



儒釋道關係簡論

逸人

儒家思想是我國自漢以來封建社會的統治思想。它集中地反映了我國封建社會的經濟，政治的要求。儒家最早產生於春秋末年，是春秋戰國時間，百家爭鳴中的一個思想流派。因為我們一般所稱的「儒釋道三教」的「儒教」主要是指儒家思想教化而言的，決不能把儒家也看成是宗教。佛教是外來宗教，它創自古代印度，西漢末，東漢初開始傳入我國內地。道教則是我國土地上自生的宗教，它正式創始於東漢末年，其思想淵源可追溯到戰國時期的神仙方術思想，乃至上古時代民間巫術等。道教追求長生不死成神仙，佛教企求無生永滅，超脫生死入涅槃。儒家講的是入世主義，宣傳治平之道，即所謂正心，誠意，齊家，治國，平天下之道，重視的是現實社會的治理，而不去追求佛、道兩教那樣的彼岸世界，以此儒家與佛道兩教在根本理論上就發生了沖突。佛教宣揚苦空二諦學說、主張超脫塵世，出家修行，落髮為僧，這就與儒家所宣揚的倫理綱常，忠孝之道，直接發生了矛盾。因

此佛教一傳入中國，就受到了儒家的抵制和排斥，佛教在我國整個封建社會中的發展進程，始終伴隨着與儒家之間的紛爭。儒道之間雖然也存在着根本理論上的矛盾，但道教畢竟是我國土生的宗教，它是在我國封建社會的文化氛圍中產生的，因此在道教教義中早就開始容納了儒家的政治論理學說，從而大大地調和了儒道兩者之間的思想沖突，因此，在我國思想史上，儒道之間雖說有爭論，但遠遠不如儒佛之間紛爭那樣激烈。

當然，儒家與佛道兩教之間除了有矛盾之外，又有着互相影響，互相吸取，取長補短，共同發揮社會作用的一致方面。儒家是封建社會的統治思想，是統治階級維護封建社會秩序的主要工具，佛道兩教則是其有力的助手與補充。它們互為補充，互相促進，共同維護着古老的中華帝國，這就決定了它們三者之間具有統一性的深刻的社會基礎。道教大力吸收了儒家的政治倫理學說，作為自己的教義教規。佛教則盡量把自己的教義說成是不違

背儒家思想，同時也步着道教的後塵，吸取儒家的各教學說，以便使自己的思想與儒家思想相融合，相調和。而儒家學說過去一向偏重於政治倫理的說教，缺乏哲學思想，在這方面，佛道兩教，尤其是佛教，具有着豐富的深刻的哲學思想，因此儒家爲了豐富自己的哲學，在批評佛道兩教的同時，也充分吸取了它們中對自己有用的哲學思想資料，以充實和發展自己的哲學思想體系。宗明時期的理學，就是這方面的突出代表。所以我們常把理學視作爲「三教合流」的產物，這確是有道理的。

一、佛教吸取、融合儒、道

兩漢之際傳入中國的佛教是外來宗教、它原先賴以產生和傳播的古印度社會歷史背景，和中國的社會條件是很不一樣的，它的思想內容和宗教儀式，也與中國傳統的思想文化和宗教信仰有很大的區別。這就是決定了佛教要在中國生根立足，不得不吸取一部份儒道思想、以適應中國的思想文化條件和社會的需要。當時中國的傳統思想文化和宗教信仰，主要是儒學和神仙方術及其後的道教。佛教傳入中國之後，必然要與這兩方面相適應，相協調，一方面遷就迎合儒學，另一方面依附神仙方術和道教。

佛教在依附中國的神仙方術和道教方面是很突出的。許多外國僧人來中國後，既努力學習漢語，又努力學習中國的神仙方術，他們中很多人都成爲了精通神仙方術的行家。如漢桓帝時到達洛陽的安息僧人安世高，精通望氣，風角，卜筮等。佛教典籍稱它「博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，針脉諸術，暗色知病，鳥獸鳴啼，無言不照。」（《安般守意經序》載《出三藏記集》卷六。）

漢末之國名僧康僧會（先世居天竺）也精通多種方術「明解三藏，博覽六經，天文圖讖，多所綜涉。」（《高僧傳》卷一《康僧會

內明

目錄 期八三二第

來稿	儒釋道關係簡論……………逸人…3
筆譚	雜阿含經選讀 覺悟之階次——覺支經……………黃兆榮…11
來稿	優婆塞戒經研習之八 談衆生爲什麼發菩提心……………智銘…14
來稿	天台智者的 「一念三千」說之研究(下)……………張端良…19
來稿	法海拾貝 畧論小乘佛學……………蔡惠明…24
來稿	弘一大師的書法藝術……………釋德清…40
來稿	佛敎教學傳統畧論……………丁綱…36
來稿	《三論玄義》初探(下)……………李雪濤…29
來稿	佛敎文藝 虛雲和尚(續)……………馮馮…42
畫頁	封面：青銅鍍金如來倚坐像(中國隋代) 面裏：楊枝金露 佛光普照 底裏：觀音說法 封底：水月觀音

《傳》西晉名僧佛圖澄更以所習方術取得趙主石勒的信任。《晉書·藝術傳》說：「佛圖澄，天竺人也。本姓帛氏，少學道，妙通玄術。永嘉四年，來適洛陽。自云百有餘歲，常服氣自養，能積日不食，善諸神咒，能使鬼神。」石勒召澄，試以道術，澄即取鉢盛水，燒香觀之，須臾鉢中生青蓮花，光色曜日，勒由此信之。單看他這種行經，簡直與道士沒有區別，所以當時許多中國人之認識佛教，首先不是從「安般守意」的禪法和般若學開始，而是從他們那套為人們所熟悉的神仙方術開始的。

初期佛教還把佛教名稱，信仰依附道家 and 道術。為佛教的早期譯經《四十二章經》稱佛教為「釋道」或「道法」，學佛則曰「為道」、「行道」，「奉道」。學有所成則曰「見道」，「得道」。又模仿道家描寫「真人」，「神人」和老子的筆法來形容佛教始祖釋迦牟尼佛。《理惑論》說：「問曰：何以正言佛、佛為何謂乎？牟子曰：佛者，謚號也，猶名三皇神，五帝聖也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒，佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能大能小，能圓能方，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，故是為佛也」。其道德之元祖，神明之宗緒，蹈火不燒，履刃不傷等等，素為道家描寫「真人」或老子之辭。

佛教除上述依附道家和道教的情況外，從思想理論上吸取道家 and 道教也不少。這從大量的佛教譯著和論著中表現出來。比較普遍的現象是，初期佛教譯經中，借用《老》、《莊》的名詞概念很多，如釋「涅槃」為「無為」，譯「無常」為「非常」，譯「無我」為「非身」，譯「禪定」為「守一」等等。大量引用道家名詞概念，無疑會把這些概念所包含的思想內容滲入佛經。

曾經在漢魏風行一時的小乘佛教著作《安般守意經》也是援道入佛的典型譯著。此經是講小乘禪法的。「安般」意譯為出入息，就是呼吸；「安般守意」就是用數息的方法，令浮躁不安的心情逐漸平定下來，進入「禪定」意境。這種修習方法與道教從神仙家那

裏承襲來的吐納行氣術很相似。「安般」之所以成為中國最早流行的禪法，這恐怕是一個重要原因。安世高在給這些經釋名時就完全採用了道家名詞，他說「安為清，般為淨，守為無，意為名，是清淨無為也」。強調修習這種禪法，不僅可以獲得各種神通，「制天地，能飛行」等，而且還可以達到「斷生死」，「住壽命」即獲長生的目的。直至東晉名僧道安，為此經作序時，仍強調這種禪法可能達到的神通是：「得斯寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞」。神仙家和道教說，守意數息（吐納行氣）可以成仙，佛教則說，修習安般、可以得神通。所以人們把初傳佛教視為神仙道術的一種，不是沒有原因的。

不僅小乘禪法援道入佛，大乘佛教也不例外。例如大乘佛典《般若經》就是以它的性空，本無之義，和當時盛行的老莊玄學相附會，才在魏晉時期大大流傳起來的。般若學的「性空」之說，有似《老》《莊》的「虛無」，其「涅槃」，「寂滅」又可比《老》《莊》的「無為」。《老子》認為「道」為萬物之母，「無」為天地之根，「無」為母而「有」為子；「無」為本，而「有」為末。於是「本無」「未有」遂成為玄學的中心問題。大乘般若學正是在這種風氣大談其性空，本無之說，因此兩者相得益彰，佛理遂附玄義而大興。

中國道家和道教常以元氣說釋宇宙，謂宇宙萬物（包括人）皆由元氣所陶成，日月之運行、寒暑之推移，悉依於元氣之變化；人之安泰，亦賴元氣之調和。這個時期的佛經翻譯家，也把這些思想引進了佛經。名僧支謙所譯《佛開解梵志阿鷄經》說：「天地人物，一仰四氣，一地二水，三火，四風。人之身中，強者為地，和淖為水，濕熱為火，氣息為風。生借用此，死則歸本」。《六度集經》卷八《察微王經》曰：「魂靈與元氣相合，終而復始，輪轉無際，信有生死殃福所趣。……滅此生彼，猶谷種朽於下，栽受身生於上，有識之靈，乃草木之栽，與元氣相合，升降興廢，終而復始，輪轉三界，無有窮極」。這是把人的肉體、靈魂

和元氣相結合，以證佛教主張的靈魂不滅和輪轉六道之理。

由上可見，漢魏兩晉時期，佛教已在很多經方面吸取，融合了道家思想或黃老道術，這是印度佛教變為中國佛教的必由之路。

佛教中國化的另一個重要方面，是吸取融合儒家思想。佛教在漢魏晉南北朝時期，剛從西域傳入中國內地，當時社會對佛教了解不多。本來佛教的理論基石是「無生」儒家的倫理核心是忠孝，兩者很難調和。但是儒家的倫理剛常是中國封建制度的主要精神支柱，是歷代封建統治者重要的思想工具，如果佛教不使自我的思想與它相協調，就很難得到封建者的支持。道安說：「不依國主，則法事難立」。因此佛教在融合道家和道教的同时，又得努力迎合遷就儒學。牟子《理惑論》在這方面作了最早的賞試。從該書看出，當時社會上有人從儒學立場對佛教提出許多責難。如就沙門剃頭，有違「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」；沙門不娶妻，有違「不孝有三，無後為大」之訓；沙門披赤布，見人無跪拜之禮，有違聖人禮儀之制等等。一句話，就是違背了儒家以忠孝為核心的倫理道德。牟子是怎樣回答這些責難的呢？他不是依據佛教的教理來進行反駁，而是引用儒、道經典、如《老子》、《論語》、《孝經》等來加以調和。中心意思是說沙門這些行為，從表面上看有違忠孝，實質上則是最大的忠孝。他在回答問者所提須大拿之事的時候說：「須大拿睹世之無常，財貨非己寶，故恣意布施，以成大道。父國受其祚，怨家不得入，至於成佛，父母兄弟皆得度世，是不為孝，是不為仁，就為仁孝哉！」《理惑論》書中採取調和佛教與儒、道之間的矛盾，說儒釋之間有如金與玉，精與魄之關係。「金玉不相傷，精魄不相妨」。又說他的「銳志於佛道」並不是「背五經而向異道」，並不妨礙他兼修儒經。「含玄妙為酒漿，玩五經為琴簧」。從這裏可以看出當時一般佛教信徒眼中的儒釋觀了。

三國名僧康僧會更是一位調和儒釋，援儒入佛的著名人物。他的名言是「儒典之格言，即佛教之明訓」。（《高僧傳》卷一《康僧會傳》）他本人正是身體力行，把一些儒家的格言，引進佛教，以作「佛教之明訓」。突出的是引進孟子的仁政學說。他與孟子一樣，對眾生充滿着「惻隱之心」和「菩薩心腸」，發誓要「潤弘四海，布施羣生」。即使「濟眾生之路，前有湯火之難，刃毒之害」也要「投躬危命，喜濟眾難」。「仁政」給以佛教的解釋，補充、變成佛教的「仁道」。

佛教的五戒（殺、盜、邪淫、妄語、酒）違反五戒之事，有些恰恰是違反儒家倫理綱常（五常）之事。《無量壽經》所舉五惡中，「有佞諂不忠，巧言諛媚，主上不明……妄損忠良。臣欺其君、子欺其父、兄弟夫婦，中外知識，更相欺誑。不孝兩親，輕漫師長，朋友無信、無義無禮、不仁不順」等等。可見不僅違反五戒是惡，違反儒家五常也是惡事，在這裏佛教的五戒實際上納入了儒家五常的內容。

佛教信徒往往好用中國固有的儒家思想來解釋佛教的教理。如對佛教的因果報應說，則用儒家的「福善禍淫」的思想來解釋。對佛教的神不滅論，用儒家典籍中的鬼神來解釋等等。這是佛教初傳時期佛儒融合的一種表現。自隨唐開始直至宗明時期，佛教在我國得到很大的發展，並建立了自己的宗派，因此自隨唐始，佛教徒也就不再用儒家的思想牽強附會地來解釋佛教，而是更多地吸取儒家的思想、來充實我國佛教的內容。如天台宗創始人智顛在《修習止明坐禪法要》中，談到「善根發相」時說：「今略明善根發相有兩種不同，一外善根發相。所謂布施、持戒、孝順父母、尊長、供養三寶、及諸聽學等善根發相，此是外事……二、內善根發相，所謂諸禪定法門善根開發……」。這就是孝順父母，尊長等儒家倫理與佛家的布施、持戒、供養三寶等同起來，一起看成是善根的「外發相」（外部表現），從而把儒家思想納

入佛教教義。到了宋明時期，隨着佛教理論的逐漸衰弱，佛教思想中更多地引進了儒家思想。當時不論是儒家的仁義理智信五常學論，還是忠道孝道，乃至中庸之道，幾乎無不被吸進佛教思想之中。在我國封建社會中，出世主義的佛教確實要以入世主義的儒家「三綱」為基礎，離開了封建主義的「三綱」，佛教也就不可能在當時的中國社會流傳得這樣廣泛。

二、道教吸取、融合儒釋

在儒釋道三家中，道教出現最晚。它是在東漢末以道家思想為基礎，承襲古老的巫祝及其後的神仙方術糅和而成。在它成立期間，雖有一本奉為祖經的《老子》，但缺乏必要的解釋，也有一部經書《太平經》，但缺乏理論的深度。這些和當時已經傳入中國的佛教比較起來，實是相形見绌。如果說比較成熟的佛教在當時碰到問題，是如何適應中國的社會條件加以必要修正補充的話，那末，道教面臨的突出問題，則是如何順應形勢發展的需要加以充實提高，學習吸取儒釋以充實自己，顯得比其它兩家更為迫切，這個時期它是如何向儒釋兩家學習的呢？

首先，吸取融合儒家。道教產生於儒學被定為一尊的西漢之後，受儒學的影響廣泛深刻。它們第一部經書《太平經》就表現了這一點。《太平經》非一人一時之作，主體大致成於東漢。該書內容十分龐雜，言論且多矛盾，既滿紙陰陽五行家之言，又充斥着儒家的倫理說教。例如它從陽尊陰卑的思想出發，認定封建社會的尊卑貴賤的秩序是乎合「天道」的。「陽者為天，為男，為君，為父，為長，為師；陰者為地，為女，為臣，為子，為民，為母」。（王明《太平經合校》21頁）所以它肯定儒家所主張的那套三綱六紀是天經地義的。「三綱」即「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」。「六紀」謂「諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友」。

《太平經》之後，有一些道教徒為《老子》作注。如《老子想爾注》，《河上公老子章句》等。這些注本主要是以神仙思想和道教方術解《老子》，因此許多地方歪曲了《老子》，其中也融進了一些儒家思想。如《老子想爾注》把道家的「道」，依附於儒家的忠、孝、仁、義等道德規範。認為實行了「道」，忠、孝、仁、義也實現了；反之，道不行，社會上就會出現不忠、不孝、不仁、不義等敗紀現象。

東晉道士葛洪為了使道教適應封建制度的需要，更大量地援儒入道，用儒家的倫理綱常補充，發展了道教思想，建立士族道士的理論基礎。他的著名著作《抱朴子》中說：「道者，儒之本也，儒者，道之末也」。

他在以道本儒末的觀點論述儒道一致的同時，又強調了儒學的重要作用。《抱朴子》中專有《崇教》一篇，所崇的就是儒家之教。他說：「欲求仙者，當以忠孝和順仁信為本，若德行不修，而但求方術，皆不得長生也」。同時又把儒家的倫理道德作為評判道教善惡行為的標準，和規定道教戒律的尺度。如他在《微旨》一文中說：「覽諸道教，無不云欲長生者，必須積善之功，諸如慈心於物，恕己及人，樂人之吉，愍人之苦」等算是善，「欺罔其上，叛其所事，憎拒忠信，不順上命」等算是惡。「夫不忠不孝，罪之大惡」。認為行此惡事，就會被司命「奪紀」而「早死」，根本無希望長生成仙。這種思想發展到宋明時，成為十分流行的功過格思想。

此後一些道教戒律書，又把儒家倫理綱常引入戒律。如《正一法文天師教戒科經》有云：「事師不可不敬，事親不可不孝，事君不可不忠，仁義不可不行，為人若不能與法戒相應，身心又無功德，欲求天福難矣」。又說：「其能壯事守善，能如要言，臣忠，子孝，夫信，婦貞，兄敬，弟順，內無二心，便可為善得種民矣」。

道教在吸取、融合儒家思想的同時，也吸取、融合佛教。不過這主要出現於東晉中葉以後。在這以前道教經書和著作，基本上未受日本影響。如東漢魏伯陽的《周易參同契》，張魯的《老子想爾注》；魏晉所出的《黃庭內景經》和《黃庭外景經》，以及葛洪的《抱朴子》等，皆無吸取佛教思想的痕迹。

時至魏晉，情況有了變化，佛教充分利用當時玄學盛行的機會，以佛教的般若學比附三玄，高僧和名士互相唱和，談空說無，佛理因而大張，佛教就在士大夫中大大盛行起來。相反，道教徒抱殘守闕，放棄玄學這塊陣地，不去發展《老》，《莊》之深義，只津津於成仙成聖的修煉，結果喪失了一次在理論上發展的好機會。從而導致了西晉以後兩教力量的顯著變化，即佛教相繼擺脫對道家 and 玄學的依附地位，漸成爲中國文化思想領域的重要力量；道教雖也有發展（西晉時、天師道獲得較大發展，出現不少著名的天師世家，東晉中期後，在東南地區又出現了上清、靈寶兩個新道派系），但較之佛教卻是落後了（特別是理論上的落後，在爭取士大夫信仰方面）。這種力量對比的變化，在互相吸取問題上也就不必然表現出來，即在東晉中葉以後，佛教吸取道家和道教漸少，道教吸取佛教漸多，至南北朝尤爲突出。例如出於南北朝初的《太上洞淵神咒經》，不僅大量採用佛教的名詞概念，如「十方」，「三業」，「三界」，「因緣」，「地獄」等，最突出的是吸取了佛教「三惡道」和因果輪迴思想。佛教認爲人死後，要根據生前行爲在六道中輪迴。前三道稱「三惡道」（即地獄、餓鬼、畜生）《洞淵神咒經》把這種思想搬入書中，卷三說：「惡人死者入涂惡道，道士死者生天上，人間……如此人等後有重罪，罪入赤連地獄水火之中，三千億劫無有出期。罪畢作人，有人之形，無人之情，或痴聾暗啞，不知人事。復作六畜，食草飲水，以肉供人。……此之罪人輪轉如此」。其它各卷中多有類似宣傳。葛巢甫所撰的《太極真人敷靈寶齋戒儀諸經要訣》中，除把儒家的忠

孝倫理與戒律相聯繫，又把儒道善惡報應思想與佛教地獄天堂聯繫起來，說：「善惡皆有對，是以世人爲惡，……而不即被報者，由受先世宿福。福盡罪至，生或爲陽官所治，死入地獄，覆諸荼毒，楚痛難言也，若善人今不效者，是其宿世罪惡未盡，盡便福至。……惡惡相緣，善善相因」。這是在道教原有的「承負」說基礎上糅進佛教六道轉迴理論的產物。其解釋爲善不即得善報，爲惡不即得惡報，是承受了先人的惡或善所致，這是道教的理論；其解釋宿世善惡已了，現世爲惡必入地獄，輪轉惡道，是因果報應使然，這是佛教的理論。在這裏佛、道理論融合在一起了。

三、儒家對佛、道兩教思想的吸取與融合

儒家對佛、道兩教，尤其是對佛教的態度，在歷史上經歷了兩個階段，一般來說，在佛教初傳時期，主要是漢魏晉南北朝時期，儒家對佛教大多採取排斥，反對的態度。之後，佛教在中國得到較大的發展，人們對佛教的思想有了較深的理解和認識，從而儒家們逐步地改變了以前的態度，除繼續指責佛教出家落髮捨棄君父的出世主義思想之外，又開始對佛教思想，主要是它的哲學思想加以吸收，以充實與發展儒家的宇宙本體論哲學。在歷史上較早提出融合儒佛道三教思想的儒學家，是隋朝的王通。他提出了「三教歸一」說。認爲周孔子之教是最高最好的教化，但當時的儒家已經衰弱，而佛教又是外來宗教，不完全適於中國的需要，老莊道教所宣揚的「至德之世」，則是不可實現的幻想，在這種情況下，最好融合三教爲一教。但王通對如何實現「三教歸一」，並沒有提出具體的做法，其實三教是不可能歸成一教的，它們三者各有自己的互相對立的思想。所謂「三教歸一」也只是指三教互相吸取，取長補短而已。決不是指要取消三教合爲一教。到唐朝，柳宗元、劉禹錫等人，明確地指出了佛教的思想有與儒

家思想相一致的地方，是不應加以指責的。柳宗元說：「浮屠誠有不可斥者，往往與《易》《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子道異」。（《送僧浩初序》）以此說明自己所以「好佛」的原因。這就為後來儒學家出入佛教，大量地吸取佛教思想開了先河，而後的儒學家，尤其是宋明理學家，不少都是出入佛教的。他們對佛教的態度，除仍然堅持反對出世主義外，往往又不同程度地吸取其哲學思想。例如程朱理學會吸取了佛教華嚴宗的理事無礙相融說。《二程遺書》記載說：「問：『某賞讀華嚴經，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀。譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？』曰：『只為釋氏要周遍，一言以蔽之，不過萬理歸於一理也』，又問：『未知所以破它處』，曰：『亦未得道他不是』。」（《遺書》卷十八）理事無礙與事事無礙，就是萬理歸一理，一理而萬理。這就與程朱理學的「理一分殊」思想的提出不無關係。所以程頤肯定了佛教華嚴宗的這些哲學命題。正由於宋明理學大量地吸取了佛教的思想，從而大大地豐富了自己的哲學宇宙論的學說，建立了新儒學哲學體系。

宋明理學，尤其是程朱理學，不僅吸取了佛教的思想，而且還吸取了道教的思想。例如被朱熹推崇為道學（即理學）開創者的周敦頤哲學，就是繼承與發展五代宋初道士陳轉的《無極圖》思想而來。周敦頤改造了《無極圖》寫出了《太極圖說》一書，闡明了無極、太極、性命、主靜等學說。所有這些思想，為以後二程朱熹所繼承與發展建立起了客觀唯心主義的新儒學思想體系。我們可以這樣說，宋明理學中的程朱理學較多地吸取了道教的思想，而陸王心學，則較多地吸取了佛教禪宗的思想，就整個宋明理學而言，乃是儒釋道三者合流的產物。

四、儒釋道之間的紛爭

儒、釋、道在互相吸取、融合的同時，彼此間又進行着不斷

地爭論。從歷史上來考察主要有以下幾個方面，即：佛道之間的「老子化胡說」之爭，佛儒之間有沙門敬禮王者之爭，佛儒之間的夷夏之爭，以及佛教的宗教哲學與儒家世俗哲學之爭。

(一) 老子化胡說之爭。據佛教史料記載，在西晉惠帝時，沙門帛遠和道士王浮常常爭論兩教的邪正。王浮理屈，退而作《老子化胡經》（見《出三藏記集》卷十五《法祖法師傳》）。從此開始，直至宋元，這個問題成了兩教爭論重要的內容之一，爭論時間最長，也很激烈。老子化胡說並不始於西晉王浮，早在東漢時即有此說流傳。如東漢桓帝延熹九年（公元116年）襄楷上疏中有云：「或言老子入夷狄為浮屠」。這是史書中最早的記載。可是在這樣長久的時期中，這種傳說並沒有引起佛教徒的非議，到了西晉，兩教卻因爭邪正而對此爭論起來，佛教徒此時才發現這個傳說不利於和道教爭邪正，而力圖加以否定，道教徒則認為它於己有利而極力加以肯定，並增飾而成書。這反映出兩教力量對比的變化在西晉時即開始了，只是到東晉時形勢更為確定更為明顯。它表明：道教因是土著宗教而佔有的優勢消失了，佛教則因立腳已穩，不能再容忍原來的附庸地位而力圖掙脫出來。從此兩教互爭邪正了。這次帛遠和王浮之爭，似乎只發生於個別人之間，但其影響卻很深遠。王浮所作的《化胡經》導致兩教的長期爭端，單元憲宗下令焚毀《化胡經》之後，爭論才告結束。

(二) 佛儒之間的沙門敬禮王者之爭。佛教的理論基石是「無生」，它要求僧尼出家，不拜君親，不許婚娶，這與中國傳統的儒家思想是相矛盾的。因此一開始就遭到儒家學者的非議。上面提到的牟子《理惑論》和東晉孫綽的《喻道論》中都反映了這種情況。只是那時雖有人責難，還未引起明顯的衝突。到東晉成帝以後，由於一些堅持儒家禮教的執政者，提出要沙門致敬王者之後，才在儒釋之間爆發了一場沙門是否應敬禮王者的爭論。東晉成帝咸康五年（公元339年）七月，丞相王導薨，何充輔政，次年成

帝作詔，令沙門跪拜王者。詔云：「因父子之教，建君臣之序，制法度，崇禮秩」，是「百代所不廢」的大事，僧尼應向王者行跪拜之禮。高僧慧遠爲了維護佛教的尊嚴與教義，則著《沙門不敬王者論》一文，以回答對佛教的挑戰。慧遠認爲佛教在家與出家之別；「在家奉法，則是順化之民，……故有天屬之愛，奉主之禮，出家皆遁世以求其志，變俗以建其道」，變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其迹」。因此不應致敬王者。然而慧遠認爲這並不違背儒家的忠孝之道。「如令一夫全德（即指一個人獲得正果）則道治六親，澤流天下，雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在有生民矣」，所以說佛教雖「內乖天屬之重，而不違其孝，外闕奉主之恭，而不失其敬」。東晉桓玄篡位後，下《許沙門不致禮詔》，說：「佛法宏誕，所不能了，推其篤至之情，故寧與其敬耳，今事既在己，苟所不了，且當寧從其略，諸人勿獲使禮也」。東晉兩次令沙門致敬王者之爭，至此結束。

（三）佛儒之間的夷夏之爭

儒家思想是中土華夏民族自己的思想，而佛教是外來宗教，因此儒家指責佛教爲夷狄之教，只適合於夷狄之區，而不適合於中土華夏。這一爭論最早也發端於漢代。《理惑論》記載說：「孔子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也』」孟子曰：『吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也，吾之弱冠學堯舜周孔之道，而今捨之，更學夷狄之術（即指佛教）不已惑乎？』這就是儒學家用夷夏之分來排斥佛教。直至唐朝，韓愈仍然堅持着儒佛之間有着夷夏之大防，認爲華夏人相信佛教是「學夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也」。在這點上，道教與儒家一樣，也攻擊佛教爲夷狄之教。對於儒家和道教在這方面的攻擊，佛教則以孔老即佛，佛即孔老，雖有夷夏之別而實道一的思想來反駁之。

（四）佛教的宗教哲學與儒家世俗哲學之爭

佛教宣揚三世因果報應和神不滅論等神學思想，以及一切皆

空，心生萬法等宗教唯心主義哲學思想。儒家則重視現實世界，不講來世及三世因果報應，認爲現實世界不是幻空的。在南北朝時期，儒佛之爭曾經爆發了一場神滅與神不滅，以及有無三世因果報應的大辯論。何承天範縝等人主張「形斃神謝」「形質神用」，無有三世因果報應的唯物主義無神論思想，與當時的佛教信徒宗炳、梁武帝等人進行了大規模的論戰，最後以範縝《神滅論》獲得理論上的勝利而終。在隋唐時期，我國佛教進入了全盛時期，產生了衆多的佛教宗派，各個宗派先後都建立了自己的哲學體系。這些哲學思想歸結起來大多是「一切皆空」，「萬法唯識」，「心生萬法」等等。然而這些哲學命題，都是中國哲學史上前所未有的新思想，因此人們對它的認識需要有一個過程，所以隋唐時期的儒學家們，都沒有對這些佛教思想發生爭論。只是到了宋明時期儒學家才開始起來抨擊佛教哲學思想。其主要代表人物有張載，王夫之等人。其中尤以張載最爲突出。他從元氣本體論出發，指出：「知虛空而氣，則有無，隱顯，神化、性命通一無二，……若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常，若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性，天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說」。《正蒙。太和》虛無即是氣存在狀態，有無，隱顯，神化，性命皆是一氣之聚散出入，決沒有脫離氣而存在的虛空。以此評論道家「有生於無」的思想是「不識有無混一之常」；評論佛教「浮屠」把萬象（萬物）當作虛空中的幻相，就是陷入以山河大地爲主觀幻覺的毛病。

綜合上述，儒釋道在各自的發展過程中，彼此之間互相依賴、吸取的需要，超過彼此間的利害衝突，因此矛盾並不十分激烈。三家關係的基本特點是：彼此矛盾鬥爭少，相互依賴吸取多。

（完）