

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第33冊

法藏圓融之「理」研究

孫業成著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

法藏圓融之「理」研究／孫業成 著 — 初版 — 新北市：花木
蘭文化出版社，2013〔民 102〕

目 2+224 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十七編：第 33 冊）

ISBN：978-986-322-423-5（精裝）

1. 佛教教理

030.8

102014823

ISBN-978-986-322-423-5



9 789863 224235



中國學術思想研究輯刊

十七編 第三三冊

ISBN：978-986-322-423-5

法藏圓融之「理」研究

作 者 孫業成

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 9 月

定 價 十七編 34 冊（精裝）新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

法藏圓融之「理」研究

孫業成 著

作者簡介

孫業成，男，1963年生於安徽巢縣，初中就讀於沐集中學，中師畢業於黃麓師範，南京大學哲學碩士，蘇州大學哲學博士。曾在《學海》、《中國社會科學院研究生院學報》、《孔子研究》、《船山學刊》、《宗教學研究》、《廣東社會科學》、《澳門理工學報》、《鵝湖月刊》（2011.6：臺灣）、《哲學與文化》（2012.10：臺灣）等海內外雜誌上發表有關哲學論文30餘篇。

提 要

這是本人積十多年之工夫而研究佛家哲學的體會，亦是博士學位論文。

法藏圓融之「理」的本質是緣起、性起。以法藏的解釋說，「緣起融通故無礙」，緣起是「融通」的所以然之故。緣起即融通，融通即緣起。緣起即融通即理。圓融之「理」，就其綜合的意義而言，它有哲理和宗教兩個向度：就哲理而言，它指法藏「一即一切」哲學學說之「一」，此「一」是形而上的宇宙本體；就宗教而言，它指佛的緣起大法，具體涵括法界緣起、如來藏緣起、性起等一切有為法無為法。本論文則圍繞後者而展開。

1. 法界緣起：其內涵主要體現於因門六義、緣起十義、三界唯心、六相、十玄門、妄盡還原、海印三昧等範疇。十玄門則是法界緣起的集中概括。

2. 如來藏緣起：一切世間、出世間法不離一真常心（如來藏）。一切眾生悉皆如來藏。

如來藏緣起、法界緣起有區別。宗密在《圓覺經略疏》中指出「如來藏」與「法界」的區別：一者在有情數中名如來藏，在非情數中名法界性；二者謂法界則情器交徹心境不分，如來藏則但語諸佛眾生清淨本源心體。

3. 性起：相較法界緣起而言，性起即不起。前者是就染淨法合而言之，後者則專指淨法而言。性起，同時亦是對天臺智顛開權顯實方便的回應。此亦意味著性起，乃體即用、用即體，或者說聖凡一體——迷凡悟聖。



目次

導言	1
一、圓融之「理」字假借於漢字	2
二、圓融之「理」與老莊之「道」有相同的形上學性質	6
三、佛教眞如之空理是圓融之「理」的直接來源	9
四、天台宗佛理是圓融之「理」的助緣	17
五、華嚴法藏圓融之「理」的特徵	20
第一章 圓融之「理」的內在本質——緣起與性起	29
第一節 緣起	29
第二節 性起	45
第二章 華嚴三祖法藏「法界」論	53
第一節 法、界、法界義	53
第二節 六十《華嚴經》的法界說	55
第三節 杜順《華嚴法界觀》中的空色法界觀	58
第四節 《佛地經論》的佛地法界說	60
第五節 法藏的法界論	63
第三章 法藏的圓融之「理」(一)——法界緣起	73
第一節 普賢菩薩行與法界緣起	74

第二節	華嚴初祖杜順、二祖智儼與法界緣起	75
第三節	法藏的法界緣起	82
第四章	法藏的圓融之「理」(二)——如來藏緣起	105
第一節	如來藏 (tathāgata-garbha) 說	105
第二節	如來藏緣起說	116
第五章	圓融之「理」與天臺宗的因緣以及對華嚴宗自身發展的影響	125
第一節	圓融之「理」與智者大師的「圓融三諦」	125
第二節	圓融之「理」與華嚴宗之發展	138
第六章	圓融之「理」對程、朱理學的影響	147
第一節	圓融之「理」與二程的天理	147
第二節	圓融之「理」與朱子的理氣觀、人性論	155
第七章	法藏的歷史地位	165
第一節	圓融的判教	165
第二節	卓越的宗教哲學家	166
第三節	同情的理解	168
附 錄		
附錄一	淺析法藏圓融之理與智顛的圓融三諦	171
附錄二	華嚴宗非圓教？——就牟宗三的判教說作一辨析	181
附錄三	《華嚴經》義與李通玄的華嚴「理」佛觀	195
參考文獻		219

導 言

《法華經》卷四偈言：「譬如貧窮人，往至親友家，其家甚大富，具設諸肴膳，以無價寶珠，繫著內衣裏，默與而捨去，時臥不覺知。」「不覺知」，其實是不識自家「寶珠」。法藏的圓融之「理」正是自家「寶珠」（哲學），卻識者無幾，甚至有人不識中國哲學存在的正當性。哲學要解決的是世界觀、人生觀的根本問題。西方哲學的發展模式無形中成了世界性哲學。其實，「西方所發展的是一種偏至的人性，所以造成的結果永遠是天人的距離。綜觀西方整部的思想觀念史竟像是時鐘的擺錘，永遠擺向在極端對蹠的兩個方向。故此在西方，早在希臘便已發現了『自然』與『人爲』的對立。所以不是自然吞沒了人文，就是人文吞沒了自然，永遠不能獲致一種持平中道。反過來，東方的人文主義，尤其是中國的人文主義，從來是天人互不隔離的」（註1）。西方哲學見物不見人。東方印度哲學主要解決人的輪迴解脫的問題，中國哲學的核心則在解決人的安心立命的問題（註2）。哲學應首先解決人的生存境遇問題。孔子的仁學這方面做得非常完美。沒有人便無存在（註3）；存在就是我的生命，是繞著我的大腦這面鏡子而流過的一股看不見的流（註4）。圓融之「理」實際要解決的是生命如何「流」，以及世界何所從來、何所去的問題；甚至它還一度發揮著李唐王朝（陽儒陰釋）、新羅、日本等國社會的思想上層建築（意識形態）的功能。圓融之「理」是哲學，是東方哲學的集大成者。

〔註1〕 劉述先：《理一分殊》，上海文藝出版社 2000 年版，第 242、243 頁。

〔註2〕 劉述先：《理一分殊》，第 34 頁。

〔註3〕 海德格爾：《林中路》，上海譯文出版社 2006 年版，第 75 頁。

〔註4〕 〔美〕威廉·巴雷特：《非理性的人·克爾凱廓爾》，商務印書館 2004 年版，第 162 頁。

圓融之「理」以宗教的形式，實現了哲學的真正意義——「一則一切」（《華嚴經旨歸·辯經教第六》）；「法界緣起，無礙自在，一即一切，一切即一」（《五教章》卷二）。從圓融之「理」可以看出，古代宗教與哲學是混合不可分的，這是人類社會發展過程中所不可避免的一種現象。

圓融之「理」，究其名稱，乃源於《五教章》卷一：「法界自在，緣起無礙，德用圓備」；《探玄記》：（1）「謂如來藏舉體隨緣成辨諸事，而其自性本不生滅，即此理事混融無礙」〔註5〕；（2）「一一法、一一行、一一德、一一位，皆各總攝無盡無盡諸法門海者，良由無不該攝法界圓融故也。是謂華嚴無盡宗趣」〔註6〕。華嚴學「無盡宗趣」，似乎在此「無礙」「圓融」之中。其實不然，華嚴宗一切宗趣，以及所以圓融，盡顯在一「理」字中。何謂圓融？

圓融者，謂塵相既盡，惑識又亡。以事無體故，事隨理而圓融；體有事故，理隨事而通會。是則終日有而常空，空不絕有；終日空而常有，有不礙空。然不礙有之空，能融萬象；不絕空之有，能成一切。是故萬象宛然，彼此無礙也。（《華嚴經義海百門·鎔融任運門第四》）

「無礙」即圓融。法藏的圓融實際上就是理事無礙、事事無礙。確切地講，「圓融」乃是佛的境界。何謂佛（境）？佛境乃是修行者對緣起大法的真實體驗。換言之，圓融（佛境）即緣起〔註7〕，「緣起融通故無礙」（《探玄記》卷二〔註8〕）。緣起方是圓融無礙的所以然。單就圓融之「理」字而言，所謂「理」，即本無、真如、法界、佛性、法性、如來藏、一真法界、本覺、心識等；它是華嚴宗的本體論、宇宙論。

從上述「以事無體故，事隨理而圓融」及整個「圓融」含義的界定可以得知，「理」是萬法得以「圓融」的根本所在。

一、圓融之「理」字假借於漢字

梵文無「理」字，只有 satya（真諦、真理）、dharma（法、真理）相當於

〔註5〕《大藏經》35冊，第347上頁。

〔註6〕《大藏經》35冊，第120下頁。

〔註7〕可參較《法華玄義》卷一上：「因緣所生法，即空即假即中。因緣所生法即空者，此非斷無也；即假者不二也；即中者不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。」「遍一切處」即圓融無礙，此乃依緣起而成。之所以有空假中「三諦圓融，一三、三一」（《法華玄義》卷二下），乃因為緣起。所以圓融即緣起。

〔註8〕《大藏經》35冊，第140中頁。

圓融之「理」義。「理」字一詞來源於先秦，但它又是個動態的發展過程。

1. 春秋之理

《說文》：「理，治玉也，從玉里聲。」《說文繫傳校勘記》引徐鍇曰：「物之脈理惟玉最密，故從玉。」玉有紋理，依其紋理而治，就成理。這就是理字的由來。據《中國哲學範疇發展史》〔註9〕考證：殷周之際的甲骨、金文中，未見理字。《易經》《尚書》《老子》亦無理字，惟《詩經》四見，《左傳》五見，《國語》四見。《墨子》論理共有十二見〔註10〕。總其大意：

一治理、規劃土地疆界。「止基迺理，爰眾爰有。」（《詩經·公劉》）「我疆我理，南東其畝。」（《詩經·信南山》）「迺疆迺理，迺宣迺畝。」（《詩經·縣》）「于疆于理，至于南海。」（《詩經·江漢》）鄭玄注：「疆，畫經界也；理，分地理也。」理，劃定溝渠意。《左傳》成公二年：「先王疆理天下，物土之宜，而布其利。故《詩》曰：我疆我理，南東其畝。今吾子疆理諸侯，而曰盡東其畝而已，唯吾子戎車是利，無顧土宜，其無乃非先王之命也乎？」理，治理意。

二官吏名稱，或禮賓官，或司法官。《國語·周語》：「周之秩官有之曰：敵國賓至，關尹以告。行理以節逆之。」逆，迎接。韋昭注曰：「行理，小行人。」小行人執瑞節為信物來迎接賓客。《左傳》：「諸侯靖兵，好以為事。行理之命，無月不至。」（昭公十三年）杜預注：「行理，使人通聘問者。」行人、行理皆為禮賓官。理亦指司法官。《左傳》：「士景伯如楚，叔魚攝理。」（昭公十四年）《國語·晉語》亦載：「士景伯如楚，叔魚為贊理。」是說叔魚代行士景伯司法官一職。

三道理。《墨子·所染》：「凡君之所以安者，何也？以其行理也。行理，性於染當。故善為君者，勞於論人，而佚於治官。」行理，按理行事；性，通「生」；論，選擇；佚，通「逸」。「士亦有染。其友皆好仁義，淳謹畏令，則家日益，身日安，名日榮，處官得其理矣。」（同上）淳，淳樸；謹，謹慎。「其友皆好矜奮，創作比周，則家日損，身日危，名益辱，處官失其理矣。」（同上）矜奮，驕矜自負；創作，製造事端；比周，相互勾結。《墨子·非儒下》：「仁人以其取舍是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷。……不義不處，非理不行，務興天下之利。」《墨子·小取》：

〔註9〕張立文著，中國人民大學出版社1988年版，第539頁。

〔註10〕張立文：《理》，中國人民大學出版社1991年版，第6頁。

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉摩略萬物之然。」焉，於是；摩略，觀察掌握；然，真相。《墨子·經說下》：「論誹，誹之可、不可；以理之可誹，雖多誹，其誹是也；其理不可誹，雖少誹，非也。」論誹，應是「誹論」。〔註11〕

春秋及以前的理，或只是事物的單稱，如《墨經》所說的私名。其理則與治等同，《廣雅·釋詁三》：「理，治也。」因此唐人為避高宗李治諱，則有改先秦典籍「治」為「理」之嫌。〔註12〕

2. 孟子的義理

《孟子·告子上》：「心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」孟子的「理」指高於事實層面的當然準則，其內涵就是仁義禮智四端。後來所謂的「義理」即發端於此。《孟子·萬章下》又有所謂條理：「孔子之謂集大成者。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」敲擊鑄鐘，是音樂節奏的開始；特磬收尾，是音樂節奏的終結。於人而言，節奏的開始在於智，節奏的終結在於聖。音樂起聲、終音，條理清晰，節奏明快，首尾一氣呵成，便能美妙無比，樂趣無窮。人貫徹義理（仁義禮智）有始有終，就是其價值所在，也就能成為聖人。

孟子的義理，是人性之所以為善的根據，是既內在又超越。超越當然是形而上的。

荀子有「禮之理」，其理有國家的根本大法意味。孟、荀的理，實即孔子仁的具體化。

3. 《易傳》性命之理

《易經》是部卜筮書，《易傳》是對《易經》的疏解。其多引天道以證人道。如「易與天地準」，「一陰一陽之謂道」，「易有太極是生兩儀」，「形而上者謂之道」等，雖講的是天道，其最後落腳點卻在人事：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」（《序卦》）《易傳》以

〔註11〕《墨子直解》，浙江文藝出版社2000年版，第289頁。

〔註12〕《管子·兵法》：「治眾有數，勝敵有理，察數而知理，審器而識勝，明理而勝敵。」張佩綸曰：「三理字皆誤，唐諱治為理。」（郭沫若等：《管子集校》）

「天尊地卑」地位的確立，來比附社會上的「貴」「賤」地位也確定不移。《易傳》所探討的天道是虛，人道是實。

《易·繫辭上》云：「乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡則天下之理得矣。」是說，乾卦、坤卦的易簡能盡現天地人物之理。「天下之理」顯於卦變，所以「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」（《易·說卦》）所謂「義」，「理財正辭、禁民爲非曰義。」（《易·繫辭下》）觀卦變，是爲著和順道德、達於仁義；窮理，是爲著盡己之性順乎天命。

《易傳》的性命之理，是天人共有的法則。此「理」在人爲性，在天爲命。因此之故，性命相通。人性是天命在地下的投射，天命則是人性在天上的光源。人可以上達天命，天命又抑揚著人性、并引領著人性的張揚。《易傳》的性命之理有形上學的意蘊。

4. 韓非子的事物特殊性之理

韓非子因循老子，亦以道爲自己哲學的最高範疇。《韓非子·解老》：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之爲物之制。萬物各異理，萬物各異理而道盡。」稽，合也；文，同「紋」；薄，迫，即侵害義；理之爲物之制，乃理成爲具體事物的制約力量義，即具體事物因有理而成其所是。「理」是事物的特殊性義。屬於此類的，還有：「凡理者，方圓、短長、粗靡、堅脆之分也，故理定而後物可得道也。」（《韓非子·解老》）「得事理則必成功。」（同上）「故定理有存亡，有死生，有盛衰。」（同上）「因事之理，則不勞而成。」（《韓非子·外儲說左下》）

其實，先秦諸子百家都對自然之天理、社會之人理進行了有益的探索（限於篇幅在此就不一一列舉），其共同觀點是自然、社會皆有其理，而且兩者之間是相通的。老子天道人道之理相通：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。」（四十七章）《易傳》的性命之理也是天人相通的。《孟子·盡心上》：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」這是說人、天同理。所以莊子說「天地與我並生」，「萬物與我爲一」（《齊物論》）。天人之所以能「爲一」，就是因爲天地之間一理流行，天人一理相通。先秦哲學的這種整體有機思維模式，

為爾後中國哲學的整體走向奠定了大方向。這是中國哲學（包括佛學）的主要特徵。

先秦之「理」，作為哲學範疇而言，是人道的義理、性命之理，以及事物的特殊性，但還不屬於哲學的形而上的範疇，像「道，理也」（《莊子·繕性》），此「理」是服從於道的次要範疇。而自秦漢至唐華嚴宗興盛之前，「理」字一直也不是哲學的主要範疇。法藏的圓融之「理」，實是以老莊之道、玄學之「本無」及佛教之真如等對「理」之內容的充實。圓融之「理」的形上學義，首先與老莊哲學形上學的「道」有關聯。

二、圓融之「理」與老莊之「道」有相同的形上學性質

中國哲學形上學的發達起於道家，但魏晉玄學也是一個重要的環節。

1. 老、莊

道家發端於老莊。《老子》關於形而上之道有精闢的闡述。《老子》二十五章：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆。可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」老子確認宇宙有一生化本體，其名曰「道」。「道沖而用之或不盈。」（四章）萬物因「道」之「沖」（空）而有自己多種多樣之「用」。《莊子》承襲了老子的道。《莊子·大宗師》云：「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根。未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。」與老子一樣，莊子也認為「道」是生萬物的根本。《莊子·天地》：「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則謂之性。」道又名「無」，物得「道」之分而生叫「德」，「命」「形」「性」都是得之於道的。

老、莊之道均屬形上學範疇。但兩者也有區別：「莊子的道從形式到內容都是無，是道道地地的虛無；老子的道則是形式上的無，其內容則是實實在在的有。」〔註 13〕形而上之道的實有性質，是中國人的固有的思維習慣。中國哲學的心性論、圓融之「理」的實有性，與此均有一定的關聯。

2. 王弼、郭象

魏晉玄學被譽為新道家。玄學之為玄學，其所奉讀的經典是《老》《莊》

〔註 13〕周可真：《哲學與文化研究》，江蘇人民出版社 2005 年版，第 58 頁。

《周易》〔註14〕；其名乃「自王充以後，至南北朝時，道家之學益盛。道家之學，當時謂為玄學」。〔註15〕王弼、郭象是新道家之集大成者。

(1) 王弼

王弼提倡「崇本以息末，守母以存子」（《老子微旨略例》），以及「天地萬物皆以無為本」（《晉書·王衍傳》）的「貴無」本體論學說。該學說既是對兩漢神學目的論的反動，又是中國哲學發展過程中的一大創舉。王弼說：「物無妄然，必有其理。」（《周易略例·明象》）其理為何？「眾不能治眾，治眾者至寡」；「少者多之所貴，寡者眾之所宗」；「統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑」（同上）。所謂「至寡」、「宗」、「元」，王弼認為就是「一」。他在解釋老子「道生一」時，謂：「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無。」這就是說，「一」就是「無」，用「一」來統「眾」，也就是用「無」來統馭「萬有」。這個「無」也就是道，「道者，無之稱也。」（《論語釋疑》）

王弼貴無，但不離用。「雖貴以無為用，但不能捨無以為體。不能捨無以為體，則失其為大矣。」（《老子·三十八章注》）此為「以無為用」，必先以無為體。體為用之根據，但體用不分。又「捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止，雖極其大，必有不周，雖盛其美，必有患憂，功在為之，豈足處也？」（同上）此謂有形有名的具體事物是「末」，在有形有名的具體事物背後有某種無形無名的東西是「本」；本末不能分開。惟「守母以存其子，崇本以舉末」（同上），「功」才大矣。這就是王弼哲學形上學的貴無本體論。

(2) 郭象

郭象的道是什麼？「至道者，乃至無也。」（《莊子·則陽注》）道是「至無」，乃絕對的無。「夫道，物之極，常莫為而自爾，不在言與不言。」（同上）就是說，道是物之本體（「極」），不可用言語來表達。

王弼貴無；裴頠則以為，「無」不能生「有」，「始生者自生也」。郭象折中其間，提出「獨化」論。他說：「夫莊老之所以屢稱無者，何哉？明生物者無物，而物自生耳。」（《在宥注》）又說：「非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以夫有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。」萬物

〔註14〕見《顏氏家訓·勉學篇》。

〔註15〕馮友蘭：《中國哲學史》下，華東師範大學出版社2000年版，第74頁。

自生，千變萬化之「有」（個體物），不會化爲「無」（本體無）。《齊物論注》：「無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生爾。」又《秋水注》：「知道者，知其無能也。無能也，則何能生我？我自然而生耳。」「無能」，就是不能使萬物有所生，物有所成，是它自生的結果。對於物來說，道無功。「道之贍物，在於不贍。不贍而物自得，故曰此其道與。言至道之無功，無功乃足稱道也。」（《知北遊注》）無功才稱爲道。

郭象的「獨化」論，意味著道「無能」「無功」，物才能「自生」。這也就是所謂的「獨化於玄冥者也」。《齊物論注》：「世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者有耶？無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物眾形。故明眾形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。」「玄冥」，郭象的解釋是：「玄冥者，所以名無而非無也。」（《大宗師注》）也就是說事物的生成是無原因的、互不關聯的，但彼此又是不可或缺的。《中論·觀有無品》卷三云：「定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無」。這是說執「有」則墮常，執「無」則墮斷。或「常」或「斷」都有違佛教的緣起大法。只有不執著於有、無兩邊之中道，才是緣起法。兩相比較，郭象玄冥的「無而非無」與中道法何等地接近。難怪佛教般若學東漸以後，與玄學一拍即合。

中國哲學至魏晉時，思維水平達到了相當高度。王弼確定了道的本體論思想：本體之道是萬物得以產生的根本、本原；但本體也不離現象，體即用。這是東方人的智慧對哲學的一大貢獻。而郭象形而上的獨化論，與印度佛學的中道說，亦有著驚人的相似處。

漢明帝時，佛教傳入中國。從此佛教也就成了中國文化的一個重要組成部分。自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當爲《般若經》。蓋在此時代，中國學術實生一大變動，而般若學爲其主力之一也〔註16〕。受般若學影響的是老莊之道「本無」化。「道者，無之稱也」（王弼《論語釋疑》）；「至道者，乃至無也」（郭象《莊子·則陽注》）。故魏晉時老莊之「道」與「本無」同義。「本無一義，執者甚廣。廣義言之，則本無幾爲般若學之別名」〔註17〕。由於玄學佛學相互交融、相互影響，經過格義後，湯用彤即指出，《般若》諸經，

〔註16〕《湯用彤全集》卷一，第174頁。

〔註17〕《湯用彤全集》卷一，第181頁。

盛言「本無」，乃佛學「眞如」之古譯〔註18〕。因而，其時老莊之「道」既是玄學之「本無」，又是佛學家藉以認可的眞如。從佛學的角度上講，老莊形而上之「道」即佛家的眞如。這豈不意味著「道」也充實了圓融之「理」？無怪乎朱熹指摘佛教「卻竊取老莊之徒許多說話，見得盡高」〔註19〕；「道家老莊書，卻不知看，盡爲釋氏竊而用之，卻去仿倣釋氏經教之屬」〔註20〕。

圓融之「理」的發展過程是：道——本無——眞如——圓融之「理」。而道「本無」化，是其重要的一個環節。

三、佛教眞如之空理是圓融之「理」的直接來源

圓融之「理」字，或可謂「性」，或可謂「心」，其本質乃是眞如。圓融之「理」的直接思想來源則是南北朝時的佛教眞如之空理。

自南北朝起，中土佛教大興。

佛教起於印度，原始佛教的理（基本教義），「一般認爲，這些教義主要是四聖諦、八正道、十二因緣」。〔註21〕這些教義講的就是一個「空」理。小乘佛教講「我空法有」（即「人無我」），大乘佛教講「我法二空」（即「人無我」、「法無我」）。無論小乘的「人無我」，還是大乘的「二空」，皆可名之曰「眞如」。眞如即空。至龍樹中觀則「未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」（《中論》）空是一切事物的本質，即實相，實相也即無相，是不可言說、不可思議的最高眞理，它不能用一般名詞概念加以正面描述，只可展開直觀體悟。〔註22〕佛教之理是眞如，是空、眞空。

眞空與斷滅空有別。澄觀在《華嚴法界玄鏡》中區別說：「言眞空者，非斷滅空，非離色空。即有明空，亦無空相，故名眞空。」空理即在形色中，但又無一定的形象可把捉，這才叫眞空。如「言青黃非眞空者，顯色明象，象顯著故。又形色是假，顯色是實，實色即空。」眞空不離實色。離色名空是斷滅空。「言離色者，空在色外，色、外復二」。色、空二分是斷滅空，「如牆處不空，牆外是空」；或「如穿井除土出空要須滅色」。「故《中論》云：先有而後無，是即爲斷滅」空。眞空即在實色中，方謂眞空、眞如。

〔註18〕《湯用彤全集》卷一，第204頁。

〔註19〕《朱子語類·老氏》卷一百二十五，第2987~88頁。

〔註20〕《朱子語類·論道教》卷一百二十五，第3005頁。

〔註21〕蔣國保 潘桂明：《儒釋合論》，吉林人民出版社2007年版，第131頁。

〔註22〕蔣國保 潘桂明：《儒釋合論》，第141頁。

中土早期翻譯的佛經，是以「本無」對譯真如的。如支謙所譯《大明度經》卷四：「諸法本無，如來亦本無。……一切皆本無，亦復無本無。」此「本無」除了真如義外，還「是一種徹底的遮詮式的否定，並不存在對『無』的肯定」。^{〔註23〕}這是中觀學的特點，一切皆空，連佛自身的存在也是空。

南北朝時，談佛理的顯學代表主要有支道林、僧肇、竺道生。

1. 支道林的佛理——「即色是空」

佛學東漸之初，難免與玄學混雜。「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。」（《高僧傳·支遁傳》）「神理」、「真理」，即指佛理。「好談玄理」的支道林常以玄理釋佛理，以便佛理玄理化，使大法得以流行。支道林的現存的代表作是《大小品對比要鈔序》（簡稱《要鈔序》）^{〔註24〕}「此所謂《小品》者，當指《放光》。《小品》或即支讖之《道行經》。二本詳略互異，常有致疑者。支公以爲理無大小。」^{〔註25〕}其理乃真如本體。支道林之佛理要點有二：

（1）以玄理釋佛理真如本體

《世說新語·文學篇》載：「《莊子·逍遙》篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及《逍遙》。支卓然標新理於二家之表。」支之「新理」，不外乎引佛理入《逍遙》。但他更引玄理入佛理。《要鈔序》的開篇：

夫《般若波羅密》者，眾妙之淵府，群智之玄宗，神主之所由，如來之照功。其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物。……何者？賴其至無，故能爲用。夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能爲理。

這簡直就是在談玄理；「至無」，乃老莊之道也。「無不能自無，理亦不能爲理」：即「無」不離有，「理」不離事。「至無」「理」，實即佛理之真如本體。

又曰：

智存於物，實無迹也；名生於彼，理無言也。何則？至理冥壑，歸乎無名。無名無始，道之體也。

「智」，般若之智，因事而存，究其實，乃無形無迹；「名」，生於施教方便，

〔註23〕 蔣國保 潘桂明：《儒釋合論》，第153頁。

〔註24〕 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，中華書局2003年版，第298～303頁。

〔註25〕 《湯用彤全集》卷一，河北人民出版社2000年版，第193頁。