

從《論語點睛》看佛儒融通的生命觀

簡意濤*

摘要：

本文旨在探討晚明蕩益智旭大師的佛儒思想，並以其對佛儒融通生命觀作為研究和討論的主軸。在晚明政治、學風、社會獨特的背景下，整個佛教發展日趨衰落，加以朱子學關佛思想盛行，儒釋亦多有互謗之處，晚明佛教界為調和二家，並挽救佛教發展，遂有晚明的佛教復興運動，歷史上以紫柏、憨山、蓮池、蕩益四大師為核心，在一陣調和三教思想的聲浪中，發展出晚明獨具特色的學術背景。蕩益大師身為佛教高僧，一生以弘法利生為目標，佛法為其思想核心。觀其著作幾乎以佛法為範疇，縱然涉及儒學，亦指歸佛法。就其以儒典為註疏者，觀其內容乃欲以佛解儒，以誘學者入佛為目標。

蕩益智旭大師在佛法上取得真實而豐碩的成果後，又重提儒學。其融通儒佛的初衷，是將儒學視為佛學入門之徑，以「心性」為基礎。此心性即是「介爾現前一念」，為萬法的起源，亦即儒釋的根源。再者儒學和佛法

* 華梵大學東方人文思想研究所博士生、大千佛教文化社會企業公司董事長。

皆談以權顯實、以跡約道，都可為明心見性之途徑。故無論談佛還是釋儒，蕩師都處處強調「消歸自心」，力圖「發現本心」，更以躬身行持和篤實修學，為後學樹立了典範。

本文共分為五個部份，首先是關於本篇論文寫作之發想的開展。第二部份論述明末學術思想環境，由社會、政治及學術概況說明影響明代《論語》學發展的重要因素。進而以蕩師儒佛態度的轉變為線索，對其《論語點睛》儒佛融通思想的發展、旨趣和內涵、及其個人與明末佛教復興關係作一探討。第三部分探討蕩師《論語點睛》思想與儒學原有義理儒佛交涉的情形，進而分析其詮釋方法、並探討互相符合呼應之處，第四部份是本文的核心，文內以蕩師的義理探討以佛解儒，對照其佛學思想如何貫徹於解儒之上，並藉由儒佛融通對生命實踐存異求同的觀點展現，推演將其實際運用在生活之可行性。最後是「結論」，試圖提出個人綜合性的看法，並將研究成果作一簡單的回顧與評估。

關鍵詞：蕩益智旭、論語點睛、儒佛融通

From the “Intimation of Analects”, Take a View on Life through the Integration of Buddhism and Confucianism

Chien, I-tao *

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to explore the Ksitigarbha Confucianism and Buddhism belief of Master Ou-YiZhixu (1599-1655) in the late Ming Dynasty and to use the integration between Confucianism and Buddhism to study and discuss the main axis of view of life. In the unique background of the late Ming Dynasty's political, academic and social development, the entire development of Buddhism was declining day by day. Chu Hsi's Criticism of Buddhism Thoughts was prevalent. There were also many other areas of mutual defamation in Confucian and Buddhist circles. In order to reconcile the two families and save the development of Buddhism, the Buddhist Revival Movement, towards the end of the Ming Dynasty, which has historically been centered around Master Tzu-Po, Master Han-Shan, Master Lian-Chi and Master Ou-Yi, these four Masters. In a wave of voices that harmonize the thinking of Confucianism, Buddhism and Taoism, a distinctive academic background was been developed. As an eminent Buddhist monk, Master Ou-Yi has been aiming at propagating the Dharma to benefit the sentient beings as the core of his thought. His works are almost based on Dharma and even if Confucianism is involved, it also refers to Dharma. For those who use Confucian scriptures as exegesis, they want to read Buddhism to interpret Confucianism, with the goal

* Ph. D student, Graduate Institute of Asian Humanities, Huafan University Chairman, Darchen Buddhist Culture Enterprise Co., Ltd.

of attracting scholars to Buddhism.

After achieving real and practical achievements in Dharma, Master Ou-Yi reverted to Confucianism. The original intention of integration between Confucianism and Buddhism was to regard Confucianism as a starting point to Buddhism, based on “the nature of the mind” as its foundation. This nature of the mind is “the tiny thoughts that we have in front of us every day”, the origin of all kinds of Dharma, that is to say, the root of Confucian interpretation. Moreover, Confucianism and Dharma are founded on the pure mind, this pure mind that lets cognition appear instantly is the basis of phenomena in the universe. Therefore, no matter whether he was explaining Buddhism or Confucianism, Master Ou-Yi always laid emphasis on “returning one's own mind” and “discovering the true mind”. He further established a model for the generations to come by his hard practice and strenuous study.

This paper is divided into five sections, the first of which is about the development of the thesis. The second section describes the academic and ideological environment towards the end of the Ming Dynasty. The social, political and academic profile of the Ming Dynasty highlights the important factors that influenced the development of the dynasty's “Analects”. Furthermore, taking the transformation of Master Ou-Yi's Confucian Buddhism as the connection, this paper probes into the development of his “Intimation of Analects” for integration between Confucianism and Buddhism, as well as his interest, his intention and his personal relationship with Buddhist Revival, towards the end of the Ming Dynasty. Next, it discusses the situation of Master Ou-Yi's “Intimation of Analects” and the original argumentation between Confucianism and Buddhism before analyzing the interpretation methods and exploring the correspondence between them. This is the third section of the paper. The fourth section of the thesis is the core of this paper. In this paper, Master Ou-Yi's argumentation is used to discuss the interpretation of Confucianism

through Buddhism and how to implement its Buddhist thoughts in explaining Confucianism. The principle of tolerance for differences and pursuit demonstrates and deduces its practical application in the feasibility of life. As for the final section of this paper, which is the “Conclusion”, the author tries to put forward his/her comprehensive opinion while making a brief review and evaluation of these research findings.

Keywords: Ou-Yi Zhixu, Intimation of Analects, Integration Between Confucianism and Buddhism

一、前言

佛法自漢朝傳入中國之後，便與儒、道二家思想相互交融，彼此影響，而匯為中國文化的三道主流，其對中國文化的影響，可說是相當深廣。從東漢時就有許多中國僧俗，試圖把兩個不同文化的思想融合起來，讓佛教思想更趨於中國化，使之成為真正的中國佛教，東漢末時牟融（？—79）的《理惑論》¹即是對此現象提出說明。

而佛儒融通思想的發展，在明朝更是達到了一個高峰期，尤其在晚明萬曆前後，有許多以禪解《四書》的經學著作，這在當時以朱學為官學的學術環境中，可算是相當奇特的現象。綜觀整個明代，無論是朝廷或民間，都興起一股學習《四書》的風潮，士子人人必熟讀四書五經，其中的《論語》因為受到朱子理學與科舉之影響更是備受重視。

本研究是以蕩益智旭大師（1599—1655）《論語黜晴》的思想為核心，從此出發，探討以大師的義理角度深入他在解儒、解佛的背後，實際所要展現之義理內涵，檢視一位佛門高僧悠游於儒佛典籍中，到底是站在何種角度看待中國傳統的儒家思想？又是如何把儒、佛的生命觀連結起來？

二、佛儒融通的時代因緣

明代理學與心學之發展大抵為朱、王路線之爭，此一脈絡亦可說是明代《論語》學發展之大要，朱子與陽明理念的不同，亦表現在《論語》說解之上。這點從相關著作的發展，可略知一二。朱學因為立為官學，所以在發展上多朝斗

¹ 《牟子理惑論》通稱《牟子》，又叫《理惑論》。在《弘明集》裏收入了《理惑論》的全文。因此，通常就說《理惑論》首載于《弘明集》。牟子一書之真偽至今迄無定說。其書出現的年代或謂出於東漢末，或謂東晉（一說宋齊之間）。姑不論其真偽及年代如何，實可為儒佛道思想交流之一代表作。

考需要的「應舉」類而作，而王學因為不屬官學，因此在著作上則多朝發明學說的「釋經」類而作。

而在晚明王門後學與佛教禪宗結合的影響之下，亦產生了許多於解說中帶有佛語或佛教義理的《論語》著作，此類作品以李贄（1527—1602）、寇慎（1577—1659）、萬尚烈（生卒年不詳）等人為代表。《四庫全書總目》在提要中往往將此類作品冠以「禪」字，以說明這些作品中所帶有的佛學成分，而此類作品正是明代佛教發展與陽明心學合流下的最好說明。

近代《論語》上的注解，亦有特殊的面貌，²其實也是不脫「佛儒融通」的範疇，而晚明時期的學術風氣自然也多少會影響到當代人對於《論語》這一經典的認識。

從以上觀點來看，無論學術思想如何的發展，《論語》總是有相應的作品出現。於理學上，有以朱學或王學為主的作品；於經學上，則有順應經學復興而來的作品；於佛學上，則是帶有「禪學」的著作。這些都可以從現存的《論語》相關提要與明代學術史的發展，得到印證。這正是《論語》作為反映時代思想載體的最佳證明，且《論語》一書作為儒家之經典的代表已歷千年之久，《大學》、《中庸》、《孟子》歷來雖亦被討論，而真正進入研究重心則是在理學興起之後，但皆不如《論語》般具有深遠的影響力。

在這許多「以佛解儒」的著作中，包括了佛門大師的《四書》學作品，如：憨山德清（1546—1623）的《大學綱目決疑》、《中庸直指》與蕩益智旭的《四書蕩益解》、《周易禪解》及〈性學開蒙〉等論述，便呈現了晚明佛教界為儒、

² 甘鵬雲（1862—1941）於其《經學源流考》中即提到此一特殊現象：「至姚舜牧《四書疑問》、王肯堂《四書義府》、萬尚烈《四書測》、寇慎《四書酌言》，則淪入禪機。」（台北：廣文書局，1996年10月），頁256。此處所謂「淪入禪機」，主要說的是在註解《論語》的過程中，使用了一些佛教的名詞或義理來解釋儒家的理論，其中或多或少可以見到註解者在整合儒佛兩家思想上的用心，因此，亦可說是屬於「佛儒融通」的一環。

釋思想融通所作出的貢獻。³就文化的融合來說，《四書蕩益解》實有其不可忽略的價值。

蕩益大師自幼受到程朱學派的影響，後來轉而為佛教的信仰者，他的思想核心是從《法華經》開展出來的「現前一念心」⁴，以此為基礎，融合諸宗，力主儒、釋二教的融合，其所反映出來的，即屬對該時代學術風氣之回應。其注解《論語》，而取名曰《論語點睛》。之所以稱之為「點睛」，《四書蕩益解序》曰：解《論語》者曰點睛，開出世光明也。⁵

可見蕩益大師此書，乃是欲藉儒家這部經典，闡發出世思想，以世間儒書作佛教出世之階也。而蕩益大師儒佛融通思想中的儒學與佛學，並不是他所處的晚明時期的儒學與佛學，當時所見的儒家各派和佛教各宗，都是已經流變了的儒學和佛學，而蕩益大師所要融通的是早先原始的、純正的孔顏心學和釋迦佛法，因為他認為這二者才有融通的可能和基礎。這一點，大師在其著述中交代得很清楚：

蕩益子，年十二談理學，而不知理，年二十習玄門，而不知玄，年二十三參禪，而不知禪，年二十七習律，而不知律，年三十六演教，而不知教。逮大病幾絕，歸臥九華，腐滓以為撰，糠批以為糧，忘形骸，斷世故，萬慮盡灰，一心無寄，然後知儒也、玄

³ 明代萬曆時期，先後產生了四位佛教名僧，即蓮池祿宏（1535—1615）、紫柏真可（1543—1603）、憨山德清（1546—1623）、蕩益智旭（1599—1655）。他們皆是深習儒家學說，後來躬行佛法、弘揚佛學，主張儒佛同參、互為依傍，遂使有明一代逐漸衰落的佛門，復有一番氣象，因而被佛教界尊稱為「晚明四大師」。

⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》卷2：「現前一念心」（CBETA, J36, no. B348, p. 279, a29）；《靈峰蕩益大師宗論》卷3：「現前一念心」（CBETA, J36, no. B348, p. 305, c12）。

⁵ 《靈峰蕩益大師宗論》卷6：「解論語曰點睛，開出世光明也」（CBETA, J36, no. B348, p. 355, a1-2）。

也、禪也、律也、教也。⁶

蕩益大師習儒學佛數十載，儒佛互參之後，方才真正知儒知佛，也才知道了自己所處時代的儒學與佛學各有的弊端。晚年也自名為「八不道人」，以此表明自己對古之儒佛和今之儒佛的不同態度。

本文力求解讀儒家經典中，對於生命價值的思考，尤其對生命觀，所蘊含的包容力與其實踐性。而在儒家的諸多經典中，《論語》一書，是記載孔子和他的弟子之間的生活言談舉止等事，較沒有嚴密的理論架構，異於《大學》、《中庸》有三綱八目及天命與心性的貫通作為其思想骨架。因此，本文取《論語點睛》為中心，實因深覺其著作宗旨，即事論理之處，與佛教「無限生命」的生命觀相融合，儒佛二者所蘊含的義理與教義互為引用融通，可提供面對經濟環境困頓、社會紛爭不斷之現代人，在這愛與關懷逐漸消失，及迷惘虛擬網路人際關係興起的社會中，引導讀者重新思考生命存在的價值與意義。

三、佛儒融通對生命實踐的意涵

佛教生死解脫是高遠的生命情懷，而高遠目標的追求理應與踏實的工夫相結合，才能產生實際效應。因此，面對晚明佛儒融通的現實局面，蕩益大師甚為重視思想、方法、立場的定位，試圖表明佛教乃是實修實行的宗教，不應滿足於儒佛之辯，而應更進一步導向佛教的現實修行。且晚明佛教關於心性論的深刻理解，並須結合現實方有效用，這也就是說，唯有突破出世與入世的思維，走向佛教的經世，才是晚明佛教走向復興的現實出路。在此意義下，正是晚明佛儒融通促進了佛教經世思想轉向。所以通過儒釋二教心性義旨的全面探討，

⁶ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 6：「蕩益子，年十二談理學，而不知理，年二十習玄門，而不知玄，年二十三參禪，而不知禪，年二十七習律，而不知律，年三十六演教，而不知教。逮大病幾絕，歸臥九華，腐滓以為饌，糠粃以為糧，忘形骸，斷世故，萬慮盡灰，一心無寄，然後知儒也，玄也，禪也，律也，教也。」（CBETA, J36, no. B348, p. 354, c9-13）。

蕩師不只是「誘儒以知禪，誘儒以知佛法」，也試圖儒佛俱顯並實現佛教的全面復興。

佛教自印度傳入中土後，便與中國傳統儒家文化相互衝擊、相互影響而共同發展，儒佛之間的論爭與融合一直是同步前進的。主張儒佛融合的思想隨著「三教合一」的思潮發展，至明晚而漸達高潮。但總體而言，佛教在當時受朱子學打壓強調「儒主治世，佛主出世」觀點的影響，唯有藉儒佛融合的思想重新定義儒佛兩家社會功能的角度，從而為佛教在以儒家思想為主要思想的中國，找到存在和傳佈的理論依據和思想空間。

蕩益大師試圖超越這種長期以來，常論所執著的「世間」與「出世間」之學的簡單二分論爭，打破世間與出世間的界限，其「佛儒融通」之舉，不僅突破了明代佛教重視益世教化的潛在功能，更充分展現佛教的現實教化層面、突顯人間佛教的成佛理念。而利用各種機緣闡釋以佛解儒、援佛入儒的思想立場與方法，更藉詮釋孔顏心法而達到弘法護教的現實目的，進一步展現了明末佛教以儒補佛、以儒救佛這亦佛亦儒、儒佛俱顯的思想特質。

蕩師佛儒融通的成果以佛教基本教理因緣觀來看，入世、出世間的一切都是相依相存的，沒有獨立存在的事物。從個人的身心關係，乃至於個人與其他人的自他關係，以及人與人以外的萬事萬物的物我關係，都是依因緣而相依相存的。雖然佛教談及出世，而儒家重在現世。但佛家所謂出世，並非專指離棄世間家庭，到深山寺廟裏去修行的表象，其更深的含義，誠如印順導師在〈人間佛教要略〉中所說的：

出世，不是到另一世界去，是出三界煩惱，不再受煩惱所繫縛，得大自在的意思。⁷

⁷ 印順導師《人間佛教論集·契理契機之人間佛教》（新竹：正聞出版社，2001年）頁186。

以此來看，佛教菩薩與儒家聖人所提出的說法、教義，皆是立足於現世當下的每一個煩惱，經由細微的覺察，而觀照出解決問題的方法。佛教的義理如是，《論語》道德義涵的內容亦是如此。儒學與佛學能否融通，應在此一關懷人類生命的苦惱與不確定感的基礎上去看待；而歷代高僧之所以引儒喻佛，蕩益大師之所以作《論語點睛》藉儒張佛，亦皆在此一立足點上去看待，方不致於蹈空而淪為純粹的學術思辯，反失去了我們所討論的佛教與儒學，原本皆在為了解決人生問題而存在的原意。

儒家向來以「力行哲學」著稱。歷代以來，大凡古聖先賢所提出的思想、學問，都是以奉行為依歸，以解決社會問題，安身立命為志趣，亦即謀求人世問題的根本解決之道，除少數析辯之士外，儒家的學問都是在「尋求至道，以救人救世」，而儒家思想所彰顯實現做人的意義特徵背後，無異已是披露了大乘佛學中，人成即佛成的精神所在。

四、佛儒融通對生命實踐的存異求同

在此章節筆者擬從儒佛二家較常引起爭議的「孝道」與「生死觀」上，探討蕩益大師佛儒融通的議題下，所能提供最實際生活的理論交接點。另外，也藉由其共通點「知的實踐」，來加強說明融通的交集點。

(一) 孝道

《論語》：「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與！」⁸
 「弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁。」⁹（〈學而〉）；
 「君子篤於親，則民興於仁。」¹⁰（〈泰伯〉）此中，可見儒家將「孝」

⁸ 謝冰瑩編譯，〈論語·學而第一〉，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，2003年第五版）頁68。

⁹ 謝冰瑩編譯，〈論語·學而第一〉，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，2003年第五版）頁70。

¹⁰ 謝冰瑩編譯，〈論語·泰伯第八〉，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，

與「悌」，作為血緣親情的首要關係，也是仁的根本要義。「樊遲問仁，子曰：仁者，愛人。」（〈顏淵〉）由上述孔子與弟子間對答的「仁」可知，「愛心善意」是仁的主要內容，亦是表現於外、推及於人的具體品格。可見孔子心目中認為，若由齊家根本處展開，在家敬愛父母、兄長，在宗族內部互相敬愛，此乃是仁的基礎，而親情之愛是仁的第一要義。對以內在具有的「仁」性為人的本質，賦予生命無限的意義與價值，而實現意義與價值的關鍵，則在於「仁」性的真切實踐及體驗。金錢與功業，並不是人生所設定的終極目標，完成仁德的內修與實踐，才是人生完美的境界。

釋迦牟尼佛曾說：孝順父母，與供養諸佛無異。在佛教「回向偈」中有云：「上報四重恩，下濟三塗苦。」所謂「報四重恩」，即父母恩、國恩、眾生恩、師長恩。因此佛門特別揭示：由人性的昇華，才能超凡入聖，如果人位的品格不備，期望進入佛門，得道證果，那是虛妄愚癡，絕非佛教本分。

明末隨著佛教中國化的完成，在「三教合一」的思潮下，儒佛兩家在思想上達到了前所未有的交融，表現在「孝道」上，形成了以佛言孝、勸佛行孝、助世行孝的統一。蕩益大師自小便受孔顏聖學所浸染、培育出「救人濟世」的情懷，促使他不但能解決自身的問題，更有為天下蒼生解決問題的魄力和勇氣。於是，當他「嗣聞佛法，稔知世孝非真」¹¹的時候，便「捨慈母以披緇，擬克果而廣濟」¹²。他曾在〈贊禮地藏菩薩

2003年第五版）頁153。

¹¹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷1：「嗣聞佛法，稔知世孝非真。」（CBETA, J36, no. B348, p. 264, a27）。

¹² 《靈峰蕩益大師宗論》卷1：「捨慈母以披緇，擬克果而廣濟。」（CBETA, J36, no. B348, p. 262, a23-24）。

懺願儀後自序》¹³中說：「得聞本願尊經，知出世大孝，乃轉邪見而生正信。」又說：「聞地藏昔因，知道從孝積。」¹⁴因而「頓發出世心，圖其遠者大矣，祈究竟報我君親」¹⁵。蕩益大師認為：

出世孝，非聖中聖不能盡，惟大雄世尊，從出發心，深達曠劫因緣，觀六道眾生，皆我無始以來父母，而迷暗輪迴，頑囂何止倍於瞽嫗。故僧祇妙行，直欲盡眾生界，令其底豫，無不允若，則夔夔齋栗，又何止倍於大舜。是以正覺初成，木叉首唱，必以孝順為宗，此出世第一大孝也。次地藏大士，目蓮尊者，發僧那願，地獄頓同解脫，設盂蘭供，亡母即得升天，繼先人未有之志，述先人必應之事，此出世第一達孝也。¹⁶

可見，蕩益大師認為世間孝只重在立身，完善個人的「德」，成就個人的「志」。而出世間孝重在孝道，不但能將親身父母度脫生死輪迴，更視六道眾生皆為父母而廣度之，克盡十方人倫，這才是「真實至孝真實忠」¹⁷的出世大孝達孝。顯然，蕩益大師認為出世間孝要比儒家世間孝真實遠大得多，所以，他自己捨世間而謀出世大孝。大師認為：儒佛

¹³ 《讚禮地藏菩薩懺願儀》：「得聞本願尊經。知有出世大孝。乃轉邪見而生正信。」(CBETA, X74, no. 1486, p. 586,c24-p.587,a1 // Z 2B:2, p. 71,a6-7 // R129, p. 141,a6-7)。

¹⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「聞地藏昔因，知道從孝積。」(CBETA, J36, no. B348, p. 262,b25)。

¹⁵ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「頓發出世心，圖其遠者大者，祈究竟報我君親」(CBETA, J36, no. B348, p. 270,a29)。

¹⁶ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 6：「出世孝，非聖中聖不能盡，惟大雄世尊，從初發心，深達曠劫因緣，觀六道眾生，皆我無始以來父母，而迷暗輪迴，頑囂何止倍於瞽嫗。故僧祇妙行，直欲盡眾生界令其底豫，無不允若，則夔夔齋慄，又何止倍於大舜。是以正覺初成，木叉首唱，必以孝順為宗，此出世第一大孝也。次地藏大士，目連尊者，發僧那願，地獄頓同解脫，設盂蘭供，亡母即得生天，繼先人未有之志，述先人必應之事，此出世第一達孝也。」(CBETA, J36, no. B348, p. 352,a3-10)。

¹⁷ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「真實至孝真實忠」(CBETA, J36, no. B348, p. 267,c27-28)。

兩家都以孝為根本，是「道在人心」的展現。

首先，以「道」、「跡」論，藕師認為「大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也。」¹⁸二者在「道」體上是一，只是應化之機不同，而有「跡」（形式）的差別，儒家主治世，佛教主出世。以權、實而論，則「為實施權，儒亦五乘中之人乘。開權顯實，則世間道理亦順實相。」¹⁹所以說，「上古儒宗，皆佛菩薩示現，為師為導，接引迷流。所立世教，無非佛法。」²⁰

於孝道，「儒者且盡其道於目前，佛氏並充其致於累劫。儒者且舉其端於宇內，佛氏並窮其量於剎海。……儒者引而不發，以示厥始。佛氏充無不盡，以究其終」。²¹所以，他在〈示王心葵〉²²中開示道：「法華一經，殷勤稱歎方便。須知有世間方便，佈施愛語，孝悌忠信等是也。」另有出世間方便、出世上方便、不思議勝異方便，而視出世一切方便，無非往生左券。又說世間忠孝，都根源於人的至性，若「引而伸之，觸類長之，可論出世孝矣。」²³總之，「儒以孝為百行之本，佛以孝為至道之宗。蓋報恩心出於萬不可解之情。……是情也，謂為世法，實是菩

¹⁸ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 5：「大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也。」（CBETA, J36, no. B348, p. 346,c18-19）。

¹⁹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 3：「為實施權，儒亦五乘中之人乘。開權顯實，則世間道理亦順實相。」（CBETA, J36, no. B348, p. 307,a9-10）。

²⁰ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 3：「上古儒宗，皆佛菩薩示現，為師為導，接引迷流。所立世教，無非佛法。」（CBETA, J36, no. B348, p. 318,c26-27）。

²¹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 7：「儒者且盡其道於目前，佛氏并充其致於累劫。儒者且舉其端於宇內，佛氏并窮其量於剎海。儒非故為拘虛，而佛非故為荒誕也。儒者引而不發，以示厥始。佛氏充無不盡，以究其終」（CBETA, J36, no. B348, p. 385,a3-7）。

²² 《靈峰蕩益大師宗論》卷 2：「（示王心葵）法華一經，殷勤稱歎方便。須知有世間方便，佈施愛語，孝悌忠信等是也。」（CBETA, J36, no. B348, p. 276,b14）。

²³ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 6：「引而伸之，觸類長之，可論出世孝矣。」（CBETA, J36, no. B348, p. 352,a2-3）。

提之基。……達此可悟同體法性，知唯心法門，即世孝成出世孝矣。」²⁴
 這樣，蕩益大師在心性上將世間孝與出世間孝根本結合，並指出了由世間孝向上轉入出世間孝的方法。他的觀點不僅充分展現了有晚明一代「三教合一」的時代特點，也表達了其佛儒融通的實踐可能性。

(二) 生死觀

人生最大的事情是什麼？是生與死！自古以來，生死問題就是人類最為關心的問題，也是很多思想家力圖在超越的層面上要予以解決的問題。儒家生死觀核心態度是重生慎死，它依託於儒家的「仁義」思想，以人的價值實現作為最終歸宿。而佛教思想的核心就在於能解生死、破生死、任生死，「生死大事」足以說盡佛教存在的意義。程頤曾讚歎道：「今僧家讀一卷經，便要一卷經中道理受用。儒者讀書，卻只閑了，都無用處。」²⁵當程門高弟謝良佐（1050—1103）舉儒佛相通之處以問程頤，程頤卻說：「恁地同處雖多，只是本領不是，一齊差卻。」²⁶程頤所謂儒佛根本差異的「本領」之一，就是生死觀問題。

儒家明確地領悟生死的客觀必然性是一種自然的現象，任何人都無從抗拒、更無法拒絕。如「生死有命，富貴在天」（〈顏淵〉），「不知命，無以為君子也」（〈堯曰〉）等。又有「日月逝矣，歲不我與」（〈陽貨〉）的感歎，生命指向的不可逆轉性，讓人產生無奈的同時，

²⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 7：「儒以孝為百行之本，佛以孝為至道之宗。蓋報恩心出於萬不可解之情。如黃會卿，以割股療母痼疾，母享年八十有二，皆真情所感也。是情也，謂為世法，實是菩提之基。謂為出世，不過愛欲之妄。君子於此，不可不學，不可不達。昔曾母嚙指而子為心痛。達此可悟同體法性，知唯心法門，即世孝成出世孝矣。」（CBETA, J36, no. B348, p. 373,b24-29）。

²⁵ 程顥、程頤，〈河南程氏外書〉卷第 12《二程集》（上），里仁書局，1982 年，頁 443。

²⁶ 程顥、程頤，〈河南程氏外書〉卷第 12《二程集》（上），里仁書局，1982 年，頁 425。

更有冷靜的思考。因此，「子罕言利，與命與仁」（〈子罕〉），「子之所慎：齋、戰、疾」（〈述而〉），表現出：對「生的重視、死的慎重」態度。又如（〈先進〉）：季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「不知生，焉知死？」強調生的重要，即是著眼於生的前提性，然後再思考死亡。儒家這樣的生死觀源於對生命本體的認識和體悟，他們注重生之進取，死之靜息，順從自然，不求來世，這並不代表孔子不知，甚至否定死後的存在，其實在《說苑·辯物》中便記載孔子對死後有無鬼神的態度。子貢問孔子：「死人有知也？」子曰：「吾欲言死者有知也，恐孝子孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬祀也；賜欲知死人有知無知，死徐自知之，未為晚也。」所以，死後到底有知無知，孔子認為這問題和人生德業的進修無關，只是告訴子貢等到死時，自然知道。

而對佛家而言，人身自我既是無的、又是空的；佛家的「有」，可稱之為「真有俗空」或「內有外空」。這大體有兩方面內容：其一，「真有」指成佛的法性，涅槃的心境。其二，肉體是假的、空的，形如臭皮囊。而靈魂永存，精神不滅。肉體即使變成腐朽物，精神仍為常新體。佛家的這種生死本體論，衍生出佛教對生死的態度是「無我」和「無常」。如果人類破除了我執，認識了清淨無染、安寧自在、超脫生死、真實永恆的真我（真實的自我、自我的本來面目），整個生命過程便充滿生機，充滿信心，不再動搖，不再猶豫。佛家認為佛教說涅槃解脫，並不是教人逃避現實，消極厭世，而是在生死中證得涅槃。憨山德清在他的《夢游集》中提到：「從上古人出家本為生死大事，即佛祖出世，亦特為開示此事而已，非於生死外別有佛法，非於佛法外別有生死。所謂迷之則

生死始，悟之則輪迴息。」²⁷ 憨山大師此說，可謂總結了整個佛教的根本義諦，標示生死智慧「生死即涅槃」的大徹大悟為佛家生死觀的真髓所在。

在〈里仁〉中，子曰「朝聞道，夕死可矣！」，蕩益大師解釋孔子這句話說：「不聞道者，如何死得？若知死不可免，如何不急求聞道。若知朝聞可以夕死，便知道是豎窮橫徧，不是死了便斷滅的。」²⁸

孔子認為生命不在於長短，而在於價值；而蕩益大師是以生命無限的觀點詮釋孔門的說法。其實二者都是重視現世的實修，所以蕩益大師解釋《論語》的思想世界，以無限生命、死生一致的觀點作為核心，重構孔門的生死觀，再以心學之立場重新解釋孔子思想中的「學」、「道」與「天命」三個重要概念。蕩師將「學」解釋為「心」之覺醒，將「道」理解為「空生大覺」之道，將「知天命」解釋為對「不生不滅之理」與「虛妄生滅之原」的通透。

蕩益大師又進一步解釋孔子所說「未之生，焉知死」（〈先進〉）：季路看得死生是兩橛，所以認定人鬼亦是兩事。孔子了知十法界不出一心，生死哪有二致，正是深答子路處程子之言。²⁹ 這裡蕩益大師肯定孔子是深知「十法界不出一心，生死哪有二致」。所以「生死一致」正是蕩益大師在生死觀點上，打通儒佛的關鍵所在。

由以上可看出，儒家中的生死觀，是以仁義為中軸，以價值為歸宿，是一種重生慎死的人生態度。由重生慎死的態度出發，以此來實現人生

²⁷ 《憨山老人夢遊集》卷3：「從上古人出家。本為生死大事。即佛祖出世。亦特為開示此事而已。非於生死外別有佛法。非於佛法外別有生死。所謂迷之則生死始。悟之則輪迴息。」(CBETA, X73, no. 1456, p. 476c13-15 // Z 2:32, p. 120b11-13 // R127, p. 239b11-13)。

²⁸ (明)釋智旭著，江謙補注：《論語點睛》收入《四書蕩益解》，頁 264。

²⁹ (明)釋智旭著，江謙補注：《論語點睛》收入《四書蕩益解》，頁 164。

價值，完善理想人格，達到人生目的，認為人之生死猶如物有始終，時有晝夜的自然規律一樣。人固有一死，展現了注重實際的唯物主義理性精神。在現實人生的積極進取中去創造生命的「不朽」，用不朽的言論和行動來面對死亡。他們強調生的道義，德業追求，不強調死的悲哀、憂傷。人生的價值既然已經在不懈的追尋中鑄成，所以死亡來了也沒什麼可怕，因為一切都是那麼的自然。佛家以輪迴說，和生命無限來解釋死亡現象，重視死亡現象，也注重靈魂不死為特徵。因為不想繼續受輪迴之苦，也不希望這世所造不好的業留到下一世繼續受苦，所以要好好把握這世，積極造善業，讓下一世能有好的「增上生」。因此，綜觀儒佛在「生死」的觀點可以歸納出：人死後仍有靈魂之氣的存在，儒釋二者針對人性的提升，築基於要為現世生活好好努力，採取一致奮鬥的信念，強調生時要向上、向善；而非刻意去否定死後鬼神之說的存在。所以蕩益大師宣稱「儒之德業學問實佛之命脈骨髓，故在世為真儒者，出世乃為真佛。」³⁰正是詮釋出「生死觀」中佛儒融通的可能性。

(三) 知的實踐

儒、佛二者的差異可從知與善加以對顯，儒家聖人是知於善者；而佛家則是善於知者，但同時都是強調知的開顯，並皆主張實踐善行。儒家曾述及「人有智愚或才性的等級差別」，但肯定人皆可以透過學而成聖賢，但必須經過反省，瞭解道德良能，或是透過心的作用。³¹佛家則肯定一切眾生皆有成佛的可能性，³²包括人道以外的眾生，只要發起菩

³⁰ 《靈峰蕩益大師宗論》卷2：「儒之德業學問，實佛之命脈骨髓。故在世為真儒者，出世乃為真佛。」(CBETA, J36, no. B348, p. 292,a2-3)。

³¹ 如孟子曾論：反身而誠、思則得之；荀子則言應當透過虛壹而靜，使心能達大清明的作用。可見二子在心性論之外，尚有修養論的層次。

³² 佛家對於成佛可能性的思考，有安立於佛性論的觀點，另有一種看法，是眾生沒有「不成佛的可能性」，只是成佛有待眾緣和合的因素，尚需許多充

提心，利他成佛的心，進而實踐修學六度四攝，便能朝向成佛解脫的境界。二者的動機內容雖有所別異，但皆肯定由實踐主體本身出發的修學之路。這樣的修學之路肯定眾生需願意自我承擔，而非等待救贖，³³因此皆強調在實踐主體本身所具珍貴特質的開顯，如：儒家肯定仁義禮智根於心，應當在心上做工夫（如：求德性之知等）；佛家肯定出離心（厭離輪迴企求涅槃解脫）、菩提心（利他而成佛）的發心。從二家主張因材施教、隨機度化的教育化導方式來看，可見其皆肯定主體本身後天發展的重要性。儒家從傳統的道德條目來論述修學的方法，如：為君當行仁政、應當父慈子孝等。而《大學》中即曾揭示三綱領八條目。佛家所論的修學的方法次第，雖有種種法門的不同，但可總攝為戒、定、慧三無漏學，包括持戒、修定、成慧等，目的即皆在於離除煩惱，以證成離縛之解脫。蕩益大師說：

破戒雖惡，覆藏尤惡。無過雖善，改過尤善。改過一塗，三世諸佛，證菩提之通津也。故五悔法門，凡夫迄等覺，無不藉為進趣方便。³⁴憂悔吝者存乎介，震無咎者存乎悔。福禍無門，惟人自召。

大師將佛教中視為「三世諸佛，證菩提之通津」的因破戒而知改過的「五悔法門」，（懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願）與《易經》中的「悔、吝、無咎」合看。給予人重新反省、思考的機會。透過外在的「戒」的規範，以達成修行者由定生慧的證覺。佛教中「戒」的外在規範有著讓學人不致有犯錯而無所知覺的作用，正如同《易經》裏的「悔、吝、厲」等字之警惕人們的心行，而予

分條件，雖微乎其微，但不是沒有可能性。

³³ 佛家的宗教性和儒家的道德實踐性，都不是從肯定一至高無上的存有者而開展；也不屬於末世思想的宗教，或期望完全倚靠他力的成就。

³⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 4：「破戒雖惡，覆藏尤惡。無過雖善，改過尤善。改過一塗，三世諸佛，證菩提之通津也。故五悔法門，凡夫迄等覺，無不藉為進趣方便。憂悔吝者存乎介，震無咎者存乎悔。禍福無門，唯人自召。」（CBETA, J36, no. B348, p. 324a4-7）。

以改過提示的作用。僧人犯戒而不知懺悔改過，則必無可能得有定慧之證覺；人們犯錯而不知悔吝之警惕，則亦必至於兇險之境。若僧人能因知守戒而得生定慧，則正與世人能因知悔改而轉危為安，轉凶為無咎，乃至於為吉也。

綜觀上述的比較，二家思想實則同中有異，異中有同。基本上儒家在修學內容、目標上皆強調正面積極的表詮之修學進展；而佛家則採取斷除負面以顯正的遮詮之修學次第。在這特點之外，有兩方面非常相似之處：一是從肯定善行（德行）為始的實踐過程，而趨向心的訓練。一是強調知與德之間的實踐關係，肯定從致知、慧解的過程展開修學的道路。這兩個特點呈現儒佛二家主要修學方向的相順性。因彼此想要成就的目標雖有成聖與成佛典範的不同，但在實踐的過程中似可相容無礙。儘管儒佛在實踐理論的實質內容上似有更多的差異，但已足以指出一條融通的途徑。對儒家來說，可以進一步去發展的概念尚留有許多空間，不妨援引佛家的他山之石而開展更具深入心性的實質義、呼應時代特色的新儒學。而佛家亦可多詮釋依於佛法精神，而開展富有積極正面修學的目標，以相應於儒家入世的實踐義旨。

五、結論

釋迦牟尼為「人的問題」而尋求佛法，佛法本就為人而產生，佛法不離世間，無世間即無佛法的存在；佛法也離不開人道，無人道則無佛法，這是佛法存在的現實根據。若離開了佛法所重視的生命覺悟、慈悲利生和智慧解脫，人道的生存意義、生命的價值就會有所缺失，找不到終極的意義和圓滿的人性，生命也就失去向上超越淨化的動力和方向。

而孔子的最高學問，乃讓智慧回到自己生命，轉向回頭用功夫於認識自己、超越自己及實現自我，使生命成為智慧圓滿的生命。「為仁由

己，而由人乎哉？」（《論語顏淵》）、「我欲仁，斯仁至矣。」、「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（《論語里仁》）正可說明孔子的仁道思想，即由自己為根本，是倫理關係中能動的主體，自我的道德價值和道德人格能否實現，「仁」能否獲得，不是遵從天神的命令，更不是依賴外在的道德規範的強制力，而是由自己自反自修的「克己」來驗證、表現和完成。並從中開展出層層的倫理思想與崇高的人生哲學。

其實，佛法在世間的思想，一直深涵於中國佛教傳統之中，中國一直是大乘佛教的盛行地，大乘佛教的宗旨本就是自覺覺他、覺行圓滿，自利利他、共成佛道。菩薩度人利生，是不能脫離眾生的，無眾生即無菩薩。所以，佛教追求生死解脫、究竟涅槃的生命情懷和境界雖然高遠，但目標並不等於現實，也不等於行動。對高遠目標的追求應當落實到現實的具體行動中，應當與篤實的修證工夫相結合，這樣才能產生實際的效果，才能終有一天將高遠的理想變為真切的現實。儒家「孝悌忠信」的仁道乃是世間人倫的根本，亦是佛法五戒十善的核心。在「人」之一字上行的篤實，佛法方有受用與展現。在保持人倫的基礎上，「克己復禮，天下歸仁」，人間亦是個溫馨有序的淨土。若能進而向上一路，則可廣學博聞，修證佛道，以達無為無漏生死解脫之涅槃境界。

儒家經世而又明心之學無疑是把佛法修證出世之學落歸於現實人道社會的一劑良方。蕩益大師不僅止步於儒佛之辯，表述一種儒佛融通的思想；而是以儒學作為佛學的進階，以儒佛融通的思想進一步回向佛教的現實修行。他對以行世出世孝而報父母、君主、國土、眾生等四重深恩的強調，便是一種展現。

最後，蕩益大師儒佛融通的思想不僅源自於他個人的實踐經驗，也源自於中國儒佛交融思想的歷史傳統，更源自於晚明佛教狀況的現實要求和儒佛互顯、救世救教的實際考量。在修行者的立場，基於佛法圓融

世間萬法的世界觀與圓融理事的方法論，以「心性」為基礎，藉儒佛思想之間的相互融通、相互張顯，以重振晚明佛教正法衰微、僧體日卑的現實狀況，亦以挽救晚明世道衰亂、人心危微的社會現實。蕩益大師的《論語點睛》儒佛融通思想，自始至終都展現著他的內在超越理路，自覺覺他、覺行圓滿，以智慧和願行濟世度人的菩薩情懷。

參考書目

一、古籍（引自台北：中華電子佛典協會，《中華電子佛典集成》
（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱
CBETA），2018年。

東漢·牟融，《牟子理惑論》，CBETA T52，No.2102。

憨山德清，《憨山老人夢游集》，CBETA X73，No.1456，//Z 2:32，// R127。

明·蕩益智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA J36，No.B348。

明·蕩益智旭，《讚禮地藏菩薩懺願儀》，CBETA X74，No. 1486，// Z 2B:2，
// R129。

二、專書與論文

甘鵬雲，《經學源流考》，台北：廣文書局，1996年10月。

印順導師，《人間佛教論集·契理契機之人間佛教》，新竹：正聞出版社，
2001年。

謝冰瑩，《新譯四書讀本》。三民書局，第五版。2003年。

宋·程顥、程頤，〈河南程氏外書〉《二程集》（上），里仁書局，1982年。

明·蕩益智旭，江謙補注，〈論語點睛〉，《四書蕩益解》，中國：水利水
電出版社，2012年。

