

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

蘇美文

Mei-Wen Su

中華技術學院共同科

China Institute of Technology

摘 要

本文先觀察莊子與佛法在詮釋歷史中的互動情形：「以莊解佛」(格義佛教)到「以佛解莊」的歷史過程，進而提出觀察的觀點。並將牟宗三、方東美二位當代思想大師，他們所提出對莊佛之所以能會通的看法，將以融貫，以作為這個詮釋現象的解釋。結論為：藉由「兩行之道」、「般若中道」的共通理路模型，莊佛在中國文化歷史上開始其詮釋互動的關係，亦即莊佛會通，其初始，「以莊解佛」是為了幫助中土之士對佛教的理解，等到佛法的理論建構能夠獨立，「以佛解莊」的出現，就是思想派別之間藉由融攝佛教或莊子來調和、確立、強化、開擴自宗的過程，而他們依憑的自宗有所不同，所面對的時代、文化也不同，個人的存在感亦有差異，而「佛解莊」的用心也會有所不同，所欲解決的問題亦呈現多樣化。

關鍵字：格義佛教、以莊解佛、以佛解莊、莊佛會通

一、前言

本文先觀察《莊子》與佛法在詮釋歷史中的互動情形：「以莊解佛」(格義佛教)到「以佛解莊」的歷史過程，進而提出觀察的觀點。最後將牟宗三、方東美二位當代思想大師，他們所提出對莊佛之所以能會通的看法，將以融貫，以作為這個詮釋現象的解釋。要特別說明的有二點：一、因為將焦點放在觀察古人詮釋了什麼，以及為什麼要「以莊解佛」、「以佛解莊」，所以並不涉及他們怎麼詮釋、詮釋的優劣等問題。二、本文是觀察莊書與佛教在歷史進程中詮釋的關係，所以當莊子與佛教對舉時，老莊常被一體來看待，尤其格義佛教時期常是「莊老」並言，所以行文處只是依資料將老莊並舉，實是以莊子為中心。而唐以後的觀察便是以莊子為主。至於老莊是否可以視為一體，並非本文要探討的。

二、以莊解佛

佛教傳入中國，無論文字語言、思想內涵都是異國文化，所以文字需要翻譯、制度需要漢化、思想也需要橋樑中介，而老莊道家與佛法的同質感較高，所以佛法傳播之初便常援引老莊的文詞、義理來作為理解佛法的輔助橋樑，這就是所謂的「格義佛教」，時值漢末魏晉。

「格義」一詞首見於梁 慧皎《高僧傳 竺法雅》：

法雅，河間人，凝正有器度，少善外學，長通佛義，衣冠仕子或附諮稟，時依雅門徒，并世典有功，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。乃毘浮相曇等，亦辯格義以訓門徒。雅風彩灑落，善於機樞，外典佛經，遞互講說，與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。¹

竺法雅在高僧傳中是屬於擅長義解者，所以對佛法的解悟當然不在話下，而他「少善外學」對中國傳統學問也極具根柢。為了讓門徒或仕子能了解佛理，所以「以經中事數，擬配外書」、「外典佛經，遞互講說」的格義方式來解釋佛經，每每「披釋湊疑，共盡經要」。而且當時用這種格義方式來解佛經的還不只法雅一人（還有康法朗、毘浮、相曇、道安、法汰），顯然形成一種流行，作為佛經初入中土解義上的一種方便。但是此處所謂外書（外典）是指佛教以外的書典，不一定是指老莊，但在有關慧遠的一段記載：

年十三，隨舅令狐氏遊學許洛，故少為諸生，博綜六經，尤善莊老。…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。²

慧遠「引莊子義為連類」，所謂連類，應是牽合兩者來比類說明。這個方法使得問法者豁然開朗，所以慧遠的老師道安，就特別任由他靈活運用外典俗書來解佛理（由此也可推知道安對以俗書解佛應有疑義，下文有証）。此處便是直指用莊子義來解佛法的實相義。又有釋道立：

少出家事安公為師，善放光經，又以莊老三玄微應佛理，頗亦屬意焉。³

¹ 見梁 慧皎《高僧傳》卷四〈竺法雅〉，頁 347 上。《大正藏》第五十冊（台北、白馬精舍影印）

² 同註 1 書，卷六，頁 357 下～358 上。

³ 同註 1 書，卷五，頁 356 中。

其以莊老易三玄來「微應佛理」。所以以外典來格義，其外典大部分指得是老莊之書。

《高僧傳》義解類中經常提某師精通莊老，例如釋僧瑾「少善莊老及詩禮」（卷七，頁 373 下）⁴、曇度「善三藏及春秋、莊、老、易」（卷七，頁 374 上）曇瑤「善淨名推及莊老」（卷七、頁 374）釋弘充「少有志力，通莊老，解經律」（卷八，頁 376）釋僧慧「性強記不煩都講，而文句辯折宣暢如流，又善莊老，為西學所師。」（卷八，頁 378 中）釋曇斐「其方等深經，皆所綜達，老莊儒墨，頗亦披覽」（卷八，頁 392 下）等⁵。老莊之學在魏晉南北朝時期本是顯學，僧人有此學養也是很自然的，況且為了接引玄風甚深的時人，義理見長的僧人自然會為了說法上的需要，使用老莊之言、理來解釋佛理的格義現象也就應運流行。

東晉時代的所謂六家七宗⁶，是對般若的各種異說，這些般若的各派異說，多受老莊影響，或引用老莊名詞，後來被僧肇在《不真空論》中批判辨明之，他依龍樹《中論》的般若空義來釐清，所謂「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」⁷、八不中道：「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出」⁸，即是般若真意。例如本無宗，其以「本無」來理解佛教的「般若」，基本上是以「無」為根本，與般若「非有非無」的中道空義，還是有差別的。而無心宗是從「至人無己」來理解「空」，認為心是空，只要心中不執著、心中無物即是，但並未釐清萬物即空即有。所以僧肇說其「心無者，無心于萬物，萬物未嘗無」。而其得失就在於：「此得在于神靜，失在于物虛」。⁹

以莊解佛的情形也表現在初期翻譯佛經上，時時見到使用老莊語詞來翻譯佛經文字者，如安世高、支謙都將「涅槃」譯成「無為」。支謙譯的《道行經》第十四品、竺法蘭《放光經》第十一品，都名為「本無」。所以格義佛教廣泛地展現在解義、立說、譯經各方面，而佛法與老莊之因緣便已然開始。

証之後來的歷史可知，佛法與老莊的因緣並非單向的，即使在以老莊解佛的格義時期，我們可以從支道林的現象，來窺知後來以佛解老莊之端倪：

支遁字道林…年二十五出家，…遁嘗在白馬寺與劉系之等，談莊子逍遙篇云：各

⁴ 以下引自註 1 書者，只將卷數、頁數夾敘於文中，不再另加註解。

⁵ 可特別注意的是這些句子都是稱「莊老」，只有最後一個稱「老莊」。

⁶ 劉宋、莊嚴寺僧曇濟有《六家七宗論》，但此論未留存。梁、寶唱《續法論》則曾提到六家七宗之名：本無宗、本無異宗（二宗合為一家）、即色宗、識含宗、幻化宗、心無宗、緣會宗。僧肇《肇論》針對其中三家作辨析：心無、即色、本無。所以從中我們才比較知道這三家的理路思考。

⁷ 見龍樹《中論》卷一（鳩摩羅什譯），收於《大正藏》第 30 冊，頁 1 中（台北、新文豐）。

⁸ 同上註書，卷四，頁 33 中。

⁹ 見僧肇《肇論》卷一〈不真空論〉，收於《大正藏》第 45 冊，頁 152 上。（台北、新文豐）。

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

適性以爲逍遙，遁曰：不然，夫桀跖以殘害爲性，若適性爲得者，從亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇，群儒舊學，莫不歎服。(卷四，頁 348 中)

在《隋書經籍志》又有《老子道德經二卷》釋惠琳注。《老子道德經二卷》釋惠嚴注，二者皆亡佚。在僧傳中，惠琳有「善諸經及莊老」(卷七，頁 369 上)之記載。惠嚴有「嚴後著無生滅論及老子略注等」(卷七，頁 368 上)之記載。皆是僧人注解老子者。又有釋慧觀者，《隋書經籍志》記載他：「梁有《老子義疏一卷》，釋慧觀撰，亡」。在《高僧傳》中云：

釋慧觀，姓崔，清河人，十歲便以博見馳名，弱年出家遊方受業，晚適廬山又諮稟慧遠，聞什公入關，乃自南徂北，訪覈異同，詳辯新舊…觀既妙善佛理探究老莊，又精通十誦，博採諸部。故求法問道者，日不空筵。(卷七，頁 368 中)

身為僧人，支道林為逍遙篇作注，讓「群儒舊學，莫不歎服」、王羲之「流連不能己」，在《世說新語》文學篇也有這段典故，其逍遙論片段存於《世說新語》注，其謂逍遙是「至人之心」，是「物物而不物於物」，認為無欲至足、不被欲所縛即是逍遙¹⁰。其中並無明確的佛法名相可來直接斷定是以佛解老莊。而慧觀「既妙善佛理探究老莊」，依文意似乎是以妙善佛理來探究老莊，而他亦有《老子義疏》之作。雖然這些僧人都曾注解老莊，但無法直接論定他們是「以佛解老莊」，此乃因為佛經還未完整傳譯至中國，佛法在中土還尚待澄明，翻譯名相亦未確立，尚未具備這樣的環境。但由義理擅長的僧人多有老莊之學養來看，當他們學習佛法後再回過頭來看老莊時，若有會通之意，便具有以佛解老莊之勢矣。

然而既是格義，就勢必有格格不入之處，所以當佛教經典傳入愈盛，翻譯能力愈強，專門名相的創立，精通佛學者愈多，格義的缺失就更明顯，而對於追求佛法真意、不混雜老莊，以確立自宗的要求更高。例如《高僧傳》釋僧先：

…(在飛龍山)因共披文屬思，新悟尤多，安曰：「先舊格義，於理多違」。先曰：「且當分析逍遙，何容是非先達？」安曰：「弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後。」(卷五，頁 355 上)

¹⁰ 支道林〈逍遙論〉片段爲：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖，鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適，此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟步至足，豈所以逍遙乎」。見劉義慶《世說新語》文學第四「莊子逍遙篇」下注。

在道安與僧先的對話中，可知道安對以往格義的方式已經有所反省，認為「於理多違」，並認為弘揚講說佛法，應該要能允當契合才是。只要法鼓宣揚的是真實佛義，何必論先後之別。就因為有這樣的理念在促動著，等到鳩摩羅什的翻譯達到一定成果時¹¹，其弟子僧肇著《肇論》辯明以往格義之誤，將「緣起性空」作精確的闡釋，自此佛法就脫離依賴老莊為橋樑的格義時期，獨立發展。¹²

而僧肇未出家前，也是老莊的愛好者：

釋僧肇，京兆人，家貧以傭書為業，遂因繕寫乃歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要，嘗讀老子德章，乃歎曰：美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋翫味，乃言，始知所歸矣，因此出家，（卷六，頁365上）

其「愛好玄微」，以「莊老為心要」，但感嘆「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也」。後來看《維摩經》才歡喜信受，以佛法為歸向。其《肇論》包括：般若無知論、不真空論、物不遷論、涅槃無名論。用中文將佛法的「空」義以「不真為空」精確的表達，掙脫了道家「有無」的名相，跳脫了老莊的義理格局¹³。

三、以佛解莊

但是，老莊與佛教的因緣並未結束，雖然脫離以老莊解佛的情況，但卻反過來形成以佛解老莊的詮釋現象，而且這個現象一直持續到清末民初。以下將試著以莊子為中心，例舉幾個以佛解莊的例子來觀察：唐代成玄英《南華真經疏》、宋代林希逸《莊子肅齋口義校注》、明末憨山德清《莊子內篇註》《觀老莊影響論》、清末民初章太炎《齊物論釋》。

¹¹ 梁啟超在《佛學研究十八篇》〈佛典之翻譯〉云：「什爛漢言，音譯流便，既覽舊經，義多紕繆，皆由先譯失旨，不與梵本相應，乃更出大品，什持梵本，興持舊經以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通，眾心愜伏，什所譯經什九現存，襄譯諸賢，皆成碩學士，大乘確立，什功最高」。頁13。（台北、中華、1971）

¹² 羅什之弟子僧叡在《喻疑》中有對格義的觀點，並認為「而是就經文探求教義，務求契合佛教的真理，其表現方式在達到真實意義的這方面，以道安為始，亦做得最為具體」。引自鎌田茂雄著、關世謙譯《中國佛教通史》二，第二卷。第二章第三節〈般若學的流行與開展〉，頁166（台北、佛光、1986）所以由此看來，格義的情況到何人之後才結束，其關鍵點有三人：道安、羅什、僧肇，道安是對格義有所反省辨明，羅什是對翻譯居功甚偉，僧肇對釐清般若空義，盡掃佛道糾葛，這是一個過程，殊難立斷一個切點目為格義之結束，所以史家或以道安、羅什並舉，或以羅什、僧肇並舉。因羅什翻譯之力，僧肇解破之功，兩者配合才真正結束格義，所以筆者取此。

¹³ 雖然《肇論》中常被認為仍有老莊之用語與概念，但因其能緊扣佛法義理，所以多是踏在道家語言而遠離之，所以不同於格義佛教。

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

(1) 唐代成玄英《南華真經注疏》

在唐代有成玄英《莊子疏》(《南華真經注疏》),將佛法參入詮釋莊子,以充實道教、莊子的理論體系。成玄英是位道士,字子實,又稱西華法師,活動於唐玄宗、高宗之世。其《莊子疏》是對郭象的注作疏的,但理路卻與郭象有所不同,被認為是運用仙、佛思想來詮釋莊子,屬於重玄一系。例如在疏解《齊物論》中「其有真君存焉」此句時云:

真君即前之真宰也,言取捨之心。青黃等色,本無自性,緣合而成,不自不他,非無非有,故假設疑問,以明無有真君也。¹⁴

在「已乎,已乎,旦暮得此,其所由以生乎!」疏云:

欲明世間萬法,虛妄不真,推求生死,即體皆寂。(卷一,頁28)

在討論語言之類與不類時,疏云:

但群生愚迷,滯是滯非,今論乃欲反彼世情,破茲迷執,故假且說無是無非,則用為真道。是故復言相與為類,此則遣於無是無非也,既而遣之又遣,方至重玄也。(卷一,頁41)

在「大廉不嗾」句,疏云:

夫玄悟之人,鑒達空有,知萬境虛妄,無一可貪,物我俱空,何所遜讓。(卷一,頁46)

在「大勇不忮」句,疏云:

內蘊慈悲,外弘接物,故能俯順塵俗,惠救蒼生。(卷一,頁46)

在「萬世之後而一遇大聖知其解者,是是旦暮遇之」,疏曰:

¹⁴ 見郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》卷一,頁30。以下成疏之引文皆自此書出,直接標示卷數與頁數,而不再別立註解。(北京、中華書局、1998)

且世（歷）萬年而一逢大聖，知三界悉空，四生非有，彼我言說，皆在夢中，如此解人，甚為希遇。（卷一，頁 54）

又有 大宗師 「參寥聞之疑始」句，疏曰：

離彼百非，名言道斷，心知處滅。（卷三，頁 150）

由上述所引成玄英的注疏，可見其使用「物我俱空」、「萬境虛妄」、「名言道斷」、「心知處滅」、「三界悉空」、「四生非有」、「本無自性」、「緣合而成」等等佛法名相概念來解釋莊子，這種情形在成疏中所見多有。成玄英以佛解莊，他作為一位道士，並不是要宣揚佛法，而他處的時代是佛教已然自立，儒家經過玄風濃郁的南北朝亟待重整，而道教面對佛教的流傳，也欲爭得華夏正統宗教的地位，所以三教的關係處於彼此競爭的立場，為了競爭就要比較，有比較就有了解，有所了解時，也就在無形當中吸收、消化彼此的思惟，成就建立、擴大大宗思想的最後目的。在唐初有帝王主持三教講論的情形¹⁵，對道教更是禮遇，所以道教更要能開擴本身的義理內涵以面對外在的要求、競爭，成玄英所面對的處境即是如此，他的《南華真經注疏》就是援引佛法來推舉老莊（其亦有老子注）開擴道教義理內涵的。¹⁶

（2）宋、林希逸《南華真經口義》

宋代林希逸《南華真經口義》則是從佛書之體解中再悟莊子之機，認為佛藏經全由莊書中來，莊書所談縱然變化多端，但就像禪宗機峰之語一樣，是可頓悟人心的，所以只要具有禪宗精神語言認知，藉此路數來看莊子，就可得出其大要是同於儒家聖人的。所以書中廣泛引用禪宗燈傳、語錄，但最終歸入儒家。所以其自序中談到讀莊書有五難：

然此書不可不讀，亦最難讀，東坡一生文字只從此悟入，大藏經五百四十函皆自此中紬繹出，…況此書所言仁義性命之類，字義皆與吾書不同，一難也。其意欲與吾夫子爭衡，故其言多過當，二難也。鄙略中下之人，如佛書所謂為最上乘者說，故其言每每過高，三難也。又其筆端鼓舞變化，皆不可以尋常文字蹊徑求之，

¹⁵ 《新唐書·高祖本紀》：「武德七年，二月丁巳，帝幸國子學，觀臨釋奠，引道士沙門，有業學者，與博士相雜駁難，久之乃罷。」

¹⁶ 成玄英以佛解莊來充實道教內涵，以弘揚道教之外，並於解莊中抨擊儒墨、貶抑孔子。此處觀點參考龔師鵬程〈成玄英《莊子疏》初探〉，此文收於其著作《道教新論》，頁 263～297（台北、學生書局、1991）

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

四難也。況語脈（左月右永）機鋒，多如禪家頓宗，所謂劍刃上事，吾儒書中未嘗有此，五難也。¹⁷

其所談到之難處，皆指向語言文字因素：1. 字義與吾書不同、2. 言多過當、3. 言每過高、4. 筆端鼓舞變化、5. 語脈機鋒是儒書未嘗有的。所以解決之法就要「精於語孟中庸大學等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數」，而「大綱領、大宗旨，未嘗與聖人異也」¹⁸。例如在解釋 駢拇篇「吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣」時曰：

一大藏經不過此意，安得此語，若此等語，皆其獨到不可及處。這一彼字，不可輕可下得，禪家所謂狂犬逐塊，所謂幻花又生幻果，便是這箇彼字。…自聞自見，若在吾書，即論語所謂「默而識之」。…故曰「余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也」，觀莊子此語，何嘗不正心修身！¹⁹

由此觀來，身為儒者之林希逸以佛解莊，是想藉由禪宗語路來透通莊子的文字脈絡，回歸儒家聖人之道，以開擴當時儒者未盡之處。

（3）明、陸西星《南華真經副墨》

明代道士陸西星（字長庚）《南華真經副墨》是認為莊佛「符契若合」。其自序云：

竺乾（原字右邊為乙）先生，譚之西方，未始相襲也，而符契若合，故予嘗謂震旦之有南華，竺西之貝典也。貝典專譚實相，而此則兼之命宗，蓋妙竅同玄，實大乘之祕旨，學二氏者，烏可以不讀南華？緣督守中則衛生之經也。地文天壤則止觀之淵也。藏神守氣則食母之學也，忘言絕慮則總持之要也。²⁰

他將道教的觀念與佛教名理相對應：緣督守中則是衛生之經，地文天壤則是止觀之淵，因此符契若合。其視莊書為道教經典，而所謂副墨，是「名之副墨，相與二家之說，參訂異同」。身為道士，他以佛解莊是用佛法符應莊書，依此証成佛道是會通的，是同歸於一的。

¹⁷ 見《莊子肅齋口義校注》，頁1。（北京、中華、1997）

¹⁸ 同上註書，頁1~2。

¹⁹ 同註上註書，頁143~144。

²⁰ 見《南華真經副墨》，頁5~6。收於嚴靈峰編《無求備齊莊子集成初編》（台北、藝文印書）

(4) 明末、憨山《莊子內篇注》

明末高僧憨山德清有《觀老莊影響論》、《老子道德經註》、《莊子內篇註》，其莊註是站在三教調和論的立場，將老莊納入佛法系統中，認為老莊為天乘之聖，而五乘（人、天、聲聞緣覺、菩薩、佛）之行皆是佛行：

則五乘之法皆是佛法，五乘之行皆是佛行，良由眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一，無非應機施設，所謂教不躐等之意也。由是證知孔子人乘之聖也，故奉天以治人。老子天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。聲聞緣覺，超人天之聖也，故高超三界，遠越四生，棄人天而不入。菩薩超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界，救度四生，出真而入俗。佛則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。²¹

用佛法的五乘觀點來將儒、道分別安納於人乘、天乘。但又以五乘之行皆是佛行，只是因為眾生根器的不同，所以聖人是應機設教而已。因此他認為這種高下、異端之爭只是戲論，他從三界唯心、平等法界來論說：

或問三教聖人本來一理，是果然乎？曰：若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現……但所施設有圓融行布，人法權實之異耳。²²

認為任何一事一理無非是從「此心」而建立，而從究竟平等的視野來看，三聖本來一體，任何一人一物皆是佛心之影現，無有佛眾生之差別。只是落在差別的世界，為了適應眾生不同的因緣，而有人法權實之異，才有三聖道法之分。而其所以選擇莊子作為會通之處，是因為：

中國聖人之言，除五經束於世教，此外載道之言者，唯老一書而已，然老言古簡，深隱難明，發揮老氏之道者唯莊一人而已，…問嘗私謂中國去聖人即上下千古，負超世之見者，去老唯莊一人而已，載道之言廣大自在，除佛經即諸子百氏究天

²¹ 見《觀老莊影響論》〈論教乘〉頁 12~13。收於《老子道德經憨山解、莊子內篇憨山註》（台北、新文豐、1982）

²² 同上註書，頁 11。

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

人之學者，唯莊一書而已。²³

他認為莊子是繼承發揮老子的，所以他將老莊視為一體。而莊子語言之廣大自在則是其最大特色，是中國典籍的唯一。後來憨山亦有《老子道德經解》。

至於，為什麼要將莊佛（或三教）加以調合歸納？是因為差別、高下、外道、異端等爭論只是戲論而已：

竊觀古今衛道藩籬者，在此則曰彼外道耳，在彼則曰此異端也。大而觀之，其猶貴賤偶人，經界太虛，是非日月之光也，是皆不悟自心之妙，而增益其戲論耳。²⁴

當各宗在自立的過程中，必然是要強調自宗而辨別他宗，但明末時期三教之義理發展已達一定程度，各教自立己宗已久矣，因此以己為正統、斥彼為異端，以己為正道、斥彼為外道的情形必然處處泛濫，已然到一極點，身處此時代氛圍的憨山，即使是出家人，面對屬於中國本土的儒道二家，無法不去正視的，況且一落入真實實踐時，也無法將之劃然分開；在面對具有三教知識的士大夫時，如何化解、弘揚？這些都是要處理的問題，於是調和之思論，勢必形成，以息除爭異，歸於融和。而立己排他的三教論說則是戲論。一來真實實踐時能靈活運用三教之長，二來亦有利教化。

憨山是明末四大師之一，一生講經說法，致力於佛教叢林之改革，建設曹溪祖庭，有「曹溪中興祖師」之名。他以佛解老莊的三教調合論，誠如上言，是面對其時代問題。而值得注意的是他以唯心來統攝百家的觀念。明末是心學興盛期，但也是儒家外王之學最弱之時，佛教、道教的教義發展都被視為停滯。因為當時瀰漫「會於一心」的時代思潮，所謂滿街都是聖人，因為各各有聖人之良知本性。既然會於一心，而本心皆一。而所謂三界唯心，萬法唯識，眾生皆有佛性，則三教調合於一心，也是順理成章。加上商業的興起使庶民文化抬頭，貴族與庶民的界線打破、士商的界線打破，社會階級不再劃然有分，思想也朝向漸次參差融合。所以憨山面對的是三教理論發展皆過了高峰，時代思潮往剔除差別、會之一心的路數走，佛教也要面對此思潮作回應，以利教化，以息紛爭。但即使是三教調和，憨山身為僧人，其解莊是全面以佛法來詮釋莊子的，無論是名相上或思想上皆是，因此是以佛法融攝儒道，而非是道或儒來融攝佛法。此中已有立場在矣。

²³ 同上註書〈論去取〉，頁7。

²⁴ 同上註書〈論教源〉，頁3。

(5) 清末民初章太炎《齊物論釋》

到了清末民初有章太炎《齊物論釋》，是以唯識、華嚴無盡緣起來詮釋莊子，並把莊子視為菩薩一闡提。其曰：

〈德充符〉說：「以其知得其心，以其心得其常」。「心」即阿陀那識，「常心」即是菴摩羅識，彼言常心，此乃謂之真君，「心」與「常心」業相有別，自體無異，此中「真宰」、「真君」，亦依別說。豕宰更代無常喻阿陀那恆轉者，大君不可廢置喻菴摩羅不變者。²⁵

他用唯識的八識概念來解釋：心、真宰是阿陀那識，是如瀑流恆轉的生滅心；常心、真君是菴摩羅識，亦即清淨無染、不生不滅、如來藏識。在解釋兩行之道：

無物之見即無我執、法執也，有物、有封、有是非見，我法二執轉益堅定，見定故愛自成，此皆遍計所執自性迷，依他起自性生，此種種愚妄雖爾，圓成實性實無增減。²⁶

此乃依我執、法執，三性：遍計所執性、依他起性、圓成實性來詮釋。章氏就以唯識所現來詮釋萬物的相對性。又認為莊生「萬物與我為一」是說明萬法之緣起現象，「其我獨芒，而人亦有不芒者乎」亦是指這種互成並起之現象，故拈出華嚴宗「一即一切，一切即一」無盡緣起來詮釋莊子。並且他將莊子的境界定位在：

《大乘入楞伽經》指目菩薩一闡提云：「諸菩薩以本願方便，願一切眾生悉入涅槃，若一眾生未涅槃者，我終不入，此亦住一闡提，趣此是無涅槃種性相。菩薩一闡提，知一切法本來涅槃，畢竟不入，此蓋莊生所詣之地。²⁷

所謂菩薩一闡提，是指菩薩誓願生生世世救渡眾生，不以涅槃為目標，所謂不欣涅槃，隨順生死，其言：

莊生本不以輪轉生死遣憂，··又其特別志願本在內聖外王，哀生民之無拯，念形政之苛殘，必令世無工宰，見無文野，人各自主之謂王，智無留礙然後聖。··莊生是菩薩一闡提，已証法身，無所住著，不欣涅槃，隨順生死，其以自道綽然有

²⁵ 見《章氏叢書》上冊《齊物論釋》重定本，頁 387 下。(台北、世界、1982)

²⁶ 同上註書，頁 394 下。

²⁷ 同上註書，頁 415 上。

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

餘裕矣。²⁸

這樣詮釋莊子的境界與憨山（歸之天乘）大大不同，也是歷史上所沒有的。並且隱然以內聖外王比擬菩薩誓度眾生的境界。

身為國學大師的章太炎，其所處的時代正是歐美西方文化強勢進入中國的時代，面對講究科學邏輯的西方思潮，從傳統文化走出來的章太炎，便想於傳統國故中找到可以與之抗衡者，他選擇了佛教的唯識學來擔任這個任務（當時許多學人亦朝這個方向，而形成唯識學的熱潮），又因佛法畢竟是外來文化（雖然與西方文化比起來，已內化很久了），所以他便再選擇莊子，以唯識來解莊，以佛法充實莊子，証成莊子乃一大菩薩，進而使莊子達到可與西方文化對話的地位，替傳統文化找一條出路。

四、莊佛會通之共通理路模型

莊佛思想之間的關係，比起儒佛之關係還要來得接近。從以莊（道家）格義佛法，搭起接應佛法的橋樑；再來以佛解莊，詮釋深啟莊子之精神內涵，皆有積極之價值，但前者對佛教本身而言，卻是個混淆不真切的過渡時期；後者就道家者言，則是作為增補加強之資；後來佛教徒自己亦有多人「以佛解莊」，則是為了平息三家爭議，而調和一歸之。至於莊佛理路之間何以造成如此密切之關係，其理路之相關性究竟何在？當代學者牟宗三先生與方東美先生均曾為此有所涉及。今先分別觀之，以明白個中會通之路。

（1）牟宗三先生的看法

首先，牟先生析論老莊二人義理之不同風貌，認為莊子比老子更進一步，能「消融老子分解講法之所展示而成一大詭辭者是也」²⁹。向郭之注闡發莊生「詭辭為用」為「跡冥圓」之內涵，可作為莊佛理路之共同模型，其言：

離跡言冥，是出世也；離冥言跡，是入世也。冥在跡中，跡在冥中，是世出世也。世出世者即世即出世，即出世即世，亦非世非出世也。是謂雙遣二邊不離二邊之圓極中道也。是以分解言之，可列為三觀：

- 一、觀冥，此是抽象地單顯冥體之自己。此為內域。（無）
- 二、觀跡，此是抽象地單視具體之散殊。此為外域。（有）
- 三、觀跡冥圓，此為具體之中道；冥體之普遍是具體之普遍，跡用之散殊是普遍

²⁸ 同上註書，頁 415 上、下。

²⁹ 見牟宗三《才性與玄理》，頁 180。（台北、學生，1985）

之散殊……（玄）³⁰

其言甚為清晰：分解性而言，可分為三個階段：離跡而入冥，體會冥體「無」之境界，展現出世之智。再離冥體而觀跡有，深入跡行「有」之大用，展現入世之心。進至將跡冥之對立性化解，而無有跡冥之界線故亦無有離入之問題，雙遮兩方非跡非冥；不離兩方即冥即跡，冥不離跡，跡不離冥，冥在跡中，跡在冥中，當體具呈跡冥，即成跡冥圓，亦乃無有玄。如果就一體呈現而言，不必言離跡離冥，直接即跡即冥、非跡非冥，兩邊遮遣、兩方不離，成就「跡冥圓」；不必出世再入世，直接即出世即入世、非世非出世，雙遣不離，成就「世出世」。此乃圓融中道義。牟先生認為郭象之跡冥圓，很能表達莊生詭辭為用，一切沾滯皆化的精神，而且此亦莊生有進於老子之重要部份。

「跡冥圓」之理路模型與佛教之何種理路模型相當呢？牟先生認為是「般若」之中道思想。般若典型之思路即龍樹依《般若經》而作之《中論》所曰：「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」，呈顯空假空之中道思想。般若思想是較早傳入中國者，正與老莊特盛之魏晉玄學時代相接合，莊生之精神正幫助中國人理解佛法之般若義。而中國佛教之天台宗智者大師依般若中道義而成一心三觀，亦是不外此模型，他將智者大師之「空假中」列成：

- 一、從假入空→一切智→慧眼：二乘；抽象的普遍。（空）
- 二、從空入假→道種智→法眼：菩薩；抽象的特殊。（假）
- 三、雙遮二邊→一切種智→佛眼：佛；具體的普遍與普遍的具體。（中）³¹

假者，以萬法空性故萬法之存在即假有，故要捨有趨空，從假入空。由於此空性之體會無法遍乃一切，不夠透底，所以須由空入假，即於一切法而見空性，故從空入假。此二種渾然圓融不二不異，即成中道義。因此，空假中之般若中道義與跡冥圓（無有玄）之詭辭為用中道義，同為一種理路模型。

所以，牟先生認為此乃莊佛之所以能相通之理路所在，故有「以莊解佛」亦有「以佛解莊」，其云：

在道家即為玄智之模型；在佛教即為般若之模型。在道家，莊子發之，所謂一大詭辭，一大無待，而向郭探微索隱，則發為跡冥圓融之論。千哲同契……夫詭辭

³⁰ 同上註書，頁 192。

³¹ 牟先生引智者大師之《摩訶止觀》之文：「佛眼達精細色空，如二乘所見，名慧眼。達假名不謬，如菩薩所見，名法眼。於諸法中，皆見實相，名佛眼」、「佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智。佛智照空假中，皆見實相，名一切種智」。見註 29 書，頁 192-194。

從「以莊解佛」到「以佛解莊」

爲用所達之圓境，乃各聖心之共法也……人徒知魏晉玄學爲收佛教之橋樑，而不知其互相契接者爲何事，吾今答曰，即以「詭辭爲用」契接其般若一系也。³²

契接佛法般若系者，乃是莊生詭辭爲用之玄智模型。（其所說能契接般若者，並非單莊生而已，而是魏晉玄學所啟掘之老莊玄智。但是比之於老子，莊生更具「詭辭爲用」之形態，更顯契接之相）。

（2）方東美先生的看法

對於這個問題，方東美先雖未直言佛莊思想之間有一共同之模型，但卻經由對僧肇思想之說明，引出般若思想與莊生有共通之理路。其亦從老莊之差異談起，云：

僧肇在中國思想中回到老莊……老子思想的根本目的是要超脫萬有，成立一套超本體論……把一切「有」都點化了成爲「無」……可是莊子認爲在老子的思想裏面，我們不要走這條路，假使我們從萬物之有走向道的秘密一無，就會陷到毀滅那一條路上面去，莊子認爲兩種思想都不能偏廢，就是要成立一個思想體系，把「萬有」同「本無」這兩層都容納進去……現在僧肇講不真空論，就是在有、無兩個思想體系裏面要求一個理論的統一，這個理論的統一，用佛學上面的名辭，叫作「中道」。³³

這是在說明僧肇之「不真空論」時提到的，特別以莊生之特點來說明僧肇之意，而引出佛莊之關係。方先生認爲莊生比老子更進一步的是，其要化掉老子強調的超本體論：「無」，而使「無」與「有」統一融合無別。這種統一與僧肇講「不真空論」是一致的，亦即是般若中道義。僧肇是中國解般若空宗思想之重要人物，在佛學傳入之初期，對龍樹空宗之體會很深，其少時深喜莊子，對莊子有豐富之學養，所以方先生云：

僧肇，他以莊子的道家思想爲根本，然後接觸佛家的般若宗、空宗的思想他看出了這兩方面有一個共通的橋樑……兩方的思想他都深透進去變作行家，再把兩種精神的核心融化了……³⁴

³² 同註 29 書，頁 194。

³³ 見方東美《大乘佛學》，頁 71（台北、黎明，1988）

³⁴ 同上註書，頁 73

由此可知，方先生認為這種「有」、「無」的統一是莊生與般若空宗的共通橋樑。他並描述這種統一為「一串雙迴向式之無窮序列」：

……（莊子）在整個逆推序列之中，並不以「無」為究極之始點，同時，亦肯定存有界之一切存在可以無限地重複往返，順逆雙運，形成一串雙迴向式之無窮序列，原有之「有無對反」也因各採其相待義而在理論上得到調和（和之以天倪），蓋兩者均實同於玄祕奧妙之「重玄」之境，整整個宇宙大全化成一「彼是相因」、「交融互攝」之無限有機整體。³⁵

莊生不以「無」為終點，而同時肯定一切存在之有，因此有無彼此就可無限地往返，由有到無順上，由無到有逆下，順逆雙運而有無具融，和之以天倪而交融互攝，形成立體無窮，就如同「在華嚴宗裏面就可以說，一方面是上迴向，可以達於真空；另一方面是下迴向，可以入於妙有」³⁶雙迴向義，即真空妙有圓融相攝，亦即中道義，此與莊生之「有無統一」、「和之天倪」之思想，有相當之理路。

值得說明的是，此處所謂相同之理路模型，或是交通之橋樑，並非指其內涵意義皆同，而是理路之論說層次有相同之趨向與層級。

觀此，在驗之歷史上「以莊解佛」、「以佛解莊」的理路，在莊佛之間確有一相同之理路模型，可作為彼此之橋樑交通者，於莊生言，是「跡冥圓」之有無相融、所謂兩行之道、和之以天倪。於佛教言，即般若中道思想。只是牟、方二人在分析時，對於佛法般若思想所使用的方式有異³⁷：牟宗三先生以空、假、中三觀來論，分析較為細密，直以解般若最透徹之龍樹《中論》來說；方東美先生則以真空、妙有二諦圓融來說明，乃採用上下雙迴向來表達，特別展現流動圓融、無限時空之性質³⁸。但二人皆是顯現般若中道義。

般若空性思想是佛教三乘之共法，佛法三法印「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」已經具呈之，所以是佛法之根本思想。至龍樹則對之觀察得更透徹，綜貫

³⁵ 見方東美《中國哲學之精神及其發展》，頁 183（台北、成均，1988）。

³⁶ 同註 33 書，頁 96

³⁷ 依文而看，兩人尚有一些差異：牟先生直接認為此理路模型是經由郭象詮釋出來，是老、莊、向、郭之玄智模型，並非單指莊子。方先生此處則單指莊子。

³⁸ 二人在明中道義的方式有所差異，或是因其彼此對佛法之判攝不同之故：牟先生判天台宗為圓教，在此以天台宗智者大師之空、假、中，來講一心三觀，明般若中道義；方先生華嚴宗為最高境界，在此是以華嚴宗來明上下雙迴向，明中道義。唐君毅先生曾云：「就華嚴與天臺之說法方式而，則天臺之教義，乃以中統假空二偏成三法、三諦、三觀、三佛性、三法身……皆如伊字三點，不縱不橫。華嚴于一切法皆自其異體之自他之相對，與同體中自與自之相對，以觀其「相即相入」與「相奪相泯」，乃由兩兩對開，而有四法界、六相、十玄之說，故其義理皆縱橫錯，而亦縱亦橫」，見其《中國哲學原論—原道篇》，頁 327（台北、學生，1986）。以此天台、華嚴說法方式之差異來觀，或亦即牟、方二人立論方式之差異。

空有無礙，作《中論》而建立精嚴綿密的論述，更通徹確當地確立此三乘共法，呈顯大乘佛法之精神³⁹。所以言佛法則不能不言般若思想，言般若思想則必以龍樹為至，其與唯識、真常系思想比較而言，則成所謂「空宗」，因其思想乃空有無礙之中觀者。因此空有、有無之雙遣不離、交融互攝（無礙）的般若中道思想，則是莊佛之思想有能夠會通的共通理路模型。在莊子而言則是兩行之道、和之以天倪，在佛家而言則是般若中道。

五、結論

藉由「兩行之道」、「般若中道」的共通理路模型，莊佛在中國文化歷史上開始其詮釋互動的關係：初始，「以莊解佛」是為了幫助中土之士對佛教的理解，等到佛法的理論建構能夠獨立，「以佛解莊」的出現，就是思想派別之間藉由融攝佛教或莊子來調和、確立、強化、開擴自宗的過程。他們依憑的自宗有所不同，所面對的時代、文化也不同，個人的存在感亦有差異，而「佛解莊」的用心也會有所不同，所欲解決的問題亦呈現多樣化。

例如成玄英的自宗為道教，援引佛法解莊來確立莊子，以開擴道教義理內涵，以弘揚道法。林希逸的自宗是儒家，他以莊佛來歸之儒家，以強化儒家思想。陸長庚以道教為自宗，攝佛羽翼道教。憨山是佛教為自宗，攝莊（儒）以調和自宗與儒道的爭議，無形當中加強自宗的廣大度。而章太炎其自宗為儒家（或曰中國傳統文化），以唯識解莊，是藉莊子的新面貌來融會傳統文化，提升整個中國傳統文化的地位，以與西方文化對話。

除了莊佛間的互動之外，歷史上尚有以儒解莊者存在，所以莊子思想的詮釋在文化史上扮演了一個很活潑的角色，各家思想都可與之會通，並藉由會通來面對其時代問題、解決其時代問題，這實在是個頗有意義的文化現象。

³⁹ 參見印順法師之《中觀論頌講記》：「他（龍樹）正確的深入（南方佛教所重的）一切法性空，於（北方佛教所重的）三世法相有，也有透闢的觀察，所以……就善巧的溝通了兩大流……他是空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者。……到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化，所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖，在中國也被尊為大乘八宗的共祖」。頁 1、2。

參考文獻

1. 梁 慧皎《高僧傳》，《大正藏》第五十冊，台北、白馬精舍影印，1991
2. 牟宗三 《才性與玄理》，台北、學生、1985
3. 方東美《中國哲學之精神及其發展》，台北、成均、1988
4. 唐君毅《中國哲學原論—原道篇》，台北、學生、1986
5. 印順 《中觀論頌講記》台北、正聞、1990
6. 方東美《大乘佛學》，台北、黎明、1988
7. 龔鵬程《道教新論》，台北、學生書局、1991
8. 劉耘華《詮釋學與先秦儒家之意義生成--論語、孟子、荀子對古代傳統的解釋》，上海、譯文出版、2002
9. 特雷西(D.Tracy)著 馮川譯《詮釋學、宗教、希望---多元性與混性》，上海、三聯書店、1998
10. 周裕鍇《中國古代闡釋學研究》，上海、人民出版社、2003
11. 呂 澂《中國佛學思想概論》，台北、天華、1986
12. 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北、駱駝影印本
13. 鎌田茂雄著、關世謙譯《中國佛教通史》台北、佛光、1986
14. 中村元等著《中國佛教發展史》，台北、天華、1984
15. 崔大華《莊學研究》，北京、人民出版社、1997