

國學小叢書

宋儒與佛教

林科棠編譯

編譯者 林科棠
主編者 王雲五

國學
叢書

宋儒與佛

商務印書館發行



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附佛性論	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顗組成之，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，則必謂經孟子後千二百五十年，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。如孫秦山，卽乘革新之機運，詈科舉之弊失，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；然而汙漫不飭之教行，妖誕幻惑之說滿，可怪也！」蓋石氏由國粹之見地，澁悲憤之淚，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。張子讚程子云：「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，故子列舉煩瑣之事實，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，然有助於此作傍證之價值。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，明道讚爲「我道南矣」之楊龜山，二程嚮望之游定夫，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，鑿

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。其識旣內包無限之種子，故名之爲太和云。性旣爲萬物之本源，當然萬物一體；萬物旣一體，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，即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，即當於第六識。其所謂性，即當於阿賴耶識。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，即理之義；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，然均立腳於有，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，即思慮分別之有無。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，多不以爲然，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

周子以爲：『心分體用動靜；心體爲無思，心用爲思通；靜爲至正，動爲明達；靜爲吉，動爲吉凶悔吝之源。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爲心之本性也。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，周子均以爲動，然明達果否爲動，亦一疑問。若以爲動，則既至正之明達中，含有發而爲善爲惡之幾，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。