代代表人物。

注釋

- 1.張立文主編：《道》(北京：中國人民大學出版社，1989年)
- 2.朱熹：《河南程氏遺書》卷15、卷11(台北：台灣商務印書館，1978年)頁165、頁138。
- 3.張載：《橫渠易說·下經·咸》(北京：商務印書館，2006年)，頁0004-41。
- 4.張載：《張載集·正蒙·太和》(台北：里仁書局，1979年)，頁7。
- 5.陸九淵：〈與黃康年〉，《象山集》卷10(香港：迪志文化出版，2007年)，頁5。
- 6.蘇軾：《蘇氏易傳》卷7(香港：迪志文化出版公司，2007年)，頁10。
- 7.楊簡：《楊氏易傳·臨》卷8(北京：商務印書館，2006年)，頁0009-80。
- 8.楊簡：《楊氏易傳·乾》卷1，頁0009-5。
- 9.朱熹：《河南程氏遺書》卷15，頁179。
- 10.朱熹《朱子語類》卷15(北京：商務印書館，2006年)，頁700-264。
- 11.朱熹：《河南程氏遺書》卷15，頁165。
- 12.楊時：《二程粹言·上卷》(香港：迪志文化出版公司，2007年)，頁17。
- 13.朱熹：《河南程氏遺書》卷18，頁261。
- 14.陸九淵：〈與黃康年〉，《象山集》卷10，頁5。
- 15.朱熹：《四書章句集註·中庸章句》(臺北：鵝湖出版社，1984年)，頁34-35。
- 16.陳淳：〈逝者如斯夫〉，《陳北溪集》卷9(北京：商務印書館，2006年)，頁1172-530。
- 17.朱熹：《朱子語類》卷5，頁700-95。
- 18.朱熹：《朱子語類》卷100，頁703-36。
- 19.陳淳：〈逝者如斯夫〉，《陳北溪集》卷9，頁1173-530。
- 20.陳淳論人之本性乃繼承其師朱熹之說，朱子解釋《大學》之「明德」說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事也。」見朱熹：《四書章句集註·大學章句》，頁3。
- 21.陸九淵：〈與趙監〉，《象山集》卷1，頁14。
- 22.陸九淵：〈敬齋記〉，《象山集》卷19，頁2。
- 23.楊簡：《楊氏易傳·小畜》卷5，頁0009-50。
- 24.楊簡：《楊氏易傳·前》卷1，頁0009-10。
- 25.湛若水：〈格物通·學校五〉，《甘泉全集》卷62(香港：迪志文化出版公司，2007年)，頁13。
- 26.湛若水：〈格物通·正心下〉，《甘泉全集》卷20，頁4。

- 27.王守仁：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992年），頁23。
- 28.王守仁：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，頁41。
- 29.朱熹：《朱子語類》卷34，頁01701-124。
- 30.朱熹：〈玉山講義〉，《晦菴先生朱文公集·下》卷74（台北：台灣商務印書館，1980年），頁1309。
- 31.陸九淵：〈象山語錄〉，《象山集》卷4，頁41。
- 32.朱熹：〈孟子〉，《四書或問》卷32（北京：商務印書館，2006年），頁0192-326。
- 33.陸九淵：〈天地設位聖人成能人謀鬼謀百姓與能〉，《象山集》卷1，頁13-14。
- 34.楊簡：《慈湖遺書》卷10（北京：商務印書館，2006年），頁1161-166。
- 35.胡渭：《易圖明辨》卷10（香港：迪志文化出版公司，2007年），頁41。
- 36.曹端：《太極圖說述解》（台北：台灣商務印書館，1983年），頁697-12。
- 37.楊簡：《慈湖詩傳·國風·王》卷6（北京：商務印書館，2006年），頁0068-72。
- 38.張栻：《南軒論語解》卷8（台北：藝文印書館，1966年），頁12-13。
- 39.張栻：《南軒孟子說》卷7（台北：台灣尊德堂，1959年），頁190。
- 40.張栻：《南軒易說》卷1（香港：迪志文化出版公司，2007年），頁27。
- 41.朱熹：〈孟子精義〉，《論孟精義》卷8（香港，迪志文化出版公司，2007年），頁11。
- 42.朱熹：《河南程氏遺書》卷18，頁208。
- 43.楊簡：《楊氏易傳·坤》卷2，頁0009-22。
- 44.陸九淵：〈與王順伯〉，《象山集》卷2，頁8。
- 45.朱熹：〈徽州婺源縣學藏書閣記〉，《晦菴先生朱文公集》卷78，頁1364。
- 46.朱熹：《四書章句集註》，頁376-377。
- 47.朱熹：《四書章句集註》，頁14-15。
- 48.朱熹：《四書章句集註》，頁2。朱熹並非程顥、程頤兄弟之嫡傳弟子，而是二程子弟子李侗（延平，1093-1163）的學生。朱熹自認是程頤的學生，主要在於朱子早年出入佛老，因讀程頤之著而回歸儒家，因此朱熹總視程頤為他的老師。
- 49.朱熹：《四書章句集註》，頁377。
- 50.黃榦：〈徽州朱文公祠堂記〉，《勉齋集》卷19（香港：迪志文化出版公司，2007年），頁19。
- 51.楊簡：〈內訟齋記〉，《慈湖遺書》卷2（北京：商務印書館，2006年），頁1161-9。

參考文獻

- 王守仁。《王陽明全集》。上海：古籍出版社，1992年
- 朱熹。《四書或問》。北京：商務印書館，2006年
- 朱熹。《四書章句集註》。台北：鵝湖出版社，1984年
- 朱熹。《朱子語類》。北京：商務印書館，2006年
- 朱熹。《河南程氏遺書》。台北：台灣商務印書館，1978年
- 朱熹。《晦菴先生朱文公集》。台北：台灣商務印書館，1980年
- 朱熹。《論孟精義》。香港，迪志文化出版公司，2007年

- 胡 渭。《易圖明辨》。香港：迪志文化出版公司，2007年
- 張立文主編。《道》。北京：中國人民大學出版社，1989年
- 張 栻。《南軒孟子說》。台北：台灣尊德堂，1959年
- 張 栻。《南軒易說》。香港：迪志文化出版公司，2007年
- 張 栻。《南軒論語解》。台北：藝文印書館，1966年
- 張 載。《張載集》。台北：里仁書局，1979年
- 張 載。《橫渠易說》。北京：商務印書館，2006年
- 曹 端。《太極圖說述解》。台北：台灣商務印書館，1983年
- 陳 淳。《逝者如斯夫章》。《陳北溪集》。北京：商務印書館，2006年
- 陸九淵。《象山集》。香港：迪志文化出版公司，2007年
- 湛若水。《甘泉全集》。香港：迪志文化出版公司，2007年
- 黃 榦。《勉齋集》。香港：迪志文化出版公司，2007年
- 楊 時。《二程粹言》。香港：迪志文化出版公司，2007年
- 楊 簡。《慈湖詩傳》。北京：商務印書館，2006年
- 楊 簡。《慈湖遺書》。北京：商務印書館，2006年
- 楊 簡。《楊氏易傳》。北京：商務印書館，2006年
- 蘇 軾。《蘇氏易傳》。香港：迪志文化出版公司，2007年

A Confucian Perspective on Tao

Yun-Ying Chung

Department of Chinese Linguistic & Literature, Yuan Ze University, Taoyuan, Taiwan

This paper is a discourse on the concept of Tao in Confucianism, predominantly Neo-Confucianism from the Song and Ming dynasties in China.

Tao is the origin of the universe. Confucianism regards Tao as the source of all matters in the universe; it is the driving force of celestial movements and determines the fundamental rules of the universe.

Tao is formless and shapeless. It is through the interactions of yin and yang that beings are created and take a physical form, and species are given distinct characteristics. Tao cannot exist independently of yin and yang. Tao is the essence, while yin and yang represent its action.

Confucianism places emphasis on the transcendence of Tao, which is neither esoteric nor erratic. Through its changing yet constant nature, Tao is manifested in the intrinsic moral nature of human beings.

Emphasizing on the universality and reality of Tao, Confucian scholars believe that the virtue by which Tao creates the universe and nurtures all beings is prevalent in all creations, that the quality of Tao is widespread in every creation as opposed to being a unique quality of a specific species, region or group. Tao has universality, thereby it has a real existence and is not an empty concept.

Ethics are fundamental in Confucianism; therefore, Tao carries ethical significance. Understanding the human way by studying the natural way and achieving the natural way by observing the human way, thereby practicing the Five Constants and Five Relationships, have become the central philosophy by which Confucian scholars discourse the essence of Tao.

Confucian orthodoxy is also an important theme in the Confucian discourse on Tao. Only those who propagated the sage's way and Confucianism could enter the rank of Confucian orthodoxy. It symbolizes orthodox Confucianism and signifies the orthodoxy of culture and scholarship. Outstanding scholars in Confucian orthodoxy have become representative figures in teaching, propagating and creating the era of Confucianism.

Keywords : Tao, Confucianism, Confucian orthodoxy

原著

論中國政治史上的高僧—— 以佛圖澄、八思巴、姚廣孝為例

張佳弘

首都文教基金會，台北，台灣

中國歷史上的高僧各具特色，而在傳統定義上的「高僧」之外，有部分出家人善用自己的才能，投入政治系統中，取得很大的政治影響力，做出重大的改變。本文的目的在於從政治的角度定義出政治史上的高僧，以及在此定義下，舉出中國歷史上三位傑出僧人：佛圖澄、八思巴、姚廣孝作為探討與比較；探討他們的動機、對政治系統的投入與產出，比較他們與其他古今中外相關人物的異同，作為一種史觀研究上的歸納與闡釋。

關鍵詞：高僧、入世、政治系統論、佛圖澄、八思巴、姚廣孝

壹、前言

歷來佛教高僧之所以「高」，大多是由於證悟修為高，或是佛學涵養程度高，或者行事影響大聲望高，或者千變萬化法力高；首類如民初的印光大師，其次如過世不久的聖嚴禪師，第三類如慈濟的證嚴上人，最後一類則如神奇色彩的達摩祖師。事實上，所謂的高僧當然不會只具有單一特質，通常修為高涵養高，自然聲望就高，神通廣大法力高通常也表示有一定的修證。不過從另類的角度來看，有一些高僧憑藉獨特的「跨界」優秀才能，在政治史上留下耀眼的足跡，從而改變了某些時代，這些高僧「高」的內涵與質量便有別於以上所提的那些「高」。

就政治史觀而言，政治地位高不高，對政治力的影響大不大，甚至本身是不是具備某一程度的政治力，才是這些僧者之所以「高」最重要的評斷依據。換句話說，他們「高的價值」主要來自於政治上的業外收益，政治地位很高，他們依然貫徹身為僧者的本業，在本業上甚至也有突出的表現。

其實，佛教與政治從一開頭就有著深不可解的淵源。創始人釋迦牟尼本身是一位王子，成道後度了頻婆沙羅王、波斯匿王等等北印度大國國王，這些及其後的國主皈依佛陀，興建精舍給教團，後來釋迦族也有許多貴族跟著出家。佛陀行化雖不分貴賤，但是藉由政治領導者的信奉推行，佛教獲得很好的開展，至少獲得了良好的保護。這種直通上層結構的作法帶來兩大

聯絡人：張佳弘，首都文教基金會，台北，台灣

Email: ahorn.gchang@msa.hinet.net

層面的方便，一是有助於宗教的發展壯大；二是對君主與貴族們的潛移默化，進而影響施政；例如在《佛說未曾有因緣經》裡提到佛陀改變了波斯匿王好殺貪宴的習性，間接提倡了護生與節約。所以後世僧人多有藉助政權支持或庇護來傳播教義也就順理成章，至於進一步從政治上來改變一些事也就不足為奇。此種因循果現的標竿學習效果其他宗教一樣有所體現，例如耶穌的殉教啟示開發隨後的聖徒們捨身勇進，穆罕默德曾領導的「聖戰」至今依然深深教化著不少穆斯林。

貳、探索政治高僧的途徑與準則

本文嘗試藉由歷史的探索與政治系統的分析，發現並了解佛教高僧政治投入的過程與造成的效果影響。以中國史書上的例證挖掘，歸納整理這些許是「不務正業」卻在俗世間「立下功業」僧者們的圖像，展露他們不同於一般的人世表現。

一、史觀探討的途徑

研究歷史人物難免的荒謬性來自於史料的不可驗證，真偽直誣只能依據不同史冊相互的辯試以得出文字載錄上的相對真實，究竟是紙頭上的以真辨偽、以真證真（註1）¹抑或是奠基於主觀認定的資料偽科學，似乎都無恆準的檢測論定。尤其研究中國政治史上的高僧必須鳥瞰他們的角色混雜性，存在著有效溶解同時分析他們的修行者人格與政治人格的期望，於是更有挑戰。如服膺經驗主義(Empiricism)或實證主義(Positivism)式的掃瞄，那麼宗教的神聖性(Sanctity)與修行者人格的談論空間便非常有限；如陷於哲學宇宙論、本體論或超本體論(Me-ontology)的申辯調整，那麼個人與宗教的密契經驗(Mystical Experience)便顯得蕩然；更別說純粹理性主義下人的感性興趣如斯乾癟，不惟諸如《景德傳燈錄》、《指月錄》等古籍在此類觀點中不值一哂，整個禪宗也不值置一喙，如此便與錢穆視高僧為「人統」立德者的看法（註2）²背道而馳。尤有甚者，如以絕對懷疑論或不可知論(Agnosticism)者觀之，那麼整部《大藏經》未必有一字為真，中國二十四史中未必有一句是實，連在世年代未有定論的釋迦牟尼以至所有宗教皆不可說。同樣的，若以機械論(Mechanism)或唯物史觀來論述也必將枯燥而工具化。何況中國史學自成一格，體例上與價值取向皆很有個性，「褒貶尤為一大傳統」³，例如毫無表現毫無作為的伯夷、管寧之流可以入傳而大受讚揚^{4、5}，這種歷史道德專利世上少見。

綜合以上，在人與史、僧與政、歷史詮釋(Historical-Hermeneutic)的命題探討中，為免落於方法論的窘誤偏仄，本文以為應採用「有了人物，下面自然會不斷有歷史」⁶的人文主義(Humanism)史觀精神，本「亦哲學亦宗教」⁷知識論的基礎來理解佛學與高僧，而不以西方教廷或神學的視角來窺探中國歷史。文獻上以中國正史(官書、別史)為主，側重於政治史觀上政事表露與權力溝通的本紀、列傳，「考慮認同感、結構、領導層面的影響」⁸；《大藏經》史料為輔。表詮敘述處理人物史料的呈現與遮掩，並借用「允執厥中」(《尚書·大禹謨》)原則擷摘各方法論點進行必要性的史料批判。針對宗教性的密契或超自然經驗則運用現象學

(Phenomenology) 不帶成見的「括弧」(Eingeklammerte) 表達「存而不論」或「懸置」^{9、10}，以拒絕「只知其一的無知」。要強調的是，人物史料於本文的作用是舉「例證」，而非為「立傳」。

至於政治場域的角色行為著重於叔孫豹所提三不朽中的「立功」範疇，亦即錢穆所指涉的「事統」¹¹。由是摒棄政治哲學的辯釋，援引行為主義 (Behaviourism) 學者 David Easton 所提「政治系統論」(Political System Theory) ——「社會價值權威性分配」的互動體系¹²，作為檢視高僧的政治行為表現依據。檢驗此類高僧他們如何投入以及投入什麼 (Inputs) 到政治系統中，動機是什麼，有無受到支持；他們在政治系統中的行為是什麼，如何與其他角色特別是君主互動，產出什麼環境影響 (Outputs)，亦即如何改變當時的國家機器與市民社會，產生了什麼回饋。進而得以推斷、歸納出此類僧者的特質，並與同一時空或不同時空的相關人物互相比較，比較出政治史觀上的價值取向。

二、政治高僧的篩選準則

純粹意義上的政治高僧不將佛教當作交換政治權力的把戲，不會是一個「亂搞的政治和尚」，而是一個「很會搞政治的大和尚」。他們符合政治疆域界定與身份認同之外，在政治系統中必須要有很高的地位與影響力，即本身至少具備權力正當性 (Legitimacy)、政治權威性 (Authority) 以及利益表達 (Interest Articulation) 職能¹³。一個反面的例子是禪宗六祖慧能的師兄神秀和尚，他雖被唐武則天尊為國師，「肩輿上殿，親加跪禮」¹⁴，但究其實不過是作為籠絡佛教徒的工具，毫無政治實力可言，此類象徵圖騰不算。

此外，所謂政治影響力必須分辨主被動關係。譬如中國佛教譯經史上名列一、二偉大的玄奘與鳩摩羅什在政治場域中也有能見度 (註 3)¹⁵⁻¹⁷，但是不論從正史或是道宣的《續高僧傳·卷四》、慧立的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》、義淨的《大唐西域求法高僧傳·卷一》以及慧皎的《高僧傳·卷二》中都可以發現，二僧並未對中國政治環境有重大影響，相反的，他們獲得並接受執政當局偌大的贊助錢、地、人從事翻譯。玄奘回國後即忙著譯經凡二十年，「全世界譯書最多的恐怕沒有人在他之上」¹⁸，直到死前二十七天才停筆，甚至顧不上贊助者唐太宗亂吃丹藥害病而薨。他在《舊唐書》的記載更只有百餘字，皆與政事無關。而鳩摩羅什在幾個軍閥手上流轉，甚至被強令納婦。換句話說，他們「被政治影響」遠遠大於「影響政治」，學術地位或社會地位遠遠高於政治地位。類此二人絕對是高僧，卻絕對不是政治高僧。

再者論政治影響力強弱。例如慧能的徒弟荷澤神會於安史之亂時「僧稅緡謂之香水錢，聚是以助軍須.....而中築方壇，所獲財帛頓支軍費。」¹⁹輸功而獲得榮寵地位，但此後他藉社會地位忙於宣揚「頓教」，在政治上已無任何表現。類此一次性的從旁助攻，政治系統性投入單位太弱者，不計。

依據上述政治力的有無、主客體與強弱準則來耙梳中國歷史，試舉三位高僧來進一步探討，分別是南北朝的佛圖澄、元朝的八思巴以及明朝的姚廣孝 (道衍)。他們三位極具代表性，以下依時代先後分「歷史生平與政治連帶」以及「政治系統中的功能表現」介紹論述。

參、佛法與政治的共舞，文明與野蠻的對話：佛圖澄

一、歷史生平與政治連帶

南北朝時來自西域的佛圖澄（232-348年）的入選，主要是因為他在中國歷史上赫赫有名的混世魔王朝中獲得敬重，發揮極大影響力。七十九歲高齡的佛圖澄入洛陽時，西晉已亡，中國北方陷入大混亂，少數民族此起彼落割據征戰，打得天昏地暗，其中後趙國主嗜殺成性的石勒以及石虎（石勒姪），都對佛圖澄崇敬有加，為他大興佛寺，提倡佛教，許多出家人因而得以活命，一般人民藉由出家而避過殺禍的更是多不勝數。

佛圖澄涉入政治場域很有技巧，在魔王面前得到重用的原因據說是他會預言和法術。據《晉書》記載，佛圖澄見到石勒兇殘好殺，決意以佛法濟世救人。他很有策略地先收服石勒的部屬，幫忙預測戰役吉凶，引起石勒注意，然後在大殿現場「取鉢盛水，燒香祝之，須臾鉢中生青蓮花，光色曜日」，石勒大呼驚奇，當下奉他為國師。他還很擅長治病，治到起死回生，他曾作法讓石虎一個死了兩天的兒子活過來，「澄取楊枝沾水，灑而祝之……因此遂蘇」，從此貴族小孩都養在佛寺中。²⁰

佛圖澄「善誦神咒，能役使鬼神」，預言也每發必中，小至皇上發脾氣，大到每次戰役勝負、有人密謀篡位等等，於是石勒計必聽國師，言必稱「大和尚」。但魔王之心難揣，石勒雖然愛他，有一次無明火起也想傷害他，還好他預先躲了起來。²¹不過佛圖澄再怎麼料事如神也無法改變歷史的命運，後來石虎廢掉石勒死後留下的幼帝，篡位自立。這個人類史上壞到出格的暴君更加殘暴，種種暴行既多又難以置信。試舉二個例子：石虎一旦破城必定屠城，「降城陷壘，不復斷別善惡，坑斬士女，尠有遺類」；²²石虎一家相互虐殺，石虎虐殺意圖篡位的兒子，燒完屍體還「取灰分置諸門交道中。」²³

這樣的魔頭對佛圖澄卻更加尊重，他曾下詔：「和上（尚）昇殿，常侍以下，悉助舉輿；太子諸公，扶翼而上。主者唱大和上至，眾坐皆起，以彰其尊。」大官們要攙扶他，還要起立敬禮。石虎常常問：「佛法如何？」佛圖澄便答：「佛法不殺。」²⁴這問題石虎經常一問再問，因為他總是一忘再忘。所幸佛圖澄抓住暴君崇佛的機會，開啟了一扇逃生的善巧之門。除上述史載外，《十六國春秋》也錄有：「是時百姓因佛圖澄率多奉佛，皆營造寺廟，削髮出家。」（註4）²⁵

佛圖澄活到一百一十七歲，過世時「士庶悲哀號赴傾國」，因為他「加復慈洽蒼生，拯救危苦，當二石凶強虐害非道……但百姓蒙益日用而不知耳。」他雖沒有留下著作但是竭力傳播佛法，徒子徒孫將近一萬人，包括後來鼎鼎大名的道安和尚。²⁶

二、政治系統中的功能表現

梁啟超指出最先最近之史料最可信。²⁷《晉書》與其他佛教史錄如《釋氏通鑑》、《佛祖統紀》等對佛圖澄的記載內容大致出自《高僧傳》，可是由於《高僧傳》記載太多他的法力神

蹟，他的佛學傳播與利用種種善巧方便慈悲濟世的襟懷往往被忽略。事實上那個時代留下各種神奇傳說的神僧很多，而且絕大部分都是外國人，他們不僅比較會念經（因為懂梵文），還都有特異功能。關於特異功能，多次以科學驗證的現任台大校長李嗣涔很有研究，²⁸真耶偽乎？在此存進「括弧」而不論。

然而佛圖澄的政治價值不是那個時代的同儕可以比擬，他能夠兼顧理想與政治現實，從本覺智慧流出影響力，運用的技巧與機遇可以說接近佛陀度化波斯匿王的種種「權智」。反觀其他高僧譬如達摩，他社會化嚴重不足，晉見歷史上最愛佛法的國主梁武帝，說不上幾句話就被請出去。²⁹再如擅長驅鬼與男女雙身法的大譯師曇無讖，後來被他的信徒北涼國主沮渠蒙遜以間諜罪名殺了，活不到五十歲。^{30、31}換句話說，即使其他高僧法力與佛學修養也一時無雙，但是並無法藉政治力做出重大改變與影響，只有佛圖澄能令人間魔王長久拜服，進而活人無數，並且「所歷州郡興立佛寺八百九十三所。弘法之盛莫與先矣。」³²

不過可以確定的是，佛圖澄與石勒、石虎存在非常微妙的互相利用關係。佛圖澄固然利用統治權力來傳教與救人，魔王叔姪又何嘗不是利用他的神通力與號召力，來當作護身符趨吉避凶以及博得崇佛的名聲。佛圖澄縱然法力無邊，佛心無我，仍無法摧滅魔王本性，最終無助朝代替亡。姚崇說：「佛圖澄最賢，無益於全趙；羅什多藝，不救於亡秦。」³³也許是個好註腳。

檢視佛圖澄的動機其實很單純，以佛法與神通力投入政治系統，互動中獲取君主信任，影響施政，交換到他所希求的環境回饋：地位超卓、生靈活命與佛法廣佈。可說是以小乘的法術為鉤牽，行大乘的拔苦救濟。

最重要的是，佛圖澄立下一個「前無古僧」的典範，他敢於面對惡人惡事，敢於在惡劣濁世中開出屬於自己的清流，如同一矢響箭劃過南北朝的大地，在中國歷史上久久迴音繚繞。佛圖澄的留學地罽賓（今阿富汗東北、喀什米爾一帶）傳說是大乘佛教的發源地之一，他以一個標準的外國人，讓自己好好活著在魔王耳畔諄諄佛語，為濟世活人貢獻整個晚年，確然行的是菩薩大道——這即是他難能可貴的「高」。

肆、政教合璧，亦僧亦王：八思巴

一、歷史生平與政治連帶

元世祖忽必烈的帝師八思巴（1235-1280年），中國信史上最早建立大規模政教合一體制的成就，是他入選的最主要理由。能和他媲美的只有漢末割據四川北部的張魯，以及清末太平天國的洪秀全。一個是道教一支五斗米道，一個是中西合體很難定義的「類基督教」。中國版圖內領政地方的佛僧，八思巴是首例。倒不是邊疆地區沒出現過政教合一體制，只是在他之前從來沒有出現於中國中央政府的統治下。

八思巴是個神童，生有宿慧，據《元史》記載，他七歲就能誦經數十萬言，略通文義，所以大家叫他「八思巴」（聖人的意思，本名因而不傳）。³⁴十五歲到忽必烈的潛邸，為他夫婦

灌頂受戒，當時的忽必烈已經三十五歲，這種相差二十歲懸殊的老少配師徒組合史上並不多見。同年他繼任薩迦派（花教）的新教主，為該派五祖。³⁵

忽必烈登基之後，立即尊八思巴為國師，「授以玉印，任中原法王，統天下教門。」後來還封他為藏區政教之主，正式設立西藏最高統治機構「總制院」（後改名「宣政院」），由八思巴統領。³⁶從此開創了薩迦王朝時期，使西藏結束長達將近四百年(877~1264年)的分裂割據狀態，正式進入教派輪替統治的時期，並促進漢、蒙、藏不同民族間各方面的交流。

在這之前，八思巴除了為忽必烈灌頂受戒之外，正史記錄只有一件大功勞，就是佛道大辯論贏了中國道士們，使元朝獨尊佛教得到正當性。但是因此就能獲得這麼大的信任與權力分享，雖然不是不可能，但是對忽必烈這樣的人傑梟雄來說，似乎不是那麼簡單。或許可以推測，在忽必烈打敗競爭者取得大汗位，以及後來統一中國的征戰當中，國師八思巴可能提供某些協助，法力加持也好，信仰上的心理建設也好，都不無可能。更可能的是，忽必烈必須借重八思巴來穩定藏區，藉由八思巴的效忠並且經常將他留在身邊，間接使得大西藏歸順在轄下，一方面以尊寵地位籠絡羈縻，一方面以中央武力遙制，便可以省卻後顧之憂，不失為上策。

其中的來龍去脈已經不可得知，史上記錄八思巴確實辦過許多場佛事如祈雨和著名的白傘蓋法。他並且發明蒙古文字，後世稱「八思巴文」。忽必烈確實也對他很好，給權給錢給地給創意尊號，他下詔：「我國家肇基朔方，俗尚簡古……故特命國師八思巴創為蒙古新字」，遂升號八思巴曰大寶法王，更賜玉印。八思巴早慧可惜也早死，只活了四十六歲，忽必烈賜他「皇天之下，一人之上……」等等共三十八字諡號，還將十一張他的遺像通傳各省，作為塑像的範本。³⁷「法王」二字，中國史書中只偶然出現在奉承武則天的奏章上，卻從此成了元朝西藏政教合一藩王領主的尊稱。恩澤更及於八思巴的後人。他的弟弟接下位子繼續當帝師；他的弟子也入朝當大官；而他推薦的功嘉葛刺思法力高強，也被封為國師。他們一僧一帝，堪稱是難得一見的君臣恩遇典範。

二、政治系統中的功能表現

八思巴短短一生做了不少事，也抽空翻譯佛經並寫下經典傳世。據薩迦派流傳，八思巴曾進行西藏第一次人口普查，並且拒絕忽必烈獨尊薩迦派而禁止西藏其他教派的提議，這在政治與宗教上均是相當不易的「利益表達」職能，同時也展現他無比的政治權威。

可想而知，當時中國很多人對八思巴很反感，一則由於他協助異族統治，是大漢族的眼中釘；二則他舌戰打敗群道，大破《老子化胡經》這部偽經，³⁸道士們丟臉又丟觀產，憤恨不已；三則顯密有別，中國和尚雖然高興元朝獨尊釋家，但也不是多麼高興，畢竟正宗在喇嘛，已經有了位階上下的分別，更少有政治參與的空間。所以很多人稱八思巴為妖僧，這是把他當異己攻訐的妖魔化，實際上八思巴的貢獻是全面性的，不僅在政治與宗教領域有非常出色的表現，在文化、經濟、民族交流上的特殊功業也不容抹滅。即便交流存在「負功能」，也是一種交流。

他雖然短命，可是很好命，遇到一位有慧眼又有政治智慧的明君。八思巴與忽必烈可以說「互為」伯樂與千里馬，宗教上的千里馬是八思巴，政治上的千里馬則是忽必烈。正因為如此，八思巴既為法王又統天下教門，在中國歷史上的政教地位「無僧可及」。

史料中不容易發掘八思巴投入政治系統的動機，他應是認為這是一個教主的份內之事，降服外道，盡力協助皈依弟子的君王；接著由於系統角色相互激盪，自我運作出政教合一的法王。而他也不過是在有生之年扮演好法王的角色，卻因此產出西藏的新政局，衝開一扇新的歷史扉頁，激盪出異質文化的新火花——亦即他的「高」在於慧命。所以不論從何種角度來看，將 Max Weber 所說的 Charisma（天賦/神授/教祖般的非凡魅力與領導力）用在他身上都非常合適。

伍、比張良超諸葛，妖僧抑或聖僧：姚廣孝

一、歷史生平與政治連帶

第三位政治高僧姚廣孝（道衍，1335-1418年）特別的複雜，不僅僅是他外在的經歷、建立的事業很特殊，他的內心世界也彷彿迷宮中的迷宮，一不小心就使人徹底迷路。這種複雜的交織使得他在歷史上的定位更加複雜，時而熠熠耀人，時而晦澀迷離。

姚廣孝本名天僖，出家的法名叫道衍（正史以姚廣孝列傳，本文從此名）。十四歲落髮為僧，卻師事道士學陰陽術。簡介之，他即是明成祖朱棣篡位取得天下的最關鍵人物。

中國幾千年來殺人篡位不算什麼，但是在統一的太平盛世搶走自己姪子的皇位，然後子孫綿延二百多年，只有這個案例。劉邦、趙匡胤、朱元璋、皇太極他們的王朝都是從亂世中打來；曹丕、司馬炎是接上一代的棒子，給朝代換個招牌而已；春秋戰國、南北朝、五代十國時期弑親奪位雖不少見，但都是在大分裂狀態下，國祚也都不長，很快被下架；李世民殺他兄弟，是奪嫡順便逼父讓位，不是武裝革命。由這些比較可以看出朱棣的奇遇，以及背後的影武者姚廣孝的政治史地位。

《明史》記載，青年姚廣孝在嵩山郊遊的時候，大相士袁珙見到他說，「是何異僧，目三角，形如病虎，性必嗜殺」，姚廣孝聽了卻很高興。馬皇后死後，朱元璋決定要為每個兒子配一個和尚，誦經薦福同時輔佐。³⁹在配對大會上，當時的怪和尚道衍一眼見到心儀已久、當時風采迷人的燕王朱棣（「王貌奇偉，美髭髯」）⁴⁰，兩人一拍即合，從此改變了整個大明朝的命運。

「靖難」起兵之前，朱棣說：「民心向彼，奈何？」自知師出無名，姚廣孝回答：「臣知天道，何論民心。」其實姚廣孝早就在幫朱棣秘密練兵，挖了地下室鑄造兵器，還在地面上養了很多鵝鴨來掩蓋聲音。⁴¹當時中國本土已經大致平靜了將近三十年，朱棣雖然善戰並戍守北方，但是軍力絕對無法比拼中央，如果不是經營許久怎麼可能在建文元年就起兵。可知朱棣早就預謀，絕不是被形勢以及姚廣孝逼著造反，反而建文帝朱允炆才是被種種跡象以及來自燕王府的密報逼著急急下手削藩。

朱棣起兵當時，剛好下起大雨，怪風把屋瓦吹落，朱棣驚悚，姚廣孝隨即開示：「祥也。飛龍在天，從以風雨。瓦墮，將易黃也（瓦黃同「皇」音）。」⁴²這些史料如果不稍微分析一下，會不慎以為朱棣造反都是姚廣孝攬掇的，而這恐怕正是明朝官方設下的陰謀。這些戲劇化的設計大致是朱棣與他的後代們基於掩飾事實所編造或誇大出來，相關的事證早已經抹消殆盡，使得《明史》編纂者也只好在官方殘簡當中，將朱棣造反的匿藏動機圍繞在姚廣孝身上。活像是唐太宗李世民登基之後的假造輿論，散佈各種鄉野傳奇表示李世民才是真龍天子，甚至導致唐傳奇與武俠小說鼻祖《虬髯客》的出現。朱棣與其後代的扭捏，只學到李世民後來的花招，卻沒有比照李世民把玄武門之變的始末留在史書中的大方。

若說姚廣孝只是一顆政變起因的煙幕彈，也完全不對。持平而論，靖難之變是姚廣孝一生中最大的成就，得到姚廣孝也是朱棣一生中最大的幸運。姚廣孝一開始就主持秘密練兵，後來參贊軍機於各大小戰役中。有一次中央軍趁朱棣領軍在外，圍困北平城，也是靠留守的姚廣孝化險為夷，「守禦甚固，擊却攻者。」尤其重要的軍事進退，幾乎都是聽從姚廣孝的謀劃，包括濟南遇阻，他寫信說：「師老矣，請班師。」朱棣於是退兵。後來也是他要朱棣捨棄外圍城池，「毋下城邑，疾趨京師。京師單弱，勢必舉。」最終取得勝利。⁴³由此看來，姚廣孝除了是「半仙」也絕對是軍事天才，加上朱棣本人就像是曹操一般的梟雄人物，領兵打仗、政治謀略很有一套，姚廣孝剛好可以比擬官渡之戰曹操帳下的首席謀士郭嘉（字奉孝）。

巧的是，朱允炆也是和袁紹差不多的傻瓜。他在準備不足的情況下急躁削藩；開戰前把朱棣的三個人質兒子全放回家；指揮官出門打仗前，他居然叮嚀：「毋使朕背負殺叔之名。」⁴⁴朱棣吃定這一點，每次敗仗就親自騎馬斷後，中央軍不敢追也不敢放箭。然後他在第二任指揮官丟掉五十萬大軍之後，不但不殺，繼續重用，直到那人乾脆投降朱棣。⁴⁵這種政治智商需要好好探究的人當皇帝，內政國防的風險係數實在太高，或許這也是姚廣孝造反的原因之一。

成敗論英雄是正常的，但在成敗未顯未定時，能夠知成論敗是了不起的。姚廣孝政治投資眼光之準，投資策略之踏實，大概直追古代的呂不韋和現代的希拉蕊·柯林頓，可以在礦石中看出玉璽，再逐步琢磨出明成祖、秦始皇和美國總統。大概也只有「神機妙算、神功蓋世」足以形容這幾個人。據傳姚廣孝還有一項神功是其他人無法想像。有好幾次朱棣打敗仗時，戰場上會突然颳起怪風，朱棣立刻趁機反敗為勝，（註5）⁴⁶擅於附會的人指出這是因為曉陰陽術的姚廣孝作法，彷彿他是《三國演義》裡借東風、「多智而近妖（魯迅語）」的諸葛亮。這且不論，不過他確實像諸葛亮那樣甘於輔佐，不像前述兩位想當太上皇或是自己登基。

但是老實說，諸葛亮的功業遠遠比不上姚廣孝。或許諸葛亮是倒楣，遇到太多高手，出不了四川；姚廣孝幸運，遇到的都是庸才。然而就事論事，姚廣孝幫助朱棣完成不可能的任務，成就霸業，開創一個大時代的命運，這份成就諸葛亮的確是沒得比。姚廣孝的才能大概只比張良差一些，不過以朱棣靖難起兵時只有區區數萬兵力，做的是大失民心篡位的事，短短三年可以打敗天下號稱百萬的勤王之師，所差也很有限了。

朱棣跟他的關係很好，姚廣孝是朱棣的第一謀臣，「未嘗臨戰陣，然帝用兵有天下，道衍

力為多，論功以為第一。」可知他在朱棣心中的地位。朱棣即帝位後，讓他當大官，教太子讀書，恢復本來姓氏，賜名廣孝，朱棣本人通常只尊稱他少師。朱棣曾要他還俗，賜豪宅與美女，姚廣孝都不要。他戴官帽穿官服去上朝，下朝就換回僧衣，終其一生住在廟裡。⁴⁷多少有「諸事已辦，不受後有」的況味。不知他是否因此避開史上常有的帝王雄猜之禍，即使是，那也算他精明。

姚廣孝在政事與學術著作上的表現也很搶眼。他在朱棣將破南京城時交代千萬別殺方孝孺，「彼必不降，幸勿殺之。殺孝孺，天下讀書種子絕矣！」⁴⁸心懷天下讀書種子，令人感動。可惜方孝孺把霸王朱棣惹火，被凌遲還被滅了十族。

姚廣孝重視人才不只這一端，他的弟子福吉祥就是後來的大太監鄭和，帶著史上最大艦隊創下中國最輝煌航海史績的鄭和。

在學術上，學歷很不正統的姚廣孝主持重修《明太祖實錄》、修纂《永樂大典》。他還寫下：論道術的《天象玄機》、《三悟真詮》；罵盡程朱理學罵得不錯的《道餘錄》；論佛的《諸上善人詠》與歷代淨土往生要文的《淨土簡要論》；以及自己的文學創作《逃虛子詩文集》等等。儼然儒釋道大會通。

姚廣孝這類從龍之士與霸主的君臣關係，能夠有始有終的實在不多，看看朱元璋的大將謀士們的淒慘下場便知一二，殺得精光，連累孫子朱允炆一個可用的名臣宿將都沒有。何況朱棣本人殘殺異己時也非常恐怖。姚廣孝高壽八十四歲，因他的過世，朱棣「輟視朝二日，命有司治喪，以僧禮葬。」追封國公，親自為他監製神道碑記錄功勳，也讓他的牌位入太廟從祀，⁴⁹等於把他當朱家祖宗看待。

難免的，姚廣孝造反成功後遇到一些尷尬事。他也真的很奇怪，難道以為自己衣錦還鄉會受到熱烈歡迎，難道他真的不知道中國人很不欣賞造反的亂臣賊子。史載他的親姊姊拒不見他，不小心相遇後，把他臭罵一頓。他的家鄉老友也不見他，遠遠丟下兩句「和尚誤矣，和尚誤矣！」跑了，姚廣孝惘然。⁵⁰說他「誤」是站在正朔的立場指謫他叛亂造反，然而這事見仁見智，他在世人眼中無疑是一個力倡並力助篡位的妖僧，但是站在朱棣一方的立場，他做的反而是順天應人事業，是個大大的聖僧。

二、政治系統中的功能表現

從靖難之變前後來看，姚廣孝很有「造反，就是為了要造反」的味道。孔子說：「政者，正也。」（《論語·顏淵第十七》）可是到底何謂正道？所謂正道在每個人心中應該都有不同的演繹，眼光的不同、價值判斷的取捨、身份認同的差異、意識型態的分歧往往會使正道的走向導致不一樣的歸宿。畢竟人的一生短暫，難能看通透「世出世間法」。「造反」本身是不是符合所謂正道的某些基本原則，並不是那麼簡單可以判定，換句話說，或許姚廣孝心中早有一個「我就是知道朱棣才是真龍天子」的正道信念。

姚廣孝各方面都顯得很複雜，但事實上他投入政治系統的動機卻很單純，就是想幫朱棣

造反，一展抱負。他投入的不只是一個軍師策士的智慧，實際上還很有導師的角色功能，他們的互動關係早已經超越亦師亦友，應該稱他們兩知音為恩師密友。政治力互動之密切與細膩，可以從姚廣孝臨死前要求朱棣釋放一個關了十幾年的前朝宮廷和尚來窺見。這個和尚據說知曉建文帝南京城陷宮廷大火時變裝出逃的內情。(註6)這個要求或許是姚廣孝死前的一念之仁，不過深究一下，這一念之仁有很大的玄機。放這個和尚的真正意義，其實是希望朱棣不要再花費心力和資源去尋找建文帝的下落，甚至派鄭和找到南洋去，同時牽連很多無辜的人；即使朱允炆還活著，這麼長的時間下來，他早已經沒有任何影響力。他希望的是朱棣能放下，放下這個鬼魅般的懸念，放下世人的目光，放下自己心中的罪惡感與不安。所以，這一念之仁澤被的是全天下，特別是一國之君的朱棣，這才是他「其言也善」的真正目的。朱棣似乎也懂了，「帝以廣孝言，即命出之。」⁵¹

由上種種能夠清楚，以姚廣孝的心思、手段獲得權力不是沒道理。他也很擅於運用權力與權威，除了軍事決策，特別還有政策提案權，例如朱棣遷都北平正是來自他的意見，從此開創了迄今六百多年的北京城國都史。中國以前的外患麻煩大多來自北方，當時退出關外的蒙古人並沒有完全死心，而且歷史上定都南方多是偏安的小朝廷，所以這是很實際且正確的政策。

可畏的是，由於他們的結合，國家機器的最上層因此被換掉，這麼不可思議的政權翻盤手腕乃是姚廣孝真正的「高」。

而他的複雜正在於此，因為他的所「高」之處與傳統意義上的「僧」距離很遠。他終身為僧、不違出家基本律行又是不爭事實，受他扶持的朱棣與繼任皇帝在位時，中國也算是個小盛世，所以姚廣孝的「高」與「僧」免不了地並存得這般複雜而曖昧，「高僧」這頂帽子他戴得歪歪的，但是也只好讓他這麼歪戴著。

陸、結論

作為例證的三位高僧各自有各自的精彩，都不愧為所在時代為所當為、有所建樹的一方人物，都是很會搞政治也把政治搞得很好的大和尚。以政治系統論與佛教入世觀來看，可以發現中國歷史上確實有這般的僧者，未必有高超的學術地位卻擁有政治力並取得亮眼的政治成就。不論動機是為了救人（佛圖澄）、法王的責任（八思巴）、造反（姚廣孝），三位高僧都是藉由將自己的智慧與才能投入政治系統，透過與帝王的良好互動，取得政治地位與影響力，並善用自己的權力進而改變了政局、改變了社會、改變了一個時代。

他們與一般認知的高僧最大的不同，在於他們有人政治修羅場的勇氣與過人的政治智巧。他們選擇站在政治的黑布幕前，讓自己的才智光芒與色彩更加對比綻放出來，猶如夜空中的慧星。反過來說，假使沒有這塊政治黑布幕來襯，他們也許不過是出家滄海中的一粟，繁星中的一閃。

他們入世的功能表現嚴格而言偏向儒家的「兼善天下」（《孟子》·盡心上），也接近莊子（《天下》）所謂的「內聖外王」；他們有沒有「入解脫門」無從查知，另類的「出菩提路」倒

是非常明顯；不僅沒有濫權紀錄，且都有利益眾生的政策主張。儒釋道在某種層次上應是相近的。

侍人魔的佛圖澄真正的「高」不在神通，而在慈悲濟世菩薩心腸，救民無數。抓政權的八思巴的「高」不在當法王，而是他能開創大規模的政教合一體制，而且盡心做到最好。姚廣孝的「高」在於他是一位造反的天才、藝術家、和尚。

佛教能夠在中國大為流行，有一個原因是對於避世的思想很能融會，尤其後世禪宗走向山林水邊更是顯例。內求型的佛教當然不會發展出像是十字軍東征或是大大小小的「聖戰」，卻反而使得鄉愿者有了遁世的宗教藉口，也供給佛教的出世觀更多養分。德操與教育貢獻當然值得稱頌，然而歷來得道高僧們少有幾人離開叢林經院，投入政治系統又能夠擁有影響力創出成績的更是鳳毛麟角。因此，上舉政治史觀上的三位高僧儘管很不傳統，儘管運用的手法不盡相同，但他們的入世成就都顯得如此華麗，如此穿山破水。

註解

1. 梁啟超提出辨證史書偽事的七種態度，包括「正誤與辨偽，皆貴舉反證」、「偽事之反證，以能得『直接史料』為最上」等等，並強調考證之功在「求真」。
2. 錢穆認為學問有三大系統：第一「人統」、第二「事統」、第三「學統」。是從春秋叔孫豹的三不朽「立德、立功、立言」轉換而來。他指出，禪宗大興，把如何作一出家人轉成為如何成佛，亦可謂是第一系統者。
3. 《舊唐書》載玄奘事有：「太宗見之，大悅，與之談論。於是詔將梵本六百五十七部於弘福寺翻譯……」。《晉書》載羅什事有：「光遂破之，乃獲羅什。光見其年齒尚少，以凡人戲之，強妻以龜茲王女……」等。《魏書》載羅什事有：「鳩摩羅什為姚興所敬，於長安草堂寺集義學八百人，重譯經本……」等。
4. 許多人為求生躲進廟裡。《晉書》中載有石虎（字季龍）下令削減，但因佛圖澄故，不廢佛事。「百姓因澄故多奉佛，皆營造寺廟，相競出家，真偽混淆，多生愆過。季龍下書料簡……『佛是戎神，所應兼奉，其夷趙百姓有樂事佛者，特聽之。』」
5. 例如：「東北風忽起，塵埃蔽天，燕兵大呼，乘風縱擊……」、「會旋風起，折景隆旂，王乘風縱火奮擊，斬首數萬，溺死者十餘萬人……」、「與戰，大風拔木，傑、安敗走，追至真定城下……」等。
6. 《明史》中載：「賜以金唾壺，問所欲言。廣孝曰：『僧溥洽繫久，願赦之。』溥洽者，建文帝主錄僧也，初，帝入南京，有言建文帝為僧遁去，溥洽知狀，或言匿溥洽所。帝乃以他事禁溥洽，而命給事中胡濙等徧物色建文帝，久之不可得，溥洽坐繫十餘年……」。

參考文獻

1. 梁啟超。《中國歷史研究法（正補編·新史學合刊）》。台北：里仁。2000年，頁141-147
2. 錢穆。《中國學術通義》。台北：素書樓文教基金會。2000年，頁254
3. 杜維運。《史學方法論》。台北：華世。1981年，頁282
4. 同2。頁138-139
5. 錢穆。《中國歷史研究法》。台北：東大。1988年，頁88-93
6. 同5。頁94
7. 方東美。《中國大乘佛學》。台北：黎明。1988年，頁376
8. 許倬雲。《從歷史看時代轉移》。台北：洪建全基金會。2001年：頁19
9. Pivcevic, Edo【英】著，廖仁義譯。《胡賽爾與現象學》。台北：桂冠。1986年：頁99-112
10. 吳汝鈞。《胡賽爾現象學解析》。台北：台灣商務。2001年，頁：44-52
11. 同2。頁245
12. David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York: Wiley. 1965
13. Ranney, Austin【美】著，林劍秋譯。《政治學：政治科學導論》。台北：桂冠，頁11-16
14. 後晉·劉昫。《舊唐書（百衲本）》。卷一百九十一·列傳第一百四十一
15. 同上。
16. 唐·房喬。《晉書（百衲本）》。卷九十五·列傳第六十五
17. 北魏·魏收。《魏書（百衲本）》。卷一百一十四·志第二十
18. 同1。頁309
19. 宋·贊寧。《宋高僧傳》。卷八。《大正新脩大藏經》第五十冊。V1.35, No. 2061, CBETA 電子佛典普及版。取自中華佛典協會（CBETA）。電子佛典集成（April 2011）。<http://www.cbeta.org>
20. 同16
21. 同16
22. 同16。卷一百零六·載記第六
23. 同16。卷一百零七·載記第七
24. 梁·慧皎。《高僧傳》。卷九·神異上。《大正新脩大藏經》第五十冊。V1.35, No. 2059, CBETA 電子佛典普及版。取自中華佛典協會（CBETA）。電子佛典集成（April 2011）。<http://www.cbeta.org>
25. 唐·房喬。《十六國春秋》。石虎傳。
26. 同24
27. 同1。頁125
28. 李嗣涇。《遨遊有形與無形界》。《佛學與科學》2003；7：84-94
29. 歷代法寶記。卷一。《大正新脩大藏經》第五十一冊。V1.13, No. 2075, CBETA 電子佛典普及版。取自中華佛典協會（CBETA）。電子佛典集成（April 2011）。<http://www.cbeta.org>
30. 唐·李延壽。《北史》。卷九十三·列傳第八十一
31. 同24。卷二·譯經中
32. 同24。
33. 同14。卷九十六·列傳第四十六
34. 明·宋濂、王禕。《元史（百衲本）》。卷二百零二·列傳第八十九

35. 宋·志磐。《佛祖統紀》。卷四十八。《大正新脩大藏經》第四十九冊。V1.51, No. 2035, CBETA 電子佛典普及版。取自中華佛典協會 (CBETA)。電子佛典集成 (April 2011)。http://www.cbeta.org
36. 同 34
37. 同 34
38. 古今圖書集成·釋教部彙考卷。第五。《卍新纂續藏經》第七十七冊。V1.9, No. 1521, CBETA 電子佛普及版。取自中華佛典協會 (CBETA)。電子佛典集成 (April 2011)。http://www.cbeta.org
39. 清·張廷玉。《明史》(百衲本)。卷一四五·列傳第三十三
40. 同上。卷五·本紀第五
41. 同 39
42. 同 39
43. 同 39
44. 清·夏燮。《明通鑑》。卷十二·本紀第十二
45. 同 39。卷四·本紀第四
46. 同 39。卷五·本紀第五
47. 同 39
48. 同 39。卷一四一·列傳第二十九
49. 同 39
50. 同 39
51. 同 39

On Eminent Monks in the Political History of China: Examples from Fotucheng, Phags-pa, Yao Guangxiao

Jia-Horng Chang
Capital Foundation, Taipei, Taiwan

Each eminent Buddhist monk in the history of China had his own special feature. Beyond the traditional definition of " eminent monk ", there were some Buddhist monks making good use of their talent and involvement in political system where they obtained political influence and even made the significant changes. This article tries to describe two things. One is to define eminent monks in the history of China from the political perspective. The other is to point out three outstanding Buddhist monks in the Chinese history, namely Fotucheng, Phags-pa, and Yao Guangxiao, under this definition. Their inputs and outputs in the political system and their motives are discussed, and then compared with those of other similar people. Finally, induction and detection are found out as a historical viewpoint research.

Keywords: eminent monk, mundane, political system, Fotucheng, Phags-pa, Yao Guangxiao

中國古老經典中的《金剛經》

The Diamond Sutra in Ancient Chinese Classics

壹、從本質上看，中國古典書籍裡到處充滿了《金剛經》

《金剛經》這部佛經是佛教中最重要的經典之一，它包含了佛法教義的精隨。釋迦牟尼佛將佛法的這個精隨，在講述《金剛經》時，以一個句型來表示：「X，即非 X，是名 X」，譬如「莊嚴，即非莊嚴，是名莊嚴」，「般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密」。由於釋迦牟尼佛一再的強調，因此《金剛經》中處處可見這個句型。

然而早在釋迦牟尼佛出生前的古老中國，就已經出現了釋迦牟尼佛在《金剛經》中所強調的佛法精隨：《金剛經》句型的本質。在一些中國古老經典中已經現出了《金剛經》句型的本質，這些經典包括《易經》、《尚書》、老子的《道德經》。這些書出現的時間雖然都在釋迦牟尼佛降生在印度之前，然而這些古老的書裡面，許多地方已經呈現了《金剛經》的本質。這也代表了佛在釋迦牟尼佛出生於印度之前，祂們已經在中國降生過了；所以在中國的古書裡面，才会有這麼多的《金剛經》。只不過那個時候沒有《金剛經》這個書名，也沒有「佛」這個名詞。

貳、《易經》裡的《金剛經》

《易經》八卦裡的「一」，是「陽爻」；「--」，中間斷開，是「陰爻」。陰爻和陽爻是相對的、相反的，它們就是《金剛經》的 X 和非 X。像陰陽、日月、雷風和山川也都是兩兩成對。太極圖，一條曲線將圓圈分為兩半，一半白一半黑，白的是陽，黑的是陰，白中又有一個黑點，黑中又有一個白點，表示陽中有陰，陰中有陽；而且太極圖不是平面的，是個圓球，這就是「是名」狀態，就是《金剛經》。《易經》的基礎是兩儀生四象、創立八卦……後來才演變成《易經》。《易經》最原始的創立人是伏羲氏，伏羲氏除了創立《易經》之外，還教導百姓漁獵畜牧業。

根據中國古籍記載，伏羲氏大約生活在距今五千年以前(釋迦牟尼佛大約生活在距今兩千五百年前)。因此，令人讚嘆的是，中國在那麼早之前就已經演出《金剛經》了！

參、《尚書》裡的《金剛經》

《尚書》在秦始皇焚書的時候被銷毀，後來又從一位老先生那裡找到，所以有很多真假的爭論。這是記載中國古代歷史的一本書，記載的時間，從堯開始，歷經舜、禹，之後夏、湯、周，大致上都是記載跟帝王有關的事情。

這本書裡面最有特色的一件事情是孔子很推崇的「禪讓政治」：堯傳位給舜，舜傳位給禹。舜是一個非常平凡、基層、而且貧窮的人，他被挑選出來，經過考核以後，堯才把王位讓給他（根據《史記》的記載：舜二十歲，就因孝順聞名。三十歲，堯就舉用他。五十歲，他就代行天子事。前後試煉了二十年，才把王位讓給他），他做得很好。之後，他又把王位交給治水有功的禹。禹後來找不到傳人，他的部屬就擁戴他的兒子，所以後來他的長子繼位。這並非大禹要把王位傳給他自己的兒子，而是因為當時的臣子、部屬擁戴了他兒子，所以就變成他兒子接王位，就沒有再禪讓了。

在禪讓的時代，是「公天下」的時代；禪讓停止了以後，變成夏朝，之後商湯又把夏桀給滅了，夏朝開始就都傳給自己的兒子，完全變成「家天下」的方式。許多人讀這一段歷史的時候，都表現出：「禪讓是真的嗎？恐怕是古時候的神話故事吧！」覺得怎麼可能自己當了皇帝，還會把皇位交給跟自己不沾親帶故的另一個人？一般耳濡目染的觀念是：「那裡會有這種事情？不可能的！」

我認為這不是故事，是真實的事情。因為這幾位禪讓者就是孔子在書裡一直說的聖人，聖人可以視為修行人修到最好的時候，也就是佛，佛也可以稱為聖人。中國以前沒有「佛」這個名稱，但是有「聖人」這個名稱。當修行修到聖人這個階段的時候，一定就像《金剛經》所說的離四相了；離四相就是超越了我相、人相、眾生相、壽者相。這代表聖人已經超越了我相，超越我相就會不執著於我，而會將皇位傳給別人。

變成家天下的話，就不是聖人，而是一般的凡人。一般的凡人沒有超越我相，所以在我相的觀點主導之下，一定是要傳給自己兒子的。或者說他其實也不願意傳給自己的兒子，他最好是自己不死，永遠當下去；但是因為他不得不死，沒有

辦法，只好選擇傳給兒子。

如果是聖人，已經超越四相，當然早就超越了我相，必定不會想要傳給自己兒子，甚至不會想一定要自己做！他沒有「我相」，所以形成禪讓政治是必然的。佛是一定會這樣做的。

禹為什麼沒有傳下去？其實他也是要找一位聖人來傳，因為當時沒有找到聖人，所以他無法禪讓。是聖人的話，不行禪讓制度，才是奇怪的事情！

由此觀之，佛早就降生在中國，而且做了中國的聖人了。可見佛法跟中國文化的關係是非常深遠的。

肆、《尚書》〈皋陶謨〉：領導人必備的九德

《尚書》裡面有一段叫〈皋陶謨〉，皋陶是舜手下的大臣，專管司法，執行賞罰的工作。到了禹的時候，他還是大臣，禹就請教他，怎麼當好帝王、好領導人？他提出九德。王不但要求自己具備這些德行，也要求部屬；選人才時，也以這九德作為標準。有三德的話，就可以被舉發為小官；有六德則可以做諸侯；至於要做帝王的話，就要有九德。這九德就是「寬而栗、柔而立、愿而恭、亂而敬、擾而毅、直而溫、簡而廉、剛而塞、彊而義」。

一、「寬而栗」就是「鬆而緊」。領導人要既是寬鬆的，又是緊的。鬆和緊是對立的，但二者要同時具備，合在一起，既鬆又緊。這不就是《金剛經》的「是名」狀態了嗎？所以領導人要具備的德就是這樣子。

二、「柔而立」就是「柔而挺」。柔軟的話就會趴下來了；但是他不是趴下來的，他是挺立的。完全是柔的也不行，又是要挺的；而只是挺的也不夠，又要柔的。柔和挺是對立的，就是《金剛經》的 X 和非 X，合起來就是「是名」狀態。

三、「愿而恭」就是「仁而謹」，仁是仁慈、仁愛，謹是嚴謹、謹慎；這也是對立的。一個人是仁厚的，又是嚴謹的；謹是仁的相反性質，又把它們合起來，這才是第三個德。

四、「亂而敬」就是「繁而律」。「亂」應該是繁，「敬」是有紀律的意思。人經常是繁雜的時候，就沒有秩序；有秩序就顯得簡單，兩者也是對立的，這兩個對立要合在一起，就是亂中要有序，也就是繁和律合在一起了，或者可說是「亂

而序」，亂中有序也就是一種德相。

五、「擾而毅」，「擾」是紛擾，就是有很多枝枝節節，或者是要去面對枝枝節節的狀況；但是在這種紛擾狀況下，依然有固定方向——「毅」是固定的、堅定的方向。人遇到紛擾狀況的時候，如果他不知所措，就不毅了。或者是點子很多，擾動了很多的人事物，擾到後來，自己也不知道該朝哪邊，方向沒有了，這就不對了。所以「擾」和「毅」是相反的，但又要合在一起，這就是《金剛經》了。

六、「直而溫」，「直」就是直爽、坦直。個性很直的人，經常把別人的短處都揭露了，而把人家刺得很痛；直是好處，但是會有負面的影響。如果直而溫的話，很溫和的直，就不會刺傷人。這正好又是兩個相反的，合起來變成在是名狀態，又是《金剛經》。

七、「簡而廉」，我把它改成「簡而豐」。簡就是比較少、簡化的，豐就是比較多、豐富的；簡單中有豐富、或豐富中又有簡單，這又是兩個相反的東西。這兩個相反的東西能夠合一的話，就是一個德性。

八、「剛而塞」，我把它改成「剛而韌」。塞是充實的意思，一般剛硬的東西是很脆、易碎的，但是韌的話，這問題就沒有了。當然，這個韌本身已經是合了，現在我把它改成剛而韌，剛和韌合在一起也還是「是名」狀態，當然更好。

九、「彊而義」，強但合乎正義就是合理的；有些人很強，但是不合正義，那就是霸道！小布希在伊拉克這件事情，表現的就是很強，但是沒有義，德不夠，缺了一德。

〈皋陶謨〉所記載的這九德，全都是對立的兩個特性結合在一起，也就是《金剛經》的是名狀態。

此外，《金剛經》的是名狀態有兩個部分：有相和離相。太極圖的是名狀態是有相的，它呈現出太極圖。「仁而謹」合起來雖是抽象、不易描述，但屬於有相。然而因為說不出來、難以描述，所以又帶有一點離相的味道，因此「仁而謹」裡面具備相的味道和離相的味道。《金剛經》的「是名」狀態，一般會特別強調它離相的部分；然而此處是有相、離相皆在裡面了。《金剛經》的「是名」狀態是很豐富的。

伍、《道德經》裡的《金剛經》

老子《道德經》〈第二章〉：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」我再加上：「美醜相襯，善惡相惕，來往相禮，搖曳生姿，進退相讓。」

「天下皆知美之為美，斯惡已。」這其實就是《金剛經》，但是它是用另外一個方式呈現的《金剛經》。如果用《金剛經》的句型來呈現的話，應該說「天下皆知美即非美，是名美」、「天下皆知美之為醜，是名美」。但是這裡是：「天下都知道這個是美，都認為這個才是美，那就不美了。」用反面的表現法，這樣子的反面表現法，也是《金剛經》。《金剛經》裡面雖沒有這樣的句型，但是這個意義是有的。以老子《道德經》就含有《金剛經》的另一種句型，這個句型就是：「你認為這個是美，大家都認為這個是美，大家都朝向這個方向去努力，讓它愈來愈美。那個愈來愈美啊，就不美了，就變醜了。」

舉個最典型的例子：纏小腳。中國在宋朝的時候，就開始有纏小腳的習慣，原始動機是為了追求美。其實這樣的美，並非中國才有，西方也有。西方人跳芭蕾舞，都是把腳裹得緊緊的，然後用腳尖來跳。這跟中國古代纏小腳的原因是一樣的，只是中國做得更徹底——從小就纏起腳來，不讓腳長大。真正目的是為了美，但是美了一千多年就變醜了，醜得不得了的醜！

小時候我看過我外婆的小腳，真的又臭又醜，外婆在浙江，浙江在中國是比較富庶的地方；我祖母住在廣西，廣西是比較貧窮的地方。我祖母必須種田，所以他們那裡沒有纏小腳。我外婆一提到我祖母就語帶輕蔑地說：「啊！那個大腳婆。」所以她對她那個又臭又難看的小腳是頗感驕傲的。當時她們為什麼要纏小腳？那時的父母親不得不給孩子纏小腳，因為不給孩子纏小腳的話，以後長大了，大腳是嫁不出去呀！一生的幸福都沒了！就是忍痛也要給孩子纏，這就是美之為美的結果。

大家都認為這才是美，沒有這樣子不行，所以大家就來做。做了一千多年，就變成醜的。這是個很真實的例子，顯示「美之為美，斯惡已」是真的。也許人們會想：「大概只有纏小腳這件事情吧！也只有古代的人才會做這種愚蠢的事，

現在人已經都很開明了，不會做這種蠢事了。」真的都沒有了嗎？其實還是一樣存在，只是並非纏小腳。現在時下流行美容整形，譬如割雙眼皮、隆乳、抽脂瘦身、……，許多美容整形手術出了問題，或產生後遺症，模特兒界出現許多紙片美人，藝人利菁甚至因此身體大為受損，而無法工作。在在顯示現代人依然在做古人纏足之事。

除了「美之為美」這個地方有問題，下面一句：「皆知善之為善，斯不善已。」也是一樣有問題。以讀書這件善事為例，大家把讀書做的很徹底，尤其華人、日本人，讀書讀到後來，還要去補習，而且從幼稚園就開始讀了。讀書原是為了增長智慧；現在讀書目的不在增長智慧，而在增長分數、增長文憑、增長證照。許多人很會讀書考試，卻不會做事，死讀書卻沒有智慧、沒有創造力，只以讀書為唯一價值取向，否定了讀書以外的一切活動的價值。甚至有母親只認定課內書的價值，課外書一律不准孩子看。讀書讀到這樣就已經不善啦！大家認為讀書就是善，太徹底的做到只剩下讀書，反而變質了。天下的事情全是這樣子，「善之為善，斯不善已。」這個部分，也是《金剛經》。

《道德經》接下來「有無相生」，有和無是對立的，無會生有、有會生無，有無會相生。「難易相成」，有難有易，就會完成事情。生，就是有無的合；成，就是難易的合。這裡的「合」是有相的，不會像離相的那樣，有點難以捉摸。這有很清楚的相呈現，它們的合相，就是是名狀態的有相部分。

「長短相形」有長有短，就可以比較，比較又是它的合。「高下相傾」，有高有下就有傾，就有往上傾、或者往下傾，或者往上仰、往下俯看的情況出現。「音聲相和」唱歌有二部、三部的話，不是只有一部，合音就會出來。合音就是不同的音聲在和，是在是名狀態。「前後相隨」，有前有後就有跟隨的狀況出現了。這就是他們合在一起，兩個東西融在一起時，即是名狀態，這個是名狀態是有相的。「美醜相襯」，有美、有醜就產生襯托的關係；「善惡相惕」，有善有惡，就會給人生出警惕。「來往相禮」，如果我們送東西，有來有往的話，禮就生出來了，這些都是合。

「搖曳生姿」，譬如雙人芭蕾舞，舞者搖來搖去，就生出優美的舞姿。另外，如果跳芭蕾舞沒有音樂就會很無聊，配上了音樂，就變成美得不得了，那種美感就是合，就是它們的是名狀況，也可用「樂舞合韻」來形容，樂就是音樂，舞就是舞蹈；合就是合起來，韻就是韻味，樂舞合韻這個狀況也是。然後「進退相讓」，

也是相同的情形。「搖曳生姿」、「樂舞合韻」……這些都是呈現了合相。

「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭」，聖人因為知道這些名相都是相對而有，因此應付萬事就是無為，也不以言詞而教化眾生；如同天地生萬物，從來沒有辭而不做的。「生而不有」，天下萬物這麼生出來，也沒有據為己有。「為而不恃」，有為、做事，但是不自恃其能；不會因為這是我做的，就要把持。「生而不有」、「為而不恃」都是《金剛經》。

「功成而弗居」有功勞也不佔有，這又是《金剛經》；「夫唯弗居，是以不去。」因為他不佔有，所以就不會丟掉。一般人爭功勞爭得頭破血流，但是不爭功勞、不居功，真正做到不居功時，功勞想推掉還推不掉，丟也丟不掉的。因為不居，所以就不會失掉。這個狀況，不就是《金剛經》？

《金剛經》記載：「所有一切眾生之類……我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」這句話是說度了眾生，實在沒度任何眾生。「須菩提，於意云何。如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？須菩提言：如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提。亦無有定法，如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。」這句話說如來得了阿耨多羅三藐三菩提，其實沒有得，如來說了法，其實沒說法。上述這些話都是做了什麼，其實沒有做。這些就是「功成而弗居」。「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」

「夫唯弗居」就因為不居功，種了好多好多福德，但是都沒自認有福德；「是以不去」，所以去不掉，因為不居功，功勞反而推不掉，就是《金剛經》說的福德無量無邊。這一段的意思就是：如果覺得自己有功勞，自己的福德就不多了；因為福德是沒有的，所以才說福德是無量無邊，多得不得了。「夫唯弗居，是以不去。」這句話講的比較保守一點，只是丟不掉；《金剛經》講的更多，因為沒有，所以不居，所以多得得不得了。到這裡都是《金剛經》。

陸、 結論

這樣看來，中國古書裡面，《金剛經》多得不得了；《金剛經》在我們的古典書籍裡面，早就呈現了。從這裡就更可以確認一件事情：「佛」這樣的聖人早就到中國來了，《金剛經》的內容早就在中國出現了，不是先到了印度，然後才從印度傳到中國來；傳過來的，只是「佛」的名稱、《金剛經》的名稱而已。這些名稱確實是從印度再傳到中國的；然而從本質上來看的話，不從文字上來談，

中國古典的書裡面，到處都充滿了《金剛經》的本質，而且他們表現的方式還更加豐富。

柒、現場問答

問：我對《金剛經》略有研究，但是這樣子，如何能夠透徹生死，瞭解生命究竟呢？

師：如果你能夠透徹去體驗《金剛經》的話，那麼你對生死就會透徹瞭解，生命就會究竟。這是要實踐的，實踐了就會；沒有實踐，是不會有作用的。

問：對小孩的管教問題很煩，如何要管即不管，可否舉實例說明。

師：你能夠促使小孩或學生能夠自我管理，那就不用管了；如果促不成，你還是要管他。或者你還沒有促成，在促成的過程中，還是要管、要教導。

但是我覺得，你自己本身有個問題，你覺得管教問題很煩，你先要面對你自己的煩惱。把你自己的煩惱解了，你才有辦法去面對小孩的管教問題，如果你對自己的煩惱解不了，這個問題是解不了的。

問：請問古代中國幾位聖人，是否也是佛菩薩來示現的？

師：是，是佛菩薩來示現。

問：感謝梁師精闢的開示，真是讓人耳目一新，而且佛教與中國的淵源是這麼的深，這是否就是佛法將會在中國大興的原因？

師：對，這是原因之一。

問：請問，依老子的《道德經》來看，老子是否有悟自性？是否跟佛教是相同的？

師：老子有悟自性，但是不見得完全的悟法性；所以跟佛教是相似，還不到相同。

問：微塵非微塵是名微塵，福德即非福德是名福德，等等，由各種名相進入是名狀態，都是一樣的嗎？

師：不一樣，只是句型一樣。唸這樣子的句型，只是唸不夠，是要實踐的；做到才能進入「是名」狀態，沒有做到只是文字而已。

梁乃崇
圓覺文教基金會
台北，台灣

Buddhism and Science

Vol. 13 No. 1

Feb. 2012

Contents

Comment

- 1** What's the difference between diligence and greed?

Nai-Tsung Liang

Original articles

- 4** Primitive Eight Trigram and Posterior Eight Diagrams

Lin-Wen Wang

- 13** A Confucian Perspective on Tao

Yun-Ying Chung

- 27** On Eminent Monks in the Political History of China:
Examples from Fotucheng, Phags-pa, Yao Guangxiao

Jia-Horng Chang

Speech

- 41** The Diamond Sutra in Ancient Chinese Classics

Nai-Tsung Liang

Instructions for authors