

釋門判教與現代新儒家

許寧

中國人民大學哲學系博士生

提要：本文簡要分析了判教的定義、構成要件、歷史成因及其發展軌跡，著重考察了在中西文化衝突、融會的歷史條件下，現代新儒家通過研究判教理論，吸收佛教思想資源，展開了對傳統文化和中西文化的重新審視與時代判教，挖掘其中的整體性、統一性、秩序性、價值性、目的性等思惟原則，體現了釋門判教的巨大現實意義和強勁思惟能量。

關鍵詞：判教 現代新儒家 思惟原則

一

判教，亦稱教相判攝，指在保證佛教統一性的前提下，判別佛教各類經典及各宗派學說、教理所顯佛說圓滿程度，確定其在佛教思想體系中的性質、地位和價值，並以本門、本派、本宗的宗經為佛教發展的最高階段。

它具有兩個特點：一是各派的學說、教理、宗經都被統攝在佛教思想的總體架構下，只是因為佛在不同時間、地點，根據不同根機的受眾，從緣起教，臨機施設，故而產生差異，但不管差異有多大，仍然皆為佛說，具有各自獨立的價值和意義，不是自相矛盾，而是互為補充的，這就保證了佛教思想的統一性和完整性；二是以本宗的理論為參照標準，對各宗派作系統的判別，明序統，定高下，辨權實，分小大，別偏圓，斷淺深，而確立己說為最崇高、最圓滿、最優越的教理。

判教方法在中國佛教中的廣泛運用，是由兩個歷史條件所決定的。

一是文化交流的現實需要。在三藏經典被大規模傳譯入中國後，經文互有出入，疏釋各見仁智，義理紛執異同，對於大乘與小乘、空宗與有宗、學者和僧侶難以判別優劣高下，莫衷一是，但在中國文化語境下，為了緩解與中土傳統文化的緊張，同時也出於傳播、闡揚統一性佛教的便利，所以在佛說的整體框架內分疏、排列、歸置眾說，而有判教之必要。

二是印度佛教中的判教淵源。大小乘之分、空有宗之別即是簡單的分判。印度佛教經典中包含有豐富的判教思想，《法華經》判大小二乘，開權顯實；《楞伽經》分頓、漸二教；《涅槃經》則把佛教喻為從乳、酪、生酥、熟酥到醍醐等五味（五時）的發展過程；《解深密經》也判佛教為有、空、中三時，《大智度論》分「顯露」和「秘密」兩種等等，這些都對中國僧人的判教觀和判教實踐產生了重大影響，故有判教之可能。

中國佛教的判教早在南北朝時期就已出現，有南三北七之說。南地諸家多側重佛說法的形式，根據歷時性加以排列，輔之以教理的層階；北地諸師多側重佛說法的內容，根據教理的層階性加以融貫，輔之以時間的序列。

判教至隋唐時期始大備，而且成為創宗立派的重要手段。天台宗集「南三北七」之大成，據《法華經》為宗經，判佛教為五時八教，五時是指佛說法經歷了五個時段，各以經命名，依次是華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華時、涅槃時。而五時又依「儀」和「法」的標準，判為化儀四教和化法四教。「儀」譬如藥方，是佛教化眾生的方式，據此判為頓、漸、秘密、不定四教；「法」譬如藥味，是佛說法起教的內容，據此判為藏、通、別、圓四教，合稱「五時八教」。

法相唯識宗據《解深密經》判三時教，依次為初時、第二時、第三時。初時是「有教」，指四阿含經等的小乘教；第二時是「空教」，指般若經類的大乘空宗；第三時是「中道教」，指《華嚴經》、《解深密經》等，奉非有非無的中道之理為最高教法。

華嚴宗以《華嚴經》為宗經，判五教十宗。按佛教理論發展的時間順序，分為五教，即小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教和一乘圓教。從佛說的不同義理特點，分為十宗，即我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗和圓明具德宗。

儘管以上各家判教都具有中土傳統文化的背景和影響，但他們從未嘗試判別佛教文化和其他文化系統的關係，視野僅僅局限於釋典之內。直至華嚴五祖宗密，方開始將本土儒家、道家道教與佛教合在一起判教，他把各種思想判攝為三個部分、六個層次。第一部分為迷執之教，即儒道；第二為偏淺之教，不了義教，包括人天教、小乘教、大乘法相教和大乘破相教；第三為直顯真源教，了義教，具體指以荷澤禪解釋的華嚴宗。由此構成六個層次：儒道、人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教和一乘顯性教。董群先生對宗密的判教作了深入的研究，他認為宗密大大推進了中國判教理論的發展，「從而使其判教不僅是傳統的佛教史觀，也是更廣泛的文化觀，或者說是中印思想史觀，因此可以說，宗密的判教達到了中國判教理論的最高階段，包羅的範圍最廣，融合的特色最明」[註 1]。

當歷史的指針轉向二十世紀上半葉的時候，世界已經大變，不復昔日的寧靜田園。面對歐風美雨的強勢文化，現代新儒家們以承續民族慧命和聖賢血脈為崇高使命，希望從傳統中獲得可以憑藉的思想資源，平衡中國文化業已傾斜的價值架構和精神世界。他們極為重視佛教的判教方法，認為由此而形成的文化史觀對三教合一的歷史趨勢起到了巨大的推動作用，因此積極展開了對判教的研究，並以此為指導進行中西文化的判教活動。

現代新儒家的開創者梁漱溟認為，「五四」時期的中西文化論爭只是簡單地就文化表象加以論列，諸如李大釗所謂東洋文明主「靜」、西洋文明主「動」的說法，僅為一種平列的開示，應該存在一種因果相屬的講明和一個更深徹、更明醒的說法，這就是文化的貫串統率共同源泉。因此，他在其名著《東西文化及其哲學》中以「意欲」為中心，判別出三種不同的人生態度，展開為三種不同價值取向的文化形態。西方文化意欲向前，運用理智，著眼於外界物質；中國文化意欲持中，運用直覺，著眼於內在生命；印度文化意欲向後，運用感知，著眼於無生本體。梁認為世界文化的發展呈現為這三種文化形態的次第性演變，而最近的未來將是中國文化的復興。[註 2]可見，他繼承了佛家的判教傳統，以「意欲」為共同標準，肯定三種文化形態的獨特價值，並將其統一為歷時性的發展過程，都是不可或缺，而且標示東方文化為最高（梁認為相對西方文化的追逐外物，儒、佛都講求徹達心源，可以互補共濟，因此儒、佛是相通的，價值上是相當的。所以不難理解他時而說世界的前途必然是中國文化的復興，時而又說未來的文化要歸到佛家文化的而產生的意思模糊和觀念混亂了）。

熊十力頗質疑於梁的判教，指出梁並不真正懂得西方文化。因為西方文化淵源於二希，即希臘文化的理智和希伯來文化的感情，二者都不識心體，不徹心源，故既理智又不理智（感情不從心體流露即為妄情）。於是熊歸宗《周易》，以「本心」（性智）為標準，析異觀通，捨短融長，展開了對中西文化的判教。以三教言，儒、釋、道之學的根極處在識見本性，但「道家顧返於虛無，佛氏乃趣於寂滅，其為道雖不同，要在遊心於現實世界之外，極呈空想」[註 3]。以中西言，「性智」乃「本心」之異名，不待外求，是「本心」在實證境界的覺悟，而「量智」是「性」之顯發，極辨物析理、思察推徵之能事，據此，他認為西方文化專尚思辨，一任量智，但因其非是性智顯發之量智，故逐物而不返；中華學術體證性智，長於修養而短於思辨，而且他認為東西文化應當互補融和，是性智和量智的圓融統一。本於儒家而判的結論是「遊乎西洋，清思明辨；遊乎印度佛法，盪一切執；歸乎吾儒，默與道契。三方者備，而學大成」[註 4]。

和熊十力相似的是，馬一浮也具有深湛的佛學造詣，他不僅以居士身分與高僧大德詩文唱和，而且為地方居士團體撰寫《般若會約》，甚至一度易名為「一佛」。儘管他出入釋老，終歸宗儒家，但佛教對於他的學術思想的影響卻是至深且巨的，例如論者皆公認他的治學帶有強烈的以佛證儒、以儒融佛的色彩，而我更願意理解為馬實際上建立了「佛學解釋學」的範式理論，其中判教是構建思想體系的重要方法論原則。他不僅多次考察了天台、法相、華嚴諸派的判教，而且肯定自己挪用了天台判教風規。[註 5]基於儒學立場，馬提出六藝之道作

為判教的依據，佛教存在顯性、破相二宗，而儒家純為顯性，老子只是破相，佛氏大乘圓教是與儒家相應的，在此意義上，「儒佛周孔等是閑名」[註 6]。關於中西文化，馬指出西方文化從希臘演變而來，其學無不以分析為能事，故是二體之學；中土聖賢之學，道理只是一貫，體用一源，顯微無間，故是不二之學。以權實判，則中國以權說顯真教，西方以權說為實體。當然，馬補充指出，六藝是人心本具之道，西方假使有聖人出，行出來的也將是六藝之道，只是名言不同罷了。

科玄論戰中的主角之一張君勳欽服於佛教具有較高的思辨性和嚴密的體系性，他斷言：「如果沒有佛教傳入中國，根本就不會產生新儒學。」[註 7]他參照釋門判教宗旨，擬定在建立一國文化時所不可缺少的三種態度：(一)宇宙各種現象囊括無遺；(二)各異之學說應公平論斷；(三)不忘本國歷史與其所遺留的制度之真實義。所以對於科學、道德、宗教三者關係的正確態度是：有科學，同時不能無道德、無宗教；不可因科學而排斥道德與宗教，亦不可因道德、宗教而排斥科學。更進而言之，主革新者，不可抹殺傳統，同時亦可因傳統而阻礙進步。張的這些觀點明顯吸收了判教的思惟原則，表現了對傳統判教學說的繼承和發展，時時從文化體系的全局統籌考慮，而身為玄學陣營的主將，他又不能不體現了儒家文化的價值指向。

唐君毅自認「吾乃有會於中國佛家之判教之論，於佛經之一一說為最勝之義，而似相異相反之言，莫不可會而通之，以見其義之未嘗相礙」[註 8]。本著此種融會貫通的精神，他考察了佛教中國化的歷史進程，指出華嚴宗標誌著印度佛教的「法性」為主導向中國化佛教的「心性」為主導的轉換，這就極大地豐富了傳統心性學說的內容。以此心性為依據，按照不同的心靈活動，他創造性地提出了「心靈九境」的宏大判教體系，前三境為萬物散殊境、依類成位境、功能序運境，屬於客觀境界；中三境為感覺互攝境、觀照凌虛境、道德實踐境，屬於主觀境界；後三境為歸向一神境、我法二空境、天德流行境，屬於超主客觀境界。九境次第升進，展現心靈自我超越漸趨圓滿的過程，其中後三境分別代表了基督教、佛教和儒教，在他看來，此一判教架構涵攝中、印、西三大文化系統，而以儒家文化之「天德流行」為最高境界。

同樣，牟宗三透過佛教史的角度切入，他指出：「中國吸收佛教，其中義理紛然，判教即是一大學問，能判之而彰顯圓教之何所是即是一知識。」[註 9]由此他認為智顛、荆溪、知禮等古德是不可多得的大哲學家，對於中國傳統文化的影響是十分深遠的。在借鑑吸收佛門判教經驗的基礎上，直透孔孟所開闢的本源，以之為評判的標準，他承認：「吾以此智慧（佛教之判教——引注）為準，先疏通向、郭之注《莊》而確立道家之圓教，次疏通儒學之發展至王學之四有四無，由之再回歸於明道一本與胡五峰之同體異用，而確立儒家之圓教。圓教的確立，用於圓善，則圓善之圓滿而真實的解決即可得矣，此則不同於康德之解答而有進於康德者。」[註 10]因為康德受基督教哲學的局限，將圓善之解決歸於上帝信仰，顯示了其道德哲學的不徹底性。所以就中西言，西方文化（以基督教為代表）是離教，中國文化能夠消除

主客、能所的對立，故為圓盈之教；具體就三教言，佛、道為偏盈，儒家乃至聖圓滿的正盈之教，這正是牟宗三借用佛門的判教方式而有意導入之結論。

而具有詩人哲學家之氣質的方東美則十分欣賞華嚴宗體系的旁通統貫性，所以特別標示華嚴宗為隋唐佛學代表，讚揚「其主要理論系統極能顯揚中國人在哲學智慧上所發揮之廣大和諧性」[註 11]，顯然這也包括了富有圓融特質的華嚴判教理論。進而，他指出在《華嚴經》的宗教境界裡，包蘊著一個對現實世界的極大願望，即這個世界不僅僅是一個低層的物質結構，它已經把所有的物質結構都提昇到生命存在的層面，從而彰顯神妙智用。所以方便以「生命」為人類社會的核心，認為一切文化、學術、倫理，以及社會制度的思潮都集中於此。生命是突飛猛進的歷程，生命每前進一步，學術思想亦跟進一步，決不落後。「生命是思想的根身，思想是生命的符號。在人類歷史上，生命與思想常相眷戀，須臾不離」[註 12]。據此，方判中國四大思想傳統：儒家、道家、佛學、新儒家，都存在著一個共同的預設，就是積極肯定生命的價值，認為哲學的智慧是從偉大精神人格中流露出來的。儒家側重於文化創造的歷時性把握，因而是「時際人」(Time-man)；道家逍遙於詩意審美的自由空間，因而是「太空人」(Space-man)；小乘佛學看到輪迴的無常，大乘佛學追求涅槃的永恆，大小乘融和而鑄成佛家真正的精神，因而是「交替忘懷的時空人」(Space-time man with an alternative sense of forgetting)；宋明理學主張宇宙和生命的配合，體驗天人合一的境界，因而是「兼綜的時空人」(Concurrent space-time man)。判諸中西文化，方認為希臘人以實智照理，起如實慧，演為契理文化，要在援理證真；歐洲人以方便應機，生方便慧，演為尚能文化，要在馳情入幻；中國以妙性知化，成平等慧，演為妙性文化，要在挈幻歸真。通過上述的分析、比較，方肯定中國文化的精髓在於允持厥中，保全大和，故能盡生靈之本性，合內外之聖道，贊天地之化育，參天地之神工，充分完成道德自我的最高境界。方充滿信心地預言，在中國文化「廣大和諧」的基本原則指導下，「當創造性超越破壞性時，和諧也同時蓋過了紛爭，那時所存的，乃是根據人性而完成生命理想的精神大凱旋」[註 13]。

三

如上以相當篇幅簡要回顧了釋門判教對現代新儒家的啓示與影響，是爲了說明現代新儒家在構建他們的人文精神世界和道德價值系統時，佛教的思想資源，尤其是判教傳統所資甚弘，所益甚深。龔鵬程先生在《普門學報》創刊號上撰文說明了現代新儒家與佛教、佛學有很深的淵源。[註 14]而且他認為過去的一般論者只注意到這一群體採用西方哲學之觀念、術語、架構以及解析方法來講中國哲學這個特點，卻忽略了他們與佛學具有內在的更具親緣性的密切聯繫。不過這種局面正在改觀，大陸學者盧升法先生的《佛學與現代新儒家》即是突出的代表，客觀地說，關於佛學與現代新儒家關係的研究正在走向深入和細化。在現代的歷史條件下，具體就判教而言，它所給予現代新儒家文化思考的助益，筆者認為體現在下面若干思惟原則上：

第一，整體性原則。體系之所以為體系，就在於其整體性，因此維護國想體系的完整性是判教的出發點，不管有多少觀念紛歧，也不論這種分歧有多大，都應該而且可以集聚、統攝在同一個思想架構下。當然，這種整體性思想架構不是一成不變的，在與其他文化系統發生衝突、碰撞時，它會向基於各文化系統的基礎層自然的生發、延展出新的思想架構，所以這種整體性不是呆板、凝固的，而是富有彈性和活力，它始終吟唱著「文化是人的文化」這一永恒課題，突破種族、民族、地域和國別的界限，追求著大人類的整體性文化。

第二，統一性原則。整體性統攝架構的形成必須立足於統一的尺度和標準。任何文化系統都是具有豐富內涵和獨特品質的，因此在溝通和比較的基礎上，有必要尋找到一個共同的理論支撐平台，以此分別出文化殊相，同中有異，異中見同。由於文化是人的文化，各文化系統必然存在著統一本質，而且可以按照本質的統一尺度去判別、去衡準，是判教統一性原則的強烈信念。

第三，秩序性原則。傳統文化的歷史形態總是呈現為紛繁複雜的萬千表象，猶如一株枝繁葉茂的大樹，何處是虯幹，何處為鬚根，上述文化層的分辨與釐清是十分必要的。佛教採取的是據時間遞進順序或教理淺深程度加以判教，現代新儒家也大致交錯採用之，應該說這也是某種意義上的歷史與邏輯相統一，條理分明，層次歷然，有利於進一步的文化交流與文化研究。

第四，價值性原則。秩序的形成內在地包含了價值的判定。它包括兩個層面的判定：首先，它肯定各文化系統具有不可替代的獨立的精神價值，所以都是人類總體文明的重要組成部門，這是基本層面的判斷；其次，各文化系統又具有價值的高低之分，如抽象價值與具體價值、恒久價值與暫時價值、絕對價值與相對價值等，一般來說，本宗、本民族或本國文化屬於前者，其他文化系統或形態屬於後者。

第五，目的性原則。以上種種原則最終都圍繞著一個目的而運行，即人是文化的最終目的。佛說法之所以有權與實，有不了義與了義，有方便說與究竟說，皆是根據不同根機的受眾而起教施設，關鍵在於能否證悟成佛，因此佛家判教的精義也就在這裡，悉為佛說，法須自悟。各文化系統皆是全人類的文化，所以應該共同增進人類社會的福祉和發展。

這五項思惟原則不僅為現代新儒家的文化思考提供了犀利的思惟武器，而且有助於今天對於全球文化的認識與建設。試以「文明衝突論」略作分析。一九九三年，美國政治學家塞繆爾·亨廷頓提出「文明衝突論」，舉世譁然。在文章中，他將冷戰後的世界格局概括為西方、儒家、日本、伊斯蘭、斯拉夫東正教、拉丁美洲、非洲等八種主要文明的互動，認為文明間的衝突將會取代意識形態與其他形式的衝突而表現為最主要的衝突形式。於是他斷定新世紀的衝突根源將不再側重於意識形態或經濟，而文化將是截然分隔人類和引起衝突的主要原因，並且未來最重要的衝突將發生在文明間的斷層線上。根據判教的五項思惟原則，可以看出，亨廷頓的「文明的衝突」是對諸原則的直接違反：認為文化分隔了人類，違反了整體

性原則；將現有文明形態簡單區分為八種，不僅缺乏歷史依據和理論證明，而且違反了統一性原則和秩序性原則；以西方價值觀以抗非西方價值觀，違反了價值性原則；認為文化將引發戰爭，更是違反了目的性原則。

全球文化是全人類的整體性文化，最重要的是以和諧取代衝突，實現人類社會良性、健康的可持續發展，在這一偉大的歷史進程中，我們有理由相信，釋門判教是擁有巨大的現實意義和充沛的思惟能量的。

【註釋】

[註 1] 董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》（北京：宗教文化出版社，二〇〇〇年）第五十一頁。

[註 2] 見《梁漱溟學術論著自選集》（北京：北京師範學院出版社，一九九二年）第十一六十八頁。

[註 3] 熊十力，《明心篇》（上海：龍門書局，一九五九年）第九十六頁。

[註 4] 熊十力，《乾坤衍》（北京：中國科學院，一九六一年）第三頁。

[註 5] 馬一浮，《馬一浮集》第三冊（杭州：浙江古籍出版社，浙江教育出版社，一九九六年）第一一七七頁。

[註 6] 同 [註 5]，第一〇五四頁。

[註 7] 張君勱，《新儒家思想史》；引自方克立、李錦全主編，《現代新儒家學案》（上）（北京：中國社會科學出版社，一九九五年）第二九四頁。

[註 8] 見《唐君毅先生紀念集·唐君毅先生的心路歷程》，轉引自方克立、李錦全主編，《現代新儒學研究論集》（二）（北京：中國社會科學出版社，一九九一年）第二五四頁。

[註 9] 牟宗三，《圓善論·序》（台北：學生書局，一九八五年）。

[註 10] 同 [註 9]。

[註 11] 方東美，《生生之德》，引自方克立、李錦全主編，《現代新儒家學案》（下）（北京：中國社會科學出版社，一九九五年）第一〇四九頁。

[註 12] 方東美，《科學哲學與人生》，引自方克立、李錦全主編，《現代新儒家學案》（下）（北京：中國社會科學出版社，一九九五年）第九六一—九六二頁。

[註 13] 方東美，《中國人的人生觀》，引自方克立、李錦全主編，《現代新儒家學案》（下）（北京：中國社會科學出版社，一九九五年）第一一〇〇頁。

[註 14] 龔鵬程，〈人間佛教與生活儒學〉，《普門學報》二〇〇一年第一期，（台北：佛光山文教基金會）。