

萬 有 文 庫

第一集一千種

王雲五主編

宋儒與佛教

林科棠著

商務印書館發行

萬有文庫

第一集一千種

總編者

王雲五

商務印書館發行



宋 儒 與 佛 教

林 科 棠 著

國 學 小 叢 書

宋儒與佛教

目次

第一章 宋學之勃興·····	一
第二章 宋儒之宇宙論性論實際論 <small>附佛性論</small> ·····	七
第一節 宇宙論·····	七
第二節 性論·····	一一
第三節 實際論·····	一七
第四節 佛性論·····	二三
第三章 宋儒之學佛·····	二九
第一節 周濂溪·····	二九

第二節 張橫渠·····	三一
第三節 程明道·····	三二
第四節 程伊川·····	三六
第四章 宋儒之排佛論·····	四〇
第一節 張橫渠·····	四〇
第二節 程明道·····	四二
第三節 程伊川·····	四四
第四節 朱考亭·····	四五
第五章 宋學與佛教之關係·····	五〇

宋儒與佛教

第一章 宋學之勃興

佛教在中國，當隋唐之間極發達，降至宋代不過保存之而已。而中國佛教哲學，則自陳隋間天台大師智顛組成之，至宋之四明尊者法智乃有明瞭的系統。故由天台至四明之間，即中國佛教哲學之成立期也。儒教則不然。魏晉以後，歷南北朝隋唐，殆全入睡眠狀態。此時儒教中之錚錚者，均遁入釋道，其可視為儒教哲學者，乃在趙宋以後。孟子後千百年始有韓子出；然無後繼者，復歷百五十年，而宋學於焉勃興。由儒教哲學根本言之，若以為韓子並未有所助長，則必謂經孟子後千二百年，及周張程朱諸子出而後先聖後聖其揆始一致焉。茲所列論者，即據宋學本義言之，宋學為儒佛內部之發展，抑受其他影響是也。

宋學，即性理學也，與先秦之創說的儒教及漢唐之訓詁的儒學相比，實有空疎蹈虛之譏；然以

生生之性理爲中心，有組織的議論，比諸先秦漢唐之儒教儒學，較高尙而又發達，此則非吾人可稍涉懷疑者。蓋遊於方內之儒教，與遊於方外之釋道互競玄幽，或可視爲儒教根本主義之動搖，亦時勢進展上所不得已者也。

宋學勃興之原因，有外緣與內因二種：外緣爲時勢之昇平與朝廷之獎勵，內緣爲士氣之振作與革新之機運；然猶有較直接之原因，卽儒教之刺激與儒道之融和是。或謂儒道之握手，由於佛教之媒介，其言殆不能謂爲不適當也。

與宋學勃興之機運同時而起者，卽儒教學者及儒教中爲政者之激烈排斥老佛是也。如孫泰山，卽乘革新之機運，言科舉之弊失，振作士氣，而努力注入新生命於儒教者；其倡儒辱說云：「仁義不行，禮樂不作，儒者之辱也；儒者之辱，始於戰國，楊朱墨翟亂之於前，申不害雜之於後；漢魏以下又甚焉，佛老之徒橫於中國，與儒相並而爲三，甚可怪也！彼等破滅人倫，儒者鳴鼓而攻之可也。」歐陽修又效韓退之作本論三篇，排斥佛教云：「佛法之爲中國患千餘歲矣，世之卓然不惑而有力者，無不欲去之。去而復集，終至莫可如何，此爲我有闕廢也。補缺修廢，明王政，充禮樂，雖有佛，亦無所施事。」

於我民也。』石守道作怪說和之云：『中國，道德之所治，禮樂之所施，五常之所被也；然而汗漫不衍之教行，妖誕幻惑之說滿，可怪也！』蓋石氏由國粹之見地，濺悲憤之淚，敷衍孫泰山之說而尤甚者也。其他如胡寅以佛教爲仇敵，作崇正辯，以不堪入耳之言排擊之；李泰伯著潛書，盡力排佛明教，與章表民、黃聲隅諸氏相呼應，一時朝野上下，無不言排佛矣。其佛教中有深憂此風潮，振如椽之筆，欲以文章挽救佛教而倡儒佛一致者，卽明教大師契嵩是也。其輔教篇及鐔津文集中所收之排韓文，一時大起反響。歐陽修、李泰伯見之，恥己有所不及而研究佛教；王安石父子，蘇子瞻兄弟，黃山谷、陳師道，張商英等見之，始而驚，中而喜，後乃陰化於佛，以翰墨爲佛事，暗爲外護。同時之達觀曇穎亦立脚於佛教，謀儒佛間之調和，影響亦甚大。然其後自覺之儒者，自張橫渠、二程、程門諸子至朱子等，悉上受歐陽修之風而排斥老佛；就中論鋒之最銳利者，以張橫渠爲最，二程及朱子所論，不過紹述之而已。就張程二子之關係論之，學者每有異論，有以爲張子受於程子者，有以爲程子受於張子者。從來一般學者，皆以爲張子受於程子，予獨不以爲然。考張子長明道十二歲，二子初會京師時，張子三十七歲，明道二十五歲。其時正張子不滿釋老之書反而求諸六經之際，故語及道學之要云：『吾道

自足，何事旁求。」於是悉棄異學，純爲儒者。其後關於定性之實際問題，張子與程子問答；又以葬叔，訪程子。故初事張子卒從程子之呂與叔作張子行狀云：「見二程盡棄其學」云。楊龜山跋張子與伊川之簡云：「雖至細務，資於二程。」朱子亦以爲定性書爲明道二十二三時所作。然尹和靖以呂作之行狀語伊川，伊川驚云：「已使削除之，猶存其語耶？」蓋張子爲醇乎學者，輕名利，一生以窮措大自居；二程則終身以興儒學爲天職，就兩方關係論，僅互相尊重而已。張子讀程子云：「其兄弟十四五時，已脫然欲學聖人，故卒得聖人不傳之學爲諸儒倡。其言旨如布菽粟然。」云。伊川論張子西銘云：「擴前聖所未發，與孟子之性善養氣論同功。」又讚之云：「其道高，其言醇，孟子以後，無此見識也。」同時，邵康節於兩者之間，亦有交際。伊川簡張子云：「喜聽邵堯夫說易，今夜試來共聽之。」由此等事實觀之，所謂張子受程子之影響，不過程門諸子阿師之語耳。伊川作明道行狀云：「自十五六時，出入老釋幾十年。」夫幾十年一語，可視爲近十年，亦可視爲數十年。予意以爲據後說解之，則明道與張子會見之際，年僅二十五六，猶未進於醇乎之域也。張子以正蒙付囑弟子時，在死前五十七歲。程子學說，雖無根據正蒙之理，然程門有楊龜山，謝上蔡，游定夫，呂與叔等大弟子從學，乃在張

子卒後明道四十七歲以後；伊川爲醇乎碩儒，殆亦在此時。此正與行狀所云：「出入老釋幾十年」相應。世傳尹和靖云：「張子在京說易時，一夕二程來，聞其論易，卽對諸弟子云，「我說不及二程，汝等師事之可也。」卽擁皋西歸。」然張子評二程云：「今盡四十，尙不及顏閔之徒。伊川能如顏子，恐不及顏子之無我。」予以爲信和靖之語，不如信此說也。

張程二子學說之前後，乃一重大問題也，故予列舉煩瑣之事實，以爲予之意見之根據。綜合此等事實，則程子之理氣說及二種性說，可視爲受於張子。雖有張子臨死一年兩方會談等事，然有助此作傍證之價值。故程子之排佛，由大體上觀之，視爲受於張子，亦無不可。夫宋儒一般之風尙，均脫老佛之影響，盡力排除，然公平觀察之，終不能謂爲脫離二氏之影響也。其在程門，明道讀爲「我道南矣」之楊龜山，二程囑望之游定夫，與二子齊名之謝上蔡，無不終入於禪。甚者程門諸子，皆於伊川死前背去，其留而受易說者，僅張繹尹和靖二人而已。張繹亦與呂與叔共學禪；尹和靖事伊川二十年，伊川稱爲我死不失其正，亦未免學佛。然上述諸子，無不一時振排佛之筆也。金之李屏山云：「李翱見藥嶠，因著復性書。張載二程出，其徒張九成，劉屏山，張南軒，呂伯恭，朱熹，皆借佛祖之意，箋

註經書，自爲一家之言。其論佛老也，實與之而文不與，陽擠之而陰助之，蓋有微意存焉。』此雖黨佛之論，然在學說上言之，斯說之出，亦非偶然也。橫渠二程朱子等猶如是，其他儒者文學者之不能脫老佛範圍，又更無論，蓋自周茂叔以迄陸象山比比皆然也。

第二章 宋儒之宇宙論性論實際論附佛性論

第一節 宇宙論

宋儒之宇宙，大約爲無極太極本體論與虛氣對立論二種。無極太極論，創於周茂叔，虛氣論創於張橫渠。前者可視爲江南儒者之代表，後者可視爲江北儒者之代表。

無極太極非別，卽由萬物之根本言之，云太極，由其無象不可說言之，云無極，蓋調和儒教之太極。與老莊之無極者，雖與老子之無名有名有關係，然其調和，乃得諸佛教之暗示，卽由一心海中識浪之動搖而來也。太極卽依言真如，無極卽離言真如；以形下有象之二氣五行，爲太極之內容，其識之波浪歟？就太極與萬有之關係言之，周子實未明說，然張子云：『天地之間，無一同者，而悉具陰陽。』程子云：『早梅逐枝一一放花，卽有一乾坤。』朱子云：『二氣交涉，乃生萬物，故世界全體爲一太極，萬物亦無不有太極。』此就萬物內包太極一點言之，卽有一卽一切之趣，且與所謂芥子中之須彌，

一毛孔裏之三千世界異曲同調者也。周子立無極太極，以爲由太極發展世界，惟其特色，不在太極，故宜注目於無極。此蓋江南之學風，以無之範疇爲理極也。

張橫渠之宇宙論，與周子相比，別有特色。蓋張子終身不離洛陽，長安，長安卽以有爲範疇之唯識華嚴宗之中心地也。其費畢生心力之正蒙，以太和篇爲始。太和者，以浮沈升降動靜相感之性爲內容之所名；其命於人，卽所謂性也。太和爲世界原理，性爲人間原理，正當於佛教之法界一心。其太和中有虛與氣之對立，卽當於佛教之靜動（卽不變，隨緣）二面，乃理氣對立說之起源也。虛者非無，非物，卽理也；唯由無動無感無窮無形一面言之則云虛耳。張子批評老子有生於無以爲「錯了」，可知其立脚於有也。就虛與氣之關係言，張子以爲氣非生於虛，又以爲虛不能無氣；氣聚而爲萬物，萬物散而爲虛，不得已而然云。是其認兩者之間有相資相待之關係也。其斷爲虛卽氣，是其認動靜之間，有二而不二之關係也。萬物有虛氣兩面之性，是萬物爲一源，卽當於佛教之所謂阿賴耶識。其識既內包無限之種子，故名之爲太和云。性既爲萬物之本源，當然萬物一體；萬物既一體，則萬物之間，有合感之理，有合異成一之素質。此卽華嚴宗之所謂感應也。

茲有附言者張子之術語與佛教所用者不同。張子以識之一字爲客感，卽當於佛教唯識說之前五識；以心爲萬殊，以成心有心爲意與同一，卽當於第六識。其所謂性，卽當於阿賴耶識。在佛教，有以識通用於全體者，有以識指爲前五識，意指爲第六識，心指爲阿賴耶識者，故不能以用語同一之故，直同視之而下批評。宋儒則不善解釋佛教之性之語義，時用自己使用之識之義；又不嚴格分別性情兩者，而下錯誤之批評。然在佛教單云性之時，卽理之義；宋儒對於性之一字，時而以爲理之義，時而以爲識又情之義，此又宜辨別者也。

張子以爲虛與氣對立，二程則以理與氣對立，求一切之說明於理氣相關之上。就中雖有明道以氣爲主，伊川以理爲主之傾向，然均立脚於有，則江北學風使然也。吾人今讀二程遺書，不知孰爲明道語，孰爲伊川語，殊覺爲憾事；不得已乃以幾分想像而揣摩明道之說：明道以爲「由二氣交易之生生天德爲道，道者無方之形上之原理也。既云理，必有對，則氣爲宇宙之本體，由其中兼清濁虛實之名，而與以神之名。彼清虛之一大實不能爲萬法之源」云云，此殆對張子之批評也。由氣及氣之正偏，分爲人與萬物，然兩者不同，僅在能推不能推之別，卽思慮分別之有無。由氣言，則「能推不

能添一分，不能推亦不能減一分。『由理言，則『萬物皆備於我，』『天地萬物皆爲自己，』『即萬物亦百理具在。』因之，以氣言則萬物一體，以理言則萬物平等，故人與萬物，合而收之於器之語中，尙云：『萬物各各有乾坤；』徹底言之：『則物外無道，道外無物，』『故道亦器，器亦道。』至理一而性有差別者，氣有正偏也。故氣爲差別原理，理爲平等原理。惟氣何以有正偏，則明道猶未明言也。其認人與萬物百理具在，由佛教言之，即事理相即，即佛性遍滿說，即所謂萬木同土之成佛也。惟明道以爲天之命於人者爲性，不能用之於萬物；且由此立場以去批評佛教之佛性遍滿說。然佛性之性，當於理，非明道之所謂性；由雙方語義觀之，其批評實不得當也。

明道之理氣關係，亦當於起信論之二門，然更當於真如與賴耶識之關係。形上之理即無爲法之真如；形下之氣，即有爲法之賴耶識；天命於人之性，亦當於賴耶識。所謂『天下無道之物，亦無離物而存之道』即依他起性之萬法，悉具圓成實性之真如，兩者之關係，正如水之有波也。明道以氣即識爲主，與唯識說同思路，雖具平等觀，而又於氣上立差別觀，是其長處。蓋明道畢竟一氣一元論者也。

明道之宇宙，發揮自己之特色。伊川則上承周子，用佛老之語，以「冲漠無朕，萬象森然」竭力說明無極太極；而說明太極與萬物之關係，則用佛語之「理一萬殊」形容兩者之一致，則用佛語之「體用一源，顯微無間。」且其偏重理之結果，而云：「有理則有氣，有氣則有數。」似明云氣自理出之意見焉。因此，富於哲理思想者，多不以為然，而其一方排斥佛教，一方直用佛語，更覺自相矛盾也。

第二節 性論

周子以為：「心分體用動靜；心體為無思，心用為思通；靜為至正，動為明達；靜為吉，動為吉凶悔吝之源。其動而未形，有無之際，謂之幾。幾有善惡。」此蓋以心分動靜二面，以內含思通明達之至正無思為心之本性也。然明達之動與吉凶悔吝之源之動，其關係若何，則猶未言及。又明達與善惡，周子均以為動，然明達果否為動，亦一疑問。若以為動，則既至正之明達中，含有發而為善為惡之幾，是非自相矛盾耶？其所謂至正明達，雖得於易之寂然不動，感而遂通，與夫中庸之誠明；而其立說，則實

由佛教之止觀，寂照，定慧之暗示。不過佛教以動爲惡之根源，而周子以明達爲動，殆得於中庸之「至誠則動」歟！

張子分性爲天地、氣質二種，用以說明人有善惡。是善惡原因周子所未言者，張子已言之，蓋由楞嚴經第四之本然和合二性及第一以後所見之性心緣心等而來也。張子以爲害性者爲氣，害氣者爲習惡之本源，由於習熟之纏繞，此殆受佛教一般通行之無明妄執說之影響也。其二性說習熟說，後來程朱均祖述之。

明道以爲：「生爲氣稟，寓其中之理爲性。性卽靜，強名之爲善。自性言之，人與物無所異也。氣稟卽性之動，自氣稟言之，萬物悉爲同體，然分量不同，有正與過不及之別。過不及卽惡也。夫正固從天理矣，而過不及亦從天理之自然，是非本惡也。喜怒哀樂，亦爲性之自然，絕之不能得天真而反失天真。氣稟之惡，加以人工，則復於天性之善。斯時，惡隱於一隅，善由他來而惡成爲善。此謂去不好底之性，存好底之性」云云。此蓋唯善無惡說，而以爲無惡之體性也。其所謂惡成爲善，有煩惱卽菩提之趣。而其所謂：「氣稟之生，有正偏過不及者，由於昔日之習心，以物爲外，起外非內是之見，於同一之

性內，有內外二本之觀，其間有自私，有用智，有爲情所蔽，不能明覺自然」云云。此正與佛教所謂因無明或第七識使一爲二，於內外之分，起我他彼此之差別者相同。因此，明道一方於理上承認人物間平等性，他方又否定一切衆生之佛性，以爲因氣稟之故，人與物，人與人，及同一人性之中有差別。此蓋於理論上主張草木成佛說，於實際上則主張萬物各別說也。在佛教言之，亦有華嚴之一心法界說與夫唯識之五性各別說；然明道之差別說，非得自佛教，乃由立儒教本義的倫常之必要而來，其思想之根柢，則固平等說也。故云，「人之在天地之間，與萬物同流，天幾時，是人是物之所分別焉。」夫一而靜善之理性，如何而能動乎？此在佛教未說明，明道亦未言及，予之不能不言者，卽在此也。

理氣二字，明道猶未判然分別者，伊川則分別之，其論理氣之關係云：「二之則不是。」又云：「心雖善，發而有善惡。發時謂之情，不謂之心。」蓋以爲爲性唯善，情有善惡之差別；性善者，喜怒哀樂之未發也；情有善惡者，發而皆中節者爲善，發而不中節者爲惡也。此就性情之關係論，雖較明瞭，然情如何有善惡清濁，其理由猶未說明也。若以氣比之於佛之賴耶識，則氣之中併有清濁，猶之賴耶中本有無限之勢力（種子），然進一步言之，其併有清濁之理由，亦宜加以說明爲是。

朱子以心體爲本然性，爲天理；以心用爲氣質性，爲天氣；又以爲情爲性之動，情亦本善；性情之相資相依，『猶水之與器』云。此蓋全受諸張程二子也。其以動靜之關係比之於水器，似佛教所云水波之變更，然水與器可比之於身心，比之於性情，竊以爲不當也。朱子又以爲：『氣有正偏，乃有人與物；於知覺運動言之，人與物雖無所異，然仁義禮樂之稟，人能全之，物不能全之，此卽人與物之所以分別。而人中有從天理從人欲者，乃生聖人凡人之別』云。此於性動之理由及氣動而生差別相之理由，仍未與以說明也。

性論，乃當時內外之理論上及實際上一大問題。蓋宇宙論爲性論之豫備的觀察，而實際論乃由性論推得之實修的行法，其中心卽性論也。中唐以後，禪家云，直指人心，見性成佛，教學界受其影響，性論至是乃爲一中心問題。昔時學者注力於外者，一轉而向內，且於此得解決一切問題之鍵，不能不謂爲一大進步也。是時梵我一如之印度思想已盛，性論雖不能云爲新，然就歷代各人言之，乃一日新之問題。宋學之深遠，前代未聞，其理論有生氣，殆由性之內觀而來也。

性論除周張兩程四子外，其說甚多，茲舉晏穎王安石二人言之：

墨穎屬臨濟宗，書史無所不讀，詞章尤雅麗，夏竦、王曙、歐陽修均以師禮待之。嘗作性辯云：『今古聖賢之云性者，僅得情耳。若欲窮理，則不能盡性，何也？三才萬物，皆不知所以爲性也。天之性上，地之性下，金刻，水濕，木直，火熱，土原，此五行之性也。統論之，精察之，則萬物之性，皎然自見。』云。此在理論上，乃華嚴之性起說，卽以宇宙萬象爲如來藏心，以差別爲妄情者；而實際上則爲禪之道理滅盡，卽以爲窮理不能觀性，必由打破妄情始能悟入於泯亡差別之境者。儒者使用性之一語，有時可適用之於性動之情，然佛教對於性之一語，則制限而用之，此蓋佛儒間理論上不同也。又宋儒皆云窮理而盡性，禪家則不然，反排斥窮理，此蓋其特色也。就性情之關係論所云：『陰陽交遊而生，變化而動者爲情。』所云：『情意皆本於性。』是皆以性爲情之動，儒佛所一致也；然佛以情爲迷妄，是又與儒不同也。佛者以情爲迷妄，故無不主抑情，儒者則以抑情爲背於天然。其所云：『爲大聖人者，性定不被外惑，不爲情所牽，而以性制情者，我教謂之正覺者。』云云；蓋認儒佛之理想一致也。然其云：『易唯窮理知盡性之說，尙未見出古入今之道。』是明云彼道非普遍常住也。蓋儒者欲使情節於中，佛者欲抑情以顯性；儒者欲於人世事物上普行其道，佛者欲逍遙於超絕之理想境；儒者往來於

善惡對立之中，佛者則超絕於善惡對立之上也。

王安石因爲政治家，頗受非難，然其思想上頗有可觀。雖以儒教徒自居，然亦有得於佛，如概括金剛經之義云：「理窮於不可得，性盡於無所住。」又寓言云：「本來無物使人疑，卻爲參禪買得癡。」聞道無情能說法，面牆終日妄尋思。」其他「達本」又「讀維摩經有感」之詩，與禪僧往來投贈詩文，以及註釋楞嚴經等，其與佛教連絡，殆無疑也。安石又作原性評韓、孟、荀、楊四子，對於韓子以五常爲性，孟、荀以有情然後有善惡，均非難之；楊子則以爲近似，且總評之，以爲韓、孟、荀三子之所謂性情也，習也，楊子猶不出以習爲性。如所謂仁義，以名情之善，所謂不仁不義，以名情之不善，則善惡必俟有情而後形，僅情之成名而已」云云。故安石常自以性置於五常之上，而以爲非善非惡，蓋其以古來學者之所謂性，僅指爲情，與曇、穎之意見相同也。安石又就性情之關係論之云：「性情一也。所謂性善情惡者，知名而不知實耳。性、情之本也。情、性之用也。七情生而卽有，接物而動；動而當於理謂之聖賢，不當於理謂之小人。情之發於外，累於物，遂見其惡，故情雖惡而害性，然有發於外，感於物而入善者，是又不可不察也。君子以善養性，情亦善矣；小人以惡養性，情亦惡矣。君子所以爲君子，由於

情也，小人之所以爲小人，亦由於情也。所謂性善情惡，是求君子於性，求小人於情耳。如廢情則性善何自明乎？如以無情爲善，木石亦足貴乎？蓋性情之相待，猶弓矢之相資爲用也。蓋以善惡爲中不中之謂，更進一步以爲性亦惡也。是論於性情之關係頗明晰，其以情爲活，求善惡之別於性中所含者之調和與不調和，實與程明道之說符合。總之，安石於原性批評從來一切儒者，於性情之關係，則批評佛者，且以立於佛者上之新儒自任；其所說，有類於天台之一念三千說與唯識說，其所謂性，當於佛教之心識。天台宗有性惡不斷說，以爲性中含有出而爲惡之勢，然佛教單云性時，乃理性，本性之謂，無所謂善惡，立語時不得已常以爲善。王安石則以主觀謂性爲善惡未分之受動的，蓋亦一種心性白紙說，即所謂求善惡於後天者。總之，安石之性說，與諸儒相較，不僅無遜色，且有凌駕之勢，必由得於佛教之新知識而來也。

第二節 實際論

周子欲以無欲，慎動，主靜，復不善之動，而入於無妄之域。此域即誠也。誠有至正明達二面：至正

者寂然不動，誠之體也；明達者，感而遂通，誠之用也。周子之理想人格的聖賢，而賢者誠立，聖者誠立而明達也。誠立者，執焉復焉之謂，明達者性焉安焉之謂也。故賢者之心境，能復於本性，然猶不免執靜；聖者則不然，其心境即如本性，舉止動作，安焉而契於正者也。或有以誠、神、幾、名、聖者：誠者無思之謂，神者無不通之謂，幾者動而未形，有無之間也。以是言之，是周子之所期者，不在僅寂靜之域，而於寂靜之中含有動之幾也。周子之守靜，爲宋儒一貫之入道門戶，復性即其修道目的，此殆老子之無爲復歸，易之寂然感通，中庸之誠明，與孟子之性者反之之調和也。然其調和，乃得自禪定之體驗，而其所以成立此說者，唐李翱之復性書，殆大與有力歟？

張子之學，要爲知禮與成性。其能知禮以解習熟之纏繞，變氣質性，實現天地性者，即成性云。蓋氣害性，習害氣，故入道之要，第一在以禮脫善惡之習。習脫，則得窮理之明與盡性之誠，傾於寬或褊而勝於氣，復爲本來之性。惟性爲虛，所謂本來之性，乃無形無感與客形容合一之境，天道爲一之境，成天性而塞於天地之境。故性與天道合一，不見大小之別，則知生無所得，死無所喪，而死生如一。至斯境者，神化自在之發現，悠然自得，應物而動，無不中正契當。以是言之，是張子之學，要在以禮爲

門戶以虛爲堂奧，以神化爲發現也。禮、虛、與神化三者，乃張子學問中之三大節目，就中，虛爲中樞，禮爲入虛之手段，神化則由虛而自然發露之結果也。張子理想中之聖，乃至誠得天之仁與知性命之智合一，而大能成性，天下之物我無不覩者；故聖者無方，而變化自在之神化，自然流露焉。關於張子之禮，程門間有批評之者，以爲過於重禮，故無弟子。然張子之所謂禮，當於佛教之戒律，與明道之義以方外，伊川之嚴肅靜坐，不過名稱不同耳。神化一語，實張子所力說，朱子以爲此二字雖程子亦未明白，惟張子明白。儒者亦有以此誇爲儒所以盼佛者，然就菩薩之大願大行言之，恐不免流於虛驕也。總之，張子之學問，乃內外儒佛之大綜合，舉凡易之陰陽、神化、窮理、盡性命、老子之太虛、沖和、論語之忠恕、仁、禮、中庸之至誠、誠明、率性、天命、荀子之氣質之性、與夫佛教之本然性、和合性、習熟纏繞、無我、去妄、必除纖惡等，一切縱橫錯雜之而成一大組織者，蓋在宋儒中，殆可位於第一也。

明道之存心養性法，有義以方外敬以直內二方面，云其順序，則先由方外而後進於直內。此義方敬直之目的，在於入定性之域以識仁義。世之有存養之意者，多「以內外爲二本，自私於內而以外物爲累，致爲外物所纏繞。不能入定性之域。」若知「性無內外，天人無二」則「內外兩忘，寂然

不動，即入至誠之域；順應外來，有情而實無情，無論於靜於動，均入定矣。『性一定則明，而一切之累脫矣。蓋明者非空虛的窮理之謂也。所謂天地之性，德之仁，即受天命之心性，亦以仁爲體，以義爲用。若體得唯仁通天地，合內外，則由寂然不動之根柢，感而大通之作用，自然發露而來。得斯境者，乃謂之明焉。故窮理而性命亦了矣。以此言之，是明道之存養法，始於義，以誠敬定性而究極於識仁，就中爲中心者，乃在敬之一字。修道之目的，周子以爲無欲，張子以爲禮，明道以爲敬。後世學者以敬爲伊川所力說，遂以敬之一字歸於伊川，而以靜爲明道所居，實則明道言敬亦甚重大也。總之，所謂外義內敬，其內容殆由僧院之清規生活發明而來，不過以儒典之文字塗飾之耳。且義方、敬直、識仁三者，合於佛教之戒、定、慧，殆亦非偶然者。其所謂『性無內外，天人無二。』合於華嚴之心、佛、衆生三者平等；其所謂心之明時，『不須防檢，不須窮索。』即所謂『抑制無用，窮理無用。』亦通於禪家之柳綠花紅，不立文字；而其所謂『內外兩忘，動靜共定。』又似從楞嚴之『動靜二相，了然不生』脫胎而來。考明道嘗讀華嚴合論，悟華嚴經之光明變現，即示聖人一心之明；又於定林寺見僧儀之嚴肅，嘆爲三代之禮樂在其中，無怪其學說上言吾上與佛教目同也。

伊川之實際論上學智說，較爲佛教化，同時又不失儒教之立脚地。明道之義方，伊川代以靜坐，欲整齊嚴肅以寡欲；其敬直則直用之而以爲用敬，以爲敬者主一無適，期以盡己心；其識仁則代以致知，欲偏求萬物（不拘外物與性中之物）之理以盡人盡物。而伊川亦如佛教莊子，譬心爲明鏡止心，以爲盡己心，卽所以去昏濁；心無昏濁，則動而見天地之心，能盡人盡物；能盡人盡物，則離物欲矣。故其方法，始於靜坐，終於學知；而其目的則始於寡欲，終於離欲。離欲則氣無清濁，而能至善復性矣。蓋其所謂靜坐，所謂主一無適，所謂明鏡止水，所謂離物復性，儼如佛教，而其中心，則在主一無適之禪定。其所謂整齊、主一、致知，亦宛如佛教之戒、定、慧，而其生知與學知之對立，又與佛教之根本智後得智，及本有佛性修得佛性相通。然伊川之主張，乃活用大學之致知格物與夫孟子之寡欲，盡己心，盡人盡物而來，非全襲佛教；而其置修道之最後於致知，其立脚地又不離儒教之位置也。惟其以心之本性爲理，雖無不可，而其以天爲理，且以爲修道之目的在求萬物之理，未免引儒教入於空疏之學矣。

朱子之實際論，祖述伊川，分居敬窮理二法；又合之於主一無適與格物致知，而分居敬爲靜坐

省察二者，殆全受於伊川者。朱子又以爲居敬窮理卽中庸之尊德性，道學問，此雖甚當，然又以爲居敬卽孟子之存心養性，而以其爲行，且使與格物致知之知對立，未免於先知後行有所混雜也。惟據順序言之，則自主一無適之居敬，進於格物致知之窮理，更自窮理之盡心知性，以及於存心養性之履事。不過造理爲智，履事爲仁，是仁爲最後之終極也。伊川偏於理，朱子承其後，更偏於理，甚至以仁爲理，以太極爲理，而有使一切爲理化之傾向。因是，宋學乃不免理障之弊焉。

概括周、張、二程之特色，則可云周子在乎靜，張子在乎禮，明道在乎敬，伊川在乎知。考周子之靜，實以動爲內容，非僅消極的，然其理論上實際上，均以靜爲中心，則無人能否認者。張子以由禮入虛，而出於神化，非僅止於禮，然張子乃一私德頗高之人，其人格已爲禮之具體化。明道亦非止於敬，其究極乃欲以敬得誠體仁，然其功績乃在於用內心爲主之敬，以代易入心外之禮。蓋明道敬虔而有仁德，其言動自能化人也。伊川雖活用明道之敬，以爲學者修道之目的，然其究竟之目的，乃在於致知。蓋伊川以知爲目的，頗與明道之仁異趣，因之，其學說乃影響於人格，而多圭角。益以厲行嚴肅之靜坐，其圭角益甚。故世人以明道爲春風，伊川爲秋霜，而伊川未沒時，弟子卽散盡，卽爲此故也。朱子

於理智之點，繼紹伊川，且尤爲甚；陸子則不然，繼紹明道，流入與致知反對之方面，期得一心之誠明。蓋朱陸主張不同，乃由於江南江北學風之不同也。周子爲江南派之祖，立脚於無，以觀心爲主；張子則爲江北派之祖，立脚於有，以教相爲主。成此觀心與教相（即理論與實際）者，即謂爲周張二子亦無不可也。二程不僅爲江北之學者，且多因緣於張子，而自立脚於有。雖明道長於觀心一方，伊川長於教相一方，各有不同，然共生於江北，其與張子同調，自深於周子。朱子與陸子雖共爲江南之學者，然朱子祖述程子，故其學風屬於江北派，立脚於有，而以教相爲主。陸子則不然，正發揮江南之特色，立脚於無，而以觀心爲主。此種對立之二大系統，無論何代均常有之，然以宋儒六子，分二大系統而觀，則一方由周子，歷明道，而傳於陸子，他方則由張子，經伊川而傳於朱子。二者傳統中，雖江南江北糅雜，然以師資之關係，自顯如斯之不同焉。

第四節 佛性論

儒教之窮理盡性，以入聖賢之域爲根本條件，而人人可爲聖賢之保證，則由性論而得。若聖賢

僅由修養而得，則其不得者，雖屬偶然，然認普通常住之性以爲修養之根柢，則其初必可得爲聖矣，而非偶然難得者。夫向上之憧憧心，卽由性之衝動而起發之所，由實修而達之聖賢之域，實不外先天固有之性之實現。性既普通常住，則隨時隨處，人人得爲聖賢，乃屬必然之事矣。儒教之性論，恰當於佛教之佛性論，雖同認性爲普通常住，其範圍上實有廣狹不同。在佛教，不僅在理論上以性爲萬有所普遍，且於實際上亦談普遍。儒教則於理論上雖談普遍，而於實際上則限於人類；因之，性之意義，乃伴幾分之曖昧焉。

茲述佛教中佛性論之一斑，俾研究性論者得有考鏡。佛性分性得修得二種，性得乃先天固有者，修得乃後天修得者；故一則常住，一則不定。在小乘教，以爲人心如白紙，善歟，惡歟，均由實修而新生，故主觀全屬無力。換言之，卽所謂佛性，限於修得，原無根柢也。若進一步入大乘之門，則人類先分爲五種。換言之，卽人類先天的有五種不同，其運命已定於自然。據其說，則佛性有無不定，惟主觀有_一部之力，是已較小乘教主觀無力說爲進。然其所謂力，溯其本源言之，卽宿世修得而含之於心識中者。再迫入大乘，則人性大略有四種：第一爲主觀全力說，正與主觀全無力說相反。卽諸法之性，定

靜不動，僅在泯忘一切差別相時出現，故除空無相不可得外，不落言詮。人欲體得之，非由直接觀照不可，窮理無所用也。蓋法性即心性，故此說即立腳於唯心，以心性為實在者。立腳於此說之大乘，盡打破內外之法相，直至無可打破而後止，且欲於打破盡之處以發揮心性。此即以佛性為內在的，不變常住者也。第二為一種相對的個人的唯心論，即對於盡否定之法，加以新意義而復活之者。其說以內外一切為阿賴耶識，以識之一元說明一切。其所謂識，一方現而為內心，一方現而為外法；故吾人雖分別心與法，其實同為阿賴耶識，本質上無所異也。人之得為聖賢者，雖由其識中有先天的無漏種子之發現，然亦大有待於由實修而新生之種子。此即以佛性認為有內外兩面，并認主客兩力也。第三為絕對的超過人的唯心論。前者猶認主客之對立，此則進一步而立超絕主客之絕對主觀。前者立腳於識相，此則立腳於識性。前者於識外，又立貫通識統一識之理，而求生滅變化於識，求生不滅不動不變於理；此則僅立唯一之理，故有真識，如來藏心，大圓覺心等唯心名稱。第一之主觀全力說，與此有密切之關係，然第一說否定一切，且無何等積極之立言，欲泯忘一切；此則適與相反，即立於一切之上，欲儘量積極，由主客合一以體得真如。又前者立先天種子，重由實修而新生之種

子；此則立實修之智的始覺，且重一種內部衝動，即由先天內在之理的本覺而起者。始覺之智，爲本覺之理之衝動所誘發，而與本覺合一，然後入於妙諦。前者并認內外兩力，此則立超絕主客之絕對主觀，故佛性即爲真如之理，而其理即呼爲如來藏心云。第四，較前者更迫一步，蓋前者立超絕之絕對主觀，此則一轉而復於現實，無論內心外界，一切皆認爲有理法。換言之，即對前者之一切即一，而云一即一切，且於一切萬法之上，認有佛性，故以主客兩者爲全力焉。

第一之主觀全力說，萬法悉空，故現實無價值。第二之主客兩力并認說，爲萬法唯識，求實在性於現在，然僅以爲客觀有意味，不能脫差別之域；其自然之勢，乃如五性各別說而認佛性之普遍。第三之絕對主觀說，以打破一切爲如來藏心，故以爲一切皆具萬理，且視萬法爲理性之活動，而立性起說，（惟其生滅變化之理由，猶未說明。）因此，對於不生不變而起差別者，乃先天的迷執使然。若離去迷執則無惡，故法界即佛也。第四之主客兩全力說，認一切之道理，即在一切之上，甚至云一切衆生悉有佛性，或云闍提成佛，或云草木成佛；且於諸法實相論建設的說明之，理論上最爲具備。使一切得爲聖賢者，其保證乃在有絕對唯心論及主客兩全力論，且一切萬有，無不爲佛中之粹；然前

者常有墮於自然主義之危險，後者則於有差別動亂之人世與世界，認為隨時隨處有開顯佛地之光明；故無論為苦為樂為明為闇，無不可為慰藉，可為激勵。總之，以宋儒言之，周子之守靜說，與第一之主觀全力說連絡；張子之虛氣說，與程明道之一氣說，類似第二之內外兩力并認說；程伊川之理氣說，似由并認說進而入於絕對主觀說，然此僅就其立脚地論之耳，至其說相之詳略，組織之精粗，內容之統一矛盾，實不易於比較也。又，王安石之性說，大體上雖似主觀無力說，然細究之，實含有主客兩全力說之萌芽也。

張子云：『以萬物為有性，是猶告子以生為性。』蓋以涅槃經之悉有佛性為難解也。曇穎以為三才萬物皆性，張子此言，殆對曇穎而發歟？惟悉有佛性說，雖可視為自然主義，然曇穎所云，為性起說，乃超絕善惡對立者，故張子之批評，不能謂為精當也。又程明道云：『蠢動之含靈，不能謂皆有佛性。』此亦對佛性之批評也。惟張子以『性為萬物之一源』，程子云：『性外不見物，物外不見性』，而又否定性之普遍者，乃一方於理論上立性之普遍，他方於實際上又立性之差別也。蓋二子所云云者，乃對佛教之平等性，而由氣質上以批評之，無怪其齟齬不合。此宋儒云性，所以一方有理之義，

而他方又有情之義也。其說雖由性分爲二而來，雖在佛經亦有之，然佛教單云性時，僅指普通常生之理耳。

第二章 宋儒之學佛

第一節 周濂溪

世傳周子從學於潤州鶴林寺之壽涯，參禪於黃龍山之慧南，問道於黃龍山之晦堂祖心，謁廬山歸宗寺之佛印了元，師廬山東林寺之常聰云云。其中雖有可不研索者，然其與佛印常聰之關係，則確有可信之理由。南宋高宗時咸山所著雲臥記談中云：周子居廬山時，追慕往古白蓮社故事，結青松社，以佛印爲主。又常聰門人弘益所作紀聞中云：周子與張子得常聰性理論及太極無極之傳於東林寺云。此蓋佛者之傳，故視佛教之影響未免過大。反之，道教方面，則以道教傳先天圖於种放，自种放歷穆修而傳於周子，或以爲自种放穆修邵康節而傳於程子。此蓋道教方面以道教之影響甚大也。總之，不論兩說如何，而周子致力於老莊佛教（於禪尤甚）以得其學說，則無可疑義者。夫言語道斷之離言真如與以不變隨緣之兩性爲內容之依言真如，兩者之關係，雖爲禪家常談，然使

形上無象之無極，與形下有象之太極（以二五之氣爲內容者）連結，其間附以不二而二而二不二之關係，以之調和儒道兩教之根本原理，恐屬十分困難。彼以此視爲憂佛道兩教特殊之影響，雖未免勉強，然以爲聞禪家之理論，實修後能會得無極之意義，由此使太極中含有內容者，其說亦不十分過謬也。周子之思想爲佛教的，然其以心體爲無思，以爲中含動而爲吉凶悔吝之幾，又以爲由無欲慎動，復不善之動歸於無妄靜虛之本，卽有明通之用，是又用易繫辭寂然不動感而遂通語，殆必受自唐之李翱歟？此在禪宗言之，則云定慧，在天台宗言之，則云止觀，實則內容卽禪也。易之寂然感通，中庸之自誠明，孟子之反之，性焉，周子雖一一綜合之，然其以無思而無不通者爲聖，則明爲禪的。不過其所謂合誠神幾謂之聖人，使發而爲善惡之幾屬於聖人，在儒者方面言之，不能不謂爲新有也。如其問弟子顏子所樂使思索之，以及由靜坐等則明爲禪的。其詩如經古寺云：『是處塵埃皆可息，時清終未忍辭官。』又宿山房云：『久厭塵盆樂靜元，俸微猶乏買山錢，徘徊真境不能去，且寄雲房一榻眠。』又宿崇聖寺云：『始覺空山客，不生浮世愁。……微曉都忘寐，心疑在沃州。』是其眷戀心情之所在，以及如何努力開發心境，從可知矣。至題太顛壁云：『退之自謂如夫子，原道深排佛

老非不識太顛何似者數書珍重更留衣。」蓋以韓退之謫潮州時，曾三簡太顛，轉任袁州時，布施兩衣，笑其始終不能如一也。此笑雖有相當理由，然其他宋儒以排佛爲任者，則頗覺不快。故程伊川雖祖述其根本思想，而罵之爲窮禪客；然此亦足見佛教影響之大矣。

第二節 張橫渠

世傳張子與周子均得常聰之性理論及太極之傳。考周子實有與程明道終日講學與國寺之事，其寺中殆必有相當之禪師。初范仲淹授張子以中庸，張子雖愛之而以爲未足，更訪佛老之書，猶無所得，後乃求諸六經，是其人曾染指佛書，必然無疑。又其批評楞嚴經，恐非讀之亦必不能。雖讀後自信不受影響，然平心言之，其與佛教之間殆有幾多連絡。其所謂現於人爲性之太和，自此出發，置太虛於氣質性之根柢，而名之爲天地性，正與楞嚴經第四之「世間諸相雜和成一體者，名和合性；非和合者，稱本然性」者，息息相通。張子又以爲：「云性則爲虛與氣之和合，中含浮沈升降動靜相感之性質。」又以爲：「進一步言之，則僅天地性可云性，至氣質性，實不能爲君子性，不過氣質性落

於有象之邊，君子性則落自無象之邊」云。蓋君子之意味，乃合於佛教之性之語義也。其所謂「待天下之性爲一，猶告子之生之爲性。」是以氣質性批評天地性也。張子以爲：「虛與氣有相卽之關係，自害性之氣，以至害氣之習，均以宿習爲惡之根源。天下之事物雖非同一，然悉體陰陽之氣，故有感應行於其間。妨其合感者，乃宿習之所使然也；故解之以禮，除惡去妄，而成無我。彼正己而正物者，猶不免有意之累，惟無意而爲善，乃爲性之本來」云云。是正與佛教動靜二門之關係，無始以來之無明，差別平等之關係，萬法一如觀，以及應一如而有差別之無明煩惱，以戒律入門之法斷修行，有所得無所得之對立等等相應。此謂爲直得自佛教可；謂得自學佛之後，亦無不可也。又修道方面，張子主張自窮理之明，進於盡性之誠，其順序正與周子明道主張自誠而明者相反，惟朱子於此點則繼紹張子。蓋周子同於禪家，張子則同於教家也。

第二節 程明道

伊川作之行狀記與楊龜山編之粹言，均言：「十五六時聞論周子之道，慨然有求道之志，未知

其要，泛濫諸家，出入釋老幾十年。」此卽明道學佛之明證，加以與張子往來，更與佛教思想接觸。所謂「山河大地之說與我無關，要簡易明白而易行」者，乃明道批評楞嚴之說也。然此在張子早已言之，明道嗣張子之後，似亦接觸楞嚴之思想。又其自華嚴經合論，以華嚴經之光明變相爲聖人一心之明，更足證明接觸華嚴之思想。又以蠢動含靈皆有佛性一語爲不可，雖似受於張子，然卽對涅槃經之一切衆生悉有佛性之批評也。由是言之，楞嚴華嚴涅槃諸經之思想，明道悉批評之，雖非一研究，至少接觸其中思想，必爲明白無疑者。既與其中思想接觸，則其言動與佛教同調，亦何足怪哉？

- 一、所謂天地萬物鬼神無二，所謂天人本無二，類於華嚴經之心佛衆生之三平等。
- 二、所謂物外無道，道外無物，所謂道亦器，器亦道，與般若經色卽是空空卽是色之意趣相似。
- 三、所謂自家是天然自足物，天地萬物皆是自己，所謂萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然，所謂百理具在，元來依舊，所謂早梅逐枝，各有一乾坤云云，卽當於一卽一切之教理，與主伴具足，無盡緣起有幾分共通之點，乃自萬法一如之自然結論也。

四、所謂天地之間，只有一個感應而已，更有甚事，乃自萬法一如自然推演而來，當於華嚴之感應，又似受張子之合感也。

五、所謂道卽性也，言性已錯，纔說性時，便已不是性，所謂說道時便不是道也，卽第一諦義之言忘慮絕，乃禪家之常套也。

六、所謂「本性雖善，以生於氣稟之理有善惡，故人生而有善惡。」「善惡乃天理物情，故去情蔽，歸本性，善惡畢竟非兩物，惡亦非本惡。」「喜怒哀樂，性之自然，絕之，卽所以失天真。氣稟之惡，能勉勵卽成善。惡不伏於一隅，善不自他來。」云云，卽所謂煩惱卽菩提也。

七、所謂「性有好底有不好底，說妄幻謂之不好底之性。宜去不好底留好底。好底之性，謂之道。」云云，蓋承認人性中有妄幻之必然也。然以敬治之，則得復，是妄幻無體，妄幻去，則喜怒哀樂悉節中而爲善。此正華嚴及禪之主張也。

八、所謂「兼清濁虛實，可謂神。」與一念三千性惡不斷之教理相應，然亦得暗示於起信論，卽其中所云一心具隨緣不變之二說也。

九、所謂「以外爲非，以內爲是，徒離外物之累者，以昔日之習心墮於內外二本之執也。於是

有自私，有用智，反不能入定性之域，若內外兩忘，澄然無事，卽入動靜共定之域矣。」云云，卽爲批評佛教而言也。然內外二本說，與夫內外兩忘動靜共定之實際，亦卽佛教之老生常談也。蓋所謂昔日之習心，經張子而連絡於佛教，而所謂寂然不動感而遂通之主張，乃經周子而連絡於佛教焉。

十、實修法有所謂聖人不須防檢，不須窮索，學者敬以治內者，卽當於圓覺經楞嚴經之頓漸二法。

十一、義方、敬直、誠仁之順序，彷彿佈教之戒定慧。

十二、所謂予天民之先覺者之宣言，有惟我獨尊之口吻，卽明道之語也。唐李翱亦有「聖人者人之先覺者也」一語。

十三、所謂「與善人處，反而壞我，須與不善人處」云云，其抱負實超絕他儒，有菩薩入生死海中度苦惱之趣。

如斯一一數之，其類似乃多至如此。然明道之立脚地，本在說倫常，重人事，故一方說本性，一方云萬物萬性，率性爲道，是歸於根據氣稟性之實際論。不過因爲儒教徒，故又以爲率性卽無善惡，而性乃無差別云。

第四節 程伊川

伊川整理明道之修道法，分知爲往性見聞二種，見聞之知分涵養、進學二種，涵養更分外之靜坐內之治敬。往性知、見聞知當於佛教之根本智，後得智及性得佛性、修得佛性。見聞知之方法，分靜坐、用敬、致知三段，宛當佛教之戒定慧三學。而其以釋敬爲主一，以爲一卽無適，全爲佛教之心一境性及今日之精神統一。所謂敬字，伊川尤注意其實際問題，故云：「學者之先務，在固心志。其患紛亂時，宜坐禪入定。」其歎美禪家云：「只是一個不動之心，釋氏平生只學這個字。」其主張心有主以爲免紛亂之方法云：「有主時邪不入，無主則物來奪。爲其主者敬是已。」又云：「纔說靜便入釋氏之說。不宜用靜字只用敬字。」是特貴敬字也。而自所謂敬爲非虛靜把之物，則其內容亦主靜也。敬

本出於易，明道用爲敬虔之意，伊川則用爲佛教之定之意，因嫌靜字，舍而不用，然終不脫周子之守靜。又格物致知之用（具有主一無適之體者），即當於佛教之慧，惟伊川不言「靜而見天地之心」，而以爲慧即知覺，乃云動而見天地之心。此不過名稱不同，其內容上實無何等差異也。（周子伊川均以慧屬於動之範疇，是否有當，另爲一問題。）伊川自誇醇儒，云正敬一生，不曾看莊列佛書，然其修養方法，不僅組有戒定慧之形式，且自用力於入定。朱公掞曾見明道於汝州，踰月而歸，喜而向人云：「光庭在春風中坐了一月。」又游定夫與楊龜山，一日見伊川時，伊川坐而瞑目，二子侍坐不去，久之，伊川顧云：「二子猶在此乎？日暮矣，姑就舍。」二子退，門外雪深尺餘矣。此與達摩與二祖可慧之事何相似乎？明道在汝州，其卒年爲五十四歲。游楊二子之立雪程門，大約非明道卒後，即至少伊川五十三歲以後之事。遺書中記：「伊川少時多與禪客語，以觀其學之淺深；後來則不覩其面，更不詢問。」然徵之黃龍之靈源與伊川信云：「天下大宗匠，歷叩殆徧。」是晚年更切求道也。信有三通，初信云：「聞公留心此道甚久，惟公具大信種，今此不休，乃是大休之地。」是云伊川求道不休也。又云：「未能頓入靈源，親見本體。」又云：「直須拂卻從前會底，向信解未萌時，反思不及處，親切諦觀，

忽然穿透虛空，則山僧與居士相見其來久矣。」是云伊川猶未徹會底也。再信云：「但未展露胸襟，脫然自快，而獨鎮家堂也。」又云：「必得一回頓發，始可資人交攻，致大安樂也。未爾，則皆依傍門庭而已。縱使相見，豈通唱和。」是靈源對於伊川，猶未許可也。三信教以「幸返靈都。」且云：「雖未接英姿，而心契同風。」是二人終未一把晤也。然伊川求道，在何歲乎？初信云：「頃聞老師言公見處，然老師與公相見時，已自傷慈，只欲當處和平，不肯深挑痛割。」是伊川曾記靈源之師晦堂祖心而問道也。考晦堂於祥符三年七十六歲入寂；伊川先四年即紹聖四年六十五歲流於涪州，是二人之會晤，必在紹聖四年以前，蓋伊川罹禍流謫時，或不至問心要也。所謂老師傷慈，不肯深挑痛割，實含有伊川不幸之意。晦堂入寂之年，伊川移峽州，尋遇赦歸洛，是問道靈源之時，大約在晦堂入寂以後。伊川歸洛以前，書中云：「豈在奔馳川陸，交接音容，然後會晤耶？」又云：「世緣通塞，想斷之有方，不復介意。」又云：「當或附報使，萬里相投，即不虛耳。」分別觀之，足證二人猶隔萬里而未會晤也。此與韓退之謫潮州對照觀之，則切於求道之伊川，反以遭禍而大得向上之機會也。伊川竄涪州，渡漢江時，中流船幾覆，伊川猶自若。船中有老父問何故獨不怖色，伊川答云：「心存誠敬故耳。」老父云：

「固善！然不若無心。」此正禪家對誠敬之一割，亦即所謂有與空之對立也。就斯時之伊川言之，此一割何異柔軟之雷音，其心中殆受有何等靈光歟？伊川苦心所著之易傳，作於謫地，成於元符二年；在死前猶時加修改，不傳授弟子，及疾起，始授於尹和靖張繹二人。其求道於晦堂靈源時，所著易傳，至用體用一源顯微無間等佛語，蓋瞋服佛典時自然流露之事也。伊川暮年，誠屬悲怛，以其著書有非毀朝政者，一切文字，悉遭追毀，因此乃止四方學者入其門。死後會葬時，除尹張二子外，不過范域孟厚二人，深夜邵溥來會，共五人而已。此雖由洛閩兩黨之爭使然，然予以為伊川夙嚴如秋霜不能收攬人心之故也。明道嘗云：「異日能使人尊嚴師道者，吾弟也；若援引後學，因材而教，則予不能讓焉。」兄弟二人之性格，盡於此數語矣。譬之佛教，明道為頓悟之人，伊川為漸修之人，前者如菩薩溫容，後者乃如律僧戒嚴也。（尚有附言者：靈源與伊川二柬，載於宋之妙喜竹菴集之禪林寶訓中，為答伊川之靈源筆語，殆非後人偽造也。）

以上云云，雖與宋儒之宇宙論、性論、實際論條下重複，然此乃特行搜集而書之者也。

第四章 宋儒之排佛論

第一節 張橫渠

張橫渠之排佛說，歸結於左列五點：

- 一、以世界人生爲幻妄爲幻化，是不知理，不知性，不知命。
- 二、溺空淪靜，不知神化。
- 三、賦性於萬物，猶告子以生爲性。
- 四、不知人，故厭世。
- 五、不知鬼，故說輪迴。

右中殊極力攻擊者，卽（一）之世易觀人世觀，其他不過由此追尋而出。儒教徒欲神化之作，用實現於人世，對於佛老之空平等觀，自覺不快。此點爲攻擊之眼目，不憚煩而揭其要語於左：

以山河大地爲見病……以人見之小因緣天地，不能明、盡，是誣世界乾坤爲幻化。語其實際，以人生爲幻妄，以有爲贅疣，以世爲陰濁。

不知天命，以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，而不能窮：此之謂幻妄。

妄意天性，不知範圍天用，反以六根之微，因緣天地，不能明、盡，是誣天地日月爲幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，此語大語小所以皆失其中也，其過大也，以六合爲塵芥；其蔽於小也，以人世爲夢幻。此可謂窮理乎？不知窮理，可謂盡性乎？謂爲無所不知，可乎？以六合爲塵芥，是以天地爲有窮也。以人世爲夢幻，是不能究夫明與所以來處也。

以山河大地爲見病，以六合爲塵芥，以人世爲夢幻，或所謂銷礙入空，皆以楞嚴經爲背景而攻擊之也。（楞嚴經代表佛教，其理由述於第五章。）楞嚴經之世界觀，人世觀，張子視爲走於空平等之一面而不知假差別之他面。夫所謂語寂滅往而不反，乃大乘佛教徒常以批評小乘佛教者。苟爲大乘佛教，不論屬於何宗何派，無不以假差別之大用爲必須。惟假差別之大用可使自由，以之爲前提，不外極言空平等之半面。不然，終不能超脫差別之域。因之，大用終不大用，自由反成束縛矣。張子

對幻妄的世界觀之攻擊，其文章雄渾，實有衝佛老弱點之處。惟此雖暫以爲可，而以爲佛教不知神化，是由不知大乘佛教無住處涅槃之妙境，非免片斷的批評，適足以證其自身猶止於方內而未能至超脫之域也。

第二節 程明道

程明道之排佛，理路大體如張子。

- 一、『說幻妄是云不好底之性。』山河天地之說，與我無關。
- 二、高明之說，窮深極微，不足以開物成務。
- 三、云蠢動之含靈，皆有佛性，非是。
- 四、『說死生以恐動人，爲利心。』『免死齊煩惱，爲自私。』『以根塵爲苦，爲自利。』『徒除外物之患，墮於內外二境之弊。』

五、『窮其說不能窮，化而爲釋氏。僅由迹上論斷，不知道。』心、迹一也，迹自道出。所謂迹即指

絕倫類、出世、出家等。

六、唯覺之理，雖有敬以直內，然無義以方外，流於枯槁或肆恣。

張子之排佛，於理論上下堂堂批評之鐵椎，明道則於理論之幽玄點，不之攻擊，惟於人倫上，指摘而無遺。既由人倫上立說，則一切衆生悉有佛性之說，自格格不相入，而謂幻妄觀卽不好底之性，自亦無不可也。惟所謂有敬直而無義方，陷於枯槁恣肆，確爲一禪病。其以退治煩惱爲自利私心，殆由『喜怒哀樂爲天性，率性謂之道。既云道，卽無善惡之對立』等思想而來也。然明道之義方敬直，有何必要而起，此不得不問者。若無斷煩惱之必要，或不能斷，而離私心脫宿習，則亦有煩惱卽菩提之意味，是實契合於大乘之理也。蓋明道人格上有天稟之包容性，且嘗讀華嚴合論，故其所言，至有深味焉。明道嘗云：『道之不明，異端害之也。昔之害近而易知，今之害深而難見。昔之惑人也，乘其暗迷；今之惑人，由其高明。自云窮神知化，而不足開物成務；言無不周徧，實則外於倫理；窮深極微，而不入堯舜之道。』痛惜之如此，其言亦足傾聽也。又云：『今日情形，雖有數孟子亦無如之何。』蓋亦自覺佛教終不能排擊也。然所以敢於排擊者，遠效孟子之闢楊墨，且欲開物成務上以救世耳。

第二節 程伊川

程伊川之排佛，與明道同，惟亦有伊川所自增者，如下列二項即是：

一、釋氏有理障之說，此把理字錯看了。天下惟有一個之理，若以理爲障，不免以理與自己分爲二。

二、所謂定，所謂靜，實則不然，宜云止云動。物之好惡自存，宜云好者好之，惡者惡之。如斯，人君乃能止於仁，乃能止於敬。又，靜時有知覺，有知覺則動。彼云靜而見天地之心，某則云動而見天地之心。

理障之說，見圓覺經，蓋欲去幻妄，雖至於無幻妄，而幻妄猶存者，如無病而藥反爲障也。伊川頗偏於理，一切議論，皆胚胎於理一元論，故其所語較之於明道，有理障之嫌。其對佛教之批評，正夫子自道也。又，伊川用力於靜坐，對於六根寂靜時之內面活動（即止觀之寂照），頗能理解；乃汲汲欲脫佛老之範圍，以止動代定靜，以艮震二卦立說，是僅言語上之爭論，其實際並無所增減；且以觀照

之慧爲動，由靜動之範疇言之，亦豈能容許乎？又，伊川批評佛之忘是非云：『是非之道理不能忘。蓋無事外無心心外無事之理也。世人惟爲外人所役，常苦事多，若以物附物，便爲物所役。』云云，此正禪者柳綠花紅隨緣行止之理想生活，反以此爲排斥佛教之說，非是墮於理障而何？

第四節 朱考亭

朱子對佛教之批評，較張程二子益不當肯綮。蓋不僅囚於自己之理，且祖述前者，去本義漸遠也。

一、佛立空無一法，儒萬理畢具。而空寂之說遠物欲，奧妙之說，有不滯於形器之長處，故能流行。

二、佛之性當儒之心；心不該理，故佛不認理而以智覺運動爲性。佛真認人心，不認道心。儒者由真實之道理而立。

三、所謂觀心，是心外更立一心。以心求心，無異以目視目。所謂見心光之燦燦地，乃立兩個之

主宰。光爲真心歟？見者爲真心歟。

四、佛老犯三綱五常之大罪。老莊不滅盡倫理，佛滅盡人倫，禪則滅盡義理。禪者云直指人心，是不知心；云見性成佛，是不知性；故滅盡人倫。佛雖說周徧，然於人倫上不周徧，故不能云周徧。

五、今之禪家，以分明之語爲不是，卻以麻三斤乾屎橛類之黑漆語爲緊要。

六、佛氏之學，原出楊朱，後附以老莊之說。佛典僅四十二章經爲古書，其他悉中國文士潤色而成。

張子之不贊成佛，其議論尙有見識，爲有根柢之主張。程明道之主張，亦有可贊之處，蓋亦嘗讀幾分佛典也。至程伊川，則用力於坐禪，而猶以未讀佛老書自誇，蓋實際上或未讀，或讀之甚少耳。朱子爲碩儒，亦讀佛典，然理障更甚，亦如伊川，僅成爲攻擊之攻擊。此或出於不排佛老不爲儒者之宿習歟？抑或激於程門諸子之去而學佛歟？佛性之批評，意頗不明瞭，畢竟無的放矢；觀心之批評，尤淺薄不足取。所謂佛學本出楊朱，附以老莊，以朱子之碩儒，不應有此語也。而謂佛典除四十二章經以

外，皆中國文士潤色而成，其議論竟遁入歧路矣。惟當時之禪者，對於法眼宗之詳明理論，反以不是，而喜用臨濟宗之黑漆語句，則確有此病。然此不僅朱子言之，同時之先輩臨濟宗大德大慧宗杲等皆大憂之；而朱子青年時代，亦頗私淑大慧者。朱子云禪滅盡義理，此言頗有意味；然義理滅盡，有拂盡理障之長處，朱子不之知，乃自己理一元論者之理障，亦正陷於禪者大聲疾呼之弊病矣。

茲有附言者：即宋儒與佛教之用語不同是也。若不知此，則意義混雜；舉其一例言之，如性即是。佛教云性，必相對的，含有理性本性體性之意味，故以為性上一切平等，非善非惡。宋儒之性，一方與道或理同義，故雖有理性本性體性之意味，而據一般用例言之，則僅適用於人。佛教之心性，又用於識性之意味，而其中有時用於理性之意，有時用於氣質性之義，不區別之，則易混亂。張子謂虛與氣之合謂之性，以性為萬物之源，以為僅現之於人。其所謂天地性，氣質性，類於佛教之阿賴耶識說。阿賴耶識為世界原理，同時又為個人原理。張子之性中之虛與氣，相當於佛教之識中之性；虛即性，上立平等觀，氣即相，上立差別觀。如斯分別言之，張子之性，當於佛教之識；佛教之性，當於張子之虛。若不之區別而下漠然之批評，則齟齬時起矣。張子云：『以萬物之性為一，猶告子以生為性。』蓋經曇

穎之性辨，對佛教平等觀之批評也。然其意義，頗不明瞭：第一，由張子之學說言之，萬物有一源之性，則萬物之間不得成立平等觀。第二，以告子生之爲性與佛教之理性爲同一，其比較實不能成立。蓋張子之意，殆謂人與物之間，即人與人之間，自有先天的差別，此即所謂氣質性也。信如此，則其批評，不區別二種之性，且對平等觀之性而以差別觀之性言之也。佛教單指性時，其意義有一定，不能如斯混淆；宋儒之性，有佛教之所謂性相之二意，故其間常不免分別不清。明道亦犯此病，一方以道爲性，以爲性不能說；一方以爲性僅用之於人，有好底不好底二種，因而謂蠢動之靈不能皆有佛性。此蓋與張子相同，亦對平等性而加以差別觀也。伊川亦有此病，一方云，『天下無性外之物』，而以爲性爲平等；一方云，『在人爲性』，而以爲僅用之於人。故既云『性理也，萬人平等』，忽而又以爲人類以下有不普通之差別。是則言氣質性時，自不得不云萬人萬性萬物萬性矣。朱子亦犯此病，對於萬物萬性之性與萬物一性之性，錯雜混用；由此眼光以批評佛教之性，乃愈酷烈而愈失其當。其所云，『不窮理，不盡性』或云，『佛之性當於儒之心』或云，佛以知覺運動爲性；或云，『不知性故滅人倫』云云，皆由不窮性之主義而起，誠無的之矢也。蓋朱子以爲佛教之性，完全有自己所云氣質性

之意，其中且含有誤會之處焉。

第五章 宋學與佛教之關係

宋初山家山外兩派中碩學輩出，論辯甚烈，於是天台宗一時勃興，竟有使天台教籍列入經藏之盛況。其後天台學即代表佛學，通宋代與隆盛無比之禪宗並立。然天台學與唯識學，以其體系之浩博緻密，不容易了解，加以有疎於實修之憾，故不易普及。密淨二宗，在當時雖有相當勢力，然不為多數學者所喜。因此，普及朝野之佛教，即為以華嚴教理為背景之禪宗。吾人可謂宋代之儒釋道三教統於佛教，而謂佛教統於禪宗，亦無不可。斯時律院次第改為禪院，華嚴及天台之寺院，亦往往改為禪院，蓋亦時代之風潮也。然則所謂宋學與佛教之關係，不過宋學與禪之關係耳。宋儒雖與佛教對立，盡力闢佛張儒，然終不脫禪之範圍，足徵禪之風靡天下，其勢力如何大矣。

禪根據簡明之教義，用直接之修道方法，以指心見性為目的，是即其大長處。且其僧院生活，其美備有非他派所能企及；而超凡脫俗之大德輩出，以機鋒峻烈清新奇拔之文字，引起他人注意，其長處確有足多者。天台、華嚴二宗，雖有碩學大德，然於脫俗清新之點，終不及禪。至吾人欲知宋學與

禪之關係，至少當知左列七點：

一、指心見性 禪不走於教相，不陷於文字，單刀直入，微求自己之心性，由此以得大悟之鍵鑰，蓋即直接修道之方法，簡明而可信者也。此修道法與老子之守靜復歸契合，又能與儒教之盡心知性調和。由是，中國之思想家，乃始理解老子之理想境，而儒教之文言，且得增加意義。換言之，孔老二教，以禪為中介，內容上乃得融合。此即所謂宋學是也。

二、僧院之清規 使立於實際主義之禮樂適當活用之者，即百丈清規是也。百丈清規為佛教戒律與儒教禮樂之調和，其根本乃在求解脫，故現於戒律形式之禮樂，與易走形式之儒教禮樂相比，自較真摯而自然。柳子厚之百丈碑銘云：『儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。』且讚為以大師達是道，蓋視清規之中有律禮也。中國之佛教者，見此清規，始知戒律有新生活；及景德元年，楊億進之於朝，更有流布朝野之勢。程明道一日過定林寺，偶入僧衆之堂，見周旋步伐，威儀濟濟，伐鼓考鐘，內外靜肅，一坐一起，並契清規，嘆為三代禮樂盡在此中。現在清規，乃元代所修補者，而咸淳清規序云：『吾氏之清規，如儒宗之禮經。』至大清規序云：『叢林禮法之大經也。』蓋皆以

清規與儒之禮同視也。戒律之爲中國化，此實引動儒教徒之心最有力者歟？

三、簡明與脫俗 禪以不立文字爲主義，要求直訴於全人格，不僅直訴於理性與情，凡用筆舌爭論者，均力避其煩。即不得已而用筆舌，亦直截簡明。彼儒教學者常陷於訓詁文字之弊，禪家實與以自覺之機會。且禪家雖脫俗而遊於方外，而其言動自合規矩；凡大德能發揮禪家之面目者，其日常生活，在儒教徒言之，實爲他山之藥石。蓋簡明與脫俗，乃儒教徒所最缺者，而老莊派之直截簡明與虛無恬澹，則頗爲世人所贊同者也。

以上三點，指心見性，爲儒道所共通，清規與儒教之禮樂調和，簡明脫俗則與道教之虛無恬澹有共通之性質，故禪宗乃在佛教中具備最能調和儒道之性質者。元來中國之禪，乃由印度之禪（頓悟成佛主義）維摩之惡辣方便與老莊之恬澹生活等調和而成立，故與老莊派有共通之性質，本屬當然之事。因此，一切佛教宗派中禪宗殊極隆盛，且影響及於宋儒。所謂宋學，即受禪宗影響之儒教也。此外尚有宋儒受影響之因緣，下列四條，亦不可忽視。

四、機鋒及文字 自晉以來爲老莊思想養成之清談，投合南方人之嗜好，已流行於世。後其風

與維摩經之辛辣結合，入於禪家，其機鋒峻烈，有天馬行空之觀。如理論上當然者，反以爲不可，事實上不可者，反以爲可行，此等逆事逆理的機鋒，使一般埋頭理路跼蹐約束之學者大爲警醒眩惑。此點即禪家之長處，有非教家所能企及者，況加以以痛快奇警之文，發揚教義乎？故一般學者，觀此清新奔放之文字，已無不惹起無上之興趣矣。如周子蘇子之友佛印了元，歐陽修之友祖印居訥，張商英之友往洪覺範，皆通儒佛而有文才，其清新文字之勸學者，固甚多也。

清新之文字中，有不宜忽略者，即碧巖集與楞嚴經是也。碧巖集有宗門第一書之稱，始於汾陽善昭之拈古，雪竇重顯以辯博之才，復爲求新琢巧之頌古，後復加以佛果圓悟、雪竇之頌古，內分垂示、著語、評唱三類。世有譏此書，以爲如煮木片之羹鐵釘之飯，徒供後輩咀嚼者；然當時新進禪客爭珍重之，酬唱抑揚，爭相模擬，宗風爲之一變。蓋是書之影響，不僅佛教內部，世上一般學者，亦大爲所動也。然其弊乃至流於文字而忘至道之本，故圓悟之法嗣大慧宗杲至碎其板而闢其說，蓋察知流布之廣與弊風之大也。雪竇之頌古，已與學者以大影響，而絕滅碧巖集之大慧，乃朱子同時之先輩，故宋學勃興之黃金時代，即碧巖集流布極盛之時代也。朱子青年時愛讀大慧語錄，想如斯風潮中，

其他儒者多少必接觸禪家語錄歟？

楞嚴經，在中唐以後始出世，乃最新之經典文學；經居士房融之筆受，以華天密禪之調和爲骨格，文章絕妙，非常流布。唐代有註釋三種，至宋時俄而多數研究者出，華嚴、天台、禪三宗之學者，各以自己宗義解釋之；後漸視爲禪家之經典，惟禪家玩味之。案百丈清規：禪家所用之經典，爲金剛華嚴圓覺楞嚴四經及護國三部經。就中楞嚴咒，不僅一切法式用之，且特爲楞嚴會以舉行之。碧巖集中亦有楞嚴不見之考案，故禪宗之流布，此經自亦流布。多數註釋者中，如王安石張商英二人，宜特注意。王安石罷相後，撰此經疏解，詳諸師之略，略諸師之詳，有表一家識妙之處，往洪覺範頗稱之。張商英則改竄緣起，移置前後，芟除重複，改定聖位，削波斯匿王指河之事，代以周梨槃誦帶之因緣，任意增減，師心變易，全經之面目，爲之一變，名之爲海眼經，更採諸家及自己之說而撰補註。王張二氏雖均有禪機，特張氏立教外別傳之主義，使人不能出家。因之，有贊成張氏者，亦有反對張氏者。越僧印可大讚之，公然題爲新經，名普通之楞嚴爲舊經；雷菴正受則草數千駁之。特王安石之疏解，張商英之海眼經，今無存者，亦一憾事也。刪修經典，爲佛教史上無類例之珍事，殆僅有此耳。張商英曾入僧

寺，見藏經之嚴整，大愠，夜深草無佛論，妻向氏告之云：『無佛則無用乎論；有佛始著論耳。』後見維摩經忽有所得，由此信佛，見廬山東林寺之常聰，會印可，後與兜率寺之從悅談，大有省發；復與大洪山之報恩、佛果、圓悟、大慧、宗杲等談宗門，益開拓心境。其護法論引證金剛、法華、楞伽、圓覺、楞嚴諸經，對於排佛者遠如韓愈，近如歐陽修、程伊川等均以為淺薄，且比三教於藥，以為『儒治皮膚之疾，道治血脈之疾，佛治骨髓之疾』云。蓋當時居士染指佛教者，以王、張二人為最有佛教之知識也。然在思想上，則王尤高出於張，其性論亦在儒教中佔一位置焉。至當時居士輩愛玩圓覺、楞嚴，尙留有我多鴻爪，就中如注老子之蘇轍，某時韓駒問作文，告以熟讀楞嚴、圓覺等經，自然詞詣理達；復云：『家兄東坡謫居黃州時，杜門馳騁翰墨，其文一變，如放大川；其後讀釋氏之書，深悟實相，參之於佛老，乃至博辯無礙，浩然無涯。』是思想家、文學者為政者之研究佛教——尤其楞嚴——也明矣。如斯風潮中，張、程等儒者，諒亦注意於楞嚴；即未見其書，然經王安石、張商英之著述，或至少於對談之際，亦必觸其中樞思想。王安石一日與程明道對談，云：『公之學如上壁，其言難行。』明道云：『參政之學如捉風。』蓋此足證安石為思辯家、明道為理想家，兩者之批評，皆甚克當也。張子之排佛，關於思想

方面，正對楞嚴而發；受其後之程子亦然，亦以當時居士輩愛玩圓覺楞嚴之故也。然則欲適當理解宋儒之學說，非至少談楞嚴經一部不可。張子之言氣質性天地性，似出於荀子及禮記註疏中。（荀子中已言及氣質性；禮記註疏中已有性情對立之文字。）然楞嚴首卷言緣心性心，第四卷言和合性本然性，張子或由此推論而得氣質性與天地性亦未可知。若以此為受楞嚴之影響，則至少於此一點，一切宋儒，亦必受佛教之影響，況其他方面，尚有幾多之證跡乎？強言之，佛教之內容，可視為適用儒道二教言語之處，亦不少也。

五、儒者之出家 南北朝以後，通隋唐之時代，儒教中無人，因生於儒教之家而歸依釋門者甚多，如有名之龐蘊居士（馬祖道一之法嗣），荆溪（天台宗中興之祖），丹霞（禪門大德）等皆是。就中以荆溪之出家，為佛門最大碩學，其影響甚多。又，龐居士所吐露之妙句，供後來禪家之考案，而於使學者歸佛，又頗有效。碧嵩集之錦句繡語，殆在此二百五十年間發達積集之結果歟？茲所舉龐蘊荆溪二人，雖為唐代代表的學者，然詳細調查之，則類似二人者亦不少。王安石問張方平云：「孔子去世百餘年而有孟子，其後絕而無人；或雖有之，不足為醇儒，如何？」方平答云：「豈無人耶？」

亦有過於孔孟者矣。」安石問爲何人，方平答云：「馬祖道一、汾陽無業、雪峯義存、巖頭全齋、丹霞天然、雲門文偃。」安石聞其語，愕然不知所爲。方平復語之云：「儒門淡薄，收拾不住，皆歸於釋氏矣。」安石乃嘆服。復以語張商英，商英撫案賞之，以爲至論。張方平曾見楞伽經於滁州僧舍，一讀之宿障冰消；見其筆跡與己不稍異，益感不可思議之因緣，其後於經首四句發明心要，以之授於東坡；東坡乃刊此經行世。蓋東坡之愛讀佛書，殆由此因緣而來也。張方平舉馬祖等以爲儒教徒之出家，似稍有過於奇拔之嫌；然當時生於儒教家者，續續出家而爲佛門中之大德小德，其事於此語已足證明之。以是言之，當時之風潮，殆可知矣。張方平之答，殆由雪竇之拈古思得。宋善卿著祖庭事苑中，以爲巖頭全齋爲全豁之誤，然則張方平所舉者，必雪竇歟？

六、儒佛之調和 老莊已爲佛教開先河，前已述之，茲不贅及。自漢代牟子作理惑論，論儒——尤其道教——佛思想一致以來，與羅什同時之道安，以老子之語解釋般若經，以及南禪參入老莊之虛無恬澹主義於禪定，至隋唐以後，天下風潮，悉盡力於調和佛老之調和，滔滔不已。唐初道釋之間曾爭席次，自天時釋道之次第定後，兩教之爭論，乃爲朝廷儀式之一。德宗時開三教講論，儒教

終不敵兩教。宣宗以後，每逢皇帝誕辰，必行三教談論，已有以儒教爲介而融和兩教之勢矣。如斯百數十年間，直至宋初，佛老相互了解，融和習合，開新組織之機運。蓋通唐代爲思想界之先驅者，常爲佛教，道教以研究佛教，乃得新生命，而儒教則正爲煩悶之時代也。唐時道士呂洞賓，唱三教一致，已爲陳搏之前驅，延而爲宋儒之先導。至宋中葉，儒者亦鑑於大勢，乃進而攝取佛教，收爲己用焉。要之，道教與儒教，自得佛教乃大成其組織；反之，佛教則假用道教之言語，作爲表明思想之具，或不知不覺浸漸於恬澹生活，至對於儒教，則無謀思想上之調和者。儒教者中，雖有創本地垂跡地，攝取孔子顏回於教中，雖或用適合倫常之文句，以便翻譯經典，然佛教者之儒教觀，則常置之於道教之下。不過宋初朝野中儒教之自覺者，上應韓退之，大呼排佛，於是達觀曇穎、大覺懷璉、明教大師契嵩等，乃謀所以會通儒釋。曇穎作性辯一篇，契嵩作文章更多，其輔教編，竭力調和儒佛；其鐔津文集中排韓數篇，一面攻擊韓子，一面調和儒佛。輔教篇卷首之原教，其起筆卽云：『萬物有性情，古今有死生。』自註云：『性者寂靜不動，人之資質者也；情者感而通，人之欲者也。』蓋以性情配之於本覺不覺也。以感通爲動之性，爲不覺，合於禮記注疏之說，惟與宋儒所云不合。宋儒一般以感通爲不動寂止上

之觀照，且與以情之名，與契嵩之說似不相應。總之，寂然與感通，可解爲性情之義，亦可解爲止觀之義，然性情與止觀，究不相同。契嵩以爲萬物皆有性情，又云：『生因於情，情因於性。』語雖簡單，然於性情之意義及關係，似可爲儒者之參考。德洪覺範禮契嵩塔詩云：『吾道比孔子，譬如掌與拳；展握故有異，要之手則然。』其贊成兩教之調和，一儒者讀之云：『初愛其文，終畏其理勝而不能奪，排佛之聲漸止，而王安石、張商英，乃由此結歸佛之緣。』由此言之，契嵩大著之反響，不得不謂爲重大也。契嵩與歐陽修同年歿，周子翌年歿，張子後五年歿，明道後十三年歿，伊川得壽，後三十五年歿。然則周、張、二程，皆年少於契嵩而後歿，故其影響之程度，雖不明瞭，而當時之儒者，則必讀契嵩之大著，既讀之自必受多少之暗示也。

大覺懷璉與契嵩同時，受仁宗之歸依，亦主張儒佛一致。修選孫氏問宗教，大覺答云：『妙道之意，聖人寓之於易。周衰，先王之法壞，禮義淪亡，奇言異術，出而亂俗。及我釋迦之入中土，以第一義示人，以慈悲化衆生，亦時之所趨也。……聖人之教，迭爲扶持，化成天下，如天有四時循環而生成萬物。至其極也，而弊生焉。然弊跡也，道一而已。自秦漢至今，千有餘歲，風俗靡靡，愈趨愈薄，聖人之教，裂而

鼎立，互相詆訾，不知所從，大道寥寥不知其返，良可歎也！此蓋排佛議甚囂塵上之反響也。大覺之意，以性命之理與慈悲之行爲佛教之要；以爲惟由於禪，即得無爲之化。後以圓通居訥之推舉，住持十方淨因禪院，開堂演法云：『若向迦葉門下，那得堯風浩蕩，舜日高明，野老謳歌，漁人舞鼓。』即此意也。當時由佛教者方面，高唱儒佛一致，實一時代風潮，不僅契嵩懷礎也。

以上云云，半雜臆斷，然足敍宋儒學說由來之因緣。欲適當的理解宋儒，除讀儒書道書外，如碧富集等禪師語錄、楞嚴經及其注釋、輔教篇、性辯篇等書，不可不讀。至欲知宋儒之淵源，則非遠溯至唐李翱之復性書不可。

七、宋儒之淵源 欲求宋儒之淵源，溯至唐時，即得李翱之復性書。李翱曾學文於韓退之，然觀其所作退之行狀及祭文，與其謂爲師弟之關係，寧謂爲同時之後輩。不過以爲退之之姪婿，或受其種種提撕耳。其文名與退之並，共稱爲文中軌範，其思想方面，則勝於退之遠甚。所以使其不朽者，即在復性書三篇。此書乃綜合易中庸老莊佛教而成，自以爲闡明儒教之道，且云：『夫子復生，不廢吾言。』亦一大抱負也。然其言與普通儒者異，無稱道之者，獨吳郡陸儔以爲：『子之言，尼父之心也。』

翺對於不贊成者則云：「彼等以事解，我以心通。」又云：「性命之書雖存，學者不之明，皆入於老釋，故世人以爲夫子之徒不足窮性命之道。」蓋此實爲進步之解釋，以三教調和爲根柢，卽謂儒教之語加入老釋之內容，亦無不可也。復性書之大意，從性情之對立出發，以爲：「性爲定靜不動，唯善；情爲性之動，有善有不善。性情雖不能分先後，然無性則無情，故有性而有情，有情而性明。情邪妄，本無所因，因明而覺時，邪不生，卽歸於無。故情雖不能不有終，然循環交攻而來時，必不能窮。性雖爲情蔽，性亦不失；而無情則性亦不能新生。惟妄情滅息，乃復於性，性復則至誠。至誠之境，乃能寂然不動，感而遂通。既誠矣，則明。誠明乃不動之動，觀於不觀，聞於無聞，視聽昭昭而見聞不起。能至此，物至則辨而決之，不著於物。其動也，初不離於不動，故寂然之聖人，亦不能不有情，而雖有情，實亦無所謂情。蓋隨於性之情，卽中於情之節之謂也。然則所謂復性者宜若何乎？絕思慮，不生情，齋戒其心，卽進而入於至誠矣。齋戒其心之間，心雖無所思，然不離於靜，惟體觀思之本無之處，乃入動靜皆離之境。此卽所謂至誠是也。」

上所云云，李翺以雄渾文字發揮之，然情如何而動，性動之情，如何爲邪妄，如何滅情，情昏尙滅

何物等問題，咸未能有所說明。且其所謂聖人有情，必指既誠之明，然情與明，一爲動的，一爲靜的，必不能視爲同一。又，寂與誠如何爲同一乎？此乃調和易之寂然感通、佛教之寂照（止觀）中庸之誠明之所由起也。易之寂然感通與佛教之寂照，雖可調和，然不能與中庸之誠明相合。蓋誠乃情之中和之名，故所謂誠，不過情之相續，彼寂照則爲情空後之智慧，不能即認爲情。翺之長處，乃在以佛教之止觀、老莊之復歸、儒教之寂通誠明巧爲調和之，惜其間有不合理之處，是其所短也。

所謂爲誠明內容之寂照，所謂動靜皆離，所謂性非昏非明，昏滅則不明，所謂物至時昭昭然辯之，而不著於物，所謂不觀之觀，不聞之聞，所謂情爲邪妄本無，明覺時即歸於無，所謂七情之循環交攻之始，其情不窮等等，皆得自佛教——尤其禪——之思想。世傳李翱問於鵝湖之大義，參於樂山惟儼，其著復性書，雖不知在見樂山之前或後，然見此書之儒者，無不嘆爲李翱逃儒入佛。李翱亦常憤慨，而有『不以我爲是』之言，蓋當時儒者均拘於訓詁文字之末也。復性書如何影響於宋學，非常明瞭，宋儒學說之大體，殆祖述於李翱。蓋對於易之寂然不動感而遂通，老子之復歸，中庸之誠明，而以佛教之止觀的內容以統一之，且以之分配於性情者，無論周子程子，悉其共通之思想也。但性

情之對立，佛教卽以爲善惡之對立，而在儒教則不定以爲善惡之對立，且分配之於寂然感通，此由兩者立腳點不同，故主張亦異。情之研究，宋儒較進一步。乃其特色；就此點而言，謂宋儒能脫離佛教，亦無不可。故張子用一禮字，程子用一敬字，其立說上不必大有變更也。

編主五雲王
庫文有萬
種千一集一第

教佛與儒宋
著棠科林

號一〇五路山寶海上			
五雲王	人	行	發
路山寶海上			
館書印務商	所	刷	印
埠各及海上			
館書印務商	所	行	發

版初月十年九十國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

CONFUCIANISTS OF THE SUNG DYNASTY
WITH BUDDHISM
BY LIN KO TANG
PUBLISHED BY Y. W. WONG
THE COMMERCIAL PRESS, LTD.
Shanghai, China
1930
All Rights Reserved

