

嵌入其中或獨立其外： 當代中國佛教思想家的儒家觀

溫金柯*

摘要：

在遭遇西方文明之前的中國文化之基本模態，可以「三教相互滲透結合」來說明，具有多元性與含混性。但接觸西方文明之後，傳統中國宗教存在的社會背景改變了，中國傳統宗教在現代發展的一個趨勢，經歷了一個從混同到再劃分的過程。在此背景下，一部分現代化的佛教，基本上走的是分離的路，脫離儒道的色彩，而尋求佛教的更純粹化。但在此同時，固守傳統中國佛教者，則仍然嘗試在此分疏的潮流中，繼續結合儒道的傳統。就此而言，對現代佛教來說，如何定位儒家，呈現出不同的方向。本論文以中國現代佛教三位最重要的思想家：印光大師、歐陽竟無居士、太虛大師為例，觀察各家對此一課題的態度，分疏其「嵌入乎其中」與「獨立乎其外」兩種不同的方向。

關鍵詞：三教合一、佛教的儒家觀、現代中國佛教、印光、歐陽竟無、太虛

* 輔仁大學宗教研究所博士研究生

To Integrate or Not: Discourse on the Concept of Confucianism of Modern Chinese Buddhist Thinkers

Wen, Chin-ko *

ABSTRACT:

Before encountering Western civilization, Chinese culture may describe as ‘interpenetration and combination of Confucianism, Buddhism and Taoism’. However, after that, the social foundation of traditional religions changed, and in the process of modernization, there was a new process of fusion and division. In this context, some contemporary Buddhist thinkers trend to distinguish themselves from Confucianism and Taoism, and try to seek pure Buddhism. At the same time, some conservative Buddhists still try to keep the tradition of combining Confucianism and Taoism. In this regard, how contemporary Chinese Buddhist thinkers see Confucianism has showed different tendencies. This paper takes the three most important Buddhist thinkers: Master Yin Guang (印光), Ou Yang Jain (歐陽漸) and Tai Shi (太虛) as examples to research their attitudes, and show the different perspectives on Confucianism.

Keywords: Trireligions into one, how Buddhist thinkers set confucianism, modern Chinese Buddhism, Yin Guang (印光), Ou Yang Jain (歐陽漸), Tai Shi (太虛)

* PhD Student, Institute of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

一、前言

隨著西方大航海時代的來臨，歐洲國家的優勢文明讓中國這個文明古國相形見绌。在隨之而來的大變動中，科舉取士制度取消了、皇帝退位了，甚至傳統的宗法社會也逐漸崩解。在這樣的情況下，長期居於主宰地位的儒家意識型態，一方面失去它的制度載體的依託，另一方面也在言說的層次經受無情的攻擊。在這樣的背景下，民國以後的中國思想界迎來了一個激烈的重構的時代。

佛教在宋以後，雖然在三教相互激盪滲透下，成為中國文化鼎足而立的重要組成部分，但由於新儒家的興起，並取得社會的主流地位，而成為退處一隅的旁枝，¹並且被銘刻上了消極出世的印記。民國以後的佛教，在此價值重估的時代，前有梁啟超在《清代學術概論》提到的積極介入世局的龔自珍、魏源、譚嗣同、康有為、章太炎等人，指出「晚清所謂今學家者，殆無一不與佛學有關係」，²樹立憑藉佛教精神而積極入世的面貌；後有歐陽竟無、太虛大師、印順導師等思想家的創造性探索，透過「恢復佛法本來面目」或「回歸釋迦本懷」的重新詮釋，開展新時代的新方便，重建佛教在社會或文化上的主體意識。

而在這一代佛教思想家的啟發之下，尤其是在戰後台灣的發展，佛教無疑已經立足於現代公民社會之中，成為造福社會的力量；而在中國大陸，在中共意識型態崩解後，³當地的學者在探討中國文化的現代化轉

¹ 參考錢穆，〈第九章 宗教再澄清民族再融和與社會文化再普及與再深入〉，《中國文化史導論》（台北：正中書局，1978年），頁144。

² 梁啟超，《清代學術概論》，《飲冰室合集專集》之三十四（台北：台灣書房，2008年），第73頁。

³ 參考李英明，《文化意識型態的危機——蘇聯、東歐、中共的轉變》（台北：

型時甚至認為「中國化佛教在傳統文化中最富現代轉型之潛質」，⁴這與已故傅偉勳教授所說的：「兩千年來大乘佛教儼然成為兼具教義多門性與辯證開放性的偉大思想文化傳統，具有適予現代化自我調節·自我充實甚至日日創新的極大潛能。」⁵同樣將中國傳統文化的現代化接續開展的希望付予佛教。對於當代中國佛教重建入世精神的展現，筆者去年有〈當代中國佛教思想語境下的人文關懷〉一文，對此問題曾略加探討。⁶今擬在此基礎上，將目光轉向當代中國佛教的儒家觀。

二、儒家在當代中國的處境

前面說到，在過去帝制時代，長期居於主宰地位的儒家意識型態，在中國現代化轉型的過程中，一方面失去它的制度載體的依託，另一方面也在言說的層次經受無情的攻擊。前者指的是科舉取士制度。如眾所週知，過去的科舉考試，是以儒家經典作為依據，而取得功名的，即得以躋身官僚紳士階層，掌握高人一等的權力。這可以說是儒家能夠長期成為中國主流意識型態的制度保證。一旦取消科舉取士，⁷沒有了這樣的保障，勢必削弱儒家在整體社會中的地位。然則這只是消極因素，讓儒家在現代中國遭受更大打擊的是後者，也就是在言說的層次經受無情的

時報出版社，1992年），頁148-166。

⁴ 鄧子美，《超越與順應——現代宗教社會學觀照下的佛教》（北京：中國社會科學院，2004年），頁274。

⁵ 傅偉勳，〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性——兼論佛教現代化課題〉，《從創造的詮釋到大乘佛學》（台北：東大圖書，1990年），頁385。

⁶ 溫金柯，〈當代中國佛教思想語境下的人文關懷〉，北京大學哲學系：2012年北京大學首屆中國哲學與宗教博士生論壇（2012年4月18日）。

⁷ 1905年9月2日，袁世凱、張之洞奏請立停科舉。清廷准其所奏，自1906年開始，所有鄉會試全部停止，各省歲科考試隨即也停止。

攻擊。在抗戰前夕（1936年）出版的郭湛波著《近五十年中國思想史》一書中，把從甲午之戰（1894年）以後將近50年的思想分為三個段落，第一段落的代表人物是康有為、梁啟超等人，時代的特徵是尊孔。第二階段的代表人物是北京大學的陳獨秀、胡適等人，時代的特徵是反對孔子以及一切傳統的思想、倫理、風俗，崇拜西方文明。⁸五四運動時期，陳獨秀提出「孔子之道不合現代生活」、吳虞提出「儒家的教條都是吃人的禮教」，對孔子展開激烈的攻擊。⁹五四運動非孔的影響是深入人心的。陳榮傑在《現代中國的宗教趨勢》一書中指出，儘管五四時期的反孔言辭提出的理據只呈現歷史的部份事實，但重要的是「中國知識份子同聲一氣都想打倒儒家，因之陳（獨秀）和胡（適）登高一呼，中國的教授和學生隨即同聲叫喊『打倒孔家店』，同時焚燒孔子的芻像。」¹⁰

但是，客觀地說，五四運動並沒有把儒家「打倒」，只是取消了儒家過去獨尊的地位而已。中華人民共和國建政初期在美國出版的陳榮傑《現代中國的宗教趨勢》認為，當時沒落下來的儒家，只是建制的（institutional）儒家，「中國人民放棄了儒家的一些宗教行為，同時現在又放棄了許多儒家在社會、政治與教育上的制度，但是他們並沒有放棄儒家的根本學說。」¹¹他舉例說，雖然婚姻的父母之命已經受到子女的挑戰，但是他們並不懷疑尊敬父母一事；官方雖已不祭天，但是大部份中國人仍然相信上天。除此之外，陳榮傑還提到，儒家的價值在現代中國被重新評估與思想上的再發展。前者指的是中華民國的肇建者孫中山

⁸ 郭湛波，《近五十年中國思想史》（香港：龍門書店，1966年），頁195。

⁹ 參考前註書，頁96-118、280-3。

¹⁰ 陳榮傑著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（台北：文殊出版社，1987年），頁14。

¹¹ 同上註，頁15-16。

提出的「恢復固有道德」，尤其是忠孝仁愛信義和平「八德」，以及其後中華民國的執政者蔣介石，在 1930 年代提倡的「新生活運動」，以禮義廉恥作為這個運動的四大支柱；後者指的是熊十力的唯心主義儒家與馮友蘭的理性主義儒家。這都說明儒家儘管許多部份已經死了，但是另外的許多部份還是活著。¹²

郭湛波著《近五十年中國思想史》第六篇〈五十年來中國古代思想之整理與批評〉，概括為「反孔思潮」、「疑古思潮」與「諸子思想（包括佛教思想）的復興與整理」三個子目。郭湛波認為：

中國五十年來，因中國社會的劇變，而舊思想起了動搖；新思想的輸入，而反孔的思想以起；孔子學說思想因時代轉移而崩潰，因之孵翼孔子思想之下的六經、古史也起搖動。這是顧（頤剛）錢（玄同）二氏疑古思潮的產生。中國思想經了這次大革命——反孔與疑古，而籠罩二千多年孔子思想一敗塗地，因之諸子思想應時而起，於是梁（啟超）胡（適）的整理工作澎湃一時。中國思想經了胡梁馮（友蘭）諸氏的整理，於是中國思想煥然一新，系統井然。¹³

筆者認為，郭先生描述大體不錯，但是如果考慮到孔子思想並不是「一敗塗地」，而是成為諸種思想中的一家，應該是更為符合實際的。因為梁啟超、胡適、馮友蘭對於中國思想的整理，都並沒有否定儒家，而是給予它適當的評價。

綜上所述，儒家在現代中國的處境，應該是從過去的超級主流，降為諸家之一。當然，在一些提倡儒家的人心中，則認為它仍然十分的重

¹² 同上註，頁 23-62。

¹³ 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 302-303。

要，希望儒家能夠振衰起蔽，重新成為中國萬世太平之基，甚至西方人也應該學習儒家，「才能開出人類的新路」。¹⁴而在一些「進步人士」那裡，則認為它應該被打倒，繼續對它作負面的詮釋。從前述五四時期的「吃人的禮教」、「打倒孔家店」，到柏楊的「醬缸文化」¹⁵、孫隆基的「中國人被設計的方式是否根本上有問題」的質疑，¹⁶都可以算是。而晚近以來，無論是台灣或中國，對於提倡或反對兒童讀經運動的爭議，也反映了儒家在當代華人社會的兩面評價。¹⁷而對於儒家的這種極端兩面的評價，也正顯示了它作為「前超級主流」在失去主導地位，卻並沒有敗塗地，而仍有其一席之地之處境。¹⁸

三、當代中國佛教思想家論儒家

民國以後的中國佛教，在佛學思潮及佛學研究方面，藍吉富先生將它分為四大類：一是傳統佛法的闡述與延續，舉印光大師等，二是以太虛大師（1890—1947）為主的出家眾人才的貢獻，三是在家佛教信徒的佛學研究，舉歐陽竟無居士等，四是學術界（非信仰界）的佛學研究，舉熊十力、梁啟超等。¹⁹若以佛教義學的發展來看，這樣的分類也是有用的。第四類因為屬於非信仰界，不具佛教的代表性，可先不論。那麼，

¹⁴ 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合撰，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《唐君毅全集》卷四之二（台北：臺灣學生書局，1991年校訂版）。

¹⁵ 柏楊，〈中國人與醬缸〉，<http://www.angelfire.com/hi/hayashi/uchinese2.html>。

¹⁶ 孫隆基，《中國文化的深層結構》（台北：唐山出版，1990年），頁8。

¹⁷ 可參考維基百科「讀經教育」條的概述：<http://zh.wikipedia.org/wiki/讀經教育>。

¹⁸ 更詳細的論述可參考，韋政通，〈現代中國儒家的挫折與復興——中心思想的批判〉，《儒家與現代中國》（台北：東大圖書，1984年），頁95-162。

¹⁹ 藍吉富，〈二十世紀的中國佛教〉，《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐出版公司，1991年），頁26-42。

現代中國佛教的義學思想可分為三類，一是傳統義學的闡述與延續，其次則在非傳統義學發展中，再將新佛學思潮分為以出家和在家兩類。以下的論述，在傳統義學的闡述與延續方面，將以淨土宗大德印光大師為代表，新佛學思潮的太虛大師、歐陽竟無居士為代表，其先後順序則以其生年決定。

（一）印光大師的儒家觀

印光大師（1861—1940）被尊為淨土宗第十三代祖，可以說是現代佛教徒中最受崇敬的一位。藍吉富先生說：「印光是當代最有名的佛門耆宿之一，畢生勸人念佛，並極強調行持的重要性，是七十年來念佛信仰的最佳典範。」²⁰生於清咸豐 11 年的印光大師，十餘歲時讀儒書，認同宋儒關佛之說，後來在患病的數年中反省痛悔，轉向佛法而出家（21 歲），唯行念佛，求生淨土。²¹

印光大師的儒家觀，有幾個鮮明的特色。

一、對儒家經典與儒家倫理的全盤接受。在〈十三經讀本序〉一文，印光大師說，十三經是中國的古聖先王「繼天立極，教化萬世，格致誠正修齊治平之大經大法……若遵而行之，則人人聖域，世復大同。」²²「彼廢經者，是何異欲廢天地覆載而自立乎，其不知事務也甚矣！」²²「敦倫盡分，閑邪存誠」這種標準的儒家用語，他認為學佛之人必須如此。²³

²⁰ 同上註，頁 26。

²¹ 釋印光，〈淨土決疑論〉，《印光法師文鈔·卷二·論》（台北：中華大典編印會，1968 年），頁 1。

²² 釋印光，〈十三經讀本序〉，《印光法師文鈔·卷三·序》（台北：中華大典編印會，1968 年），頁 109-110。

²³ 釋印光，〈復常逢春居士書一〉，《印光法師文鈔三編》卷 2：「學佛之人，必須敦倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行，使一切人相觀而善。」

「孝」是儒家倫理的根本，印光大師有〈佛教以孝為本論〉，認為儒佛一致，「世出世間莫不以孝為本」。²⁴

二、以〈大學〉八綱目統攝儒學，並以《大乘起信論》的義理詮釋其核心要義，進而指出明白佛教的義理有助於徹底的瞭解儒家先聖的心法。他的立論邏輯是這樣展開的：所有的儒家經典，也就是十三經，發明的都是格致誠正修齊治平之道，而只有〈大學〉「次第言之，而曲盡其致」。²⁵在〈儒釋一貫序〉一文，他先以《大乘起信論》的「本覺」、「始覺」、「不覺」等概念，²⁶來闡釋佛教的義理大綱，然後認為〈中庸〉的「誠」與「明」，²⁷即是〈大學〉的「明德」與「明明德」，並以此來解釋「孔子上承二帝三王修己治人之大經大法」。然後，他對儒釋二家進行對證互釋，來說明儒釋的理體與工夫都是一致的：

若與佛法互證對釋，則「誠」也、「明德」也，乃「本覺性德」也；「明」也、「明明德」也，乃「始覺修德」也；「物」即「妄想執著」，「格物」即「離妄想執著」。離妄想執著，則得如來智慧；格人欲之物，自能徹底顯現吾心固有之良知與真知也。故曰：

²⁴ 釋印光，〈佛教以孝為本論〉，《印光法師文鈔·卷二·論》（台北：中華大典編印會，1968年），頁25。

²⁵ 釋印光，〈十三經讀本序〉，《印光法師文鈔·卷三·序》（台北：中華大典編印會，1968年），頁110。

²⁶ 《大乘起信論》：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺。」（《大正藏》冊32，頁576b）

²⁷ 《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」

其發揮淺深雖有不同，其理體工夫固無二致也。²⁸

儘管理體工夫無二致，但顯然佛教發揮得還要更深一些。因此，儒者必須學佛才能夠徹底瞭解先聖心要。他接著說：

是以古今聰明睿智之人，多皆學佛，因得佛之心法，而儒先聖人之心法，方得悉其底裏。以儒者多主於事相，而不致力於悟明心性。若不得佛法為之先導，則自己之心，尚非所知，況聖人之心法乎！²⁹

三、三世因果在儒家經典中早已存在，宋儒拒絕因果報應之說而闢佛，造成災難性的後果。印光大師有〈因果為儒釋聖教之根本說〉一文，認為：

夫因果報應之言論事實，見於經史者甚多。在《書》則曰：「惠迪吉，從逆凶，惟影響。作善降之百祥，作不善降之百殃」。此猶可謂只論及現世及子孫耳。至《洪範》之「五福六極」，若不推其前生之因，專歸於王政，則成無稽之談，是豈禹與箕子所以教萬世之心哉？且「五福」之壽、富、康寧、攸好德、考終命，「六極」之凶短折、疾、憂、貧、惡、弱，豈王者能操其權而使之然乎？就中惟富與貧或可人與，餘多宿因所感。而惡者乃面貌醜惡，非暴惡也，訓作剛過，將謂王者威制令其暴惡乎？孔子贊《易》，於《文言》曰：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」。於《繫辭傳》則曰：「原始要終，故知死生之說；精氣為物，

²⁸ 釋印光，〈儒釋一貫序〉，《印光法師文鈔·卷三·序》（台北：中華大典編印會，1968年），頁140-141。

²⁹ 同上註，頁141。

遊魂為變，是故知鬼神之情狀」，非因果報應，生死輪迴之說乎？至於《春秋》、《左傳》及二十二史中，善惡報應，生死輪迴之事，則多不勝書，《二十二史感應錄》二卷，乃存十一於百千耳。是知儒者不信因果報應生死輪迴之事理，不但有悖佛經，實為逆天命而侮聖人之言。否則六經便非儒者之書，而堯舜禹湯文武周孔及歷代作史者，皆為惑世誣民之罪人矣！有是理乎哉？³⁰

剋實而言，印光大師在此引據的儒家經典，是否能夠強而有力地證明中國原來就有像佛教那樣清楚明確的因果報應生死輪迴之說，仍難免有疑義。但無可否認的是，世界上許多不同民族的文化，都在接觸佛教或其他印度文化之前，曾經出現過較為零星的、不夠嚴整的、類似三世輪迴因果報應的傳說，換言之，中國古代的確可能存在著比較幼稚或萌芽狀態的三世因果論。印光大師在此所點出的也是這樣的現象，而以佛教發展得較為成熟的理論去理解那些原來顯得較為曖昧的觀念。

除此之外，在思想型態的影響方面，印光大師認為，相信三世因果的人，自然會去格物致知誠意正心修身；³¹而不信三世因果、持斷滅邪見の後果，將是任意縱欲，無惡不作。³²為此，他重重的批評宋代的程明道、伊川、朱熹等儒者：

自程朱以後，儒者即皆不敢說因果。因說則即將受人攻擊，謂非

³⁰ 釋印光，〈因果為儒釋聖教之根本說〉，《印光法師文鈔·卷四·雜著》（台北：中華大典編印會，1968年），頁17。

³¹ 釋印光，〈佛遺教經解序〉，《印光法師文鈔·卷三·序》（台北：中華大典編印會，1968年），頁131。

³² 釋印光，《上海護國息災法會法語》〈第二日〉，（台北：大千出版社，1998年），頁48。

純儒，謂悖先賢。故凡識見卑劣者，則隨聲唱和之以闢佛。……在程朱當日之心，不過但求儒教興隆，不問佛教存滅。詎知至於今日，此種破滅因果輪迴之貽毒一旦爆發，浸成非聖非經、滅良滅倫、獸性獸行、無親無恥，賊仁賊義，禍國禍民之惡果。可不哀哉！³³

這樣的批評可能有過度責備古人的可能。但是從思想史的脈絡來看，當佛教傳入比較明確的三世輪迴、因果報應之說以後，原來在這方面的觀念較為渾沌的中國人，就無可逃避地面臨著接受與否它的抉擇。例如原本強調長生不死的道教，後來接受佛教的三世因果觀的影響，而出現「累世修煉」等說法，³⁴而中國民間信仰，接受三世因果的情形也比較普遍。陳榮傑認為，報應觀念「在民間深入人心，天國與地獄的賞罰又使它更為強化。中國讀書人則完全沒有這些觀念，但他們認為，即使只是在心裡，也是行善者享有幸福，行惡者終將蒙受悲哀。」³⁵也就是說，三世輪迴因果報應之說，在民間反而深入人心，知識階層卻力圖抗拒。而佛教的信念，向來就認為否認三世輪迴、撥無因果的斷滅見，會「壞人善根，令無量眾，墮於地獄」，³⁶印光大師對於程朱的指責，反映了佛教的根本信念。

綜上所述，印光大師的儒學觀，表面上是他全盤接受儒家的經典與

³³ 釋印光，《上海護國息災法會法語》〈第三日〉，（台北：大千出版社，1998年），頁48。

³⁴ 莊宏誼，〈道與儒佛三教關係史初探〉，收於輔大宗教系編，《宗教交談：理論與實踐》（台北：五南出版公司，2000年），頁139。

³⁵ 陳榮傑著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（台北：文殊出版社，1987年），頁309。

³⁶ 《大寶積經》卷32，《大正藏》冊11，頁176a。

倫理，但實際上卻在最核心的地方植入佛教的見解，以中國佛教最通行的《大乘起信論》對心性超越性的理解與技術，推闡儒家原有的相對樸素的心性論，又以較為明確的三世因果論闡釋中國原本較為渾沌的報應觀，從而加以改造。存德法師認為，印光大師的佛學思想體現出鮮明的「儒佛兼具，以佛攝儒」特徵，³⁷可說是恰當的。依印光大師的這個態度，他可以全然地站在佛教的立場上，理直氣壯而堅定不移地提倡儒家的格致誠正修齊治平之道。

（二）歐陽竟無居士的儒家觀

藍吉富先生有〈現代中國佛教的反傳統傾向〉一文，他注意到二十世紀初期的中國佛教，在傳統佛教復興的同時，「有一種趨勢是值得注意的。這就是若干佛教思想家對宋代以來已經定型的中國式佛教的否定。……當然，他們也提出了若干可以取代這些傳統教義的看法。」³⁸藍先生此文論述的主要人物，是歐陽竟無及其弟子呂澂，還有太虛大師門下的印順法師。他認為，這是宋代以來的中國佛教，所遭受到本土信徒的首度全面性批判，其結果很可能改變中國佛教的固有型態，也有可能改變中國佛教的發展線索。

藍先生用「對中國佛學的貶抑」、「闢斥偽書——對傳統中國佛學之若干理論依據的評破」與「對傳統僧尊俗卑觀念的否定」三個方面來論述。歐陽居士及其弟子貶抑天臺、華嚴兩宗的義學，又對其所資取根據的《大乘起信論》認為是偽書。藍先生認為他們的反傳統中國佛教義學

³⁷ 釋存德，〈印光法師對宋儒辟佛的駁斥〉，《靈山海會》36期（河南：靈山寺，2011年12月）。

³⁸ 藍吉富，〈現代中國佛教的反傳統傾向〉，《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐出版公司，1991年），頁1-2。

的主張還呈現一個共通的態度，就是「回歸印度」的傾向。

儘管歐陽居士在佛教義學的抉擇上，呈現了與印光大師明顯不同的傾向，但值得注意的是，他們處理儒家的核心取徑卻非常的類似。

藍吉富先生認為，在前述四大類中，現代中國佛教在家信徒的佛學研究，「最重要的就是：民初三十年間支那內學院歐陽漸一系的佛學成果」。³⁹歐陽漸（1871—1943），字竟無。生於清同治十年的他，早年曾和當時一般的士子那樣，在科舉與致用的目的下，學習儒學，隨著對時局的感觸，乃至對於自己生命疑惑的探尋，而由程朱到陸王，然後轉入佛學。居士在〈再答陳真如書〉與〈覆魏斯逸書〉有概略的自述：「漸幼孤、庶出，母長年病。初習程朱，得鄉先生大譽，雖足樹立，而生死事不了。繼學陸王，雖較直截，而亦不了生死。母棄養，無奈何，吾友桂伯華導看《起信》、《楞嚴》，雖快然知生死由來，而豈知無餘涅槃之說哉！」⁴⁰「漸之學佛，與他人異。我母艱苦，世叔所知，病魔生死，儒既無術應我推求，歸根結蒂之終，下手入門之始，亦五裡墮霧、髣髴依稀。乃於我母謝去之一時，功名富貴飲食男女一刀割斷，廁足桑門，四方求師友聞道，展轉難償，甚矣其苦也。三十年讀書，求諸西方古人，乃沛然有以啟我。」⁴¹

歐陽竟無民國元年繼承其師楊文會居士的金陵刻經處，民國十一年設支那內學院講學。從現有的資料看，居士的儒家觀尚可以民國 20 年九一八事件為界，分為兩期。早期的支那內學院講授佛教，對於儒學並

³⁹ 藍吉富，〈二十世紀的中國佛教〉，《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐出版公司，1991年），頁31。

⁴⁰ 歐陽漸，〈再答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》（台北：新文豐出版公司，1976年），頁1590-1591。

⁴¹ 歐陽漸，〈覆魏斯逸書〉，《歐陽大師遺集》，頁1554-1555。

沒有提倡之意，甚至站在佛教的立場，對它有所貶抑。

當時的態度大致上可以三方面來說。一是對於當時政府教育部門廢除兒童讀經⁴²一事，表達了不以為然的態度。歐陽漸在〈支那內學院訓釋·釋師·作師一〉的夾註中，順帶提到說：「今時有謂聖經深理，不適孩提，當廢讀經。嗟乎！冤哉！並此冥種而亦蕩然，有死之極，無生之氣矣！」⁴³但是當時，支那內學院並不將提倡儒學視為分內事。

二、有時會舉儒家之言而予以貶抑式的批評。如歐陽漸在〈支那內學院研究會開會辭〉中提到佛教與世間學問不同，其中包括：「儒家者言『人皆有昭靈不昧者可為依歸』，此乃過信世智，與佛家根本不同，不可無辨。」⁴⁴在〈談內學研究〉的講詞中又批評說：「儒家所云『人欲淨盡，天理純全』，措語亦有病。孟子亦云『養心莫善於寡欲』，宋儒註云：『寡者非絕』。於此知其夾雜不純也。此在佛家謂之雜染。一分染亦是染法。染則須絕，非徒寡之。故儒家所云寡欲，表面似有理，實則雜理欲二者，成黑白業，仍屬雜染，不究竟也。儒家又云：『大人者不失其赤子之心者也』，此赤子之心即雜染，而以為天理，故理終屬不淨，亦猶驢乳不可為醍醐矣！」⁴⁵可以看到這主要是在心性論方面，認為儒家的觀點有誤。支那內學院的主要師資之一的王恩洋先生，則在〈佛學

⁴² 民國元年，蔡元培任教育部長，旋即修改全國學制，其中包括「小學讀經科一律廢止」。參考蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西會合」思想〉，《文與哲》18期（高雄：中山大學中文系，2011年6月），頁617-654。

⁴³ 歐陽漸，〈支那內學院訓釋·釋師·作師一〉，《歐陽大師遺集》，頁7-8。

⁴⁴ 歐陽漸，〈支那內學院研究會開會辭〉，《內學》年刊第一輯（南京：支那內學院，1924年。台北：鼎文書局重印，1975年），頁7。事實上，昭靈不昧的心，是包括朱子、象山、陽明都使用的，可說是宋明儒的通行觀念。但是此語在禪宗也是常用的。

概論導言〉中批判（西方的）科學、哲學、宗教與（中國的）儒道，同名之為「世學」，都不能真正解決世間的苦惱，只有佛教能夠。王恩洋說：「東方之教，曰儒曰道，維繫中國人之心理數千年，宗教風俗鹹以是為軌則。吾於此事亦曾三致意焉，謂其真足以維持世間，真足以修齊治平，內聖外王之道備也。雖然，若一問及宇宙人生究竟之解決，則斯二者皆未之一言焉。夫人生之至大痛苦，孰有過於生死者，而二者於此均無正確之解答，更無事於積極之解決。其精力之所用乃全不在此，而對此問題蓋在在以不了了之，是取消問題者，非解決問題者也。」⁴⁶這是認為儒家對於生死問題的態度方面，並沒有直面的解決。

三、判定儒家為世間學、人道義，但也能夠得佛法之一隅。歐陽漸早期的儒家觀，通常會在這個意義上，將儒家與佛教並列。如〈支那內學院訓釋·釋師·哀亡六〉說：「孔氏世間學，人道義。天地者人生之本也。先祖者人類之本也。君師者人治之本也。故禮有三本，上事天，下事地，尊先師而隆君師。佛則不然，世出世學，不獨一道，有色無色有想無想及俱非，我皆令人無餘涅槃而滅度之，故唯一本，謂人天師。慧命者，天地所不能生也。無漏者，先祖從無其類也。無礙者，君師所不能治也。從佛口生，從法化生，故止一師，非尋常師。」⁴⁷儒家是世間學，佛法則是世出世間學；儒家局於人道，而佛法不只是人道而及於六道一切眾生。儘管格局大小有別，但是在其內涵上，儒佛都發展「悲心」，⁴⁸都是「為人之學」。⁴⁹但是，歐陽漸同時也在儒家經典的隻字片語中，認為儒家不應該只有限於世間人道而已，它應該具有擴展至於無限

⁴⁵ 歐陽漸，〈談內學研究〉，《內學》年刊第二輯（南京：支那內學院，1925年。台北：鼎文書局重印，1975年），頁199。

⁴⁶ 王恩洋，〈佛學概論導言〉，《內學》年刊第二輯，頁227。

⁴⁷ 歐陽漸，〈支那內學院訓釋·釋師·哀亡六〉，《歐陽大師遺集》，頁40-41。

的可能性。〈釋師·師道四〉說：「『天地之大也，人猶有所憾』，孔家此言，何曾『六合以外，置而不議』者哉？因果範圍伊誰能立，而必展轉根據不許超逾？」⁵⁰

以上所述，是民國十三、四年間，支那內學院初創時期的儒家觀。此時多少存在著佛教至上，而儒家乃是偏侷於世間之學的態度，並且也無意以佛教徒的身份兼講儒學。到民國 20 年九一八事件以後，歐陽漸對儒家的態度產生轉變，開始提出「孔佛一貫」，而大講儒家經典。盛成⁵¹的〈歐陽竟無大師漸傳〉提到的一段記述說明了這個轉變。民國 19

⁴⁸ 歐陽漸，〈支那內學院訓釋·釋悲·體相一〉說：「悲之流行，孔家得其側，墨家道家得其切，唯悽與迫，誰亦不能得，兼之而大之，又復不可思議者，菩薩行也。」《歐陽大師遺集》，頁 48-49。

⁴⁹ 歐陽漸，〈支那內學院訓釋·釋師·師道四〉說：「學亦是為人之學，教亦是為人之教，師亦是為人之師。是故教人大學曰：『古之欲明明德於天下者』，教人為仁之方曰：『己欲立而立人，己欲達而達人』，一言可以終身行之曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人』，孔家師道有如此者。胎卵濕化，色、想、有無及與俱非，我皆令人無餘涅槃而滅度之，無或人、我、眾生、壽者，盡未來際，利樂有情。發心以前，舉足下足，當願眾生；發心以後，展轉善根，回向眾生。必使眾生無慳無貪，必使眾生慈悲喜捨，必使眾生佛之知見，必使眾生放大光明。眾生廣大至何境界，修證淺深至何位次；眾生盡佛已乃是佛，眾生是棄是為自棄。是故種姓初殖，止是眾生，極果終圓，止是眾生。三世諸佛，為師之道，有如此者。」《歐陽大師遺集》，頁 19-20。

⁵⁰ 歐陽漸，〈支那內學院訓釋·釋師·師道四〉，《歐陽大師遺集》，頁 21。「天地之大也，人猶有所憾」語出〈中庸〉。「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。」語出《莊子·齊物論》。

⁵¹ 盛成（1899—1996 年），江蘇人，是集作家、詩人、翻譯家、語言學家、漢學家於一身的著名學者。少年時即參加辛亥革命，1914 考入復旦大學法語預科，1919 年參與五四學運，同年底以勤工儉學促法國，獲碩士學位。在法國曾參加法共的創立，後來退出，而潛心學問。1928 年在巴黎出版自傳體小說

年盛成從法國回到中國時，「請講孔孟學，答以《藏要》已不堪重負，入世之學，最好去問太炎。九一八之後，鼓勵門人抗日，陳銘樞發動一二八滬戰，命我南下從軍。翌年立秋後，……隨師至上海……訪太炎先生，出謂余曰：『今而後方知太炎不能教汝治入世之學，我必教汝儒家。』隨師返京，居月餘，為我講〈中庸〉，以狂狷為真孔之中庸，而詆鄉願為偽儒之中庸。講〈大學〉……，講《論語》、《孟子》及《公羊》。二十六年七月一日，集門人講晚年定論，至十八日始畢。……於是，佛學之究竟洞然，而孔子之真面目亦畢露矣！」⁵²

盛成此文，說歐陽大師為他講〈中庸〉等儒書，是在民國 21 年立秋後一個月。而以歐陽先生的遺著來看，他最早出版的孔學著作，是民國 20 年 10 月寫序的《論語十一篇讀》，時間正在九一八事件之後。歐陽居士的孔學著作，除了幾篇被收入《孔學雜著》的短篇專文及書信外，主要是圍繞四書的選輯與註釋，有《論語十一篇讀》（1931 年 10 月）、《中庸讀》（1932 年 10 月）、《大學王注讀》（同）、《孟子十篇讀》（1932 年 12 月）、《孟子八十課》（1936 年夏）、《論語課》（1938 年 5 月）、《中庸傳》（1940 年 1 月）。除此之外，還有《毛詩課》（1938 年 5 月）。從這些著作來看，他對於《論語》、《孟子》都是原文的選輯，〈大學〉是對

《我的母親》，轟動法國文壇。三十年代初，盛成歸國。先後到北京大學、廣西大學、中山大學和蘭州大學執教。抗戰期間，他一度投筆從戎，擔任過上海十九路軍政治部主任和武漢全國文藝界抗敵聯合會常務理事等職。1948 年，盛成應聘到臺灣大學擔任教授。1965 年，盛成脫離臺灣到美國。又赴法國南部，專門從事文學創作和學術研究。1978 年 10 月，回到中國，長期在北京語言學院擔任一級教授，從事馬來語與漢藏語系的比較研究。1985 年，法國密特朗總統授予盛成法蘭西榮譽軍團騎士勳章。參考互動百科網站詞條，<http://www.baik.com/wiki/盛成>。

⁵² 盛成，〈歐陽竟無大師漸傳〉，《中國學人》3 期（1971 年 6 月），頁 186-188。

王陽明注的再註釋，〈中庸〉則有兩次的註釋，民國 29 年 70 歲的《中庸傳》還認為是最重要的晚年著作之一。由此可見，他對於〈中庸〉的重視。

歐陽先生晚期對於儒學的提倡與講明，主要是出於對國難的關注。他早年認為儒學不足以應其對生死疑惑的追索而棄儒向佛，晚年則又從關注時局與民族大群生命出發，以佛教的立場提倡儒學。然則，剋實而言，歐陽大師儒學研究的主要命題，和印光大師一樣，都是要在最核心的地方植入佛教的見解而已。其主要觀點有三：

一、孔學已亡，須待佛教全體而究竟之學來重現其精神。

歐陽大師提倡儒學的著作最早的是民國 20 年 10 月的《論語十一篇讀》。〈論語十一篇讀敘〉說，孔學不像佛學有結集、有毗曇，以致於統緒不明，乃至「世無真孔」、「孔學亡矣」。⁵³翌年的〈中庸讀敘〉也說：「後儒之說行而聖訓晦，名句之學徇而實事疏」，「千有餘年，〈中庸〉不明，人不務誠，失其本心，大義不行，浩然之氣不存，蓋已非復人間世矣！」⁵⁴〈答陳真如書〉則說：「宋明諸儒不熄，孔子之道不著。邪說誣民，充塞仁義，豈食人肉而已哉！」⁵⁵

他認為，在此情況下，若有精於佛典、嫻熟般若的人，透過「興晉以秦」式的詮釋，或許還能使它復明於世。⁵⁶其理由是：「般若直下明心，孔亦直下明心」、「般若離言行義，孔亦離言行義」、「般若無知，孔亦無知」、「般若相似相續，孔亦相似相續」。⁵⁷「興晉以秦」指的應該是秦穆公幫助晉國公子重耳結束十九年的流亡，成為晉文公，振興晉國的典故。

⁵³ 歐陽漸，〈論語十一篇讀敘〉，《歐陽大師遺集》，頁 3031-3035。

⁵⁴ 歐陽漸，〈中庸讀敘〉，《歐陽大師遺集》，頁 2997-3000。

⁵⁵ 歐陽漸，〈答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1587。

⁵⁶ 原文是：「若能精內典，嫻般若，興晉以秦者，文武之道猶不盡墜于地歟！」

歐陽先生在此申明，他希望能透過自己對於佛學的掌握，來透視孔學的內在義蘊，從而振興孔學的真精神。歐陽先生提出的策略，近似於美國當代神學家特雷西（David Tracy）提出的「類比的想像」（analogical imagination）。特雷西認為，每個人總是站在自己傳統裡，想要了解其他傳統時，要在他的傳統裡找尋相類的因素；透過類比性的想像，能夠產生澄清的作用。⁵⁸「在對話者與對話者之間，在對話者與文本之間，只要所進行的對話是真正的對話，便總存在著一種相互轉變的開放性。」⁵⁹

民國 25 年，歐陽先生 66 歲，他完成《藏要》的編纂，同年 5 月寫的〈覆魏斯逸書〉，說其中的〈大乘密嚴經敘〉是其「晚年定論之學說」。他在這封信中說，自己晚年融會貫通佛學之後，「返而讀孔子書，誠有與宋明諸君子墮封錮之說者異也」。然後又提到民國元年曾與章太炎等朋友的一段談話：當時有人以佛義貶抑程朱義，章太炎提醒說：「誠是。然程朱是自義，今乃借義。須知古人智，子不可慢也。」歐陽先生當時的回應是：「誠是。吾智不如程朱，吾福勝程朱，乃有佛義而可借也。」然後說：「抑今思之，程朱何嘗無福，若使啟其封錮，豐其涓注，以聖人之書疏聖人之書，其不勝諸賢之凡情世智說經萬萬歟！」⁶⁰在這裡，歐陽先生仍然表明他是借佛義來釋孔學，是以佛教聖人之書來疏釋孔子聖人之書，是「興晉以秦」。

民國 28 年寫的〈覆梁均默書〉把此意說得更為完整：「千百年來，

⁵⁷ 歐陽漸，〈論語十一篇讀敘〉，《歐陽大師遺集》，頁 3031-5。

⁵⁸ 參考曹偉彤，〈美國神學研究：現況與展望〉對特西雷的介紹。引自中原大學宗教研究所網站，religion.cycu.edu.tw/activity/share/share_01.doc。

⁵⁹ 特雷西著，馮川譯，《多元性與含混性：詮釋學·宗教·希望》（香港：漢語基督教文化研究所，1995 年），頁 157。

⁶⁰ 歐陽漸，〈覆魏斯逸書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1554-6。

講學家流，但憑凡心推測聖量，又復故封疆域，他寶不容，是故中國實無孔學。……以西聖人之三藏十二部，解東聖人之四書五經，求聖於聖，方便莫大。本是窮子，而忽得無價明珠。願天下明道度人之人，皆起而先讀佛書也。」⁶¹先讀佛書，才有孔學。否則，中國實無孔學。

二、以〈中庸〉為儒學的核心，並以無餘涅槃（寂）重新詮釋〈中庸〉。

歐陽大師在儒家諸經典中最重視〈中庸〉，認為是掌握儒學全體大用的系統概論。他說：「孔學有系統論，止是〈中庸〉一書，〈大學〉猶所不及。」⁶²「夫學有區徑，有方術，有效果也。〈中庸〉之書三者具備，孔學之概論也。……若夫〈大學〉止示方術，唯是聖行也。」⁶³

歐陽竟無在〈中庸〉中讀到的儒家的全體大用，與他所認定的佛教之全體大用是一致的。〈答陳真如書〉說：「熟讀〈中庸〉，乃知孔佛一致，一致於無餘涅槃、三智三漸次而已。」⁶⁴因此，他教人「欲研〈中庸〉，須先認寂。」⁶⁵

歐陽先生對於孔學的詮釋，和印光大師一樣，都是在心性超越性的最核心處嵌入他對於佛教的見解。不同的是，印光大師使用的是《大乘起信論》的本覺、始覺、不覺這組觀念，而歐陽先生使用的則是他的晚年定論：「宗趣唯一無餘涅槃，法門則有三智三漸次」。他說：「宗趣唯一無餘涅槃，法門則有三智三漸次，非唯佛然，孔學亦何獨不然。」⁶⁶真

⁶¹ 歐陽漸，〈覆梁均默書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1776-7。

⁶² 歐陽漸，〈中庸傳〉，《歐陽大師遺集》，頁 1609。

⁶³ 歐陽漸，〈大學王注讀敘〉，《歐陽大師遺集》，頁 1714。

⁶⁴ 歐陽漸，〈答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1586。

⁶⁵ 歐陽漸，〈中庸傳〉，《歐陽大師遺集》，頁 1611。

⁶⁶ 歐陽漸，〈答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1582。他說：「宗趣唯一無餘

如法體是本來清淨離染的徹底寂靜，捨染取淨即是正智。修證的三智（根本智、後得智、一切智智）是在眾生成佛的過程中漸次引生的。⁶⁷這裡表達的，其實仍然是他早年批判《大乘起信論》的本覺思想，以為混淆了真如與正智的差別而來的論說。⁶⁸但儘管他們對於佛教心性超越性的辨微有所不同，但是以佛釋儒的取徑是一致的。

三、他把經過重詮的孔學認定為「菩薩分學」，與早期以儒學為「世間學、人道義」，事實上有根本的差別。

〈孔佛〉一文說：「孔道，依體之用也，行也」，而「佛法，依體之用而用滿之體也，行而果也」。⁶⁹意思是說，心之體是「寂」，心之用是「智」；而與體相應之智，又稱為「行」，行滿之體，又稱為「果」。孔佛都是相應於寂體之智用，而佛乃能達於究竟之果。〈孔佛概論之概論〉則說：「孔學是菩薩分學，佛學則全部分學也。」⁷⁰都是以佛教為真實而究竟之學，並依此而重新定義儒學為菩薩分學。歐陽竟無認為，這是孔子真面目，而為後儒所不了解，而只有通達佛學的人才能了解。〈與熊子真書〉說：「孔自能以三乘妙理出之人道中，後儒每不能知言外意，則所謂善信不出有漏範圍，而孔則弊矣！……然非能龍樹無著學，又烏足知之。」⁷¹站在佛教的判教中，把儒家界定為「人乘」或「菩薩乘」，是向來的一大課題。在這裡，歐陽竟無的意思轉變成：肯定孔學有一個不為後儒所知，只能為精通佛學的人乃能知知的「真面目」——「菩薩乘」。

涅槃，法門則有三智三漸次，非唯佛然，孔學亦何獨不然。」

⁶⁷ 見歐陽漸，〈答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1578-9。

⁶⁸ 見歐陽漸，〈唯識抉擇談〉，《歐陽大師遺集》，頁 1377-1385。

⁶⁹ 歐陽漸，〈孔佛〉，《歐陽大師遺集》，頁 1671-1677。

⁷⁰ 歐陽漸，〈孔佛概論之概論〉，《歐陽大師遺集》，頁 1679。

⁷¹ 歐陽漸，〈與熊子真書〉，《歐陽大師遺集》，頁 1778。

（三）太虛大師的儒家觀

「太虛是近代中國戮力於復興佛教運動的偉大僧人。他不祇是一位實踐者，而且是一位理論家；不祇具有時代意識，而且具有世界性眼光。他以信仰為出發點，融匯諸子百家與各宗佛學，然後組成其思想體系。」這是藍吉富先生在〈二十世紀的中國佛教〉一文中對於太虛大師的介紹與評價。太虛大師（1890—1947）少年即出家，天資聰穎，頗受僧中長輩的栽培；雖然身為出家僧人，但他的成長階段見識廣泛，與僧界和知識階層的名士俱有交往，其中也包括清末的革命黨人，並接觸當時流行於進步青年間的各种世界思想；他曾在俗界的革命（辛亥）與僧界的革命（大鬧金山）中奮力一搏，而又回到寂靜的佛法體證中得到自信自肯的憑藉（普陀之悟），這些豐富多元的經驗，讓他有條件後來可以成為藍先生所描述的偉大僧人。

作為一個早歲出家的僧人，太虛大師和印光、歐陽兩位大德比起來，缺少作為儒生的經驗。因此，從他的論述中可以看出，他對於儒學態度要比較客觀一些，雖然也有欣賞或批評，但卻顯不出兩位大德或多或少透露出來的「承載斯道」的情感。可以說，他更是站在「佛教徒」，或更精確的說，「中國佛教徒」的角度，（而沒有「前儒生」的角度），來看儒家。

就此而言，太虛大師的儒家觀可從以下的幾個脈絡來說明：

一、從歷史多層次的積累，儒道與佛教同為中國傳統文化的重要成分，且相互滲透融合為多元混合的一體，但存在著仍能被清楚地標示為不同門戶的張力。太虛大師在《怎樣建設現代中國的文化》中說：「由時代之言，四千年來有道教的文化，二千五百年來有儒教的文化，一千八百年來有佛教的文化，皆中國固有的文化也。」「趙宋以後，中國整

個之民族，皆為道、儒、佛三要素之所滲透；於此三教混合的庸眾心理上，由少數特殊份子，各張其或儒、或佛、或道的門戶。」現代中國人的國俗民情，仍然是這種三教混合的情形。他說：「省之中國往情，唐漢而上之國民性德，存在今之國民之活情意中者，殆已潛消無痕矣。惟宋明來之國民性行，蓋猶為今日最普遍、最深厚之國俗民情也。……然宋明化之國民性德，為如何之國民性德耶？則佛、道、儒三元素之融合精神耳。如團聚而淬礪振作之，則國民性之道德不勝用也。」⁷²

二、孔子提倡的儒家乃是「人道中的正確之道」。太虛大師在民國14年有一篇〈佛法與孔子之道〉的演講，他認為，孔子之道是注意到人類在萬物中特殊不同的「德性」，也就是孟子所謂的「人之異於禽獸者幾希」的那個。「此幾希之別，庶民去之，君子存之，保全人格，崇尚人生特長之德性，廓充而長養之，可以為賢為聖；小人反之，則可下儕禽獸。」由此，他認為：「孔子之道，為人生在世最正當之辦法。」「人生在世，須知孔子之道不可須臾離，欲完全一作人之品格，必由孔子之道而成就。」⁷³雖然如此，他同時認為，孔子之所以能夠提出「人道中的正確之道」，在於他能夠不為人道所侷限，而另有更超越的根源。孔子的「偉大人格，生有自來，非常人可及」。他認為，「孔子高尚精神，別有寄託，非現世為限。孔子一生修養功純，其高尚之精神，實超越尋常人生世界之上。」換言之，孔子提倡的是「人道中的正確之道」，但是要達到孔子的境界，必須超越現世與尋常人生世界，才可能做得到。他舉例說，孔子說「仁者不憂、智者不惑、勇者不懼」，如果沒有超越

⁷² 釋太虛，〈怎樣建設現代中國的文化〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗用論·文化》（光碟版。新竹：印順文教基金會，2005年），頁32-39。

⁷³ 釋太虛，〈佛法與孔子之道〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗用論·國學》，頁9-11。

於人道的寄託是不可能達到的。因此他認為「必經佛法之甄陶，乃能生養若孔子、若儒門諸賢之偉大人格。於入世之志，具出世之胸襟，必以佛法為歸宿，乃得安身立命。」⁷⁴

三、宋明儒學的基底是禪，但宋儒批評佛教的主因是佛教自己丟失了人乘法。太虛大師的〈論宋明理學〉一文，認為宋以後，禪宗已成為中國思想的核心。不但佛教的天台、賢首、淨土諸宗「皆托禪宗為根底，各開應化門戶」，而且道教與儒家也是如此，「雖道家、儒家、亦取禪宗為骨，塗附或道、儒之舊業為皮肉，以號為性命雙修之仙學，及宋明儒之理學者。」此中，儒家的舊業就是「治世之人事倫理」。由於不能放捨舊業「不能放捨生世，由大死而為大活」，導致對於禪宗淺嘗輒止，就急著返回其經世舊業。太虛大師認為，宋儒之所以會批評佛教的原因，除了體驗深淺有別之外，也因為儒者致力於保持人之所以為人的倫理性。對此，太虛大師一方面批評儒家，為了怕人墮於禽獸，卻只准人做人，而不准人成為超越於人道的天，乃至出世的聖與佛，是非常可笑的。另一方面，他也認為另一部份的原因是由於儒者不了解佛教當中本有「人乘」，而中國的佛教徒卻又偏於出世之故。「以佛之人乘法教化人眾，令得完成人格，生生世世不失人身，不墮惡趣，實亦佛法所重；而中國之儒學最合乎此，故在中國即可用儒學以教人。然中國歷來之佛徒，皆偏出世，而不知以此化普通人眾，致為儒者所排。」⁷⁵

四、以佛教為基礎、以佛法為宗趣的情形下，使用儒道兩教。太虛大師在《怎樣建設現代中國的文化》中，所定下來的策略是：「建佛法以建信基，用老莊以解世紛，宗孔孟以全人德，歸佛法以暢生性」。他

⁷⁴ 同上註。

⁷⁵ 釋太虛，〈論宋明理學〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗用論·國學》，頁 32-34。

認為「今日欲求中華國民性之道德，必始乎佛法，終乎佛法，捨佛法莫為功也！」⁷⁶而在這始乎佛法、終乎佛法的中間，宗孔孟以全人德。

太虛大師在〈佛教最要的一法與中國急需的一事〉一文中指出，民國以後，中國民族已經失去文化的重心，成了上無道揆、下無法守的趨勢。「從前儒教為主的民族文化，已逐漸崩潰了！到了現在，急需再建一民族文化底重心。」他認為，自漢以後中國社會仍以宗法的家族制度為基本，而儒家文化的特點，就在於家族中心的倫理道德，因此能與家族制度為中心的社會相調適。但是中國現代化以後，大家族制度已經不可能維繫，而且家族中心制度本身也有顯著的缺點，即「養成多數依賴家族親故的不健全個人、法律不能嚴正、政治不能廉明，強半乃因於此」。太虛大師這裡，從現代性的思路來考察儒家的存續問題，其立足點已經不是過去中國舊學的傳統，而與現代學者同一鼻孔出氣了。⁷⁷因此他認為，「中國往昔有賴家族的維繫，然今後則必趨崩潰，而民族文化底重心，亦不再屬儒家了」，而全盤西化亦不可能。在這樣的情況下，原屬於中國傳統文化重要成份的佛教，能夠成為再建民族文化的重心。而他認為，佛教最重要的一法，乃是業報之理。他認為：「從業報的原理應用到道德的實踐，則可貫通于功利、超功利之間，徹上徹下。」其結果可以「做到政治上、學術上、信仰上、道德上各各自負責任，以積極的提高個己，貢獻人群，實行自利利他的弘願。」⁷⁸立基於業報信仰，兼顧

⁷⁶ 釋太虛，〈怎樣建設現代中國的文化〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗用論·文化》，頁 32-9。

⁷⁷ 參考石元康，〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉一文，也嘗試從「規則的道德」與「德性的道德」之分別，勾勒儒家倫理思想在基本上的非現代性。見其《從中國文化到現代性：典範轉移？》（台北：東大圖書，1998 年），頁 105-123。

⁷⁸ 釋太虛，〈佛教最要的一法與中國急需的一事〉，《太虛大師全書·第十三篇真

中國傳統重視人道的文化，而以佛法為宗趣，這就成為以人乘直趨佛乘的「人生佛教」。⁷⁹

四、結語

以上觀察的是 1949 年之前，三位對中國現代佛教有深遠影響的思想家對於儒家的觀點。限於篇幅暫將範圍定在這裡。就研究而言，相關的問題，還可以上溯到清末的佛教徒思想家，如龔自珍、楊文會諸人，然後及於三位的後繼者，如李炳南居士與淨空法師、呂澂居士、印順導師等。這樣對於中國現代化過程中，宗教與文化思想的遞演，可以有更深廣的了解。這裡先嘗試用這樣的角度，對於本文所研究的三位思想家的儒家觀作一個綜觀。

從前述三位對中國現代佛教具有巨大影響的思想家的儒家觀的觀察，我們可以看到，儘管儒家在中國現代化的過程中，遭受強烈的質疑和批判，但是在同樣作為傳統文化陣營的佛教界，儒家價值仍然受到尊重與肯定。這主要反映的是現代中國佛教承襲的是宋代以後三教交融的文化背景，自然會對於同一文化基體的另一個要素，具有同情的了解與基本的支持。但是在這同時，也不難看出儒家受尊重與肯定的程度，存在著遞減的趨勢。印光大師對於儒家倫理的具體內容，在「敦倫盡分，閑邪存誠」的概念下，得到了積極的提倡。歐陽竟無則是在發揮佛教的「悲心」與「為人之學」的精神下，藉「狂狷才是真正的中庸」這一理念，在對日抗戰的情境下，提振民族的雄健精神，其所提倡的無疑較印光大師稍為抽象一些。而在太虛大師那裡，儒家的價值更主要的是反映

現實宗用論·文化》，頁 42-47。

⁷⁹ 釋太虛，《人生觀的科學》，《太虛大師全書·第十四編支論》，頁 1-18。

中國文化重視人道的基本格局，這種格局要求中國佛教必須消滅其過分偏重出世的積習，而返回來重拾人乘佛法；在中國急速現代化的過程中，傳統以大家庭為中心的社會已經崩解、儒家已經失去依託的情況下，人乘直趨佛乘的人生佛教其實可以取而代之，成為中國現代文化的重心。在這種「始乎佛法、終乎佛法」的考量下，儒家雖然是「人生在世最正當的辦法」，但實際上只剩下在技術上的參考價值而已。

且又進一步從藍吉富先生所說的，中國現代佛教思想家的反傳統傾向，即質疑中國宋代以來逐漸定形的中國佛教形態，轉而「回歸印度」的傾向。這個傾向，雖然藍先生列舉了歐陽漸、呂澂與印順導師，而將太虛大師除外。而且以太虛大師為八宗共弘的「傳統中國佛學的集大成者與光大者」，⁸⁰但是據印順導師在〈太虛大師菩薩心行的認識〉一文的介紹，認為「八宗平等，還不是大師的晚年定論」，「大師的晚期定論，不是八宗平等，而是『教之佛本及三期三系』，『理之實際及三級三宗』，『行之當機及三依三趣』(『我怎樣判攝一切佛法』)。這一晚年定論，約教法來說：歸宗於佛本，雖同於前期，而三期三系，不再只是華文佛教，更擴充為以華文佛教為本，貫通簡持巴利文系與藏文系佛教，成為世界性的佛教了。」⁸¹這樣的傾向，當然不能以「回歸印度」一詞來作適當的概括，但是「超越華文佛教原有的格局，而將目光及於(以印度為本，擴及南北傳的)世界性佛教」，卻是現代華文佛教不斷發展茁壯的一個大趨勢。當然在這同時，固守中國佛教傳統格局的勢力，也仍然非常的活躍而且有發展。

⁸⁰ 藍吉富，〈二十世紀的中國佛教〉，《二十世紀的中日佛教》(台北：新文豐，1991年)，頁28。

⁸¹ 釋印順，〈太虛大師菩薩心行的認識〉，《妙雲集下編之十·華雨香雲》(台北：正聞，1972年)，頁322-323。

就台灣當代佛教來說，如果我們把李炳南居士與淨空法師視為印光大師儒家觀的繼承者，而把印順導師視為中國現代佛教思想新趨勢的主要代表。那麼就可以看到前二者以最虔敬的佛教徒的姿態，卻同時極力弘揚儒學的根源之所在。而後者，在強調與發揮佛教的人間性的同時，卻對儒家採取相對疏離的態度。印順法師在〈我怎樣選擇了佛教〉一文，自述在年輕探索不同宗教的經歷時，對儒家的感受：「儒家有一番身心的修養功夫，更有一番政治的大理想。平常，切實，重人事，尊理性，確為我國文化的主流。然而我儘管同情他，讚美他，卻不能充實我空虛與徬徨的內心。別人覺得我更實際，而我卻自覺得更空虛了！」⁸²印順法師的著作中，雖然有〈修身之道〉、〈人心與道心別說〉，看似對儒家經典的詮釋，但不能視為對儒學的提倡，而更像是一種比較宗教或宗教對話式的態度。印順導師自己對於這兩篇論及儒學的著作之說明，也是說「我是比較而辨同異，不是附會的『儒佛一致』、『三教同源』的玄論。」⁸³而在〈中國的宗教興衰與儒家〉⁸⁴則概述中國從古至今的宗教發展史，對於儒家雖然本身略有宗教性，但是卻存在著非宗教的傾向，影響所及，讓中國宗教帶來發展不健康與傷害，而民族精神也因之退墮庸俗。

由此，我們可以看到，中國現代佛教思想的發展，有兩個大流，一是傳統中國式佛教的延續，一是傳統中國式佛教的超越。前者對於儒家的態度是延續傳統的三教交融的格局，把佛教的觀點嵌入儒學的核心，

⁸² 釋印順，〈我怎樣選擇了佛教〉，《妙雲集下編之六·我之宗教觀》（台北：正聞，1972年），頁303。

⁸³ 釋印順，《遊心法海六十年》，《華雨集（五）》（台北：正聞，1993年），頁26。

⁸⁴ 釋印順，〈中國的宗教興衰與儒家〉，《妙雲集下編之六·我之宗教觀》（台北：正聞，1972年），頁31-54。

然後把儒學視為佛教的一部分加以大力提倡；後者的態度則是在言說層次脫離三教合一的格局，而是把儒家視為佛教在中國發展的歷史文化的條件，用佛教的名詞來說，即是「如何契機」的考量，基本上是把儒家視為外於佛教者。因此，現代中國佛教對儒家的態度，前者可以稱之為「嵌入於其中」，後者為「獨立乎其外」。在前述三位佛教思想家中，印光大師是典型的前者，歐陽居士雖然在佛教思想上呈現鮮明的反傳統傾向，但是其對儒學的態度呈現著兩面性，存在著一定程度的曖昧，太虛大師與印順導師則清楚呈現為後者。

參考書目

一、專書

- 石元康，《從中國文化到現代性：典範轉移？》，台北：東大圖書，1998年。
- 李英明，《文化意識型態的危機——蘇聯東歐中共的轉變》，台北：時報出版社，1992年。
- 韋政通，《儒家與現代中國》，台北：東大圖書，1984年。
- 孫隆基，《中國文化的深層結構》，台北：唐山出版，1990年。
- 特雷西著，馮川譯，《多元性與含混性：詮釋學·宗教·希望》，香港：漢語基督教文化研究所，1995年。
- 梁啟超，《清代學術概論》，《飲冰室合集專集》之三十四，台北：台灣書房，2008年。

- 郭湛波，《近五十年中國思想史》，香港：龍門書店，1966年。
- 陳榮傑著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，台北：文殊出版社，1987年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》，台北：東大圖書，1990年。
- 輔大宗教系編，《宗教交談：理論與實踐》，台北：五南出版社，2000年。
- 歐陽漸，《歐陽大師遺集》，台北：新文豐出版公司，1976年。
- 鄧子美，《超越與順應——現代宗教社會學觀照下的佛教》，北京：中國社會科學院，2004年。
- 錢穆，《中國文化史導論》，台北：正中書局，1978年。
- 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐出版公司，1991年。
- 釋太虛，《太虛大師全書》光碟版，新竹：印順文教基金會，2005年。
- 釋印光，《上海護國息災法會法語》，台北：大千出版社，1998年。
- 釋印光，《印光法師文鈔》，台北：中華大典編印會，1968年。
- 釋印順，《我之宗教觀》，《妙雲集》下編之六，台北：正聞出版社，1972年。
- 釋印順，《華雨香雲》，《妙雲集》下編之十，台北：正聞出版社，1972年。
- 釋印順，《遊心法海六十年》，《華雨集（五）》，台北：正聞出版社，1993年。

二、論文

- 王恩洋，〈佛學概論導言〉，《內學》年刊第二輯，南京：支那內學院，1925年。台北：鼎文書局重印，1975年。
- 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合撰，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《唐君毅全集》卷四之二，台北：台灣學生書局，1991年校訂版。
- 盛成，〈歐陽竟無大師漸傳〉，《中國學人》3期，1971年6月。

溫金柯，〈當代中國佛教思想語境下的人文關懷〉，北京大學哲學系：2012年北京大學首屆中國哲學與宗教博士生論壇，2012年4月18日。

歐陽漸，〈支那內學院研究會開會辭〉，《內學》年刊第一輯，南京：支那內學院，1924年。台北：鼎文書局重印，1975年。

歐陽漸，〈談內學研究〉，《內學》年刊第二輯，南京：支那內學院，1925年。台北：鼎文書局重印，1975年。

蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西會合」思想〉，《文與哲》18期，高雄：中山大學中文系，2011年6月，頁617-654。

釋存德，〈印光法師對宋儒辟佛的駁斥〉，《靈山海會》36期，河南：靈山寺，2011年12月。

三、網站

互動百科網站詞條「盛成」，<http://www.baik.com/wiki/盛成>。

柏楊，〈中國人與醬缸〉，<http://www.angelfire.com/hi/hayashi/uchinese2.html>。

曹偉彤，〈美國神學研究：現況與展望〉，中原大學宗教研究所網站，http://religion.cycu.edu.tw/activity/share/share_01.doc。

維基百科詞條「讀經教育」，<http://zh.wikipedia.org/wiki/讀經教育>。

（責任編輯：釋道蔚）