

南華大學

宗教學研究所碩士論文



北宋僧契嵩釋儒一貫思想研究

指導教授：釋 慧 開 博士

研 究 生：趙 亞 萍

中 華 民 國 九 十 三 年 十 二 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

北 宋 僧 契 嵩 釋 儒 一 貫 思 想 研 究

研 究 生：釋 妙 謹 (趙 正 洋)

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：

吳 文 璋
釋 慧 開

釋 慧 開

指 導 教 授：釋 慧 開

所 長：何 建 興

口 試 日 期：中 華 民 國 九 十 三 年 十 二 月 廿 四 日

北宋僧契嵩釋儒一貫思想研究

摘要

佛教自印度傳入中國後，以外來宗教傳統之身份與中國社會主流之儒教，進行了長期的對話和抗衡，進而造就了今日中國佛教的內涵與風貌。

對話的意義，狹義而言，是人與人之間有問有答；廣義而言，則可論及人與物之間的關係，以及不同文化系統、宗教傳統之間彼此的思想消融。德國哲學家高達美認為，所謂的對話必須假設一個前提，就是雙方使用共同的語言。

佛教在經歷了經典傳入、翻譯、與思想闡釋三個階段的變化後，和中國社會之主流價值體系——儒教，其間的互動關係如何？又如何進行對話與交涉呢？這是相當值得探討的文化課題。

本篇論文的關懷重點是從佛教思想——隨著經典傳入後——的詮釋與轉化出發，觀察中國佛教史上以釋儒一貫主張見長的北宋雲門宗高僧佛日契嵩。契嵩曾著有《傳法正宗記》而獲宋仁宗賞賜紫袈裟，封為「明教大師」，並以釋儒一貫的主張，在北宋社會三教風起雲湧的思潮中獲得注目。本文以《鐔津文集》中所呈現的釋儒一貫思想論述為研究主軸，以北宋初期佛教發展的歷史場景為輔，耙梳契嵩著書立論的歷史境遇，從高達美所提供的哲學詮釋學觀點反省，並進行文本內部以及筆者與文本之間的兩重意義對話。希望能為契嵩文本與儒佛會通課題注入新的活水，引發新的思考刺激。

關鍵字：契嵩、釋儒一貫、高達美、對話辯證、視域融合、北宋佛教、雲門宗

A Study on Qi-song's Philosophy of Consistency between Confucianism and Buddhism (Northern Song Dynasty: 1007-1072)

Abstract

A dialogue and debate within Chinese Buddhism has existed since Buddhism was introduced into China from India in the Han Dynasty. As Buddhism originated from India and Confucianism is a key component of Chinese culture, Confucianism had a major influence on the assimilation of Buddhism into Chinese culture. Today's Chinese Buddhism is the result of the convergence of these two traditions.

A dialogue means questions and answers between you and me in the narrow sense. In the broad sense, it also means the relation, which exists between people and things, the growth and decline of different cultures as well as religious traditions. Hans-Georg Gadamer has pointed out that for a dialogue to occur, there must be a common language.

I am concerned about the assimilation of Buddhism into the Chinese culture, as well as interested in the changes which happened after Buddhism had experienced the three stages, which were India monks bringing the sutras into China; translation of the sutras, and understanding of the sutras from a Chinese perspective. How could Buddhism have a dialogue with Confucianism? What happened between the two traditions when they encountered each other? For Buddhism, what is the influence and impact of this dialogue during the interaction itself?

This thesis focuses on the Qi-song's philosophy of consistency between Confucianism and Buddhism. He was a famous monk who belonged to Yun Men Section in the Northern Song Dynasty. I have focused on his work Tan Jin Wen Ji which is followed by a discussion of his theory from Gadamer's viewpoint of hermeneutics and finally my point of view. I have also presented a historical survey of Northern Song Dynasty in my discourse. It is hoped that this study will bring out some new viewpoints on these issues and offers different views of Chinese Buddhism and Religious Study.

Keywords: Qi-song, The consistency between Confucianism and Buddhism, Gadamer, Dialogue dialectics, The understanding as a concrete fusing of horizon, Buddhism in the Northern Song Dynasty, Yun Men Section

目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 問題意識的形成與研究對象的設定	1
一、前言	1
二、佛教的蛻變與轉化	3
三、研究對象的設定	4
第二節 前人研究與檢討	6
第三節 問題架構與研究方法	8
一、問題架構的出現	8
二、高達美哲學詮釋學的論點特質	10
(一) 古典詮釋學的發展與理解觀	10
(二) 高達美特有的理解觀	11
三、本文論述架構—理解的過程與結果	14
第二章 北宋佛教與契嵩生平簡述	15
第一節 北宋時期對佛教的態度與政策	15
一、北宋時期對佛教的態度	15
二、北宋時期的佛教管理政策	18
第二節 北宋佛教的發展概況	22
一、佛教寺院發展與分布的情況	22
二、北宋禪宗叢林的發展	24
第三節 契嵩生平	27
一、生平與性格簡述	27
二、契嵩著作與思想簡述	31
第三章 契嵩釋儒一貫的思想架構	32
第一節 家庭倫理觀	32
一、《孝論》中所闡述的主要觀點	32
(一) 契嵩對「孝」的剖析	32
(二) 孝與佛教倫理觀念的結合	33
(三) 佛教倫理與儒教倫理概念的結合與轉化	34
二、儒教社會中孝的概念	36

三、善由戒生的立論檢視	37
四、戒孝合一的基礎：善	39
(一) 倫理學之善的定義	39
(二) 契嵩視野中善惡存在根源的討論	40
(三) 五戒十善在善的分類下之定義	41
第二節 王道與佛道合一的社會政治觀	43
一、《皇極論》中王道與佛道合一的主張	43
二、佛道與王道合一的基礎：法	45
第三節 性真情假的性情觀	46
一、《原教》、《廣原教》中所闡述的性情觀	46
(一) 來自佛教根本立場的觀點	46
(二) 性與情的定義	48
二、《中庸解》中對性情的詮釋與看法	52
(一) 契嵩詮釋《中庸》思想的基本態度	52
(二) 《中庸解》中對中庸的定義與闡釋	53
(三) 對性情的詮釋	55
1、善惡為情說	56
2、存有層次的差別相	57
第四章 契嵩的宗教實踐與修養功夫	59
第一節 契嵩視野中的佛教社會功能	59
一、持戒行善為建造理想社會之工具	59
(一) 打造無刑罰之社會	59
(二) 以五戒十善維持社會綱常	60
二、精神層面的教化作用與機制	60
第二節 佛教的修持功夫	63
一、五乘教法分類的觀點	63
二、五戒十善的修持方法與內涵	64
第三節 小 結	66
第五章 契嵩文本中的儒釋對話關係與創造性意義	67
第一節 佛日契嵩的理解與回應	67
一、對排佛之士儒的回應	67
二、創造戒孝合一之倫理新觀念	69

三、面對佛教對中國王權思想的衝擊	71
(一) 君王至上的王權思想	71
(二) 歐陽修的反佛立場	72
四、創造佛道與王道合一的新思想	74
第二節 契嵩對儒學的詮釋立場	76
第三節 援佛入儒或援儒入佛的辯證詮釋思考	78
一、文本中的對話與辯證	78
二、視域融合下的再創造與詮釋性	80
三、佛日契嵩在著作中呈現的應用與轉化	82
第四節 小結：文本中的自我理解與同時性的展現	85
第六章 結論：契嵩文本中之佛教思想中國化的指標性意向	87

第一章 緒論

第一節 問題意識的形成與研究對象的設定

一、前言

印度佛教自傳入中國以來，在中國歷史上有兩個盛世，一是唐朝，二是宋代。北宋時期宋室奉儒崇佛，形成了佛教在中國再興的盛況。宋朝佛教的發展，和官方密切的互動有關，造成了文人奉佛與排佛兩股勢力，在政治社會關係及思想兩方面，一直與佛教界有著多方面的對話與交涉，影響所及反映在各個層面。在思想上，佛教僧人基於護教立場，遂會通儒釋二教思想，著書立論與儒家官方學者展開思想上的辯證。在社會政治上，寺院大興，官員、文人與僧侶來往密切，造成了佛教在中國歷史上的傳播盛世。

誠如所知，儒釋兩個不同體系的思想，要進行哲學思想上的會通¹的確有許多困難之處，因此，雙方在溝通上必須要先建立溝通平台，以及共同的語彙，才能進行所謂的對話繼而會通。

狹義而言，對話的意義是人與人之間有問有答；廣義而言，則可論及人與物之間的關係，以及不同文化系統、宗教傳統之間彼此的思想消融。不論狹義或廣義的對話，都包含了一件不能被忽略的事實，就是主體與客體之間的理解，在對話當中是不可避免的。把這個概念放在宗教傳統當中來看，可以觀察到有三件可以相對應的事，就是宗教經典的傳入、翻譯工作的進行以及思想的轉化與詮釋。

¹ 會通有幾種可能，一是去異求同；二是全異到全一，勞思光教授於華梵大學所舉辦的第六次儒佛會通研討會中提出，會通依理論強度有三種意義。會通最起碼的意義，就是我們所謂「相容」的問題。勞思光教授認為相容，是最弱的一種意義，第二種是取重合的意義，第三種是綜合的意義。相容，指的是不排斥；重合指的是取兩種不同的人生態度或人生價值其重合的部分；綜合，指的是不就現在的狀態會通，而是收到一個更大、更高的體系中來籠罩它。第二種似乎與會通的意義最接近，但是理論上很煩瑣，其最弱的要求，就是不相斥。第三種綜合的意義，則是強度最高的一種要求，必須要發明一種更高級的哲學語言將兩種完全不同的體系收到裡面來。〈「溝通」觀念的新探索〉，收入於華梵大學第六次儒佛會通學術會議論文集下冊，台北：正港資訊，2002年7月初版。

翻譯經典，是宗教傳統傳入異地後非常重要的宣教工作之一，同時也是促使兩個不同的文化系統建立雙方共同語彙和溝通的第一步，是了解彼此的基礎。德國海德堡哲學家，哲學詮釋學家漢斯—格奧爾格·高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900~2002，以下簡稱高達美）認為，所謂的對話，必須假設一個前提，就是雙方使用共同的語言。這個共同的語言不可理解為「同一的語種」，乃至「同一的母語」，而是指同一的此在關係中形成的語言²。這個此在關係是特定的此在關係，特定的情境區別。情境區別會造成語言理解上的差異，也就是說，對他人的理解，必須先將他的語言翻譯成自己情境中的語言，然後才能加以理解。

高達美認為，現實意義中的翻譯，是不同語種之間的對話。由於兩個不同種的語言在先天上即存有天然的鴻溝，因此，借助翻譯所完成的不同語言之對話過程，是很具啟發性的。高達美指出，翻譯不僅僅要指出語言中所指涉的對象，更要把握住其所指涉對象的獨特理解，也就是要把握住其中之意蘊。在這個脈絡下，翻譯可以說是解釋³。

把握上述高達美在語言詮釋學上的觀點，回頭縱觀佛教自東漢傳入後與儒家對話的歷史過程，在這一段時期裡，中國佛教經歷了經典傳入、翻譯、與思想闡釋三個階段的變化。其中，經典的傳入和翻譯扮演了重要的角色。此處的翻譯，在高達美的對話辯證詮釋下有兩層意義：第一層是語言文字的翻譯，將自印度或西域傳入的梵文經典譯成漢文；第二層指的是中國佛教的僧侶對佛教思想的解釋，即翻譯時為了能讓中國社會知識份子及普羅大眾接受，而使用中國文化中原有的概念將之類比並加以闡釋，以達使人明瞭的效果，也就是所謂的格義。

站在宗教學的觀點，格義是佛教思想中國化過程的特徵之一，也是對話和思想交涉的基礎。儒、釋、道三教思想交涉與對話的歷史中，有不少比附的例子，以佛教來說，已出土的《提謂經》⁴，即是一例。

² 潘德榮著，《詮釋學導論》，第五章 語言詮釋學，台北市：五南出版，頁 122。

³ 《詮釋學導論》，出版同上。

⁴ 全名《提謂波利經》共二卷，為劉宋孝武帝北國比丘曇靖撰，據《三寶錄》載舊有《提謂經》一卷，而曇靖所撰則與舊之《提謂經》不同，內容中出現以五常、五形等概念比附五戒的現象，主要目的在於提倡五戒。曇靖所撰之《提謂波利》經，在北朝時廣為民間佛教徒誦習，此經已被中

這個現象可以被視為是宗教傳統從發源地依靠媒介傳播到異域之後，在異文化圈落地生根，勢必要進入的一個改變的進程，去解決文化系統上的差異，消除兩個文化系統之間的對立和衝突。因此，在發展過程中，宗教傳統本身往往必須面臨改變，以便和異文化圈的思想價值、社會結構、文化風俗結合和溝通來爭取認同，進而培養在當地社會中生存和發展的條件。

二、佛教的蛻變與轉化

佛教發源於印度，自東漢傳入中國後，經歷過魏晉南北朝的格義時期，至唐代發展出不同的宗派，脫胎轉變為中國佛教。不論在思想上還是生活上，都與原本的印度佛教傳統有著非常大的改變和不同。在思想上，雖然仍把握根本教義四聖諦、十二因緣、六度波羅蜜，但是在各家宗風上則依據不同經典陳述一家之言，建立起各宗的修持與思想體系；為了適應中國社會體制、風俗民情和生活習慣，各個朝代皆發展出適用於當時的寺院制度⁵。

從出家受戒、僧眾教育，寺產經濟到生活清規，中國佛教的面貌已大不同於其宗教母體—印度佛教。為了佛教傳統能在中國社會得到認同和發展，中國佛教的僧人在剃度進入佛門後，大部分都會被安排接受經典教育或者是禮樂、醫藥等外學的訓練，而儒家典籍更是必讀之基本教材。因此，中國沙門多數都具有良好深厚的儒學基礎，並且通曉老莊思想⁶，為的是能和士大夫階層以及官僚體系有所接觸和溝通的機會，削減士大夫在社會上排佛之聲浪與抵制的力量，極力爭取當權者和王室的認同，同時著書立作將印度佛教思想消化，轉變為符合中國社會主流價值體系的詮釋。知識就是力量，博覽群籍的中國沙門，對整個中國社會的影響就此展開。

國佛教內部視為偽經。參見《貞元新定釋教目錄》卷 28〈別錄中疑或再詳錄第六〉，大正藏第 55 冊 No.2157。

⁵ 鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教史》，台北市：新文豐出版社，1998 年 9 月 1 版 5 刷。

⁶ 曹仕邦著，《中國沙門外學的研究：漢末至五代》，台北市：東初出版社，民國 84 年初版。

縱觀中國思想發展的潮流，從春秋時代百家爭鳴，漢朝獨尊儒術，魏晉清談重老莊玄學，唐代佛教開展出不同的宗派，到了宋朝，士大夫階層或強調儒釋調合，或者排佛，而佛教於此則主張釋儒一貫。整個思潮發展至此，可以清楚地看到儒、釋、道三教已然在歷史的洪流中，成為中國思想發展史上永恆的辯證課題。這意味著，佛教已然在歷史的進程中，成了中國文化不可分割的一部分。

三、研究對象的設定

從歷史的線索看，佛教界內企圖會通儒釋二家思想者在民國以前一直不少，如《牟子理惑論》的牟子⁷、圭峰宗密⁸、孤山智圓⁹、憨山德清¹⁰、靈峰蕩益¹¹等，這可以視為是不斷的為佛教注入新的文化因素的重要力量，將佛教中國化推向日益成熟的境地。

承上所言，筆者在此設定佛教東傳中土約一千年左右的北宋初期為觀察點，以禪宗雲門支派高僧佛日契嵩為研究對象，其思想特色在於以佛教傳統的身份倡導釋儒一貫的主張來對抗當時的古文家李觀、歐陽修等人的斥佛觀點，並因此而在北宋初期三教思潮風起雲湧的社會中獲得注目與尊敬。

他著書立論倡導禮樂、孝道，在《孝論》中暢言儒釋兩家在倫理道德觀上會通之處，同時說明釋教所行，其重禮樂、孝道更甚於儒家之立場。除此之外，被

⁷ 姓牟，名融。東漢末蒼梧郡人。初學經傳諸子，認為神仙之書皆為荒誕之虛構。東漢靈帝崩（189）後，天下擾亂，與母避難交趾（今越南北部）。年二十六始歸蒼梧。後因母喪，乃志歸佛道，兼研老子、五經，時人頗多非議者，牟子乃作「理惑論」一書答辯之，廣引老子與儒家經書，論證佛、道、儒觀點一致，而推美釋氏。另據弘明集卷一之注文，謂理惑論作者為蒼梧太守「牟子博」。然牟子博與牟融是否為同一人，尚無定論。參見《佛光大辭典》，電子版第三版。

⁸ 唐代僧，（780~841）華嚴宗第五祖。唐代果州（四川西充）人，俗姓何。世稱圭峰禪師，圭山大師，諡號定慧禪師。參見《佛光大辭典》，出處同前。

⁹ 宋代僧，（976~1022）為天台宗山外派大師。錢塘（杭州）人，俗姓徐。字無外，號潛夫，又號中庸子。師隱居孤山，世稱孤山智圓。參見《佛光大辭典》，出處同前。

¹⁰ 明代僧（1546~1623）。金陵全椒（安徽）人，俗姓蔡。字澄印，號憨山。年十一即懷出家之志，翌年投報恩寺西林永寧誦習經教，兼修儒學，博通內外黃老之學。十九歲往謁棲霞山雲谷法會，讀中峰廣錄，乃決志參禪。遂返報恩寺落髮，從無極明信受具足戒，聽華嚴玄談。因慕清涼澄觀之為人，乃自字澄印。其思想融合禪與華嚴，倡導禪淨無別、三教歸一之說。著述甚多，與儒教相關者為：中庸直指、春秋左氏心法、老子道德經注、觀老莊影響論等。參見《佛光大辭典》，出處同前。

¹¹ 明代僧，對蕩益大師儒釋會通思想的研究，近來在華梵大學有中研院文哲所助理周玟觀所著「益法師儒佛會通思想研究—以《學庸直指》為例」，2002年5月。

宋仁宗封爲明教大師的佛日契嵩，終其一生都十分積極投入於會通釋儒兩家思想的工作，以佛子之身嘗試從佛教的觀點對儒學思想進行重新詮釋，代表著作爲：《中庸解》、《皇極論》，並且在《萬言書上仁宗皇帝》中清楚表明其主張之釋儒兩家一貫的立場。以上所列契嵩之思想著作，皆收入在《鐔津文集》¹²中。

佛日契嵩在北宋不但甚受皇室敬重，也同時爲李覲、歐陽修等古文家重視¹³，而他在北宋佛教界的地位，據黃啓江教授的考察，猶如歐陽修在古文界一樣地舉足輕重¹⁴。不過，筆者卻發現這位北宋時期的重要人物在《宋史》中居然沒有記載，在其他官修史料中亦甚少著墨描述，《四庫全書》收錄了他的作品《鐔津文集》，原因是他「實能成一家之言」，而且是「彼教中之健於文者也」¹⁵由此可見他的重要，但是也對於他在中國佛教界內沒有得到相對的重視而感到遺憾，始終是外圍研究佛學者（outsider），或研究儒佛會通這個命題者才對他有所耳聞，缺乏內在研究者（insider）對其思想論述的關心，筆者認爲這對於所有研究宋代佛教以及宋代思潮發展和佛教中國化現象者來說，實是研究上的遺珠之憾。

¹² 《大正新脩大藏經》史傳部，第五十二冊。

¹³ 《禪林僧寶傳》卷二十七（欽定四庫全書本）載，宋仁宗看到佛日契嵩的著作後非常讚嘆，除了吩咐傳法院編次入藏外，更下詔寵賜紫方袍，號明教大師，他幾度辭讓都未獲准而「宰相韓琦，大參歐陽修皆延見而尊禮之。」。

¹⁴ 引自黃啓江著，《北宋佛教史論稿》：論北宋明教契嵩的《夾註輔教篇要義》，台北市：台灣商務印出版，1999年4月初版一刷。

¹⁵ 原文如下：「契嵩深通內典，銳然以文章自任，嘗作原教、孝論十餘篇，明儒釋之一貫，以與當時排佛者抗，又作非韓三十篇，以力詆韓愈，又作論原四十篇，以陰申其援儒入墨之旨。其說大抵偏駁不可信，而其筆力雄健，辨論蜂（逢+虫）起，實能自成一家之言，蓋亦彼教中之健於文者也。」參見《欽定四庫全書》之鐔津集提要，收於集部一別集類二，上海古籍出版社影印本。

第二節 前人研究與檢討

在學界探討契嵩思想的文章並不多，在 1993 年 10 月之前有一篇學位論文、6 篇學術論文討論契嵩的思想，計有：錢穆著《讀契嵩鐔津集》、蔡會明撰《融儒於佛的契嵩大師》、劉貴傑撰《契嵩思想研究》、何寄澎撰《論契嵩思想與儒學交涉》、陳士強撰《契嵩見存著述考》、牧田諦亮撰《趙宋佛教史上契嵩的立場》、淡江大學中文研究所碩士論文：王文泉撰《釋契嵩反排佛論研究》等¹⁶，另有相關宋代思潮或禪宗史之類的著述，而於篇章中提到契嵩思想之特色及重要性的，如：熊琬著《宋代理學與佛學之探討》，阿部肇一著·關世謙譯《中國禪宗史—南宗禪以後的政治社會史的考證》，以及中國社會科學院出版的《禪宗宗派源流》等。以上所列之各篇研究論文不論篇幅長短，其論述方向可略分為二：一是針對契嵩所處的時代背景、社會關係以及思想特色做探討，如：何寄澎、牧田諦亮、王文泉、阿部肇一等學者；二是針對契嵩本人儒釋融會思想的部分進行解析，論述的角度部分大部分是在以儒家為主體的立場上，如錢穆博士《讀契嵩鐔津集》，亦有少部份是站在以佛教為主體的立場上論述，如：劉貴傑；前者視契嵩為儒化的僧人，將契嵩的成就和思想視為是受儒家影響之作，後者則持相反觀點，將其成就和思想視為護教弘法的貢獻，肯定契嵩在儒佛會通之命題上的努力和地位。

基本上，上述文章都同意宋代思潮之特色為儒釋思想交涉和融會，並針對排佛論、儒釋雙方思想交涉之深淺各有論述及探討，不過由於絕大多數的觀察點都落在以儒家為本體的主觀立場上，僅有劉貴傑、何寄澎以佛教作為主要論述立場，因此前者將契嵩思想中「釋門五戒類比儒家五常」，以及他重新詮釋儒家的孝道觀、禮樂等思想立論視為是一種佛教思想儒化的表徵，此等立論尤以錢穆先生為

¹⁶ 以上文章之出版年月及批評，詳見張清泉著，《北宋契嵩的儒釋融會思想》第一章：續論之前人研究成果，台北市：文津出版社，1998 年 7 月 1 刷，頁 6—7。

最，可以視為是以「漢族城市精英主義¹⁷」——也就是漢族知識份子士大夫階級為中心的思考觀點。

1998 年政大中文研究所張清泉先生的博士論文《北宋契嵩的儒釋融會思想》是學位論文中論述立場上較為持平的一篇，全文對於契嵩的思想研究分為儒學篇與佛學篇兩個部分進行闡述，針對契嵩主張釋儒一貫的思想做出正面評價，肯定北宋僧佛日契嵩對宋明理學的影響及其對佛教於北宋排佛論高漲時期護教言論的貢獻，但是全文論述卻未能爬梳出儒釋思想匯集於契嵩一身其緊密相連之深度，而且其篇幅中分析契嵩佛學思想之論述過於單薄，因此該文雖然對北宋僧契嵩作出正面評價，可是仍舊無法避免以儒學為主體的寫作觀點。另有專攻唐宋佛教史之黃啓江教授所著之《論北宋明教契嵩的夾註輔教編要義》¹⁸，該篇文章考據嚴謹，描述觀點在前人研究中是最為中立者，屬於較為客觀的研究論述。

上述之前人研究雖然對契嵩的思想各有其正面和反面的論述觀點，可是對佛教傳入中國以來持續近千年的演進和變遷，缺乏以佛教——作為一個宗教傳統為主體傳播到異地之後的改變和觀察。同時，對於宗教人士在當代社會的影響和貢獻著墨不多，換言之在寫作上比較缺乏以宗教傳統作為主要觀察點的論述立場。

不論明教大師佛日契嵩其釋儒一貫之說是援佛入儒或援儒入佛，兩方文化思想碰撞出的火花，的確是後來造就宋明理學的影響力之一¹⁹，它提供了儒學開創新局面的思惟靈感與泉源，與此同時卻也深耕了佛教在中國社會各階層的影響力，使得「佛教中國化」無論是從外在社會現象或是內在的思想內容都愈顯成熟。因此本文將以前人研究為基礎，並嘗試從宗教傳統的觀點出發，希望能提供不同的觀察點，略為彌補前人對宗教傳統描述匱乏之處，是為本文主要研究目的和貢獻。

¹⁷ 漢族城市精英一詞，參見王晴佳·古偉瀛合著之《後現代與歷史學》，台北市：巨流出版社。

¹⁸ 該篇文章收入於《北宋佛教史論稿》，出版同註 14。

¹⁹ 熊琬著，《宋代理學與佛學之探討》，台北市：文津出版社，民國 80 年，續論，頁 20。

第三節 問題架構與研究方法

一、問題架構的出現

儒釋交涉或會通的問題龐大複雜，牽涉的層面除了兩教的思想外，其歷史背景和社會政治因素之糾葛亦盤根交錯，不是筆者個人所學與能力所能完成的課題，但是佛教中國化的特徵或儒釋思想交涉的課題，的確是可以從歷史潮流中選取比較有特色的幾個文本作為探討的內容。

攤開佛日契嵩的著作，其著有《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗記》以及《鐔津文集》等，其中《鐔津文集》被視為是其一生主要思想著述，整個文集以釋儒一貫的主張為思想主軸，收錄了他個人論述、文學作品與信件往來。在這個架構之下，佛日契嵩闡釋了他對佛教義理的理解以及他個人對儒學的詮釋，以及對於佛教作為一個宗教傳統所應扮演的社會角色、功能，他並不像其他佛門僧眾，完全專注於佛教經典的注疏或研究，或留下語錄供後學參考，而是窮畢生之精力去會通儒釋二家的思想，可以說就其作為一個衲子的身份而言，甚為特別。他的作品，是不是可以視為是他當時所遭遇的時代背景與整體氛圍影響下的結果？這跟他的生存境遇有多大的關聯？文本中所呈顯的儒釋會通理論又揭示出什麼意義？是契嵩個人心中理想的呈現，還是可能成真的社會狀態？對於佛教中國化的課題而言，契嵩文本的出現，其歷史意義為何？

如上所述，他對佛教的護法之心是無庸置疑的，但是其文本中的對話性、辯證性、理解與應用的現象卻值得注意。比如說文本中的每一篇著作，幾乎都有具體回應的對象和命題。以《輔教編》而言，文章立論有明確的論敵，並且從儒釋二教大量地引經據典侃侃而談。這意味著契嵩文本有一明確的特質，即是對話性。因此筆者考察詮釋學史與詮釋學理論後，在德國哲學家高達美的哲學詮釋學啟發下，發現二者具有可以相互輝映之處。首先，哲學詮釋學將詮釋學拉回了人存有的境遇，從存有的狀態去談詮釋的問題，而不是將其視為是一個方法；其二，在

存有境遇的前提下，高達美的哲學詮釋學可以說是非常貼近作為讀者的閱讀與理解的經驗，特別是其獨特的理解觀或許可以為這個命題再注入新的活血。

所以筆者除了對文本進行文獻考證與分析外，亦希望能將高達美在哲學詮釋學中所強調的幾個重要概念印證於本文當中，比如：對話與辯證，理解、應用、同時性、視域融合以及存在的境遇等。換言之，筆者嘗試以德國哲學家高達美哲學詮釋學中的精神，從筆者的角度與前述所謂的契嵩文本進行對話式的意義創造。

二、高達美哲學詮釋學的論點特質

德國海德堡哲學家高達美於 1960 年出版《真理與方法》，展現出他個人在詮釋學上的學養與才華。承繼海德格的存有詮釋學，高達美走出了施萊爾馬哈（1768~1834）、狄爾泰（1833~1911）等古典詮釋學的範疇。

（一）古典詮釋學的發展與理解觀

詮釋學的整體發展，有學者概分為三大轉向，第一次是從特殊的詮釋學到普遍的詮釋學，意即其所詮釋的對象不再限於聖經與羅馬法等神聖特殊的對象，主要代表人物為施萊爾馬哈；第二次是從方法論詮釋學到本體論詮釋學，洪漢鼎解釋，此次轉向，詮釋學的對象不再是單純的文本或人的其他客觀物，而是人的此在本身，理解已不再是對文本的外在解釋，而是對人的存在的方式的揭示。²⁰這意味著，詮釋學的任務已不再是探究作者的心理意向，而是揭示對文本所展現的存在世界的闡釋。這中間歷經狄爾泰奠定以詮釋學作為人文學科的方法論，到海德格對此在存有的分析的本體論，而完成於高達美成為哲學詮釋學。第三次轉向，則是從單純本體論的哲學詮釋學到實踐哲學的詮釋學轉向，旨在恢復亞里斯多德的「實踐智慧」，是二十世紀正在發展中的詮釋學轉向。²¹

因此，在高達美之前，詮釋學的發展僅只限於是一種方法論而不是一門哲學。它是一種關於理解、解釋和應用的技術，首要任務即是確立語詞、語句的精確意義範圍，次是找出文字、語詞等符號背後所隱藏的教導與真理或著是啓示。洪漢鼎認為，前者為探究型的詮釋學；後者被歸類於獨斷型詮釋學。²²而探究型詮釋學和獨斷型詮釋學在時間的進程裡已發展成為兩種相異的詮釋學觀點，歧異之處就在於對作品意義的理解。

²⁰ 洪漢鼎，《詮釋學史》第一章：詮釋學概念，台北市：桂冠出版社，2002年，頁27。

²¹ 出處同上。

²² 根據洪漢鼎教授的解釋，探究型詮釋學，是以研究或探究文本的真正意義為根本任務，其重點在於：我們為了獲得真正的意義而必須要有哪些方法論準備；獨斷型詮釋學，旨在把卓越文獻中，早已周知的固定了的意義應用於我們所意欲要解決的文題上，即將獨斷的知識內容應用於具體現實問題上。出處同上，頁15。

探究型詮釋學對一部作品的理解觀點站在歷史主義的詮釋學態度認為，作品的意義只是構成物，並不代表作者本身的意圖，而是作品所陳述的事情本身，是它所說的真理的內容。而這真理的內容會隨著時代的相異以及不同人之解讀而改變。換言之，作品的真正意義並不存在於作品本身，而是存在於時空中不斷的再現與解釋中。²³獨斷型詮釋學則剛好抱持與之相反的態度。

獨斷型詮釋學站在客觀主義的觀點下認為一部作品的意義只是作者的意圖，解讀作品的意義只是去發現作者的意圖。換言之，作品的意義是固定不變的，而當我們不斷地進行對作品的解釋時，只是表示我們不斷地趨近作者的唯一意圖。

上述兩種觀點，前者的代表，正是高達美，而後者的代表則是施萊爾馬哈。高達美認為前者為哲學詮釋學，後者作為方法論之詮釋學為古典詮釋學。

作為方法論的古典詮釋學，其理解基礎所顯現的正是來自於主體對於客體單向的理解觀。

（二）高達美特有的理解觀

高達美的哲學詮釋學之特點在於其所謂的「理解」是立基於人存有的境遇上，換句話說，對高達美而言它是存在的展現，而不是方法論意義下的方法—工具所找到的定義，因為真理之全體不可能因為方法—工具而被找到，而是它自身在吾人存有處境下經由某些原本就已存在的原則而開顯揭示。這便顯示了高達美哲學中對人文傳統的關懷，也突顯出人文傳統的不可切割性。而這些原本就已存在的原則，在高達美來說，便是談話中所展現出的對話性與辯證性，以及視域融合。

高達美說：「愈是一場真正的談話，它就愈不是按談話者的任何一方進行。」²⁴也就是說談話的進行過程，是相互引導的。你所說的話語或言詞引發了我的話語和言詞，而我的話語是對你的回答，而這個回答又再引發了你的話語。不僅如此，高達美指出談話本身具有主體性，他說：

²³ 出處同上，頁 19。

²⁴ 漢斯·格奧爾格·高達美著，洪漢鼎譯，《真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》，第三部份：以語言為主線的詮釋學存有論轉向，台北市：時報出版，1999年初版。

我們被談話引導，誰都不可能事先知道在談話中會產生出什麼結果。談話達到相互了解，或不達到相互了解，這就像是一件不受我們意願支配而降臨我們身上的事件。這一切都證明，談話具有其自己的精神，並且在談話中所運用的語言也在自身中具有其自己的真理，這就是說語言能讓某些東西顯露出來，和湧現出來，並使它們繼續存在。²⁵

這裡清楚地知道，談話使得對話雙方皆保有各自的主體性，這意味著對話雙方都是主體，但是從另一個角度來說也都是客體。換言之，高達美的理解觀與傳統的理解觀不同。傳統的理解觀首重主體對客體的單向理解，可是高達美卻是呈現出雙向的理解，是一種彼此互動下產生的理解觀，在彼此互為主客體並且具有某種程度的傾聽之狀況下共同完成理解，這樣的理解態度帶來了視域融合，而談話的可貴，就是在這當中揭櫫了某種真理和原則。

就文本意義的呈現而言，文本與筆者之間的對話性仍舊存在，雖然文字不能還原成語言，亦會造成意義上的盈餘，但是在高達美意義下而言並不會造成妨礙。因為，理解是視域水平的融合。而文本本身所蘊含的意義，其本身就是處境性的。因為文本意義的產生，乃是發生在視域處境的交織，而又由彼此的對話理解而來。對此，高達美的立論點是：

相信文本意義的理解，總是處於一種發生過程的狀態和過程。因此，詮釋必須是預設—理解者的存在，並且接受詮釋是由理解者本身特定的歷史處境所啟動和進行下去的。文本詮釋以語言作為理解的媒介，這就肯定了理解由詮釋而生，理解就已經是詮釋。因此，詮釋的本質，就是文本意義的再現。²⁶

²⁵ 同上。

²⁶ 黎志添著，《宗教研究與詮釋學》，香港：香港中文大學出版，2003。

理解，是一種認識，要認識一個東西，在今天而言，就要講求工具和方法。怎麼認識？如何認識？是一個工具性意義下講求客觀性的問題，但是如何能進行客觀的認知卻又不落入工具性存在的迷思中，成了人文傳統中反科學主義中其所謂客觀意義方法的困境，特別是經典意義和真理的尋求。因此，德國詮釋學傳統從高達美開始將詮釋轉向存有本身，其詮釋系統指涉了一條對話式的意義創造之路，在這個部分，它又是動態的，是辯證的，也就是說，理解之於高達美，文本意義之於高達美，不是永遠固定的，因為它是處境之下的創造物。筆者以下圖說明高達美哲學詮釋學的過程，以及應用於文本上之方法。

高達美文本詮釋圖解：

第一種：文本→詮釋群體

第二種：

(文本內) A 文化→B 文化：差異→作者的理解與觀點=視域融合→創造意義

詮釋者自己的觀點與理解+現代學術著作研究觀點

視域融合→對話式創造意義（結論）

三、本文論述架構—理解的過程與結果

佛日契嵩釋儒一貫的思想架構大致可概分為三大面向，即性命與性情、君主政治比及倫理道德。筆者以《輔教編》中之《中庸解》、《皇極論》、《孝論》、《原教》、《廣原教》等具代表性的文本為主，而以《鐔津文集》中其它各篇論述和自中唐古文運動以來之相關史料為輔，討論佛日契嵩在三大面向上的陳述，以及文本中出現的儒釋對話關係。

秉持這個原則，在論述架構上，筆者嘗試在研讀分析文本的過程中去逐步印證在高達美哲學詮釋學上所強調的幾個重要觀點。

首先，筆者要先觀察與分析佛日契嵩在其著作《鐔津文集》中所展現的三個明顯特質，從這三個思想面來了解佛日契嵩視野下的儒教內涵和其所掌握到的佛教思想內涵，並將其文本中所呈現的儒佛二教與一般認知之下的儒佛二教兩大傳統在概念上的歧異作個對照。

其次是嘗試了解契嵩在文本中的視野與生存境遇，在對話辯證的過程中，那些思想產生了融合的效果，而那些部分是沒有融合或無法融合的，並以此印證高達美視域融合的概念。在這個理解的脈絡下，佛日契嵩的儒佛會通究竟從何處而言一貫？是全異到全一，還是去異求同？若高達美視域融合的理論為真，那麼在視域融合之後，在佛日契嵩的視野中，儒教與佛教的位置為何？是否有無法交融的部分？又若高達美的對話辯證為真，在對話辯證下，佛日契嵩又創造出哪些意義？釋儒二教是否真如佛日契嵩所言及所證而一以貫之？

最後，筆者將不可避免的帶入個人在生存境遇上的理解與觀點，因此將在最後做出總結論。

第二章 北宋佛教與契嵩生平簡述

第一節 北宋時期對佛教的態度與政策

一、北宋時期對佛教的態度

公元 960 年結束了隋唐時期的分裂與混亂後，中國進入了另一個一統的局面。而中國佛教於唐朝時所發展出來的宗派，至宋朝時僅剩下禪宗與淨土宗。²⁷

趙宋自太祖建立政權後，即下令復佛，一反後周毀佛的政策，而改採對佛教保護的措施。因此，在政權轉移和政策轉變下，中國佛教有了復興的開始。《釋氏稽古略》卷第四載：「帝屢造佛寺，每歲度僧八千人。」《宋史》云：「乾德五年七月，下令禁毀銅佛像。²⁸」自太祖開始並不是只有恢復佛教，而是開始集中管理寺院與道觀，其高度極權管理僧團、道觀的制度和政策的嚴密可以說是歷朝集大成者，而僧尼的人口資料就是官府所要掌握的基本資料²⁹。例如太祖開寶六年下詔中規定：「應諸道、州、府、管內僧尼，自今後逐年據帳，每一百人只許度有經業童行一人。」³⁰

而且北宋政府承續前朝以來的僧官制度與管理組織的模式，並將它發揮得淋漓盡致。比如說，在注重僧尼的素質的提昇上，就有一項政策，凡是欲出家求道者，出家前必須經過考試。

宋太祖開寶六年十二月詔：「釋門崇教，實自前王；歲試度人，宜有定數。苟誦持之未至，則行業以何觀？」³¹

²⁷ Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey*, New Jersey: Princeton, Second Ed., 1973, p. 389。

²⁸ 《宋史》本紀二·太祖二，洪氏出版社。

²⁹ 黃敏枝，《北宋社會經濟史論稿》，台北市：台灣學生書局，民國 78 年 5 月初版，頁 349。

³⁰ 出處同上。

³¹ 見《全宋文》第一冊，中國四川省：巴蜀書局，1988 年一版，頁 159。

同樣地，在《釋氏稽古略》卷四載太祖時期的政策：

癸亥乾德元年，詔僧門童行，每歲經本州考試入京師，執政重監試，所業其妙法蓮華經七卷，通者奏名下祠部給牒披剃。若特詔疏恩，如建隆太平興國普度僧尼，不限此例也。³²

不僅如此，還遣使西行求取佛法³³。《宋史》載：「乾德三年十一月，甘州回鶻可汗遣僧獻佛牙、寶器。」這說明了太祖不但不排斥佛教，而且當時還藉著佛教與西域小國友好。打通了這條路，北宋不僅遣使西行求法，更開始了極為輝煌的譯經事業。

在宋太祖奠定的基礎下，太宗除了完成領土的統一，對佛教的各項發展極為關切和注意。根據黃啓江的觀察，北宋佛教在太宗有計劃的管理和扶持之下，不但促成東西佛教交流，而且完成大批佛典翻譯，並將北宋都城建立為新的佛教中心，為佛教在北宋時期的發展，特別是禪宗叢林奠立下良好的基礎³⁴。

太宗對譯經的支持，始於太平興國五年。他重視譯經，創建譯經院，蒐集梵文經典，並訓練譯經人才，建立完整的譯經制度，乃至對雕版印刷他都不遺餘力³⁵。當時以來自西域僧人以天息災、施護、法天為最有名，太宗為他們於太平興國寺西建譯經院，並下詔選童子五十名學習印度梵文，以便將來接續譯經之工作³⁶。自太平興國七年七月至雍熙四年十月，天息災所譯之經共有十八部五十七卷，入藏開板³⁷。

太宗崇佛，但仍接續太祖的宗教態度，對於佛教建寺、修寺、建塔、修佛像以及管理僧尼素質等，並不是放任的態度，而是嚴格的管理。《佛祖統紀》卷五十

³² 大正藏第 49 冊，NO.2037。

³³ 《釋氏稽古略》卷四中記載太祖時期：「丁卯乾德五年詔，秦涼既通，遣僧百人往西域，求佛經法。」

³⁴ 黃啓江，《北宋佛教史論稿》，出處同前，頁 31。

³⁵ 黃啓江，《北宋佛教史論稿》，出處同前，頁 41-42。

³⁶ 《佛祖統紀》卷四十四，大正藏第四十九冊，NO.2035。

³⁷ 《佛光大辭典》第三版，高雄縣：佛光出版社。

一載：「太宗雍熙詔天下係帳³⁸童行並與剃度，今後讀經及三百紙，方許係帳。」³⁹

而至道年間則對兩浙、福建等寺院密布或出家人數眾多之地，制定了考核標準：

至道詔，兩浙福建路，每寺三百人，歲度一人，尼百人度一人，誦經百紙，讀經五百紙，為合格。⁴⁰

嚴格要求僧尼識字讀經，訂定出家為僧的標準，管制出家人數，無異是要求宗教人士的文化素養，也相對提昇了宗教師未來的弘法品質與社會服務功能。這樣嚴謹的要求風格一直持續著，《佛祖統記》卷五十一·試經度僧中載：

真宗詔，釋道歲度十人，特放一人不試經業。詔天下童行。試經業剃度。

仁宗詔，試天下童行誦法華經，中選者得度，參政宋綬夏竦監試。⁴¹

《宋會要輯稿》道釋一，對仁宗時期亦有相關記載：

天聖八年三月詔，應男子願出家為僧道者，限年二十已上方得為童行，若祖父母、父母在，須別有親兄弟待養方得出家，其先經還俗，或曾犯刑責，負罪逃亡，及景跡兇惡，身有文刺者，不得出家。⁴²

由以上文獻可得知，北宋時期自太祖開始即採取保護佛教的態度，但是真正將中國佛教推上另一發展高峰，奠定佛教於社會之深厚發展基礎者，則非太宗莫屬。針對太宗對佛教的關心，黃啓江教授認為是藉著造像，建立帝王轉輪聖王的

³⁸ 從師出家，寄名於寺院，登錄簿籍申祠部，聽候試經業，此為入空門的第一步。係帳之後方可循正常途徑試經、恩度、進納等，進而剃度為沙彌。參見黃敏枝《宋代佛教經濟史論集》，頁358，出版同前。

³⁹ 《佛祖統紀》卷五十一·試經度僧，出處同前。

⁴⁰ 《佛祖統紀》卷五十一·試經度僧，出處同前。

⁴¹ 《佛祖統紀》卷五十一·試經度僧，出處同前。

⁴² 《宋會要輯稿》第8冊，道釋一。

形像，藉著翻譯佛典，來操縱整個佛教經典的翻譯事業，並獨佔對佛典的解釋權和出版權。也就是說，太宗以帝王之尊管制佛經的翻譯和流傳，其實有利於建立中央與地方事業的階層化，並贏得佛教團體的合作⁴³。

筆者認為，這是宋室高度極權統治風格的表徵之一。宋室崇佛，固然是來自太祖的態度，但也同時顯示了古代中國於家天下統治模式之時代下，連同信仰也代代相傳，以此作為家族信仰之價值核心，藉以鞏固家族成員之向心力，如果擴大來看，則可視為是鞏固社會群眾對皇室的忠心。

二、北宋時期的佛教管理政策

承前述，宋太祖於公元 960 年建立政權後，即開始重新組織管理僧團，並使八千僧眾於其誕辰受戒。⁴⁴依黃敏枝的觀察，宋代的管理政策基本上沿襲唐、五代之舊制，對於僧道籍帳列管在案，以利稽查和管理。⁴⁵

僧尼出家有幾個階段，先由童行剃度為沙彌、沙彌尼，再由沙彌、沙彌尼受戒成為比丘、比丘尼。整個程序必須遵照國家既定之律、令、格、式的手續辦理方為合法，否則就要算是私度。⁴⁶黃敏枝說：

因為剃度過程的關係，只有童行和僧尼這兩個層次，所以十之八九的資料也僅標明僧尼、童行兩者而已，其故在此。因此，在史料中很難判斷童行和沙彌之間的差別，換句話說童行即沙彌，沙彌即童行，兩者夾纏不清。⁴⁷

又例如《宋會要輯稿》卷八道釋一之一十三載：

⁴³ 《北宋佛教史論稿》，出處同前，頁 42，

⁴⁴ Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey*, New Jersey: Princeton, Second Ed., 1973, p. 400。

⁴⁵ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，出版同前，頁 349。

⁴⁶ 出處同上，頁 357。

⁴⁷ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，出版同前，頁 357。

凡僧道童行每三年一造帳上祠部，以五月三十日至京師，童行念經百經，或讀五百紙，長髮念七十紙，或讀三百紙合格。⁴⁸

在這段詳述僧道童行的考核文獻中可以發現，童行可能有已經落髮者，也有尚未落髮者，而已落髮和未落髮者的考核標準並不相同。

童行為徒弟或行者，指未成年無賦役義務者，入寺後禮主首和尚為師，帶髮習經者。成為童行的第二個條件是係帳。係帳之意，為從師出家，並寄名於寺院，登錄簿籍申祠部，聽候試經考核。在係帳後，方可循正常途徑成為沙彌。第三，是必須以正式名字申報，不得以小名申報。《宋會要輯稿》卷八第一之一十七中載北宋真宗時的情況：

咸平四年四月，詔在京并府畧外道僧尼、道士、女冠下，行者童行、長髮等，今樸實年十歲，取逐處，綱維、寺主結罪委保，委是正身方得係帳，仍須定法名申官，不得將小名供報。⁴⁹

最後一點，有下列情況者亦不得為童行。真宗天禧二年曾下詔：

祖父母、父母在，別無子息侍養，及刑責姦細，惡黨山林，亡命賊徒，負罪潛竄，及曾在軍帶瑕痕者，並不得出家。寺觀容受者，本人及師主、三綱⁵⁰、知事、僧尼、鄰房同住並科罪。⁵¹

⁴⁸ 《宋會要輯稿》，出版同前。

⁴⁹ 出處同上。

⁵⁰ 指寺院中之指寺院中統領僧眾，職掌事務之三項僧職。綱，意謂以有德之僧立綱紀，提挈僧眾。此三項職務為：上座、寺主、維那。上座，由法臘高而具德望者充任，以統領眾僧；寺主，原指建造寺院者，此處則指主司寺內堂宇之營造或管理等事者；維那，或譯作悅眾，係主司僧眾雜務者。三綱之制始於姚秦時代（四世紀末）。見《佛光大辭典》，電子版第三版。

⁵¹ 《宋會要輯稿》，卷八道釋一之二十二。

而對於志願出家者，真宗時亦明文規定：

志願出家者，並取得祖父母、父母處分；已孤者，取問同居尊長處分；其師主須得聽許文字方得容受童行，長髮候祠部方許剃髮為沙彌，如私刑者，勒還俗。⁵²

同樣地，仁宗天聖八年亦承襲相同的規定：

若祖父母、父母在，須別有親兄弟侍養方得出家，其先經還俗，或曾犯刑責，負罪逃亡，及景跡兇惡，身有文刺者，不得出家。⁵³

這三段文獻明白指出，北宋政權對於宗教在管理上採取非常嚴謹的立場，完全由中央來管理宗教人士的品質，因應而生的是，北宋時期發展了一套組織管理系統以達集權管理的目的。

在其他方面，例如受戒之戒壇設立、度牒、戒牒等亦有嚴格的法令規定。據黃敏枝的研究，持有度牒的沙彌應在所屬管內戒壇受戒，官員臨場監督度牒有無偽冒，從臨壇十律大德受三師七證具足戒，以取得正式的僧尼資格，交付六念文書⁵⁴。而祠部戒牒，亦經官吏簽署，交付受戒者，度牒內註明受戒年日月，並將度

⁵² 《宋會要輯稿》，出處同上。

⁵³ 《宋會要輯稿》卷八，道釋一之二十七。

⁵⁴ 六念為：

第一念 須知日月大小黑白（從月一日至十五日云白月，從十六日至末云黑月。）

第二念 須知食處有四（或云常乞食，或云常僧食，或云自己食，或云檀越食。）

第三念 須知受戒年日月，熙寧六年癸巳歲（三月甲辰朔一日，甲辰寅時分受具足戒）

第四念 須知三衣鉢具闕（三衣具即云受持，不具即云闕受戒），長衣（已說淨，未說淨）

第五念 不別眾七緣（病時、作食、施衣、道行、乘船。大眾集沙門施食時，得別眾食。）

第六念 無病依眾行道，有病當念隨病醫療，無病者隨眾行道。

在六念中尚提到僧眾受食時，應食存五觀等觀念。

以上六念之內容轉引自為黃敏枝在其著《宋代佛教經濟史論集》中，所引用之日本文獻[宋代的受戒和六念·戒牒]，見頁 402。

牒、六念連黏用印，申尚書。而僧尼必須隨身攜帶度牒、戒牒以及六念文書，以備寺院或官方盤查。⁵⁵

此外，每年能正式受戒成爲僧尼的人數亦由官方核定。例如宋太祖開寶六年即曾下詔：

自今諸路，據僧帳見管數目，七十人至百三十人，每年放一人，至百七十八人放兩人，如六十已下，據見在數積累年歲，候及前件分數，依例放一人。⁵⁶

宋太宗至道元年六月亦曾下詔：「江南、兩浙、福建僧尼今後以見在僧數每三百人放一人。」⁵⁷

基本上，一旦成爲正式僧尼後，即可免除各項徭役和稅賦，而趙宋政權具有全權調配各地僧尼數的絕對權利，包括度牒納錢的規定，還有戒壇的設立等等。例如《宋會要輯稿》卷八，道釋二之一即載：「凡童行得度爲沙彌者，每歲遇誕聖節，開壇受戒，上設十座，釋律僧首十闍梨說三百六十戒，授訖，祠部給牒賜之。」

諸如此類的，不勝枚舉，甚至連微小細節都有所規定，例如出家受戒之後，即無須再閱讀陰陽天文之學，或應學多少律學等等。⁵⁸

從出家申請、剃度、受戒，北宋政權可以說是藉著制度化的管理完全將佛教的力量和發展掌控在手中，對於僧尼所學、應學，甚至開展譯經事業，亦都藉制度而涉入。這其中有幾個意義：一、趙宋皇室對佛教信仰的支持與保護；二、藉著制度化的管理發展佛教；三、制度化的管理同時也是一種監控和管制，以確保宗教力量能忠於皇室。無可諱言的是，佛教的確是在趙宋政權下有了再次發展的機會，一步一步地表現出中國化的特徵。

⁵⁵ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，出版同上，頁 365。

⁵⁶ 《宋會要輯稿》卷八，道釋一之一十四。

⁵⁷ 《宋會要輯稿》卷八，道釋一之一十五。

⁵⁸ 《宋會要輯稿》卷八，道釋二之一。

第二節 北宋佛教的發展概況

一、佛教寺院發展與分布的情況

北宋初期，佛教在宗派上只剩下彌陀淨土信仰和禪宗仍繼續活動。而禪宗又以雲門宗、臨濟宗兩個支派為最盛。

當時佛教的寺院與佛教事業，在趙宋政權的支持下，得到另一個蓬勃發展的機會。許多佛教寺院得以修復或興建道場，而官私刻印大藏經就整個宋代來講，共計六次五種版本。⁵⁹其中官版的大藏經，即蜀版、開寶藏，從北宋太祖開寶四年至太平興國八年（971~983）歷時十二年。

在寺院興建上，北宋時期若要興建廟宇必須經由官方同意，由皇帝決定廟宇可否興建或得以重修，民間並無此權利。黃啓江教授認為，宋室大興土木興建寺院，意在妝點名山大川與京師，使近悅遠來，仰慕宋帝國之文化。不僅如此，宋太宗時期更是全力推展佛經翻譯事業，成立國家的譯經院專事佛教典籍之翻譯工作。太宗重視寺院的興建、翻修與譯經事業的表現，被視為是以統治者的身份製造君權神授的象徵，並藉著管制佛經內容的翻譯，以建立起中央與地方寺院的階層等級制度方便中央管理，藉此贏得佛教團體對中央政權的合作。⁶⁰事實上，就整個中國佛教史而言，佛教的譯經事業，除了自唐代玄奘以降達到鼎盛以外，最盛的時期就是北宋。整體官設譯經機構的組織嚴密，從流程到譯經人員挑選與培養都有一定的標準和流程，更設有儒臣專任譯經潤文官，整個譯經院的結構與編制堪稱佛教史之空前絕後。

在寺院經濟發展方面，倘若就整個宋代而言，大致上的發展分為幾項，如寺田、功德墳與地方公益事業等。黃敏枝認為中國佛教寺田經濟這項制度的發展，主要原因有三：一是迫於中國的民俗風情；二是僧團人數的擴大，端賴托鉢乞食，

⁵⁹ 計有官版，即蜀版開寶藏，歷時十二年、福州東禪院與等覺院之崇寧萬壽藏、福州開元寺之毘盧藏，歷時三十四年、思溪資福藏、磧砂藏，歷時一百一十八年。見黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，出版同前，頁5。

⁶⁰ 見《北宋佛教史論稿》，出處同前，頁38-44。

僧人及寺院無法維持生計；三、唐代安史之亂後，僧團的供養者已由王公貴族，轉為庶民，供養寺院的經濟能力不若以往。⁶¹基於上述三種原因，寺院與僧人取得寺田經營，是中國佛教與印度佛教在日常生活與經濟生活上的分歧點，就宋代而言，寺院的開支除了日常的粥食以外，尚有伽藍的修建費、法會和佛事、賦稅、身丁錢、買度僧牒，以及地方慈善、救濟、公共建設等各項開支，有時還要張羅投資或經營工商業的資金等等⁶²。因此，光靠印度佛教中傳統的托鉢乞食，中國佛教的僧人無法在社會中生存。同時，托鉢乞食並不見容於中國傳統社會中的固有觀念，如果要弘揚佛法，佛教寺院的經濟生活方式勢必要改變與革新，當然，當寺院經濟生活改變的同時，在日常生活上也將跟著調整，不過，改變的部分不在本文討論範圍內，故不在此贅言。

在寺院發展的分布上，福建和兩浙地方是整個宋代佛教發展最發達的代表地區。尤其佛教在福建地區的發展，得到了「佛國」的美譽，而兩浙地區，則素以人文薈萃著名。關於福建和兩浙地區的佛教發展，已有許多國內外的學者專題討論過⁶³，在此，僅借助前輩們的研究成果外，整理陳述出個人心得。

據一般的歷史看法，惠能大師的南宗禪，自唐代中葉以後，在中國江南及以南地區發展。福建的部份，由青原行思的弟子雪峰義存至福州傳法後，下有玄沙師備、長慶慧稜、大普山玄通⁶⁴等人在福州傳法，杭州則有龍冊寺道愆禪師。而雪峰義存下，尚有在雲門山另立支派的雲門文偃（廣東乳源縣）。

福建一地，在歷史上先後屬閩及南唐，而福州，則先後為閩及吳越，無論是南唐或吳越，其王室崇佛，護持佛教寺院與僧侶，與佛教的關係相當密切。是福建一地佛教得以發展的重要因素。就寺田一項而言，唐末以後福州境內上等的田

⁶¹ 出處同上，頁 20-21。

⁶² 出處同上，頁 22。

⁶³ 福建佛教的方面，有日本學者常盤大定、曾我部靜雄、笠沙雅章等；關於福建與兩浙地區，則有國內專研宋朝佛教發展的學者，有黃敏枝、黃啓江教授；關於南宗禪歷史的研究，則有日本學者，鎌連茂雄以南宗禪之社會政治發展為主要觀察點的《中國佛教史》。

⁶⁴ 若據《景德傳燈錄》卷十九的記載，在福建地區傳法者有九位，在杭州傳法者有三位，其它如信州、明州者各一位。

地半數為佛寺所有，寺田廣大富庶⁶⁵，遂有能力以民間的力量開雕大藏經二次⁶⁶，福建路共八州，溺嬰風氣盛，但惟獨福州沒有此惡俗，而且民家中只要有三男，即有二男或一男出家為僧。在地方公益事業的表現，則以修建橋樑與道路居多。⁶⁷

在兩浙地區方面，北宋太宗時期共統領十四州⁶⁸。兩浙地區自南北朝以來即富庶，為首富之區，無論是商業貿易、農業發展、織染工業、陶瓷，還是地方水利設施都十分發達。寺田的數量也不在少數，在地方公益事業上的表現上，也是修橋鋪路居多，再來便是贊助水利事業。

二、北宋禪宗叢林的發展

宋代是中國歷史上叢林最盛的時代，整個北宋禪宗的發展若以先後順序看，以雲門宗為最盛，其次是臨濟與曹洞；就地區的分布來看，從嶺南、湘江、江西、江浙、汴京等地都有雲門叢林發展的軌跡，黃啓江教授認為，整個北宋叢林的發展與雲門宗弘法活動的軌跡有著密不可分的關係⁶⁹。

黃教授認為，北宋叢林興盛的原因有下列幾項：首先是得到宋室統治階層與中央地方官僚系統的支持，以及佛教僧侶密集的弘法活動，加上家庭傳統與個人興趣等因素，以及僧人豐厚的學術修養，行解並重的修持，使得士大夫景仰僧人們高超的德行外亦與之建立良好的關係，而其中最重要的原因他認為是統治階層與雲門宗僧侶彼此建立了相互為用的基礎，而且這也成為宋代叢林發展的必要條件。⁷⁰

⁶⁵ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論稿》，出版同前，第四章：宋代福建路的佛教寺院與社會經濟關係，頁 126。

⁶⁶ 見註 40。

⁶⁷ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論稿》，出版同前，第四章：宋代福建路的佛教寺院與社會經濟關係，頁 119-126。

⁶⁸ 此十四州分別為：杭、睦、湖、秀、蘇、常、潤、越、婺、衢、處、溫、台、明。尚有江陰軍與順化軍的設置。

⁶⁹ 黃啓江，《北宋佛教史論稿》，出版同前，頁 223。

⁷⁰ 出處同上。

雲門宗崛起於五代時的南漢，在北宋初期至中葉發展鼎盛，以傳法子嗣來看則四、五、六世最盛⁷¹約四十八人，七、八世約二十人次之，也就是大約在宋真宗後期，仁宗至神宗年間（約 1015~1085，自雲門四世南安岩自嚴之後，洞山曉聰開始）。就地區發展而言，其路線從立宗之地廣東開始，向北往江西、湖湘、江浙到汴洛發展，建立叢林或住持名利，是由經濟落後區域向經濟活躍或文化富饒之地前進。根據黃啓江教授的觀察，雲門宗在仁宗時期建立了嶺南、湖湘、兩浙以及汴京等地的佛教中心，形成一個雲門宗系統的叢林網。在方式上，則是因地方官僚大力支持，雲門宗弟子以十方叢林的方式入主寺院⁷²經營管理。

值得一提的是，歷來禪宗弘法盛地江西一帶，雲門宗弟子當然也不會忽視，在宋初時進入，主要聚集於廬山和雲居山，如《林間錄》卷下⁷³裡頭記載雲門四世洞山曉聰求法的文獻：「初遊廬山，莫有之知者，時雲居法席最盛。」而江蘇的真州、浙江台州、杭州等地因山明水，自南唐以來便是佛教聖地寺院眾多，雲門宗於宋仁宗時進入江浙地區發展，多半為四、五世之法嗣，如雪竇重顯、佛日契嵩、天衣義懷，在此之前有三世嗣之祥符雲豁⁷⁴。除禪宗之外，該地區尚有天臺宗僧人在江浙地區發展。

在護法方面，雲門宗僧侶著作豐富，他們擅長以文字弘法，著作類型廣泛，有燈錄、語錄、世譜、文集、偈頌、論辯乃至清規等。如德山慧遠與《武陵集》、資聖盛勳與《原宗集》、福昌永珣與《雲門錄》、雪竇重顯與《雪竇頌古》、天衣義懷與《通明集》、佛日契嵩與《鐔津文集》、長蘆宗頤與《禪苑清規》等。從以上雲門僧侶著作的成就中，不難看出他們自三世法嗣以後對北宋佛教和社會的影響。

根據《宋會要輯稿》〈道釋〉一之十三、十四的資料，僧尼數在真宗天禧年間合計約一百八十萬餘人，其中僧數最少有七十萬以上，仁宗時期僧數同樣最少有七十萬以上，以北宋政權對佛教僧團制度的管理政策來看，筆者認為這說明兩件

⁷¹ 資料來源《傳法正宗記》卷七、《景德傳燈錄》、《續傳燈錄》，大正藏第 51 冊。

⁷² 宋仁宗時，雲門宗弟子以十方叢林的方式入主寺院，如韶州。見《北宋佛教史論稿》頁 238，出版同前。

⁷³ 宋·惠洪覺範，《林間錄》，欽定四庫全書本，子部釋家類。

⁷⁴ 見《北宋佛教史論稿》，頁 247，出版同前。

事，一是佛教寺院開始修復、興建，佛教需要人力和人材住持管理寺院；二是在政權支持下佛教僧侶弘法的活動力量吸引了社會群眾。這個來自側面的觀察，雖然無法直接證明和北宋叢林的發展和雲門宗弘法活動之間的關係，但是卻間接證明了佛教活動在北宋復興的事實，以雲門宗僧侶自二世以後開始向北發展，這可謂不無影響。

北宋期間的禪宗叢林尚有曹洞宗，但是其弘法活動的力量沒有雲門宗僧侶來得活躍。其主要弘法活動區域在江浙⁷⁵，由真歇清了、天童宏智各據杭州與四明要剎，如補陀、天童、香山、雪竇等⁷⁶。在雲門宗於北宋末期衰微後，曹洞宗、臨濟宗又繼而代之，因不在本文研討範圍，故不在此贅言。

⁷⁵ 黃啓江教授的看法是，曹洞宗在江浙叢林的發展，自真歇清了與天童宏智開始。

⁷⁶ 見《北宋佛教史論稿》頁 285，出版同前。

第三節 契嵩生平

一、生平與性格簡述

根據陳舜俞（？~1072）在《鐔津文集》中以及欽定四庫全書本⁷⁷之提要所述，北宋僧佛日契嵩（1007~1072）俗姓李氏，字仲靈，自號潛子，藤州鐔津人（今廣西藤縣），生於宋真宗景德四年，歿於宋神宗熙寧五年⁷⁸。七歲出家，十三歲落髮得度，隔年受具足戒。得法於禪宗雲門支派洞山曉聰，依法脈傳承為雲門宗五世僧人⁷⁹。

十九歲時（約北宋仁宗天聖四年，公元 1026 年），佛日契嵩展開了行腳遊方的參學生涯。僧尼行腳遊方參學早在唐代就已蔚為風氣，其中又以禪僧居多，而宋代僧尼在正式剃度登壇受戒後領有戒牒，獲本師及主首確保註明要往某州行遊，由本州出給公憑即可外出訪師求道。爲了接待僧尼，宋代建立了不少專爲接待遊方僧尼的寺院，性質大致與禪院相同，其中又以兩浙地區最爲普遍⁸⁰。陳舜俞在《鐔津文集·明教大師行業記》中說契嵩當時「下江湘陟衡廬」，也就是說他遊方最初的地點在廬陵一帶。江西一帶，歷來是禪宗主要分布地區，宋初雲門宗即已在此傳法，至仁宗時雲門四世、五世法脈鼎盛，對江西叢林的發展貢獻很大⁸¹。契嵩是禪僧，其前往求法的意圖十分明確，與雲門宗傳法布教的活動所造成的學習氛圍亦不無密切關聯。

⁷⁷ 佛日契嵩的《鐔津文集》收於欽定四庫全書本，集部一別集類二之中，出處同前。

⁷⁸ 《行業記》，收於《鐔津文集》卷第一，大正藏第 52 冊。

⁷⁹ 依《祖堂集》載，洞山曉聰禪師爲雲門宗第四代法嗣，明教大師契嵩因此爲第五代法嗣。《祖堂集》共 20 卷，五代南唐大保十年（952）由泉州招慶寺靜、筠二位禪師所編集的南宗禪史，成書較景德傳燈錄早，但是流傳卻不廣，在中國北宋時已十分少見，後來在中國失蹤，於上世紀初於朝鮮海印寺被發現。由於靜、筠二位禪師的生平已失傳，僅能從卷首文澄禪師的序中推斷，此二人可能爲雪峰義存之法脈。此外，《祖堂集》中記載的重點爲青原行思與南嶽懷讓這兩支法脈之傳人的言行和語錄，同時還系統地歸納了五代以前禪宗祖師之傳承與語錄，如曹洞宗之洞山良价、曹山本寂，臨濟宗之臨濟義玄、滄仰宗之滄山靈祐和仰山慧寂等各宗祖師之言行與事跡，因此，《祖堂集》可視爲是南宗禪觀點所建構的禪宗史。《祖堂集》，高雄縣：佛光出版社，1996 年 8 月初版。

⁸⁰ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論稿》，出處同前，頁 377。

⁸¹ 黃啓江，《北宋佛教史論稿》，台北市：商務印書局，1997 年一版，頁 241。

契嵩在廬陵一帶參學，在雲門宗洞山曉聰門下開悟得到印可⁸²。於明道年間（1032~1033）從龍興西山歐陽昉家中借其藏書，於奉聖院苦讀⁸³，時年二十五歲左右。在此處的苦讀用功博覽經書，可以說是為日後的釋儒一貫之思想發展奠定了雄厚的基礎⁸⁴。

佛日契嵩在江西一帶參訪了近十六年後，於宋仁宗慶曆年間（1042~1048）入了吳中、至錢塘。吳中、錢塘即是今日江浙地區，是北宋時期另一個佛教發展中心。雲門宗的弟子在江浙地區的活動以仁宗之後最為繁盛，寺院星羅棋布，吸引許多衲子前往，尤其是浙江地區人文薈萃，名山峙立⁸⁵，風光靈秀。《鐔津明教大師行業記》亦記載他：「樂其湖山，始稅駕焉」可見他對浙江地區的喜愛，這時的契嵩已是壯年，選擇他所喜愛之處定居下來，並且開始閉門寫作，將心中對天下時局和佛教的觀察以及看法一一藉著寫作抒發，同時他也為自己的弘法方向定調，以著作論述弘揚佛法。

為什麼會在離開了江西叢林的學習參訪後，將行腳遊方的方向選擇轉入宋帝國時期佛教文明發展鼎盛之江浙地區發展？可以說此時的契嵩除了繼續參學之外，另一個動機應是尋找施展弘法抱負之適當機會。他選擇停留在風光明媚、靈秀無比而人文薈萃的大都會杭州⁸⁶。後來，果然在此地「以文鳴道天下」⁸⁷。

⁸² 藤州沙門契嵩，初得法於洞山聰禪師。《佛祖統記》卷第四十五，大正藏第四十九冊，NO.2035。另《續傳燈錄》中亦載。

⁸³ 《釋氏稽古略》卷第四，大正藏第四十九冊，NO.2037。

⁸⁴ 《佛祖歷代通載》卷第十九，大正藏第四十九冊，NO.2036。

在《釋氏稽古略》與《佛祖歷代通載》以及南宋臨濟曉瑩禪師所著之《羅湖野錄》中（收於卅字續藏第一百四十二冊），皆有記載契嵩於龍興（豫章）西山歐陽昉家中借藏書，讀於奉聖院之事蹟，並稱「遂以五戒十善通儒之五常」，但未言明原教等篇為何時寫作。黃啓江教授在其著作《北宋佛教史論稿》中對此傾向認為契嵩是此時寫作《輔教編》、《原教》、《孝論》等名作，但筆者傾向認為是奠定深厚基礎，根據陳舜俞的〈鐔津明教大師行業記〉載：「慶曆間入吳中、至錢塘……當是時天下之士學為古文，慕韓退之，排佛而尊孔子。東南有章表民、黃馨隅、李泰伯尤為雄傑，仲靈獨居，作原教、孝論十餘篇，明儒釋一貫之道，以抗其說。」筆者傾向推斷，契嵩於此時〈原教〉、〈孝論〉等輔教編的主體應是此時有了思想上的雛型，但不是完稿。

⁸⁵ 江浙一帶在五代、南唐時期即已崇尚佛教，寺院相當多。出處同前註 19，頁 243。另外，據《釋氏稽古略》卷第四載，太宗時「吳越忠懿王錢俶上表歸宋入朝，盡獻十三州之地。」當時之名僧贊寧，亦隨錢俶入朝：「沙門贊寧隨吳越王入朝，帝賜號通慧大師，敕住左街天壽寺，命修僧史。」而《佛祖歷代通載》卷十八中則記錄了吳越王錢俶護持佛教之事，他亦曾為《宗鏡錄》作序。

⁸⁶ 當時在杭州靈隱山居住的，尚有自號中庸子的孤山智圓，智圓大師亦深通儒學內典，一生著述頗豐，可見儒釋會通在杭州已見氛圍。其他如北宋名僧贊寧、永明智覺亦曾駐錫杭州，而雲門宗其他弟子亦在此地從事弘法傳法的工作十分活躍，同時江浙地區離廬陵學派以及汴京都不算太

在杭州期間⁸⁸，契嵩獨居但常與士大夫往來交遊詩賦，並辯論儒釋二教之道，亦聚眾授徒，同時著書寫作。在杭州期間，他首先完成的是《輔教編》，後來陸續完成《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》等著，以釐清禪宗師承維護禪門正統，並奉《六祖壇經》為心要法門。除了《輔教編》以外，其它的著作與當時禪宗反對天台宗《付法藏傳》說有關⁸⁹。

契嵩文采極佳，且筆力雄健。他廣讀百家群書，深通儒家內典，於佛學亦造詣高深，熟悉三藏內諸經百論，其文章往往引經據典，旁徵博引，思緒綿密，既可援佛講儒又可援儒講佛，學術素養深厚紮實，宋代當時文人好禪，蔚為風氣，而契嵩博學能論，是吸引當時文人與之交遊的主要原因。陳舜俞的《鐔津明教大師行業記》即載：「諸君讀之，既愛其文，又畏其理之盛，而莫之能奪也，因之與遊。」⁹⁰

契嵩幾乎一生獨居，可以想見其專長與性格皆不長於寺務與官職，但他並非不與人往來或不與僧團往來，只是此非他弘法志向。其性格高潔，自律嚴謹，要求很高，與之交往親切的陳舜俞居士在《鐔津明教大師行業記》即描述他：

所居一室，蕭然無長物；與人清談靡靡至於終日，客非修潔行誼之士，不可造也！⁹¹

他自己亦曾寫了兩篇文章分別為〈寂子解〉、〈寂子解傲〉⁹²，告白在學佛修道又習儒的狀況下，不為人知的想法和心態，並剖析了他自身的性格。寫〈寂子解〉的動機是為了解釋自己學佛之道卻又喜儒之心的原因，他說：

遠，既無京城的繁華擾攘，與其它僧眾、文人雅士的往來亦十分方便，他選擇此處為立足點實有用心。

⁸⁷ 釋懷悟於附諸師著述序言中云：「師之於慶曆間，始以文鳴道天下。」《鐔津文集》卷第十九。

⁸⁸ 契嵩在杭州期間居靈隱山永安精舍，後示化於靈隱寺，但此靈隱寺是否為今之靈隱寺，筆者認為尚須進一步考證，但是可以確定的是，他在杭州期間的確居於靈隱山。

⁸⁹ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論稿》，出處同前，頁 11。

⁹⁰ 大正藏第 52 冊，NO. 2115，頁 648。

⁹¹ 同上

學佛者，謂寂子固多心也，不能專純其道；學儒者，謂寂子實非佛也，彼寄跡於釋氏法中耳。寂子竊謂，此二者不知言者也，不可不告之。⁹³

他爲自己澄清：「吾之喜儒也，蓋取其道有所合而為之耳。」⁹⁴而且認爲佛教應有寬大的胸襟去思考這一嚴肅的思想課題，故云：「豈曰彼雖善，非由我教，而所以為善，吾不善之也！」⁹⁵

上述這段引自《寂子解》的自白可以看到他所抱定弘法護教之心與所立定的志向，但是他所選擇的這條道路是十分寂寞的，他所嘗試構思的二教調合乃至一貫的架構，是佛教中國化必然要經過的歷程，或許他考慮的是，讓佛教更深遠地去影響中國文化，並融入傳統之中，方是生存久長之計吧。

在〈寂子解傲〉中，反映了他爲人處世上的部分處境。他描述自己說：「性簡靜，不齷齪事，苛禮，故為俗所謗憎，終以傲誕譏之。」⁹⁶

他覺得無須回應外界批評這一類的問題，做爲一個僧人只需要專心於道業。可是隨著道業增長，名聲增加，毀謗的人就愈多，上門來相規勸的友人愈來愈多。對此，契嵩覺得無奈，並說明了自己不願放低身段的原因，他說：「吾於人，欲其誠信，不專在言語容貌俯仰耳。」⁹⁷

由此可知性格質直耿毅的契嵩，並不擅與人交際，亦不浪費時間和精力在志趣不相投者身上，寧可將所有時間用在精進修道，讀書用功，著書立作，以文章闡揚佛理等有用之事的上面。

或許，這就是才華、學識都豐富的契嵩，這一位於北宋社會表現傑出的雲門宗名僧，在正史與僧史上都沒有太多史料記載的原因之一。

⁹² 收於《鐔津文集》卷第八。

⁹³ 出處同上，頁 686。

⁹⁴ 同上。

⁹⁵ 同上。

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 同上。

二、契嵩著作與思想簡述

契嵩一生著作六十餘萬言⁹⁸，在北宋初期主要以調合儒釋二家思想，倡釋儒一貫而見長，其論述儒佛會通義理架構的嚴謹，折服當時之儒士，如丞相韓琦、參政歐陽修等，歐陽修閱讀完《輔教編》、《夾註輔教編要義》、《傳法正宗記》、《傳法正宗論》等著作之後，即讚嘆地說：「不意僧中有此郎！」⁹⁹

其著作主要見於《鐔津文集》，其中為釋儒一貫主張而作之《輔教編》共分上中下三卷，結構為原教、勸書、廣原教、孝論、壇經贊、真諦無聖論等。此為《輔教編》奏本的內容，即現今流通的版本，其實還有一本詳細解說的《夾註輔教編要義》，不過這一本《夾註輔教編要義》國內圖書館並無館藏，故筆者無緣見識，但是《輔教編》的大正藏版與四庫全書版，筆者倒是用心研讀並比對其中的內容。

《輔教編》之所以重要，是因為佛日契嵩調合二教並主張一貫的架構都呈述於此，其內容分別闡述出宗教性質與功用、社會倫理與體制、宇宙與心性等概念。因此，《輔教編》不但是佛日契嵩的代表作，展現他個人深厚的學養以及對弘法的抱負和理想之外，同時也展現出契嵩個人在思想上的發展面向。基本上，每個面向都有具體回應的對象和命題，其中前兩項和國家社會的倫理制度有關，最後一項幾乎是在宗教哲學的層面上。

而《傳法正宗論》、《傳法正宗記》、《定祖圖》等著，表明了契嵩在禪學與宗派上的立場。他以《傳法正宗記》獻給仁宗，於嘉祐七年十二月將著作奉詔入藏，並賜予明教大師的封號¹⁰⁰。

⁹⁸ 見陳舜俞著之《鐔津明教大師行業記》，大正藏第 52 冊。

⁹⁹ 《佛祖統記》卷第四十五，出處同前註 20。

¹⁰⁰ 《宋會要輯稿》第二百冊，道釋一之七。

第三章 契嵩釋儒一貫的思想架構

第一節 家庭倫理觀

一、《孝論》中所闡述的主要觀點

在《孝論》中，契嵩明確主張戒孝合一。《孝論·明孝章第一》開宗明義云：「孝，名為戒，蓋以孝而為戒之端也。」

契嵩認為要行儒家的孝道，就要先行佛家的戒法，戒孝合一才能實現儒家孝行天下淑世之理想，因為「戒也者，眾善之所以生也。」¹⁰¹。在此，契嵩把握住佛教傳統內持守戒律的精神—防非止惡，開始詮釋儒教的孝道。契嵩進一步闡述說是「聖人之道，以善為用；聖人之道，以孝為端。」¹⁰²佛教的戒與儒家的孝道不過是體用之別而已，認為兩者的價值觀在社會生活的倫理層面上不但沒有衝突，反而是相輔相成的，而且是「大戒之所先也。」

（一）契嵩對「孝」的剖析

在《輔教編·孝論》中契嵩進一步分析，認為孝可以分為兩個層面來談，其一是可見的外在行為，其二是相對於外在之不可見的、內在的抽象原則¹⁰³。而內在生命對抽象原則的掌握、體會和修練的重要性先於外在行為的展現，他說：

修其形容而其中不修，則事父母不篤，惠人不誠；修其中，而形容亦修，豈惟事父母而惠人，是亦振天地而感鬼神也。」¹⁰⁴

¹⁰¹ 《孝論·明孝章第一》，收於《鍾津文集》卷第三，大正藏 52 冊。

¹⁰² 《孝論·必孝章第五》，同上。

¹⁰³ 《孝論·原孝章》：「孝有可見也，有不可見也。不可見者孝之理也，可見者孝之行也。」

¹⁰⁴ 《孝論·原孝章》，同上。

內在生命與抽象原則合為一體，由內而外的修練可達到儒家所說的感召天地與鬼神相應。因此，佛教教人為善，必先從內在生命開始修練，真正的善要「誠其性，而然後發諸其行也。」¹⁰⁵他還強調真正的孝，要由內而外的重要，云：

孝也者效也，誠也者成也，成者成其道也，效者效其孝也，為孝而無效，非孝也，為誠而無成，非誠也，是故聖人之孝以誠為貴也。¹⁰⁶

與此相呼應的是儒教的君子以誠為貴的觀念，契嵩在此為自己的釋儒一貫之說留下一個伏筆。

（二）孝與佛教倫理觀念的結合

契嵩接著在《孝論·評孝章》中發明自己對中國傳統倫理道德「孝」的見解，並且帶入了佛教的觀念為之定義，云：「應生孝順心愛護一切眾生。」

在這裡，契嵩以佛教中護生觀念與「孝順之心」相結合，理由是佛陀在累世修行証果之後，見到在六道輪迴中眾生其實互為父母兄弟姐妹，皆是吾之親人眷屬，因此戒「殺」，不僅是護生的行為，還是成全孝子慎終追遠心意的行為表現。

孝，除了可以與佛教的護生觀念結合外，還可以跟和儒教的仁義禮智信相比擬。契嵩在《孝論·戒孝章》云：「夫！不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。」¹⁰⁷

他說：「是五者，修則成其人，顯其親，不亦孝乎。」¹⁰⁸也就是說，修行佛教五戒和修仁義禮智信一樣可以達到儒教所教導的成人、顯親，一樣可以達到孝道。

¹⁰⁵ 同上。

¹⁰⁶ 同上。

¹⁰⁷ 同上。

¹⁰⁸ 同上。

契嵩對孝的見解，是由內而外的一個修養或修行的過程，所以他強調要「誠其性，然後發諸其行。」¹⁰⁹不僅如此，《孝論·孝出章》更明確指出：「孝出於善，而人皆有善心。」¹¹⁰而「佛之為道也，視人之親猶己之親也。」

跟隨契嵩對善和孝的思考，來對照一下儒教中主張性善說的孟子。

根據唐君毅對孟子思想的觀察，他說：「孟子言性善，主要乃就人對他物之直接的心之感應上指證。」¹¹¹

也就是對突如其來的事直接感應，從這直接感應中的惻隱、羞惡之心中見仁義，而得人之性善，特別是惻隱之心，孟子的性善是就人的惻隱之心說的。

唐君毅更舉孟子所言：「上世有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋蛄嘍之，其顛有泚。」¹¹²以指證「泚」之自「中心發於面目」¹¹³，乃不待思維而發出，以言人本有孝心。¹¹⁴就此而言，契嵩的思路和孟子幾乎是相近的。

（三）佛教倫理與儒教倫理概念的結合與轉化

對於儒教社會中重視的奉養、報答、顯親、祭祀等觀念，契嵩在《孝論·德報章》云：「養不足以報父母，而聖人以德報之，德不足以達父母，而聖人以道達之。」¹¹⁵而這所謂的道和德是什麼呢？契嵩云：「道也者，非世所謂道也，妙神明，出死生，聖人之至道也；德也者，非世之所謂德也，備萬善，被幽被明，聖人之至德也。」¹¹⁶

¹⁰⁹ 同上。

¹¹⁰ 同上。

¹¹¹ 唐君毅著，《中國哲學原論·導論篇》，台北市：台灣學生書局，民國 82 年全集校訂版。

¹¹² 同上。

¹¹³ 同上。

¹¹⁴ 《中國哲學原論·導論篇》，出版同前。

¹¹⁵ 《孝論·德報章》，大正藏第 52 冊，頁 661。

¹¹⁶ 同上。

而且他舉證了佛門中禪宗六祖慧能孝養母親¹¹⁷，以及智藏事師恭於事父¹¹⁸的例子，並以律制佛門中以減衣盂之資以養父母為孝行表現之一。

關於祭祀守喪，契嵩在《孝論·終孝章》中表達了立場，《孝論·終孝章》云：

父母之喪亦哀，纓經則非其所宜，以僧服大布可以，凡處必與俗子異位，過斂則以時往其家，送喪，或扶或導，三年必心喪，靜居修我法，贊父母之冥，過喪期唯父母忌日孟秋之既望。必營齋講誦如蘭盆法，是謂孝之終也。¹¹⁹

而佛子在表現哀痛上則可以師法佛陀十大弟子之一的目犍連，以及古之高僧法雲。他說：

喪制哭泣雖我教略之，蓋欲其泯愛惡，而趨清淨也。苟愛惡未忘，遊心於物，臨喪而弗哀，亦人之安忍也！¹²⁰

他同時舉證佛陀涅槃時，眾弟子哀傷大叫，為不忍也，因此律宗曰「不展哀苦者，亦道俗之同恥。」¹²¹這裡面，契嵩提到了一個重要的態度，在佛教修道的要求上，除了淨化自己喜好、欲望、愛惡等，修道其實還要向上提昇到比淨化更高的層次，父母逝世的傷痛表現在出家為僧的修道者身上其實應與世俗白衣者有所區別，不過，佛日契嵩最終是站在站在人道的立場向中國「孝道」傳統妥協，故云：「臨喪而弗哀，亦人之安忍也！」

¹¹⁷ 《孝論·孝行章》：「慧能好鬻薪以養其母，將從師，患無以為母儲，殆欲為傭以取資，及還而其母已殂，慨不得以道見之，遂寺其家以善之，終亦歸於死也。」

¹¹⁸ 《孝論·孝行章》：「智藏古僧勁直以者也，事師恭於事父，師沒則心喪三年也。常超事師中禮，及其沒也，奉之如存，故燕人美其孝悌焉。」

¹¹⁹ 《孝論·終孝章》，出版同前，頁 662。

¹²⁰ 同上

¹²¹ 同上。

二、儒教社會中孝的概念

在耙梳過佛日契嵩在《孝論》中對孝道的見解後，也應該要對於「孝道」的概念發展，從儒教社會的角度稍作考察。

關於孝字的本意，依中山大學中文系教授鮑國順考察的觀點，從字形字義而言，《說文》中對孝的解釋最為貼切：「孝，善事父母者，從老省，從子，子承老也。」¹²²根據《說文》的解釋來看，「孝」原是指子女奉事父母的行為。關於善事父母的行為，也可以儒教典籍《論語》看到解釋和演變，《論語·為政》云：「生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮。」孔子對孝的解釋，已將「孝」的內涵從奉事父母的行為擴大成包括父母死後的祭拜和追祀。在這一點上，契嵩明確地從佛教的觀點回應和說明，而且是站在人道的立場上。

鮑國順認為孝道思想對中國社會的影響，是從孔子以後開始的。¹²³中記載舜「克諧以孝」，而商周兩代孝親思想的盛行，依鮑國順的研究，多見於中國諸多古籍，如《詩經》、《周書》、《戰國策》、《帝王世紀》《莊子·外物》等¹²⁴。而孔子之後，孝道思想的內涵從奉事父母的行為，以及子女父母之間單純地上對下的關係開始轉向，轉向與宗法制度的權力相結合，成為重要的倫理價值判斷。跟隨鮑國順的觀點，孝道思想的演變在《禮記·哀公問》篇中已出現「事天如事親」的觀念，《孝經·聖治章》也說：「人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。」而後對於孝道的實行，更出現等級上的分別，如《大戴禮記·曾子大孝》：「孝有三，大孝尊親，其次不辱，其下能養。」孝道思想的內涵從原本善事父母演變到事親如天，反映出孝道思想已成為中國社會倫理關係的核心概念。

就以上所言，契嵩認為孝是所有倫理道德中的共同尊崇之善行，因此他在善行基礎上將戒與孝兩個不同的德目合而為一。可是戒與孝真如契嵩所言，能在一切善法之基礎上有所交集嗎？果真是戒生則善法生嗎？佛教內部是否能容許這樣的觀點而無有矛盾或衝突？

¹²² 鮑國順著，《孝道的考察和省思》，收於《儒學研究集》，高雄市：2002年初版。

¹²³ 屈萬里註譯，《尚書今註今譯》，台北市：台灣商務印出版。

¹²⁴ 《孝道傳統的考察和省思》，出版同前。

三、善由戒生的立論檢視

戒，是佛教傳統內修行體系中之基礎，與定慧二者合稱為三無漏學之一，主要是因為出家僧人可依持守戒律而減少個人習氣，並據此減輕生活和修道上的煩惱而得到清淨乃至証果。在《彌沙塞部和醯五分律》¹²⁵卷十八中之第三分受戒法，詳載了釋尊出家修道證悟，除五蓋、離欲惡不善法及順逆觀十二因緣的過程，及眾弟子受三歸五戒後，在為人處事及日常生活乃至修道，都得到長足利益之事。

在《摩訶僧祇律》卷第一則云，受戒可得五事功德，此五事指：一、能建立佛法；二、使正法久住；三、不欲有疑悔請問他人；四、為諸比丘、比丘尼犯罪時的依怙；五、可使修行人遊化諸方無礙。《四分律》更進一步提到戒與善的關係，《四分律》序云：

夫戒之興，所以防邪檢失，禁止四魔。超世之道，非戒不弘，斯乃三乘之津要，萬善之窟宅者也。\\|'

同樣對於戒和善的關係描述，在《優婆塞戒經·受戒品第十三》中也見到了類似的觀點，經中云：

是戒即是一切善法之根本也，若有成就如是戒者，當得須陀洹果乃至阿那含果，若破是戒命終當墮三惡道中。善男子，優婆塞戒不可思議！何以故？受是戒已雖受五欲，而不能障須陀洹果至阿那含果，是故名為不可思議。¹²⁷

上述經典記載，明確指出受持戒法能生種種善法。而且戒是修行實作，不但是佛教僧團中生活行為的準則，更是佛教修行落實於世間的核心精神象徵。《長阿

¹²⁵ 大正藏第 22 冊，NO.1421。

¹²⁶ 同上。

¹²⁷ 同上。

含經》卷十五第三分中，記載佛陀曾與以究羅檀頭婆羅門為首的五百婆羅門辯論，佛陀於辯論勝出後開示，若以歡喜心歸依三寶並受持五戒者，則可得生殊勝之人天果報。持戒是如此的重要，不單是對出家修行者的修證果位，還是對在家信眾的生活行爲及倫理指導。它的重要性，在律部《解脫戒經》譯經緣起中，僧昉曾云：「戒律者，建定慧之妙幢，殄闇惑之明燈，度危嶮之蹊徑，開憺怕之梁津。」

¹²⁸故契嵩在《萬言書上仁宗皇帝》中云：「五戒修也，可以成人；十善修也，可以生天。」¹²⁹

就戒法的世間性格而言，它是生活道德的養成和個人行爲與周遭生活群體互動的軌範。準此而言，戒與孝都是善的行爲展現，皆應視為道德德目之一。因此，契嵩說依戒則善法生的論點不但是可以成立的，也隱含了他想挑戰儒學中「成己」這個重要概念的企圖。

余英時在《儒家「君子」的理想》¹³⁰一文中指出，儒學以「君子的理想」為樞紐觀念。君子，原是一種道德身份的表徵¹³¹，到了孔子正式成爲一種道德理想，僅次於聖人之位，是修己之途的最究極目標。在孔子的理想下，君子的本質為仁，透過外在行爲「禮」的實踐，達到目標。¹³²而反求諸己、推己及人，即是所謂之內聖外王之道。換言之，儒家追求存在的完善，追求道德意義完美之人格、具體行爲的正當，並且注重個體與群體彼此之間的存在和互動。追究其基礎，在於道德，而整個道德理想的具體完成，則是為了落實於存在本身的完善性。這便是儒家的成己，一種道德完善的具體存在。

¹²⁸ 大正藏第 24 冊，NO.1460。

¹²⁹ 收於《鐔津文集》，大正藏第 52 冊，出版及經號同前。

¹³⁰ 收入於余英時著，《中國思想傳統的現代詮釋》一書，台北市：聯經，1995 年初版，頁 145。

¹³¹ 余英時在《儒家「君子」的理想》一文中指出，君子一詞最早的定義出現在東漢〔白虎通義〕中：「或稱君子者何？道德之稱。」，頁 146。

¹³² 余英時在文中以《論語·衛靈公》舉證：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之君子哉。」來說明禮與仁之間的關係。出處同前，見頁 151。

四、戒孝合一的基礎：善

（一）倫理學之善的定義

佛日契嵩在《原教》中云：「聖人為教不同，而同於為善也。」¹³³這句話明確定義了他的詮釋立場。既然契嵩認為可以在善的德目上將兩個不同傳統的觀念結合，接下來就要討論的幾個問題，首先要問的是，善是什麼？一般倫理學如何看待這個命題？

善，是一種道德價值。孟子曾經給善下了一個定義：「可欲之謂善」¹³⁴。在知識論的架構上，價值屬於第三性質。第三性質是表示，在不排除客觀的情況下，價值是主觀的，而這主觀也不是一種想像的，或假想的。依鄔昆如的觀點，孟子的「可欲」剛好符合這個描述，他說：

可欲，至少指出兩件事實：一是客體的吸引力的善的呈現，它使主體對它有所欲；二是主體本身意識到自身的不足，而有所欲求。¹³⁵

他認為，孟子的「可欲」連結了客觀善的可追求性，以及主觀上對善的必需性。因此，在倫理學的領域中，善成為主客合一相結合的所在。跟隨這個思考的線索，善就成為可以客觀追求的善，以及因為是善而被我們所追求的善¹³⁶。依此，善便可以分類為正善、娛善、益善、至善，或者進一步分為主觀善與客觀善。¹³⁷契

¹³³ 收於《鐔津文集》，出處、出版、經號同前。

¹³⁴ 鄔昆如著，《倫理學》，台北市：五南出版社，2001年11月初版六刷。

¹³⁵ 《倫理學》，出版同前。

¹³⁶ 華東師範大學哲學系教授楊國榮也有相同的看法，他也用孟子盡心篇的「可欲之謂善」來談中國哲學傳統對善的界定，他指出：「可欲既指值得追求的，也指人的存在所實際需要的。」見楊國榮著，《道德形上學引論》，台北市：五南出版，2002年4月初版一刷。

¹³⁷ 鄔昆如教授依據西洋亞理士多德以降的觀點認為：正善，是正直的善，是人生依著本性去修養而完成自己的人格；娛善指人每次行善之後，內心都會感到快樂、欣慰；益善是一種方法，透過方法使吾人心安，心情愉快，透過這方法而對吾人有利；至善，是最高的善，是十全十美，圓滿無缺。見《倫理學》，出版同前。

嵩怎麼描述善呢？他所描述的善，與主張性善的孟子有多接近？又有何不同？在上述對善的定義以及對善的分類當中又屬於哪一種？

（二）契嵩視野中善惡存在根源的討論

對契嵩而言，「善惡情也，非性也」¹³⁸。而且是情有善惡，而性無善惡。在契嵩的視野中，「情」指的是什麼？契嵩在《廣原教》中解釋了他的觀點，云：「情也者，有之初也。有有則有愛，有愛則有嗜欲，有嗜欲則男女萬物生死焉。」¹³⁹

有，是存在、生存之義，亦有執著、執取的意思。在佛教觀點而言，有，是有情眾生之所以受報、召感善惡的主要報應果體。這意謂著，執取生命存在的欲望為實體，被生命投射向未來而延續的一種強大力量而驅動，這便是情，而且是先於存在的。因此，順著佛教對生命論述的架構，這個強大的驅動力驅使著有情眾生執取存在，進而產生了愛、嗜欲等心靈上和感官上的欲望，也是這股驅動力使得有情眾生與世間萬物流轉生死之中，不斷輪迴，不斷將自己的生命延續投射向不可知的未來。在這個解釋與論述觀點下，「情」便意味著屬於欲望的範疇中。也就是說，對契嵩而言，「情」的意義不單純只是指稱情感，而是指涉生命生存的背後，那股強大的驅動力。那麼善惡不從性出，而是情，意謂著這是用的問題，而非體的問題。這思考預設了一個本然純淨未分化的狀態，人只要能回到那個狀態，就能解決現世遭遇到的這些紛擾的煩惱和不清明。在儒家這是成己，是天人合一，是至誠；在佛教則是佛性，自性清淨的本來面目，是熄滅一切苦惱的清涼涅槃。

再回到對善惡概念的指稱上。首先，佛日契嵩在文獻中並沒有明白主動的描述何謂「善」，但是卻指稱出造成善惡之根本源生於情，源自於生命生存背後的那股強大驅動力。這股驅動力表現於內為心意，表現於外則是行為。這意謂著，善惡兩個對立的概念是主觀的，是以人為主體所定義的，也是可以追求的目標，透過修養、修持的功夫可以達成人所要追求的結果。《原教》云：

¹³⁸ 《中庸解》，收於《鐔津文集》卷第四，大正藏 52 冊。

¹³⁹ 《原教》，收於《鐔津文集》卷第一，出版同前。

不殺，必仁；不盜，必廉；不淫，必正；不妄，必信；不醉，不亂；不綺語，必誠；不兩舌，不讒；不惡口，不辱；不恚，不訾；不嫉，不爭；不癡，不昧。有一於此，足以誠其身而加於人，況五戒十善全也。¹⁴⁰

透過上述《原教》所提，契嵩不僅要追求善，亦想藉此達成儒家所謂「成己」的理想。成己，即是完善自己，指自我在人格上的完善¹⁴¹。但是，是不是真能藉此完成儒家「成己」的理想，並進一步以五戒十善取而代之？

從契嵩以對照的方式，將五戒十善比附儒家所描述的善之理想，以及對善的根源指稱，符合前述鄔昆如教授對善在定義上的兩項描述。換句話說，從外在目的而言，契嵩與孟子對善的思考的確相同。那麼，契嵩所描述的善，在前述所定義下善的分類中是屬於那一項呢？是正善、娛善、益善、還是至善？

（三）五戒十善在善的分類下之定義

五戒十善的內容為：「不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫、不飲酒」，以及加上「不綺語、不兩舌、不惡口、不瞋恚、不邪見」而為十善。五戒中前四項屬於性戒，最後一項不飲酒則為遮戒，也就是說，殺生、偷盜、妄語、邪淫是從情而發，是內在的，屬於性格上的，但是飲酒卻不是，它是由外在而來的。十善業中依身、口、意三業分類，屬於口業的有四項，屬於身業和意業各三項。五戒前四項性戒修行的目標若是為完滿人格，則應屬正善，其他屬於生活倫理軌範的部分究其內涵為自我規範不自惱、不惱他，應屬於益善，就佛教而言，修行五戒十善可得人天果報，其中十善業還可分為上、中、下三品，修持十善業的果報還可做轉輪聖王¹⁴²。因此，依佛日契嵩的理想，照此修持可是人天之中最殊勝的果報，若以人道圓滿的世間性而言，可算是至善了。

¹⁴⁰ 出處、出版、經號同前。

¹⁴¹ 楊國榮，《道德形上學引論》第一章：善何以必要，出處同前。

¹⁴² 《菩薩瓔珞本業經》卷下載：「修此十下品之十善，可為人中之王；中品十善為粟散王，即小國之王；上品十善為鐵輪王，即轉輪聖王之一。據此意義而言，其王位稱為十善位，帝王稱為十善君；於過去修十善戒，得此功德，故稱之為十善戒力。」

從終極目標而言，儒教與佛教是完全不同的。儒教追求成己，一個能直接承擔世間生命喜樂與苦難，並且道德完善的君子；而佛教所追求的卻是一個出世解脫，煩惱寂滅的生命狀態，兩者所要成就之目標完全相異，但是契嵩卻從「善」的範疇出發，試圖將佛教的戒與儒教的孝歸納出相同處而使其結合為一。《原教》云：「聖人為教不同，而同於為善也。」這意味著對契嵩而言，兩者在教化目的之達成上是相同的。而這一番「同於為善也」不僅淡化了佛教出世解脫的色彩，而且以佛教之世間性格重新為二教建立了新的溝通核心，旨在協調二教根本上之差異。

第二節 王道與佛道合一的社會政治觀

一、《皇極論》中王道與佛道合一的主張

除了戒孝合一論的主張之外，佛日契嵩釋儒一貫思想在發展的另一個面向就是，著《皇極論》表達出佛教對中國君主社會絕對忠誠的政治態度以及尊重儒家的政治哲學思。他在《皇極論》中開宗明義的說：「天下同，之謂大公；天下中正，之謂皇極¹⁴³。」而且說：「善為天下者，必先持皇極而致大公也。」由於唐代李翱《復性書》的出現，加上韓愈的古文運動，《尚書》成了唐中葉以後至北宋期間的思想家推崇恢復華夏道統的重要典籍，而契嵩亦在《皇極論》中以對《尚書》之思想之推崇來表達佛教對人主絕對忠誠的立場。《皇極論》云：「古之聖人推皇極於人君，道理在於皇極乃治天下之道，是天下富強之道。」不但如此，契嵩更將君主之道推向極致，而稱所謂「道也者，非他道也，皇極之道也。」

首先，吾人要追問的是，一個學佛修道的高僧推崇的世間至道竟是君主之道？契嵩寫《皇極論》的動機為何？他又將如何使佛道與王道融合？

他在《皇極論》描述所謂的王道，云：「皇極何道也？曰天道也，地道也，人道也。貫三才而一之。」¹⁴⁴天道、地道、人道是儒教開展出的概念，而天道、地道、人道三道運行正常與否和王道中正之興盛息息相關，順此觀點發展，契嵩在《皇極論》中說：

天道不中正，則日月星辰不明，風霜雪雨不時……；人道不中正，則山岳丘陵其崩，江河淮瀆其凝……；人道不中正，則性情相亂，內作狂妄外作禍害，自則傷其生，他則傷其人。¹⁴⁵

¹⁴³ 「皇極」二字，源出《尚書·洪範》皇指君王，極指法則，是周武王向箕子詢問治國大法的記錄。在《尚書·大傳》中「皇極」作「王極」，朱熹說：「皇者，君之稱，極者，至極之稱，標準之名也。」尚書的原意為古代公文，而洪範，則謂之大法。

¹⁴⁴ 收於《鐔津文集》，出版、經號同前。

¹⁴⁵ 同上。

他將天道運行與人爲道德結合，明顯地站在儒家天人合一的觀點。因爲對於儒家來說，只有人才能與天地並稱爲三才。對此，《中庸》亦云：

惟天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。¹⁴⁶

就《中庸》言，世間真理就是至誠之道體，在至誠道體底下運行才能盡其性，其順序乃要由人至物。這意味著，人與天地並行，人是天地間之樞紐。藉著道德主體的實現，人與天地能彼此消解，不再是相互對立的。緊扣著這個道德主體的概念，契嵩認爲王道若要興盛，則要人去行使，只有人行使王道時，天下萬物方能展現欣欣向榮之象。換句話說，人是道德主體的載體，透過人後天的努力，使道德主體能回到天與人未分割的道體。道德，在形而上影響至深，形而下則是看得見的一言一行和一舉一動，因此契嵩所要推崇的是人的地位，王道之運行雖是維持世間萬物正常運作的準則和依靠，可是人才是能成就一切最主要的主體。而這個影響至深的人，在君主封建的社會中，就是君王，人君。他在人民眼中被視爲君父，是這個能完成道德大業的表徵，而他的一舉一動身繫人民禍福，假設皇極論的讀者是當時的君王與儒臣，那麼他對人君的期待可以說是相當高的，甚至可能期許他做一位能弘傳佛陀教誨而上行下化的轉輪聖王¹⁴⁷，也可能只是退而求其次，消弭封建制度下金字塔尖的權力頂端及高峰對佛教的顧慮，以及儒臣的反面聲音。

¹⁴⁶ 屈萬里註譯，《中庸今註今譯》，台北市：商務印出版。

¹⁴⁷ 在佛教傳統中，意義爲旋轉輪寶之王。此王具足七寶、四德、統一須彌四洲，以正法御世，其國土豐饒，人民和樂。轉輪聖王之說，盛行於於釋尊時代，諸經論多以此與釋尊比擬。《佛光大辭典》，高雄縣：佛光出版社。

二、佛道與王道合一的基礎：法

立基於佛教內部觀點，萬法皆涵於法界的基本立場，契嵩認為王道被含容在佛道之中。這個立場要從佛教中「法」的概念來理解。法，梵語音譯為達磨，泛指世間一切軌則，甚至指涉為真理，修行的方法或義理，站在這個觀點，契嵩說君王之道是「天地素有之理」。這意味著，皇道本來就存在於萬法之中，不會因為外力介入，或外來因素干擾就消失無蹤。

在世尊教義下，佛道的終極目標是求出世解脫的涅槃，可是早期世尊弘法時，也曾為印度國王說法，說明如何以德治國。故《皇極論》云：「聖人者先吾人而得皇極也，故因而推之以教乎其人也。」也就是說，儒佛二教在這個觀點上是一致而沒有衝突的。契嵩接著推崇尚書洪範中的九疇，認為這是振興君主之道的方法，以九疇治國，則能得到上古時代先民們所說的五福六極。他引用孟子的話「是不為也，非不能也。」來強化自己的論點，有為之人君必舉君王之道治國，故「不遲疑、不猶豫，不稽於神，不裁於人」這意味著，人主可掌控一切，《皇極論》云：

賞罰黜徙者，君人之大權也；號令刑罰者，君人之大教也，教不中正則其民疑，權不中正則其勢欺。¹⁴⁸

而禮、樂、制度等儒教中的重要社會概念，對君王之道來說則是其容、其聲、其器，是行君王之道不可或缺的重要工具。在此，君王之道成了無上的道，是道德的形而上層次，是存在本身的實現與完善，對儒家來說是天（自然狀態），對佛教來說是無上的法體，以人來說就是佛。此處，契嵩以道德銜接二者，從佛教的角度看，他是將有福德福報的人君之位，提昇了層次。檢視契嵩所談的王道，其具體內容雖仍沿用儒教道統內的說法與用詞，不過契嵩卻站在佛教的立場，巧妙的以「法」的概念將其含攝進來，文章中鋪陳之理想社會，不僅想塑造君王之形象應為賢君，更有影射君王為佛教轉輪聖王之意。

¹⁴⁸ 同註 144。

第三節 性真情假的性情觀

一、《原教》、《廣原教》中所闡述的性情觀

(一) 來自佛教根本立場的觀點

關於在心性或性情這個命題上的討論，可以說是契嵩整個釋儒一貫之說最精彩的地方。在釋儒一貫主張之力作《輔教編》上卷《原教》中開宗明義，云：

萬物有性情，古今有死生。然而死生性情，未始而不相因而有之。死固因於生，生固因於情，情固因於性。使萬物浮沉於生死者，情為其累也。¹⁴⁹

這一段話展現了契嵩來自佛教的根本立場，以及佛教相異於儒教的時間觀、生命觀，以及對於人的存有問題之思考。

對於佛教而言，看待時間與空間的展現是無始無終的，因此不去討論宇宙起源與終點的問題，但是對於有情生命及山河大地等器世間之萬物，在時間流轉中的現象卻有鮮明的描述和論點。首先，三世生命的時間概念，在佛教而言，是一種假有，《大智度論》卷五十一·含受品第二十三云：

今佛廣演須菩提所讚，是云何不可得？所謂過去世過去世空，未來世未來世空，現在世現在世空故不可得，等等者空。¹⁵⁰

「三世時間為假有」意味著，有情的生死流轉與萬物成住壞空的變動是一種現象上的描述而不是定義。而這種現象上的變化，佛教稱為緣起法。表示現象界的一切都是依他而起，相依相待而成。《雜阿含經》卷十二中云：「此有故彼有，

¹⁴⁹ 收於《鐔津文集》，大正藏第 52 冊，經號同前。

¹⁵⁰ 大正藏第 25 冊，NO.1509，般若部。

此無故彼無。」而這一種相依相待的緣起法則如果放在有情生命的生死流轉的表現上，其描述架構為十二因緣，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。《中阿含經》卷十四·因品第四《大因經》中，佛陀對阿難尊者在禪定時看到生命緣起流轉的過程，而開示了十二因緣的緣起法則，並云：「緣愛故則有」。這意味著有情眾生的存在，來自於對生命延續的投射和執著，所謂的執著是指，「執以為實」的存有概念在有情生命的思考中，是牢不可破的力量，它變成了一股驅動力，讓生命被役使。人是有情眾生之一，自然也在這個現象法則內，從這個對存有方式在認知上的不同點出發，契嵩所開展出的性情論其實是與儒教大異其趣。

關於十二因緣，代表原始佛教經典的四部阿含，都不約而同地記載了釋尊因為禪定中習順逆觀十二因緣而証悟，而勘破生命存在為苦的實相。本緣部《佛本行集經·梵天勸請品》中云：「十二因緣，有處相生，此之處所，一切眾生，不能睹見，唯佛能知。」¹⁵¹

別譯雜阿含卷九第二十四經記載道，釋尊為弟子開示時提到有一商人為佛弟子，遇到劫賊，天神想幫忙，卻有條件，就是希望能得到佛陀解脫生命之苦的教法，這位優婆塞因為堅信佛法僧、四聖諦，得第一無間等果，當夜於後夜時端坐思惟，繫念在前，於十二因緣逆順觀察，而得：「所謂是事有故是事有，是事起故是事起。謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱苦，如是純大苦聚集；如是無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入處滅，六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂、悲、惱苦滅，如是、如是純大苦聚滅。」¹⁵²

類似這樣對十二因緣的講解，在四阿含中皆有記載。又例如在《中阿含·唵帝經》中，唵帝比丘因為執著此識往生，而且認為此識流轉輪迴，但是自身卻仍

¹⁵¹ 大正藏第3冊，NO.190。

¹⁵² 大正藏第2冊，No 100(184)。

可保持同一性，因此釋尊為嗒帝比丘解釋順觀十二因緣如何生，逆觀十二因緣如何滅，並開示道：「有緣則生，無緣則滅。嗒帝比丘，汝可速捨此惡見！」

在經典中亦可見十二因緣作為佛教核心教法之重要性，如《增一阿含》經載：「佛初成佛道思惟十二因緣，降伏魔眷屬，以除無明而得慧明，諸闇永除，無復塵垢。」¹⁵³

上述文獻，看出佛教對有情生命生死流轉的現象有一套解析的架構，而這個架構的出現是奠基於修行實作的經驗，以自身生命為主要觀察對象。不管是生命的生、老、病、死還是意識流的生滅變化造作或執取，所有的觀察都來自於真實的生命經驗，這種觀察是對生命的所有現象進行描述，而不是斷章取義的下定義。

對照契嵩在《輔教編·原教》云：「有聖人者大觀，乃推其因於生之前，示其所以來也。」¹⁵⁴《輔教編·勸書》又云：「佛迺窮深極微，以究死生之變，以通乎神明之往來，乃至於大妙。」¹⁵⁵

筆者發現契嵩用中國的語言講印度佛教經典中所傳授的道理，此處更加可以確定，契嵩表達性情論的根本立場的確來自佛教的觀點。

反觀儒教，從其核心論述「仁」的思想，強調於成人與成己的關係，著力於道德的成就而回歸到天性本然的狀態，兩相對照之下顯然是大異其趣。

為了瞭解契嵩所鋪陳的性情論之內涵，筆者將以《輔教編》中的《原教》、《廣原教》、《中庸解》等幾篇所提到關於性情的論點來歸納出契嵩的性情觀。

（二）性與情的定義

關於性情論這個命題的討論，佛日契嵩在《原教》中云：「情也者，發於性。」何謂情？契嵩定義云：「情也者，有之初也。」¹⁵⁶而「有有則有愛，有愛則有嗜欲，有嗜欲則男女萬物生死焉。」這就意味著「情」是驅動生命的力量，驅使生命延

¹⁵³ 大正藏第2冊，NO.125。

¹⁵⁴ 大正藏第52冊，出處、出版、經號同前。

¹⁵⁵ 同上。

¹⁵⁶ 《廣原教》，收於《鐔津文集》卷第二，大正藏52冊，同上。

續，從這股力量延伸出感官上的貪欲，造成了今日器世間裡有情生命的生死現象。因此，契嵩說「人之惑於情，久矣」¹⁵⁷，也就是說這是人迷惑、煩惱、受苦的原因，而這是根植於見解上的，這股驅使生命的力量，以及這「惑於情」的狀態也不是人可以作主掌控的。因此，情欲、情感，在佛教的看法裡為根本無明煩惱，也是有情眾生流轉生死的主要原因，而情從性來，表示它的存在先於一切經驗。

何謂「性」呢？《廣原教》云：「性也者，無之至也。」¹⁵⁸契嵩進一步說：「至無則未始無，出乎生而入乎死而非死非生。」¹⁵⁹

這包含了一種基本假設，契嵩以道家的無預設了現象界背後的本體，做為詮釋「存在」、「存有」背後之最高層次的本體，指涉所謂的「性」，就存在或存有而言是一種最高真理。對於生命的存有狀態的本體與那股看不到的驅役生命的力量之間的關係，契嵩進一步描述說「情出乎性，性隱乎情」¹⁶⁰，而且「性隱，則至實之道息矣！」¹⁶¹在此，契嵩所要鋪陳的是，人對真實的存有狀態並不清楚，而且是被遮蔽住的。這裡指涉出契嵩的觀點，人對現象界具變化性的存有狀態執以為真，而這個認知的關鍵在於心識。《廣原教》云：「情也者，為偽為識」，同時他更開宗明義地闡述：「惟心之謂道，闡道謂之教。」¹⁶²一切從心開始。

《廣原教》云：「心必至，至必變。變者識也，至者如也，如者妙萬物者也，識者紛萬物異萬物者也，變也者動之幾也。至也者，妙之本也，天下無不本，天下無不動。故萬物出于變、入於變；萬物起於至復於至。萬物之變見乎情，天下之至存乎性。以情可以辨萬物之變化，以性可以觀天下之大妙。」¹⁶³

這一段話，清楚的描述了契嵩在這個命題上的哲學立場。首先，他認為透過心意識的認知造作，吾人可以認識或經驗到至高的真理；其二，對於萬物存有的狀態，清楚地界定為情與性，以描述現象和本體。

¹⁵⁷ 《原教》，出版同前。

¹⁵⁸ 出版同上

¹⁵⁹ 同上

¹⁶⁰ 《廣原教》，出版同前。

¹⁶¹ 同上。

¹⁶² 同上。

¹⁶³ 同上。

基於這個認知的立場，佛日契嵩在《廣原教》說：「天下之動生於情，萬物之惑正於性。」也就是說，世間一切緣起的變化中，有一股驅動生命之流的力量存在，而不被驅役的關鍵則在於能不能認識到真理的層面，這個認知的樞紐便是心，通過修持可以達到心的開啓，可以超凡入聖，通現象界與本體界，通達凡聖二途，因此修行的基礎就要在這上面下功夫。契嵩進一步地指出：「心動曰業」¹⁶⁴，清楚揭示了他論述的立場和態度是來自於佛教對有情生命以十二因緣為生死流轉的架構，以及中國禪宗傳承如來藏真藏唯心系思想¹⁶⁵，而牽動有情生死流轉的那股驅動力與作用力便稱為業。業對人的生命有何影響？契嵩於《廣原教》表達他的看法：

會業曰感，感也者通內外之謂也，天下之心孰不動？萬物之業孰不感？業之為理也幽，感之為勢也遠，故民不睹而不懼，聖人之教謹乎業！¹⁶⁶

業力的作用看不到、摸不到，雖然感受得到，但是一般凡夫多為不察，所以才「欲其人之必警也，欲其心之慎動也。」而心念一動則全體即作用，是謂「內感為召，外感為應」，故「召謂其因，應謂其果，因果形象皆預也」。這表示世間善惡的形成，道德價值的判斷全決定在人的心念上，起心動念的內容決定了行為，而外在的互動關係與此亦緊緊相連，所以因果業報也就可以預期而知。在此，契嵩引用了佛教的善惡因果觀念，去描述從心念生起到行為發生以及行為產生之後

¹⁶⁴ 同上。

¹⁶⁵ 契嵩為雲門宗人，其禪學思想可參照《壇經贊》。在《壇經贊》中，契嵩肯定南宗禪馬祖道一即心即佛的思想。中國禪宗主要思想傳承來自於如來藏思想，其主張如來清淨真如本性覆藏於煩惱中，但是卻不受煩惱所染污。《勝鬘經》云：「如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」而中國禪宗自達磨祖師傳入中土以降，主要傳授的經典即為如來藏系統的《楞伽經》，直至六祖惠能開始，禪學思想開始方有中國化的傾向，一直到馬祖道一即心即佛的命題出現，中國禪學始定調為自然適意的風格，基本上，無論北宗禪還是南宗禪的發展，若就禪學思想整體發展而言，其大走向是由楞伽而般若。葛兆光著，《中國禪思想史—從 6 世紀到 9 世紀》，北京市：北京大學出版社，1995 年第一版。

¹⁶⁶ 《鐔津文集》，出版同前。

的影響，故云：「夫心動有順逆，故善惡之情生焉；善惡之情已發，故禍福之應至焉。」¹⁶⁷，因此「業之在人如此，可不慎乎！」¹⁶⁸

從契嵩引用的因果論看來，他是受到屬於自廬山慧遠以降，以印度佛教業感緣起思想為主幹，再混合了中國傳統天報觀念的因果報應論的影響。就佛教歷史學者黃啓江的觀察，因果論在中國佛教的發展中有兩支，一是以業感緣起的思想為中心，強調意念、態度對行為的影響力，混合中國傳統天報的觀念而成為一種因果報應觀，此類思想以廬山慧遠為代表。慧遠認為，心是受報之源，也是果報形成之因¹⁶⁹。他在《三報論》一文中表達，心為受報的主體¹⁷⁰，而「心無定司，感事而應，應有遲速。」在《遠法師明報應論》中他說：「心以善惡為形聲，報以罪福為影響。」¹⁷¹這無疑是以道德行為作為一種因果的判斷標準，而黃啓江教授認為，這就是一種以道德觀為基礎的因果論¹⁷²。

第二種則是法藏賢首的四種緣起觀，即業感緣起、賴耶緣起、真如緣起、法界緣起。法藏所整理的四種緣起論，使得佛教的因果論體系看起來完備，從人與有情生命的生死輪轉，到識的生滅現象（意念的生成、現行與轉變）、本體世界與現象界的互動關係，以及現象與現象之間的因果交互作用關係等等一一整理，法藏的四種緣起，使得佛教因果理論的體系顯得豐富，因為比起「業感緣起」單單這一種把因果關係的討論，只專注在有情生命之生死流轉上，它顯得擴大了許多，可惜的是，這一個因果理論的體系並沒有成為一般佛教徒的因果觀念，它的流傳僅只於佛教與儒家的菁英知識份子之間。

¹⁶⁷ 《廣原教》，出版同前。

¹⁶⁸ 同上。

¹⁶⁹ 黃啓江著，《因果、淨土與往生—透視中國佛教史上的幾個面相》，台北市：台灣學生書局，2004年初版，第一章：佛教因果論的中國化。

¹⁷⁰ 慧遠大師在《三報論》中引用佛經云：「業有三報，一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者善惡始於此身即此身受；生報者來生便受；後報者或經二生三生百生千生，然後乃受。受之無主，必由於心。」這是純粹從受業報的角度來看受報的主體，肉體會毀壞，而受報者誰？部派佛教時期對此命題的討論很多，特別是針對輪迴的主體而有諸多討論。在佛教傳入中國後於六朝更有神滅不滅論的出現，討論形神的問題，其中廬山慧遠在這場論爭中就主張神不滅。

¹⁷¹ 《弘明集》，大正藏第52冊，NO.2102。

¹⁷² 同註169。

以上兩種在中國佛教體系中的因果論，以第一種因果論廣為中國佛教的信徒所接受，這一種觀點從廬山慧遠以降，透過文人儒士以小說或文學作品宣揚之後更為社會民眾所認知與接納¹⁷³，而從佛日契嵩的行文看來，更加印證這一個觀點。

植基於道德觀之因果論，契嵩在另一篇文章《中庸解》中云：「人失於中，性接於物，而喜怒哀樂愛惡生焉，嗜欲發焉。」¹⁷⁴這個「中」顯然是一個判斷標準，如何能保持「中」？這就成了道德修養上的問題，意味著必須藉由外在修持來達到規範身心與涵養性情的目的，佛教的性情論和儒教有何不同？在達成德性目的的方法上有無異同？接下來檢視一下佛日契嵩在《中庸解》對性情的描述，對照《原教》、《廣原教》以及一般儒教的觀點。

二、《中庸解》中對性情的詮釋與看法

（一）契嵩詮釋《中庸》思想的基本態度

如果說《原教》與《廣原教》是站在佛教作為一個宗教傳統的觀點去定義性情的問題，那麼《中庸解》就是從佛教的觀點出發，去詮釋或理解《中庸》思想裡儒教對性情問題的看法。為什麼要談中庸之道呢？契嵩在《萬言書上仁宗皇帝》中表達了立場，他認為儒經與佛經有許多相似的地方，「數端涵而蘊之，若待佛教而發明之」，不過經典中之密意深遠，後代儒學者的注釋與了解多半「牽於教」，因此不能遠見孔夫子之奧旨，其中「夫子言性與天道，不可得而聞之，今試較之亦幸。」他舉例而言，《中庸》思想中所談之至誠，其實「未始盡所以誠也」，但是佛教的法界觀，可以彌補這個缺憾，將儒教之至誠推演至極致。¹⁷⁵

此處，契嵩強烈表示了自己對於想要調合二教的企圖，以佛教的優點彌補儒教的缺憾，而且是有可為的判教之架構。

¹⁷³ 此一觀點的發展與考證，可參見黃啓江著之《因果、淨土與往生—透視中國佛教史上的幾個面相》，第一章：佛教因果論的中國化的結論部分。

¹⁷⁴ 《中庸解》，出版同前。

¹⁷⁵ 《萬言書上仁宗皇帝》云：「若中庸曰：自誠明謂之性，自明誠謂之教，是豈不與經所謂實性一相者似乎！中庸但道其誠，未始盡所以誠也，及乎佛氏演其所以誠者，則所謂彌法界遍萬有，形天地幽鬼神，而常示而天地鬼神不見所以者，此言大略耳。」

(二)《中庸解》中對中庸的定義與闡釋

何謂中庸？契嵩云：「夫！中庸者，蓋禮之極而仁義之原也。」¹⁷⁶而且儒教所講之禮、樂、刑、政、仁、義、智、信八者，「全一於中庸」。這意味著，人必需經過後天的倫理綱常與紀律來約束性情，甚至修養性情，才能保持著「中」。因此，《中庸解》云：「中庸者，乃正乎性命之說。」而且「與諸禮經不亦異乎」，意味著其重要性不亞於談論禮樂制度的禮記等諸典籍，正因為中庸可以正性命，故云：

有聖人者，懼其天理將滅，而人倫不紀也，故為之禮樂刑政，以節其喜怒哀懼愛惡嗜欲也，為之仁義智信，以廣其教道也。¹⁷⁷

為的是「情之發不踰其節，行之修不失其教。」這就意味著，必須藉著修養、修練的功夫達到不踰其節不失其教。站在這個觀點，契嵩引論出對中庸的定位，《中庸解》云：「夫中庸者，立人之道也。」這表示，契嵩把中庸之道的地位定位在人。對於它的重要性，契嵩的描述如下：

飲食可絕也，富貴崇高之勢可讓也，而中庸不可去也。其誠其心者，其修其身者，其正其家者，其治其國者，其明德于天下者，舍中庸其何以為也！¹⁷⁸

契嵩將儒教中庸之道的價值看得十分崇高，「是故君子將有行也，必修中庸然後舉也。」究其原因，他說：「節也者，制於情也。」¹⁷⁹基本上，佛日契嵩是站在對治的觀點，來看如何將中庸之道持之於人。佛日契嵩從修養、修性與修道的角度來推崇儒教的中庸之道，而他對中庸之道的認同與推崇，頗有將儒教中庸之道

¹⁷⁶ 《中庸解》，出版同前。

¹⁷⁷ 同上。

¹⁷⁸ 同上。

¹⁷⁹ 同上。

與佛教的中道思想合而為一的意蘊。透過他在《中庸解》中的一段文字，可以窺視以及推論他的想法，他在《中庸解》中云：

情不亂其性，人之性理正也，則中庸之道存焉，故喜怒哀樂愛惡嗜欲其牽人以喪中庸者也，仁義智信禮樂刑政其導人以返中庸者也。¹⁸⁰

這意味著，人必須透過外在的修養功夫規範身心，通過修持的行為來把持自己的心性和性情或加以導正。在精神上，保持中庸之道是道德修養與性靈提昇的功夫，《中庸解》：「人失於中，性接於物，而喜怒哀懼愛惡生焉」意即，修養身心保持清淨平和，是作為一個人重要的功課。

中道，梵語作 *madhyamā-pratipad*，巴利語作 *majjhima-patipadā*，是佛教的根本思想之一，傳統印度佛教對中道的解釋依時代背景不同而有不同的解釋，其基本之定義為離開二邊之極端、邪執，而不偏於一方的中正之道。在原始佛教阿含經中指的是八正道，部派時期則明確指稱要離斷、常二見，而大乘中觀派則解釋以般若波羅蜜為根本立場，以遠離一切執著、分別而無所得者為中道。¹⁸¹就上述來看契嵩所言，似乎是以佛教中道的精神去詮釋中國儒教所關注的性與命之問題。

何謂中庸之道呢？契嵩引用《中庸》而定義：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，此不亦出，入萬物乎？教也者，正萬物、直萬物也，故以教為中和也。」¹⁸²

契嵩以「中庸之於洪範，相為表裡也」為喻，說明精神體與外在形體的關係，謂人若無心則「曷以形生哉」！站在這個立場，他批評來自鄭氏「天命，謂天所命生人者也，是謂性命」¹⁸³之說，引論出自己獨特的性命觀。

¹⁸⁰ 同前。

¹⁸¹ 見《佛光大辭典》電子版第三版。

¹⁸² 同註 180。

¹⁸³ 契嵩批評鄭氏「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信」的觀點，並質疑其「天命生人，行從所感而生」的觀點。

（三）對性情的詮釋

《中庸》云：「天命之謂性」。意即由個體承受天命而成其性，這其中有個之差別亦有天命的普遍性。儒教的看法是，性乃從天命而來。¹⁸⁴而契嵩的詮釋是：

天命，天地之數也，性則性靈也，蓋謂人以天地之數而生合之性靈也。性乃素有之理也，情感而有之也，聖人以人之性皆有乎恩愛感激知別思慮生從之情也，故以其教因而充之，恩愛可以成仁也，感激可以成義也，知別可成禮也，思慮可以成智也，從可以成信也，孰有因感而得其性耶！夫物之未形也，則性之與生俱無有也，孰能為感乎？人之既生也，何待感神物而有其性乎？¹⁸⁵

兩種觀點對照下，顯現出佛日契嵩並不同意性命的「性」由上天所生。在《萬言書上仁宗皇帝》中佛日契嵩闡述對中庸的理解時也提到過相同概念。《萬言書上仁宗皇帝》云：

天地之道博也，厚也、高也、明也、悠也、久也，今夫天斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉，以至夫地一撮土之多云云者，是豈不與佛教所謂世界之始乃有光明風輪，先色界天其後有安住風輪成乎天地者似乎？中庸雖尊其所生，而未見其所以生也，及佛氏謂乎天地山河之所以生者，其本由夫群生心識之所以變。¹⁸⁶

上述兩段文獻中，清楚地表達了佛日契嵩的態度，他認為儒教在《中庸》闡述之宇宙觀，雖然看到了宇宙天地之形成，並且尊重天地萬物，但是人性中之情感卻是一種有情生命在存有上必須面對的問題，而透過教化、修持，情感、情欲

¹⁸⁴ 蔡仁厚著，《中國哲學史大綱》，台北市：台灣學生書局，1999年初版，第一卷第八章：中庸易傳的形上思想，頁58。

¹⁸⁵ 《中庸解》，出版同前。

¹⁸⁶ 《鐔津文集》，同前。

可以導向正面的，這就預設了「情」的問題有正負兩個面向。那麼因「教」可致中和，可以達道，與天地並稱，表示經過訓練，藉著外在之道德倫理規範，「情」所導致的問題可以獲得平衡狀態，人與天地是平等並稱的。再者，性靈先於經驗存在，而情欲¹⁸⁷由人的天性而來，所以其存在也是先於經驗的。

1、善惡為情說

由於基本立場不同，佛日契嵩反對韓愈性情論中所主張的性有上下分別之說，所謂「上焉者善焉而已，下焉者惡焉而已」，他認為這是對後世儒學者對孔子之學的誤解，他說：「仲尼曰：惟上智與下愚不移者，蓋言人有才與不才，其非分定矣。才而明者，其為上矣，不才而昧者，其為下矣，豈曰其性有上下哉？」¹⁸⁸

也就是說，在契嵩眼中人性不分賢愚生而平等，因此他對孔子之學的解讀與其他儒學者相異。帶著佛教「眾生平等，皆可成佛」的觀點，他引述孔子的話佐證自己的解讀：「性相近，習相遠」並且批評韓愈「其取乎仲尼，所謂不移者也，不能遠詳其義而輒以善惡定其上下，豈誠然耶？」¹⁸⁹站在這個觀點，他進一步結論：「善惡情也，非性也！情有善惡，而性無善惡者，何也？性靜也，情動也，善惡之形見於動者也」¹⁹⁰

所以，他反對孟子所言「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性者」¹⁹¹他說：「孟氏其指性之所欲也，宜其所不同也。」¹⁹²雙方歧異點就在於「吾之所言者，性也，彼二子之所言者，情也。情，孰不異乎？性，孰不同乎？」¹⁹³

¹⁸⁷ 情，指情感、情欲，在佛教裡情感的精神活動接近於「受」，受是指六根接觸外境而產生的種種心理反應，有苦受、樂受、不苦不樂受；而情欲有所謂七情六欲，七情，指一般人所具有之七種感情：喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。六欲，據《大智度論》卷二記載，指凡夫對異性具有六種欲望，即：色欲、形貌欲、威儀欲、言語音聲欲、細滑欲、人相欲；或指眼、耳、鼻、舌、身、意等六欲。見《佛光大辭典》，出版同前。

¹⁸⁸ 《中庸解》，收於《鐔津文集》，出版同前。

¹⁸⁹ 同上。

¹⁹⁰ 同上。

¹⁹¹ 同上。

¹⁹² 同上。

¹⁹³ 同上。

在上述文獻的對話裡，可以看到兩者對性情論的看法在視野上的不同。佛日契嵩認為，善與惡不是人的本性問題，而是現象界外在形成的價值判斷，並非本體界的性質問題，情是一種驅動力，站在佛教的觀點被視為是習氣和業力，人的善惡形成全來自於此。契嵩的立論背景來自於佛教觀點，以此批判韓愈所呈顯的儒教觀點，即以善惡之分來定人性之說¹⁹⁴。

2、存有層次的差別相

根據上述立場，筆者假設佛日契嵩的觀點完全來自於佛教，那麼有情眾生在現象界的存有上也將具有存有層次的差別相，若以《中庸解》的一段描述來進行推論，將對契嵩的性情論得到更具體的輪廓。《中庸解》云：

犬牛所以為犬牛者，犬牛性而不別也，眾人所以無眾人者，眾人靈而不明也，賢人之所以為賢人者，賢人明而未誠也，聖人之所以聖人者，則聖人誠且明也，夫誠也者，所謂大誠也。¹⁹⁵

這意味著，存在於現象界的有情眾生，有存在層次上的差別，也就是精神層面的存有狀況是不一樣的。這裡提出從畜生、一般人、賢人、聖人共四個層次由凡至聖的存有狀態，從性而不別、靈而不明、明而未誠到誠且明者，表達出精神與心靈上靈明程度的差別，而這精神層次的分別並未提及存在本質上的有任何相異，這意味著就存在本身而言，四個層次的存有在本質上是沒有分別的，所謂的沒有分別指的是平等。《原教》云：「性相同也，情相異也」，聖人與眾生皆為有情，其差別在於對於生命本能之欲望，以及那股驅動生命的無形力量的修持，契嵩說以佛教而言，佛陀身為覺者，但並非絕情，是「行情而不情耳」。此處所言之「不情」，已然具有濃厚之修練功夫的意味，是故《廣原教·勸書》曰：

¹⁹⁴ 韓愈主張性三品說，將人性分為上中下三品。韓愈著，馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》，台北市：世界書局，1992。

¹⁹⁵ 同註 188。

聖人之教存乎道，聖人之道存乎覺，覺則明，不覺則不明，不明則群靈所以與聖人相間也，覺也者非漸覺也，極覺也。極覺乃聖人之能事，覺之之謂佛。

196

此處所謂之「覺」，是一種覺醒的功夫，需要反覆練習，「明」則是指對世間真理之了悟，以及對俗世之間的種種現象能否看透，在佛教來說這是覺醒狀態，就哲學而言則是精神層次存有的差別相，這個終極目標若用契嵩的話便是極覺，用儒教的語言是成己，用佛教的語言來說便是成佛。

¹⁹⁶ 出版、經號同前。

第四章 契嵩的宗教實踐與修養功夫

第一節 契嵩視野中的佛教社會功能

一、持戒行善為建造理想社會之工具

(一) 打造無刑罰之社會

在佛日契嵩的思考中佛教的戒與儒教的孝可以合而為一，儒教的王道思想與佛道可以合流，性情修養的課題可以從佛教的修持觀、生命觀得到闡釋，就表示契嵩對佛教的社會功能有所個人期望。

從性情論出發，契嵩依佛教就情而制的觀點提出五乘的概念，分別為人、天、聲聞、緣覺、菩薩¹⁹⁷，陳述了從聖道到世俗之士農工商，乃至生活百工之鄙事等皆可依所需之法而有所修持。人乘，是契嵩主要陳述的對象，乃憑藉著持守五戒廣修十善即可修養性情，就佛教的修持觀點，修持五戒可以來世再為人的資糧，廣修十善可以生天；就社會功能而言，在每一個人都能達到善的狀態下，「人人皆善而世不治未有也」¹⁹⁸。他以此進一步描繪持人人持戒的理想狀態，說道：

百家之鄉，十人持五戒即十人淳謹，千室之邑，百人修十善則百人和睦，持此風教以周寰區，編戶億千則仁人百萬。」¹⁹⁹

契嵩的看法是，只要積極持戒，就能使每個人都自我規範，因為戒法本身的行為就是善的、好的，所以每個人都持戒，實行高度的自我管理，社會將因善行之普遍而無惡法之存在，故社會就無需刑罰存在之必要。這個看法，剛好與儒教相左。

¹⁹⁷ 《原教》，出版同前。

¹⁹⁸ 同上。

¹⁹⁹ 同上。

（二）以五戒十善維持社會綱常

契嵩認為五戒十善的方法可以使天下太平，讓社會因持戒之善行而免於刑罰的存在。這是純粹以佛教在日常生活中要求信徒與出家弟子修行的方法和觀念，爲了能讓社會大眾能接受這一套價值觀，他以爲雖然表面上是用佛教的方法來治理天下，但是從儒教來看即是五常仁義之涵與效能。如何證明五戒十善與五常仁義是一樣的呢？《原教》云：

若嚮往之所謂五戒十善者云者，里巷何嘗不相化而為之？自鄉之邑，自邑之州，自州之國，朝廷之士 天子之宮拙，其修之至也，不殺必仁，不盜必廉，不淫必正，不妄必信，不醉不亂，不綺語必誠，不兩舌不讒，不惡口不辱，不恚不訾，不嫉不爭，不癡不昧，有一于此足以誠其身而加於人，況五戒十善之全也！²⁰⁰

環視五戒十善之內涵，其基本精神在於不侵犯，屬於止持面的修行，並沒有特別積極的行善行爲，可是在契嵩的思考視野裡，止持面的修行仍能妥善照顧到儒教所強調之社會倫理與群體關係。比如子女會孝順父母，兄弟之間將恭敬友愛，促進夫妻關係和諧，朋友之間亦以善相待，更重要的是爲人臣者必忠其君。

這個立論意味著，五戒十善的社會功能不僅能夠穩定國家社會，維護君主的地位在宗法制度下的不可動搖，而且還能夠取代儒教價值體系中的三綱五常。

二、精神層面的教化作用與機制

戒條、戒法是外在行爲規則，其設立之用意是由外而內來軌範身、口、意三業的造作。佛教講求自發性的受持戒律，因此戒的外相乃是行爲準則，但是究其內涵實爲人生價值判斷的養成，足以影響人一生的想法和價值觀。

²⁰⁰ 同前。

《原教·勸書》曰：「聖人以五戒之導世俗也，教人修人以種人，修之則在其身，種之則在其神，一為而兩得，故感人心而天下化之。」²⁰¹很顯然，契嵩的立場從教化人心出發，欲藉由五戒十善的推行以達到推廣佛教教義體系中之倫理觀，希望佛教能深入中國社會，成為社會主流價值的一部分。

要感人心，就要從心的問題下手，佛法講求對治，故契嵩從佛教中提出布施、尊僧、住持等三項，分別敘述人應從修福德、尊重聖賢、護法等三個方向開始著手淨化心靈。行善布施是基礎善行，乃釋尊為了讓人修福報而設教，真正的福在於心念是否良善，所謂「善心感之為福，不善心感之為極。」²⁰²沒有心存善念，那麼所為之善行只是軌則而已，並不能獲得真正的福德和福報。不過，真正的善行實踐需要人指導，因此尊重聖賢就顯得非常重要，契嵩所推崇的聖人正是佛教的出家僧侶，對於出家的佛教僧侶其值得人天敬仰之處的描述如下，《廣原教·勸書》載：

其正命也，丐食而食而不為恥，其寡欲也，糞衣綴屨而不為貪，其無爭也，可辱而不可輕，其無怨也，可同而不可損，以實物相待，以至慈修己，故其於天下也，能必和、能普敬，其語無妄，故其為信也至，其法無我，故其為讓也誠。有威可敬，有儀可則，天人望而儼然，能福於世，能導於俗。²⁰³

但是，聖賢僧人及其所說之法需要人護持，使其永住世間，永保世間祥和太平，充滿善美。正是：「戒定慧者持法之具也，僧園物務者持法之資也，法也者大聖之道也，資與具待其人而後舉，善其具而不善其資不可也，善其資而不善其具不可也，皆善則可以持而住之也。」²⁰⁴

²⁰¹ 同前

²⁰² 《廣原教·勸書》，收於《輔教編》卷第二，出版同前。

²⁰³ 同上

²⁰⁴ 同上

契嵩輕易地帶進佛教中之佛、法、僧的觀念，並且把修行人天福報的善行，比如布施、護僧等概念帶進善的範疇。爲了讓人能信受，契嵩結論：「古之有聖人焉，曰儒、曰佛、曰百家，心則一，其跡則異。」²⁰⁵

換句話說，契嵩認爲，佛教的義理與價值觀其實和中國社會中諸子百家所論之聖賢至聖之道並無相異。布施、尊僧、住持等三項，在契嵩的論述下成了教化人心的重要循環機制，主要目的在於鞏固行善的基礎，確保佛教的宗教功能和社會實踐成效。

²⁰⁵ 同上

第二節 佛教的修持功夫

一、五乘教法分類的觀點

北宋初期，三教思想發展延續自中唐以來的辯證²⁰⁶，若以修養身心的角度檢視，以儒教而言，《大學》、《中庸》有所謂的修養工夫或心性之學，而佛教則是從在家到出家，四眾弟子皆有一套完整的修行方法。

在家男女二眾（優婆塞、優婆夷）發心歸依三寶後，可以進一步求受五戒、菩薩戒，出家男女四眾（沙彌、沙彌尼、比丘、比丘尼，若加上式叉摩那女則為五眾）從圓頂後成為行者，尚不足以被承認為真正的出家僧人，必須登壇求受沙彌、沙彌尼戒、比丘、比丘尼戒以及出家菩薩戒²⁰⁷，完成三壇大戒後方被認可。除了求受戒法外，六度波羅蜜及十善為大乘佛教共法，不分男女及出家在家皆須行持。所有修持法門的發展與施設，都秉持釋尊的教化原則—「因病與藥」，故契嵩云：「就情而制」。這意味著必須將有情眾生分類，依程度和煩惱的不同學習不同的方法對治。《原教》曰：

苟情習有善惡，方其化也則冥然，與其類相感而成，其所成其情習有薄者焉、有篤者焉，機器有大者焉、有小者焉，聖人宜之，故陳其法為五乘者。²⁰⁸

五乘的分法即以三乘，聲聞、緣覺、菩薩再加攝人天二乘是為五乘。為何要加攝人天？《問戒疏》云：「為道制戒本非世福。但據三乘。今云五乘者。答彼則專窮聖意用顯教源。此明通被兩機以彰利普。」²⁰⁹

²⁰⁶ 張躍著，《唐代後期儒學的新趨向》，第四章：三教關係的辯證，台北市：文津出版社。

²⁰⁷ 佛教依流傳區域分為南北傳佛教，戒法傳授上亦略有不同，此處以東亞地區北傳大乘漢傳佛教為主。

²⁰⁸ 出版、經號同前。

²⁰⁹ 《四分律行事鈔資持記》卷一，大正藏第 40 冊，NO. 1805。

五乘由聖至凡即是菩薩、緣覺、聲聞、天、人等乘，前三者為聖人境界，凡夫不可得知，亦無法度量，天、人煩惱未斷，乃謂之「世情膠甚而其欲不可輒去」，其中人乘為釋尊說法教化的主要對象，其中的戒法、六度、十善便是對治人欲。

釋尊所教的每一項修行法門，都有主要對治的問題，這意味著釋尊的每一種教法，都有其教學設定之主要達成的目的與對象。五乘教法的提出，說明了釋尊將教化的對象依「情習之不同」分類，依修學佛法的程度和根性，即性格特質分類教化，從儒教的眼光看，即是在德性修養上分類教化。換句話說，五戒十善並不只是具備善行的意義，而是一種具有涵養德性的方法，接近於宋明理學所言之修養功夫。

二、五戒十善的修持方法與內涵

契嵩一直從佛教內部觀點提出，並且大力宣導與儒教五常相比。五戒是所有出家在家戒法的基礎，十善則是從五戒延伸而出的善行，前面已討論過五戒十善在佛教裡的重要性與持戒功德，在此不再贅言，此處筆者想討論的是，契嵩提到五戒十善其具體修持方法與內涵。《原教》中對五戒十善的描述如下：

一曰不殺生，當愛生不可以己輒暴一物，不止不食其肉也；二曰不盜，謂不義不取，不止不攘他物也；三曰不邪淫，謂不亂非其匹偶也；四曰不妄語，謂不以言欺人，五曰不飲酒，謂不以醉亂修其心。曰天乘者，廣於五戒謂之十善也。一曰不殺，二曰不盜，三曰不邪淫，四曰不妄語，是四者其義與五戒同也。五曰不綺語，謂之不為飾非言，六曰不兩舌，謂語人不背面，七曰不惡口，謂不罵亦曰不道不義，八曰不嫉，謂無所妒忌，九曰不恚，謂不以忿恨宿於心，十曰不癡，謂不昧善惡。然謂兼修其十者，報之所以生天也，修前五者，資之所以為人也。假令非生天而人人足成善，人人皆善而世不治未之有也。

殺、盜、淫、妄，是戒法中的性戒，最後一項不飲酒，酒的本身並無好壞，但是飲酒會麻痺人之心神引發惡業，是故為遮戒；而十善中後六項主要加強口業的持守，以及在瞋恨、嫉妒等惡念上的把持，其修持目的在於言語與寬容的心胸，可以說是個人人格的修養功課以及群體關係的觀照。

綜合上述，可見得在契嵩心中，五戒十善是一個使人修養品德提昇德性心內涵的方法，一個人若修持五戒十善，並將之奉為圭臬，那麼即使沒有人天福報，在人間社會卻也能成就基本的獨善其身，如果能成就獨善其身，每一個小小的個體善，就會成就兼善天下的局面，與此同時也達成了儒教成人與成己的理想。

第三節 小 結

五戒十善本來只是屬於佛教傳統內部的修持方式，但是佛日契嵩卻將之與五常仁義相比擬，在兩相對照之下，使得五戒十善的意義出現了另一種詮釋風貌與價值演繹。

首先，就宗教傳統對社會的實踐面而言，它成了可以維持社會綱常紀律的準繩；再者，從儒教修養德性、心性的角度看，它就不僅是佛教所謂的修持方法，而可以成爲日常生活中一種修養人格的功夫，照契嵩的推設，可以達到《大學》中所言之「獨善其身，兼善天下」的理想境界。

不過，從儒教的角度而言，沒有形罰的社會幾乎是不可能存在的。根據余英時的觀察，儒學在漢初被漢武帝獨尊儒術之時就已經出現了「法家化」的政治現象。²¹⁰不僅嚴密控制思想，以春秋爲大一統，更以三綱之說立下尊君卑臣的典範，不但明確訂立法律控制吾人外在行動，更同時以「經義斷獄」²¹¹誅異己之心。

從宗教對社會的教化功能面來觀察，契嵩此舉無庸置疑是推動宗教本土化的具體行爲，使佛教能融入當地的社會價值系統之中，期盼在價值層面發揮更大的影響力。但是站在文化思想的脈絡上來看，這就牽涉到詮釋與轉化的問題，因此在下一章中，本文之論述將進入另一個層次，試圖抽絲剝繭地了解契嵩文本裡其視野之理解以及理解的處境，而其與儒教思想對話的過程之中，創造了哪些意義，對儒釋思想交涉或會通帶來什麼樣的新視野。

²¹⁰ 余英時，《反智論與中國政治傳統—論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流》，收入於《歷史與思想》一書，台北市：聯經出版，1976年9月初版，2003年初版。

²¹¹ 董仲舒著了一部《春秋斷獄》，又叫《春秋決事比》，將《春秋》比擬爲一部法典。

第五章 契嵩文本中的儒釋對話關係與創造性意義

第一節 佛日契嵩的理解與回應

經過先前對契嵩文本內的耙梳與論述後，筆者注意到在文本中契嵩呈顯出儒釋雙方思想的相異點，並且處理了不少在兩者之間相異的價值與觀念。依照高達美對文本詮釋所提供的思考架構，筆者必須處理相異的兩個文化體系中對話的過程和內涵，以及在對話辯證的動態過程中又創造出哪些意義。

本章筆者要試圖論述出的是對話過程中，契嵩自己的理解、詮釋的態度、立場和觀點，以及契嵩當時所處之時代思潮與氛圍。

回顧佛教傳入中土後的歷史，自東漢經魏晉南北朝的格義到唐中葉對儒教造成重大挑戰和刺激，兩個不同的文化系統，經過一千年左右的時間，彼此之間可以說是不斷地尋找可以溝通的管道，在碰撞中創造出溝通的詞彙，依高達美而言，對話成立的前提，除了共通的詞彙外，其首要則在於雙方皆在同一個談話主題上。

在佛日契嵩的文本中，可以明白地知道契嵩當時所面對的儒教之論敵與社會處境，這可以從屯田員外郎陳舜俞所作之《行業記》略窺一二。

據載，佛日契嵩當時的論敵為跟隋唐中葉以來的古文運動，以及主張排佛的儒教知識份子。²¹²《輔教編》的完成，就是明確為了回應儒教排佛勢力所作。

一、對排佛之士儒的回應

北宋初年仍延續唐中葉以來的古文運動，而古文運動首推韓愈等人。韓愈排佛而著《原道》，其動機肇因於當時儒教勢力漸微，而佛道兩家則與之並起，爲了

²¹² 契嵩於《上曾參政書》云：「今論者以文排佛，謂無益於治世，此亦世之君子不知深理不達遠體，不見佛教所以然故！」，見《鐔津文集》，出版同前。

正本清源，遂著《原道》表明儒教乃華夏文化思想之本，能含括當時思想領域上的勁敵佛老兩家。《原道》說的完成，顯示出韓愈獨尊儒教而排斥佛老的根本立場。

所謂原也，本也，以曉世人聖人之道為常道，佛老之說為怪。韓愈在《原道》中將儒教核心要義仁與義視為定名，而將道與德視為虛位，批評了來自佛老兩教在思想上對道與德的見解和發展，並謂：「其所謂道，道其所道，非吾所謂道也。其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。」²¹³扣緊視為定名的仁與義，守住了儒教不共其他兩家思想的根本立場，故云：「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也。」

214

韓愈將道與德看作虛位的意思是，佛老兩教都可以各自就自身傳統內之思想領域對道與德的看法，但是無論發展的內容是什麼，或者怎麼發展與中國文化價值連結，都不是儒教正統之道。正是「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」

215

因此，韓愈將道與德的內涵開放，並不是接納異己，而是表達以儒家為正統而排斥佛老之說的嚴正立場。除此之外，他又以「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。」²¹⁶等強烈的道統傳承觀念去強調儒教為華夏文化的正統性，間接提供了大眾判斷儒釋道三教之間，何者為正統的標準。這個判斷標準，隱含著中國社會體制的基石—宗法制。

另外，在性情問題的看法上，韓愈認為：「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。」²¹⁷

在人性本質上的看法，韓愈和佛日契嵩的哲學立場是接近的，但是對「情」的看法卻相左，而且大異其趣。韓愈認為，「情接於物而生」，是受感官刺激而觸發的，與前一節所述及之契嵩的基本觀點不同。契嵩的看法隱含佛教對生命的根

²¹³ 《原道》，韓昌黎文集第一卷，出版同前。

²¹⁴ 同上。

²¹⁵ 同上。

²¹⁶ 同上。

²¹⁷ 《原性》，韓昌黎文集第一卷，出版同前。

本觀點，以及從佛教對生命流轉的角度去詮釋「情」的內涵，「情」，指的不單是人之七情六欲，還包含了生命延續之流，然而韓愈的「情」則純粹指的是感官欲望接觸受刺激後所產生的衝動。

對於韓愈的批評和見解，佛日契嵩專著《非韓》三卷，分上、中、下三卷共三十篇，批評韓子之議論「拘且淺」，且針對其「道與德為虛位」之言，曰：「道德既為虛位，是道不可原也，何必曰原道！」²¹⁸

此外，在《勸書第一》中契嵩主要回應的是李翱的復性說，說是李氏之復性說是借自佛教，佛日契嵩云：「謂李習之嘗聞法與道人惟儼，及取李之書詳之，其微旨誠若得於佛經，但其文字與援引異耳。」²¹⁹

次則說韓愈早先大力著書立論排佛，但是「至其道本，韓亦頗推之」²²⁰，更言褒貶、是非不定皆在人心，後世可以不必再追隨韓子之言了。

二、創造成孝合一之倫理新觀念

在倫理道德上，佛日契嵩將五戒與中國的孝道結合，主張戒孝合一，主要目的是為了回應中國社會的宗法制，因為這個體制中的核心觀念之一正是孝道。

契嵩將佛教的戒與儒教的孝融合在一起講，將戒的核心思想詮釋為孝，其思想進路形成的原因和心態是什麼呢？從契嵩受教育的背景過程來看，他曾接受過儒典教育，也有良好的儒典基礎，在《行業記》中載，與其往來者皆為士大夫，因此契嵩應用非常了解儒教之價值體系與佛教相衝突亦無法相容之點。特別是中國宗法制度社會下的核心精神—以「孝道」和「三綱五常」作為維持社會倫理秩序的基石，必須是優先順位處理的問題。

基本上，佛教的修行體系，從在家到出家皆有一套完整的修行進階概念，在修行方法的實作上以持守戒律為核心觀念。佛教之修行體系所表達出的價值觀，與中國儒家社會的家天下制度之核心價值有著根本上的衝突，不過這是理解上的

²¹⁸ 《鐔津文集》，出版、經號同前。

²¹⁹ 見《原教》，出版、經號同前。

²²⁰ 《原教》中，契嵩以其著〈送高閑序〉為例。

不同，不同立場造成的見解歧異，最明顯的就是出家修行的觀念，它衝撞了儒教以家庭為社會中心和基礎的倫理綱常，所以佛教自印度傳入以來一直受到中國知識份子猛烈的抨擊。歐陽修曾著說立論大肆批評佛教壞了中國社會的宗法制度與綱常，並云：「佛何為者？吾將操戈而逐之，吾將有說以排之！」²²¹

歐陽修是宋朝大儒，其反彈態度的強烈可見一般。事實上，中國社會裡儒教知識份子的排佛心態和現象一直是存在的，從唐朝中葉一直到北宋年間，沒有間斷過，從契嵩的文本中可以看到一點端倪。「當是時天下崇古文，慕韓退之，排佛而尊孔子。」²²²北宋這種局面的形成，有必要從歷史的脈絡上說明其前後因果關係。

唐朝前期，儒釋道三教的關係以及佛老兩教的發展，基本上都還在王權與當朝儒教知識份子的掌握中，可是唐中葉以後，政治力量衰頹，三教的權力結構在張力上產生變化。韓愈在《原道》中云：

周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉、魏、梁、隋之間，其言道德仁義者，不入於揚，則入於墨，不入於老，則入於佛。入於彼，必出於此。入者主之，出者奴之，入者附之，出者汗之。」²²³

韓愈的文章中透露出，對於儒教在佛老兩者間中尊地位已不保而感到危機，同時對於儒教優勢日漸失控的現象不滿、不安。這種狀況透露了一種崩解的傾向，儒教與政治制度結合的關係以及其力量將走向另一種轉變。有學者認為當時的儒家知識份子看到的轉變有兩個側面：一是佛教與道教日益坐大，儒教衰微；二是儒釋道三教走向融合，儒教出入佛老在學理結構上調整；道教吸收佛教修養的方法，講心性，練內丹；佛教則自覺地融入儒家的名家思想，宣揚五戒等於五常。²²⁴這種情況一直延續到了北宋，理學道學的興起才出現了比較明朗的局勢。

²²¹ 歐陽修著，《本論》中，歐陽文忠公全集。

²²² 《鐔津明教大師行業記》，出版同前。

²²³ 《原道》，韓昌黎文集卷第一，出版同前。

²²⁴ 《唐代後期儒學發展的新趨向》，出版同前。

承前所述，筆者認為，契嵩將佛教的「戒」與儒家的「孝」合一，除了護教心切之外，契嵩「戒孝合一論」的出現，可能是三教在當代思想氛圍下，走向融合趨勢的自然結果之一。

三、面對佛教對中國王權思想的衝擊

（一）君王至上的王權思想

儒教的思想自西漢後便和中國社會的政權體制結合²²⁵，而且成為社會文化的核心價值體系。因此，儒教的思想內涵早已是中國君主社會的立國之本。董仲舒在《白虎通義》中提出的三綱，倘若從君主政體的角度看，已然確立君權在社會體系結構中的無上地位。

中國的皇帝自古稱為天子，這表示是受了天命來管理人民的，在儒教觀念裡，他不但是一國之君，而且還是人民的君父。不僅如此，君主在統治管理上很需要憑藉宗教信仰的力量來尊崇王權以及安定人心。在佛教傳統裡，教義體系與佛事儀軌中給民眾帶來了因果輪回報應觀，這個觀念似乎明確達到後項需求，但是在尊王這一項上，儒家知識份子，特別是中央官僚體系，顯然十分不滿意。為什麼反對呢？先回到北宋之前的唐朝，看看古文運動前的情況。唐武德九年，太史傅奕上書反對佛教云：

生死壽夭，由於自然，邪德威福，關之人主，貧富貴賤，功業所招。而愚僧狡詐，皆云由佛。²²⁶

他所抱持的反對原因是，佛教將主宰生命的權力和能力完全歸於自己，這等於是剽竊了君王做為人主的權威和力量，間接貶低了君主的地位，挑戰君主在社

²²⁵ 「漢代晚期，儒教已經具體成為正統。」許倬雲著，《中古早期的中國知識份子》，載於《中國歷史轉型時期的知識份子》。

²²⁶ 司馬光著，《資治通鑑》，卷一百九十一。

會中的威權象徵，這些在儒教知識份子的眼中實為大逆不道，有損君權之彰顯及其威權象徵。

在《廣弘明集》卷七中亦記載了傅奕當時視佛教為異端的相關看法，他說：

易曰，男女構精萬物化生。此則陰陽父子天地大象，不可乖也。今衛壯之僧，婉孌之尼，失禮不婚，夭胎殺子減損戶口，不亦傷乎！今佛家違天地之化，背陰陽之道，未之有也。請依前條尋，老子至聖尚謁帝王，孔丘聖人猶跪宰相，況道人無取德義未隆，下忽公卿抗衡天子。如臣愚見，請同老孔弟子之例拜謁王臣編於朝典者。²²⁷

從上述文獻不難理解到，太史傅奕作為一個帶有傳統價值觀的中國知識份子，其視野下的佛教無異是傷害社會體制與王權的異端。這個兩種文化之間價值觀相互抵觸的問題，到了北宋，依然存在。

（二）歐陽修的反佛立場

北宋大儒歐陽修曾著《正統論》上書太宗皇帝，其中最關切的問題就是人主之道。歐陽修在《正統論》中和韓愈站在保衛儒教核心價值觀的立場上，不止一次的強調「堯舜之道」，以及堯舜禹湯一脈相傳的正統，而且抱持儒教傳統之天命思想，說是「自古王者之興，必有盛德以受天命」。值此同時，亦對於以儒教文化價值觀為核心之正統，其地位不明確的現象而發出強烈感嘆，《正統論》云：

自孔子歿，周益衰亂，先王之道不明，而人人異學，肆其恠奇放蕩之說，後之學者不能卓然奮力而誅絕之，反而附異其說。²²⁸

²²⁷ 《廣弘明集》卷七，大正藏第 52 冊，NO.2103。

²²⁸ 歐陽修著，《歐陽文忠公全集》：居士集卷十五《正統論》，。

以上這段文字，可以清楚看到歐陽修所謂的正統，乃是儒教極力擁護之周禮以降的美好文化傳統。它代表著一種價值判斷與社會道德規範，可是當種種多元文化進入這個價值體系之後，這個價值判斷的標準就遭受到衝擊。在這段文字當中，也同時可以看到非儒教的文化價值，已經開始在儒教文化體系的傳統社會中紮根、成長以及茁壯。

歐陽修在《本論》中曾言明，佛教傳入千餘年，為中國之患，有力者幾次想將佛教排除都不能成功。那麼佛教為什麼可以在中國社會存在這麼久呢？歐陽修提出他的觀察，認為：

佛為夷狄，去中國最遠，而有佛固已久矣。堯舜三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年而佛至乎中國，由是言之，佛所以為吾患者乘其闕廢之時而來，此其受惠之本也。²²⁹

歐陽修將原因歸究於周禮傳承的喪失，由於禮樂制度的荒廢，佛教才能乘虛而入。

傅奕和歐陽修的論點，呈顯了以儒家治國為正統的君主社會體制遭受到佛教衝撞之處，而他們的論點可以視為是儒家知識份子在兩個層面上的反對與擔憂，一是佛教自我主宰成佛作祖的思想，有可能鬆動了君王在社會體制中的位置和權力；二是堯舜禮義的崩壞，文化傳統的變動，讓佛教有乘虛而入的機會，在不斷注入新血的漢文化系統中，儒教的地位在哪裡？優勢是什麼？又該如何繼往開來？在兩個層面的擔憂和反對中，以前項最為能夠說動君王反對佛教，因為在君主社會體制中，當宗教信仰不但不能為君權服務，反而有鬆動其地位的嫌疑時，對宗教傳統在社會中的生存而言極為不利。那麼契嵩如何解決這個問題呢？

²²⁹ 歐陽修著，《歐陽文忠公全集》：居士集卷十七《本論》上，。

四、創造佛道與王道合一的新思想

佛日契嵩曾在《皇極論》中表明，王道興盛，則天下萬物盛，王道是維持萬物正常運作的準則和依靠。這無疑是站在佛教的立場鞏固了君王作為人主的崇高地位，亦表示在佛教的思想和傳統裡，君王和成佛修行是不相衝突的。為了強化他的論點，在《皇極論》中他也和儒家士大夫一樣，推崇《尚書·洪範》中的政治思想說道：

皇極於是振之，乃始推行於九疇，武王得之以造周之天下，天下既大且久也，所以五福六極者繫一身於皇極也。²³⁰

不僅如此，他同時在《皇極論》中將佛祖等同人君，推崇君王之道即是成佛作祖之道，因為君王之道是「天地素有之理」，如果丟失了，則「天地變從之」²³¹。他強調釋尊非常在乎王道在世間的行使，而且「其汲汲之於為人也，其憂天下之甚也何哉！」²³²

這番話淡化了佛教求出世解脫的色彩，緩衝了佛教關心王道等世間俗務的矛盾，故云釋尊在乎人間的生活和責任，憂患天下。在肯定佛法不離世間的基礎上，他進一步說明這個觀念。華夏漢文化傳統中的王者之道是否會丟失的問題，其重點在於「行」，實踐者本身是否具備這個積極的態度，才是決定王者之道能不能再重現的主要原因。因此「若絕而不行則亡國，得者為聖，履者為賢，棄之不學者其為小人哉。」王者之道並不會在世間消失，除非人不行使它。

這個立論解決兩個困境：一是回應了佛教傳入中土後，士大夫抨擊禮樂制度的敗壞肇因於佛教思想的聲音；二是將王道納入佛道之中，站在法界的觀點上，符合了佛教內部「無一法不是佛法」的立場和根本觀點，使得王道與佛道得以合

²³⁰ 《皇極論》，鐔津文集卷第四，出版同前。

²³¹ 同上。

²³² 同上。

一而不相互抵觸衝突。契嵩雖然在《皇極論》中推崇肯定王權行使以及王道的重要，但是他也在《皇極論》當中進一步提到：

皇極不為古而有，不為今而無，不為堯舜禹湯而長，不為桀紂幽厲而消，唯在其行之者也。²³³

因此契嵩進一步地導出一個重要的結論，即王者之道是世間萬法之一，它的存在應是一種普遍的真理。這無疑是試圖將王者之道從華夏漢文化傳統中抽出，消除其在文化系統中的獨特地位與意涵，突顯出其普世性的特徵。此舉釐清了王道與佛道之間的矛盾，巧妙地將王道包涵在佛道之中，使得兩者得以取得平衡，可以看到的是契嵩試圖解決的是兩者在思想價值觀上的分歧，讓王道得以與佛道在思想上合流就此完全融合。

要了解契嵩釋儒一貫的詮釋立場，就不能忽略契嵩的《中庸解》。中庸解的概要思想前面已經討論過，在此不再贅言。筆者僅僅討論他寫《中庸解》的基本態度。

²³³ 同上。

第二節 契嵩對儒學的詮釋立場

佛日契嵩在《萬言書上仁宗皇帝》中曾明確表示，他認為儒經的詮釋有待佛教發明。他特別以《中庸》為例，試論自己對中庸思想的觀點。契嵩以「彌法界遍萬有」起頭，質疑後世儒者對孔孟思想的詮釋，云「其意豈非如此也？」，並以《中庸》核心思想「至誠」而論曰：

惟天下至誠能盡其性，能盡其性則能盡人之性，盡人之性則盡物之性，以至天地參耳！是蓋明乎天地人物其性通也，豈不與佛教所謂萬物同一真性者似乎？²³⁴

接著又論道：

中庸雖謂其大同，而未發其所以同也，及佛氏推其所以同，則謂萬物其本皆一清淨，及其染之遂成人也、物也，乃與聖人者差異，此所謂同而異，異而同者也。明其同，所以使其求本修跡趨乎聖人之道也，明其異，所以使其修跡復本，不敢濫乎聖人之道也！其又曰至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠以至悠久，所以成物。博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者不見而章，不動而變，無為而成，天地之道可一言而盡矣，豈不與佛所謂法界常住不增不減似乎？²³⁵

²³⁴ 《鐔津文集》，出版、經號同前。

²³⁵ 同上。

他認為，至誠之境界，中庸並未推及究竟而且「其意尚謙」，佛教的法界觀則「廣大靈明而包裹乎十方者也。」借重佛教的法界觀，何以能將儒教之至誠推演至究極處？

法界，原指意識所緣對象之所有事物，廣義而言則泛指有為無為一切諸法。然而此處所要闡釋之法界的概念，筆者嘗試以華嚴思想中的法界觀來作為理解的觀點²³⁶。

依鄧克銘解釋，華嚴之法界意義可分為三類，一為無窮無盡之世界義；二為無差別之法性義；三為種種不同領域之差別義。²³⁷就此三義呈顯，契嵩所謂的法界「廣大靈明」，似乎為無窮無盡之世界義。另外，法界具有實相義，它認為中庸所要談的層次已經是哲學中宇宙本體的問題，但是談得不夠透徹，不妨從佛教法界觀中之真法界的角度來談，可以將本體不生不滅、不增不減的特質表現出來。

在此有幾點值得注意，首先，契嵩試圖以法界觀推演中庸思想之究極處，判教意味不可謂不濃厚，其詮釋立場的選擇已然鮮明。其二，獨挑《中庸》作為詮釋的文本，可見其表面上雖醉心儒學，但是內心裡卻十分盼望能借重佛教在哲學上廣角的視野替儒學打開另一條發展的思路，或許這是惟一能會通儒佛思想的方式，也意味著他認為佛教要中國化，要在中國的社會裡生存發展，其思想內涵就要與中國的文化價值體系互通乃至融合。

²³⁶ 契嵩在《輔教編》中卷之《廣原教》云：「師華嚴經先列乎菩薩乘，蓋去其所謂依本起末門者也，師智度論而離合五戒十善者也。然立言自有體裁，其人不知頗相諍訝，當時或為改之，今書乃先列乎人天乘，亦從華嚴之所謂攝末歸本門者也。」佛日契嵩雖然是禪宗雲門派下之門人，但是卻表明自己的會通儒學的佛學立場來自於華嚴和大智度論的思想。據《宋代理學與佛學之探討》一書指出，唐朝後期諸宗思想已有融合的趨勢，以圭峰宗密而言，曾就教於禪宗門下但是最後歸於華嚴澄觀座下，被封為華嚴宗五祖，著有《禪源諸詮集都》一百卷，主張教禪一致的思想，對唐末至北宋初年佛教思想的發展有極深的影響。若以儒教的觀點觀察，則以李翱提出《復性書》時，為天台、華嚴、禪宗最盛的情況可做為判斷的參考。

²³⁷ 鄧克銘著，《華嚴思想之心與法界》，台北市：交津出版社，民國 86 年初版。

第三節 援佛入儒或援儒入佛的辯證詮釋思考

一、文本中的對話與辯證

前面筆者爬梳了契嵩文本中的主要觀點後，依高達美哲學詮釋學的進路，現在要進入視域融合的經驗之中，討論另一個在哲學上必須重新審慎思考的嚴肅課題：在文本中，契嵩表面上是站在佛教的立場對儒教進行詮釋，若現在以高達美觀哲學詮釋學觀點反向審視，不禁想要釐清，佛日契嵩究竟是單方面的援佛入儒，還是援佛入儒的同時也援儒入佛了？在雙方思想交涉的氛圍下，是否達成了視域融合？又契嵩創造了那些意義？這是否可稱為是對佛教思想的再詮釋？因此，在本章筆者尚要檢視文本中視域融合及創造性意義的部分。

站在高達美的立場而言，「愈是一場真正的談話，它就愈不是按談話者的任何一方進行。」²³⁸這透露出高達美哲學詮釋學的基本觀點，即對話的雙方彼此都有主體性。高達美小心翼翼地避免落入主觀或客觀立場的偏頗，顯露出辯證思考的動態性。因此，不是我們主導對話，而是我們「被談話引導，誰都不可能事先知道在談話中會產生出什麼結果。」²³⁹這意味著對話雙方在過程中不受任何一方完全支配，所以「談話達到相互了解，或不達到相互了解，這就像是一件不受我們意願支配而降臨我們身上的事件。」²⁴⁰就如同像鏡子反映出影像一般，是能動的，這揭露了對話本身也同樣具有主體性格。高達美說：

談話具有其自己的精神，並且在談話中所運用的語言也在自身中具有其自己的真理，這就是說語言能讓某些東西顯露出來，和湧現出來，並使它們繼續存在。²⁴¹

²³⁸ 《真理與方法》，出版同前。

²³⁹ 同上。

²⁴⁰ 同上。

²⁴¹ 同上。

因此，對話的結果雖然可能出現在雙方的預期之內，但是也有不在預期內的結果會同時顯現，特別是對話後所創造出的新意義。這意味著，對話的確揭發了某些原則，甚至是有可能是真理的開顯。

首先就契嵩文本而言，儒教是他宗教上對話的對象；自中唐以降古文運動興起後至北宋，跟隨韓愈反佛排佛的儒家知識份子，是他在思想上對話的對象。

基本上，儒釋二教是完全不同的文化價值體系，要交談並不容易，就像是兩個不相識的人相遇之後，發現彼此說著不同的語言而根本無法溝通。此時在互不了解的狀況下，可能會發生衝突、誤解，惟有雙方都誠心地去學習對方的語言，願意了解彼此的想法和觀念才有可能開始進行所謂的「交談」和「溝通」，在這當中需要「傾聽」，傾聽意味著認同、接受，但是這當中有多大的程度的接受和認同，恐怕只有當事人知道，第三者是不會真正了解的，也無法插進對話當中。

此外，溝通需要情境，在同一的此在情境中說著雙方都懂的共通詞彙和語言。因此，對話的過程中，通常都會從雙方最接近、最類似的部分開始溝通起，這一點若從契嵩文本上進行觀察，那麼儒佛二教最能進行交談的部分是倫理觀的層面，其次是對性命、性情命題的關注。這兩點都和儒教關注的終極目標有密切關係，儒教關注的是人在現世的性格和行爲，如何能夠成爲君子，如何能學以成人，並且在成人之中成己？換言之，做爲一個人又應該如何與週邊其它的生命個體保持怎麼樣的態度、關係與往來，然後成就完美至善的道德人格？

事實上，佛教也關注到這樣的問題，而且注重實踐，明確訂有戒律以作爲生活行爲與價值判斷之準繩，不過在目的上卻和儒教大異其趣。佛教關注的終極目標是，生命之流於此在的解脫和根本煩惱的出離，因此現世如何成人？如何能爲君子？這種種一切善行美德，在佛教而言都只是出世求解脫的福德資糧之一，從因果業報的角度來說，只是人天福報。

若就儒、佛二教雙方之主體性格的對話來思考，以宗教的終極目標而言，儒教是學以成人，也就是成己；佛教的終極目標則是成就一個清淨沒有煩惱的生命，圓滿世間一切而成佛。因此，雙方在現世教化人心的目的上也許相近，可是在終

極目標上完全不同，不過契嵩卻能以佛教世間性格的部份與儒教的價值體系會通，進而在學理架構上論述二教異同²⁴²，並且從中以新的觀念去結合二教，就義理結構而言，孰為用心良苦。這樣的結果，在高達美意義下是對話當中的對話性主體性格所造成的。

假如對話中的動態辯證性為真，那麼在契嵩釋儒一貫的義理架構下，在援佛入儒的同時必然也援儒入佛，也就是將佛教傳統中的某些觀念帶入了另一種的新的詮釋與定位。

二、視域融合下的再創造與詮釋性

若就前述所言，要達到高達美所謂之視域融合，必先在交談或對話當中有所傾聽，傾聽意味某種程度的認同，這個認同就是契嵩所歸納出的核心概念「善」。

從這個被認同的價值觀出發，他在《原教》裡明白揭示著：「聖人為教不同，而同於為善也。」跟隨這個觀點，他主張「孝出於善」²⁴³，因為「人皆有善心」²⁴⁴。再者，他把握持戒的核心精神—防非止惡，闡述行持五戒得以養德報恩，能不辱其親，以佛教六道輪迴的觀念闡述「眾生皆我過去父母親眷」的思想，他以為「不殺生」，除了是一種護生的觀念與行為外，在文化的脈絡上亦具有慎終追遠之意義。

其二，在佛教的出世性與儒教的入世性之間，他以「聖人」的概念將佛教的佛與儒教的君子相互連結，而謂「儒者聖人之治世者也，佛者聖人之治出世者也」。

245

若就傳統佛教的觀點，儒教的聖人其成就在六道當中屬於人天，尚不達解脫煩惱超凡入聖的果位，仍舊在六道當中輪迴，與佛教之四聖毫無關聯。佛教之四聖為聲聞、緣覺、菩薩、佛。成聖共同目標都是進入滅除煩惱的涅槃，標準就是完全滅除煩惱不受後有，而不僅僅只是在俗世間完成道德人格。

²⁴² 《原教》，見《鐔津文集》卷第一，出版同前。

²⁴³ 《孝論·孝出章》，收於《鐔津文集》卷第三，出版同前。

²⁴⁴ 同上。

²⁴⁵ 《原教》，同註 242。

因此，筆者在文本當中發現到佛日契嵩在倫理觀上以善為基礎將戒孝合一，在社會制度與政治體制中將佛道與王道合一；在性情的問題上，他鋪陳二者相異之處，回應了來自古文運動以來的主要排佛意見，主張性無善惡而情有善惡，他雖肯定中庸思想所言之「至誠」，但是主張佛教才能將其意義演繹到極至，並將儒教之中庸思想定位在人道上。他更依所用之統合基礎「善」為核心概念，據此立論將佛教之五戒十善提供出來，成為一套修養德性的方法功夫，其理想社會目標是「行一善則去一惡，去一惡則息一刑，一刑息於家，萬刑息於國。」²⁴⁶

就上述所言，他無疑是架構了一套新的會通理論，重新詮釋了儒教和佛教雙方概念和辭彙，換言之，他所提供的溝通平台，其實已經開展了儒佛二教其舊觀念再詮釋的新向度。

倘若對照高達美哲學詮釋學觀點所申之主張，認為對話過程如同鏡映一般地具有辯證性，對話雙方在過程中仍保有彼此的主體性，亦沒有那一方可以絕對地主控發言引導結果。在此觀點思考下，就契嵩文本觀察，其最鮮明的論點就是「戒孝合一論」。

他將戒與孝兩個不同的概念以善重新界定中心思想。這個論點有隱含於理解者背後的文化價值和宗教信仰，也有理解者當時的社會共同價值體系，更有詮釋上的選擇。

高達美說：「所謂理解，就是在語言上取得相互一致，而不是設身處地的領會他人的經驗。」而「理解的本身就是解釋」。佛日契嵩所提供的會通架構，不但是重新詮釋孝的定義，對於佛教的持戒觀而言，的確增添了另一種新的詮釋視野。

他巧妙地將兩個不同的概念，重新以一個新的概念來連結，關於這個部分，應屬契嵩自己的理解，這便是視域融合的產生。而在他的解釋中，亦包含他的前理解和觀點的選擇，這同時會反映出他自身生命存有的立場和社會處境，而重新解釋後所建立的共同語彙及意涵，投射出他內心主觀的期望，這正是高達美所謂的視域交織下對話的理解，以及再一次地因視域融合而產生再創造。這便是佛日

²⁴⁶ 《原教》，出版同前。

契嵩從前述之視域融合進而架構出一個嚴謹的釋儒一貫思想體系。從社會之基礎倫理觀，到社會政治體制，最後論性情、心性的問題，並就此提供儒教和社會五以五戒十善作為具體修行工具，一套修養身心的功夫，而不僅是佛教的修持方法。此舉，無疑是擴大了佛教的詮釋視野，也同時提供儒教一個重新思考佛教與了解佛教的良好框架。

再者，就其使用「聖人」的觀點來談，佛日契嵩希望以此消弭或調合佛教之出世性與儒教入世性之間的衝突。既然有調合或消弭，就意味著佛教有些部分會被淡化，或是被消除的、拋棄的。比如說，佛教出世修道，以及厭離世間情欲的部分被極力沖淡，在出家僧人的部分，契嵩的談論多半停留在出家修行可以以德報親的思想，對於厭離心的發起，欲為苦本的觀念，幾乎是輕描淡寫。

針對儒教的入世性格，契嵩明確的在《中庸解》中將之定位在人道上，就佛教六道輪迴的觀點而言，這並不足以構成終極目標，在佛教的哲學體系架構裡，出離六道而成佛，方是究竟之道。因此，在層次上二者明顯不同，甚至可以說是不同方向，可是契嵩卻巧妙地以「聖人」的概念將其連結，使其在終極目標看起來雖然略有不同，但是地位與哲學層次卻彷彿是相同而沒有差異。

三、佛日契嵩在著作中呈現的應用與轉化

Richard E. Palmer 說：「理解一個東西，就是看它如何被應用於當下的情形。」

²⁴⁷他引述高達美在《真理與方法》中的陳述說：「在我們反思的過程中，已然看到我們的“理解”總是帶有某種文本被詮釋者理解並應用於當下的情況。」²⁴⁸

²⁴⁷筆者自譯，引自 Richard E. Palmer 在 2004 年 6 月 2-4 日於佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中發表之講稿：What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer.

²⁴⁸ 筆者自譯，引自 Richard E. Palmer 在 2004 年 6 月 2-4 日於佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中發表之講稿：What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer，原文如下：

“To understand something is to see how it would apply to the present situation. Gadamer states, “In the course of our reflections we have come to see that our understanding always involves something like applying the text to be understood to interpreter’s present situation.”

從前述筆者對佛日契嵩著作觀點的陳述中，也已然看到釋儒一貫之主張不僅呈顯出他對儒教和佛教的理解和應用，更張顯了他個人在時代思潮與社會制度之下的處境。高達美從欣賞藝術作品的經驗中發現，對於某物的經驗會被轉化為一個構成物，它會持續存有著並對未來的後代繼續言說。²⁴⁹經典存在的意義價值就在於此，它可能構成了一種文化價值並且對當代或後世之社會體制與人類思想產生影響。因此高達美指出轉化的另一層深義，就是人生在經過閱讀一部經典之後，將會有所轉化。也就是說，閱讀過一部經典文本之後，文本將對吾人產生價值影響，進而吾人之人生態度或對某事的看法也將和以往不同，換言之將產生一個與從前不同的我。

高達美在《真理與方法》作為存有論闡釋入門的遊戲一節中陳述道：

轉化是指某物一下子和整個地成了其他的東西，而這其他的作為被轉化成的東西則成了該物真正的存在，相對於這種真正的存在，該物原先的存在就不再是存在的了。如果我們發現某人似乎轉化了，那麼我們以此所指的正是，他好像成了另一個人。這裡不可能存在一物過渡到另一物的漸變過程，因為彼一物的存在正是此一物的消滅。所以向創造物的轉化就是指，早先存在東西不再存在。但這也是指，現在存在的東西，在藝術遊戲裡表現的東西，乃是永遠真實的東西。²⁵⁰

佛日契嵩也是如此，從他二教會通的見解中可以發現，這已然有轉化的痕跡存在，通過這層觀者在閱讀中的轉化，這見解已具有自己的主體性，不從屬於經

²⁴⁹ 引自 Richard E. Palmer 在 2004 年 6 月 2-4 日於佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中發表之講稿：What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer，原文如下：

“Transformation into structure is Dadaer’s way of describing the work of art. An experience of something has been translated into a structure that endures and speaks to future generations.”

²⁵⁰ 《真理與方法》頁 162，出版同前。

典傳統的那個部份，正是代表他個人的存有與當下的真實，換言之，個人視域以及自我理解都遭受到了改變。

第四節 小結：文本中的自我理解與同時性的展現

閱讀，是著書立作過程中不可或缺的一環。高達美認為，當視域相互作用時，古代文本和讀者之間的時間距離在閱讀的行為中消失了。而文本有一個自發的呈現，將你捲入它的活動之中，也就是它的意義循環裡。²⁵¹這就是高達美在《真理與方法》討論審美經驗的時間性中所提到的一重要概念，同時性（simultaneity）²⁵²。

閱讀之後，產生了理解。為此，高達美一反傳統的斷言：理解一個東西，就是看它如何被運用到當下的情形。這意味著某種呈現於當下的東西，理解便是把握著這種應用（application）²⁵³。

同時性（simultaneity）一詞，按照德文原來的意思是：如同原本存有的狀態一樣，生動地呈顯於今天。²⁵⁴這個詞在高達美的代表作《真理與方法》中出現於「審美存在的時間性」裡，他說：

我們要探究在時間和環境境遇的變遷過程中，作品呈現自身之不同的這種同一性究竟是什麼，它顯然不是碎裂成多面，以致喪失同一性。作品自身存在

²⁵¹ 筆者自譯，引自 Richard E. Palmer 在 2004 年 6 月 2-4 日於佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中發表之講稿：What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer，原文如下：

“He finds that while there is an interaction of horizons, the reader finds that the temporal distance between the an ancient text and the interpreter disappears in the act of reading and the text has an autonomous presence that draws you into its play.”

²⁵² [德]Gleichzeitigkeit，它基本的意思是：和它當初的條件一樣生動地呈現於今天。Richard E. Palmer 教授在佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中表示，他曾就這個德文詞的意思就教於高達美教授（Hans-Georg Gadamer），高達美教授表示英文的“simultaneity”更接近他所能表達的意思。而 Richard E. Palmer 教授對此英文譯詞仍有所顧慮，他認為若考察高達美在《真理與方法》的“審美存在的時間性”中對“同時性”一語的表達，其實在英文裡沒有一個適當的對應詞可以表達這個德文詞與高達美所想要藉著這個語詞想要呈現的意義。參見 Richard E. Palmer 在 2004 年 6 月 2-4 日於佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中發表之講稿：What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer。

²⁵³ 出處同上。

²⁵⁴ 自譯，引自 Richard E. Palmer 在 2004 年 6 月 2-4 日於佛光大學舉辦之「詮釋學與中國經典注釋」研討會中發表之講稿：What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer，原文如下：

“The condition of being as vividly present today as it was its inception.”

於這些所有不同面向的呈顯之中，它們都屬於作品自身，並且與之同時共存。

(gleichzeitig) 因此，就有了這樣的任務，根據時間來解釋藝術作品。²⁵⁵

也就是說，每一件藝術作品或文本，處於不同的時代下會有不同的解讀和詮釋，每一種解釋都應被視為是作品自身的呈顯，可是作品自身如何在這些不同的時代境遇下，不同的眼光識見和詮釋意義下保持自身的同一性？這就是高達美在《真理與方法》中藉著藝術作品而提出詮釋本身在存有上的問題。作品本身具有自發性，吾人則參與了它的自發性，步入它的意義循環之中，我們遵從作品，而不是凌駕作品。同樣地，當吾人經驗了一個經典文本時也將會發生相同的情況，它說，你聽。

準此而言，佛日契嵩對儒家經典的意見，可被視為是作品自身對讀者的揭示。他自小接受教育並閱讀儒家經典時，儒家經典的意義對他發生了價值影響，唐代以降儒佛會通的思潮以及佛教內部的經典也同時對他也具有影響的力量，他在這當中達成了自我理解。但是，這自我理解卻是一個新的轉化構成物，並不是一個純粹單方面的佛教的價值和思想或是儒教的價值以及思想。當然，這新的轉化構成物並不影響二教經典其自身的自發性和神聖性，因為它不是作品自身。

²⁵⁵ 筆者自譯，原文如下：“We ask what is that presents of itself so differently in the changing course of ages and circumstances. It does not disintegrate into the changing aspects of itself so that it would lose all identity, but it is there in all of them. They all belong to it. They are also contemporaneous (gleichzeitig) with it. Thus, we have the task of interpreting the work of art in terms of time (Zeit). (TM120-121)

第六章 結論：契嵩文本中之佛教思想中國化的指標性意向

就契嵩個人成就而言，其著作《鐔津文集》和釋儒一貫的論點之主要目的是宣教、護教，其次才是在思想上進行會通。

會通的最主要目的是向大眾說明佛教的義理以及說服儒家知識份子，但是在對話的模式情境下，卻意外地建立了雙方共同的語彙和共同交流的存有情境。

契嵩的文本特點在於，他提供了一個綿密的理論架構，以及一個明確的實踐方法作為儒佛會通的模式，這與以往努力會通儒佛者的架構不同。一般的會通，多半明顯地帶有立場的先見，在溝通強度上而言，是比較弱的。然而契嵩的會通理論，雖然也站在以佛學為本體的立場，但是其強烈的去異求同之傾向，除了二教在根本的體質上存在著完全相異的因素之外，另一個原因應是他認為必須要重新將二教相同的因素找出，重新揉合。其會通的強度，若就勞思光教授定義而言²⁵⁶，便是屬於第二種強度了，也就是取其重合之處。可是，契嵩不僅僅只是取其價值意義重合之處，在匯整論述之後，已然出現了一個體系的雛型。這就接近了第三種，將不同的二者收進到另一個新的體系裡。可惜的是，契嵩未再把理論深化，也就使得他的會通一貫理論沒能完全達到這個強度。契嵩在文本中，其會通理論中所表達之儒學和佛學的見解，若就高達美哲學詮釋學的眼光來看，這是對雙方的一種再詮釋，以及意義上的再建構。

承前所述，在爬梳與理解佛日契嵩的文本過程中，由於二教有著根本性的差異，因此釋儒二教之間原來的主體內涵和結構無法真正的會通或融合，而其理論見解的產生，是契嵩自己在視域交織下的處境重新再解釋了兩教之間的隔閡和落差，並且製造了意義溝通的平台，甚至試圖在理論架構上定位二教之間的思想，進而創造出共同的語言。

²⁵⁶ 見註 1。

從高達美的觀點而言，這便是對話模式鏡映性格下的影響，而這個影響本然地反應了佛日契嵩在北宋當時的歷史境遇。其一以貫之的雄心，展現出佛教僧人護法弘法的願心，在這個願心下造就出嚴謹的會通思想架構，為佛教中國化提供了明確的論述通道和新視野，相對地也提供給儒學者重新詮釋的養份，和了解佛學的另一個視野。其論述所帶來的貢獻不可謂不重要；而在宗教學的意義下，佛日契嵩儒佛思想會通的論述著作，應被視為是佛教中國化成熟的重要指標之一。

首先，從契嵩的會通理論中，筆者認為應該反省所謂的儒佛會通，或是所謂的二教一貫，其明確的定義為何？什麼才是會通？何謂一貫？是從全異到同一？還是彼此都認識到異中有同？又或者是去異求同？或者應該思考的是，所謂的會通，或者建構出的一貫理論，是否可以被視為是新視域理解下的轉化構成物？這是思想史上的一個大命題，至今仍無定論。但是若就契嵩所建構的二教一貫理論來說，筆者大膽言之，應將佛日契嵩之立論視為是新佛家，而不僅僅是佛教的再詮釋者。因為，若從高達美觀點去思考反省其所嘗試架構的理論體系，他的理論是一種新的轉化構成物，雖然不是中國佛教史上最新的見解，但是其理論建構所使用的核心概念，的確是一種創見，因此筆者認為其理論應被視為是一種新的佛教思考，是新佛家的見解和詮釋。

其次，在西方哲學傳統的意義下，契嵩的二教一貫理論，應被定位在倫理學的範疇裡。因為，理論中的主要焦點，仍在於「善」、「人之所以為人」，以及「人應該如何為人」的問題。但是，若就宗教傳統的立場來觀察，它卻是一個帶有宗教傳統本土化性質的問題。因為他的論述表達了佛教應該怎麼融入中國社會和國家體系底下的主體價值觀，以及如何成為社會的支撐系統。換言之，任何外來的文化傳統，包括宗教在內，都必須要與當地社會的主體價值體系遭逢，對話是一種不可避免的過程。因此，就必然對話的雙方而言，其實都兼具有文本的性質與理解者的角色的雙重身份，儒釋二教之間的思想交涉也是如此，這一點，在契嵩文本中可以清楚地觀察到。

再其次，契嵩儒佛會通理論中所主張的「王道與佛道合一」論若與廬山慧遠的「沙門不敬王者論」相比，可以發現佛教在中國發展的處境，從魏晉南北朝到北宋，顯然已是大不相同。無庸置疑的是，經過長達幾百年的磨合，佛教的本土化現象不僅是漸現端倪而且是逐步趨向成熟之境地。

此外，由於在對話的模式中誰也不能主導誰，因此所產生的結果，往往具有創造性意義。這個結果，可能會在理解者的預期內，也有可能不在理解者的預期內。在契嵩的二教一貫理論，便是一個很好的例子。

儒佛會通，以及釋儒一貫的理論，是一條增進彼此了解的道路，理論建構的核心概念應該是理解者在理解過程中受到的啓示，是真理自身向理解者的開顯，彰顯理解者自身的歷史存有處境。

透過高達美觀點對契嵩文本的呈顯進行理解後，筆者肯定在理解進行中及對話時所有的溝通與交談，以及視域交融之後的再詮釋。雖然契嵩文本並不是從全異到同一，不過佛日契嵩所提供的視野和向度，是儒釋雙方繼續對話和溝通以達成共識的重要資糧，也是佛教在中國本土化後不可或缺的研究材料。

參考文獻資料

一、 英文部分

Truth and Method , Hans-Georg Gadamer , 2nd rev. ed/ translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: continuum 1995.

Buddhism in China , A Historical Survey , Kenneth Ch'en , New Jersey : Princeton ,
Second Ed. , 1973.

Richard E. Palmer, “*What is happening when one reads a classic text? Seven observation of Hans-Georg Gadamer*,” 宜蘭：佛光大學，2004年6月，詮釋學與中國經典注釋研討會。

二、 中文部分

(一) 古籍

《鐔津文集》，欽定四庫全書本，上海古籍出版社。

《鐔津文集》NO.2115，大正藏第52冊，史傳部。

《佛祖統紀》NO.2035，大正藏第49冊，史傳部。

《佛祖歷代通載》NO.2036，大正藏第49冊，史傳部。

《釋氏稽古略》NO.2037，大正藏第49冊，史傳部。

《景德傳燈錄》NO.2076，大正藏第51冊，史傳部。

《續傳燈錄》NO.2077，大正藏第51冊，史傳部。

《林間錄》，欽定四庫全書本，上海古籍出版社。

《禪林僧寶傳》，欽定四庫全書本，上海古籍出版社。

《貞元新定釋教目錄》NO.2157，大正藏第55冊。

《祖堂集》，高雄縣：佛光出版社，1996年8月初版。

《續傳燈錄》NO.2077，大正藏第51冊，史傳部。

- 《菩薩瓔珞本業經》，NO.1485，大正藏第 24 冊，律部類。
- 《解脫戒經》，NO.1460，大正藏第 24 冊，律部類。
- 《四分律行事資鈔持記》卷一 NO.1805，大正藏第 40 冊，律部類。
- 《優婆塞戒經》，NO.1488，大正藏第 24 冊，律部類。
- 《四分律》，NO.1428，大正藏第 22 冊，律部類。
- 《摩訶僧祇律》，NO.1425，大正藏第 22 冊，律部類。
- 《彌沙塞部和醯五分律》，NO.1421，大正藏第 22 冊，律部類。
- 《大智度論》卷五十一，NO.1509，大正藏第 11 冊，般若部。
- 《中阿含經》，NO.0026，大正藏第 24 冊，阿含部。
- 《雜阿含經》，NO.0099，大正藏第 24 冊，阿含部。
- 《佛本行集經》，NO.0190，大正藏第 17 冊，本緣部。
- 《三報論》，弘明集，NO.2102，大正藏第 52 冊，史傳部。
- 《遠法師明報應論》，弘明集，NO.2102，大正藏第 52 冊，史傳部。
- 《弘明集》，NO.2102，大正藏第 52 冊，史傳部。
- 《廣弘明集》，NO.2103，大正藏第 52 冊，史傳部。
- 《宋會要輯稿》，(清)徐松纂輯，台北市：新文豐出版，1976 年初版。
- 《宋史》，洪氏出版社。
- 《全宋文》，中國四川省：巴蜀書局，1988 年 6 月一版。
- 《中庸今註今譯》，台北市：台灣商務印出版，
- 《孟子今註今譯》，史次耘註譯，台北市：台灣商務印出版，1981 年五版。
- 《尚書今註今譯》，屈萬里註譯，台北市：台灣商務印出版。
- 《韓昌黎文集校注》，韓愈著，台北市：世界書局，1992。
- 《歐陽文忠公全集》，歐陽修著。
- 《宋元學案》，(清)黃宗羲撰/全祖望補/王梓材等校，台北市：世界書局出版，
1961 年初版。
- 《資治通鑑》，司馬光著，欽定四庫全書本，上海古籍出版社。

(二) 專書

黃啟江著：《北宋佛教史論稿》，台北市：台灣商務印出版，1999年4月初版。

黃啟江著：《因果、淨土與往生 透視中國佛教史上的幾個面相》，台北市：台灣學生書局，2004年初版。

黃敏枝著：《宋代佛教社會經濟史論集》，台北市：台灣學生書局，1989年初版。

漢斯 格奧爾格 加達默爾/洪漢鼎譯：《真理與方法 哲學詮釋學的基本特徵》，台北：時報出版，1999年初版。

洪漢鼎著：《詮釋學史》，台北市：桂冠出版社，2002年6月初版。

潘德榮著：《詮釋學導論》，台北市：五南出版。

黎志添著：《宗教研究與詮釋學》，香港：香港中文大學出版，2003。

鎌田茂雄著/關世謙譯：《中國佛教史》，台北市：新文豐出版社，1998年9月。

阿部肇一著/關世謙譯：《中國禪宗史》，台北市：東大圖書出版，民國88年四版。

曹仕邦著：《中國沙門外學的研究：漢末至五代》，台北市：東初出版社，1995。

張清泉著：《北宋契嵩的儒釋融會思想》，台北市：文津出版社，1998年。

蔣義斌撰：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進 王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，台北市：商務印出版發行，1997年。

蔣義斌撰：《宋儒與佛教》，台北市：東大圖書出版，1997年9月初版。

王晴佳 古偉瀛著：《後現代與歷史學》，台北市：巨流出版社，2000年。

熊琬著：《宋代理學與佛學之探討》，台北市：文津出版社，1991年。

唐君毅著：《中國哲學原論 導論篇》，台北市：台灣學生書局，1993年2月全集校訂版二刷。

蔡仁厚著：《中國哲學史大綱》，台北市：台灣學生書局，1999年9月初版。

李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》，台北市：中央研究院中國文哲所籌備處，1995年5月初版。

余英時著：《歷史與思想》，台北市：聯經出版，1976年9月初版，2003年初板。

- 余英時著：《中國思想傳統的現代詮釋》，台北市：聯經出版，1995年初版。
- 鮑國順著：《儒學研究集》，高雄市：2002年9月初版。
- 鄔昆如著：《倫理學》，台北市：五南出版社，2001年11月初版。
- 楊國榮著：《道德形上學引論》，台北市：五南出版，2002年4月初版。
- 葛兆光著：《中國禪思想史 從6世紀到9世紀》，北京市：北京大學出版社，1995。
- 張躍著：《唐代後期儒學的新趨向》，台北市：文津出版社，1995年4月初版。
- 鄧克銘著：《華嚴思想之心與法界》，台北市：文津出版社，1997年7月初版。
- 上田義文著/陳一標譯：《大乘佛教思想》，台北市：東大圖書出版，2002年。

（三）期刊、會議論文

- 許倬雲著：《中古早期的中國知識份子》，收於《中國歷史轉型時期的知識份子》。
- 勞思光著：《溝通新探索》，收於華梵大學《第六次儒佛會通學術會議論文集》，
台北：正港資訊，2002年7月初版。

（四）工具書

佛光大辭典電子版第三版