

儒佛道「中道」精神之會通

——六十二年十一月、十二月份，在台大成大佛學社講詞——

政治大學 教授：黃公偉講
輔仁大學

(一) 中國老子與孔子的「中道」思想

中國以「中道」立國，自自然地理上說，位於天下之中央，為天下之中心，故名為中國。由人文思想來說，心意識為人類生理五官百骸之中樞，荀子稱之為「天君」。自心靈活動作用而言，當未發之前處於「動而未動靜而未靜」的幾微狀態，儒家稱之為「中和」。是以堯舜時代言道心人心相應，即曰：「惟精惟一，允執厥中」。上世聖哲鑿破混沌，闡發中正中道之至義，由來久矣。下至春秋之世，孔老分承堯舜禹湯文武周公之道統，無不善以中道中庸原理，以論自然與精神生理。恰與印度佛陀之論有為法與無為法，同時光照宇宙天人。這就如德哲黑格兒 Hegel 所說：「精神之光明昇起自亞細亞，世界歷史亦自亞細亞始」(「歷史哲學」，歷史地理基礎)，而「何以波斯沉淪覆沒，而中國印度則始終留存呢？」(同上) 答案即為中印兩大民族的先聖開創了舉世罕有的中道哲學，以為其精神生活的故鄉。

首先，老子言「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾」，(道德經) 在知識論、本體論、道德論上是相對論，是矛盾的統一。排斥絕對論。這種「執兩用中」的精神，為我華胄民族氣質，鑄造了中庸性格。繼之，孔子祖述堯舜，直率地肯定中庸精神為人生萬象之本。他說：「君子而時中」，(中庸第二章) 即常持心本體之善。又云：君子依于中庸，遯世不知而不悔，唯聖人能之。(中庸，十一章) 這就道德心理與行為上說中道，惟中為「不偏不倚」，故曰：「中正」，為正道。孔子云：「

誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。(中庸，廿二章) 此「誠」字作用含有直觀自覺的功能，與「仁」不可分。一如佛家所謂「性智」，是大智，而非「量智」小智。中庸謂「自誠明，謂之性」，即由明覺實體的性智出發，成為自度自覺的實體本能。中庸所謂「自明誠謂之道」。即有了自覺的妙明靈覺，就能直通自然本體之善。故曰：「誠則明矣，明則誠矣」。心性無邪見惡見的理障與情障，人心與道心即無隔限。這樣，即如孔子所說「著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠為能化」，(中庸廿二章) 在心性之動靜變化之中，而心生萬理萬法，均不離於中道。此道變化之道，易經謂之「知幾」「研幾」，全繫諸心理動靜是否合於正道。道在佛家法相唯識論而言，即色法、心王、心所法、相應法、不相應法的五種關係變化以決定之。宋儒周濂溪所謂「誠，神，幾曰聖人」，又云：「誠無為，幾善惡」。破無明，斷惑，由迷而悟，由染而淨，道家的「精氣神」說，和佛家的「神通」說，西哲以此直觀作用稱為「神秘論」，實則如一。

而孔子及其再傳弟子孔伋應用中道，是由「有為」到「無為」的。宋儒程伊川云：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者天下之定理。此乃孔門傳授心法」。子思稱：「極高明而道中庸」即孔子「下學上達」原則之注腳。程朱派理學「多言下學事，少言上達事」重有為法之發揮。亦即偏重倫理道德之實踐圓滿，即可上達天理真如。亦即佛法言「衆善奉行」之作持，乃由「諸惡莫作」之止持以成其修持功德。孔子弟子孔伋由

心理的「致中和」，推言行爲的「道中庸」，所以成爲現象論的修持法，與陸王的「致良知」說截然有異。

(二) 佛法說中道與龍樹大士的「中論」

印度龍樹大士 Nāgārjuna 起自孔子，孔伋以後三百年，即相當於秦始皇初年。(BC344) 他繼馬鳴大士的「起信論」後，而倡言「中論」，原自佛陀說中道。佛陀說性相不偏執有無一端。依知識論言，在凡夫位是「無明」，是「惑」，到修道位就由「靜慮」(定)至於聖賢位，即達於「智」，「慧」境界了。依道德論言，孔子節欲，孟子寡欲，老子無欲，乃至於墨子之禁欲，法家之絕欲，都以人欲是反道德的。佛法言三界，起自欲界。言修戒定由止欲，離欲爲主。龍樹大士作「六大論」如其釋「般若」，(大智度論)，破「外道」(華嚴佛道論)，之外，更作「中論」五百偈，廿七品，樹立「中觀派」之學理。其中「八不偈」，即(一)「不生亦不滅」，無生滅即斷離輪迴，滅生死苦。(二)「不常亦不斷」，不常爲生住相，斷滅是凡夫位，無生住異滅，即無因緣法。(三)「不一亦不異」，一爲共相，異爲別相，一致而百慮故不一，殊途同歸故不異。無偏全之差別。(四)「不來亦不去」，從「無明」流末爲「來」，返本還原爲「去」。既無生滅即無來去。此八不偈實含攝了宇宙論，本體論，生滅論等法義根本要旨。而全依「中道」以反對絕對的偏執。他又立「三諦偈」即(一)「衆生因緣生法」，依三世兩重十二因緣，兩重者是爲衆生，爲凡夫爲有相。(二)「我說即生是空」，在修淨行至於聖行以上進入聖賢位，打破了「顛倒法」，故曰空。(三)「亦爲是假名」，一切相非真，離一切相才至於真如界。故曰「假名」。這就是「中道義」。龍樹大士說八中道，是名「中論」。

(三) 中國佛法「中道」的宗派論義

龍樹學說，由晉人西僧，鳩摩羅什傳入中土，而與儒道融會，其弟子擅依老莊無形無名之說釋佛典，如僧肇云：「空可空非

真空，色可色非真色，真色無形真空無名」(寶藏論)，又說：「言不有不無者，不如有見常見之有，邪見斷見之無耳」(肇論宗本義)。他的「物不遷論」言動靜遷化多取儒道。他說：「然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，就皆感往者之難留」。僧肇作「中論序」云：「知三不盡，則未可以泯二際(有無)，是以龍樹大士，拆之以中道」。所知不及圓融太多，就難免偏執於空有二邊以假爲真，以虛爲實，故自「中論」出有破有觀，而二邊之爭以消。是爲「中觀派」之由立，亦以直觀論般若論爲主。僧肇傳於弟子，研習龍樹四論，講習成實，以「七處論義」(楞嚴經「七處徵心」)破小乘毗曇。發願往生西方，又爲淨土之弘揚者。(參拙著「中國佛教思想傳統史」台北松山寺版)

傳至隋人吉藏(嘉祥大師)作「中論疏」，「三論玄義」，茲學如日中天。吉藏指證：「生滅斷常障中道正觀，亦障假名因緣，既悟實相，即除顛倒法」。所以然者，即爲儒偏執「有」，老莊偏執「無」，對中道奧義而言，仍失之偏淺。反之，如「中論」所論，有如「破因緣，破來去，破六情，破五蘊，破六種，破染染，破本際，破苦，破行。」總在「破相」。再如「觀三相，觀有無，觀縛解，觀業，觀時，觀因果，觀成壞，觀如來，觀顛倒，觀四諦，觀十二因緣，觀邪見」等觀法，絕非「大毗婆娑論」乃至「發智論」等小乘論的解說所能比，這是由迷而悟的理證、心證，而不重事證、身證了。這爲「證法」提供了捷徑。這不但是後學訶梨跋摩「成實論」，世親「俱舍論」言性空相空之所依，亦爲儒道兩家的中庸觀，獲得新啓示。申言之，就本體而言，不住有無邊是爲中道；依人生言，不執生死邊，乃見常我真我。貫通性相空有二宗，由唯中精神以正大小三乘之極端論，誠不世之發明也。

正爲如此，自中論出，而無著世親兄弟之瑜伽師派，唯識論者，乃趨向中觀論。中土晉人道生傳羅什之學，取般若論深融涅槃性空說，而在知識論上以主「頓悟」。在證道上不墜有無二邊，立爲「中道」。南朝宋初僧導作「三論義疏」，下至僧朗勝弘「八不論」，而三論宗以起。隋人吉藏由真假說中道，所謂「即

「真即假即中」是也。北齊慧文法師亦主「空諦——假諦——中諦」說。一念三千，一心三觀，三諦圓融，而中道在其中矣。此皆龍樹大士之中國知音人。天台宗最擅此說。由天台而淨土、禪宗，其言性相無不導源於中論，信有然矣。

(四) 儒佛道三教合流與「中道」的昇華

中國哲學論性相，自隋唐儒佛之爭至於宋明理學的三教融通，「中道」之說不絕於耳。由三論宗而天台宗，禪宗皆主其說。北宋釋智圓（真宗時人）作「中庸子傳」，以佛法釋中庸自號「中庸子」。是佛儒之會通也。釋契嵩（神宗時人）鑑於當時古文

家有「尊韓（愈）排佛」之逆流，作「輔教篇」言「原教」，「原孝」之義，佛儒無二。作「皇極篇」，「中庸解」，取儒道的自然觀，心性論，以證佛儒道三教之旨本不相異。故作「三教平心論」以責儒道排佛之非。於是儒佛心性有無之爭得以和解。（見拙著「宋明清理學體系論史」第十一章第三節，理學與佛法）

綜上所述，在中道精神上，中印兩系思想乃世界文化最高的創造。亦即黑格兒所指，世界之光昇起自亞洲，而以中印兩系文化思想流行最久，為天人共持之超時空的精神開闢。由此心物合一之論，智愚轉變之道，善惡變化之途，福罪苦樂取捨之義，盡由中道以竟其底蘊，不其然乎？

印順氏

學位論文審查報告書

「中國禪宗史」審查報告

大正大學
講師 吳老擇譯

本文論，以近代敦煌及其他很多新資料的發見，而革新的進入新階段之研究的中國禪宗史，參考各種新研究，以中國學者的見地，由印度禪「演變」為「中國禪」之觀點為出發，實是很新奇的研究。

此論文之組織，分為九章，第一章「菩提達摩之禪」和第二章「雙峰與東山法門」之兩章，是六、七世紀，由菩提達摩渡來乃至中國禪宗之大成者曹溪慧能止，是中國禪宗初期的新論考。關於菩提達摩，從來一般所傳的達磨傳及達磨論之類，大約是晚唐以後「任意的編造」，留為史實之考證的是菩提達摩所弘

傳的四卷楞伽經，在達摩禪有「藉教悟宗」和「精苦的頭陀行」之兩面，亦即「重教」和「重宗」的兩種。一是「楞伽師」，一是慧可門下那、榮禪師等，這是論者提出的新見解。又由論者所指出：楞伽的心要是如來禪，而且如來禪即是如來藏禪，從楞伽經顯現如來藏自性清淨心。

其次，達摩禪初在北朝當時唯禪一流，但非最重要的一流，至唐初，由雙峰道信、東山弘忍，才進入「嶄新時代」。弘忍「營宇立象」弘宣禪法，弘忍以「念佛淨心」振起新家風，禪宗一門頓時興隆。而且「戒禪合一」，「楞伽與般若合一」，「念佛