

史學研究論文叢刊
中國歷史學會主編

蔣義斌撰

宋代儒釋調和論及排佛論之演進

——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王

臺灣商務印書館發行

蔣義斌撰

宋代儒釋調和論及排佛論之演進

——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反排

臺灣商務印書館發行

中華民國七十七年八月初版

宋代儒釋調和論及排佛論之演進 一冊

——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王

基本定價二元六角正

撰者 蔣 義 斌

主編者 中國歷史學會

發行人 朱 建 民

印刷及發行所 臺灣商務印書館股份有限公司

臺北市重慶南路一段三十七號

登記證：局版臺業字第〇八三六號

校對人：陳寬剛 黃伯勳

版權所有
翻印必究

自序

春秋戰國、魏晉、宋代是中國思想史上的三個重要時代。魏晉以後佛學於我國思想史上即扮演重要角色，宋代理學則為揉合儒、釋、道的新儒學，理學家受佛學影響卻又排佛，且批評王安石等儒者雜用佛、老。清儒顏元、戴震認為理學家排佛，而理學家的學問，正是「偷」自佛家。偷字雖非抄襲之意，但卻有拿佛學改裝換面據為己有之意；偷字又不同於「借用」，蓋借用尚有明示來源，較偷遠為光明磊落。近人即有主張宋儒均受佛學影響，祇不過王安石明白講出，而程朱死不認帳而已。然則理學的本質究竟如何？理學家果真偷自佛學而諱言之？

近代學者對理學家的態度，大體上亦可分為兩類：一、理學家完全是儒學發展過程的必然結果。也就是說理學是從儒學的架構獨立推展出來，理學家最多祇是借用了佛學的一些名詞，然而名詞、術語僅是學術思想表達的「共器」。二、理學家僅是將佛學改頭換面。嚴格的說，理學家是儒家化的佛學，而其排佛僅能說明理學家是種不及格的佛學。顯然地，第一類的見解是站在儒家本位立場立論，第二類的見解則立於佛家立場立論。

由儒家角度或佛學角度，雖均能觀察到部分實情，在此願強調一點：由儒家或佛家角度所作的觀察，不是何者對，或何者錯的問題，而是解釋有效性的問題，事實上由儒家或佛家角度，實均解釋了部分實情

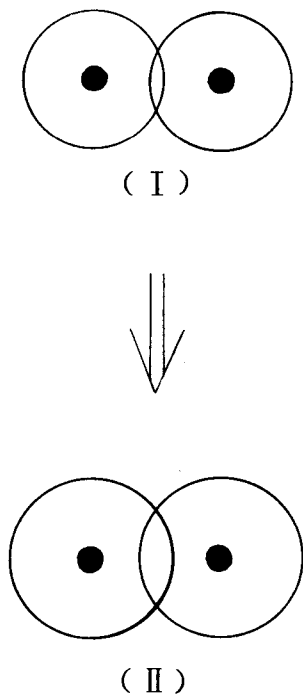
，祇是由儒或佛家的角度來解釋，其有效性較狹窄。若不偏於儒、釋，改採儒、釋關係史之角度，不僅能有較寬廣之視野，同時也較能接近事實之真相，而免於儒、釋門戶之見，此為本書為何由儒、釋關係史來觀察宋代學術發展的第一個原因。此外，歷史的發展是無法完全以朝代來劃分，由魏、晉至唐、五代，儒、釋調和一直是中國思想發展的主流，宋初的學風亦承此緒，王安石「新學」融合儒、釋而維持了一段時期的正統地位，伊洛學派則排佛反王安石，建立一套新的儒學體系，逐漸取得正統地位，因此若由調和儒、釋為主導的學風至排佛建立儒學新體系的過程，似更能說明宋代學風的轉變過程，及促成這種轉變的內在動力。

儒、釋關係史雖是個較理想的觀察角度，但事實上困難重重，若吾人滿足於堆砌史料，則所面臨的困難，可能僅是資料的龐雜，若不以堆砌排比為已足，則更困難的是如何將這些紛雜的史料予以系統的解釋，尤其面對調和論者及排佛論者半對半錯的見解，如何能說明其限制及實際意義，則需浸潤於儒、釋兩套思想體系中，始能略窺問題的癥結。

儒家與佛家雖均由現象界的變動不居，為其立論之出發點，但儒家由現象界之變動不居引發出「生生之謂易」的結論。儒家認為正因為事物的變動不居，才有開創的可能，因此儒家由變化中引導出開務成物、內聖外王的體系。佛學則由現象界的無常，引導出空無自性（無我）、究竟涅槃的體系，此體系雖建立起一套深邃的形而上學，但終究不是以「此世界」為其唯一終極目標。

儒、佛貌似實異的體系，自魏晉以降，排佛、調和為儒釋關係的兩種基本形態，其間雖有勢力之消長，但大體上，排佛及調和論者均代有其人，即使在宋代排佛聲浪高漲之際，仍有調和言論之出現。儒、釋

關係在中國思想史的發展過程中，實爲一糾纏不清且又重要的問題，今試以下圖說明儒、釋關係之複雜性：



圖中「●」部分代表儒、釋的基本核心觀念，如儒家之仁、義，佛學之輪迴、涅槃等觀念，由（I）至（II）則顯示儒、佛二套體系均擴大了其思想體系。至於擴大的原因，約有兩點可言：第一，時空環境的不同，思想體系所面臨的問題亦異，因此，擴大了思想體系，期能適應新環境，解決新問題，如孟子即以「義」充實了孔子之儒學體系。第二，因其他不同思想體系的刺激，而擴大其體系之範圍，如宋儒受佛學的刺激，而加深儒學體系中心性之學的探討。總之，儒、佛思想體系的擴大，有其獨立發展的一面，同時亦有交互影響的一面，正因交互影響層面的擴大，導致理學家之談心性與佛學有貌似之處。再者，儒、釋交互影響的結果，致使雙方有些概念開始混淆不清，如佛學談五戒（不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒），北齊顏之推「顏氏家訓」即謂「五戒」與「五常」相通。宋僧契嵩亦謂「五戒十善，通儒之五常」。

宋眞宗所撰「崇釋論」，亦謂「釋氏戒律之書與周、孔、荀、孟迹異道同。」宋孝宗則嘗撰「原道辨」，暢談儒、釋之同，佛之五戒與儒之五常同功。

儒、佛互相影響，擴大了儒、佛兩體系的內容，略如上圖由（Ⅰ）發展至（Ⅱ），但尚有以下數點必須說明：

第一，雖然戴震、顏元或其他佛教大德，謂理學家「偷」自佛學，但實際情況則是理學家受佛學影響，就儒家生生創化之思想體系，再加深儒學對心性的探討。

第二，宋理學家出入釋、老多年，重新建立儒學架構，「吾道自足」是理學家的基本信念，在程朱學派長期的補充此架構後，其心目中的儒、佛關係是儒家包含了佛家體系，而非上圖相交的關係。

第三，宋理學家的排佛，除了民族意識等原因外，在學理上理學家是體會出儒、釋二體系的不同，出入釋、老，「入室操戈」的結果，是擴大了儒學的體系。正因為「吾道自足」，故宋理學家的排佛聲浪，說得理直氣壯，吾人對宋儒的排佛是出於情緒或理性，往往很難分辨清楚，但有一點是可以確定，宋理學家對佛學的抨擊無論是出乎情緒，或出自理性自覺，其排佛的實質意義，是宋代重新建構的新儒學體系，並不能將佛學的核心觀念如輪迴、業力等，予以納入儒學體系。吾人若仔細體會宋儒的排佛言論，將會發現儒家所不能包含的佛學概念，受到的抨擊也最爲猛烈。

第四，佛教自東漢輸入中國，經過長期的吸收、消化，至隋唐時代，中國另創天台、華嚴、禪等新宗派，佛學華化是個不爭的事實，但華化的佛學，並未喪失其「流轉」系統的本質。

第五，儒、佛間原本爲兩套不同的思想體系，華化的佛學亦未喪失其流轉之本質，因此，用儒家的語

言概念來解釋佛家的理念，或以佛解儒，其目的雖欲使二體系間的衝突、混亂獲得解決、澄清，但事實上歧異並未完全化解，混亂未得澄清，勉強求通的結果，反而造成穿鑿附會之失。

自佛教東來，中國即有排佛之論，但吸收佛理，消化、發揮佛學，卻是魏晉、隋唐思想發展的主流，北宋學術發展之大勢，仍是在儒、釋、道三家交互影響的環境中發展，在儒、釋、道的衝擊下，宋代思想界呈現出多樣性。至北宋中期，漸形成王安石「新學」、蘇軾兄弟「蜀學」及二程「伊洛之學」對峙的局面，其中「新學」、「蜀學」仍承調和儒、釋之風爲學，但排佛的種子，在宋代學界仍偶綻放。直至與王安石對立的二程，提出一套新的儒學架構，排佛在學理上才有一堅固的據點，在此架構中，排佛不僅是情緒，即在道體層次上，亦有排佛之可能，不似北宋中期學界泰斗歐陽修，僅能在社會秩序層次上排佛。由北宋至南宋，此新架構吸引不少學者的補充，至朱熹對此新架構的補充，號稱「集大成」，使得後世排佛論者，在面對佛學形而上體系時，不再有自卑感，而「伊洛之學」亦漸爲後世學者，奉爲儒學正宗，「新學」、「蜀學」則被貶爲「異端」。

程朱學派的勝利，是經過長期累積知識、努力奮鬥始獲得，程朱雖使得儒學在形而上層次與佛學之對抗，成爲可能，但程朱學派之所以能長期凝聚，反王安石之舉，實有促成之效。在二程時代，其思想對手是「新學」、佛學及道家，而二程視「新學」爲頭號敵手，佛學次之，道家再次之。二程主要弟子楊時，一生的事業便是排王，但其本人卻在儒、佛二大體系中，長期飄泊。朱熹號稱是此體系的「集大成」者，對安石之人品、功業亦頗讚許，但仍推許楊時之斥王安石最爲妥切。

二程弟子排詆王安石之舉，在高宗紹興四、五年時達到高潮，而後宋、金外交情勢轉變，及高宗內政

上之考慮等因素，造成「伊洛之學」遭禁。王安石「新學」在北宋神宗時成爲正統，安石著作是學子必讀的標準本教科書，高宗初年以安石「新學」爲北宋之亡負政治責任，新學誤國幾乎成爲一般性之輿論。即使在「伊洛之學」遭禁期間，「新學」仍未受到改善，王安石「新學」所重視之周禮，於高宗朝末期，幾乎無人研讀。

「新學」後繼無人，「伊洛之學」與之恰恰相反，其波瀾愈演愈壯。孝宗朝，朱熹除修正其師承諸儒之近佛處外，又大力抨擊蘇軾「蜀學」及張九成等調和儒、釋之學者。令人感到有趣的是朱熹雖亦批評安石之融通儒、釋，但若以「蜀學」與「新學」相較，朱熹認爲「蜀學」多權詐，且蘇軾「律身已，不若荊公之嚴。」並認爲安石「其始學也，蓋欲凌跨楊、韓，掩迹顏、孟，初亦無邪心。」朱熹對「新學」的態度，與二程、楊時之視「新學」爲頭號敵手，顯有不同，這或許是因爲朱熹認爲宋孝宗亦宗主「蜀學」有以致之。朱熹爲南宋鴻儒，而孝宗爲南宋令主，但兩人卻因對佛學的立場不同，終導致無法協調平衡。朱熹甚至於淳熙十五年上半年上書，大力批評孝宗不尊重伊洛之學，反而尊奉釋、老，必導致政治千瘡百孔，無藥可救之境。

王安石「新學」在北宋所引起的震撼，於南宋高宗朝，雖達「集毀叢謗」之境，而伊洛學者長期圍剿「新學」，終於獲得全面性的勝利，但王安石事件在中國學術思想史中，卻仍有餘震。陸象山於淳熙十五年撰「王荊公祠堂記」，爲王安石平反，朱熹認爲該文「學問偏枯，見識昏昧。」陸象山則認爲該文乃「明道之文，非止一時辯論之文」，「是斷百餘年未了底大公案」。並謂朱熹之評語「但見（其）糊塗，沒理會。」朱、陸鵝湖會後，雙方均有截長補短之念，但淳熙十四年後，雙方門戶已隱然對立，淳熙十五

年象山「荊公祠堂記」一文，使雙方歧見更深。

朱、陸爲學之途徑，原本不協，但雙方對佛學的態度，及對「異端」的定義均不同，此亦爲促成雙方水火之勢之重要因素。明代「王（陽明）之學」興起後，儒學內部的歧異，亦由宋朝伊洛程學與王安石「新學」之爭，轉爲程朱與陸王（陽明）之爭。李紱（穆堂初稿）爲報陳建（學蔀通辨）之詆陸王而著，李紱曾著（陸子學譜）、（陸子年譜），以表彰陸學，其（穆堂初稿）對蔡上翔（王荊公年譜考略）影響尤大。（王荊公年譜考略）爲近代學者研究王安石必讀之鉅著，但若由思想史來考察，該書實亦隱有朱、陸之爭。

本書係作者就讀私立中國文化大學史學研究所之博士論文，撰寫期間，承宋師旭軒與蔣師慰堂之指導審閱，並蒙南師懷瑾之啓迪訓勉，銘感於心。民國七十三年論文口試之時，又承王教授德毅、楊教授樹藩與李教授毓澍之指正，受益良多。論文之謄寫與校對，承孔令謹與陳文豪同學、周萍苑女士及內子清芬之協助，於此一併致謝。

本書蒙中國歷史學會及臺灣商務印書館之贊助，始得以出版，衷心感謝。本書之撰述，由儒、釋關係之角度，觀察宋代學術的轉變，其間或偶有新見，但難免有因角度之限，致觀察未及全之處，莊生謂：「方生方死，方死方生。」亦此之謂歟？^愚雖能自知觀察角度之限，然不足爲^愚孤陋寡聞之託詞，疏漏之處，尚望先進方家不吝指正。

蔣 義 斌 謹識

中華民國七十六年八月

目錄

自序	一
第一章 緒論	一
第一節 「調和論」之定義	一
第二節 宋代排佛論之特色	四
第三節 宋初儒釋關係之大勢	九
第四節 本文之旨趣與限制	一三
第二章 王安石之融通儒、釋	二二
第一節 王安石生平概述及其與釋氏大德之交往	二三
第二節 王安石之主要著作	二七
第三節 王安石思想之融合性	三一
一、王安石之欲融通洪範、易傳及其受佛學之影響	三一
二、王安石「爲道之序」之融合釋、老	三四
第四節 王安石性情論之融合儒、釋	四〇

一、王安石論性及受佛學之影響·····	四一
二、王安石論性、情之關係·····	四六
第三章 北宋張、程之排佛反王·····	五九
第一節 張載與佛學立異以建立其思想體系·····	六〇
一、張載對佛學輪迴觀之批評·····	六一
二、張載評釋氏視天、地、人事爲虛妄·····	六三
三、張載由道體對佛學之批駁·····	六五
四、小結·····	六六
第二節 二程之排佛反王安石·····	六七
一、程顥之排佛及其與張載之關係·····	六七
(一)程顥早年求學與出入釋、老·····	六七
(二)程顥之修正張載分天人而後合天人之趨向·····	六九
(三)程顥之思想路數及其排釋、老·····	七〇
二、程頤之欲調和張載與程顥之思想·····	七四
(一)程頤之早年求學·····	七四
(二)程頤「理一分殊」之縮合程顥「合內外」與張載之重「功夫次第」·····	七五
(三)程頤與佛學之關係·····	七七

三、二程之反王安石「新學」	八三
第四章 南宋高宗與伊洛學派對王安石之抨擊	九六
第一節 楊時領導二程弟子對王安石之詆誹	九六
第二節 高宗朝初期對王安石之貶黜	一〇〇
第三節 秦檜主政時對伊洛之學的壓制	一〇七
第五章 程門弟子對二程思想之闡述及反安石學術	一一八
第一節 楊時與佛學	一一八
第二節 謝良佐對二程思想之闡述	一二二
第三節 胡寅之排佛斥王	一二六
第六章 南宋孝宗朝程朱學派之請罷安石從祀及孝宗之調和儒、釋	一三九
第一節 大慧宗杲禪師與南宋士大夫	一三九
一、大慧生平概述	一三九
二、大慧宗杲禪法之特色及其對朱熹之影響	一四一
第二節 宋孝宗之儒、釋調和論	一四五
一、孝宗與大慧宗杲	一四五
二、孝宗之調和儒、釋	一四六
三、朱熹排佛與孝宗儒釋調和之抵牾	一四九

四、孝宗朝程朱學派之請罷安石從祀……………	一五二
第七章 朱熹之排佛及其對安石之評價……………	一六一
第一節 朱熹三十歲前之出入釋、老……………	一六一
第二節 朱熹對儒釋調和論者——張九成及蘇軾「蜀學」之抨擊……………	一六五
第三節 朱熹對王安石評價之轉變……………	一六九
第八章 陸象山之爲安石平反及朱陸之對立……………	一八二
第一節 陸象山著「荆國王文公祠堂記」及朱陸之爭……………	一八二
第二節 陸象山對釋、老之態度……………	一八四
第三節 理宗朝罷王安石從祀孔廟……………	一八六
第四節 蔡上翔（王荊公年譜考略）與朱陸異同……………	一八七
第九章 結論……………	一九三
參考書目……………	二〇六

第一章 緒論

第一節 「調和論」之定義

先秦諸子百家，以儒、道、墨、法四家，對後世影響最大。佛學傳入中國後，儒、釋、道三家學說，即成爲中國思想家的主要思维內容。此三家學說各具其體系，而其內涵又均極龐大，且各有其長處。因此，如何截長補短，或如何將其他兩家思想體系所討論的問題，納入自家體系中，予以討論闡示，成爲魏晉以後中國思想界的主要內在動力之一。

若純由三家思想互相影響之角度而言，隋唐以後，絕大多數重要思想家，皆可謂受了其他兩家思想之影響，如智顗（西元五三八—五九七，天台宗創始者）、圭峯宗密（七八〇—八四一，華嚴宗五祖）、大慧宗杲（一〇八九—一一六二，看話禪創始者）、張伯端（九八七—一〇八二，著「悟真篇」，被尊爲道教南宗聖典）、王重陽（一一二—一一七〇，道教北宗創始者）、白玉蟾（一一九四—一二二九，道教南宗創始者）、朱熹（一一三〇—一二〇〇）及王守仁（一四七三—一五二八）等皆是。因此，若由三家互相影響的角度來爲「調和論」一詞下定義，是個不切實際的妄想。因爲儒、釋、道三家體系互相影響、互相激盪的結果，必使各家體系內涵得以擴充，但三套體系依然各自存在。吾人不可將「互相影響」與「

調和」混爲一談。

因此，談「調和論」必須另闢途徑，才能進入問題。在佛學未傳入中國之前，先秦諸子百家誠如「莊子」天下篇所謂「聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。」以致於「道術將爲天下裂」之局面。但「易」繫辭傳有謂「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」故有心人士傾力於學派間的整合。如司馬談「論六家要指」，就是以陰陽、儒、墨、名、法與道等各家的專長，爲其論學的出發點。（註一）出入諸子截長補短的思想家，是先秦至漢代學術發展的動力，而這些調和論者，用中國目錄學上所習用的名詞，就是「雜家」。有一點必須加以澄清，即「雜家」一詞的原始意義，並非駁雜不純、穿鑿附會之謂。江琮「讀子卮言」的意見，頗值吾人參考，其謂：

雜之義爲集（見方言），爲合（見國語注），爲聚（見廣雅），爲會（見呂覽注），故班氏言雜家兼儒、墨，合名、法，而雜家書之最著者，如呂氏春秋及淮南子內外篇，又皆門下食客所合作，是大抵雜家之學，非衆手雜纂，而非成於一人，即集合諸家而不偏於一說，故以雜名，此其義也。（略）雜家之學，名雖爲雜，實則一貫。（註二）

雜家並非雜纂，而是「道術將爲天下裂」後，在諸家學說中，取其有用者，而不偏於一說地融合諸家之學說。這些思想家（或學派），是將學術眼光置於當時整個思想界，而不墨守一家之說，彼等爲學實更具「同情的了解」之學術胸襟，正因其思想因素之複雜，因此，目錄學者無法將其著述歸於儒、墨、道、法等任何一家，而另立「雜家」一目以納之。（註三）雜家爲學的宗旨，至少至宋代尚有人知，如宋僧契嵩論九流時即稱「雜家者流，其道尚通。」（註四）王安石早年爲學，自百家諸子以至「難經」、「本草」、諸

小說，「無所不讀」，早有融合精神，而其早年的成名著「淮南雜說」，即取「雜」之融通義。（註五）

誠如江瓌所言，融合諸家學說的「雜家」，其學「本有一貫之宗旨」，但必須注意的是，為學之心態雖欲以一貫之宗旨融合諸家，然其採諸家思想因素，是否能建立一貫之體系，則是另一問題。蓋諸家思想中的主要因素，如仁、義、精、氣、反、五行等，雖可將之分析出，但這些概念間之組合關係是非常的複雜。融合諸家學說，將各家思想主要要素予以援引析出，然後重新架構，其間的關係，將呈幾何級數增加。是以融合諸家學說，雖是個很崇高的學術理想，但其工作的困難，實遠超過吾人所能想像之外。於此，問題似又回轉至建立一套自成體系的問題上，本文無意討論「漢書」藝文志「雜家」一目下，所列之「呂氏春秋」、「淮南子」、「東方朔」與「尸子」等書，是否已將諸家思想均作完美的融合；但須說明的是「漢書」藝文志所列的雜家，其融合的思想要素，仍是中國本土所發展出來者，因為生活習慣及思维方式諸家間仍有相同處，其間的融合，要比融合外來「異質」思想，要來得容易。如儒、道間的「自然」與「禮法」觀念，在魏晉南北朝學者長期儒玄雙修的努力下，已至融合之境，（註六）而佛教的出家倫理觀，則始終與儒家有段距離。

本文所謂的「調和論」，實即「同情的了解」儒、釋，本其「一貫之宗旨」願望，欲成一家之言之學者，在為學的態度上平等對待儒、釋，不墨守一家之說，進而融合儒、釋思想要素之學說。本文之所以不用「雜家」一詞，一方面是因為「調和」更能表達融合之實情，而「雜家」不過是目錄學歸類上的方便語。再者，宋儒往往以「純儒」相標榜，「雜乎異端」成為學術上的貶辭，而「雜家」又常使人聯想到駁雜不純，無一貫之理念，這與融合儒、釋學者之初衷，相去甚遠。雖然儒、釋調和論者之「一家言」，其體