

■ A History of Chinese Philosophy



● 增 訂 版 ●

王邦雄 · 岑溢成 · 楊祖漢 · 高柏園◎著

中國哲學史

(下)

增訂版

中國哲學史(下)

王邦雄·岑溢成 著
楊祖漢·高柏園

「中國哲學史」的教本，在胡適與馮友蘭之後，港、台兩地概念最清晰、架構最完整的首推勞思光先生的大作。不過，我們對勞思光先生的某些觀點，不以為然，加上空中大學開課，循例要先寫教本，以是之故，幾個中壯學者義無反顧，也勉為其難，在相當緊迫的時間內，趕寫完成。一方面圓了《鵝湖月刊》創刊二十年來的夢，我們終於為新生代寫出了代表台灣學界觀點的《中國哲學史》；……。

我們……採取團隊接力的方式，來彌補自我的缺失，而鵝湖朋友二十載論學的相知，也差可避開詮釋理路的分歧。

高柏園先生……，楊祖漢先生……，岑溢成先生與本人……，皆開設「中國哲學史」與「中國哲學專題」的課程。積累十幾、二十年的教學經驗與研究心得，……。（節引自王邦雄 本書序）

ISBN 986-7908-77-5



9 789867 908773

00300



(下冊)

封面構圖：徐少知
封面設計：施凱文
書名題字：曾昭旭
封面圖案：山東嘉祥東漢武氏祠
「孔子見老子畫像」



增訂本

中國哲學史
(下)

王邦雄・岑溢成・楊祖漢・高柏園◎著

國家圖書館出版品預行編目資料

中國哲學史／王邦雄等著．——增訂一版．——

臺北市：里仁，2005〔民94〕

冊；公分

含參考書目

ISBN 986-7908-77-5（下冊：平裝）

1. 哲學—中國—歷史

120.9

94016519

· 本書經作者授權在全世界出版發行 ·

增訂本

中國哲學史(下)

王邦雄·岑溢成

楊祖漢·高柏園 著

校讎者：張容寧·蔡榮凱·郭慧娟

徐少知·作者自校

發行人：徐秀榮

發行所：里仁書局（請准註冊之商標）

台北市仁愛路二段98號5樓之2

電話：(02) 2391-3325 · 2351-7610 ·

2321-8231

FAX：(02) 3393-7766

Email：lembook@ms45.hinet.net

郵政劃撥：01572938「里仁書局」帳戶

印刷所：福霖印刷有限公司

西元二〇〇五年十一月十五日增訂一版

西元二〇〇六年九月三十日增訂一版三刷

累積印數：二八〇一～三八〇〇

參考售價：平裝 300 元

ISBN-10：986-7908-77-5（下冊：平裝）

ISBN-13：978-986-7908-77-3（下冊：平裝）

目次

第五篇 南北朝隋唐的佛教哲學

第十七章 印度佛教概說與六家七宗…………… 341

第一節 印度佛教概說與佛教在中國的傳播…………… 343

第二節 格義佛教與六家七宗…………… 349

第十八章 般若學與唯識學在中國的傳播與發展…………… 363

第一節 僧肇的般若學…………… 365

第二節 竺道生、慧遠及范缜…………… 374

第三節 地論師、攝論師及大乘起信論…………… 383

第四節 三論宗的二諦義及其判教理論…………… 392

第十九章 天台、華嚴及禪宗的哲學…………… 399

第一節 智顗的天台宗哲學…………… 401

第二節 華嚴宗哲學…………… 413

第三節 禪宗哲學…………… 423

第六篇 宋明儒學

第二十章 宋明儒學總論、濂溪與橫渠…………… 439

第一節 宋代儒學復興之原因及韓愈、李翱的思想… 441

第二節	宋明儒學的分系問題·····	450
第三節	周濂溪·····	453
第四節	張橫渠·····	463
第二十一章	二程與五峰·····	479
第一節	程明道與程伊川·····	481
第二節	胡五峰·····	504
第二十二章	從朱子到劉蕺山·····	519
第一節	朱子·····	521
第二節	陸象山·····	534
第三節	王陽明·····	546
第四節	王龍溪、羅近溪與劉蕺山·····	560

第七篇 清代哲學

第二十三章	清初三大家的理氣觀與人性觀·····	583
第一節	顧炎武的「經學即理學」·····	585
第二節	黃宗羲的「盈天地間一氣」·····	589
第三節	黃宗羲的「盈天地皆心」·····	593
第四節	王夫之的「誠」、「氣」、「道」、「理」·····	597
第五節	王夫之的「性生日成」·····	601
第二十四章	乾嘉經學家的人性論·····	607
第一節	戴震的孟、荀抉擇·····	609

第二節	戴震的「自然」與「必然」	612
第三節	戴震的性善論與一本論	616
第四節	阮元的「節性說」	620
第五節	焦循的食色、心知與性善	624
第二十五章	經世致用的清代今文經學	631
第一節	清代今文經學的經學觀	633
第二節	龔自珍的尊史以求變	635
第三節	魏源的通經以求變	640
第四節	康有為的孔教與大同	643

第十七章 印度佛教概說 與六家七宗

學習目標

- 在研讀本章後，學習者應能夠：
- 一、大概了解印度佛教的教義，及派系發展分化的歷史。
 - 二、了解佛教能傳入中國，又為中國人接受之原故。
 - 三、對格義佛教的意義有所理解。
 - 四、對六家七宗的代表人物及其主張有所認識。

摘	要
---	---

佛教源自印度，以出離生死，解脫煩惱為立教目的，經千百年的發展，而有豐富嚴密的理論體系。本章先介紹印度佛教的原始教義，及大乘佛教的三系：般若學、唯識學，及真常心系的主要學說。然後敘述佛教傳入中國的初期情況，及佛教所以會為中國人接受，而盛大流行之原故。在東晉時期，中國佛教徒往往以固有的思想觀念以詮釋佛教教義，即所謂格義佛教。對格義之內容意義，本章有所說明。對般若學的吸收，在東晉時有六家七宗之說，代表了中國人對大乘般若學的初期的了解，本章亦有所敘述。

第一節 印度佛教概說與佛教在中國的傳播

一、印度佛教概說

佛教源於印度，經歷長時間的發展，而成為龐大而豐富的理論體系。①釋迦牟尼在世時宣講的教義，稱為原始的佛教，以三法印（諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜），四聖諦（苦、集、滅、道），十二因緣（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）為基本的學說。主要是認為世間的一切，都是依於因緣（種種的條件、因素）而生，亦依於因緣而滅。因為依於因緣，所以一切都是沒有不變的「自性」的，一切都是無常和無我（主宰）的。一切眾生（以人為主）只是身、心和合的個體活動，是沒有不變的自我的，但眾生都感到有與他人對立的自我存在，而這種執著，便是人間一切煩惱、糾紛的根源，也是生死流轉的根源。如果能明白緣起的道理，對一切能有正確的見解，便能解脫煩惱，而得到涅槃的境界。

釋迦對人生的苦惱是有很深刻的觀察的，認為人的現實生活充滿了苦惱。由於一切法無常，所以是苦。如人的身心變化，生老病死，便是苦。而人際關係的離合聚散，亦是苦（所謂「愛別離苦」、「怨憎會苦」、「求不得苦」），苦惱的根源是無明煩惱。煩惱與業（行為和行為的潛力）積集便生苦惱。總之，苦惱亦是由因緣生，既明白此，便可由此而得解脫。

要得解脫，又須有實踐的工夫，佛教可以說是一套教人由實踐而得解脫的理論。佛說的實踐的工夫、方法，稱為道。主要是八正道，即正見（正確的知見），正思惟（正確的思考），正語（正當的語言及文字），正業（正當的身體行為），正命（正當的經濟生

活），正精進（正當的努力），正念（正當的專心一意），正定（純正的禪定）。此八正道，可歸納為戒、定、慧三學。

釋迦逝世後大約五百年間，佛教徒為了保存、討論佛法，前後舉行了四次結集（僧侶集會，誦出法與律，經大眾審定，確認是佛說，然後加以分類），由於意見不同，僧團一再分裂，先分裂為上座部及大眾部，然後此兩部又各分出若干部，計有十八部，連同上座、大眾二本部，共二十部（也有認為十八部已包括上座及大眾部），稱為部派佛教。在西元前一世紀中，「大乘佛教」開始興起，有許多大乘的佛經次第出現。相對於大乘佛教的原始佛教及部派佛教，便被稱為小乘佛教。大乘佛教將佛看成是理想的、圓滿的存在，即佛是壽命無限、無所不在、無所不能、無所不知的。佛遍一切處，救度一切眾生。又有「菩薩」觀念的出現，菩薩立願救渡一切，求法無厭，無限精進。修菩薩行，功德圓滿方是佛，故成佛以渡盡一切眾生為條件，這是大乘佛教的特色。從大乘的觀點看小乘，則是以自了為目的，是悲心不夠的。

印度的大乘佛教，有三個系統，即大乘般若學、大乘唯識學，及言如來藏的真常之教^②。般若學的宗師是龍樹，他大概是西元二世紀（150～250）的南印度人。他作《中論》及《大智度論》，《中論》的影響深遠，故此系又稱「中觀派」。龍樹對緣起性空的意義，闡析最為明白，此亦是他的學說的中心觀念，故其學又被稱為「空宗」。所謂空，並不是虛空、一切都不存在，而是「一切法都是因緣生，故是無自性」的意義。即空是「抒意字」，抒發法的存在的意義。一切法都是因緣所生，沒有獨立的實在性，所以說為空。故說空，是就緣生法說的，不能外於緣生法而說另有一「空」的領域存在。一切法緣生，無自性，故曰空，亦可說空是「法性」。龍樹說：

眾因緣生法，我說即是空(無)，亦為是假名，亦是中道義。
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
(《中論·觀四諦品》第二十四)

若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。(同上)

故說空，是從法是因緣生、故無自性此一意義上說。「亦為是假名」是說空亦是假名。能即於法而知其為空，又知空亦只是假名、無實在之意義，此便是中道觀。若認為諸法為實有，是增益見；若認為諸法是虛無、不存在，便是損減見。二見皆不是中道。故說空並不是否認一切法之存在，而是說明一切法是因緣生，無自性的存在。一切存在，都只是假名的有。此義可以《般若經》所說的「不壞假名而說諸法實相」(《大智度論》卷五十五)來概括。

在西元四、五世紀間，印度有無著與世親兄弟兩大論師起來，建立唯識之學，成為大乘佛教的另一大系。由於《瑜伽師地論》(相傳為彌勒作)是此系的重要的論典，故又稱為「瑜伽行派」。《攝大乘論》(無著作)及《唯識三十論》(世親作)則是此系更為重要的著作。龍樹的中觀學重在觀空破執，固然使人之精神不斷超越，不落入由概念造成的執著中；但對於煩惱的來源，成佛的根據等問題，沒有充分的說明，而這些說明，在佛教作為一「實踐解脫論」來說，是必須的，唯識學便是回應此一需要而產生。

所謂唯識，即是認為萬事萬象都是心識的變現。此即將一切外界的存在的根源收歸於心識，所謂「三界唯心」，「萬法唯識」。說一切法唯識所變現，並不是說心識創造一切法，變現是心理學意義的，如杜甫詩所說：「感時花濺淚，恨別鳥驚心。」花濺淚、鳥

驚心，是心識的變現。又若沒有了眼耳鼻舌身的各種作用，則物體的顏色、形狀、大小、氣味、軟硬等種種性相，亦將會失其所在。唯識之義，或可藉此來了解。唯識宗所說的識，是煩惱的、虛妄的，若說一切法的根源是識，則識應便是本體；雖可如是說，但須知此本體乃是虛妄的本體，其所變現的一切，皆是虛妄不實的。

唯識宗說心識有八，即眼耳鼻舌身意等六識，及末那識、阿賴耶識。每一識都有見、相二分。相分是對象，見分是主體。相分雖是對象，其實亦是心識自己的作用。心識是自證分，它可轉出自我（見分）及世界（相分）。識又有「種子」及「現行」兩種狀態，種子是識的潛在狀態，現行是識的表現狀態。人日常的所作所為，無論是善是惡，過後都會形成種子，不會消失。種子都留存在阿賴耶識裡，阿賴耶是庫藏的意思，攝持一切種子。第七識（末那識，末那是思量義）則是執取第八識的種子以為自我，因此第七識亦名我識。種子是剎那剎那各各生滅的，猶如一相續的瀑流，末那識以其統覺的綜和作用，將種子綜合起來，看成是一同一的無數點，即執此同一的無數點為我。一切種子都攝藏於阿賴耶識，種子不斷現行，而產生種種虛妄的心識活動，作用過後，又復熏成種子藏於阿賴耶識中，以後又現行起用，如是無有了期。故阿賴耶識便是輪迴轉生的主體，眾生除非得解脫，不然便永在生死流轉中。

解脫之道，唯識宗有轉依之說。即通過修行，將生命中的染污種子轉而成為清淨種子，若生命中的染污成份都轉成清淨，便是成佛，此時八識全轉為智，此所謂轉識成智。八識中的前五識轉成為「成所作智」，第六識轉成為「妙觀察智」，第七識轉成為「平等性智」，第八識轉成為「大圓鏡智」。轉惡成善主要是靠熏習，唯識宗以為最有效的熏習是正聞熏習，即由於聽聞正法而開悟。

唯識學又有三性之說，即遍計所執性、依他起性、圓成實性。

依他起性是一切法之緣生自性，一切法都是因緣生，此即是依他起。而於因緣所生的一切法，周遍計度，起種種妄執，是為遍計所執性。圓成實性是於依他起因緣生的一切法，遠離遍計所執，而證平等真如。

在印度大乘佛學發展的中後期（西元三世紀至五世紀），有肯定眾生皆有成佛的可能性的如來藏思想出現，主要的經典是《大般涅槃經》、《勝鬘夫人經》、《楞伽經》等。如來藏即潛在的如來（佛），即是成佛的可能、根據。由於普渡眾生，一切眾生都能解脫、成佛，是佛教的最終目的，故雖然佛教的基本教義是一切法無常、無我、因緣生，但在眾生或人人都可以成佛的理論要求下，便有如來藏、佛性、真心或清淨心的肯定（這幾個觀念，意義是一樣的）。這一系的思想，在印度並沒有很好的發展，佛學傳到中國後，這一系的思想最受歡迎，得以盛大發展。

從以上之簡述，可知佛教的思想，在印度是經歷長時間的發展的，它一面發展，一面向外傳播，並不是發展完了後，才向外傳播。

二、佛教的初傳與其所以能在中國昌盛之緣故

佛教傳入中國的具體年代，已難確知，大概是在西漢末、東漢初的時候。早期傳入的佛學，內容比較零碎浮淺，佛經的翻譯亦甚少。至東漢末年桓、靈二帝時，安世高、支讖等外地僧人來華，始譯出較多的佛經。安世高是安息國的貴族，他在中國居留三四十年，譯出佛經三十多部，可說是第一個漢譯佛經的大翻譯家。他主要是介紹小乘佛教的教義和修行方法。支婁迦讖（簡稱支讖）則是最早將大乘佛教的經籍傳入中國的名僧。他是月支國（今新疆伊犁河流域以西地區）人，桓帝末年至洛陽，此時印度之大乘般若學之經

典出現未久，支識之譯作，共十四部，以屬般若系統的《道行般若經》（又名《小品般若》）影響最大。又譯《般若三昧經》和《首楞嚴三昧經》，介紹大乘的禪法。

三國時，譯佛經者有支謙及康僧會。支謙是世居中國的月支居士，受業於支識的弟子支亮。他住在吳國三十多年，譯經三十六部，對般若學的弘揚，有很大的貢獻。康僧會，祖籍康居，世居天竺，後其父移居交趾。他于吳孫權赤烏十年（247）來到建業，他譯經不多，但在當時很受吳主崇信。他推崇安世高的禪法，又編譯《六度集經》，採菩薩本行的故事，宣揚救世的大乘精神。在康僧會的佛學思想中，有相當程度的儒家成分。

西晉時代，最重要的譯經家是竺法護。他的祖先是月支人，後遷居敦煌。他譯經百五十部，其中影響較大的是《光贊般若經》、《正法華經》、《漸備一切智德經》（即《華嚴經十地品》）等。竺法護對佛教在中國的傳播有很大的貢獻。

西晉之後，中國陷入長時間的南北分裂時期，戰亂頻仍，民生困苦，但卻是佛教盛大流行，得到普遍的崇信的時代。道家玄理在魏晉時，本是思想界的主流，但在南北朝至隋唐，卻讓位於佛學，何以故會如此？除了佛教思想豐富、對人生有深刻的觀察和體會，是人類一重要之智慧成果，一旦傳入，自能吸引人外，尚有以下數因可說：

(一)在天下擾亂、民生塗炭之時，佛教的省欲去奢，惡殺非鬥爭之說，易受世人歡迎。佛教的三世因果報應之說，亦可作為亂世人民之信仰寄託。

(二)魏晉玄學與佛學般若之說，雖有不同，但般若之空與玄學之無，性質相近，故玄學成為國人消化吸收佛教的橋樑。

(三)玄學的境界雖高妙，但對道德、政治均不真正重視。天下大

亂而人之精神惟盤旋于空闊之境，則上無所蒂下無所根，此最易引起人生無寄之悲感，而這問題並非玄學所能解決。故魏晉之詩文一方表現極洒脫超妙之胸襟，一方亦表現哀樂無端難以為懷之情。雖富有藝術情調，但一轉手則不免有虛幻之感。如阮籍之〈詠懷詩〉，便屢有人生無常之歎。佛教雖言諸行無常、空、苦、無我，但亦說涅槃境界為常、樂、我、淨。其講輪迴，講不朽，可以寄託人對未來之希望，可以慰人所感之空虛無常之苦，使人心靈有究竟之依止處，魏晉之玄學則無此效用。^③佛教對人生煩惱的由來之分析，及去執解縛之修養工夫，皆十分深刻細密，此亦可真正解決人生命之煩惱，而非玄學可及。

第二節 格義佛教與六家七宗

一、格義佛教

所謂「格義」，簡單的說，就是援引中國固有的哲學概念來解釋佛教思想裡的類似概念，其目的是希望藉此而泯除理解上的隔閡，使人易於接受。這種理解佛教教義的方式，相傳是由竺法雅、康法朗等人基於講說上的方便而開始採行的。《高僧傳》卷四有如下記載：

竺法雅，河間人，凝正有器度，少善外學，長通佛義，衣冠士子，咸附諮稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。……與道安、法汰每披釋湊疑，共盡經要。

當時追隨竺法雅之士子對中國傳統學問有根柢，但卻無法把握佛教義理，所以竺法雅便把佛經中的術語對照於中國典籍裡的類似

詞語，以便他們能充分理解。文中所謂「事數」，即佛典的名相術語，如五陰、十二入、四諦、十二因緣等。由於這些概念往往都冠有數字，因此稱之為「數」。竺法雅與釋道安、竺法汰等常一起討論，共商經旨。

格義並不只是指事數的擬配而已，它同時也泛指藉由中國傳統思想，尤其是老莊學說，以會通佛教教義的理解方式。《高僧傳》卷六，在有關慧遠的傳記裡，有如下的記載：

年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義為連類，於是惑者曉然。是後，安公特聽慧遠不廢俗書。

慧遠引《莊子》中類似的思想來解釋佛教的「實相」義，使惑者豁然明白。於是道安亦不禁止慧遠講經時涉及老莊等佛教以外之書籍。由此可見道安亦不排斥以老莊思想會通佛教義理的格義方式。當然，以格義的方式來理解佛教，只是有助於初學，若對佛教原義求進一步的深入了解，格義的方式便有其限制，故道安雖與竺法雅友善，亦不禁慧遠援引老莊，但亦曾對這種方式表示不滿，說「先舊格義，於理多違。」（《高僧傳》·《釋僧光傳》）。

二、六家七宗

東漢末年，來自月支的支婁迦讖譯出了《道行般若經》，首次將印度的《般若經》傳入中國。其後，直至鳩摩羅什來華之前，《般若經》已然五度漢譯，由此可見其受國人重視的程度。由於傳譯者運用了若干道家思想的語彙來譯解經中的名相，因此無形之中也就縮短了此一外來思想與國人的距離。例如支讖用「本無」來傳譯「真如」（Tathatā），以「自然」來傳譯「自性」（Svabhāva）