



# 試論希遷大師《參同契》的融合色彩 及其對後世佛學發展的啓迪

吳良俵

公元八世紀，六祖惠能的再傳法嗣馬祖道一和石頭希遷被當時稱爲「二大士」，唐國子博士劉軻曾有記載說：「江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士，爲無知矣。」足見他們當時法席之盛。希遷除說法外，留下的著作有《草庵歌》和《參同契》。後者尤爲重要，它是一篇既融合內典，又融合外典的典範作品，對於後世佛學的發展，具有深遠的意義。

在論述這篇作品寫作的直接因緣之前，先需談一談它的標題，這個標題是襲用東漢方士魏伯陽的《周易參同契》的。關於這部書，晉代葛洪在其《神仙傳》（見《雲笈七籤》）中曾有扼要的說明：「魏伯陽作《參同契》，似解釋《周易》，其實假借爻象，以論作丹（指煉內丹）之意。而儒者不知神仙之事，多作陰陽注之，失其奧旨矣。」至於「參同契」三字的含義，則以五代彭曉的《參同契解義序》說得最爲確切：「參，雜也；同，通也；契，合也。謂與《周易》理通而契合也。」最值得注意的是，這部書中原有個黑白回互圖，又叫太極圖。它是一個圓形圖案，由黑白兩個魚形頭尾回互構成，黑魚頭部有個白眼珠，白魚頭部有個黑眼珠。這個圖是《周易》原始八卦中「坎三」、

「離三」二卦的變形，典型地表示了陰陽二氣互相回互、互相涉入的關係，白眼珠則是用來象徵陰中有陽、陽中有陰的。由於舊時孔廟橫樑上有這個黑白回互圖，有的人就以爲它出自於文王、周公、孔子，其實這是弄錯了的。據朱熹弟子蔡淵《易象意言》記載，這個圖是他奉朱熹之命，經過荊州，到四川購買來的，它出自魏伯陽的《周易參同契》。後來黃宗羲的弟弟黃宗炎作《圖說辯惑》，說自己進一步考證，才發現它出自西漢方士河上公之手，魏伯陽得到這個圖才著《周易參同契》，鍾離權得到這個圖，傳之陳搏，陳搏傳之穆修，穆修傳之周敦頤，周敦頤也是得到這個圖，才作無極而太極的「太極圖」的。從希遷的「參同契」看，他並沒有吸收魏伯陽的煉內丹的神仙家思想，他只是從這個黑白回互圖中提煉出一種「回互不回互」的易理，來寫自己的《參同契》。他這樣做，大概是受了魏晉玄學的影響，因爲魏晉玄學奉《易經》、《老子》、《莊子》爲經典，謂之《三玄》，企圖用易理來溝通儒、道兩家的思想。希遷《參同契》結尾兩句是：「謹白參玄人，光陰莫虛度。」稱參禪爲參玄，希遷是第一人，可見他受玄學影響之深。他襲用魏伯陽這個舊標題，也意在說明，他這篇作品是一篇融合內典和外典各家的作品。

關於希遷作《參同契》的直接因緣，《景德傳燈錄》、《宋高僧傳》、《五燈會元》均有記載，而以《五燈會元》的記載最為完備，今移錄於后：

師因看《肇論》至「會萬物己者，其唯聖人乎！」師乃拈几曰：「聖人無己，靡所己。法身無象，誰云自他（即人我分別）？圓鑑（即法身大圓鏡般若智）靈照於其間，萬象體玄而自現。境智非一，孰云去來？至哉斯語也。」遂掩卷，不覺寢夢：自身與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而詳之：靈龜者，智也。池者，性海也。吾與祖師同乘靈智遊性海矣。遂著《參同契》。

這就是說，希遷著《參同契》的直接因緣，是讀僧肇的《肇論》。在談希遷所接受的《肇論》的思想影响以前，先須說一說僧肇及其《肇論》與魏晉玄學的關係。僧肇是東晉末年人，死時僅三十一歲，是姚秦鳩摩羅什的上首弟子及其譯經助手。東晉末年，玄學已近尾聲，再也沒有出現代表性人物，但其影响仍然很大。因此僧肇少年時雖然「歷觀經史，備盡墳籍」，卻「獨愛好玄傲，每以老、莊為心要。」（梁《僧傳》卷六）他的《肇論》包括《宗本義》、《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》共五篇，可以說是佛學傳入中國後「格義」階段的代表作。什麼叫「格義」？「格義」就是「連類」。原來佛學傳入中國的時候，人們感到陌生，很難理解，講佛法的人就用玄學的語言、玄學的思想來解釋闡述。為什麼選用玄學來「格義」？因為玄學從王弼起，就鮮明地提出了「體用不二」觀，和佛學的「體用觀」恰恰吻合。玄學討論的基本問題是「有」與「無」的問題，從表面上看，也與佛學吻合。但這種吻合也只是「同歸殊途」，並不完全是同一的概念。比如當時使用的「本無」一詞，在佛學中是指「自性空」、「當體空」，這個

「空」不是真「空」，而是「假有」、「幻有」、「妙有」，是建立在緣起論的基礎上的，而玄學則是通過「辯名析理」的邏輯方法提出來的。玄學家認為，世界萬物都是分類存在的。「類」越大，它的內涵規定性就越少。如果這個「類」至大無外，例如「宇宙」，那它除了「存在」以外，就再沒有別的內涵規定性了，只好稱之為「無」。玄學創始人何晏、王弼就持這樣的觀點，被稱為「貴無派」。後來裴頠著《崇有論》，認為既然承認它存在，把萬事萬物總稱為「萬有」，那就應該稱之為「有」。其實這種爭論，只是立論角度不同，「有」也好，「無」也好，正如帛書本《老子》說的：「兩者同出，異名同謂。」從《肇論》來看，僧肇所接受的，主要是何、王的思想。特別是王弼，他的論著涉及的範圍很廣，舉凡心與物、性與情、常與變、靜與動、言與意、道與德，乃至萬物「所由之宗」，聖人「應物而不為物所累」的精神境界，他都已論及，對僧肇的影响是多方面的。此外，嵇康、阮籍，乃至持「無無論」者郭象的「玄遠」、「玄冥」思想，從《肇論》來看，僧肇也是吸收了的。

現在我們回過頭來，再看《五燈會元》那段話。僧肇所說的「會萬物為己者，其唯聖人乎」那句話，見《涅槃無名論·通古第十七》。僧肇是用它來概括一種涅槃的精神境界的，因此他接着闡述道：「至人戡玄機於未兆，藏冥運之即化，總六合以鏡心，一去來以成體，古今通，始終同，窮本極末，莫之與二，浩然大均，乃曰涅槃。」但其實，這是一種玄學的命題，玄學的語言，它最早是由王弼提出來的，王弼說：「是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主……故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其身，則一體不能自全，肌膚不能相容。」；（《老子》三十八章注）這一思想，後來嵇康、阮籍、郭象加以發展。其要歸無非是說，聖人應有一種精神境界，

即不要把自己看得太特殊，要無私，要無人我、物我的分別，而一歸於「萬物之宗」，與物冥一，渾然同體。希遷所說的「聖人無己，靡所不己」，也是玄學的命題，玄學的語言。不過他緊接着說的話，卻是用佛學來闡述自己的體會的。把那幾句話說得更明確一點，就是：法身是無象的，它應物而現形，哪有人我的分別？用大圓鏡般若智來靈照，那森羅萬象都是「玄」，即「心真如體」的體現。森羅萬象之境，當然與般若智不是同一的東西，森羅萬象之境有成、住、異、壞，而般若智靈照的「心真如體」，卻無來無去。在這裏，希遷與僧肇不同，他是用佛學來跟玄學「格義」的。而且，他還始終堅守了六祖禪學的立場。六祖是始終強調法身「著相」而又「離相」的，在談到「大圓鏡智」時又特別指出，不能離開「三身」來談「四智菩提」。（見《壇經·機緣品》）

這裏要特別注意「境智非一」一語。「境智」是《華嚴經》中的十對範疇之一。「十對」是指教義、理事、境智、行住、因果、依正、體用、人法、順逆、感應。華嚴宗的「十玄門」，就是參閱《華嚴經》的「十對」提出來的。「十玄門」主要說的是「事法界」，但一以「理事圓融」的觀點貫通起來。希遷能夠這樣精當地運用《華嚴經》來契合僧肇的思想，可見他在讀《肇論》以前，早就對《華嚴經》和華嚴宗的「四法界」、「十玄門」學說很有研究了。

由上可見，希遷的《參同契》是融合的產物。在外典方面，他吸收的主要是魏晉玄學和儒家的易理；在內典方面，主要是融通《肇論》和華嚴宗的思想。而在融合的過程中，又以六祖的禪學為心要，這就是《參同契》的特徵。《五燈會元》最後記載希遷夢與六祖同乘一龜游泳深池之內，說自己「與祖師同乘靈智遊於性海」，就是要表明他這一堅定不移的禪學立場。

關於《參同契》，呂澂先生在《中國佛學源流略講》中曾有闡釋。原文相當長，加上我這裏是從融合的角度來探討的，就不轉錄了。《參同契》二百二十個字，大致可分成三個部份。先看第一部份的六句話：

竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元（原）是迷，契理亦非悟。

這幾句話是揭示全文的宗旨和立論依據。它首先以「聖人無己，靡所不己」的博大胸襟，來破除當時禪門內部的激烈鬥爭。當時禪門內部的鬥爭，正如宗密《禪源諸詮集都序》所說：「南能北秀，水火之嫌；荷澤洪州，參商之隙。」既有北宗神秀的漸修派與南宗惠能的頓悟派的鬥爭，又有南宗內部神會的荷澤派與馬祖的洪州派爭奪南宗正統地位的鬥爭。可是，在希遷看來，它們都接受了釋迦佛祖的心傳密意，只是「人根有利鈍」，利根人可以頓悟，鈍根人必須着重漸修，是不必去爭論甚麼南祖北祖的。在當時門戶鬥爭激烈的情況下，希遷這麼說，的確是獨樹一幟的。但這種說法卻在實質上與六祖的禪學吻合，在《壇經·般若品》裏，六祖就曾兩次談到「法無頓漸，人有利鈍」，他所反對的，只是神秀的那種禪修的方法。接着，希遷就提出六祖的心物觀和華嚴宗的理事圓融觀來作為自己立論的根據。「靈源」，指心，指真如實性，它是「本」，是「體」，是明瑩皎潔，昭昭不昧的；「枝派」，指物，指萬象，它是「末」，是「用」，是眞如的流注，但又有染污的。強調心物一體，就是要離染去污，達到心體昭昭不昧，了了常知的境界。在這裏，特別要注意的，是希遷首次用到「明暗」二字。它源於六祖「三十六對法」中的「明與暗對」，在那裏是用「明」來喻因，「暗」來喻緣的。

（參看《壇經·付囑品》）援用華嚴宗的「理事圓融」觀，主要是說明「理」是體，「事」是用，必須理事雙修，頓漸並重，不可偏執一面。這正是針對禪門內部，特別是南宗的不重視漸修的弊端來說的，它反映了希遷在當時的確是獨具膽識。

但是，心物一體，理事圓融的關係是相當複雜的，因此《參同契》就從體用觀的角度展開多方面的論述，讓我們先看這一份的文字。

門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。色本殊質象，聲元（原）異樂苦。暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母。火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然依一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相觀。明暗各相對，比如前後步。

在具體闡析這段話以前，先須談一談，從用語來看，希遷是採用了王弼的體用觀來闡述自己的思想的。王弼在《老子》三十八章注中說：「德雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。」討論的是宇宙萬有的殊相與共相、特殊與一般的關係問題。把體和用都說成是「無」。說明王弼的觀點是「體用不二」，可分而又不可分的。這個「體」，就是萬物「所由之宗」，所謂「道」，就是規律，能夠返乎以「無」為「體」，就是「道」。此外，王弼還把這種體用關係說成是「母子關係」、「本末關係」。王弼這些用語，希遷的《參同契》是基本上都採用了的。不過他主要是用「本末」來代稱「體用」，有更多的生成論特色，這大概是受了儒家強調「務本」、「知本」的影響。這裏要附帶說一說的是，呂澂先生的《中國佛學源流略講》一書，無疑是一部精深的著作，但他說「南岳與青原的基本不同，即在於一從體用、一從本末來作理事圓融的解釋」，則尚可商榷。《參同契》並不是沒

談體用，像「萬物自有功，當言用及處」就是；也不是專談本末，也談「母子」、「理事」。其實，「本末」、「母子」、「理事」，都不過是「體用」的「異名同謂」，只是在不同場合採用不同用語罷了。關於「體」和「用」的關係，六祖也是很重視的，《壇經·定慧品》裏就說：「念者真如本性，真如即念之體，念即真如之用」，並以燈與光的可分而不可分為喻。可見希遷在運用王弼上述概念時，又是以曹溪的體用觀為心要的。

明白了體用的這種可分而又不可分的關係，上面希遷的那段話就很好理解了。「門門一切境」以下四句，是希遷舉華嚴宗的「十玄門」說，來總寫自己的體用觀的。「十玄門」是華嚴宗佛理的重要組成部份之一。其要歸是說一一（一切）法界皆具足此「十玄」，相即相入，無礙自在，而差別之相歷然可見；雖然差別之相歷然可見，卻又重重相入無盡，共成一大緣起，所以舉一法則法界全收，玄妙不可思議。但希遷在解說時，卻沒有採用這樣的表述，而是另用易理的「回互不回互」思想來闡發。他指出世間萬象，既有互相回互的一面，又有不相回互的一面。正因為有互相回互的一面，它們就相即相入，同歸一體，這個「一體」，就是「心真如體」；又因為有不相回互的一面，它們就又有各分位，各有其用，是不能視而不見的。這個「回互不回互」的思想，既統領這一段，又貫穿在《參同契》全篇。

接着希遷又從「六境」方面來說。「色本殊質象，聲元異樂苦」二句，是舉眼界和耳界境來賅括六境，而它們又互文見義。即無論眼界或耳界境，它們的質象雖然千差萬殊，但它們引起人們的苦樂感受，卻是「靈源」，即心體之「用」。這裏講的是佛理，卻也受到玄學的啓發，嵇康就曾著有「聲無哀樂論」。質象與心體的關係既然這樣，那麼在講授佛法的時候，就一定要注意相狀間「回互不回互」兩個方面。希遷再一次以「明暗」

爲喻，指出當你講到暗時，應注意暗裏「上中」兼具，不會有純粹的暗，它當中就含有明；當你講到明時，應注意明裏「清濁」兼備，即使是「極明」，它當中也含有「暗」，這也就是六祖所說的，二者「來去相因，成中道義」，不可偏執一邊。再接着，希遷進一步講「四大」，講「六門六入」，也都教人既要注意各種事相各有分位，又要注意它們與本體存在着「母子」關係，「根葉（即本末）」關係。這個本體，就是「靈源」，就是宇宙的「共心」，它應物現形，沒有另外的具體質象。正如老子說的：「大象無形，大音希聲」正因爲它無形、希聲，才能成爲衆象之「母」、衆聲之「本」。如果它有形、有聲，那它就成了「殊相」，不是「共相」了。在這裏，希遷用的是玄學的方法，但卻說的是佛理。因爲佛理認爲：「心真如者，即一法界大總相法門體」，「從本以來，離言說相，離名字相」，「無一切境界之相」（《大乘起信論·立義分》）。正因爲如此，它才能「會萬物爲己」。

這一部份的最後幾句，是希遷進一步用「回互不回互」的觀點來總括自己的體用觀。他認爲，討論體用、本末，其要歸，就是要用般若智來靈照森羅萬象，看到它們都是「心真如」之用。也就是說：「本末須歸宗」，要分清「體」與「本」是尊、是主，「用」與《末》是卑、是次，萬事萬物，都是「心真如」的應物現形；但又不能不顧及用與末，不能不注意它們是殊相，而混淆它們各自的分位。他再一次以「明暗」爲喻來說明這個道理。

在闡述了自己的體用觀後，希遷就在最後一部份談修持。他是這麼說的：

萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路？進步非遠

近，迷隔山河固。謹白參禪人，光陰莫虛度。

這段話的前四句，是強調必須理、事雙修。因爲理事的關係，就如匣子的「函」與「蓋」互相回互，不可分離，而這個「理」，就是真如實性，它應物現形，就像箭鋒支支的相接，撐拄着萬事萬物。這大概是針對當時南宗中一些人的傾向說的，他們空談頓悟，既不讀經，又不禪修。《古尊宿語錄》卷四就曾記載了義玄禪師時的一件事：「王常侍一日訪師，同師於僧堂前看。乃問：這一堂僧還看經麼？師云：不看經。侍云：還學禪麼？師云：不學禪。侍云：經文不看，禪又不學，畢竟作箇什麼？師云：總教伊成佛作祖去。」這種風氣大概不始於義玄，希遷在世時，南宗中就普遍存在了。所以希遷特別強調：「承言須會宗，勿自立規矩。」要「會宗」，當然要讀經，要學禪。印順法師說這兩句話主要是「針對南北，也可能不滿於洪州與荷澤門下」。這說法是對的，譬如洪州接待學人的打、踢、喝的粗暴禪法，希遷及其門下就不苟同。相反，除了他的再傳法嗣，與洪州淵源較深的德山宣鑒外，他們接待學人的方法是相當溫和親切的。

在這一部份裏，「觸目不會道，運足焉知路」，應是兩句最重要的話。「觸目會道」、「即事而真」，也就是要在個別事物上，觀照出「心真如」的全體來指導自己禪修。最典型的例子，就是《傳燈錄》卷一四所記他開悟道悟的話：「問：如何是禪？師曰：碌磚。又問：如何是道？師曰：木頭。」禪與道，在這裏是同義語。說是碌磚、木頭，表面上是用無意義的話來截斷對方的意識卜度，實則是道與禪無所不在，所以道不只是一要自家用心去體會，而且要「即事而真」，也就是要「觸目會道」。馬祖道一也說過類似的話：「觸類是道而任心。」（《傳燈錄》卷二八）但觸類和觸目不同，「類」是一個概念名稱，不是觸目所見

的具體事象，而且他強調的是「任心」。這仍是他「平常心是道」的另一說法，是和希遷的「觸目會道」不同的。希遷雖然在初任南台寺住持時，開堂闡法說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛，心佛衆生，菩提煩惱，名異體一」，但他最獨特的禪法，卻是「觸目會道」。這是他長期在草庵閉關玄思，融合各家，從而提出來的學者型禪法，在禪宗發展史上有着特殊的意義，是不容低估的。

在這裏，要補充說一說的是，希遷這種獨特禪法，顯然還融合了牛頭宗法融的禪法。法融的禪法，玄學色彩非常濃厚，可以概括爲兩句話：「虛爲道本，無心合道。」什麼叫「虛爲道本」？他曾解釋說：「虛空道本，森羅爲法也。」（道宣《續僧傳·法融傳》）這是與希遷的「觸目會道」脈絡相通的。後來他的門下有兩句名言，托爲僧肇所作：「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，莫非般若。」這兩句話，簡直可以看作是希遷「觸目會道」的注腳。此外，希遷雖然不滿於荷澤門下的門戶之見，但神會主張教禪一致，要人「依佛語，信佛教，廣讀大乘經典」，認爲頓悟的最上乘是「一依如來說」。（《壇語》）這些思想，希遷也是吸收了的。他強調的「承言須會宗」，實際上就是說的這個意思。他對牛頭宗、神會思想的吸收，正是「會萬物爲己」的精神在禪門內部的體現。希遷這種對待禪門其他宗派的態度，在當時也可說是獨樹一幟。論當時法席之盛，論建立南傳禪宗曹溪頓教的風格，希遷不但不及馬祖道一，甚至不及百丈懷海。但洪州一系，除與希遷及其門人往來無間外，對其他宗派卻是排斥的。與神會荷澤一系，勢同「參商」，已如前述，對牛頭宗更是不屑一顧。如馬祖的法嗣大珠慧海就曾嘲笑牛頭宗那兩句名言：「黃花若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木，如人喫筍，應總喫法身也。」並說：「如此之言，寧堪齒

錄？」（《景德傳燈錄》卷六）

統觀前兩部份的論述，《參同契》所反映的希遷融合各家的路徑，具有如下兩個鮮明的特色：一是不但引「教」入「禪」，而且與中國的傳統哲學融合；一是以體用觀和修持爲兩個重點，而在融合的時候，又堅持「守宗」，守六祖禪學的心傳之宗。這對於佛學的發展，無疑具有很大的啓迪作用。

但希遷之學的發展，曾經經過了一個衰微的時期，幾同玄奘開創的唯識宗一樣，再傳以後，就趨於消滅。《宋僧傳·本寂傳》曾記載有這樣的情況：「咸通之初，禪宗興盛，風起於大瀉（馮仰宗）也。至如石頭、藥山，其名浸頓。」直至唐末，「洞山憫物，高其石頭」，才「往來請益，學同洙泗」。這大概是由於馬祖所說的「石頭路滑」吧！希遷所走是一條學者禪的道路，這條道路是很不容易走的。玄奘的法相宗的過早消滅，原因之一也在這裏，他的《成唯識論》是很不好懂的。當然它消滅的主要原因，是由於它還沒有中國化，基本上仍是印度佛學，所以就一蹶不振了。

但是佛學要發展，卻必須走融合的道路，這只要看一看青原一系的發展就知道了。青原一系後來衍生爲曹洞、雲門、法眼三宗，學者禪的色彩都非常鮮明。特別是曹洞宗的創建人洞山良价、曹山本寂，進一步研究周易的卦爻，創爲「五位偏正回互」說，把希遷的體用觀發展得更爲淋漓盡致。在禪法上，他們又進一步吸收神會的「一依如來說」的說法，切從自己身心下手，此外，還進一步吸收華嚴宗和牛頭宗的思想，使自己的禪法更加玄學化。其影响是不但使自己的法席在國內大盛，而且遠播新羅、高麗、日本。又如五代時期，法眼宗的永明延壽禪師，著《宗鏡錄》一百卷，八十餘萬字，導天台、唯識、賢首以入禪門，其影

响遠播高麗。後來他又以禪來統攝淨土法門，開後世「禪淨一致」之風。僅舉以上二例，就可見希遷所開創的融合道路，意義的重大了。

今天，佛教要長期存在，佛學就必須繼續發展，不發展，就沒有新的活力，而要發展，就必須繼續走融合的道路。首先是禪門內部各支各派的進一步融合，其次是與禪宗以外各個教門的進一步融合。從應世的角度來看，還須進一步與中國的傳統哲學融合，最後還須與國外的哲學融合。這是一個「爬羅剔抉，刮垢磨光」的過程，工程是非常浩大繁艱的。

從應世的角度來看，當前應特別重視與儒學，特別是宋明道學的融合。老莊和玄學的思想，佛學早融合了。道教追求煉丹、長生，幻想肉體成仙，這和佛學沒有多少共通之處。只有儒學，才可以和佛學互相融通。它們都着眼於人類精神的自身建設，都追求個人人格的自我完善，力圖通過人格的自我完善來淨化人心，莊嚴世界。雖然彼此殊途，卻是殊途同歸的。特別是宋明道學，它們是引佛入儒的，更便於佛學融合。例如宋明道學中的程朱理學派，一般認為他們接受了華嚴宗的思想，其實他們也接受了禪宗的思想。例如朱熹注《中庸》，他引程子（大概指程顥）的話說：「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則藏於密，其味無窮，皆實學也。」其中「心法」、「藏於密」，就是禪宗的用語。「密」就是「如來有密意，迦葉不復藏」二語中的「密」。至於陸王心學派，就更明顯地接受了佛學思想。例如陸九淵說：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」（《年譜》），又說：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙」（《語錄》下），就是受到《大乘起信論》的啓發。該書《解義分》裏就曾說過：「依一心法，有二種門……一者心真如

門；二者心生滅門。」「心真如門」指衆生的「共心」，它不生不滅，實際就是宇宙之心，「心生滅門」，指衆生的個體之心。它們既然是「一心法」的「二門」，那它們就是彼此相通的。儒家說話喜歡落在實處，這正是值得吸收的。

至於融合的路徑，則仍應像希遷那樣，以體用觀和修持為重點，而在融合的時候，堅持守宗，守佛祖心傳之宗，茲分述之：

一、體用觀。為甚麼要以體用觀為重點？這是因為儒學沒有與佛學相類似的緣起論，但儒學和佛學都講體用觀。體用觀不是宇宙生成論，它討論的，是心與物、理與事、性與情、靜與動、常與變、內與外等問題。中國的傳統哲學，從《周易》起，就包含有豐富的體用觀。但直到荀子，才在《富國篇》裏明確提到：「萬物同宇而異體，無宜而有用。」但這還是就具體事物的體用來說的。到王弼注《老子》，作《周易略例》，才從整個宇宙萬有的一般與特殊、共相與殊相來談體用關係。宋明道學談體用有兩派：一是程朱理學派的性理觀，程頤注《周易》時就指出：「至微者理也，至著者象也，體用一源，顯微無間。」這是很接近華嚴宗的「理事圓融」觀點的。一是陸王學派的心物觀，王陽明就認為應以「心」為最高本體，說「心之本體即是天理」，並強調體用是可分而不可分的，很接近禪宗的心物觀。（參看《傳習錄》下）宋明道學談體用，着重在行、在用，類似希遷「萬物自有功，當言用及處」的說法。他們力圖在哲理上來建立自己的倫理觀、人生觀，帶有明顯的應世色彩，佛學要應世，是應該吸收其精華的。

二、修持。佛家修持的歸宿，就是破「二執」——我執、法執，破「二取」——能取、所取。「二執」、「二取」，源於「無明」，「無明」是一種根本惑，只要它存在，就種種貪欲、煩惱惑妄，蕃衍滋蔓，無窮無盡，所以要「無我相、人相、衆生



相、壽者相，無法相亦無非法相」（《金剛經》）要「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，證得「無六塵六境」，「無無明亦無無明盡，無老死亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得」的究竟涅槃境界（《心經》）。希遷所說的「觸目會道」，就是要會這個「道」。但這種境界是不容易達到的，所以佛教的各宗各派就都提出自己的方便法門、止觀法門、戒定慧學。可以說，佛教的修持，是非常精微奧妙的，是儒家不能比擬的。

但是，從應世的角度看，佛學和儒學也是可以融通的。例如佛家談「淨心」，儒家談「修身」，佛家強調「正信」，儒家強調「誠意」，其實都是一種精神上的「內省」功夫。特別是宋明道學，它的實質是「外儒內佛」，更便於佛門吸收。例如程顥在《識仁篇》裏說：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體。」他還認為，要達到這種境界，關鍵在一個「誠」字，認為「反身而誠，乃得大樂；若反身未誠，則猶是二物有對，以己與彼終未有之，又安得樂？」（《程氏遺書》卷二）這些話，是與佛家「自度度人」、「離苦得樂」的精神相通的，是可以作為一種方便法門來看的。又如王陽明談致良知，關鍵在抓住「意之初發」，認為「初念是聖賢，轉念是禽獸。」（《傳習錄》下）例如看到孺子掉到井裏，初念是立刻救他，一轉念就各種善惡計較都來了。「初發心」的確是六祖強調的人的「本來面目」，六祖就曾開悟惠明：「不思善，不思惡，正與麼時（這個時候），那個是明上座本來面目。」可見王陽明的抓住「意之初發」，也可以作為一種方便法門來看的。

最後談一談「守宗」，佛門歷代祖師都是強調守宗的。天台、法相、華嚴諸宗的「判教」，就是為了守宗。六祖臨終前授與門人「動用三十六對」的「三科法門」，也是為了不失本宗「宗旨」。希遷強調「承言須會宗，勿自立規矩」，五代時法眼

宗創建人清涼文益作《宗門十規論》，指出有些禪師「對答不觀時節，兼無宗眼」，也同樣是為了不失本宗面目。守宗與融合是不相矛盾的，融合是了發展，但融合時如果沒有自己的「宗眼」，那就不是真正的融合，只能是雜糅，其結果是導致佛學的過早消亡。

但是在融合時堅持守宗，又是很不容易的，特別是對那些最接近佛學的說法，更須痛下一番斟酌的功夫，在這裏，堅持佛學的「緣起論」，又是最為重要的。舉例來說：王陽明晚年把自己修養心性之說歸結為四句話：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之功，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」並對弟子們說：「我這裏接人原有二種，利根之人直從本源上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中，利根人一悟本體便是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡功夫，熟後，渣滓去得盡時，本體亦明淨了。」（《傳習錄》下）這完全受了《壇經》啟發說的話，連用語也大多是六祖的。但要注意的，王陽明在這裏提出「習心」，他所堅持的仍是孔子「性相近，習相遠」的立場，跟佛學的「菩提煩惱，名異體一」，「體離斷常，性非垢淨」的佛性說是不同的。他的修養方法是在知善知惡，為善去惡上用功夫，這也與佛學不同。佛家重在離依轉識，由虛妄實相以着功夫，故立根本義曰心性本淨，這是建立在真如緣起論的基礎上的。王陽明的說法，如果作為一種方便法門，是可以採用的。如果不加分別地吸收，那就是以儒化佛了。而佛學，要在未來的精神文明發展中作出獨特的貢獻，是需要有自己的本來面目的。佛學需要融合，也需要守宗。

注：本文關於玄學、儒學的論述，也採用馮友蘭先生《中國哲學史新編》中某些說法。