

# 試探北宋僧佛日契嵩釋儒一貫思想

——以高達美哲學詮釋學為進路

妙謹

南華大學宗教學碩士生

**提要：**佛教自印度傳入中國後，以外來宗教傳統之身分與中國社會之主流——儒教，進行了長期的對話和抗衡，進而造就了今日中國佛教的內涵與風貌。

狹義而言，對話的意義是人與人之間有問有答；廣義而言，則可論及人與物之間的關係，以及不同文化系統、宗教傳統之間彼此的思想消融。德國海德堡哲學家高達美認為，所謂的對話必須假設一個前提，就是雙方使用共同的語言。這個共同的語言不可理解為「同一的語種」，乃至「同一的母語」，而是指同一的此在關係中形成的語言。透過共同的語言，我們才能進行對話，對他者產生理解。

佛教經典的傳入和翻譯，在傳教以及思想對話上扮演了重要的角色。此處的翻譯在高達美觀點下有兩層意義：第一層是語言文字的翻譯，將自印度或西域傳入的梵文經典譯成漢文；第二層指的是中國佛教的僧侶對佛教思想的解釋，即翻譯時為了能讓中國社會知識份子及普羅大眾接受，而使用中國文化中原有的概念將之類比並加以闡釋，以達使人明瞭的效果，即所謂的格義。佛教經歷了經典傳入、翻譯與思想闡釋三個階段的變化後，和中國社會之主流價值體系——儒教，其對話關係如何？如何對話與交涉呢？

本文的關懷點從佛教思想隨著經典傳入後的詮釋與轉化出發，觀察中國佛教史上以釋儒一貫主張見長的北宋高僧佛日契嵩。契嵩曾著《傳法正宗記》而獲宋仁宗賞賜紫袈裟，封為明教大師，並以釋儒一貫的主張，在北宋社會三教風起雲湧的思潮中獲得注目。本文嘗試以高達美哲學詮釋學的立場，作為本篇理解與論證契嵩文本中釋儒一貫主張的進路，從佛日契嵩釋儒一貫思想的三大面向分析契嵩文本中儒釋對話關係，以及在高達美哲學詮釋學之對話辯證、視域融和觀點下契嵩文本所呈顯的意義。

**關鍵詞：**佛日契嵩 釋儒一貫 高達美 對話辯證 視域融和

## 一、前言

佛教自印度傳入中國後，以外來宗教傳統之身分與中國社會主流——儒教，[註 1]進行了長期的對話和抗衡，進而造就了今日中國佛教的內涵與風貌。誠如我們所知，儒釋兩個不同體系的思想，要進行哲學思想上的會通的確有許多困難之處，因此，雙方在溝通上必須要先建立溝通平台，以及共同的語彙，才能進行所謂的對話繼而會通。

狹義而言，對話的意義是人與人之間有問有答；廣義而言，則可論及人與物之間的關係，以及不同文化系統、宗教傳統之間彼此的思想消融。不論狹義或廣義的對話，都包含了一件不能被忽略的事實，就是主體與客體之間的理解，在對話當中是不可避免的。把這個概念放在宗教傳統當中來看，我們可以觀察到一件非常重要的事，就是宗教經典的傳入、翻譯工作的進行以及思想的轉化與詮釋。

翻譯經典，是宗教傳統傳入異地後非常重要的宣教工作之一，同時也是促使兩個不同的文化系統建立雙方共同語彙和溝通的第一步，是瞭解彼此的基礎。德國海德堡哲學家，哲學詮釋學家漢斯－格奧爾格·高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002，以下簡稱高達美)認為，所謂的對話，必須假設一個前提，就是雙方使用共同的語言。這個共同的語言不可理解為「同一的語種」，乃至「同一的母語」，而是指同一的此在關係中形成的語言。[註 2]這個此在關係是特定的此在關係，特定的情境區別。情境區別會造成語言理解上的差異，也就是說，對他人的理解，必須先將他的語言翻譯成自己情境中的語言，然後才能加以理解。

高達美認為，現實意義中的翻譯，是不同語種之間的對話。由於兩個不同種的語言在先天上即存有天然的鴻溝，因此，借助翻譯所完成的不同語言之對話過程，是很具啟發性的。高達美指出，翻譯不僅僅要指出語言中所指涉的對象，更要把握住其所指涉對象的獨特理解，也就是要把握住其中之意蘊。在這個脈絡下，翻譯可以說是解釋。[註 3]

把握上述高達美在語言詮釋學上的觀點，回頭縱觀佛教自東漢傳入後與儒家對話的歷史過程，在這一段時期裡，佛教經歷了經典傳入、翻譯與思想闡釋三個階段的變化。其中，經典的傳入和翻譯扮演了重要的角色。此處的翻譯，在高達美的對話辯證詮釋下有兩層意義：第一層是語言文字的翻譯，將自印度或西域傳入的梵文經典譯成漢文；第二層指的是中國佛教的僧侶對佛教思想的解釋，即翻譯時為了能讓中國社會知識份子及普羅大眾接受，而使用中國文化中原有的概念將之類比並加以闡釋，以達使人明瞭的效果，也就是所謂的格義。

站在宗教學的觀點，格義是佛教思想中國化過程的特徵之一，也是對話和思想交涉的基礎。儒、釋、道三教思想交涉與對話的歷史中，有不少比附的例子，以佛教來說，佛教傳統很早便出現了以五戒比附儒教五常的情況。[註 4]

本文嘗試以高達美哲學詮釋學對文本詮釋的概念，作為觀察以儒佛會通見長，並力倡釋儒一貫主張之北宋高僧佛日契嵩其文本中思想的進路，筆者將分析契嵩文本中儒釋對話關係的展現，以及嘗試瞭解契嵩在文本中的視野，還有在高達美所謂的「視域融和」下，哪些思想和理論被融和？又有哪些部分無法融和？佛日契嵩的儒佛會通究竟從何處而言一貫？是全異到全一，還是去異求同？其詮釋儒學的部分為何？若高達美「視域融和」的理論為真，那麼視域融和之後，在佛日契嵩的視野中，儒教與佛教的位置為何？是否有無法交融的部分？又若高達美的對話辯證為真，在對話辯證下，佛日契嵩又創造出哪些意義？釋儒二教是否真如佛日契嵩所言及所證而能一以貫之？

首先，我們要先觀察佛日契嵩思想的三個面向，瞭解契嵩視野下的儒教為何，與一般認知的儒教是否具有差異；第二，契嵩所掌握的佛教思想為何；第三，在對話辯證的過程中，那些思想產生了視域融和的效果，而那些部分是沒有融和或不能融和的。

## 二、佛日契嵩釋儒一貫思想發展的面向

北宋僧佛日契嵩（一〇〇七—一〇七二）師事禪宗雲門支派洞山曉聰，為雲門宗僧人，主要以釋儒一貫思想見長，其談論儒佛會通義理架構的嚴謹，可以堪稱中國佛教史上的典範。其著作主要見於《鐔津文集》，其中為釋儒一貫主張而作之《輔教編》共分上中下三卷，分別闡述出宗教性質、社會倫理與體制、宇宙心性等概念，其中〈原教〉談論到宗教的性質與內涵；〈孝論〉闡述家庭倫理；〈皇極論〉談論君主之道；〈中庸解〉則闡釋對儒教中庸思想中宇宙心性之見解。以上所述各篇構成了佛日契嵩釋儒一貫思想立場的主體，不但是佛日契嵩的代表作，同時也展現出契嵩思想的三個發展面向：家庭倫理、社會政治與體制、性命與性情。這三個面向都有具體回應的對象和命題，其中前兩項和國家社會的倫理制度有關，後一項純粹是在宗教哲學的層面上，以下分別述之。

### （一）〈孝論〉中的倫理觀

首先，看〈孝論〉。在孝論中，契嵩明確主張戒孝合一。〈孝論·明孝章第一〉開宗明義云：「孝，名為戒，蓋以孝而為戒之端也。」契嵩認為要行儒家的孝道，就要先行佛家的戒法，戒孝合一才能實現儒家孝行天下淑世之理想。契嵩進一步強調「戒也者，眾善之所以生也」[註 5]。而「聖人之道，以善為用；聖人之善，以孝為端」[註 6]。佛教的戒與儒家的孝道不過是體用之別而已，契嵩認為兩者的價值觀在社會生活的倫理層面上不但沒有衝突，反而是相輔相成的。

關於孝字的本意，依中山大學中文系教授鮑國順考察，從字形字義而言，《說文》中對孝的解釋最為貼切：「孝，善事父母者，從老省，從子，子承老也。」[註 7]根據《說文》的解釋來看，「孝」原是指子女奉事父母的行為。關於善事父母的行為，也可以儒教典籍《論

語》看到解釋和演變，《論語·為政》云：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」孔子對孝的解釋，已將「孝」的內涵從奉事父母的行為擴大成包括父母死後的祭拜和追祀。

鮑教授認為孝道思想對中國社會的影響，是從孔子以後開始的。《尚書·堯典》[註 8]中記載舜「克諧以孝」，而商周兩代孝親思想的盛行，依鮑國順教授的研究，多見於中國諸多古籍，如《詩經》、《周書》、《戰國策》、《帝王世紀》《莊子·外物》等。[註 9]而孔子之後，孝道思想的內涵從奉事父母的行為，以及子女父母之間單純地上對下的關係開始轉向，轉向與宗法制度的權力相結合，而且無限上綱為重要的倫理價值判斷。跟隨鮑國順教授的觀點，孝道思想的演變在《禮記·哀公問》篇中已出現「事天如事親」的觀念，《孝經·聖治章》也說：「人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。」而後對於孝道的實行，更出現等級上的分別，如《大戴禮記·曾子大孝》：「孝有三，大孝尊親，其次不辱，其下能養。」孝道思想的內涵從原本善事父母演變到事親如天，反映出孝道思想已成為中國社會倫理關係的核心概念。

就上述定義而言，戒與孝在內涵上並無交集。戒是佛教修行體系中之基礎，與定慧並稱三無漏學之一，出家僧人可依持守戒律而減少個人習氣，並依此減輕生活和修道上的煩惱而得清淨。就戒法的世間性格而言，它是生活道德的養成和個人行為與對待周遭生活群體的軌範，準此而言，戒與孝都是善的行為展現，皆為道德德目之一。因此〈孝論·敘〉曰：「夫孝諸教皆尊之。」契嵩認為孝是所有倫理道德中的共同尊崇之善行，因此他在善行基礎上將戒與孝兩個不同的德目合而為一。

## (二)〈皇極論〉中的社會政治觀

其次，除了戒孝合一論的主張之外，佛日契嵩釋儒一貫思想發展的第二個面向，就是著〈皇極論〉表達出佛教對中國君主社會絕對忠誠的社會政治觀。他在〈皇極論〉中開宗明義的說：「天下同，之謂大公；天下中正，之謂皇極。」而且說：「善為天下者，必先持皇極而致大公也。」

「皇極」二字，源出《尚書·洪範》，皇指君王，極指法則。在《尚書·大傳》中「皇極」作「王極」，朱熹說：「皇者，君之稱，極者，至極之稱，標準之名也。」尚書的原意為古代公文，而洪範，則謂之大法，是周武王向箕子詢問治國大法的記錄。由於唐代李翱《復性書》的出現，加上韓愈的古文運動，《尚書》成了唐中葉以後至北宋期間的思想家推崇恢復華夏道統的重要典籍。

契嵩在〈皇極論〉中的君主政治思想，表達對人主絕對忠誠的基本態度。〈皇極論〉云：「古之聖人推皇極於人君者，非他也，欲其治天下也。」不但如此，契嵩更將君主之道推向極致，而稱所謂「道也者，非他道也，皇極之道也。」首先我們要追問的是，契嵩寫〈皇極

論〉的動機為何？一個學佛修道的高僧推崇的世間至道竟是君主之道？他又將如何使佛道與王道融和？

〈皇極論〉云：「皇極何道也？曰天道也，地道也，人道也。貫三才而一之。」天道、地道、人道是儒教開展出的概念，而天道、地道、人道三道運行正常與否和王道中正之興盛息息相關，順此觀點發展，正是「天道不中正，則日月星辰不明，風雨霜雪不時……；地道不中正，則山嶽丘陵其崩，江河淮瀆其凝……；人道不中正，則性情相亂，內作狂妄外作禍害，自則傷其生，他則傷其人。」對於儒家來說，只有人才能與天地並稱為三才。《中庸》云：「惟天下至誠，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。」《中庸》言世間真理就是至誠，在至誠底下運行才能盡其性，其順序乃要由人至物。這意味著，人與天地並行，人是天地間之樞紐。因此，王道若要興盛，則要人去行使，只有人行使王道時，天下萬物方能展現欣欣向榮之象。在此，契嵩所要推崇的是，王道之運行乃維持世間萬物正常運作的準則和依靠，但是人的因素方是最主要原因。

立論於佛教內部觀點，萬法皆含於法界的基本立場，契嵩認為王道被含容在佛道之中。這個立場要從佛教中「法」的概念來理解。法，梵語音譯為達磨，泛指世間一切軌則，甚至指涉為真理、修行的方法或義理，站在這個觀點，契嵩說君王之道是「天地素有之理」，是這個世間本來就有的。這意味著，皇道本來就存在，不會因為外力介入，或外來因素干擾就消失無蹤。這說法提出之背後的原和態度值得探究，我們將會稍後討論。

在世尊教義下，佛道的終極目標是求出世解脫的涅槃，可是早期世尊弘法時，也曾為印度國王說法，說明如何以德治國。故〈皇極論〉云：「聖人者先吾人而得皇極也，故因而推之以教乎其人也。」也就是說，儒佛二教在這個觀點上是一致而沒有衝突的。契嵩接著推崇尚書洪範中的九疇，認為是振興君主之道的方法，以九疇治國，則能得到上古時代先民們所說的五福六極。他引用孟子的話「是不為也，非不能也」來強化自己的論點：有為之人君必舉君王之道治國，故「不遲疑、不猶豫，不稽於神，不裁於人」。這意味著，人主可掌控一切，「賞罰黜徙者，君人之大權也；號令刑罰者，君人之大教也，教不中正則其民疑，權不中正則其勢欺」。而禮、樂、制度等儒教中的重要社會概念，對君王之道來說則是其容、其聲、其器，是行君王之道不可或缺的重要工具。

檢視契嵩所談的王道，其具體內容雖仍沿用儒教道統內的說法與用詞，不過契嵩卻站在佛教的立場，巧妙的以「法」的概念將其含攝進來，文章中鋪陳之理想社會，不僅想塑造君王為賢君，更有影射君王為轉輪聖王[註 10]之意。

### (三)〈中庸解〉中的性命之道

契嵩思想的第三特質，乃是以釋子之身著〈中庸解〉，闡述他對儒家哲學中性命說的觀點與意見。爲什麼要談中庸之道呢？契嵩在〈萬言書上仁宗皇帝〉中表達了立場。他認爲儒經與佛經有許多相似的地方，「數端含而蘊之，若待佛教而發明之」，不過經典中之密意深遠，後代儒學者的註釋與瞭解多半「牽於教」，因此不能遠見孔夫子之奧旨，其中「夫子言性與天道，不可得而聞之，今試較之亦幸」。他舉例而言，《中庸》思想中所談之至誠，其實「未始盡其所以誠也」，但是佛教的法界觀，可以彌補這個缺憾，經儒教之至誠推演至極致。[註 11]

中庸的重要性，契嵩認爲是「禮之極而仁義之原」，而儒家所重視的「禮樂刑政仁義智信」八者全一於中庸。因此，〈中庸解〉云：「中庸者，乃正乎性命之說。」而且「與諸禮經不亦異乎」，意味著其重要性不亞於談論禮樂制度的禮記等諸典籍。中庸可以正性命，與修道又有什麼關連呢？爲什麼契嵩要選《中庸》闡述自己在儒學上的見解，《中庸》在儒家和佛教的思想中又有什麼地方是可以共通的？佛日契嵩的態度又是什麼？

契嵩認爲中庸之道是「立人之道是也，是故君子將有爲也，將有行也，必修中庸然後舉也」。這意味著，中庸之道在契嵩定義下的位置是人間世之道。[註 12]中庸之道的重要性，契嵩用「飲食可絕也，富貴崇高之勢可讓也，而中庸不可去也」來形容，故「其誠其心者，其修其身者，其正其家者，其治其國者，其明德于天下者，舍中庸其何以爲也」。這意味著，生活中缺乏中庸之道，生活會因爲失去平衡而生亂，將是向下沈淪；在精神上，保持中庸之道是道德修養與性靈提昇的功夫，〈中庸解〉云：「人失於中，性接於物，而喜怒哀懼愛惡生焉。」這意味著，修養身心保持清淨平和，是作爲一個人重要的功課，因爲「情不亂其性，人之性理正也，則中庸之道存焉」。如果失控，沒有中庸之道，則「喜怒哀樂愛惡嗜欲其牽人以喪中庸者也」。何謂中庸之道呢？契嵩引用《中庸》而云：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，此不亦出，入萬物乎？教也者，正萬物、直萬物也，故以教為中也。

契嵩以中庸與洪範相爲表裡也爲喻，說明精神體與外在形體的關係，故謂人若無心則「曷以形生哉」！站在這個立場，他批評來自鄭氏「天命，謂天所命生人者也，是謂性命」[註 13]之說，引論出自己獨特的性命觀。〈中庸解〉云：

所謂天命之謂性者，天命則天地之數也，性則性靈也，蓋謂人以天地之數而生合之性靈者也，性乃素有之理也，情感而有之也，聖人以人之性皆有乎恩愛感激知別思慮徇從之情也，故以其教因而充之，恩愛可以成人也，感激可以成義也，知別可成禮也，思慮可以成智也，徇從可以成信也，孰有因感而得其性耶！夫物之未形也，則性之與生俱無有也，孰能為感乎？人之既生也，何待感神物而有其性乎？

兩種觀點對照下，顯現出契嵩並不同意性命的「性」由天所生，人因教可致中和，可以達道，與天地並稱，是平等的。再者，性靈先於經驗存在，而情欲[註 14]由人的天性而來，所以其存在也是先於經驗的。

情欲、情感，在佛教裡為根本無明煩惱，是有情眾生流轉生死的主要原因，也是造惡生善之處，因此契嵩在〈中庸解〉云：「善惡情也，非性也。」這裡的性，不同於儒家所講。〈中庸解〉云：「吾之所言者性也，彼二子之所言情也。」此中的二子指的是韓子與孟子，韓子跟隨孔子的觀點，認為人性有上下，如同手足，上指善，下指惡，而上智與下愚不移，孟子則以為犬之性如牛之性，牛之性又如人之性，契嵩也不以為然，〈中庸解〉云：「性靜也，情動也；善惡之形見於動者也。」而且是「情則孰不異乎？性則孰不同乎？」站在這個立場，他繼續引申人、眾生、聖者如何在相上有差別，云：

夫犬牛所以為犬牛者，犬牛性而不別也；眾人所以為眾人者，眾人靈而不明也；賢人之所以為賢人者，賢人明而未誠也；聖人所以為聖人者，則聖人誠且明也。夫誠也者，所謂大誠也。

這裡的大誠，指的是儒家成就的終極境界。佛云：「我乃眾中之一」，並云「心、佛、眾生三無差別」，也就是說，站在成佛的可能性上，法界內之一切眾生是平等的，只是在現象上有層次上的差別，有存在境界的差異性。契嵩所講的天命之謂性，究其所言之性、命、情實與儒教不同，儒教在性情上看法就與佛教有根本上的歧異，而追求的終極目標是天人合一，契嵩所論則是從佛性先驗、眾生平等的立場來詮釋，以法的觀點，涵攝儒家的天人合一。

佛日契嵩在《文集》中有多篇論及，在性命、性情的問題的討論上，如〈原教〉、〈廣原教〉、〈論原〉等，其中以〈原教〉為中心，闡述宗教性質與內涵。契嵩以佛教中生命流轉的生死觀念，架構出他對佛教作為宗教的角色，在宗法制度下之社會體制中能夠對國家社會產生的影響與功能。

〈原教〉云：「萬物有性情，古今有死生。」又云：「死固因於生，生固因於情，情固因於性，使萬物而浮沈於生死者，情為其累也。」浮沈死生這樣沈重的課題，契嵩說：「有聖人者大觀，乃推其因於生之前示其所以來也，指其成於死之後，教其所以修也，故以其道導天下，排情偽于方今，資必成乎將來。」這段話意味著佛教，可以指引出生命的一條道路，而這條道路是獨有的，異於儒家所說的生命之道。

佛教認為，情欲是人的根本煩惱，佛教依此而有諸多法門教導眾生，故「就情而制之」遂將眾生分為五乘等五種層次，即人、天、聲聞、緣覺、菩薩等五乘。指依法修持，即能到達無煩惱的彼岸。五乘各有對治煩惱的修持法門，若以此推行五戒十善，可以達到行善去惡的理想社會的善美狀態。

總結上述，契嵩思想的發展面向是以法界觀為架構基礎，平鋪倫理道德與社會體制關係於上，而核心精要之內涵乃是性命性情之思想會通。在詮釋的陳述架構上，契嵩所作顯然皆面對明確的論敵而有具體回應。這三個面向的發展，若依循歷史脈絡追溯，似有前因後果之跡可尋，接下來我們要討論契嵩文本中對論敵所採取的立場，以及文本中所呈現的儒釋對話關係，這樣的對話關係，在高達美強調對話與辯證性格的詮釋進路下又會呈現出什麼樣的意義。

### 三、契嵩文本中的儒釋對話關係與創造性意義

經過先前對契嵩文本內的爬梳與論述後，我們注意到，在文本中，契嵩呈顯出儒釋雙方思想的相異點，並且處理了不少兩者之間相異的價值與觀念。依照高達美對文本詮釋的進路，我們必須處理相異的兩個文化體系中對話的過程和內涵，以及在對話辯證的動態過程中又創造出哪些意義？首先，筆者要試圖論述出契嵩自己的理解與態度和觀點，第二部分則要論述在視域融和的觀點下，契嵩的文本創造了哪些意義？在這兩者之間，若依照高達美的對話辯證式詮釋，筆者將不可避免的帶入自己的理解和觀點，因此，我們會在最後做出總結。

回顧佛教傳入中土後的歷史，自東漢經魏晉南北朝的格義，到唐中葉對儒教造成重大挑戰和刺激，兩個不同的文化系統，經過一千年的時間，彼此之間可以說是不斷地尋找可以溝通的管道，在碰撞中創造出溝通的詞彙。因此，在契嵩的文本中，我們將先注意他身披袈裟的佛教背景，然後觀察他在文本中的論敵以及回應的處境與態度。

#### (一)契嵩對儒教的理理解與回應的根本立場

對話成立的前提，在於雙方皆在同一個談話主題上。若要探究契嵩在儒教上的論敵與處境，可以從《行業記》略窺一二。據載，佛日契嵩當時的論敵為跟隨唐中葉以來的古文運動，以及主張排佛的儒教知識份子。[註 15]《輔教編》的完成，就是明確為了回應而作。經前述觀

察其思想發展的面向後，我們將試圖瞭解出他與儒教思想對話的氛圍之下，背後立論的態度和立場。

唐中葉以來的古文運動，首推韓愈等人。韓愈排佛而著〈原道〉，其動機肇因於當時儒教勢力漸微，而佛道兩家則與之並起，爲了正本清源，遂著〈原道〉表明儒教乃華夏文化思想之本，能包括當時思想領域上的勁敵佛老兩家。〈原道〉說的完成，顯示出韓愈獨尊儒教而排斥佛老的根本立場。

所謂原也，本也，以曉世人、聖人之道爲常道，佛老之說爲怪。韓愈在〈原道〉中將儒教核心要義——仁與義視爲定名，而將道與德視爲虛位，批評了來自佛老兩教在思想上對道與德的見解和發展，並謂「其所謂道，道其所道，非吾所謂道也。其所謂德，德其所德，非吾所謂德也」[註 16]。扣緊視爲定名的仁與義，守住了儒教不共其他兩家思想的根本立場，云：「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也。」[註 17]

韓愈將道與德視爲虛位的意思是，佛老兩教都可以各自發展自己傳統內思想領域中對道與德的看法，但是無論發展的內容是什麼，都不是儒教正統之道。正是「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也」[註 18]。因此，韓愈將道與德的內涵開放，並不是接納異己，而是表達以儒家爲正統而排斥佛老之說的嚴正立場。除此之外，他又以「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻」[註 19]。等強烈的道統傳承觀念去強調儒教爲華夏文化的正統性，間接提供了大眾判斷儒釋道三教之間，何者爲正統的標準。這個判斷標準，隱含著中國社會體制的基石——宗法制。

在性情問題的看法上，韓愈認爲：「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。」[註 20]在人性本質上的看法，韓愈和佛日契嵩的哲學立場是接近的，但是對「情」的看法卻相左，而且大異其趣。韓愈認爲，「情接於物而生」，是受感官刺激而觸發的，與前一節所述及契嵩的基本觀點不同。契嵩的看法隱含佛教對生命的根本觀點，以及從佛教對生命流轉的角度去詮釋「情」的內涵，「情」，指的不單是人之七情六欲，還包含了生命延續之流，然而韓愈的「情」則純粹指的是感官欲望接觸受刺激後所產生的衝動。

面對韓愈的批評契嵩專著〈非韓〉三卷，分上、中、下三卷共三十篇，批評韓子議論「拘且淺」，且針對其「道與德爲虛位」之言，曰：「既爲虛位，是道不可原也，何必曰原道！」在〈原教·勸書第一〉中主要回應李翱的復性說，說是借自佛教，云：「謂李習之嘗聞法於道人惟儼，及取李之書詳之，其微旨誠若得於佛經，但其文字與援引異耳。」次則說韓愈早先大力著書立論排佛，但是「至其道本，韓亦頗推之」[註 21]更言褒貶、是非不定，皆在人心，後世可以不必再追隨韓子之言了。

在倫理道德上，佛日契嵩將五戒與中國的孝道結合，主張戒孝合一，主要目的是爲了回應中國社會的宗法體制，因爲這個體制中的核心觀念之一正是孝道。

契嵩將佛教的戒與儒教的孝融和在一起講，將戒的核心思想詮釋為孝，其思想進路形成的原因和心態是什麼呢？從契嵩受教育的背景過程來看，他曾接受過儒典教育，也有良好的儒典基礎，在《行業記》中載，與其往來者皆為士大夫，因此契嵩非常瞭解儒教不能接受佛教的地方，也就是兩者無法相容之處。特別是中國宗法制度社會下的核心精神——以「孝道」和「三綱五常」為維持社會倫理秩序的基石。然而佛教的修行體系，從在家到出家皆有一套完整的修行進階概念，在修行方法的實踐上以持守戒律為核心觀念。佛教之修行體系所表達出的價值觀，與中國儒家社會的這套制度之核心價值有著根本上的衝突，尤其是出家修行的觀念，它衝撞了儒教以家庭為社會中心的倫理綱常，所以從傳入以來一直受到中國知識份子猛烈的抨擊。歐陽修曾著說立論大肆批評佛教壞了中國社會的宗法制度與綱常，並云：「佛何為者？吾將操戈而逐之，吾將有說以排之！」[註 22]歐陽修是宋朝大儒，其反彈態度的強烈可見一般。事實上，中國社會裡儒教知識份子的排佛心態和現象一直是存在的，從唐朝中葉一直到北宋年間，沒有間斷過，從契嵩的文本中可以看到一點端倪。「當是時天下之士學為古文，慕韓退之，排佛而尊孔子」[註 23]。北宋這種局面的形成，有必要從歷史的脈絡上說明其前後因果關係。

唐朝前期，儒釋道三教的關係以及佛老兩教的發展，基本上都還在王權與知識份子的掌握中，可是唐中葉以後，政治力量鬆弛，情況就不一樣了。「周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉、魏、梁、隋之間，其言道德仁義者，不入於揚，則入於墨，不入於老，則入於佛。入於彼，必出於此。入者主之，出者奴之，入者附之，出者汙之」[註 24]。韓愈的文章中透露出，對於儒教在佛老兩者間中尊地位已不保而感到危機，同時對於儒教優勢日漸失控的現象不滿、不安。這種狀況透露了一種崩解的傾向，儒教與政治制度結合的關係以及其力量將走向另一種轉變。當時的儒家知識份子看到的轉變有兩個側面：一是佛教與道教日益坐大，儒教衰微；二是儒釋道三教走向融和，儒教出入佛老在學理結構上調整；道教吸收佛教修養的方法，講心性，練內丹；佛教則融和儒家的名家思想，宣揚五戒等於五常。[註 25]這種情況一直延續到了北宋，理學道學的興起才出現了比較明朗的局勢。

承前所述，筆者認為，契嵩將佛教的「戒」與儒家的「孝」合一，除了護教心切之外，契嵩「戒孝合一論」的出現，可能是三教在當代思想氛圍下，走向融和趨勢的結果之一。

前面談過佛教對中國社會倫理綱常的衝擊，現在則要看中國社會遭受到佛教衝擊的另外一面——君主制度。

儒教的思想自西漢後便和中國社會的政權體制結合，而且「漢代晚期，儒教已經具體成為正統」[註 26]。因此，儒教的思想內涵早已是中國君主社會的立國之本。董仲舒在《白虎通義》中提出的三綱，倘若從君主政體的角度看，已然確立君權在社會體系結構中的無上地位。

中國的皇帝自古稱為天子，這表示是受了天命來管理人民的，在儒教觀念裡，他不但是一國之君，而且還是人民的君父。不僅如此，君主在統治管理上很需要憑藉宗教信仰的力量

來尊崇王權以及安定人心。在佛教傳統裡，教義體系與佛事儀軌中給民眾帶來了因果輪迴報應觀，這個觀念似乎明確達到後項需求，但是在尊王這一項上，儒家知識份子，特別是中央官僚體系，顯然十分不滿意。為什麼反對呢？我們回到北宋之前的唐朝，看看古文運動前。唐武德九年，太史傅奕上書反對佛教云：「生死壽夭，由於自然，邢德威福，關之人主，貧富貴賤，功業所招。而愚僧狡詐，皆云由佛。」[註 27]他反對的最大理由是，佛教將主宰的權力和力量完全歸於自己，這等於是剽竊了君王做為人主的權威和力量，間接貶低了君主的地位，因此在儒教知識份子眼中實為大逆不道，有損君權之威。所以不難瞭解，在傅奕這樣的中國知識份子眼中，佛教無異是傷害社會體制的異端。這個問題到了北宋，依然存在。

北宋大儒歐陽修曾著《正統論》上書太宗皇帝，其中最關切的問題就是人主之道。歐陽修在《正統論》中不止一次的強調堯舜之道以及堯舜禹湯一脈相傳的正統，而且認為「自古王者之興，必有盛德以受天命」，同時感嘆：「自孔子歿，周益衰亂，先王之道不明，而人人異學，肆其怪奇放蕩之說，後之學者不能卓然奮力而誅絕之，反而附異其說。」[註 28]在〈本論〉中則言明，佛教傳入千餘年，為中國之患，有力者幾次想將佛教排除都不能成功。那麼佛教為什麼可以在中國存在這麼久呢？歐陽修的觀察認為：

佛為夷狄，去中國最遠，而有佛固已久矣。堯舜三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年而佛至乎中國，由是言之，佛所以為吾患者乘其闕廢之時而來，此其受患之本也。[註 29]

也就是說，是因為周禮沒有傳承了，禮樂制度荒廢了，佛教才能乘虛而入。

傅奕和歐陽修的論點，呈顯了以儒家治國為正統的君主社會體制遭受到佛教衝撞之處，而他們的論點可以視為是儒家知識份子在兩個層面上的反對與擔憂，一是佛教自我主宰成佛作祖的思想，有可能鬆動了君王在社會體制中的位置和權力；二是堯舜禮義的崩壞，文化傳統的變動，讓佛教有乘虛而入的機會，在不斷注入新血的漢文化系統中，儒教的地位在哪裡？優勢是什麼？又該如何繼往開來？在兩個層面的擔憂和反對中，以前項最為能夠說動君王反對佛教，因為在君主社會體制中，當宗教信仰不但不能為君權服務，反而有鬆動其地位的嫌疑時，對宗教傳統在社會中的生存而言極為不利。那麼契嵩如何解決這個問題呢？

佛日契嵩曾在〈皇極論〉中表明，王道興盛，則天下萬物盛，王道是維持萬物正常運作的準則和依靠。這無疑是站在佛教的立場鞏固了君王作為人主的崇高地位，亦表示在佛教的思想和傳統裡，君王和成佛修行是不相衝突的。為了強化他的論點，在〈皇極論〉中他也和儒家士大夫一樣，推崇《尚書·洪範》中的政治思想，認為皇極之振興在推行九疇，武王因

此而造周之天下，天下之大且久，在於五福六極繫於皇極。不僅如此，他同時在〈皇極論〉中將佛祖等同人君，推崇君王之道即是成佛作祖之道，因為君王之道是「天地素有之理」，如果丟失了，則「天地變從之」[註 30]。他強調釋尊是很在乎要不要行王道的，而且「其汲汲之於爲人也，其憂天下之甚也何哉」[註 31]！這番話淡化了佛教求出世解脫的色彩，緩衝了佛教關心王道等世間俗務的矛盾，故云釋尊在乎人間的生活和責任，憂患天下。在肯定佛法不離世間的基礎上，他進一步說明這個觀念。華夏漢文化傳統中的王者之道是否會丟失的問題，其重點在於「行」，實踐者本身是否具備這個積極的態度，才是決定王者之道能不能再重現的主要原因。因此若「絕而不行所以爲亡國，得者爲聖，履者爲賢，棄而不學者其爲小人哉」。王者之道並不會在世間消失，除非人不行使它。

這個立論解決兩個困境，一是回應了佛教傳入中土後，士大夫抨擊禮樂制度的敗壞肇因於佛教思想的聲音；二是將王道納入佛道之中，站在法界的觀點上，符合了佛教內部「無一法不是佛法」的立場和根本觀點，使得王道與佛道得以合一而不相互抵觸衝突。契嵩雖然在〈皇極論〉中推崇肯定王權行使以及王道的重要，但是他也在〈皇極論〉當中進一步提到：「皇極不爲古而有，不爲今而無，不爲堯舜禹湯而長，不爲桀紂幽厲而消，唯在其行之者也。」[註 32]契嵩這番話，進一步地導出一個重要的結論，即王者之道是世間萬法之一，它的存在是一種普遍的真理。這無疑是試圖將王者之道從華夏漢文化傳統中抽出，消除其在文化系統中的獨特地位與意涵，突顯出其普世性的特徵。此舉釐清了王道與佛道之間的矛盾，巧妙地將王道包含在佛道之中，使得兩者得以取得平衡，可以看到的是契嵩試圖解決的是兩者在思想價值觀上的分歧，讓王道得以與佛道在思想上合流就此完全融和。

要瞭解契嵩釋儒一貫的詮釋立場，就不能忽略契嵩的〈中庸解〉。〈中庸解〉的概要思想前面已經討論過，在此不再贅言。我們僅僅討論他寫〈中庸解〉的基本態度。

承上一節所述，佛日契嵩在〈萬言書上仁宗皇帝〉中曾明確表示，他認爲儒經的詮釋有待佛教發明。因此，他特別以中庸爲例，試論自己的觀點。契嵩以「彌法界遍萬有」起頭，它質疑後世儒者對孔孟思想的詮釋，云：「其意豈非如此也？」以《中庸》之至誠而論曰：

惟天下至誠能盡其性，能盡其性則能盡人之性，盡人之性則盡物之性，以至與天地參耳！是蓋明乎天地人物其性通也，豈不與佛教所謂萬物同一真性者似乎？

又論：

中庸雖謂其大同，而未發其所以同也，及佛氏推其所以同，則謂萬物其本皆一清淨，及其染之遂成人也、物也，乃與聖人者差異，此所謂同而異，異而同者也。明其同，所以使其求本修跡趨乎聖人之道也；明其異，所以使其修跡而復本，不敢濫乎聖人之道也。

他更認為，至誠之境界，中庸並未推及究竟，而「其意尚謙」，佛教的法界觀則「廣大靈明而包裹乎十方者也」。契嵩要以法界觀推演中庸思想之究極處，判教意味不可謂不濃厚，其詮釋立場已然鮮明。

## (二)援佛入儒或援儒入佛的辯證詮釋思考

前面我們爬梳了契嵩文本中的主要觀點後，依高達美哲學詮釋學的進路，現在我們要進入視域融和之中，討論的是另一個在哲學上必須重新審慎思考的嚴肅課題：在文本中，契嵩表面上是站在佛教的立場對儒教進行詮釋，若我們現在以高達美觀哲學詮釋學觀點反向審視，不禁想要釐清，佛日契嵩究竟是單方面的援佛入儒，還是援佛入儒的同時也援儒入佛了？在雙方思想交涉的氛圍下，是否達成了視域融和？又契嵩創造了哪些意義？這是否可稱為是對佛教思想的再詮釋？因此，我們將要檢視文本中視域融和的部分。

站在高達美的立場而言，「愈是一場真正的談話，它就愈不是按談話者的任何一方進行」[註 33]。這透露高達美的基本觀點，對話的雙方彼此都有主體性。高達美小心翼翼地避免落入主觀或客觀立場的偏頗，顯露出辯證思考的動態性。因此，不是我們主導對話，而是「我們被談話引導，誰都不可能事先知道在談話中會產生出什麼結果」[註 34]。這意味著對話雙方在過程中不受任何一方完全支配，所以「談話達到相互瞭解，或不達到相互瞭解，這就像是一件不受我們意願支配而降臨我們身上的事件」。就如同像是鏡子反映出影像一般，是能動的，這揭露了對話本身也同樣具有主體性格。他說：「談話具有其自己的精神，並且在談話中所運用的語言也在自身中具有其自己的真理，這就是說語言能讓某些東西顯露出來，和湧現出來，並使它們繼續存在。」[註 35]因此，對話的結果除了有雙方預期的結果外，也有許多不在預期內的結果會同時出現，特別是對話後所創造出的新的意義，揭櫫了某些原則，甚至是真理的開顯。

就契嵩文本而言，儒教是他宗教上對話的對象；自中唐以降古文運動興起後至北宋，跟隨韓愈反佛排佛的儒家知識份子，是他思想上對話的對象，但是儒釋二教是完全不同的文化價值體系，要交談並不容易，就像是兩個人相遇之後，發現彼此說著不同的語言根本無法溝通。唯有雙方都去學習對方的語言，瞭解彼此的想法和觀念才能開始進行交談和溝通，但是溝通需要情境，在同一的此在情境中說著雙方都懂的共通詞彙和語言。因此，對話的過程中，通常都會從雙方最接近、最類似的部分開始溝通起，這一點若從契嵩文本上去觀察，儒佛二

教最能進行交談的部分是倫理學，其次是對性命、性情問題的關注。這和儒教關注的是人在現世的性格相關，儒教關心的是，在現世如何學以成人？做為一個人又應該如何與週邊其它的生命個體保持怎麼樣的態度、關係與往來？事實上，佛教也關注到這樣的問題，而且注重實踐，但是目的卻和儒教大不相同。佛教關注的是終極目標是生命之流於此在的解脫和根本煩惱的出離，因此現世一切善行美德都只是出世求解脫的資糧。此外，儒教的終極目標是學以成人，佛教的終極目標則是成就一個沒有煩惱的生命圓滿成佛。雙方現世教化的目標也許相近，可是在終極目標上卻完全不同，不過契嵩卻能以佛教世間性格的部分與儒教溝通，進而在學理架構上論述二教異同，[註 36]契嵩首先歸納出第一個核心概念：善。〈原教〉云：「聖人為教不同，而同於為善也。」跟隨契嵩的視野，他主張「孝出於善」[註 37]，因為「人皆有善心」[註 38]。再者，他把握持戒的核心精神——防非止惡，闡述行持五戒得以養德報恩，能不辱其親，以佛教六道輪迴觀而言，眾生皆我過去父母親眷，不殺生，除了是一種護生觀念與行為外，在文化的脈絡上尚有慎終追遠之意義。

其二，在佛教的出世性與儒教的入世性之間，他以聖人的概念連結而謂「儒者，聖人之治世者也；佛者，聖人之治出世者也」。首先，我們注意到契嵩在倫理觀上將戒、孝合一，然後在社會制度與政治體制中將佛道與王道合一，在性情的問題上，他鋪陳二者相異之處，回應了來自古文運動以來的主要排佛意見，他雖肯定中庸思想所言之「至誠」，但是卻認為「其意尚謙」，應由佛教將其意義推展至極至，並將儒教之中庸思想定位在人道上。而其所用之統合基礎核心概念為「善」，並且據其立論提供一套修養的方法功夫，即佛教之五戒十善，其理想社會目標是「行一善則去一惡，去一惡則息一刑，一刑息於家，萬刑息於國」[註 39]。

依照高達美的詮釋理論，對話過程如同鏡映一般地具有辯證性，對話雙方在過程中仍保有彼此的主體性，沒有哪一方可以絕對地主控發言引導結果。在契嵩文本中，我們開始思考一個問題，契嵩固然是站在佛教的立場去詮釋儒教的概念，但是這是否也意味著在這個過程中也同時把儒教的概念帶進佛教的思想領域中，替佛教的思想詮釋增添了另一種解釋的可能性？

若就契嵩文本中觀察，最鮮明的論點就是戒孝合一論。他將戒與孝兩個不同的概念以善重新界定中心思想。這個論點有隱含於理解者背後的文化價值和宗教信仰，也有理解者當時的社會共同價值體系，更有詮釋上的選擇。正是「所謂理解，就是在語言上取得相互一致，而不是設身處地的領會他人的經驗」。而「理解的本身就是解釋」。他的解釋，不但是重新詮釋孝的定義，對於佛教的持戒觀而言，無疑增添了另一種新的詮釋。他將兩個不同的概念，重新以一個新的概念來連結，這是契嵩自己的理解，在他的解釋中包含他的前理解和觀點的選擇，同時反映出他的立場和社會處境，而重新解釋後所建立的共同語彙及意涵，正投射出他內心主觀的期望，這正是高達美所謂的視域交織下對話的理解和視域融和。

再者，佛日契嵩從前述之視域融和進而架構出一個嚴謹的釋儒一貫思想體系。從社會之基礎倫理觀，到社會政治體制，最後論性情、心性的問題，並就此提供五戒十善作為一個具體修行工具，一個修持的方法，一個修養身心的功夫。其所使用的連結觀點正是「聖人」，以此消弭或者說調合佛教之出世性與儒教入世性之間的衝突。既然有調合或消弭，就意味著有些部分是被消除的、拋棄的。比如說，佛教出世修道，以及厭離世間情欲的部分被極力沖淡，在出家僧人的部分，契嵩的談論多半停留在出家修行可以以德報親的思想，對於厭離心的發起，欲為苦本的觀念，幾乎是輕描淡寫。而針對儒教的入世性，契嵩明確的在〈中庸解〉中將之定位在人道上，就佛教六道輪迴的觀點而言，這並不足以構成終極目標，在佛教的哲學體系架構裡，出離六道而成佛，方是究竟之道。因此，在層次上二者明顯不同，甚至可以說是不同方向，可是契嵩卻巧妙地以「聖人」的概念將其連結，使其在終極目標看起來雖然略有不同，但是地位與哲學層次卻彷彿是一樣的。

#### 四、小結：對於儒釋「會通」的再思考——佛教中國化的思想指標

就契嵩個人成就而言，其文本和釋儒一貫的主張在宗教上的確有主要目的，即是宣教、護教，其次才是在思想上進行會通。會通的最主要目的是向大眾說明和說服儒家知識份子，但是在對話的模式中，卻建立了雙方共同的語彙和共同交流的情境。在文本上，我們看到契嵩在兩教之間為會通所作的努力。佛日契嵩二教一貫的主張顯露出去異求同的傾向，在高達美的意義下，這對儒釋雙方而言都是一種再詮釋，以及意義上的再建構。承前所述，從整理契嵩文本中，我們發現到釋儒二教之間原來的主體內涵和結構並沒有真正的會通或融和，而是契嵩自己在視域交織下的處境重新再解釋了兩教之間的隔閡和落差，並製造了意義溝通的平台，甚至試圖在理論架構上定位二教之間的思想，同時創造出共同的語言。這是對話模式鏡映性格下的影響，當然也反應了佛日契嵩在當時的歷史境遇。其一以貫之的雄心，造就出嚴謹的思想體系，為佛教中國化提供了明確的論述通道和新視野，不可謂不重要，在宗教學意義下，這無疑是佛教中國化成熟的重要指標。

就哲學內涵而言，既然主體上並沒有真正的融和，就不能說是二教一貫。那麼對於會通，或是所謂的一貫，其定義與內涵就必須重新進行再思考，到底什麼才是會通？何謂一貫？是從全異到同一？還是彼此都認識到異中有同？又或者是去異求同？這是思想史上的大命題。普遍而言，儒佛之間的思想交涉一直都是中國文化思想史上很大的課題，站在宗教傳統的立場來觀察，它是一個帶有宗教傳統本土化性質的問題。幾乎在每一個社會，或每一個國家都會由一個主體價值觀做為社會的支撐系統，它可能是單一的，也可能是複合的。任何外來的文化傳統，包括宗教在內，都必須與當地社會的主體價值體系遭逢，對話是不可避免的過程。因此，就對話雙方而言，其實都兼具有文本的性質與理解者的角色等雙重身分，儒釋二教之間的思想交涉也是如此，這一點，在契嵩文本中可以清楚地觀察到。此外，由於在對話的模式中，誰也不能主導誰，因此結果的產生，往往具有創造性意義。這個結果，可能會在理解

者的預期內，也有可能不在理解者的預期內。在契嵩文本中顯露出強烈的去異求同傾向，顯現出二教在性格上其實有根本上的差異，這一條增進彼此瞭解的道路，應該是理解者在理解過程中受到的啓示，是真理自身向理解者的開顯，也是理解者自身存有處境的顯現。

透過高達美觀點對契嵩文本的呈顯進行理解後，我們肯定在理解進行中和對話時所有的溝通和交談，以及視域交融之後的再詮釋。雖然契嵩文本並不是從全異到同一，不過佛日契嵩提供的視野和向度，是儒釋雙方繼續對話和溝通以達成共識的重要資糧，也是佛教在中國本土化成爲中國化佛教後不可或缺的研究指標。

### 【註釋】

[註 1] 在此，筆者使用「儒教」而非儒家一詞的原因有二：首先，儒教的概念，在中國已有長遠的歷史，吾教、三教更是傳統士大夫常用的語詞，在十九世紀前的中國儒家知識份子皆以教視儒，認爲儒家是方內之教；其二，站在文化的立場來看，儒家一詞代表的概念準確來說，應該是文化世界以及東北亞文化圈的儒家現象，儒教一詞則比較能貼近本篇論文所要談論的內容，特別是儒教思想內涵中還具有宗教性特質的部分。

[註 2] 潘德榮，《詮釋學導論》，第五章〈語言詮釋學〉（台北：五南圖書出版公司，一九九九年）第一二二頁。

[註 3] 《詮釋學導論》。

[註 4] 見智顛《仁王護國般若經疏》中引用北魏·曇靖撰《提謂波利經》之說（《仁王護國般若經疏》卷二，《大正藏》第三十二冊，第二六〇頁下）。雖後人指該經爲疑經，但顯見北魏時已有五戒比附五常之思想。

[註 5] 〈孝論·明孝章第一〉，《鐔津文集·輔教編》下。

[註 6] 〈孝論·必孝章第五〉，《鐔津文集·輔教編》下。

[註 7] 鮑國順，〈孝道的考察和省思〉，載於《儒學研究集》（二〇〇二年九月）。

[註 8] 屈萬里註譯，《尚書今註今譯》（台北：台灣商務印書館，一九七三年）。

[註 9] 〈孝道傳統的考察和省思〉，《第一屆傳統文化與現代社會學術研討會論文集》（中華民國民間文學學會）。

[註 10] 在佛教傳統中，意義爲旋轉輪寶之王。此王具足七寶、四德、統一須彌四洲，以正法御世，其國土豐饒，人民和樂。轉輪聖王之說，盛行於於釋尊時代，諸經論多以此與釋尊比擬。見《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社）。

- [註 11] 〈萬言書上仁宗皇帝〉云：「若中庸曰：自誠明謂之性，自明誠謂之教，是豈不與經所謂實性一相者似乎！中庸但道其誠，未始盡其所以誠也，及乎佛氏演其所以誠者，則所謂彌法界遍萬有，形天地幽鬼神，而常示而天地鬼神不見所以者，此言其大略耳。」
- [註 12] 佛教將世界分為六道，即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間世、天道等，此六道眾生依業力相互輪迴轉生。
- [註 13] 契嵩批評鄭氏「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信」的觀點，並質疑其「天命生人，其性則從所感而有」的觀點。
- [註 14] 情，指情感、情欲，在佛教裡情感的精神活動接近於「受」，受是指六根接觸外境而產生的種種心理反應，有苦受、樂受、不苦不樂受；而情欲有所謂七情六欲，七情，指一般人所具有之七種感情：喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。六欲，據《大智度論》卷二記載，指凡夫對異性具有六種欲望，即：色欲、形貌欲、威儀欲、言語音聲欲、細滑欲、人相欲；或指眼、耳、鼻、舌、身、意等六欲。見《佛光大辭典》。
- [註 15] 契嵩於〈上曾參政書〉云：「今論者以文排佛，謂無益於治世，此亦世之君子不知深理不達遠體，不見佛教之所以然也！」見《鐔津文集》卷九。
- [註 16] 〈原道〉，《韓昌黎文集》第一卷。
- [註 17] 同 [註 16]。
- [註 18] 同 [註 16]。
- [註 19] 同 [註 16]。
- [註 20] 〈原性〉，《韓昌黎文集》第一卷。
- [註 21] 〈原教〉中，契嵩以其著〈送高閑序〉為例。
- [註 22] 《本論》中，《歐陽文忠公全集》。
- [註 23] 《鐔津明教大師行業記》，《大正藏》第五十二冊。
- [註 24] 同 [註 16]。
- [註 25] 張躍，《唐代後期儒學的新趨向》（台北：文津出版社有限公司，一九九三年）。
- [註 26] 許倬雲，〈中古早期的中國知識份子〉，載於《中國歷史轉型時期的知識份子》。
- [註 27] 司馬光，《資治通鑑》卷一百九十一。
- [註 28] 〈正統論〉，《居士集》卷十五，《歐陽文忠公全集》。
- [註 29] 〈本論〉中，《居士集》卷十六，《歐陽文忠公全集》。
- [註 30] 〈皇極論〉，《鐔津文集》卷四。
- [註 31] 同 [註 30]。
- [註 32] 同 [註 30]。
- [註 33] 高達美，《真理與方法》（台北：時報出版社，一九九三年）。
- [註 34] 同 [註 33]，第三部分：以語言為主線的詮釋學存有論轉向。

[註 35] 同 [註 34] 。

[註 36] 《原教》，見《鐔津文集》卷第一。

[註 37] 《孝論·孝出章》，《鐔津文集》卷第三。

[註 38] 同 [註 37] 。

[註 39] 同 [註 36] 。