

現代佛教學術叢刊①
主編 張長濤

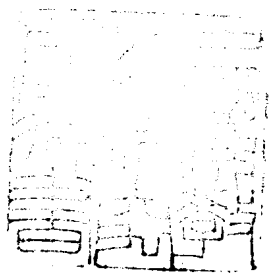
佛教與中國思想及社會

大業文化出版社



現代佛教學術叢刊 ⑩
主編 張曼濤

佛教與中國思想及社會



大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 90
第九輯 一〇

佛教與中國思想及社會

全書(壹百冊)定價：新臺幣三萬六千元

主編：張 曼 濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

發行人：張 曼 濤

出版者：大 乘 文 化 出 版 社

地 址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電 話：七 一 一 一 六 六 八 三

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十七年十二月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回換。

編輯旨趣

一、中國思想和中國社會與佛教的關係，從本叢刊已出版的「佛教與中國文化」、「佛教與中國文學」，乃至「佛教藝術論集」等中可以看出，其深厚淵源實非其他家可比，亦非語言可以形容。但上述數書中，尚非專從兩者的關係上討論，只是就佛教與文化、文學、藝術的影響方面探究，當然此種影響亦是一種關係檢討，不過文化、文學、藝術，仍有其特定的範圍，不能包括思想、社會兩個更特定的範疇，爲了補充上述數書的不足，故乃另編本集「佛教與中國思想及社會」。就本集的書題所括的範圍而言，應該分爲「佛教與中國思想」、「佛教與中國社會」兩個專題，分別收集有關論文，分成兩冊出版。無奈單從思想角度和社會角度談與佛教關係者的文字太少，分成兩冊難以成編，遂只好將此兩部分的文章合成一冊，乃有此一專題——佛教與中國思想及社會。

二、思想的範圍，本來包括甚廣，政治、經濟、文學、藝術，原都可包括在內，但就學術上通常

所指的「思想」而言，大多限在於一種有系統的學說或一種文化的主體骨架。僅就此而言，自然所謂中國思想，便非文學、藝術所能概括，亦非廣泛的文化一詞所能概括的了。因此，本集的重點，就放在各家的學說和文化的具體骨架與佛教的關係一談。談文化的骨架，難免與本叢刊的第十六冊「佛教與中國文化」有重複之處，但本集所收的三篇「佛教思想在中國傳統文化中的地位」、「佛學與中國文化」、「中國文化之核心」，大致與第十六冊的論點不同，放在本集中甚宜，且亦可補十六冊之不足。至於其他各文，從每篇的專題，亦即可知其與上述諸書的差異，及所謂「與中國思想」之立意之所在了。

三、至如「社會」，則較「思想」本來尤更廣泛，但在本集中，則僅限於以與生活有關者而言，可惜的是，此一專題從事探討者甚少，在數十年來的資料中，我們僅僅得到以禪宗與中國社會為題的文字兩篇，一是從禪院生活談與中國的社會問題，一是從叢林制度談與中國社會問題，此兩文在社會學上的角度來看，當然具有空前的新開拓的學術領域作用，只是至今尚未引起大多人士的注意，尤其是研究我國社會學和社會學史的人。從佛教制度、佛教思想，到中國社會制度、中國社會結構，乃至中國社會價值觀念，問題極多，值得研究者亦自多，只是學風尚未抵此，徒呼遺憾而已，本集特收此二篇以作開啓，惟盼來者由是引發興趣，廣作探討，或不辜負此一領域的寶庫，開拓以光斯學也。

佛教與中國思想及社會 目錄

我國傳統學術與佛學·····	遜翁·····	一
中國哲學史上佛教思想之地位·····	張東蓀·····	九
佛教思想在中國傳統文化中的地位·····	黃公偉·····	四五
佛學與中國文化·····	法 舫·····	六三
中國文化之核心·····	默 如·····	七—
佛教與中國之命脈·····	李炳南·····	八五
孔子思想與佛學·····	張晉國·····	九—
墨子與佛教·····	山內晉鄉·····	九九
儒佛兩家思想的異同·····	梁隱盒·····	一〇九
儒佛兩家同體精神之對照·····	朱世龍·····	一三一

儒家的中庸和佛家的中道.....	婁良樂.....	一四七
佛之「三覺」與儒之「三綱」.....	竺 摩.....	一五九
論宇宙事物的中心與儒佛的中道.....	熊慕新.....	一六九
儒佛教義的生活領導.....	朱維煥.....	一七五
中國的宗教與衰與儒家.....	印 順.....	一八七
中國社會的佛教倫理形態.....	慧 天.....	二〇五
宋明理學與佛學.....	胡谷懷.....	二二五
從陽明愁山之釋大學看儒佛疆界.....	林繼平.....	二三九
禪學與道儒思想.....	曾普信.....	二六一
禪院生活和中國社會.....	李瑞爽.....	二七三
禪宗叢林制度與中國社會.....	南懷瑾.....	三一七

我國傳統學術與佛學

遜翁

所謂傳統學術，乃是別於新興的學說與新從外來的學術而言，如我們學校中所學的外國文——英文、德文、法文等等，即是新學來的、外來的文字。至於漢文方塊字，則是傳統的文字，這便是傳統的與非傳統的界說。儒家道家之學，當然是我國傳統的學術，至於佛學，雖然在春秋以後幾百年才傳入中國，但它到中國以後，至今已有一千九百多年的歷史，不但已深入我民族社會各方面，影響了我國一千多年以來的文化學術以及民族思想生活，而且大乘佛教，又是到我國以後，才完成其精密廣大的教義與學理，成了中國的大乘佛教。可見佛學一樣是中國傳統的學說，所以我這一命題，只是爲敷說時作比較上的方便，實在不是切當的題目。

大乘佛教的學說，既然一樣是我國傳統的學術，那麼，現在我們所謂國學的範圍，便不止於孔孟的儒家之學，黃老的道家之學，也應該包括佛家的大乘之學在內才適當。這一觀點，在我們的史冊上就可以看出來，自魏晉六朝，大乘佛教勃興之後，當時學者與史家，便已形成這一觀念

了。如隋書經籍志，即將佛經一千九百五十部，列入爲一門，此後歷代藝文經籍等志，也莫不有佛經的著錄與佛家學者的傳記，亦即事實上，老早便已公認佛家之學，即是中國的學術；因此，我們要瞭解國學，同時便必須瞭解佛學。

怎樣瞭解我國傳統的學術呢？首先要知道所謂學術的目的，實不外乎爲人類生活探求一條康莊平坦的通路，這通路便是真理，有了真理，才有正確的辦法。這辦法：即是如何引導人類生活走向安全的領域，如何挽救人類生活在歧路中的迷惘。這在西洋的學術界中，如自希臘直到現代的哲學家，還是仁者見仁，智者見智，沒有得到一致的原則與辦法；這問題很複雜，不是幾十分鐘的時間所能說明，也不在我們所要討論的題目之內，只好存而不論。我們今天所要討論的，乃是中國傳統的學術，中國學術，對此一問題，老早便已揭出了不偏不倚的原則與正確而完善的辦法了。這原則就是：人類的心性，乃是天然而善的，也就是本然可以爲善的。至於爲不善，只是習染而壞，其本質並不會變壞的。只須能够爲學，相信自己有善的本質，相信自己可以做好人，便可以將壞的習染，轉爲好的陶冶，轉爲好的薰習，這便是中國學術傳統的原則。這一原則看來似乎只是老生常談，而實是決定人類命運，以及文化政教的隆汙、生活的苦樂的總樞紐。古今暴君政治以及極權學說，即莫不由於違此一原則，漠視人性，以人性爲惡，因而要箝制人類的自由，桎梏人性的發揮，因而任刑不任德，任威不任恩，造成歷史上的創痛與苦難。只有確認人性是

善的，才有慈祥愷弟悲天憫人，肅雍協和的教化，才有調達人性，自由民主的治道，才能暢萬物並生並育而不相害的演進。這即是中國民族日趨壯大的因素，也就是中國傳統學術的精神。這一精神，儒家如此，道家如此，佛家也正是如此的，我們可以分別看看其大致的情形。

首先看儒家：儒家孔孟之學的淵源，是最為深厚的。他導源於堯舜禹湯文王周公，至孔子集其大成，至孟子而極其光輝，在漢唐時為經學，在宋明時為理學。自清初至現代，則為講義理的宋學，與講考據的漢學。兩千多年以來，其學者的著述之多，實在不可勝數，總其要歸，則不出於堯舜禹相傳人心惟危，道心惟微，惟精惟一，永執厥中的十六字心傳。這所謂道心，即本然而善的人性，等於佛經所說的真如心，也等於現代人所常說的理智。這所謂人心，即可善可惡的意志，等於佛經說的生滅心，也等於現代人所常說的情感作用。儒家學說，即在擴充人類的道心，挽救其人心的陷溺，這以孟子說得最為透澈。孟子道性善，言必稱堯舜，他說：人之所不學而能者，其良能也，所不問而知者，其良知也，孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄者。愛親即是孝，即是仁；敬兄即是弟，即是義。孩提之童，不待學與教而知之，即是本然而善的人性，人有了這樣的善質，再加以教與學之功，使之於仁而游於藝，便自然能擴充其善性。如同璞玉，本有精美之質，只需加以琢磨，即能發揮其本然的光輝。所以中庸說：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。即是說：天賦於人的性質是善良的，是合於道德的，只需好好地從事教

與學以保存之發揮之，則絕沒有生而一成不變的壞人。所以孔子說：有教無類。這即是儒家傳統學說的中心，在朱子所寫的中庸章句序一文中，有更詳盡的更透澈的說明，雖然他這文後半段說道家佛家之處，不免有偏見，但前半段說儒家傳統之學，則是正確的，諸位可以參考一下，就更爲明白了。

再看道家之學。這所謂道家，乃是指漢代人所稱黃帝老子之道，並非漢以後，張道陵、葛洪、寇謙之那些謂畫符驅鬼，煉丹成仙，以及降神啓乩的巫師道士之道。黃老之道，見於現存道德經五千言之中，他是一部指導及說明人類生活道德政治教化最高原理之書，說明人事與天道相應相合作的定律，與易經的理論，是互相發明的。他的主要出發點，一樣認爲類的天性，乃是本然而善的。道德經五十一章說：道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫尊之命而常自然。這亦即是說，天生人的形貌雖然不一樣，但其所具尊道貴德之性質，則是一樣的，只要能加以虛靜的修養，即是全才。所以說：致虛極，守靜篤，爲學日益，爲道日損。日益，就是博學，這在佛說，即是徧知六根六識六塵的自賊家寶，便要知有二十五種定輪，能作對治之方，也就是孔子所說的博學之、審問之。日損就是守要，就是精一，這在佛說，就是一門深入，一根既圓通，六根俱解脫，也就是孔子所說，慎思之、明辨之的辦法。

老子道家之學，本來是積極的、負責任的，所以漢朝自高帝至景帝五朝，在政治上，用老子

的方法，成爲三代以後最富強康樂的朝代。不過後來經列子、莊子等人的推演而成爲消極主義、放任主義的人生哲學，使老子的道家之學變了質，所以魏晉以後，道家之學，便不言黃老，而言老莊。這一問題，說來很繁複，我在所著老子新釋——這書去年由人生出版社印行——一書中，曾作詳細的說明，諸位如欲略知道家傳統之學的演變，是可以作一個參考之用的。但道家之學，雖由黃老演變爲老莊，而尊重人性的自由，確認其本然而善，則還是一致的。

最後，我們要看佛家之學了。佛學對於人性的看法是怎樣的呢？這不用去徵引經論即可以了然的。諸位均知道生佛同源的要義，大乘佛學，即是以衆生皆有佛性立教的。衆生是包括一切生物而言，佛性就是善性；人爲萬物之靈，乃是衆生中的特出者，具有與佛同體同德的善性，乃是毫無疑義的。這與儒家道家確認人性善，正是同一原則。佛經又揭示，只需一念淨信，即得阿耨多羅三藐三菩提；以殺生爲事的屠者，也只需知道放下屠刀，即可成佛。這又正與孟子所說：舜何人也，予何人也，有爲者，亦若是。雖有惡人，齋戒沐浴，亦可以祀上帝的見解全同，所以佛學進入中國以後，便能與中國原有儒道之學，互相發明。如東晉時的竺道生，從生佛同源之理，倡爲一闡提人皆得成佛之說，大闡頓悟的理論——見高僧傳——後來六祖便在南華寺，完成其即心即佛的禪宗。又如遠公大師，從一念淨信之理，倡爲仗他力往生的淨土念佛法門，能仗他力，即是自力的發揮，也就是自己本具有佛性的因緣。這在原則上，均與儒道兩家的學說，可以互通

，所以佛教能於到中國之後，即生根敷榮，成爲中國的大乘佛教，成爲中國傳統的國學，乃是很自然的道理。

以上所說，從國學的傳統觀點，看孔孟之道、黃帝老莊之道、佛家大乘之道，對於人性本然而善，其原則既然是相同的，那麼，這三家對於人類何以會習而爲不善？既有不善，如何才能救治其不善，以回復其本有之善，其方法是不是相同呢？我們可以肯定的答覆：三家對於習而爲不善的看法是全同的，其救治之法，也是同的，不過有大同小異的分別而已，這裏我順便提出拙作從原泉到江海文中的大意來說一說。

人性本然而善，可以比之於水，水是流動的，人性也是活潑而生動的。人性趨向善的境界，等於水的趨向海洋。水從發源的山泉，經過溝渠川河，歸入海洋，等於人生生活的程序，原泉之水是清潔的，海洋之水，浮天浴日，更是清潔無邊的，這又等於人類生命歸宿的境界。人性本然而善，原泉之本然而清，但原泉之水，一出山之後，往往因流過溝渠，流過村墟城市，而給停滯壅遏的沙泥穢物所混濁，成爲「在山泉水清，出山泉水濁」的污水。這即等於人生自孩提本具有良知良能，但漸漸長成，走入社會之後，便爲情感習俗所污染，漸漸泯沒其良知良能的道心，而作人欲橫流的追逐，無異水之爲溝渠泥沙所渾濁，只是習染而壞，並不是人性的變質，只要知道覺悟自己是萬物之靈的人，相信自己的性是本然而善，轉向善良的方面前進，便立即可以成爲一

個人格完美的人。這又等於壅遏於溝渠之水一樣，雖然被沙泥所渾，但水的清潔性，並不變質，只要能流向川河，流向海洋，便依然能回復基本的清潔，只有停而自腐的水，才會起臭，也只有迷而不悟的人，才是下愚不移。這便是人類的病根，孔子、老子、佛陀三個大醫王，便均看出這一病根，而立下了有效的對治之方。孔子是從動的一面下藥，老子、佛祖則是從靜的一面下藥。我們又可以看看其斷症與下藥的方法。

先看儒家，又以孟子的討論，最爲透澈。告子曰：性猶湍水也，決之東方則東流，決之西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。告子這一說，乃是倒果爲因的看法，悞認了人性，也悞認了水性。孟子斥之曰：水性無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。今天水，搏而躍之，可使過額，激而行之，可使在山，是豈水之性哉！其勢則然也。人之可使爲不善，其勢亦猶是也。這所謂決、搏、激，在水即是爲外來的勢所阻遏，並非水的本性如此，只要此勢一去，它便會照本性向下流。在人性，即是習染，並非人性變壞，只要習染一淨，它便會恢復其善。怎樣淨其習染呢？論語，子在川上曰：逝者如斯乎！不舍晝夜。逝者云云，即是向海洋流去，所以孔子又說：天行健，君子以自強不息。這就是說，水能逝者如斯，即可以不停不臭，人能自強不息，即可以蕩滌污染，這即是從動的方面作對治的處方。

道家與佛家之說是怎樣的呢？老子說：上善若水。他提出澄清停滯污穢之水的辦法，「孰能濁以靜之徐清」。老子此說，是與佛家之說全同的。楞嚴經佛說：云何爲濁，譬如清水，清潔本然，卽彼塵土沙泥之倫，本質留礙，二體法爾，性不相循，有世間人，取彼塵土，投於淨水，土失留礙，水亡清靜，容貌汨然；名之爲濁。這樣，水既被汨然而濁，將怎樣回復其清潔？佛便指出其方法曰：如澄濁水，貯於靜器，靜深不動，沙泥自沉，清水現前，名爲初伏客塵煩惱。去泥純水，名爲永斷根本無明。這裏佛祖靜深自沉的對治，與老子靜之徐清，是同一方法，與孔子川流不息的動的方法，正是大同小異，殊途同歸的方法。這三家卽均認人性如水性，只會被污染而濁，絕不會被污染而變質。三家斷症既同，處方便成同一作用，中庸知止而後有定，定而後能靜，佛老靜的處方，也一樣爲儒家所採用，後來宋明理學家，就莫不提倡靜定的方法，總之，這些方法，一樣是鼓勵人生，不要妄自菲薄了自己的本能，不要辜負了難得的人身，爲萬物之靈的人格；必須自強不息，便可以如孟子所說：盈科而進，放乎四海，佛祖所說的法流水，與真如性海相接，這也是中國傳統學術中心所在的。

至於中國學術，還有墨家法名家陰陽家等等的諸子百家之學，自然也是中國傳統之學，我們今天爲什麼不討論及之呢？因爲那些百家之學，大半沒有成爲中國學術的主流，而且也非這短短的時間所能遍及，諸位可以參看漢書藝文志，便能知其大略，這裏便只好從略了。

中國哲學史上佛教思想之地位

張東蓀

一

在中國哲學史的課程上，學者都承認魏晉南北朝隋唐是一個階段，亦就是思想史上的一個變化較多的時期。在這一階段的時期中有好幾個不同的徵候。第一是儒學的式微。所謂式微，並非衰亡。儒家思想始終不絕如縷存在着，但沒有大盛起來。第二是老莊思想的抬頭。第三是印度佛教思想的大量輸入。此外還有道教的興起。可以說是一個比較上難以敘述的時期。

本篇的目的是在於從文化接觸史的觀點上述佛教思想如何到中國來。然而要說明其故則必須述及老莊思想的抬頭。又因老莊的盛行，更不能不涉及儒學內部的變化。儒學的末流一趨於繁文瑣節的禮儀，一趨於天人感應的神秘，偏重於禮的儒家一派到後來又流爲訓詁。這一派比較上好像近乎正宗。其天人感應論一派其實乃是雜家。前者在本篇不擬討論，後者卻要在下一段中詳細

論述之，因為是有關係的。本篇的敘述方法是偏於注重思想上理論脈絡的相聯。原來作思想史本可以分兩方面：一是歷史上事迹的經過；另一是理論上思想的脈絡。尋出史迹是一種工作；而抽繹思路是另一種工作。不過專注重歷史事迹的可以不十分對於思想脈絡的聯結有所照顧。所以凡是偏重於這方面的既成著作多未能令人滿意，恐怕就是因為這個緣故。但專注重於思想上聯繫與影響以及反影響的乃是從邏輯的涵義上着眼來研究之，卻不可不把史上的事迹弄得清清楚楚。倘使對歷史事迹未能弄清楚，則對於思想的進路或發展程序便不能追索得正確。所以即使偏重於思想線路的研究，亦必須兼顧到歷史事迹的方面。這個工作便就更困難了。本篇決定在本人學力的能力範圍內嘗試這樣的一種工作。

還有一點亦與此相關，即偏重於思想聯絡方面的往往容易陷入於保守態度。因為前一個時期的思想與後一個時期的思想是很容易從其相同方面來觀察的。換言之，即時期雖有前後的大差別，而思想在本質上卻不容易發見有何根本不同。反之，偏重於歷史事迹的前後相繼方面卻又往往容易流入於側重變異。即總是喜歡觀看其演變的不同。其實我們不可先存成見。故本篇是取慎重態度。雖時期儘管有前後，而思想內容上苟無本質的大異，絕不可強言其異。

前言四點之中如儒學的因內部自變而式微與老莊思想的抬頭以及道教的出現，都可說是與佛教思想的入來有密切關係。關係雖有種種不同，而卻不能不以佛教思想作中心為機緣而敘述之。