

《中國哲學史》講義大綱（一）

—敘論、先秦至隋唐佛學—

賴 貴 三

2006.10.18 於師大國文系

第一單元 哲學、方法與中西哲學敘論

壹、哲學是什麼？—Philos（愛）+sophia（智）=Philosophy

思想：心靈或心理的運作過程，也可以指其運作所得過程的結果。這種運作具有目的、步驟、方法，注意有效性。這樣的運作，也稱為「思考」。

知識：透過思想以獲得關於事物的確信的理解。知識的第一步便是在個別的事物上，將感官所得的資料進行酌量比較，以抽象歸納作用而取得個別事物的普遍性（觀念）。第二步是將我們所得的各種觀念，加以判斷、推論或思索，而找出未知的原則，然後又將這些原則回歸到各個事物上，得到確信的理解。

哲學：是一種以智慧尋找事物的根本原因、關係、原理及其價值的學問（知識），是一種純理性的學問，但它的出發點卻是實際的經驗。理智中的觀念，必須是緣感覺而生的。

義理之學：曾國藩日記：「有義理之學，有詞章之學，有經濟之學，有考據之學。義理之學，即宋元所謂道學也，在孔門為德行之科；詞章之學，在孔門為言語之科；經濟之學，在孔門為政事之科；考據之學，即今世所謂漢學也，在孔門為文學之科。此四者缺一不可。」

《論語·述而第七·六章》：「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。」
金岳霖：「哲學從來就不只是為人類認識擺設的觀念模式，而是內在於他的行動的箴言體系，在極端的情況下，他的哲學簡直可以說是他的傳記。」（馮友蘭《中國哲學史》引）

一、哲學觀念與定義

二、哲學型態（內容與形式）

- 三、哲學問題（命題與論證）
- 四、哲學思維（至極與超越）——羅素：「哲學介於科學與神學之間。」
- 五、歷史意識（視野與廓清）
- 六、世界意識（宏觀與融通）
- 七、民族意識（文化與傳統）
- 八、個性意識（微觀與自覺）

理論哲學—實踐哲學—文化哲學

貳、思想方法與思想研究

思想方法：增進有效思考與啟發合理思想的方法。

思想研究方法：凡對思想進行理解與創造所使用的方法。

思想研究的面向（層次）

- 一、文獻學的研究：凡是歷史性的材料都稱之為「文獻」。文獻學是有關認識、處理、運用文獻的方法之學。其內容包括：目錄學、版本學、校讎學與語言學等。
- 二、史學（或「考據學」）的研究：運用史學方法所作的研究。史學方法包括歸納法、比較法、綜合法、分析法等，對史料（包括傳述、文獻、古蹟或古物等）作蒐集、考證、敘事、解釋，以求明瞭歷史的真相、探求歷史因果關係、歸納歷史法則、形成史觀、史識，而能鑑往知來。
- 三、思想史的研究：是對「思想」發展的歷史所作的研究。內容包括：「思想」發展的時代背景（政治、社會、經濟、文化、學術等）、學派的形成與演變、思想家的生平（成長經歷、師友關係等）、思想家思想演進的歷程、價值、地位與影響等。

參、哲學的研究：

是一種透過哲學概念的分析把握思想的研究。以探討思想所包含的哲學觀念、反映的哲學問題、根據的理論立場，以及如何處理哲學的這些問題為中心。其步驟有三：

- 一、闡解哲學論題的意義
- 二、比較各哲學家的意見
- 三、說明自己的意見

點：概念研究→線：命題研究→面：問題研究→體：整合研究

肆、哲學研究的內容分類

- 一、超形上學 (transmetaphysics)：指不可言詮、超越形上學的人為思辨。
超越形上學的一切二元的對立相待，既不肯定亦不否定。對於一切形上學的解構或反解構。
- 二、形上學 (metaphysics)：天道論—本體論、宇宙論
- 三、倫理學：心性論、工夫論
- 四、知識論：邏輯、認識論或方法論
- 五、其他：美學、政治哲學、宗教哲學、歷史哲學、文化哲學、社會哲學等

伍、哲學研究的方法類型

- 一、發生研究法：著眼於一個哲學家的哲學如何一點點發展變化，依「觀念」發生的程序而理解其哲學的意義與價值。
- 二、解析研究法：解析哲學家所用的詞語及論證的確切意義，所根據的是邏輯分析，而非主觀意見。
- 三、系統研究法：將哲學作系統的陳述，注重哲學的理論脈絡。
- 四、基源問題研究法：以邏輯意義的理論還原為始點，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。一切個人或學派的哲學理論，根本上必是對某一個問題的答覆或解答。
- 五、比較研究法：對不同哲學作比較研究，以突顯不同哲學的特殊性、價值和地位。
- 六、實踐研究法：由實踐來體悟哲學的真實內涵，因實踐的進程，對哲學的體悟會有深淺的層次之分，這是一種境界的體悟或實證法。
- 七、傅偉勳教授《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大出版，1990年7月）—〈創造的詮釋學及其應用：中國哲學方法論建構試論之一〉

（一）、「實謂」層次：原思想家（或原典）實際上說了什麼？（What exactly did the original thinker or text say？）
關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，具「客觀性」，是研究的起點而非重點與終點。此層次所獲致的任何嶄新而證成（justified）的結論，立即多少影響以下四層次的原有結論。

（二）、「意謂」層次：原思想家想要表達什麼？或他所說的意思到底是什麼？（What did the original thinker intend or

mean to say?)

通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等工夫，儘量「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意謂。

- (三)、「蘊謂」層次：原思想家可能要說什麼？或原思想家所說的可能蘊涵是什麼？(What could the original thinker have said? Or what could the original thinker's sayings have implied?)

關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的(較為重要的)種種原典詮釋等等。通過此類研究方式，了解原典或原思想家學說的種種可能的思想蘊涵，如此超克(transcendence)「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人的主觀臆斷。

- (四)、「當謂」層次：原思想家(本來)應當說出什麼？或創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？(What should the original thinker have said? Or what should the creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?)

詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構下掘發深層結構，據此批判地考察在第三層次所找到的種種可能蘊涵，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要「詮釋學洞見」(Hermeneutic insight)，已非二層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比。

- (五)、「必謂」層次：原思想家現在必須說出什麼？或為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？(What must the original thinker say now? Or what must the creative hermeneutician do now, in order to carry out the unfinished philosophical task of the original thinker?)

八、中國哲學「基本哲學問題研究法」(華梵哲學系 杜保瑞教授)

- (一)、本體論：是對於整體存在界的根本存有意義、目的、本質、體用、有無、虛實等抽象觀念定未問題的探討。
- (二)、宇宙論：中國哲學領域中一項特別具有根本重要地位的基本哲學問題，長跨先秦以來各家流派中具有永在地根本地位的重要哲學問題。特別指涉的是整體存在界的時間、空間、始源、生滅、變化、材質、結構等客觀認識的哲學問題。
- (三)、功夫論：涵攝著主要是心理修養活動的本體論進路的功夫哲學，

(四)、境界論：將中國哲學對於描寫完美人格終極境界的觀念建構，提煉出為一基本哲學問題的哲學範疇，它於是將主要地表現在儒道佛傳統中的完美人格理論中，它將以功夫實踐者的身心狀態之理論解析為觀念表達的內涵，它既是人體宇宙學的最高階段，它也是人性論的最圓滿情狀，所以它是對準在人存有者的終極實踐狀態下，經由宇宙論哲學知識及本體論哲學觀念的表述結果。

哲學大綱：吳康 中國哲學概論：張岱年

中國哲學史：馮友蘭、勞思光

中國思想史：錢穆、韋政通、侯外廬《中國思想通史—哲學思想、邏輯思想、社會思想》

中國哲學範疇（問題）史：張岱年《中國哲學問題史》（《中國哲學大綱》）
——哲學問題為綱、歷史發展為緯

葛榮晉《中國哲學範疇史》、張立文《中國哲學範疇發展史》——「範疇」（Category）原義為：陳述，轉化為「普遍概念」。

西方—理智思考的興趣，客觀了解、有效操縱世界。應用真理於世界，實踐重智，操縱世界為我所用。

中國—仁智雙彰，發現生活智慧，達到人與世界價值的充足實現與相互間的圓滿和諧。實現和諧於世界，價值重德（甚於愛智，不重視知識系統的建立，取代宗教），重視道德人格修養，實現世界的價值，提昇心靈境內，以至天人合一。

- 一、重視人生哲學、政治哲學
- 二、重視心、性問題
- 三、重視修養與實踐的功夫
- 四、重視天人關係問題
- 五、重視各種對偶性範疇間的關係

第二單元 中國哲學發軔總說

一、先秦哲學與甲骨契文

二、先秦哲學與鐘鼎彝文

三、先秦哲學與周代文化

1、周初宗教中人文精神的躍動：憂患意識→敬德、明德

《周書·召誥》：「今天其命哲，命吉凶，命歷年，王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」

2、《周易》的宇宙秩序觀念

3、《尚書》的民本思想：

〈皋陶謨〉：「天工人其代之，…天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。」

〈泰誓〉：「天視自我民視，天聽自我民聽。」

〈酒誥〉：「人無於水監，當於民監。」

〈康誥〉：「天畏棗忱，民情大可見。」

4、《毛詩》的形上天

〈大雅·文王〉：「天命靡常。」「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。」

〈大雅·烝民〉：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」

〈周頌·維天之命〉：「維天之命，於穆不已；於乎不顯，文王之德之純。」

四、先秦哲學的先驅人物：管仲、晏嬰、鄭子產、叔孫豹

《左傳·襄公·二十四年》：「太上有立德，其次有立功，其次有立言；雖久不廢，此之謂不朽。」

第三單元 先秦哲學：孔孟儒家

孔子哲學：對周代人文精神的肯定，突顯周代文化的道德義涵。

形軀我、認知我、情意我依於道德我，而受其規範；繼承周代文化傳統，講求人道主義與實踐理性（實用理性），又創立「一以貫之」的學問體系，可謂為中國哲學的發端。

〈憲問〉：「有德者必有言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有

仁。」

〈衛靈公〉：「子謂韶，盡美矣，又盡善矣！謂武，盡美矣，未盡善也。」

壹、孔子哲學的基本面向

一、天：〈憲問〉：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」

〈述而〉：「天生德于余。」〈子罕〉：「天之未喪斯文也。」

馮友蘭《中國哲學史》「天」五義—物質之天、自然之天、主宰之天、運命之天、義理之天

二、命：義（表自由、價值、道德）命（表必然）分立—命中顯義、知命守義；不計成敗，唯求理分。

孔子命子路答荷篠丈人曰：「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣！」

三、攝禮歸義：〈衛靈公〉：「君子義以為質，禮以行之。」（禮由祭祀「神」而轉化為「人己」的道德禮，生出自律道德。）

四、攝禮（樂）歸仁：〈八佾〉：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

五、直：〈雍也〉：「人之生也直，枉之生也幸而免。」

父為子隱，子為父隱，直在其中矣—涉及具體理分的不同

六、知：〈衛靈公〉：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」

〈顏淵〉：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』問知，子曰：『知人。』樊遲未達，子曰：『舉直錯諸枉，能使諸枉直。』」

貳、孔子的知識方法論

一、〈子罕〉：「叩其兩端而執之。」

二、〈為政〉：「攻乎異端，斯害也已。」

三、〈里仁〉：「君子之于天下也，無適也，無莫也，義之與比。」

四、〈雍也〉：「質勝文則野，文勝質則史，文彬彬，然後君子。」

五、〈先進〉：「過猶不及。」〈微子〉：「無可無不可。」

六、〈子路〉：「君子和而不同，小人同而不和。」

參、孔子哲學未觸及的問題（勞思光）

一、道德的基礎或根源之問題（即心性問題）

二、宇宙論與本體論等形上學的問題

三、道德與天道關係問題：〈公冶長〉：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

四、政權之轉移問題

肆、孔子哲學的質疑（反對或阻礙現代化？）

一、封建及專制的維護者？民主法治的阻礙者？

- 二、傳統禮儀的保守者？科學發展的阻礙者？
- 三、工業和經濟發展的阻礙者？藝術發展的阻礙者？
- 四、宗教的反對者？

孟子哲學：價值之自覺，要求如理；價值之根源，內在於自覺心

〈離婁下〉：「心之所同然者何也？謂理也，義也，…理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

攝禮歸心，由心善證性善。（本心雖現於經驗事實中，但不為所限。）

一、心與性善：〈告子上〉：「心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。」

告子：「生之謂性」—凡 S 是 P（義外—否定自由意志）

孟子：天予之「四端」為性—有些 S 是 P（義內—本然具足）

二、惡之起因：心不能盡其才，緣耳目之欲及環境之影響，溺於物或蔽於物。

三、心→性→天→神：〈盡心上〉：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣！」

〈盡心下〉：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之知謂聖，聖而不可知之之謂神。」

「可欲」：道德心的自我實現之要求

四、工夫論：「持其志，無暴其氣」，「知言養氣」、「集義所生，非義襲而取」，「勿忘勿助長也」，「養心莫善於寡欲」，「求放心」，「先立乎其大者，則小者不可遺也」，「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」，「義利之辨」，「擴充四端」，「踐形」。

五、政治思想：民本、民主與政權之轉移

〈萬章上〉：「天與之，人與之，故曰天子不能以天下與人。」

〈萬章下〉：「王曰：『請問貴戚之卿？』曰：『君有過則諫，反覆之而不聽，則易位。』…問異姓之卿？曰：『君有過則諫，反覆之而不聽，則去。』」

〈離婁上〉：「得天下有道，得其民，斯得天下矣！得其民有道，得其心，斯得民矣！」

〈盡心上〉：「公孫丑曰：『…賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？』」

孟子曰：『有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。』」

六、評論：1、孟子確認先天、具體的道德理性為道德根源，奠定自律道德的基礎。

- 2、心性天神的一貫，建立即主觀即客觀，即內在即超越，即活動即存有的道德形上學。
- 3、修養功夫的理論化。
- 4、具備民主精神，但缺乏呈現民意的有效工具（如選舉、議會、憲法），因而未能產生民主制度。
- 5、太強調道德，不免忽略道德以外的價值（偏於先驗主義，較不利科學的發展）。

郭店楚墓竹簡

一九九三年十月，湖北省荊門市郭店一號楚墓出土 804 枚楚簡，字簡存 730 枚。考古專家從墓葬形制與器物特徵判斷，郭店一號楚墓具有戰國中期偏晚的特點，因而斷定其下葬年代當在：公元前四世紀中期至公元前三世紀初，其竹簡字體有明顯的戰國時期楚國文字的特點。其儒道文獻鈔本，具有先秦學術思想史的參照價值。

- 一、東周時期楚國的貴族墓地（南約九公里，為東周楚都—紀南城）。
- 二、年代：戰國中期偏晚，係傳鈔的古書。
- 三、道家學派著作兩種：簡本《老子》甲乙丙三篇（約 2046 字，今本《老子》五分之二）。〈太一生水〉（「太一」即「道」：論述太一與天地、四時、陰陽等的關係）
- 四、儒家學派著作十種：當出於子游、子思學派
 - （一）、孔子之作三種：〈窮達以時〉（大部份內容見於《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》等書）、〈唐虞之道〉、〈尊德義〉
 - （二）、孔子弟子之作四種：〈忠信之道〉（可能是子張之作）
 〈性自命出〉（可能是子游之作）
 〈成之聞之〉、〈六德〉（可能是縣成之作）
 - （三）、子思及其弟子所作三種：當即為《子思子》一書之部份篇章
 〈緇衣〉（與今本《禮記·緇衣》大體相合，作者子思）
 〈五行〉（可能是子思自作，曾見於馬王堆漢墓帛書，為思孟學派所作，流傳楚地甚廣）
 〈魯穆公問子思〉（當成於子思弟子，未見流傳）
- 子游一系：弘道派→子思→孟子（〈性自命出〉錄有一段子游遺文）
- 子夏一系：傳經派→荀子→漢儒經學
- 曾子一系：踐履派→曾申、樂正子春→《禮記》

子張一系：表現派——「在邦必聞，在家必聞。」

竹簡〈六德〉：「君臣父子夫婦」六位配「君德義，臣德忠，父德聖，子德仁，夫德智，婦德信」六德

五、《語叢》四篇：與《說苑·談叢》、《淮南子·說林》相似。

六、重要思想：

（一）、生為貴，天生百物人為貴：相應於《易傳》：「天地之大德曰生」、「生生之謂易」，與儒道之人生目的、意義與價值同。

（二）、人道為貴：以人道（夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣）為倫理本體，由人道而天道，以人心建天心——《易傳》、《中庸》、董仲舒與宋明理學一脈相承。

（三）、天命分立：天義含混，包含有非人力所可測度、控制神秘力量，並無人格神的性格。

命義亦無神秘的道德意義，表述人的感性生命和生存。

（四）、性自命出，命自天降：強調對自然人性作各種分析、陶冶和塑建。性指自然人性（喜、怒、愛、思、欲、慮、智、念、強、弱），無人性善的道德說法，為倫理與心理的結合——「愛出于性，親出于愛，忠出于親」、「欲出于性，慮出于欲」、「惡出于性，怒出于惡」、「喜出于性，樂出于喜，悲出于樂」。

（五）、重視「心」：需要學習、教導——「凡道，心術為主」、「雖能其事，不能其心，不貴」、「雖有性，心弗敢不出」、「人雖有性，心无奠志」、「待物而後作，待悅而後行，待習而後奠」、「四海之內，其性一也，其用心各異，教使然也」、「教，所以生德于其中也」。

（六）、重視「情」：「情生于性」而「道始于情」，「始者近情，終者近義」，「禮生于情」——對比《禮記·樂記》、《荀子·樂論》，竹簡更為細密周詳，由情而生樂（孟子與宋明儒學罕言「樂」）。

（七）、為何重情、性、心的陶冶塑建？

- 1、與上古巫術儀典有關（誠則靈）→理性化
- 2、禮制系統（儒術）→周公制禮作樂→孔子攝禮歸仁
- 3、情理交融，合信仰、情感、直觀、理智於一身的實踐理性

郭店楚簡與《子思子》

一、《漢書·藝文志》：「《子思》二十三篇。名伋，孔子孫，為魯穆公師。」

《隋書·經籍志》：「《子思子》七卷，魯穆公師孔伋撰。」

《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》皆有著錄；元後，即不見著錄。

二、清·洪頤瑄《問經堂叢書》輯《子思子》一卷，黃以周亦有輯本收於《中國子學名著集成》

三、經推證郭店楚墓竹簡為子思及其弟子之作無疑。

※以《荀子·非十二子》參照審查郭店楚墓竹簡※

一、《荀子·非十二子》評子思曰：「略法先王而不知其統。」

《荀子·正論》：「世俗之為說者曰：『堯舜擅讓。』是不然。天子者，勢位至尊，無敵于天下，夫有誰與讓矣？…曰：『死而擅之。』是又不然。…聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣！天下有聖而在后子者，則天下不離，乾不易位，國不更制，天下厭然與鄉（向），無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣？聖不在后子，而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣！天下厭然與鄉（向），無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣？」一此論「禪讓制度」

V. S. 郭店楚簡〈唐虞之道〉：「唐虞之道，（擅）而不傳；堯舜之王，利天下而弗利也。（擅）而不傳，聖之盛也；利天下而弗利也，仁之至也，故昔賢仁聖者如此。」

二、荀子批評子思託名孔子造作語錄，曰：「案飾其辭，而祇敬之曰：『此真先君子之言也。』」

V. S. 鄭玄《三禮目錄》：「子思作《中庸》，以昭明聖祖之德。」

漢·孔鮒《孔叢子·公儀篇》載魯穆公謂子思曰：「子之書所記夫子之言，或者以謂子之辭。」子思曰：「臣所記臣祖之言，或親聞之者，有聞之于人者，雖非正其辭，然猶不失其意焉。」

《隋書·音樂志》引沈約之言曰：「〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉，皆取《子思子》。」按：〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇特點，每篇全部或大部採（引）用孔子之語。→楚簡〈緇衣〉子思所傳

三、荀子：「案往舊造說，謂之五行。」「子思唱之，孟軻和之。」

V. S. 郭店楚簡〈五行〉與長沙馬王堆漢墓帛書《老子》甲本卷後《古佚書·五行》篇之經部大體相同。楚簡「五行」指「仁義禮智聖」，此即《荀子·非十二子》所批評子思、孟子之五行說。→楚簡〈五行〉子思所傳（Cf. 龐樸〈馬王堆帛書解決了思孟五行說古謎〉，《文物》1977年10期）

按：〈唐虞之道〉、〈五行〉二篇文字皆專論性文章，風格平實審諦，與孟子雄辯犀利文風頗不相侔，當為子思所傳，非孟子一系所作。

※以《禮記·中庸》參照審查郭店楚墓竹簡※

- 一、《史記·孔子世家》：「子思作《中庸》。」
《孔叢子》：「子思作《中庸》四十九篇。」→《中庸》為子思代表作，反映其成熟思想。
- 二、楚簡〈性自命出〉：「性自命出，命自天降。」「四海之內，其性一也；其用心各異，教使然也。…道者，群物之道；凡道，心術為主。…教，所以生德于中者也。」V.S. 《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」思想脈絡一致。
 - 1、「天命之謂性」、「性自命出」思想並不見於其他先秦古籍。
 - 2、《中庸》較〈性自命出〉文義更為凝鍊而概括，故《中庸》應晚成於〈性自命出〉。
 - 3、二篇皆子思思想之傳述作品。

※以子思「求己」之學術主旨參照審查郭店楚墓竹簡※

- 一、從傳世文獻可證子思學術主旨重在「修己」、「求己」。
魏·徐幹《中論·修本篇》引子思曰：「能勝其心，于勝人乎何有？不能勝其心，如勝人何？」〈貴驗篇〉又引：「誰謂華岱之不高，江漢之不長與？君子修德，亦高而長之，將何患矣？故求己而不求諸人，非自強也，見其所存之富耳。」「事自名也，聲自呼也，貌自眩也，物自處也，人自官也，無非自己者。」
唐·馬總《意林》引子思：「言而信，信在言前也；令而化，化在令外也。」又引之曰：「國有道，以義率身；無道，以身率義。」
V.S. 孔子：「古之學者為己，今之學者為人。」「君子求諸己，小人求諸人。」「苟正其身矣！于正人乎何有？不能正其身，如正人何？」
《中庸》：「君子之道，本諸身，徵諸庶民。」又述孔子言曰：「射，有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」
- 二、楚簡〈窮達以時〉：「有天人有人，天人有分；察天人之分，而知所行矣！有其人，亡其世，雖賢弗行矣！苟有其世，何難之有哉？」「初滔賄（韜晦），后名揚，非其德加。」「遇不遇，天也；動非為達也，故窮而不以為名也。」「窮達以時，德行一也。…故君子（惇）于反己。」→「天人之分」，天即「世」，意謂客觀條件；人即「己」，意謂主觀條件，而以「反求諸己」為依歸。以窮達不同境遇說明「恆常修德」之重要性。
〈窮達以時〉當為子思所傳。
- 三、〈成之聞之〉，篇題係整理者擬加，然錯簡嚴重，可區分為：前二十簡為一篇—〈求己篇〉，後二十簡為一篇—〈天常篇〉。

〈求己篇〉：「古之用民者，求之于己為恆；行不信則命不從，信不著則

言不樂。民不從上之命，不信其言，而能含德者未之有也。」「是故君子之求諸己也深，不求諸其本而攻諸其末，弗得矣！是君子之于言也，非從末流者之貴，窮源反本者之貴。苟不從其由，不反其本，未有可得也者。」「是故欲人之愛己也，則必先愛人；欲人之敬己也，則必先敬人。」→子思所傳作品

※ 以子思思想性格參照審查郭店楚墓竹簡※

- 一、劉向《戰國策書錄》：「捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎。」「儒術之士，棄捐于世，而游說權謀之徒，見貴于俗。」
- 《孔叢子·抗志篇》：「曾申謂子思曰：『屈己以伸道乎？抗志以貧賤乎？』子思曰：『道伸，吾所願也。今天下王侯，其孰能哉？與屈己以富貴，不若抗志以貧賤。屈己則制于人，抗志則不愧于道。』」
- 《孔叢子·公儀篇》：「魯人有公儀潛，砥節礪行，樂道好古，恬于榮利，不事王侯，子思與之友。」
- 《孔叢子·居衛篇》曾子謂子思曰：「吾觀子有傲世主之心，無乃不容乎？」
- 《孟子·萬章下·七章》：「魯穆公亟見于子思曰：『古千乘之國以友士，何如？』子思不悅曰：『古之人有言，曰事之云乎；豈曰友之云乎？』」

→可證知子思「從道不從勢」、「不事王侯，高尚其志」之風骨。

- 二、楚簡〈魯穆公問子思〉：「魯穆公問于子思曰：『何如而可謂忠臣？』子思曰：『恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣！』」
- 楚簡〈六德〉提出「君臣父子夫婦」六位，而以「父德聖、夫德智，子德仁、君德義、臣德忠、婦德信」六德配之，而文曰：「為父絕君，不為君絕父；為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟；以宗族殺（意謂降低一等）朋友，不為朋友殺宗族。」→反映出早期儒家之思想特點，也是考察早期

儒家之重要文獻，可證知為子思所傳。

- 三、據荊州市博物館〈郭店一號楚墓〉：「該墓下葬年代當在公元前四世紀中期至前三世紀初，根據墓葬形制推測：墓主身分屬上士一級。」北京清華大學李學勤教授以為：此墓主為楚國太子（即楚頃襄王，太子期間為西元前 329 年—西元前 299 年）之師陳良（按：有「東宮之師」器銘為

證，其卒年約當西元前 325 年至西元前 320 年之間。約同時間，其學生陳相曾于滕國與孟子辨論，孟子批評之曰：「今也南蠻駮舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之，…吾聞出于幽谷，遷于喬木者；未聞下喬木，而入幽谷者。」) 而由此傳鈔之古籍可知：墓主為兼學儒道之學者。

Cf. 《孟子·滕文公上》：「陳良，楚產也，悅周公、仲尼之道，北學于中國。北方之學者未能或之先也，彼所謂豪傑之士也。」

四、楚簡《語叢》四篇，大抵言「天生百物，人為貴」、「生為貴」、「反求諸己」、「抗志守道」以及「求之于己為恆」之理，可證皆儒者所傳思想。

《郭店楚簡》所呈現的重要哲學問題

關於儒道竹簡「改寫古代哲學史」的另類觀點

陳 鼓 應 （臺大哲學系教授）

2003.4.18（星期五）師大國研所專題研討室

壹、道簡所呈現的重要哲學問題

- 一、哲學理論的突破始於老子
- 二、老子「有」、「無」的本體論意涵
- 三、〈太一生水〉尚水之宇宙論意涵
- 四、老子倫理思想的重新思考—老子仁義觀的重估
 - （一）、天地視域：「大仁不仁」之境
 - （二）、天人之分：天道「無親」而人道「善仁」
 - （三）、逆向思維：「仁常而不周」

貳、儒簡所呈現的重要哲學問題

- 一、儒簡中告子的人性思想為主流
 - （一）、自然人性論
 - （二）、教學以化性
- 二、告子「仁內義外」之論為主流思潮
- 三、先秦儒家重《詩》、《書》，而輕《易》的傳統

先秦儒學發展

顧炎武《日知錄》卷十三〈周末風俗〉：「史文闕軼，考古者為之茫昧。」《隋書·經籍志三》：「仲尼祖述前代，修正六經。三千之徒，並受其義。至于戰國，孟軻、子思、荀卿之流，宗而師之，各有著述，發明其指。所謂中庸之教，百王不易者也。俗儒為之，不顧其本，苟欲譁眾，便辭巧說，亂其大體，致令學者難曉，故曰博而寡要（按：司馬談《論六家要指》評儒家言）。」

- 一、先秦孔孟思想階段：禮始於情，六德相對關係（民本主張）
- 二、漢唐宋明儒學階段：禮反於情，三綱的絕對關係（君主主張）
- 三、清至近代儒學階段：情禮之爭，求平等，廢三綱（民權主張）
- 四、現代儒學思想階段：情勝於禮（民主主張）

第四單元 先秦哲學：老莊道家

壹、老子

- 一、《老子》一書包含老聃的基本思想，但成書可能在戰國初期，即在儒墨盛行之後。
- 二、版本：通行本一道經在前、德經在後。（漢·河上公本，魏·王弼本，唐·傅奕本）
 - 1973 年長沙馬王堆三號漢墓出土帛書甲、乙本—德經在前、道經在後。
 - 1993 年荊門郭店楚簡甲、乙、丙本—不分上下，不分章節。並無今本「絕仁棄義」、「禮者，忠信之薄，而亂之首」一類反儒之言論。

※ 郭店《老子》竹簡共發現三組：甲組共有竹簡三十九枚，竹簡兩端均修削成梯形，簡長三二·三釐米；編線兩道，編線間距為十三釐米。乙組共存十八枚，竹簡兩端平齊，簡長三〇·六釐米；編線兩道，編線間距為十三釐米。丙組共存十四枚，竹簡兩端平齊，簡長二六·五釐米；編線兩道，編線間距為十〇·八釐米。

※ 這三組簡所保留的《老子》，全加起來只相當於今本的五分之二，

章序與今本有較大差異，文字也有不少出入。現將三組簡文分別稱為《老子》甲、乙、丙。《老子》甲本包括今本《老子》的十九章、六十六章、四十六章中段和下段、三十章上段和中段、十五章、六十四章下段、三十七章、六十三章、二章、三十二章、二十五章、五章中段、十六章中段、六十四章上段、五十六章、五十七章、五十五章、四十四章、四十章、九章。《老子》乙本包括今本《老子》的五十九章、四十八章上段、二十章上段、十三章、四十一章、五十二章中段、四十五章、五十四章。《老子》丙本包括今本《老子》的十七章、十八章、三十五章、三十一章中段和下段、六十四章下段。

三、道的學說：世界的統一原理、發展原理

二十五章：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」

四章：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，…吾不知誰之子，象帝之先。」「天下萬物生于有，有生于無。」

十四章：「視之不見名曰夷，聽之不聞曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一，其上不皁，其下不昧，繩繩不可名，復歸于無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」

四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

十一章：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。」

※ 道：超越宇宙萬物之本體 V.S. 德：體現于萬事萬物之中，體現于具體事物之道。 V.S. 儒家：天命為道、人性為德

※ 五十一章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。…萬物莫不尊道

而貴德。」「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

※ 十六章：「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常。」

三、無為與無名（自然無為，天道無親）V.S.儒墨：天道有為（人為）
五章：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」

（一）、天人之辨：「無為」兩重性 V.S. 墨子「天志」

十章：「生而不有，為而不恃，長而不宰。」

二十五章：「道法自然。」

三十七章：「道常無為而無不為。」

六十章：「以道蒞天下，其鬼不神。」

六十四章：「以輔萬物之自然而不敢為。」—反對有神論

四十七章：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」—反對實踐

踐

（二）、名實關係：老子「無名」V.S.孔子「正名」、墨子「取實予名」
一章：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」—道常無名、無名之樸、知常曰明

（三）、認識論：靜觀、玄覽（按：帛書作「玄監【鑑】」）

十六章：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。」

十章：「滌除玄覽，能無疵乎？」

二十二章：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」

十五章：「古之善為道者，微妙玄通，深不可識。」

二十章：「絕學無憂。」

四十八章：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」

六十四章：「學不學，復眾之所過。」

※ Cf：《管子·心術上》「靜因之道」、《荀子·解蔽》「虛壹而靜，謂之大清明」、《韓非子·揚權》「虛以靜后，未嘗用己」。

四、辨證法：「反者，道之動；弱者，道之用」、「正言若反」、「物極必反」

二章：「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」「天下皆知美之為美，斯惡矣。皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，(恆也)。」「一據帛書本校補，通行本無。

二十二章：「曲則全，枉則直，洼則盈，敝則新。」

二十七章：「善人者不善人之師，不善人者善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。」

二十八章：「知其雄，守其雌。知其白，守其黑。」

四十四章：「甚愛必大費，多藏必厚亡。」

四十五章：「大直若屈，大巧若拙，大辨若訥。」

五十八章：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」「正復為奇，善復為妖。」

七十六章：「堅強者，死之徒；柔弱者，生之徒。」

七十八章：「弱之勝強，柔之勝剛」

※事物向對立面轉化→量變之積累過程→質變

六十三章：「圖難于其易，為大于其細。天下難事，必作于易；天下大事，必作于細。」

六十四章：「合抱之木，生于毫末。九層之臺，起于累土。千里之行，始于足下。」

老子小結

老子

一、思辯方式：正言若反

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。

二、思想根基：

(一)

1. 道可道，非常道，名可名，非常名。

2. 無，名天地之始；有，名萬物之母。

(二)常與反

1. 反者道之動。

2. 飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？

三、思想中心：無為與無不為

1. 為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。
2. 致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。

四、無為的展開與運用

1. 守柔曰強。
2. 五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨；
是以聖人為腹不為目；故去彼取此。」
3. 絕聖棄智，民利百倍。
4. 小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之，甘其食、美其服、安其居、樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

貳、莊子 (ca. BC369—BC286)

一、傳略參見《史記·老莊申韓列傳》，名周，宋國蒙縣（河南商丘或山東曹縣）漆園吏。

〈外物〉：「莊周家貧，故往貸粟于監河侯。」

〈列禦寇〉：「處窮閭厄巷，困窘織履，槁項黃馘。」

二、《莊子》三十三篇，晉·郭象分為：內篇七篇、外篇十五篇、雜篇十一篇，富於形象思維，以寓言寫哲理。

三、《莊子》基源問題：在文明的各種束縛壓迫中，如何實現精神自由、萬物和諧之境。（勞思光《中國哲學史》）

四、天人之辨：天道無為自然，泛神論色彩的天道觀。

〈大宗師〉：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，先天先地，在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長于上古而不為老。」

〈知北遊〉：「東郭子問于莊子曰：『道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』」「先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也，猶其物也，猶其有物也，無已。」

→道不完全在萬物之外、之上，存在於萬物之中，為世界的統一原理，

也是一切事物的內在原因。又道具有超越性（神鬼神物、先天先地）與內在性（至道不逃于物）。

五、道物關係：詳見《莊子·陽則》：「或之使，莫之為，未免于物，而終以為過。或使則實，莫為則虛。有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。…或之使，莫之為，疑之所假。」「或使莫為，言之本也，與物終始。…或使莫為，在物一曲，夫胡為于大方？」

（一）、季真「莫為」說：把道看成是物之虛，而莫為于物。把道和物、虛和實截然對立，「未免于物」。

（二）、接子「或使」說：有一超越萬物的實體，「有使物之功」，萬物生成、變化的原因。相信上帝創造萬物，屬天命論。

（三）、莊子根本否認有個造物主、有真宰。萬物變化多端，〈齊物論〉：「而不知其所使，若有真宰，而特不得其朕。」

→莊子傾向於「莫為」說，但不同意季真「莫為」說的理論。故倡〈齊物論〉「天籟」之說曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」→道全 V.S. 物偏（不全）：人的任何作為皆為偏

《荀子·非十二子》：「莊子蔽于天而不知人。」

〈大宗師〉：「死生，命也，其有旦暮之常，天也。人之有不得與，萬物之情也。」「得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂懸解也。」

〈德充符〉：「死生，存亡，窮達，貧富，賢與不賢，毀譽，饑渴，寒暑，是事之變，命之行也。」

〈人間世〉：「知其不可奈何，而安之若命，德之至也。」

六、名實之辨：相對主義—齊萬物為一、懷疑主義—〈齊物論〉：「仁義之端，是非之途，樊然淆亂，吾惡能知其辯？」

〈秋水〉：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之為稊米也，知豪末之為丘山也，則差數睹矣。」

〈德充符〉：「自其異者觀之，肝膽楚越也；自其同者觀之，萬物皆一也。」

〈齊物論〉：「嚙缺問乎王倪曰：『子知物之所同異乎？』曰：『吾惡乎知之？』『子知子之所不知邪？』曰：『吾惡乎知之？』『然則，物無知邪？』曰：『吾惡乎知之？雖然，嘗試言之，庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？』」

「昔者，莊周夢為胡蝶，栩栩然，胡蝶也；俄然覺，則遽遽然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶則必有分矣，此之謂物化。」

「方其夢也，不知其夢也；夢之中，又占其夢焉。覺而後知

其夢也，且有大覺而後知，此其大夢也。而愚者自以為覺，竊竊然知之。」

「彼是莫得其偶，謂之道樞；樞始得其環中，以應無窮。」

「聖人和之以是非，而休乎天鈞。」

「未成乎心，而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有為有。」「隨其成心而師之。」「道未始有封，言未始有常。」

〈天下篇〉：「不譴是非，以與世俗處。」

七、逍遙遊：形軀我之超越—破生死、通人我

齊物論：認知我之超越—泯是非，薄辨議

道家理想境界與人格—〈齊物論〉：「天地與我並生，萬物與我為一」、「至人無己，神人無功，聖人無名」。

「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以游無窮之者，彼且惡乎待哉？」

〈大宗師〉：「古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訴，其入不距，儻然而往，然而來而已矣！不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。」

〈養生主〉：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」

※ 《孟子·離婁上》：「聖人，人倫之至也。」

※ 《荀子·解蔽》：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。」

八、心靈修養功夫：真我之實現—物化、無我、心齋（虛）、坐忘、養生

真我之境界—無待、見獨、縣解、逍遙、自由、自然、道通為一

（一）、心齋：〈人間世〉：「唯道集虛，虛也者，心齋也。」

（二）、坐忘：〈大宗師〉：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，謂之坐忘。」

忘→忘己→忘物→忘適→「美」

化→觀化→物化→天鈞→「和」

莊子之「我」：不求理分之完成，不作捨離之超越，只順物自然，觀賞自得。

莊子小結

一、對形軀我的否定

(一)破死生

且夫得者，時也；失者，順也。安時處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。

(二)物化

周與蝴蝶必有分矣，此之謂物化。

二、對認知我的否定

(一)泯是非

1. 有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。
2. 物無非彼，物無非是。
3. 自彼者則不見，自知則知之

(二)薄辯議

三、修養工夫

1. 吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。
2. 回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」
3. 墜肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，是謂坐忘。
4. 逍遙：極小大之致。

※ 我之四境※

希臘：重認知我，掌握經驗規律和力量，利用世界。

儒家：重德性我，實現道德價值和理想，善化世界。

道家：重境界我，我與自然萬物相冥合，美化世界。

佛家：重般若我，解脫我執法執而普度，淨化世界。

第五單元 先秦哲學：墨子、荀子

壹、墨子 (ca. BC480 年—BC390 年)

一、基源問題：如何改善社會基本生活，求興天下之利。

興天下之利：(一)、功利主義—兼愛

1、社會之利：節用、節葬、非樂（非儒）

2、宗教之利：明鬼、非命、天志（非儒）

3、內政之利：尚賢、尚同

4、天下之利：非攻

(二)、權威主義—尚同、天志

建立標準：三表法（〈非命〉）

「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？本之於古者聖之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」

二、以質救文：面對周文疲弊—兼愛、非攻

權威主義（外在權威）：天志、法儀—最高價值標準

明鬼—實踐天之賞罰

尚同—強化政治權威

功利主義（交相利）：節用、節葬、非樂、非儒

※ 忽視人性的差異性與特殊性，無法充分表現特有的人情之常，缺乏人性內在的自覺。功利主義的文化觀，使人缺乏禮樂性情的陶冶。

※ 墨家：純樸簡易。不從人的主體修養上著手，而直接由外在客觀條件的掌握開始，政教合一，權威主義與功利主義合一，其思想特色在於「以質救文」（興大利）、「以兼代別」（行大公）。

※ 儒家：中庸高明。對禮樂反省，而攝禮歸義，攝義歸仁，從仁心自覺的點醒，而活化禮樂價值。

※ 道家：深奧玄遠。不滿於周文僵化的禮樂形式，謀求一掃形式的執

著，凸顯人心的自由自在，返歸天道的自然無為，免除一切人為形

式的作用與外在價值。

三、兼愛思想：人情擇必取兼，故兼愛可行；古聖王皆行兼愛，故兼愛可行；行兼愛者不害孝，故兼愛可行；君主悅兼而以兼為政，則可收上行下效之功。（蔡仁厚《墨家哲學》，1978年東大出版）

〈兼愛上〉：「聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛。」

〈兼愛中〉：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」

〈天志上〉：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」

四、兼愛的文化觀：非攻

（一）、攻伐上不利天，中不利鬼，下不利人。（〈非攻下〉）

（二）、攻伐不利人，亦不利己。（〈非攻中〉）

（三）、斥攻伐為不義，又贊同征誅，凸顯義的重要。

〈非攻下〉：「禹之所以征有苗，湯之所以誅桀，武王之所以誅紂，若以此三聖王觀之，則非所謂攻，乃所謂誅也。」

五、天志的思想：救天下之亂—說明兼愛的價值根源

〈法儀〉：「莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。」

〈天志中〉：「子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下萬民為文學出言談也。」

「觀其行，順天之意謂之善意行，反天之意謂之不善意行；觀其言談，順天之意謂之善意行，反天之意謂之不善意行；觀其刑政，順天之意謂之善意行，反天之意謂之不善意行。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。」

（一）、天當以德性價值為特性。

（二）、天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。（〈法儀〉）

（三）、天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也；我為天之所欲，天亦為我之所欲。（〈天志上〉）

（四）、天下有義則治，無義則亂，是以知義之為善政也。…然則孰為貴？孰為知？曰天為貴，天為知而已矣。然則，義果自天出矣！

（〈天志中〉）

（五）、且夫義者，政也。無從下之政上，必從上之政下。…我所以知天之為政於天子者也。（〈天志上〉）

六、明鬼：鬼神之能賞而罰暴也。（〈明鬼下〉）

(一)、依據耳目之所見聞。

(二)、古籍所載聖王之事。

(三)、秉天志以行賞罰。

〈耕柱〉：「子墨子曰：『鬼神之明智於聖人，猶聽耳明目之與聾瞽也。』」

七、政治觀：

(一)、國家起源：尚同一天子壹同天下之義→治天下→得大利

〈尚同上〉：「察天下之所以治者何也？唯天子能壹同天下之義，是以天下治也。」

(二)、天志：極權、權威主義—尚同

(三)、尚賢：〈尚賢上〉：「夫尚賢者，政之本也。」「是故古者聖王之為政也，言曰：『不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。』」

三本：〈尚賢中〉：「何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，夫豈為其臣賜哉？欲其事之成也。」

八、文化觀：

(一)、節用：節宮室、節衣服、節飲食、節舟車、節蓄私—消極不浪費，積極努力生產。

(二)、非樂：「上考之，不中聖王之事；下度之，不中萬民之利，是故子墨子曰：為樂，非也。」

1、造為樂器，浪費民財。

2、為樂不足以禁暴止亂，於事無補。

3、為樂浪費民力，妨害生產。

4、與人為樂，必將荒廢時日。

5、多養樂工，消耗財用。

(三)、節葬、非命（否定命定觀念，使人積極努力奮鬥）。

(四)、非儒：排除儒家種種文化理想，流於偏枯的現實功利。

九、墨子思想價值與限制：

(一)、突顯天志、法儀的超越理想。 V.S 天志、法儀只超越而不內在，流於外在的權威，缺乏主體道德的自覺與修養。

(二)、強調兼相愛、交相利的現實關懷。 V.S 只重視相愛相利的現實實效，忽視生命對善美的追求與嚮往。

(三)、展現摩頂放踵以救世的生命典範。 V.S 摩頂放踵乃聖人的典範，然缺乏人性基礎的安頓，流於個人生命的氣魄承當，無法以理帥氣而可大可久。

十、《荀子·解蔽》：「墨子蔽於用而不知文。」

《荀子·天論》：「墨子有見於齊，無見於畸。」

《荀子·非十二子》：「尚功用、大儉約，而慢差等。」

《莊子·天下》：「以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。…其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難為也。…反天下之心，天下不堪，墨子雖能獨任，奈天下何？離於天下，其去王也難矣！…亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍，才士也夫！」

貳、荀子

一、荀子，名況，字卿，亦名「孫卿」。戰國中葉趙人，主要活動在齊國稷下學宮（培養政治人才之所在）。（牟宗三：《荀學大略》、《名家與荀子》）
基源問題：如何建立一成就禮義之客觀軌道

二、思想主幹：天人之分、性偽之別、禮義之道、心之知慮

（一）、天人：天指客觀的自然。

人一不求知天：知道什麼是自然而然，超乎人力之外。

知天：知道什麼是天之職分，從而知道什麼是人之職分
→順應、改變、控制、利用、改造→建立人間秩序→能參→知天

〈禮論〉：「天，生之本。」「禮者，人道之極也。」

〈天論〉：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」

「人之命在天，國之命在禮。」

「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」

〈王制〉：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。…故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總始也，民之父母也。」

「人有氣有生有知，亦且有義。」

「參」謂參贊天地之化育，人與天地配合，參與天地生養萬物；並表示人與天地鼎足而三，人有獨特的價值、責任和工作。

荀子屬於經驗性格、理智主義。

（二）、性偽：性—不包括所有天生的稟賦，只以人天生的物質性欲求為主，凡天生的都算是性。〈正名〉：「不事而自然謂之性。」

「生之所以然者謂之性。」〈性惡〉：「凡性者，天之就也，不可為不可事。…不可為不可事，而在人者，謂之性。」

偽—指人藉人為的努力而創制出來的禮義制度＝人道

惡—乃一消極概念，不指任何特定性質，只表示某種特定性質的缺乏。

※荀子論「性」講求「事實義」 V.S. 孟子論「性」講求「本質義」

性惡：「人之性惡，其善者偽也」，表示人天生的現實狀態只是「天道」的一種表現，本身並沒禮義制度，並不是「人道」的實

現。用意在驅策和勉勵人必須克盡「人道」，篤行禮義，否則就失去做人的資格。

由禮義制度所形成的社會秩序—積極地加以破壞或違反，消極地未能創制禮義制度，都算是惡。

- 1、從人的感官能力說性惡（〈性惡〉）
 - 2、從人的生理本能說性惡（〈性惡〉、〈榮辱〉、〈非相〉）
 - 3、從人的心理欲求說性惡（〈性惡〉）
 - 4、從人的情緒說性惡（〈正名〉：「性之好惡喜怒哀樂謂之情。」）
- （三）、心道：人性的欲為主要內容，但人有心，所以可能擺脫欲的宰制。

「心」：有認知（虛壹而靜）、判斷和主宰行動的功能→大清明境界

「道」：認知對象，以禮義為實質內容的「人道」。

→認識禮義之道，以之為標準來判斷事物是否合道、是否合理。

→欲求可能得到更大的滿足和適當的調節。

（四）、禮政：「禮」—人類行為活動的規範，組織群體的要素。

「政」—禮義之統

由區分→分位→本分：禮的功用—養民之欲，給人之求→使各組織成員能分工合作，增加可以滿足萬民之欲的資源；再根據分位不同，樹立分配有限資源的公平準則。

※ 建立人道，克盡人道＝禮義之道

※ 性（天生的稟賦）偽（人為的禮義）＝天人之分＋禮義之道

※ 孟荀之異※

- 一、就個性氣質說，孟才華洋溢，情感豐富；荀樸素平實，頭腦冷靜。孟口才好，聲勢大；荀不尚口談，默默著作。荀更為條理化，卻更少打動原始人道情感和原始民主力量。
- 二、孟努力發揚儒家道德思想；荀把握時代性，使儒學與政治思潮結合。
- 三、孟重詩書而立性善，向深處悟，向高處提；荀隆禮義而殺詩書，向廣處轉，向外面推。一在內聖，一在外王。（牟宗三：《荀學大略》）
- 四、孟重道德主體之建立，修身重內在之發展（重心）；荀重客觀秩序之建立，修身強調外在規範之約束（重禮）。
- 五、孟論性取本質義，荀取事實義。
- 六、孟以萬德萬理由自覺心出（理在心內），荀以萬德萬理為自覺心所觀照（理在心外）。

- 七、孟以天為道德之天，故知天法天；荀以天為自然之天，故由天人之分，制天用天。
- 八、孟以內在的心為權威，禮為心性本具；荀以外在的禮或聖君為權威，禮不是個體自發的善良本性，而是對個體具有強制性質的群體要求，依理止爭，乃社會之需要，故禮為外在。
- 九、孟以君為輕；荀則尊君。
- 十、孟重個人性情之絕對自由；荀重聖王之絕對威權。
- 十一、孟以王者之政由不忍人之心，主王道，不重刑政；荀則以功利主義—養人之欲，給人之求，主王制或禮治，講刑政，向客觀面落實。
- 十二、孟知「道」之法在收放心、盡心知性，重內省之活動，自得之樂，強調動機、直覺，為本體之自我存養（養心）；荀則重經驗知識之學習，強調功利、效果，主虛壹而靜以化性起偽，重用智，求學問，成事功，非本心之存養，道是客觀的標準、認知的對象。
- 十三、孟云「所存者神，所過者化，上下與天地同流」，是通過精神實踐去體認；荀云「與天地參」，則只是一種合理分工的參。
- 十四、孟不講兵，荀卻「議兵」。
- 十五、孟不得已而辯；荀卻云：「君子必辯，凡人莫不好言其所善，而君子為甚焉。」
- 十六、孟對宋儒影響大；荀對漢儒影響深。

荀子小結

一、天論

1. 天行有常，不為堯存，不為桀亡。……故明於天人之分，則可謂至人矣。
2. 唯聖人為不求知天。
3. 大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯〔措〕人而思天，則失萬物之情。

二、性論

1. 性者，本始材朴也。
2. 人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有嫉惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲

色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化、禮義之道，然後出於辭讓、合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

三、工夫論

1. 凡所貴堯、禹、君子者，能化性、能起偽；偽起，而生禮義。
2. 凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。

四、心論

1. 人心譬如槃水。
2. 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。

五、政治論：尊君隆禮

1. 禮起於何也？……先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人欲，給人之求。
2. 禮有三本：天地、先祖、君師

六、正名論

1. 正名一約定論
2. 別名與共名
3. 三種疑惑：以名亂名、以實亂名、以名亂實。

第六單元 先秦哲學：法家

- 一、法家哲學之基源問題：如何富強？如何建立一有力之統治？
- 二、法家的主要工作：將政權和經濟權自貴族手中奪回，集中於君主之手，以致富強。其主要措施為廢井田、立郡縣。
- 三、法家文獻：《管子》、《商君書》皆後人偽託，而申不害書已不傳。《韓非子》部分偽作，大部分為其真傳。
- 四、前期法家：魏·李悝（即李克）、衛·吳起（失敗於楚）、衛·商鞅（先

用於魏，成功於秦，亦身死於秦）、申不害（由鄭至韓）、趙・慎到
五、法家三派：

（一）、重勢：國君須有威勢，方能驅使臣下一慎到

（二）、重術：君主御下之技藝—申不害

（三）、重法：臣下必所遵之憲令—商鞅

六、法家之集大成及其代表人物—韓非

（一）、受荀子之影響：師法之外在改造作用、性惡、權威主義

※ 荀韓之異※

荀子講性惡，是為禮義的效用，性雖惡而可化；韓非講性惡，

是為賞罰的效用，不是用法化性，而是要人絕對受制於法。荀

子性惡，是為教化；韓非是為統治。

韓非只肯定君權或人主之利，權威主義色彩又甚於荀子。

（二）、受道家之影響：將道家冷眼旁聽之非情感態度，發展為極端冷酷無情的專制思想。又盜取道家「靜觀之智慧」，以為統治技術之助；道家之無為轉為御下之術，道家之智慧轉為陰謀。

一反道家的貴柔、守雌、不爭，強調對立的衝突鬥爭。

（三）、對儒家之批評：仁政鼓勵怠惰（〈顯學〉）、孝道有害法治（〈五蠹〉）、仁義寬緩難行（〈五蠹〉）

七、韓非思想特徵：反傳統（〈五蠹〉）、變古的史觀（〈五蠹〉、〈解老〉、〈說難〉）、功利主義（〈奸劫弑臣〉）、實用主義（〈問辯〉）

八、韓非思想要旨：

（一）、重治道：利收人心、威行意志、名為制定之共同標準（〈詭使〉）

（二）、重「法」：法治比心治可靠（〈用人〉）、法治比教育有效（〈五蠹〉、〈難二〉）

（三）、重「術」：術以馭臣、術以知姦（〈定法〉、〈難三〉）

1、握主權（〈人主〉）

2、正名實（〈用人〉）

3、二柄—賞罰：以「虛靜無為」操二柄而不失（〈揚權〉、〈有度〉）

（四）、重「勢」與「明」：勢的作用在確定法的權威性，反儒家之尊賢；明主之觀念，在反儒家之「仁主」。（〈功名〉、〈難勢〉、〈問辯〉）

※ 人主失勢之因※

- 一、臣閉其主：使不通下情。
- 二、臣制財利：財政大權旁落。
- 三、臣擅行令：臣下專權。
- 四、臣得行義：臣下擅自主持正義。
- 五、臣得樹人：臣下樹立私黨。

(五)、反智：老莊反智，是恐人失其純真，求個人理智觀念之退化，是柔性的；韓非反智，是因它妨礙法術的統治，乃對他人的強制，是剛性的；然亦非完全的愚民政策。(〈外儲右上〉、〈顯學〉、(五蠹))

第七單元 先秦哲學：名家、雜家及其他

壹、名家

- 一、先秦諸子論「名」：
 - (一)、孔子「正名」：論「名」「分」之相配，屬政治、道德意義。以「名」為標準，建立禮序。
 - (二)、老子「無名」：論「道」「德」之超越義，屬形上意義。
 - (三)、孟子「名實」：論相對於「仁、義、禮、智、樂」等的道德意義。
 - (四)、莊子「忘名」：承老子「無名」，以〈齊物論〉廢名言。
 - (五)、荀子「正名」：重思考與政治制度，「辨同異」、「明貴賤」。
 - 1、在名位上建立制度
 - 2、在名學上批評名家：用名以亂名、用實以亂名、用名以亂實
 - (六)、韓非「形名」：循名責實，成為官僚考核制度，偏於政治。「形」(刑)本指表現，此指實際成績、實效，與「實」相似，即「功」。
 - (七)、公孫龍「名實」：由認知旨趣論名實。墨子後學之墨辯近此。

二、先秦論「名」之三支：

實踐旨趣：始於孔子，終於韓非。

理論旨趣：始於老子，終於墨辯。

三、「名家」之立場與特性：

立場：探索認知方面之問題，超越感覺經驗，以純粹思考分析知識。

特性：只探索邏輯及形上問題，較不注意於政治、道德、歷史、文化等問題。

四、惠施之名學—合同異：

勞思光：以一切物性及標準皆相對，否認「同」與「異」二概念之確定性。由此引出「汜愛萬物，天地一體也」之理想。

※《莊子·天下篇》「歷物十議」※

一、至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

二、無厚不可積也，其大千里。

三、天與地卑，山與澤平。

四、我知天下之中央，燕之北、越之南是也。

五、南方無窮而有窮。

六、今日適越而昔來。

七、連環可解也。

八、日方中方睨，物方生方死。

九、大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。

十、汜愛萬物，天地一體也。

※《荀子·不苟篇》：「山淵平。天地比。齊秦襲。入乎耳，出乎口。」

鈎有須。卵有毛。是說之難持者也，而惠施、鄧析能之。」

侯外廬評論：惠施以主觀相對主義的世界觀作前提，抹煞事物性質的客觀存在性（如種類、性別、生死等），泯滅事物質量的具體差別性（如大小、高低、長短、黑白等），忽視事物性質的相對安定性及在一定條件下某些要素之支配性（如時空、運動等）。由多到一，由離異到合同，由個體到共相，其方法乃在個別中抽出普遍性，見同不見異。因主辭與述辭間的抽象同一性，而成立各種肯定命題。

※ 惠施與莊子之不同

《莊子·天下》謂惠施：「以反人為實，而欲以勝人為名，是以與眾

不適也。弱於德，強於物，其塗墮矣！...其於物也何庸？...逐萬

物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」

《莊子·天下》謂莊子：「不譴是非，以與世俗處，其書雖瑋，而連

抃無傷也。...其於本也宏大而辟，...其應於化而解於物也。」

牟宗三《名家與荀子》：「由惠施之名理，進於莊子之玄理，則技也而進於道。名理是形式地談，純理地談；玄理則是主觀修證地談，具體地談。《莊子·德充符》：『自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。』此異不是純理說的個個不同，而是主觀執著的差別相。此同不是客觀絕對普遍之同，而是不起差別見之不可說之『玄同』。」

五、公孫龍之名學—離堅白：

牟宗三《名家與荀子》：「離，即以共相可離個體而獨立，見差別不見統一，知靜止之相離，不知運動之相續。因主辭與述辭間的抽象相異性，而成立各種否定命題（「白馬非馬」等）。」

侯外廬：「其論『白馬非馬』等乃在『欲推是辯以正名實，而化天下焉』（〈跡府篇〉），而真正的價值，乃在建立邏輯系統中之概念論。」

（一）、名實論：論概念與被指謂者之關係（論名實間之指謂關係）

「夫名，實（之）謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉！

古之明王，審其名實，慎其所謂。」

（二）、白馬論：論不同之概念不能等同

- 1、顯出別名與共名、個體名與類名、個體與共相之不同。
- 2、顯出「非」字有不同之意義。

「馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者，非命形也，故曰『白馬非馬』。…黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣！」

(三)、通變論：論類之別異以及積類與其分子間之關係（論積類一高一層概念，與所積之類一次一層概念之關係）

「曰：二有一乎？曰：二無一。曰：二有右乎？曰：二無右。曰：二有左乎？曰：二無左。曰：右可謂二乎？曰：不可。曰：左可謂二乎？曰：不可。曰：左右可謂二乎？曰：可。」

「曰：右有與，可謂變乎？曰：可。曰：變奚？曰：右。曰：右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？二苟無左又無右，二者左與右，奈何？曰：羊合牛非馬，牛合羊非雞。曰：何哉？曰：羊與牛唯異：羊有齒，牛無齒，而羊牛之非羊也，之非牛也，未可。是不俱有，而或類焉。羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有，而類之不同也。」

「牛羊有角，馬無角；馬有尾，牛羊無尾，故曰：羊合牛非馬也。非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二；是而羊而牛、非馬，可也。若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」

「牛羊有毛，雞有羽。謂雞足，一；數足，二。二而一，故三。謂牛羊足，一；數足，四。四而一，故五。牛羊足五，雞足三，故曰：牛合羊非雞。非有，以非雞也。」

(四)、堅白論：論概念的互離與自存（一切共相皆離或潛存）

(五)、指物論：論概念與個體物不能等同。物莫非概念所指，而概念自身非可指之物，概念乃獨離而藏。此論概念與個別事物之性質及關係。「指」（「旨」）表「意義」、「概念」或「類」，「物」表分子。

六、《莊子·天下》所述辯者之說二十一事：

(一)、合惠施「合同異」之說：卵有毛、馬有卵、丁子有尾、犬可以為羊、白狗黑、龜長於蛇、郢有天下、山出口

(二)、合公孫龍「離堅白」之說：火不熱、目不見、矩不方、規不可以為圓，鑿不圍枘、指不至至不絕、輪不輾地、飛鳥之景未嘗動也、鏃矢之疾而有不行不止之時、一尺之錘日取其半萬世不竭、狗非犬、孤駒未嘗有母、黃馬驪牛三、雞三足

※ 公孫龍與莊子之不同

莊子秉持相對主義之經驗世界觀，公孫龍則把經驗事物之間、事

物與概念之間、概念與概念之間的差別，都予以絕對化。

《莊子·齊物論》：「物無非彼，物無非是，...彼出於是，是亦因彼，

彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，...

是亦彼也，彼亦是也。...彼是莫得其偶，...恢詭譎怪，道通為

一。」

《公孫龍子·名實論》：「彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。」

七、後期墨家名學：墨辯文獻—《墨子·經上》、《墨子·經下》、《墨子·經說上》、《墨子·經說下》、《墨子·大取》、《墨子·小取》

(一)、論同異：破「合同異」與「萬物一體」

(二)、論堅白：破「堅白離」

(三)、知識論：(請參相關哲學史之說明)

(四)、邏輯學：(請參相關哲學史之說明)

名家小結

公孫龍

一、白馬非馬

問：白馬非馬，可乎？

答：可。

問：何哉？

答：馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。

二、堅白論

問：堅白石三，可乎？答：不可。

又問：二，可乎？答：可。

問：何哉？

答：無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。

三、指物論

物莫非指，而指非指。

天下無指，物無可以謂物。

且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可以為無指也。

惠施：歷物十事

1. 今日適越而昔來
2. 日方中方睨，物方生方死。
3. 南方有窮而無窮。
4. 天與地卑，山與澤平。
5. 無厚不可積也，其大千里。
6. 我知天下之中央，燕之北，越之南也。
7. 至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。
8. 連環可解也。
9. 大同而與小同異，此之謂小同異。

萬物畢同畢異，謂之大同異。

10. 泛愛萬物，天地一體也。

貳、雜家及其他

一、《管子》：據劉向《敘錄》載有五六四篇，去除重複四八四篇，共八六篇；今實存七六篇。此書非管子所自著，乃為戰國時代齊國稷下學宮各家學派的著作總集。

- （一）、農家著作：〈地員〉
- （二）、儒家著作：〈弟子職〉
- （三）、法家著作：〈明法〉、〈任法〉、〈八觀〉、〈輕重〉
- （四）、陰陽家著作：〈四時〉、〈幼官〉、〈輕重己〉

(五)、兵家著作：〈兵法〉

(六)、黃老家著作：〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉

二、《呂氏春秋》：據《漢書·藝文志》著錄為「雜家」二十六篇，班固自注：

「秦相呂不韋輯智略士作。」其中有：十二紀、八覽、六論。

《史記·呂不韋列傳》云：「…備天地萬物古今之事，名《呂氏春秋》。」

(一)、《十二紀》：除〈季冬紀〉外，每紀各有五篇。〈季冬紀〉有六篇，多出一篇名〈序意〉，這是一篇自序。

(二)、《八覽》：每覽有八篇，第一〈有始覽〉缺一篇。

(三)、《六論》：每論有六篇。

儒家著作：〈勸學〉、〈尊師〉、〈誣徒〉、〈善學〉—講教育

〈大樂〉、〈侈樂〉、〈適音〉、〈古樂〉、〈音律〉、〈音初〉、

〈制樂〉—講音樂

陰陽家著作：《十二紀》中十二月的月令

道家（楊朱一派）著作：〈貴生〉、〈重己〉、〈情欲〉、〈盡數〉、

〈審分〉

兵家著作：〈振亂〉、〈禁塞〉、〈懷寵〉、〈論威〉、〈簡選〉、〈決勝〉、

〈愛士〉

農家著作：〈上農〉、〈任地〉、〈辯土〉

三、戰國時期的黃老思想：

(一)、戰國時代有名的道法人物（黃老先驅）：申不害（約 BC400—BC337）、田駢（約 BC350—BC275）、慎到（約 BC350—BC275）、環淵、接子、韓非（約 BC280—BC233）

《史記·老莊申韓列傳》、《孟子荀卿列傳》有「學本於黃老而主刑名」、「學黃老道德之術」、「歸本於黃老」之語。

(二)、田駢、慎到的黃老思想：思想大要參閱《莊子·天下》、《荀子·非十二子》、《荀子·解蔽》及《韓非子·難勢》。生平資料參見《史記·孟子荀卿列傳》，頗采儒墨思想。

1、貴齊、貴均、因物任性

2、無我、無主、塊不失道

3、尊君、去賢、虛無因眾

4、崇法、任勢、定名制分

(三)、申不害的黃老思想：生平資料參見《史記·老莊申韓列傳》

1、尊君明法：君逸臣勞與慎賞細察

2、去智無為的「靜因術」

3、循名責實的「刑名說」

(四)、《管子》中的黃老思想：以「道」貫串治「心」、治「事」、治「國」之術—虛靜的心術、正靜因的君術、督言正名的刑名術、道德禮法的理權術

1、〈心術上〉：從心與九竅擬對君與官，談虛欲去智以留神之

道，兼喻不言無為的靜因之術。

2、〈心術下〉：從心精形正之道，談專意一心，正靜不失之理。

3、〈內業〉：心之事、心道、心術，講內心的修養功夫。從守

道理氣、凝神來精、正靜執一開始，由內在的反性

自得、平和節適，以達應物不失的地步，以治心而

治天下之理。

4、〈白心〉：清心靜慮，卑弱無主之意。藉養生之名，談處事

應物，為君致治之道，旁及刑名、兵、法。

(五)、韓非的黃老思想：生平資料參見《史記·老莊申韓列傳》

1、虛靜無為與去智因任

2、君冠臣履與尊君抑臣

3、因道全法與嚴賞重罰

4、循名責實與察端參驗

5、人設之勢與仁義禮惠

四、《易傳》與《禮記》：

(一)、《易傳》：據 1973 年 12 月長沙馬王堆出土的漢文帝十二年(BC168)《帛書易傳》(內有〈二參子問〉、〈繫辭〉、〈易之義(衷)〉、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉等篇，多為今本所無。)推斷帛書《易傳》成書年代當在戰國末年、西漢初年之際，而原本《易傳》當在帛書之前，推斷為戰國中期之間。

雜有儒、道與陰陽思想，提出天地人統一的宇宙圖式。

(二)、《禮記》：據推斷為戰國中期偏後的湖北郭店出土楚簡〈緇衣〉、〈性自命出〉等儒簡，與《禮記》內容思想頗多一致，而較疏略，推知《禮記》成書當在其後至西漢中期之間。

《禮記》以儒家思想為主，亦雜有陰陽、道、法諸家思想。

第八單元 漢代哲學

壹、漢代思想史史料

一、西漢：陸賈《新語》、賈誼《新書》、大戴(德)與小戴(聖)《禮記》、《春秋公羊傳》、董仲舒《春秋繁露》、《淮南子》、《讖緯》、揚雄《太玄》與《法言》等。

二、東漢：桓譚《新論》、班固《白虎通義》(《白虎通德論》)、王充《論衡》、張衡《靈憲》、王符《潜夫論》、仲長統《昌言》、道教《太平經》等。

三、出土資料：1973 年 12 月長沙馬王堆出土的漢文帝十二年(BC168)《帛書易傳》、《帛書黃老四經—經法、十六經、稱、道原》、《帛書老子甲乙本》、《帛書伊尹九主》等。

貳、漢代思想史四大發展

(資料請參考相關哲學史之論述，不具列)

一、從黃老之學到《淮南子》：黃老之學以「道」為宇宙間所有存在的根源和規律，道的規律表現於人間，就成為法制。《淮南子》裏道家和法家思想綜合，但到了現實政治時，儒家思想的傾向就成為主導。

- 二、從陸賈、賈誼到董仲舒：從陸賈以儒家「仁義」為本的「無為」思想到賈誼以儒家「禮教」為治的「有為」思想，發展到「天人感應」的儒家。
- 三、從董仲舒《春秋繁露》到揚雄《太玄》：雜揉陰陽的儒家到雜揉道德氣化論的儒家。
- 四、從揚雄《法言》到王充《論衡》：由「尚智」精神，表現為「疾虛妄」。

參、漢代思想貧乏的原因

- 一、用而無本：漢文帝以前的黃老之治，只求安定；漢武帝的獨尊儒術，只求繁榮。於儒道思想只及表面的運用，未能從本源上著手。以致黃老刑名之術，肢解了道家思想，馴致分化為後來的道教與魏晉玄風。而「獨尊儒術」的天人感應學說，陷落了儒家「心性論」中心的道德本體自覺，導向「才性」的發展。
- 二、雜而不純：漢代哲學的衰亂，緣於混淆與偽作。故《淮南子》為雜家，無法把儒道二家融會貫通，發展轉化，落入神仙出世的暗流；漢儒以儒學為名，倡混雜的思想為實，所據典籍又常真偽不分，導致心性成德之學大衰，陰陽之說乘虛而入，一亂於支離得注疏，再亂於讖緯迷氛。

肆、漢代思想的綜合面向

- 一、《帛書黃老》：刑德思想、刑名法術思想、辨證法思想及與儒道思想關係
- 二、漢初黃老：政治實質、學術影響（陸賈、賈誼、韓嬰、董仲舒）、思想論評（司馬談《論六家要旨—道德家》）
- 三、漢初儒家：陸賈「仁義為本」與黃老無為、賈誼禮治思想與儒法融合、韓嬰《韓詩內外傳》仁義禮樂的儒家思想
- 四、董仲舒思想：天人感應、人性論點、倫理綱常、社會政治、春秋公羊學
- 五、《淮南子》：天人相對、宇宙自然、人性價值、認識辨證、社會政治、神仙方術
- 六、《史記》：史學傳統、天人之際、古今之變、人性史觀
- 七、《鹽鐵論》：法家思想與孟子思想、階級利益與政治批評
- 八、今文經學：陰陽災異、石渠閣會議（《穀梁春秋》的興起）、禮教深擴
- 九、象數易學：孟喜卦氣說、京房納甲法、結合五行
- 十、讖緯：政治宗教、元氣思想、宇宙生成、河圖洛書、社會理想
- 十一、《老子注》：河上公章句、嚴遵《道德指歸》—哲學與政治社會思想

- 十二、揚雄思想：《太玄》（仿《周易》）與《法言》（仿《論語》）
- 十三、劉向、劉歆父子：經學與政治、《左傳》與《周官》（即《周禮》）
- 十四、《白虎通》：神學與經學、三綱與五常
- 十五、王充《論衡》：元氣自然、理性實知、無神命定、考驗徵信
- 十六、《太平經》：神道理論、社會政治、宗教讖緯、方士儒生
- 十七、黃老道與《老子想爾注》：經典證成、道教建立
- 十八、黨錮之禍：皇權、士族、宦官、外戚
- 十九、批判思潮：王符、崔寔、仲長統的社會批判思想
- 二十、儒道互補：引《老》注《易》、魏晉玄風

伍、漢代自然科學與哲學的關係

- 一、農業科學：繼承先秦農家思想（《漢書·藝文志》著錄《神農》、《野老》，《管子》中〈度地〉、〈地員〉等，《呂氏春秋》中《十二紀》、〈任地〉、〈審時〉等篇章。）→國家最高統治者制定的政治活動月程表必須依據時令來安排，促進天文學的發生。

漢代《汜勝之書》：農學的專門著作—具體指出各種農作物的耕作原則和方法，並介紹掌握耕作時機的測量技術。（「趣時」、「和土」、「務糞澤」、「早鋤早穫」）

《淮南子·時則訓》：聯繫物候、生產與政治活動。

《逸周書·時訓解》：將二十四節氣分為七十二候（後代史書中的《律歷志》中的「物候歷」基本傳承於此）

崔寔《四民月令》：真正的農家月令，地主莊園的管理手冊，為農業生產管理學的專著。

→**天人關係的認識**：天時、地利、人和、「因時制宜」、「因地

制宜」思想

- 二、天文科學：《史記·天官書》、《漢書·天文志》、張衡的觀測學—天地生成論、天體結構學、律歷一體說

→**天人感應思想、宇宙演化及其結構、注重效驗**

- 三、數算科學：《周髀算經》、《九章算術》

- 四、聲律科學：《史記·律書》、《後漢書·律歷志》、候氣之法

五、醫療科學：《黃帝內經》、《傷寒雜病論》、辨證論治—整體性、辨證性、實驗性

六、本草科學：《神農本草》、礦物分類、養身益氣

七、技藝科學：造紙術、地動儀、指南車、記里鼓車、印染、冶煉、陶瓷

→物質轉化→五行相生：企圖用陰陽五行學說把自然界和人類社會的各

種現象都納入統一的體系之中

陸、漢代哲學總結

一、哲學是時代精神的精華，是思潮，也是運動。漢代哲學的基本問題是天人關係，基本形態是以陰陽五行為模式的天人同類、天人相與、天人相副。漢代哲學充滿著矛盾、活力，高潮迭起，無奇不有，既雄渾，又粗獷。是先秦諸子百家思想的匯集與綜合，也是魏晉思想的溫床與源頭。中國哲學的基本特徵與性格，奠定於此多元繽紛的偉大時代與英雄世紀！

二、在這樣的時代，將中國遠古傳統的原始活力和野性，充分地保存和延續下來，漢人廣闊的心胸、雄渾的力量、粗獷的氣勢，在漢代的哲學、文學、美學、科學、宗教諸領域，無不反映出天人合一、天人相與、人神不分、人獸競力的天人一體思想。所以王符《潛夫論》反復詠歎「天工人其代之」，正是漢代哲學的根本精神。

三、漢代哲學成功的轉化儒道二家思想，相反而相成，儒家的人文主義與道家的自然主義，儒家的宗法倫理、入世精神與道家的虛靜無為、自在逍遙……，相互為用，政治社會，道德人心，均同蒙霑溉。而先秦墨、法、陰陽、名家，又為漢代儒家或道家吸收肢解，創造了新的哲學體系。而漢代哲學的認識論基調為經驗主義與直觀思維，並且牢籠以陰陽五行的宇宙模式，局限了漢代哲學的理性思辨。如漢代儒學以董仲舒的天人感應為核心，直接結合政治，為政治服務，對經學的發展產生了決定性的全面影響。

四、漢代哲學發展可概分為三階段：第一階段是為統一封建帝國探索、準備統治思想的時期。以秦末的《呂氏春秋》為其先導，而漢初黃老思想、陸賈、賈誼、太史公等人的哲學思想屬於此一階段，歷時近百年。第二階段，從西漢武帝獨尊儒術到東漢章帝白虎觀會議，歷時二百年，這是漢朝統治思想確立和鞏固的階段。此時期的經學系統形成三大支派—今文經學、古文經學和緯書經學。同一時期，揚雄、桓譚與王充為政教與神學經學的批判巨擘，灌注了一股務實考驗的學術清流。

第三階段為東漢末年的批判思潮，外戚干政，宦官亂法，士族與皇權之間形成了極端矛盾的對立局面，導致黨錮之禍的發生。此時期，王符、荀悅、仲長統等人批判思潮應時而起，為後來的魏晉玄學奠定興發的基礎。

兩漢諸子小結

- 兩漢思想發展概要：黃老→儒術→讖緯→玄學
- 與政治環境之關連：大一統帝國需要大一統思想，與先秦的百家爭鳴不同
- 黃老：稷下學宮→《淮南子》
 - ◎ 《淮南子》
 - 由雌柔不爭到用弱而強
由和光同塵到因循時變
由反智到勤學
 - 氣化宇宙論
天地未形，馮馮翼翼，洞洞屬屬，故曰太昭。道始於虛無，虛無生宇宙，宇宙生氣，氣有涯壤，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地，清妙之合專易重濁之凝結難，個故天先成而後地定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。（〈天文訓〉）
- 儒術：董仲舒(179~104 B.C.)
 - ◎ 天人思想
天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽出則陰入，陰右則陽左，陰左則陽右…此之謂天之意。（《春秋繁露·陰陽出入上下》）

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者，行也。其行不同，故謂之五行。五行者，五官也。比相生而間相勝也，故為治。逆之則亂，順之則治。（《春秋繁露·五行相生》）

天有四時，王有四政，若四時，通類也，天人所同有也。（《春秋繁露·四時之副》）

凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁，而不欲陷人也。（《春秋繁露·必仁且知》）
 - ◎ 獨尊儒術

春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使其進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。(《漢書·董仲舒傳》)

● 讖緯

◎ 說文：「讖，驗也。有徵驗之書，河洛所出書曰讖。」「緯，織橫絲也。」

◎ 讖緯成為官方學術主流：東漢章帝建初四年「白虎觀會議」(A.D. 79)

● 天人讖緯思想之反動--王充(27~96)

◎ 疾虛妄

凡論事者，違實不引效驗，則雖甘議繁說，眾不見信，事有證驗，以校實然。(《論衡·知實》)

◎ 稟氣為性

人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性引而致之則惡長。(《論衡·率性》)

上世之民，今世之民，俱稟元氣，元氣純和，古今不異。(《論衡·齊世》)

◎ 性成命定

凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉，操行善惡者，性也，禍福吉凶者，命也，或行善而得禍，是性善而命凶，或行惡而得福，是性惡而命吉也，性自有善惡命自有吉凶。(《論衡·命義》)

第九單元 魏晉玄學

壹、魏晉南北朝思想史史料

一、王弼：《周易注》、《老子注》、《周易略例》、《老子微旨例略》、《論語釋疑》

二、何晏：《道德二論》(〈無名論〉、〈無為論〉)、《論語集解》

三、阮籍：《阮嗣宗集—通易論、通老論、達莊論、大人先生傳、答伏羲書》

四、嵇康：《嵇中散集—養生論、聲無哀樂論、釋私論、明膽論、難自然好學論、難宅無吉凶攝生論、答釋難宅無吉凶攝生論、太師箴》

五、葛洪：《抱朴子》(〈詰鮑(敬言)篇〉)

- 六、裴頠：《崇有論》、《貴無論》
- 七、郭象：《莊子注》
- 八、張湛：《列子注》
- 九、劉義慶：《世說新語》
- 十、僧肇：《肇論一物不遷論、不真空論、般若無知論、涅槃無名論》
- 十一、慧遠：《沙門不敬王者論》、《明報應論》、《三報論》（現、生、後報）
- 十二、范縝：《神滅論》

貳、魏晉南北朝玄學概說

- 一、東漢桓靈之後，天下喪亂。加以黃老之術，餘風未歇；太學諸生，黨錮事興。故才識之士，大抵謀所以苟全性命，而不求聞達。

桓帝劉志，靈帝劉宏，昏暗愚庸，任用宦官外戚，政治腐敗。李膺、陳蕃等率太學生數百人，論議朝政，遭當時之忌，遂有「黨錮」之禍。其後天下大亂，民不聊生；才識之士，如管寧避地遼東，諸葛亮躬耕南陽，皆澹泊寧靜，以求自全。故諸葛亮謂：「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。」蓋黃老之遺風也。

- 二、魏武勃興，崇尚法術；諸葛治蜀，猶取申韓。然禍亂相尋，歷久不息；故人懷寧止之思，群求清靜之效。以黃老入世之用，不足以為戢亂之原，於是轉而以出世之想，趨於老莊曠達之途。

陳壽《三國志·魏書·武帝評》曰：「漢末天下大亂，雄豪並起。太祖運籌演謀，鞭撻宇內，掣申商之法術，該韓白之奇策。」

《三國志·蜀書·諸葛亮評》曰：「諸葛亮之為相國也，撫百姓，示儀軌，約官職，從權制，開誠心，布公道。盡忠益時者，雖讎必賞；犯法怠慢者，雖親必罰；服罪輸情者，雖重必釋；游辭巧飾者，雖輕必戮；善無微而不

賞，惡無纖而不貶。庶事精練，物理其本，循名責實，虛偽不齒。」蓋亦黃老刑名之術也。故亮嘗為後主寫申、韓、管子六韜，以為輔導。

三國以術爭天下，終不能以術平定天下；兵連禍結，生靈塗炭，故對刑名法術之用，亦遂發生懷疑。因厭亂之心，思清靜之效，此老莊思想所以日漸發展也。老莊者，道家之說而偏於莊周之言者也，故玄虛曠達，以順乎自然為主。

三、王充發揚自然之說，既開其先河；王弼《周易》、《老子》之註，更鼓舞一時。

案：王充以道家之言，破陰陽災異之妄，實使老莊順乎自然之學說，大為發揚，故東漢之世如張衡〈思玄賦〉、〈躡鸞賦〉等，皆已漸近乎老莊之言。

《三國志·魏書·鍾會傳》：「弼好論儒道，辭才逸辯，注《易》及《老子》為尚書郎，年二十餘卒。」案：王弼字輔嗣，幼而察慧，年十餘，好老氏，通辯能言。注《老子》，何晏見之，歎服而自棄其所作。何晏時亦作《老子》注，因見弼注而另作《老子道德論》。及王弼注出，於是釋老莊者，風起雲湧。自三國以迄東晉，如何晏《老子道德論》、阮籍《道德論》、鍾會《道論》、孟康《老子注》、荀融《老子義》、虞翻《老子注》、范望《老子注訓》、王尚《述老子》、程韶《老子集解》、孫登《老子集注》，崔譔《莊子注》、向秀《莊子注》、司馬彪《莊子注》、郭象《莊子注》等，不勝枚舉。

四、何晏、傅嘏張其目，阮籍、嵇康扇其風。

何晏為後漢何進之孫，字平叔。《三國志·魏書·曹真傳》：「晏長於宮省，又尚公主，少以才秀知名，好老莊言，作《道論》及諸賦，著述凡數十篇。」今傳何晏書，有《論語集解》。

《三國志·魏書·傅嘏傳》：「傅嘏字蘭石，北地泥陽人。...嘏弱冠知名，司空陳群辟為掾。時散騎常侍劉邵作《考課法》，事下三府，嘏難邵，...嘏常論才性同異，鍾會集而論之。」

案：何晏、傅嘏，皆為當時權貴，且以學術知名，故其標榜之力，最足以影響風氣。然何晏與王弼崇奉老莊，調和儒道，而偏重於玄論；傅嘏與劉邵等，依據刑名，避實就虛，故詳言名理，此其不同也。

《晉書·阮籍傳》曰：「阮籍字嗣宗，陳留尉氏人也。父瑀，魏丞相掾，知名於世。籍容貌瑰傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸；博覽群籍，尤好莊老。嗜酒能嘯，善彈琴，當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡；惟族兄文業每歎服之，以為勝己，由是咸共稱異。」

《晉書·嵇康傳》曰：「嵇康字叔夜，譙國鉅人也。...康早孤，有奇才，遠邁不群，身長七尺八寸，美詞氣，有風儀，而土木形骸，不自藻飾，人以為龍章鳳姿，天質自然。恬靜寡欲，含垢匿瑕，寬簡有大量；學不師受，

博覽無不該通。長好老莊，與魏宗室婚，拜中散大夫。」

五、劉邵、向秀振其緒，樂廣、王衍承其餘。

《三國志·魏書·劉邵傳》：「劉邵字孔才，廣平邯鄲人也。建安中為計吏，…景初中受詔作《都官考課》；…正始中，執經講學，賜爵關內侯。凡所撰述《法論》、《人物志》之類百餘篇，卒追贈光祿勳。」

《晉書·向秀傳》：「向秀字子期，河內懷人也。清悟有遠識，少為山濤所知，雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世方士雖有觀者，莫適論其旨統也，秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風；讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉。」

《晉書·樂廣傳》：「樂廣字彥輔，南陽清陽人也。…廣孤貧，僑居山陽，寒素為業，人無知者。性沖約，有遠識，寡嗜欲，與物無競，尤善談論；每以約言析理，以厭人之心，其所不知默如也。」

《晉書·王衍傳》：「衍字夷甫，神情明秀，風姿詳雅。總角嘗造山濤，濤嗟歎良久；既去，目而送之曰。『何物老嫗，生寧馨兒；然誤天下蒼生者，未必非此人也。』…後為太子舍人，遷尚書郎，出補元城令，終日清談，而縣務亦理。魏正始中，何晏、王弼等，祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為為本，…衍甚重之。」

六、或以名理成家，或以玄遠取勝，雖厥流不同，而宗致無殊，故正始而後，風會遂盛。今言魏晉南北朝學術思想，即以玄學為中心，而約略分為三派：一曰名理，二曰玄論，三曰曠達。

參、魏晉南北朝玄學之「名理派」

一、「名理派」者，蓋以刑名為據，而歸本於道德之意。漢代鄉黨清議之風，月旦人物之評，實為其先導。故名理一派，亦以論說人物為中心。

案：名理一派，劉邵、傅嘏實為中心。劉邵起於計吏，傅嘏清理識要，蓋皆據刑名之說，以為骨幹；因校練精微，遂漸入玄虛之談。故夏侯惠〈薦劉邵書〉曰：「清靜之人，慕其玄虛退讓，...策謀之士，贊其明思通微。」

《後漢書·許劭傳》：「劭與靖俱有高名，好共覈論鄉黨人物，每月輒更其品題，故汝南俗有月旦評焉。」又：「曹操微時，常卑辭厚禮，求為己目；劭鄙其為人而不肯對。操乃伺隙脅劭，劭不得已曰：『君清平之姦賊，亂世之英雄。』操大悅而去。」

劉邵於魏明帝景初中，受詔作《都官考課法》，傅嘏與之論難。蓋劉邵與傅嘏皆以分析材能，循名責實為主；邵作《人物志》，嘏論才性異同。故名理一派，亦以論說人物為重心。

二、然彷徨顧忌，捨近而求遠；委曲自全，避實而就虛，此其所以由清議而流於清談也。

魏武帝殘忍狠戾，刑政峻烈；魏明帝專尚法術，禁止浮華。才能之士，非但不敢議論朝政，且不願評判當時人物。故捨近取遠，免怨恨之相連；避

實就虛，遂成分析人才之理論。由對具體人物之評論，一變而為抽象才性之分析，此清議所以流於清談也。

三、劉邵作《人物志》，辨別人性，分析才能；傅嘏論才性，原本精微，眇能及之；鍾會集才性同異之說，作四本之論。皆以名家之學，而成玄談之用。

劉邵《人物志》為魏晉間人物論獨存於今日之書，凡十二篇。立論本諸名家，主旨在於辨別人性與才能，提示鑒別人才及任用人才之方法。其論人之本性，則依陰陽之理，大別為二類；依五行之說，細分為五質，更以五常五德與之相配。凡兼有五質、五常、五德者，謂之「中庸」之材，是為最高；凡偏有一質一常一德者，謂之「偏至」之材，則為較低；最下間雜無恆之材，流派極多。(見《人物志·九徵篇》)論人才之效用，則歸本於人性之差別，以為性有不同，故材有所宜。(見《人物志·材能篇》)

於是分析才能為十二種，而徵以遠世之人物，以為識別。《人物志·流業篇》曰：「若夫德行高妙，容止可法，是謂清節之家，延陵、晏嬰是也。建法立制，強國富人，是謂法家，管仲、商鞅是也。思通造化，策謀奇妙，是謂術家，范蠡、張良是也。兼有三材，三材皆備，其德足以厲風俗，其法足以正天下，其術足以謀廟勝，是謂國體，伊尹、呂望是也。兼有三材，三材皆微，其德足以率一國，其法足以正鄉邑，其術足以權事宜，是謂器能，子產、西門豹是也。...清節之流，不能弘恕，好尚譏訶，分別是非，是謂臧否，子夏之徒是也。法家之流，不能創思遠圖，而能受一官之任，

錯意思巧，是謂伎倆，張敞、趙廣漢是也。術家之流，不能創制垂則，而能遭變用權，權智有餘，公正不足，是謂智意，陳平、韓安國是也。凡此八業，皆以三材為本，故雖波流分別，皆為經事之材也。能屬文著述，是謂文章，司馬遷、班固是也。能傳聖人之業，而不能幹事施政，是謂儒學，毛公、賁公是也。辯不入道，而應對資給，是謂口辯，樂毅、曹丘生是也。膽力絕眾，材略通人，是謂驍雄，白起、韓信是也。凡此十二材，皆人臣之任也，主德不預焉。主德者聰明平淡，總達眾材，而不以事自任者也。」

《三國志·魏書·傅嘏傳》注引《傅子》曰：「嘏既達治好正，而有清理識要，好論才性，原本精微，眡能及之。」

《三國志·魏書·鍾會傳》曰：「鍾會字士季，潁川長社人，太傅繇小子也。少敏慧夙成，...及壯有才數技藝而博學，精練名理，以夜繼晝，由是獲聲譽。...會嘗論《易》無互體，才性同異。及會死後，於會家得書二十篇，名曰《道論》，而實刑名家也。」

《世說新語·文學篇》引《魏志》曰：「會論才性同異傳於世，四本者，言才性同、才性異、才性合、才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。」

肆、魏晉南北朝玄學之「玄論派」

一、玄論派者，何晏、王弼實為其巨子。何晏注《論語》，王弼注《周易》，皆以道家之旨，釋儒家之言。而王弼《周易注》，尤能矯正漢儒符瑞災異之

弊，發揮天地間自然之真理。

《世說新語·文學篇》注曰：「何晏能清言，而當時權勢，天下談士，多宗尚之。」

《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭〈王弼傳〉曰：「...時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉，徽一見而異之。...淮南人劉陶，善論縱橫，為當時所稱，每與弼語嘗屈；弼天才卓出，當其所得，莫能奪也。性和理，樂遊宴，解音律，善投壺；其論道，附會文辭不如何晏，自然有所拔得多晏也。」

《四庫全書總目提要》曰：「《易》本卜筮之書，故末派流於讖緯，王弼乘其極敝而攻之，遂能排擊漢儒，自標新理。」王弼獨以老莊之說，發天地自然之真理，以《易》為變化之總名，故對《易》之象、《易》之變，特別加以發揮。

《周易略例·明象篇》，論《易》之象曰：「象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。存言非得象者也，存象非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者，乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。」

〈乾卦·文言傳〉注曰：「《易》者象也，象之所生，生於義也，有斯義然後明之以其物，故以龍敘乾，以馬明坤，隨其事義，而聚象焉。」

復論《易》之變曰：「變者，情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也，故合散屈伸，與體相乖；形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能為之典要，法制所不能齊，度量所不能均也。故苟欲識其情，不憂乖違；苟明其性，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通。有善邇而遠至，命宮而商應，修下而高者降，與彼而取此者服矣。是故情偽相感，遠近相迫，愛惡相攻，屈伸相推，見情者獲，直往則違。」

《周易·繫辭傳》曰：「《易》之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」

二、至於何晏《道德論》，述有無之義；王弼《老子注》，明體用之功，得柱下之妙旨，為談論之中心。此崇奉老莊，而以玄談為宗也。

何晏《道德論》，今已失傳。據張湛注《列子·天瑞篇》引何晏《道德論》曰：「有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，色形神而彰光影，玄之以墨，素之以白，矩之以方，規之以圓，圓方得形而此無形，黑白得名而此無名也。」又〈仲尼篇〉注引何晏《無名論》曰：「夫道者，惟無所有者也。自天地以來，皆有所有矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也。…自然者，道也；道本無名，故老氏曰強為之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則強為之名，取所知而稱耳，豈有

名而更云無能名焉者耶！夫惟無名，故可得遍以天下之名名之，然豈其名也哉！」

《三國志·魏書·鍾會傳》：「裴徽為吏部郎問弼曰：『夫無者，誠萬物之所資也。然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』」弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言無，所不足。』」又曰：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以適無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」

王弼《老子·第三十八章·注》曰：「是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。...故誠其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至；殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。」

伍、魏晉南北朝玄學之「曠達派」

一、曠達派者，阮籍、嵇康倡其行，而竹林七賢遂有聞於當世。

《晉書·嵇康傳》：「...所與神交者惟陳留阮籍，河內山濤；豫其流者，河內向秀，沛國劉伶，籍兄子咸，琅邪王戎；遂為竹林之游，世所謂竹林七賢也。」

二、阮籍以曠達自高，獨得安時處順之旨；嵇康以俊才傷道，然深明全性養生

之理。

《晉書·阮籍傳》：「籍嘗聞步兵廚營人善釀，有貯酒三百斛，乃求為步兵尉，遺落世事。…籍又能為青白眼，見禮俗之士，以白眼對之；…嵇康齎酒挾琴造焉，籍大悅，乃見青眼。…兵家女有才色，未嫁而死，籍不識其父兄，徑往哭之，盡哀而還。…時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒痛哭而反。…然發言玄遠，口不臧否人物，性至孝。」，「鄰家少婦有美色，當壚沽酒，籍嘗詣飲，便醉臥其側。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。」又：「魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。文帝（司馬昭）初欲為武帝（司馬炎）求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」嵇康〈與山巨源絕交書〉嘗謂：「阮嗣宗口不論人過，吾每師之而不能及；至性過人，與物無傷，惟飲酒過差耳。」

《世說新語·任誕篇》：「阮籍喪親，不率常禮，裴楷往弔之，遇籍方醉，散髮箕踞，旁若無人。」

阮籍嘗作〈達莊論〉，釋莊周齊物之義，謂：「彼六經之言，分處之教也；莊周之云，致意之辭也。」又作〈大人先生傳〉謂：「世之所謂君子，惟法是修，惟禮是克，手執圭璧，足履繩墨，行欲為目前檢，言欲為無窮則。少稱鄉黨，長聞鄰國；上欲圖三公，下不失九州牧。獨不見群蝨之處禪中，逃乎深縫，匿乎壞絮，自以為吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出禪襠，自

以為得繩墨也。然炎丘火流，焦邑滅都，群蟲處禪中而不能出也。君子之處域內，何異夫蟲之處禪中乎？」

《晉書·嵇康傳》：「初，康居貧，嘗與向秀共鍛於大樹之下，以自贍給。

潁川鍾會，貴公子，精練有才辯，故往造焉。康不為之禮，而鍛不輟，良久會去，康謂曰：『何所聞而來，何所見而去？』會曰：『聞所聞而來，見所見而去。』會以此憾之。」後以呂安事繫獄，為鍾會所讒死。

嵇康〈與山巨源絕交書〉嘗自述曰：「少加孤露，母兄見驕，不涉經學，性復疏懶，筋驚肉緩，頭面常一月十五日不洗，不大悶癢，不能沐也；每小便而忍不起，令胞中略轉乃起耳。又縱逸來久，情意傲散，簡與禮相背，懶與慢相成，而為儕類見寬，不攻其過；又讀莊老，重增其放。...吾頃學養生之術，方外榮華，去滋味，游心於寂寞，以無為為貴。」

嵇康依老莊之說，作〈釋私論〉、〈聲無哀樂論〉及〈難張遼叔自然好學論〉。

〈釋私論〉曰：「夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。...是故傲然忘賢，而賢與度會；忽然任心，而心與善遇；儻然無措，而事與是俱也。」

〈聲無哀樂論〉曰：「...夫殊方異俗，歌哭不同；使錯而用，或聞哭而歡，或聽歌而感，然而哀樂之情均也。今用均之情，而發萬殊之心，斯非聲音之無常哉？...聲音自當以善惡為主，則無關於哀樂，哀樂自當以情感，則

無係於聲音。」

〈難張遼叔自然好學論〉曰：「六經以抑引為主，人性以從欲為歡；抑引則違其願，從欲則得自然。然則，自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律。故仁義務為理偽，非養真之要術；廉讓生於爭奪，非自然之所出也。」

復依據神仙之說作〈養生論〉，以為「導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年。」

《世說新語·品藻篇》晉·簡文帝謂：「嵇叔夜俊才傷其道也。」

三、山濤通簡寬弘，王戎穎悟朗達，劉伶飲酒不羈，阮咸放蕩邁俗，向秀玄思深遠。皆崇尚玄言，不拘禮法，放浪形骸，離世異俗。此蓋宗老莊之說，而篤行其言也。

《晉書·山濤傳》：「山濤字巨源，河內懷人也。...早孤居貧，少有器量，介然不群，性好莊老，每隱身自晦；與嵇康、呂安善，後遇阮籍，便為竹林之遊，著忘言之契。...及居榮貴，貞慎儉約，雖爵同千乘，而無嬖媵；祿賜俸秩，散之親故。」

《晉書·王戎傳》：「王戎字濬沖，琅邪臨沂人也。...幼而穎悟，神彩秀徹，視日不眩。...戎與籍為竹林之游，戎嘗後至，籍曰：『俗物已復來敗人意。』戎笑曰：『卿輩意亦復易敗耳。』鍾會伐蜀，過與戎別，問計將安出。戎曰：『道家有言，為而不恃。非成功難，保之難也。』及會敗，議者以為知言。」

《晉書·劉伶傳》：「劉伶字伯倫，沛國人也，身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，常細宇宙齊萬物為心；澹然少言，不妄交遊；與阮籍、嵇康相遇，欣然神解，攜手入林。初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我。』其遺形骸如此。...伶雖陶兀昏放，而機應不差；未嘗措意文翰，惟著〈酒德頌〉一篇。...泰始初對策，盛言無為之化。...竟以壽終。」《世說新語·任誕篇》：「劉伶恆縱酒放達，或脫衣裸形在屋中，人見譏之。伶曰：『我以天地為棟宇，室屋為禪衣，諸君何為入我禪中？』」

《晉書·阮籍傳》：「咸字仲容，...任達不拘，與叔父籍，為竹林之遊，當世禮法者，譏其所為。...咸妙解音律，善彈琵琶；雖處世，不交人事，惟共親知弦歌酣飲而已。...荀勗每與咸論音律，自以為遠不及也，疾之。出補始平太守，以壽終。」又：「(阮咸)居母喪，縱情越禮，素幸姑之婢，姑當歸夫家，初云留婢，既而自從去；時方有客，咸聞之，遽借客馬，追婢既及，與婢累騎而還。論者非之。」

《世說新語·文學篇》：「初注《莊子》者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。惟〈秋水〉、〈至樂〉二篇未竟而秀卒，秀子幼，義遂零落，然猶有別本。郭象者為人薄行，有俊才，見秀義不傳於世，遂竊以為己注；乃自注〈秋水〉、〈至樂〉二篇，又易〈馬蹄〉一篇，其餘眾篇，或點定文句而已。」

陸、晉以後之清談

自魏迄晉，相習成風，祖尚浮虛，徒託空言。樂廣以簡約著稱，王衍則雌黃在口；玄談之盛，於斯為最。雖使神州陸沉，百年丘墟；然積習難消，餘風仍烈。王導、庾亮重加倡導，於是殷浩、劉惔、王濛、孫盛、支遁從而張之，許詢、韓伯、王脩、張憑、殷仲堪繼而宏之。蓋簡文帝清虛寡欲，尤善玄言；故謝安石亦悠然遠想，有高世之志。然其末流，類皆競於口辯，漸至支離。宋齊繼統，猶仰遺音。劉裕慕正始之風，袁粲以詩酒自遣。然文久而息，終成強弩之末。加以佛教東漸，持論益為枝雜；三教同異，既影響人心，諸法皆空，又發明新義。故習浮屠者，或假道家為釋；治老莊者，亦每借彼土之助。雖梁武帝講論三玄，周弘正推波助瀾，不能振此頹風。自陳迄隋，更無論矣。

第十單元 隋唐佛學

壹、隋唐佛學史重要史料

一、《大乘起信論》：原題「馬鳴菩薩造」，「真諦三藏譯」。

按：馬鳴據說是後佛陀釋迦牟尼六百多年時人。真諦是印度人，於梁武帝時至中國，翻譯許多佛教經典。又此書無梵文原本，此譯本亦無當時之著錄，後來學者認為此書為中國佛教哲學家所作，而託名於馬鳴。

此書「文約義豐」，說明了佛教哲學的根本論點。唐朝主要的佛教宗派，如天臺宗、華嚴宗與禪宗，都很推重此書，作為學習佛教哲學的課本。注解甚多，其中以華嚴宗大師法藏所作《起信論義記》為著。

二、《大乘止觀法門》：慧思著，為天臺宗的一部主要著作，充分展現天臺宗的哲學思想。此書後失傳，宋朝時從日本再傳回中國。

按：天臺宗傳法系統一開宗祖為北齊時期的慧文大師，慧文傳慧思，慧思傳智顗（智者大師）。智顗作《摩訶（大）止觀》，將此書要點，加以詳密解釋，益於深造，而不便初學。又智者大師住在天臺山，故此宗派稱為「天臺宗」，他與政治關係密切，天臺宗遂有廣泛的影響。而天臺宗所尊奉的印度經典為《妙法蓮華經》，故又稱為「法華宗」。

三、《成唯識論》：「唯識宗」的主要著作，也是佛教哲學中的主觀論著作。

按：印度天親菩薩作《唯識三十頌》，其後印度十和尚作解說，玄奘取

經印度時攜回中土；玄奘大弟子窺基，在其指導下，用編譯法匯合十家解釋，成為一部書，而釋此書名曰：「成乃能成之稱，以成立為功。」

「唯謂簡別，遮無外境；識謂能了，詮有內心。」意即：只有有了解能力的主觀意識（「內心」），無獨立於「內心」的客觀世界（「外境」），建成此理論，便是「成唯識」。

窺基編譯此書時，同時記錄玄奘所講的論證，遂編成一書名為《成唯識論述記》，此書於元朝時失傳，後來又從日本傳回來。

唯識宗著重解釋心理現象（「法相」），名辭煩瑣，一名「法相宗」，玄奘創始，他住在慈恩寺，又名「慈恩宗」。

四、《華嚴金師子章》：法藏為武則天講《華嚴經》，以殿前金獅子為喻，說明此宗派的要點，是一部華嚴宗的簡明敘述。

按：華嚴宗的傳法系統一始祖杜順，作《華嚴法界觀》，以二千多字總括印度《華嚴經》的要點；再傳智儼，作《華嚴搜玄記》；三傳法藏，作《華嚴探玄記》、《華嚴經旨歸》、《華嚴義海百門》與《妄盡還源觀》。此宗派崇奉印度《華嚴經》，故名「華嚴宗」；此宗派所尊奉的法藏號稱「賢首大師」，故又稱「賢首宗」；此宗著重「法界觀」，一名「法界宗」。

五、《六祖大師法寶壇經》：簡稱《六祖壇經》，為慧能的語錄，禪宗的主要史料。啟自佛陀靈山說法，摩訶迦葉「拈花微笑」，以心傳心之教。

按：禪宗認為所傳係釋迦牟尼佛的「正法」，「教外別傳，不立文字」；到二十八祖達摩，於梁武帝時至中國，為中國禪宗第一代祖師，傳至六祖慧（惠）能，影響最深，後分許多宗派。

禪宗主張不立文字，所以都不著書，只作一些口頭講說，學生所記稱為語錄。語錄體後來很盛行，宋明重要理學家都有語錄傳世。

六、《古尊宿語錄》：一部禪宗語錄的總集。

七、《廣弘明集》：此為釋僧祐《弘明集》的續集，唐初道宣編輯。

按：道宣站在捍衛佛教的立場，搜集南北朝至唐初關於佛教與反佛教之爭的文章；書中卷五至卷十五為〈辯惑篇〉，記載了北朝和唐朝初年反佛教的歷史與相關資料。

貳、《世說新語·文學第四》佛學史料舉隅

一、二十三則：「殷中軍（浩）見佛經云：『理亦應阿堵上。』」

二、二十五則：「褚季野（裒）語孫安國（盛）云：『北人學問，淵綜廣博。』孫答曰：『南人學問，清通簡要。』支道林聞之曰：『聖賢固所忘言。自中人以還，北人看書，如顯處視月；南人學問，如牖中窺日。』」

三、三十則：「有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講《小品》。（按：

《釋氏辨空經》，有詳者焉，有略者焉。詳者為《大品》，略者為《小品》。）于時竺法深、孫興公悉共聽。此道人語，屢設疑難，林公辯答清析，辭氣俱爽。此道人每輒摧屈。孫問深公：『上人當是逆風家，向來何以都不言？』深公笑而不答。林公曰：『白旃檀非不馥，焉能逆風？』深公得此義，夷然不屑。」

四、三十二則：「《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常（懷字祖思）共語，因及《逍遙》。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」

五、三十五則：「支道林造《即色（遊玄）論》，論成，示王中郎（坦之），中郎都無言。支曰：『默而識之乎？』王曰：『既無文殊，誰能見賞？』」按：支道林《集妙觀章》云：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即為空，色復異空。」《維摩詰經》曰：「文殊師利問維摩詰云：『何者是菩薩入不二法門？』時維摩詰默然無言，文殊師利歎曰：『是真入不二法門也。』」

六、三十六則：「王逸少作會稽，初至，支道林在焉。孫興公謂王曰：『支道林拔新領異，胸懷所及，乃自佳，卿欲見不？』王本自有一往雋氣，殊自輕之。後孫與支共載往王許，王都領域，不與交言。須臾支退，後正值王當行，車已在門。支語王曰：『君未可去，貧道與君小語。』因論《莊子·逍遙遊》。支作數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂披襟解帶，留連不能已。」

七、三十七則：「《三乘》佛家滯義，支道林分判，使《三乘》炳然。諸人在下坐聽，皆云可通。支下坐，自共說，正當得兩，入三便亂。今義弟子雖傳，猶不盡得。」

按：《法華經》曰：「三乘者：一曰聲聞乘，二曰緣覺乘，三曰菩薩乘。聲聞者，悟四諦而得道也。緣覺者，悟因緣而得道也。菩薩者，行六度而得道也。然則羅漢得道，全由佛教，故以聲聞為名也。辟支佛得道，或聞因緣而解，或聽環珮而得悟。神能獨達，故以緣覺為名也。菩薩者，大道之人也。方便則止行六度，真教則通修萬善，功不為己，志存廣濟，故以大道為名也。」

八、三十八則：「許掾（詢）年少時，人以比王荀子（「王脩」小字，字敬仁，明秀有美稱，善隸行書，號曰「流奕清舉」，年二十四。與王弼之沒同年，其弟熙歎曰：「無愧於古人，而年與之齊也。」），許大不平。時諸人士及於法師並在會稽西寺講，王亦在焉。許意甚忿，便往西寺與王論理，共決優劣。苦相折挫，王遂大屈。許復執王理，王執許理，更相覆疏，王復屈。許謂支法師曰：『弟子向語何似？』支從容曰：『君語佳則佳矣，何至相苦邪？豈是求理中之談哉！』」

九、三十九則：「林道人詣謝公（據），東陽（按：據子謝朗，博涉有逸才，

善言玄理。)時始總角，新病起，體未堪勞。與林公講論，遂至相苦。母王夫人在壁後聽之，再遣信令還，而太傅留之。王夫人因自出云：『新婦少遭家難，一生所寄，唯在此兒。』因流涕抱兒以歸。謝公語同坐曰：『家嫂辭情亢慨，致可傳述，恨不使朝士見。』」

十、四十則：「支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭。支為法師，許為都講。支通一義，四坐莫不厭心。許送一難，眾人莫不忤舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。」

十一、四十一則：「謝車騎（玄，能清言，善名理）在安西（謝奕）艱中，林道人往就語，將夕乃退。有人道上見者，問云：『公何處來？』」答云：『今日與謝孝劇談一出來。』」

十二、四十二則：「支道林初從東出，住東安寺。王長史（濛）宿構精理，並撰其才藻，往與支語，不大當對。王敘致作數百語，自謂是名理奇藻。支徐徐謂曰：『身與君別多年，君義言了不長進。』王大慚而退。」

十三、四十三則：「殷中軍（浩，能言名理，自以有所不達，欲訪之於遁。遂邂逅不遇，深以為恨。其為名識賞重，如此之至焉。浩於佛經有不了，故遣人迎林公，林乃虛懷欲往。）讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今《小品》猶存。」

十四、四十四則：「佛經以為祛練神明，則聖人可致。簡文云：『不知便可登峰造極不？然陶練之功，尚不可誣。』」

按：《釋氏經》曰：「一切眾生，皆有佛性。但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。」

十五、四十五則：「于法開（按：才辨從橫，以數術弘教，以義學著名，更學醫術，後與支遁有競。）始與支公爭名，後精漸歸支，意甚不忿，遂遁跡剡下。遣弟子出都，語使過會稽。于時支公正講《小品》。開戒弟子：『道林講，比汝至，當在某品中。』因示語攻難數十番，云：『舊此中不可復通。』弟子如言詣支公。正值講，因謹述開意。往反多時，林公遂屈。厲聲曰：『君何足復受人寄載！』」

十六、四十八則：「殷（浩）、謝（安）諸人共集。謝因問殷：『眼往屬萬形，萬形來入眼不？』」

按：《成實論》曰：「眼識不待到而知虛塵，假空與明，故得見色。若眼到色到，色閒則無空明。如眼觸目，則不能見彼。當知眼識不到而知。」是眼不往，形不入，遙屬而見也。

十七、五十則：「殷中軍被廢東陽，始看佛經。初視《維摩詰》，疑《般若波羅密》太多，後見《小品》，恨此語少。」

按：僧肇《注維摩經》曰：「維摩詰者，秦言淨名，蓋法身之大士，見居此土，以弘道也。」波羅密，此言到彼岸也，經云：「到者有六焉：一曰檀；檀者，施也。二曰毗黎；毗黎者，持戒也。三曰羼提；羼提者，忍辱也。四曰尸羅；尸羅者，精進也。五曰禪；禪者，定也。」

六曰般若；般若者，智慧也。然則五者為舟，般若為導，導則俱絕有相之流，升無相之彼岸也。故曰波羅密也。」

十八、五十一則：「支道林、殷淵源（浩）俱在相王（簡文）許。相王謂二人：『可試一交言。而《才性》殆是淵源嶠、函之固，君其慎焉。』支初作，改轍遠之，數四交，不覺入其玄中。相王撫肩笑曰：『此自是其勝場，安可爭峰！』」

十九、五十四則：「汰法師云：『六通、三明同歸，正異名耳。』」

按：竺法汰，體器弘簡，道情冥到，法師友而善焉，少與道安同學。經云：「六通者，三乘之功德也。一曰天眼通，見遠方之色；二曰天耳通，聞障外之聲；三曰身通，飛行隱顯；四曰它心通，水鏡萬慮；五曰宿命通，神知已往；六曰漏盡通，慧解累世。三明者：解脫在心，朗照三世者也。」然則天眼、天耳、身通、它心、漏盡此五者，皆見在心之明也。宿命則過去心之明也。因天眼發未來之智，則未來心之明也。同歸異名，義在斯矣。

二十、五十七則：「僧意在瓦官寺中，王荀子來，與共語，便使其唱理。意謂王曰：『聖人有情不？』王曰：『無。』重問曰：『聖人如柱邪？』王曰：『如籌算，雖無情，運之者有情。』僧意云：『誰運聖人邪？』荀子不得答而去。」

二十一、六十四則：「提婆（僧伽提婆，俊朗有深鑒，苻堅至長安，出諸經。後渡江，遠法師請譯《阿毗曇》）初至，為東亭（王珣）第講《阿毗曇》。始發講，坐裁半，僧彌便云：『都已曉。』即於坐分數四有意道人，更就餘屋自講。提婆講竟，東亭問法岡道人曰：『弟子都未解，阿彌那得已解？所得云何？』曰：『大略全是，故當小未精覈耳。』」按：遠法師《阿毗曇·敘》曰：「《阿毗曇心》者，《三藏》之要領，詠歌之微言。源流廣大，管綜眾經，領其宗會，故作者以心為名焉。」阿毗曇者，晉言大法也，秦言無比法也。

參、幾種簡要的佛學義理舉隅

一、簡釋「佛」義：佛是「佛陀」的略稱，為梵語「Buddha」的音譯。

- 1、佛就是「覺者」，「一個覺悟的人」：一個對宇宙人生的根本道理有透徹覺悟的人。
- 2、佛是「自覺」（「明明德」）、「覺他」（「親民」）、「覺行圓滿」（「止於至善」）的人。
- 3、狹義說：佛就是「釋迦牟尼」。（老師、夫子為孔子特稱）
- 4、廣義說：宇宙間所有眾生的共稱。（老師、夫子為一切能夠「傳道、授

業、解惑」的人)

5、佛教：依照釋迦牟尼佛的言行教化為中心所創立的宗教—「佛的教導，佛的啟示」。

6、佛學：佛教講的一切道理，包括了三藏（藏的原義是盛放東西的竹篋，佛教用以指全部佛教典籍，義近「全書」，包括：經藏，指釋迦牟尼佛及一些菩薩、羅漢所說法記述的合集；律藏，各種戒律的合集；論藏，為闡釋發揮佛經義理的論著的總集）十二部（亦稱「十二品經」、「十二分教」、「十二分聖教」，印度佛典的一種分類形式，是在小乘教九分教的基礎上，另加大乘九分教新添的三類而成十二部。漢傳佛教常以「十二部經」為全部大藏經的代名詞），八萬四千種修行（通常以「信（依總相）、解（依別相）、行、證」為四大修行步驟）方法，是一門偉大、豐富、精深的學問。

佛＝智者＋覺者＝自行＋化他＋行滿

智者：一切智（知法總相）、道種智（知法別相）、一切種智（通達總別）

覺者：覺察（對煩惱障、侵害如賊、覺賊無能）、覺悟（對所知障、昏昧如睡、覺即分明）

二障：人生觀—本身煩惱＝當前所受（眾苦、不自由、不平等—應覺一）
＋當前所造（苦因、縛具、分別業—應覺二）

宇宙觀—環境所知＝森羅萬象（惡難遣、好難求、得易逝—應知一）
＋人情事理（情多異、事多變、理多秘—應知二）

宇宙人生範圍：空間十方（方皆有生、互為依緣、推之無盡—覺之空間）
時間三際（三皆有生，生各環境，澈之無窮—覺之時間）

諸法三分：體（性—空而無質：如花之香，如鏡之光；質—析之本無：絲非布質，布非衣質）

相（現象—暫起幻有：氫氣化水，土石積山）

用（力量—能變現狀：水與氣冰，功各不同）

法有兩端：事（跡象、行動—有時說理，事成於理：無理事不能通，不可滯事昧理）

理（義趣、解說—有時說事，理依於事：無事理何所立，不可執理廢事）

二、三業、十惡、十善：身—殺生、偷盜、邪淫

口—妄語、惡口、兩舌、綺語

意—貪欲、瞋恚、邪見

三、五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒

四、四諦：原始佛教的總綱，也是佛法的中心思想。（佛陀成道時第一次在「鹿野苑」說法時所談即此義）諦是真理的意思，含有「真實、事實、實相」之意。

苦諦：迷的果—集諦：迷的因＝世間的流轉

滅諦：悟的果—道諦：悟的因＝出世的解脫

生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得苦

五、五蘊：色、受、想、行、識

六、八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定

七、四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我

八、十二因緣（所緣緣、無間緣、增上緣）：

三世流轉—過去因（動機、造作）：無明、行（屬形而上學）

現在果（結成、起相）：識、名色（屬認識論）、六入（眼耳鼻六根）、觸、受

現在因：愛、取、有

未來果：生、老死（以上屬經驗的現實世界）

九、六度：度就是梵文的「波羅蜜多」，意即「到彼岸」。使人度過生死苦海的六種方法—布施（財物施、法施、無畏施，《金剛經》：「應無所住行於布施。」）、持戒（有五戒、八戒、十戒、具足戒）、忍辱、精進、禪定（即「靜慮」，與《孟子》「不動心」、《莊子》「心齋、坐忘」、《荀子》「虛壹而靜，謂之大清明」相當。）、般若（即智慧之意，《般若波羅蜜多心經》：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」而梵語「阿耨多羅三藐三菩提」即「無上正等正覺」，為最透徹、真實的覺悟，指的就是佛道、佛果）。

十、三皈依：佛—具有真知灼見，大覺大悟的人，眾生須向他學習。

法—佛所覺悟的道理，是一盞不滅的明燈，眾生須深入研究。

僧—嚴守戒律的出家人，弘揚佛法，普度眾生，須親近請益。

肆、幾種基本佛經簡要舉隅

一、《大般若經》：佛教最重要的一部經典，共有六百卷。佛陀在經中說：「一切菩薩、一切善法、一切如來，皆從此生。」見聞《大般若經》是成佛的開始，經在之處，諸天菩薩以及其他天龍八部都會來護祐。

二、《大方廣佛華嚴經》（《華嚴經》）：為諸佛甚深的秘密法藏，如來的體性大海。諸佛最殊勝的一切種智與莊嚴的行跡，因此經而得以興隆；普賢與文殊菩薩的願行，也因此經得以圓滿。此經一句文辭即能包含無邊法界，一毫便能安置諸佛刹土。因此，可以說《華嚴經》是一切眾生成佛的典範，是諸菩薩的皈依處。

三、《般若波羅蜜多心經》（《心經》）：屬《般若經》的一種，文簡義周，易於誦讀。般若即智慧，分為世間法與出世間法，無論大乘、小乘都離不開它。小乘離了它，不能離苦得樂、證無生忍；大乘離了它，不能行菩薩道、趣正等正覺。而智慧之用，端賴此心，是《心經》乃總攝《大般若》的精華，

將整個佛法大義包含於兩百六十字的經文之中。

《般若波羅蜜多心經》

MAHA PRAJNA PARAMITA HRIDAYA SUTRA

(HEART SUTRA)

唐・三藏法師玄奘 譯

中文解釋 民初・黃智海涵之居士（眾生文化出版）

英文翻譯 約翰・海特（私藏影印本）

TRANSLATION BY JOHN HITE

按：《心經》譯本有五種：鳩摩羅什法師《摩訶般若波羅蜜大明咒經》、玄奘

譯本、般若利言法師《般若波羅蜜多心經》、法月法師《普遍智藏般若

波羅蜜多經》、施護法師《佛說聖佛母心經般若波羅蜜多心經》。

「般若」有三種：文字般若、觀照般若、實相般若。「經」梵語稱「修多羅」，即「契經」；「契」為「合」，意謂佛經上合諸佛的理、下合眾生的機（利鈍之根機）；「經」為「路」、「法」，讀經可修成佛的路、成佛的法。

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

When the Bodhisattva Avalokitesvara engages in the practice of deep prajnaparamita, he perceives that there are five skandhas and that these in their true nature are empty, thus transcending suffering and misfortune.

按：「觀」為一心三觀（「空觀、假觀、中觀」）與三諦（「真諦、俗諦、中諦」）

的圓融了通。「菩薩」是梵語「菩提薩埵」省稱，「菩提」為「佛道」，「薩埵」為「成就眾生」，即是「以佛道教化眾生，使眾生成佛」之意，又

譯作「覺有情」(「有情」即眾生)。

「蘊」是梵語「塞建陀」，亦作「陰」，即「包藏在內不顯露」、「積聚盤結」之意。「五蘊」為「色、受、想、行、識」，「色」分二種：「內色」，人身之眼、耳、鼻、舌、身五根；「外色」，天、地、山、河種種的東西、境界。「受」是「領受」，領受五根、五塵(色、聲、香、味、觸)種種苦、樂的境界。「想」是「轉念頭」，「行」是「念頭不絕」為「業種」，「識」為分別種種境界的妄心。

「度」是「救度」，「厄」是「災難」，合義為「救度眾生一切的苦難」。

「苦」有三苦：苦苦(冷熱、饑渴、病痛等)、樂苦、行苦；有八苦：

生、老、病、死、求不得、愛別離、怨憎會、五陰熾盛。

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。

Sariputra, form is not different from emptiness, emptiness is not different from form. Form is emptiness, emptiness is form. The same is true for sensation, perception, volition and consciousness.

按：「舍利子」即《阿彌陀經》裡的「舍利弗」，為釋迦牟尼佛的弟子，智慧

第一。「舍利」是「鷺鷥」，「弗」是「子」。

空是真諦(破凡夫俗子執著色的見解)，色是俗諦(破二乘執著空的見解)，色空不二是中諦(都破色空兩種執著的見解)。「色不異空」是「空觀」，「空不異色」是「假觀」，「色即是空，空即是色」就是「中觀」。

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

Sariputra, all things are empty, they are not produced or extinguished, not defiled or pure, neither increase nor decrease.

按：真實相即無相，無相就是自心【此心為如來藏心】的本體，亦即自性【此

性為妙真如性】的真理，二者為諸佛的清淨法身。《金剛經》說：「凡所

有相，皆是虛妄。」如來藏心是所有一切看得到的色法，同了心裡頭生

出來的種種心法，凡是從這真心裡頭變現出來的，都叫如來藏心。妙真

如性的「性」，是自己清淨的本性，「真」為真實不虛妄，「如」是完全

平等、永遠不變，「妙」是靈通巧妙。真實心所現的相為「自性身」，有

完全無量無邊真常不變的功德、一切法平等的真實性者為「法身」。

色法的「色」，在佛經裡不論什麼境界、什麼事情，凡是看得見的東西、

叫得出名目的都是「色」，也是「法」，可統稱為「色法」。「心法」是凡

夫虛妄心裡頭變現出來的種種虛妄法。

「空」是「真空」(眾生的真實性)，「相」是「實相」(眾生的真實相)，

真空即實相，實相即真空。「垢」是「汙穢不潔淨」之意。

佛有三身(法身、應身、報身)，三智(一切智、道種智、一切種智)，

三德(法身德、般若德、解脫德)

是故空中無色、無受想行識；無眼耳鼻舌身意；無色聲香味觸法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡；無苦集滅道；無智亦無得。

Therefore, in emptiness there is no form, sensation, perception, volition or consciousness, no eye, ear, nose, tongue, body, mind, no forms

(to be seen by the eye), no sounds, smells, taste, touchables or objects of mind, no sight and so forth until coming to no mind consciousness.

There is no ignorance, no elimination of ignorance and so forth until coming to no decay and death, no extinction of decay and death. There is no suffering, no origination, no extinction, no way, no understanding, no attainment and no nonattainment.

按：以上言六根、六塵即「十二入」(「十二處」)。「無明」與「無老死」為十二因緣。

以無所得故，菩提薩捶，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃；三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

The Bodhisattva having relied on prajnaparamita has no delusion in his mind. Because there is no delusion, fear ceases. Surpassing ignorance, he attains nirvana. All Buddhas in the past, present and future attain utmost perfect enlightenment by relying on prajnaparamita.

按：「罣」是「牽掛」，「礙」是「阻礙遮隔」。《楞伽經》說：「一念不生，即如如(真實平等)佛。」梵語「涅槃」是「摩訶般涅槃那」，即「大滅度」之意。「滅」是滅生死，「度」是度生死；「涅」可以當作「不生」解，「槃」可以當作「不滅」解，故「涅槃」即是「不生不滅，了脫生死」之意。或譯為「圓寂」，道德圓滿為「圓」，迷惑障礙完全消除為「寂」，也是寂靜不動、沒有忽生忽滅的意思。故「涅槃」為諸佛聖德的極果、真實的境界。梵語「阿耨多羅三藐三菩提」是「成佛」之意，「阿」是「無」，「耨多羅」是「上」，「三」是「正」，「藐」是「等」，「菩提」是

「覺」，合之為「無上正等（無邪見、無偏見）正覺」，即「佛智」。

故知般若波羅蜜多是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：「揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。」

Therefore, one should know prajnaparamita as the great mantra, the utmost mantra, the unequalled mantra eliminating all suffering in truth. The mantra of prajnaparamita goes like this. Gate, gate para gate parasamgate bodhi svaha (Gone, gone, gone beyond, gone to the other shore obtaining enlightenment, oh what a blessing.)

按：「咒」梵語為「陀羅尼」，為「總持」之意。《觀無量壽佛經》說：「是心想佛，是心即是三十二相，八十隨形好。」又說：「是心作佛，是心是佛。」

伍、佛學簡要內容舉隅

- 一、佛法總綱（體）：戒（防非止惡）—藏（屬於律部）、聚（攝善法）
定（息慮靜緣）—藏（屬於經部）、聚（能引功德）
慧（去惑證理）—藏（屬於論部）、聚（權智攝眾）
《楞嚴經》：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」
- 二、佛法大意（用）：諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意。
《涅槃經》：「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意，是諸佛教。」
- 三、二門並修：解門—閱藏（博學多聞）、研宗（專精深入）
行門—律（三業【身口意】清淨，正法期【佛滅度後一千年間】成就）
禪（明心見性，像法期【正法後一千年間】成就）
淨（帶業往生，末法期【像法後一萬年間】成就）
密（三密【手結印、口念咒、意觀想】相應）
《大集經》：「末法億億人修行，罕一得道，唯依念佛，得度生死。」
- 四、世間法：人乘—現世福報、不失人身（受五戒，偷安小果）
天乘—勝妙天福、誤為究竟（行十善，偷安小果）

出世間：聲聞乘—斷見思惑、證阿羅漢（修四諦，自了小乘）
緣覺乘—斷見思習、證辟支佛（修因緣，自了小乘）
菩薩乘—自行化他、證成佛果（修六度萬行，普度大乘）

佛學總說介紹

一、分期：

- 1.原始佛教：佛住世—佛滅度 90 天
共法：三法印、四聖諦、十二因緣……
- 2.部派佛教：佛滅度 100 天—400 年
南傳佛教
- 第 1.2 項合稱小乘佛教(四部《阿含經》)
- 3.大乘佛教：佛滅度 400 年到 1200 年
北傳佛教—主要在中國、日本
- 4.密教
藏傳佛教

二、原始佛教共法

- 1.三法印：
 - A 諸行無常
 - B 諸法無我
 - C 涅槃寂靜
- 2.四聖諦：
 - A 苦
 - B 集
 - C 滅
 - D 道
- 3.十二因緣
無明—行—識—名色—六入—觸—受—愛—取—有—生—老死

五、大乘佛學三系(印順導師)

- 1.般若宗—中觀學派(空宗)
- 2.唯識宗—阿賴耶識(有宗)
- 3.真常系—發展為本土三宗：天台宗、華嚴宗、禪宗

六、中國佛學史(重要人物簡介)

東漢

- 1.安世高：將禪觀(小乘)帶入中國第一人
- 2.支婁迦讖：譯《道行般若經》，為傳大乘般若學之第一人

魏朝(三國)

- 1、大月支人支謙譯《大度經》及《維摩經》。
- 2、天竺人曇柯迦羅來洛陽，首譯戒本，創授戒法，中華戒法自此始。
- 3、天竺人康僧會：感化孫權，使建業地區佛教興盛。
- 4、朱士行：第一位正式依律受戒的比丘僧人，為中華沙門始祖，也是第一位至西域求法者。譯有《放光般若經》。

兩晉(東西晉與五胡十六國)

- 1.竺法護：所譯《正法華經》問世後，使中國知有觀音之名，是有靈驗說與觀音信仰之始。
- 2.鳩摩羅什：隨譯隨講。弟子道生(提出「頓悟說」、「佛性論」、僧肇(著有《肇論》)、僧叡、道融合稱「什門四聖」。
- 3.佛圖澄：以神通為石勒、石虎所敬，佛法深入社會。
佛圖澄→道安→慧遠
- 4.道安：東晉佛教之中心人物。總結譯經，撰寫《經錄》，注經，且為佛教寺院定立規制，統一僧人姓氏為「釋」，治學兼禪學與《般若》兩大系統。
- 5.慧遠：有「沙門不敬王者論」，且為中國禪淨雙修淨土宗之始。
- 6.支遁(道林)：與謝安、王羲之友好，堪稱名士。
- 7.法顯：西遊印度求法，所譯《泥洹經》終定本成《南本涅槃經》，著有《佛國記》。

補充

僧肇

- 1.事各性住於一世
- 2.緣起，故不無，待緣而後有
- 3.破六家七宗之「格義佛教」

補充

竺道生

- 1.孤明先發
- 2.一闡堤有佛性

南朝

偏重於義理，即重於講解，繼承了般若學的傳統，自魏晉以來，玄學盛行，清談成風，加上晉室南遷後，南方繼承魏晉玄學的傳統，繼而尚義理之學。

(一) 夷夏之辨

道士顧歡《夷夏論》中，將佛教說成夷狄之教，而後袁粲(詳見《南齊書·顧歡傳》)及明僧紹《正二教論》等提出反駁。

(二) 神滅論

梁武帝時，范縝發表了《神滅論》，主張形神不離，形滅則神滅。另外，蕭琛和曹思文則針對范縝的《神滅論》提出論難，蕭、曹二人均主張形、神二者可分，形滅而神不滅。

北朝

(一) 北魏太武帝的反佛

原因：一、寺院經濟大為發展，其政治勢力也相對膨脹，對地主造成威脅。

二、佛、道之爭的激化，崔浩等人借助朝廷之力打擊佛教。

結果：使佛教在傳入中國後，第一次遭受嚴重打擊，但很快又復甦。

(二) 北周武帝的反佛

原因：時代背景、社會原因，一如魏太武帝反佛，再加上道士張賓（以黑釋為國忌）及魏元嵩的煽動。

結果：毀佛的時間更短，佛教復興得更快。

隋唐佛學：請參照老師《中國哲學史》講義

六、大乘起信論

1.大乘、小乘差別

2.爭論

3.思想根基：一心開二門

七、本土三宗思想概說

(一)天台宗

1.一心三觀

2.一念三千

3.佛性有惡

(二)華嚴宗

法界緣起(十玄門--《華嚴·金師子章》)

(三)禪宗

分為北宗與南宗

1.北宗：

(1)神秀：「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」

(2)漸修

2.南宗：

(1)慧能：「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。」

(2)頓悟

3.思想概論：

(1)不依經論一教外別傳，不立文字

(2)見性成佛

(3)定慧不二

(4)無住、無念、無相

八、唯識宗

1.唐代建立，開創人玄奘(有所承)

2.非中國化的佛教

3.萬法唯識

第十一單元 魏晉南北朝隋唐佛學概述

一、魏晉南北朝時代背景

自三國鼎立起，互相征伐，天下分崩，百姓顛沛流離；至西晉時，君主多無能，而後發生永嘉之亂而滅；東晉南朝，偏安江南，內受制於豪族，外遭侮於諸胡，而處於諸胡統治之下的北方人民，情況比南方人民更為淒慘。總而言之，魏晉南北朝三百多年，多為變亂時期。人民遭受苦難深重，尋求宗教慰藉，使佛教得到進一步發展。

二、魏晉佛學概況

譯經數量大量增長，質量也提高，出現中國佛教的義理之學，開始佛教中國化的過程。此時，佛教有了自身的目錄之學（即早期中國佛教的《經錄》），及注釋之學。而當時佛學顯學《般若》，深受玄學影響，一度玄學化。中國式的佛教寺院日益增多，也開始出現寺院經濟。

曹魏之後，中國佛教建立起傳戒制度，出家僧人不再只是「剃度」、「著壞色衣」（披袈裟），而且也都能「受具」（受了「具足戒」，方能成為正式的合格僧人）。

三、魏晉佛學重要人物簡介

（一）魏朝

- 1、大月支人支謙譯《大度明經》及《維摩經》。
- 2、天竺人曇柯迦羅來洛陽，首譯戒本，創授戒法，中華戒法自此始。
- 3、天竺人康僧會：中國佛教史上第一位兼有佛、儒、道思想的譯師。
- 4、朱士行：第一位正式依律受戒的比丘僧人，為中華沙門始祖，也是第一位至西域求法者。

(二) 兩晉

- 1、鳩摩羅什：隨譯隨講，譯《華嚴經》。弟子道生（提出「頓悟說」、「佛性論」）、僧肇、僧叡、道融合稱「什門四聖」。
- 2、佛圖澄：以神通為石勒、石虎所敬，佛法深入社會。
- 3、釋道安：佛圖澄高徒，總結譯經，撰寫《經錄》，注經，且為佛教寺院定立規制，統一僧人姓氏為「釋」，治學兼禪學與《般若》兩大系統。
- 4、玄學化名僧「竺道潛」（法雅）：格義的提倡者，東漢哀帝（？，按：東漢無哀帝）曾請至宮中開講《大品般若》。
- 5、支遁（道林）：與謝安、王羲之友好，堪稱名士。
- 6、慧遠：道安弟子，譯《達摩多羅禪經》，為江東禪味之始。集合僧侶高士同結白蓮社，首倡西方淨土思想，為中國禪淨雙修淨土宗之始。
- 7、法顯：西遊印度求法，所譯《泥洹經》終定本成《南本涅槃經》，著有《佛國記》。

四、南朝佛學概況

偏重於義理，即重於講解，繼承了般若學的傳統，自魏晉以來，玄學盛行，清談成風，加上晉室南遷後，南方繼承魏晉玄學的傳統，繼而尚義理之學。

(一) 夷夏之辨

道士顧歡《夷夏論》中，將佛教說成夷狄之教，而後袁粲（詳見《南齊書·顧歡傳》）及明僧紹《正二教論》等提出反駁。

(二) 神滅論

梁武帝於天監三年（504A.D）宣布佛教為國教，而范縝於天監六年發表了《神滅論》。當時參與「神滅之辯」重要的論者可以說就是范縝、蕭琛和曹思文

等三人。范縝首先提出《神滅論》，主張形神不離，形滅則神滅。另外，蕭琛和曹思文則針對范縝的《神滅論》提出論難，蕭、曹二人均主張形、神二者可分，形滅而神不滅。

五、北朝佛學概況

偏重於禪學，即重於修習禪定，繼承了禪學的傳統，加上北方的社會發展較漢民族落後，無儒家、道家思想傳統，也無玄學清談的傳統。講究實際，重視「修福」、「行善」。

（一）、北魏太武帝的反佛

原因：一、寺院經濟大為發展，其政治勢力也相對膨脹，對地主造成威脅。

二、佛、道之爭的激化，崔浩等人借助朝廷之力打擊佛教。

結果：使佛教在傳入中國後，第一次遭受嚴重打擊，但很快又復甦。

（二）、北周武帝的反佛

原因：時代背景、社會原因，一如魏太武帝反佛，再加上道士張賓（以黑釋為國忌）及魏元嵩的煽動。

結果：毀佛的時間更短，佛教復興得更快。

六、隋唐佛教概述

佛教於西漢末年哀帝時傳入中國，東漢明帝正式列入史籍。中國分裂將近三百年後，至隋唐時期，重新建立了南北統一的封建王朝。國家的統一，促進了各地的文化交流，使得過去南方偏重義理、北方重視修行的不同信仰得以相互融合，形成所謂的「**定慧雙修，禪義均弘**」的新局面。

隋代：隋文帝繼承北周的統治，一開始就改變北周武帝的毀滅佛法的政策，而以佛教作為鞏固政權的統治方針之一。由於隋朝統一了南北兩朝，從而得以綜合各種文化，佛教也因而在之中確立了新的角色。一是原先主流的北朝系統的實踐性佛教，重視修行；一是提供思維基礎的南朝系統的理論性佛教，偏重義理，

兩者在隋朝時得到融合，並發展出了具有創造性的佛教宗派，使得中國佛教能逐漸從印度佛教中逐漸獨立出來，形成中國本土的新宗教。雖然，隋朝只存在短短三十餘年，但在中國佛教史上具有特殊的意義，並為唐朝佛教的鼎盛奠定了良好的基礎。

唐代：唐代佛教是中國佛教發展的鼎盛時期，唐繼隋形成一個新的統一國家，經濟發展、各種制度皆得到建立與完備；此外，唐與西域的交通也很發達，佛教因為玄奘等人從印度帶來了新的典籍、新的思想，為中國本土的佛教注入了新的生命。另一方面，中國佛教經過兩漢魏晉南北朝的發展，已具備了各種思想的雛型，隨著唐代一大批才華傑出的宗師出現，形成各宗派出現的局面。而唐朝皇帝和貴族對佛教的熱衷、保護與支持，也是佛教興盛的主因之一。

（一）、隋王朝與佛教

1、隋文帝

（1）、與佛的淵源：

隋文帝楊堅是生、養在尼姑庵裡的，由智仙這個尼姑一直撫養到十三歲，才回到家裡。智仙曾說，隋文帝這個人是「天佛所祐」的，他是特地奉「天佛」之命，託「天佛」之福，降生到人世間來，當「救世主」，做皇帝的。

（2）、對佛教的扶持和利用：

隋文帝認為當皇帝的用暴力去「禁人為惡」，防止人民起來造反；同時還需要和尚們去幫他「度人為善」，就是用佛教去欺騙、愚弄人民。這就是他大力扶持和利用佛教的最本質原因。

（3）、廣建寺塔：

修建了一百一十三座舍利塔，佛寺四五千所，全國各地寺塔林立。

（4）、廣度僧尼：

上面的鼓勵使出家後有許多好處—「入者則尊，皈依則貴。上不朝天子，寸絹不輸官府。入出隨心，往還自在。」當時出家僧尼約在二十萬以上。

（5）、廣寫佛經：

流傳於民間的佛經遠遠超過儒家的六經，佛教已成為隋王朝欽定的官方意識形態，其地位已高居儒、道之上了。

（6）、廣交僧侶：

(7)、廣作佛事：

大行布施、祈雨、受戒、釋囚、修治經和像、禁毀佛和道的偶像。

2、隋煬帝

(1)、不可以君天下：

是生性殘忍的暴君，模仿其父，假冒偽善，起勁的利用佛教自欺欺人。

(2)、隋煬帝與大乘菩薩：

因隨著古印度封建制度的形成，出現了大乘佛教，除了大乘空宗外，都是反映封建統治階級의思想和慾望。當時統治階級滿足於「因果輪迴」，認為可以美化自己、愚弄群眾，但這種說教有很大的漏洞：既然惡有惡報，為什麼統治階級不怕這輩子作了孽，下輩子變成畜生呢？為了堵塞這個漏洞，大乘佛教有了菩薩論。所謂菩薩是統治階級的化身，企圖使人們相信，統治階級的荒淫、暴虐，都是為了老百姓的好，看似暴行，實非暴行，而都是菩薩行。故隋煬帝說：「恥崎嶇於小徑，希優游於大乘。」大乘佛教更能為他所利用，更能為他的罪惡行徑作辯護，而菩薩這種角色也更適宜於由他這種人來扮演。

(3)、隋煬帝與智顗：

智顗是隋煬帝皈依佛教的引進人。他非常需要像智顗這一類的知名和尚來幫助他假冒偽善、自欺欺人。

(4)、佞佛：

隨身帶上一群僧、尼、道士、道姑，每日設酒饌，各席「酒酣肴亂，靡所不至」，這四者不只是他假冒偽善的工具，還是淫亂的工具。

(5)、隋末農民大起義，打擊佛教勢力：

隋煬帝倒行逆施，導致民不堪命，威力強大的農民大起義使隋王朝走向滅亡。佛教是隋王朝欽定的官方宗教，佛教僧侶又是整個封建地主階級的一部份，許多僧侶地主與世俗地主一起抗拒農民，更激起農民對他們的仇恨。有的農民起義焚燒寺廟，有的則剝掉和尚衣服，所謂「衣冠殄喪，法器銷亡」，正是隋末農民戰爭打擊佛教神權的歷史反映。

(二)、唐王朝與佛教

1、唐高祖

(1)、傅奕的反佛：

傅奕發表文章聲討佛僧罪狀，並提出具體的建議，認為天下僧尼達到十萬，應使他們匹配成夫妻，產育男女，不僅增加的人力可以足食、足兵，還可以使妖惑之風被革除。一個國家僧尼所佔的比例如此之高，所造成的剝削民財、割截國貯的危害是很嚴重的。傅奕反佛是唐初思想領域之爭的一件大事，但並未獲得成功。

(2)、唐高祖的《沙汰僧道詔》：

主要目的是整頓佛教。《全唐文》記載，唐代的某些僧尼道德敗壞、腐化墮落，甚至是搶劫犯，而一些寺院更是藏污納垢的地方。那要如何「沙汰」呢？唐高祖以為對於那些勤奮守戒律者，讓他們住大寺、觀並提供其衣食，不守戒律者則被免除於外，並失去僧尼的身分。然而這項措施並沒有得到貫徹。

(3)、以上兩點的失敗原因：

唐高祖是要「佛道並用」的，他的「沙汰僧道」只是做個樣子，並沒有努力執行。唐王朝的統治者深深感到，為了維護封建階級的統治，在利用儒、道的同時，不能不利用佛教這一思想工具，佛教和統治階級產生了相當密切的關係，這也就是為什麼傅奕攻不動，高祖汰不了。

2、唐太宗

(1)、對佛教的扶持和利用：

初為皇帝時，唐太宗口頭上說：「至于佛教，非意所遵。朕所好者，唯堯、舜、周、孔之道。」但實際上卻對佛教表現異常的熱心，後來甚至轉變了說詞：「朕于佛教為情深護持。」他曾兩次下詔，要全國各地普度僧尼，並規定京官、州官人手一冊《佛遺教經》，憑此監督僧尼們的言行。此外，他還經常鼓勵周圍的人去信仰佛教，甚至鼓動大臣去出家當和尚。

貞觀三年下了一道詔書，要在當年各戰爭之處，修建寺廟，以超度那些在農民革命的戰爭中戰死者。詔書上說，要為敵我雙方隕身於戰火中的義士、凶徒，一律建寺超度，完全是一付冤親平等的菩薩心腸。

唐太宗吹捧佛教的根本用意，是要把百姓們的心思，盡可能的引向宗教方面來，以防止他們「靜而思謀」。他對佛教釋放的善意也使僧侶們對唐王朝充滿感激之情。

(2)、唐太宗與玄奘：

玄奘從印度回國途中，就上表太宗報告他即將回國，兩人見面並且相談甚

歡。之後玄奘致力於在中國佛教史上具有重大影響的譯經生活，當他把撰述的《大唐西域記》呈送給唐太宗時，受到唐太宗相當的推崇。玄奘請唐太宗為新譯的佛經寫序，結果他在《大唐三藏經教·序》對佛教和玄奘又大大吹捧一番。

唐太宗曾動員玄奘還俗，並說出了「出家為僧是小乘，還俗作官是大乘」的道理，玄奘雖拒絕，但唐太宗對玄奘的高度賞識可想而知。

（3）、佛、道先後問題：

魏晉南北朝的門閥士族到了唐代已有很大的削弱，但是「百足之蟲，死而不僵」，對社會仍有影響力。唐太宗命人撰修《氏族志》，重新編排封建制度各階層的社會地位和等級。

唐太宗又想到道教之祖老子原來也姓「李」，於是就把皇家宗譜一直上續到老子那裡，這麼一來，大唐天子的王權，加上太上老君的神權，大唐王朝的李氏理當高居萬姓之上。於是便下了一道《道士、女冠在僧、尼之上詔》，抬高道家地位。唐太宗知道老子能幫助他自高門第，但若要維護唐的封建統治還是佛教的用處更大一些，於是便到和尚廟去大作表白，表示對佛教依舊崇尚。

3、武則天

（1）、對佛教的利用：

武則天與《大雲經》：武則天稱帝，已設法為自己附會天意和民意，她認為有了佛意將更加完美。由當時一些和尚偽造的《大雲經》，包含關於女人作國王的經文，這些其實和武則天毫不相關，卻被她看作是佛對於她當作女王的預言。武則天把佛經裡講的天女、天王和自己聯繫起來，還有一群和尚也為她聯繫，《大雲經》為武則天提供了佛意，不久武則天就「令釋教在道法之上，僧、尼處道士、女冠之前」，讓佛教升級。

武則天與《寶雨經》：為了適應武則天統治的需要，第三次翻譯《寶雨經》，裡面有一段經文提到，有一位「故現女身」的菩薩，要在印度東北方的中國作女皇帝。對照前兩次所譯的經文，根本沒有這段話，完全是譯者偽造的。武則天作皇帝也因此而更加有充足的理由了。

武則天與《華嚴經》：武則天親自出面組織這部經的翻譯工作，這就是在中國佛教史上具有很大影響的唐譯《華嚴經》。武則天了解這部經能夠在更大的範圍適應她的需要，武周時代建立起來的華嚴宗，就是以這部經為依據的，所以她還為這部經作了《序》。佛教徒們甚至還把武則天翻譯《華嚴經》一事，和武周革命聯繫起來，提到「女皇革命，變唐為周。遣使往于闐國求索華嚴梵本。」

（2）、斂錢鑄大像：

武則天心血來潮，決定在洛陽鑄造一尊特大的佛像，因為預計耗費太大，便要天下僧尼每人每天出一文錢。這是一件勞民傷財的事，內史、監察御史和祭酒

都對武則天慷慨諫言，這些話揭露出武則天統治天下的那種「天下虛竭，海內疲弊」的社會黑暗和人民痛苦。然而武則天還是把大像建造完成了。

(3)、武則天的佞佛，使武周之世「公私田宅，多為僧有」佛教僧侶享有很大的特權。

4、唐玄宗

(1)、對佛教的利用：

唐玄宗是比較尊崇儒、道的人，對於佛教偏重採取限制政策，他頒布了一些冠以禁字的詔書對佛教活動加以限制。但他也知道佛教是有利用價值的，能幫忙鞏固皇權。玄宗曾召見的三僧，也就是所謂的「開元三大士」，創建了中國佛教的密宗。玄宗自己也接受灌頂法，成為菩薩戒弟子。他一方面限制佛教的活動，一方面又允許僧尼們享有凌駕法律的特權。

(2)、姚崇在佛教盛行的開元年間，獨對佛教持否定態度，他認為佛教「損眾生之不足，厚豪僧之有餘。」特別強調「夫死者生之長，古所不免，彼經與像，何所施為？」

5、唐憲宗

(1)、迎佛骨：

據傳鳳翔法門寺的護國真身塔裡有佛的一節手指骨，塔門三十年開一次，開則物豐人泰。憲宗決定迎佛骨，他派遣太監率領和尚至法門寺奉迎，將佛骨迎至京師長安，然後歷送諸寺。由於憲宗的佞佛，以致「天下常以三分勞筋苦骨之人，奉七分坐衣待食之輩。」

(2)、韓愈諫迎佛骨：

韓愈在〈諫迎佛骨表〉裡表示「凡有殃咎，宜加臣身」，展現那種無畏氣概。韓愈是站在儒家的立場上反對佛教的，韓愈責怪憲宗，沒有像古之諸侯在做重要的事情之前，先令巫祝拔除不祥，就貿然把佛骨迎來。這是一種以鬼神觀念反對另一種鬼神觀念，韓愈的反佛是有所缺失的。

6、唐武宗

(1)、滅佛的原因：

主因：階級。武宗廢佛敕「僧徒日廣，佛寺日崇，勞人力于土木之功，奪人力于金寶之飾，壞法，害人。」僧侶地主的勢力，已經發展到威脅以皇帝為代表的世俗地主利益了，皇帝自然要出來維護世俗弟子的利益。

助因：個人。武宗由於幻想長生而偏信道教，加之以身旁道士的煽動，所以非常討厭佛教。

（2）、滅佛的結果：

廢毀大、中寺院四千六百多所，小的廟宇四萬多處，還俗僧尼二十六萬人，沒收肥沃良田數千萬頃，解放寺院奴婢十五萬人。佔有那麼多的土地和奴婢，僧侶地主確實已經嚴重威脅到世俗地主了。會昌五年的詔書「除釋教之弊」，則是聲討佛教危害人民。雖然武宗滅佛後一年多，宣宗下令恢復佛教，但此時的佛教已經元氣大傷很難復原了。

七、唐末農民大起義打擊佛教

歷史上零星記載，說明由於各地農民的紛紛起義，僧侶們都星散逃走了。農民軍所到之處，都給予僧侶地主打擊。由於農民起義的目標是指向整個封建地主階級的，作為封建地主階級的一部份的僧侶地主以及他們所宣揚的佛教，也就受到沉重的打擊。

八、佛學思想的昌盛和繁榮

中國佛學四大宗派主要學說（參見：張春波，《佛教與中國文化》，頁 62-70）

（一）、天臺宗及其主要學說

創立於隋初，創始人是智顗（西元 538-597 年），俗性陳，字德安。陳宣帝太建七年（西元 575 年）入天台山，人稱為「天台大師」，晉王陽廣贈他為「智者大師」。智顗著作很多，其中《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》被稱為天台三大部。這三大部是代表智顗佛學思想的主要著作。主要學說有二：

1、性具說

這也叫「性具實相說」或「一念三千說」。智顗的老師曾據《法華經》而創立了「十如是」（簡稱「十如」）。智顗以此為基礎，配之以十界、十轉化、三世間，提出一念三千說。有情共十類：地獄、惡鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。十類有情，主觀上所看到的世界各不相同，因而十類有情便有「十界」。十類有情互相蘊含，可互相轉化。十界互具，便構成百界。有情皆由五蘊組成，這叫「五蘊世間」。我蘊構成有情（有情感），這叫「有情世間」。有情必住在山河大地之處，這叫「器世間」。百界各具備三種世間，即有三百之數。每一世間法體都有十如：相（外貌）、性（本性）、體（相性的統一）、力（作用）、作（有所作為）、因（能發生他法）、緣（輔助作用）、果（後果）、報（報應）、本末究竟（一切有情皆具備十如）。三百界配以十如，便構成三千種世間，即可看成宇宙的的全體。有情的任何一個閃念便具足這三千種世間，這就叫「一念三千」。三千種世間有善有惡。凡有情皆有「念」，有念便有善惡兩種性質的法，因而不妨把善惡看成本性同時具有的。有情皆天然具有善惡兩種本性，這叫「性具」。「性具說」是智顗最後成熟的思想，天台宗的核心理論。智顗創造這套理論的目的，在於說明眾生之所以沉淪於苦海，不得解脫，乃是本性決定的，眾生皆具惡性。欲革凡成聖，就要擺脫本性的束縛。

（詳參呂徵：《中國佛學源流略講》，頁 165）

2、圓融三諦說

這學說是智顗發揮慧文「一心三觀」理論而創立。《中論》裡有一首偈：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」慧文的「一心三觀」理論是由解釋這首偈而形成，「圓融三諦說」亦是，不過智顗是從能觀方面進行解釋。他認為，任何現象都有被其錯誤認識所歪曲自性。如色（客觀物質）以質礙為自性，這種自性是人們強加給他的，此偈中的「空」，即是空去這種自性，這樣色的本質才能被認識。但要通過這點，必須先通過「假」（契機），才能認識色本質，因為色雖無自性，卻有虛假的形象。認識本質，也就是「中」。因此，空、假、中同時存在，稱為「圓融三諦」，達到最高境界，一切一切就即是空，也就不必去計較功名利祿、冷暖飢飽。這樣也就擺脫本性的善惡約束，達到清靜解脫地步。「圓融三諦」說明了達到佛果的方法，和性具說前後照應。

（二）、唯識宗及其主要學說

唐代建立，開創人玄奘，奠基者窺基。玄奘（西元 600-664 年），俗姓陳，十五歲出家，到過洛陽、長安……等地，遍訪當時名僧，幾乎讀遍當時傳譯過來的印度佛典。他感到這些佛典講得不透徹，說法不一致，主要為翻譯不準所造成，

因此他決定去印度親自研究原典。唐太宗貞觀五年（西元 631 年），到達印度文化古國摩揭陀國，向佛教學者戒賢法師學習。貞觀十九年（西元 645 年）回長安，便一心從事佛典翻譯工作，並創唯識宗。窺基（西元 632-682 年），俗名尉遲，出身官僚家庭，十七歲出家，拜玄奘為師，深受賞識。玄奘主要從事翻譯，本人著作很少，窺基則發揮玄奘思想寫了大量著作，宏揚唯識學說，號稱「百部疏王」。唯識宗以《成唯識論》為主要典籍，此外他們也很重視《佛地理論》。唯識宗的主要學說是轉依說，轉依即轉變所依，即解脫，有兩類。

1、染淨依

唯識宗把「識」分為三大類。第一類是阿賴耶識，是根本識，因他存放在生起宇宙萬有的種子。人們生活在世界上總要進行心、口、身三方面的活動，這些活動便形成經驗，經驗不會被消滅，而以概念形式留存下來，這概念就是種子，存放在阿賴耶識中，所以也叫「藏識」。人的活動形成種子，這叫現行熏種子；種子變現新事物，這叫種子生現行。種子和現行就這樣不斷循環下去。在懂佛法前，人們的活動一般是錯誤的，因為人們不能如實地理解事物，這樣熏習出來的種子便是染汙的，反之，懂佛法後，熏習出來的種子就是清淨的，染汙和清淨的種子都存放在阿賴耶識中，所以阿賴耶識就是染淨依。

2、迷悟依

人們不如實認識事物，就是「迷」，需以「悟」來改正，悟就是要按照事物本來的面貌——「真如」，去認識。「真如」這道理也就是「迷悟依」，以這種道理為依據去認識事物，就可以由迷轉悟。

染淨依與迷悟依密切相關，唯識宗把迷悟依看做「心」，把迷悟依看做「理」，只有心思寄託在道理上才能推動依止的轉變，就是說，心要先明白道理，之後，由一切行動所熏成的種子就是清淨的，這不是一下就可完成，每天轉變一些，有朝一日染淨依的種子都變成清淨時，也就得到佛果。

（詳參呂徵：《中國佛學源流略講》，頁 189）

（三）、華嚴宗及其主要學說

創始人為法藏，武則天曾詔他入長生殿講經，還受他三品官銜。華嚴宗以《華嚴經》（《大方廣佛華嚴經》之簡稱）為根本經典。其實，法藏的佛學思想受《大乘起信論》影響很大。法藏的著作很多，僅講述華嚴思想的就有四、五十卷，其中比較能集中表述他思想的是《華嚴金師子章》一卷。主要學說為「法界緣起觀」：

法界緣起觀：法界這裡作類別解，指事物的性質和方面。有四類法界，所以

也叫四重法界或簡稱**四法界**。四法界是：**事、理、理事無礙、事事無礙**。事，萬事萬物。理，理體，一切事物和現象的總根源，也即「真心」或「淨心」。理為事之理體，事為理之顯現，所以理事無礙，無礙即互不妨礙，互相融通，世界上各種現象和事物雖千差萬別，但都是理的顯現，所以事與事也是無礙，這叫事事無礙。華嚴宗要求人們對這四法界有個正確認識。事，這是普遍人都可以認識。理，則要求有一定智慧才可認識到，認識理事無礙，需更高智慧，認識到事事無礙是最高的智慧，有了這智慧也就達到解脫。世界上的一切現象和事物本來並不實在，他們都由「理」（真心）構成。所謂「三界所有法，唯是一心造。」（法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》）既如此，也就不必執取它，且一切現象和事物都相涉相入，並無原則差別，因此也就不必去計較貧窮或富貴。由理解四法界進而採取對一切抱超脫態度，也就達到最高境界。

華嚴宗的哲學思想，對宋明理學，特別是程朱學派有很大的影響。程朱提出的「理生氣」、「理一分殊」的學說，與華嚴宗「理事無礙」的思想，有很大的淵源關係。

（四）、禪宗及其分派與主要學說

印度沒有禪宗的宗名和傳承，但禪宗的這個禪字便是沿襲梵文「禪那」一字，就是禪定，在《奧義書》中稱為「瑜珈」。可見禪定是印度宗教的共法，也為大小乘佛教所共有的基本法門，不過，在印度講四禪八定，到了中國的禪宗講明心見性，是不同系統，所以說今天所謂的禪宗，是在中國發展成熟的一套心學。

禪宗唐代建立，過去以為禪宗的初祖是菩提達摩。後來在敦煌發現不少禪宗資料，經學者研究，認為禪宗的真正創始人應是慧能和神會。

慧能（西元 636-713 年），祖籍河北，三歲喪父，少年時就不得不隨母親入山採薪，以為求生之計。他二十四歲曾投奔弘忍（西元 601-674 年）門下，作為行者。八月後，弘忍召集弟子作一偈頌來分辨個人對禪理解的深度，決定傳衣付法，神秀是弘忍的上座弟子，大家對他寄予厚望，乃題一偈，曰：**「身是菩提**

樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」眾僧視為佳作，但慧能不以為然，

請人在神秀旁題上自己的偈，曰：**「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何**

處惹塵埃。」弘忍以為他最能領會佛法深義，見解超過神秀，便把作為宗主的憑證—袈裟秘密傳授給他，並讓他逃走隱匿。弘忍死後他才繼承，宏揚佛法，成為禪宗第六代祖師。禪宗南北之分於是開始：

1、北宗禪重漸悟

由神秀所創，以長安、洛陽為中心，重經典教義，流行於皇宮貴族之間，但為時很短。安史之亂前極盛，有「兩京之間，皆宗神秀」、「北宗門下，勢力連天」之說。

2、南宗禪談頓悟

由六祖慧能所傳，主要的信眾為一般平民，不久即成為禪宗主流。慧能為讓佛教融入當時（中唐）的社會，他在禪宗加入儒家與道家的思想，使得禪宗修行更靈活自如，並將深奧的形而上思想，變得更為生活化與本土化。慧能之後，開始了禪宗唐宋的輝煌時期，也造就了許多有名的禪師。這些祖師包括馬祖道一、百丈懷海、德山宣鑑、趙州從諗和臨濟義玄。這些祖師隨順弟子的根性而用不同的教學方法（趙州茶、德山棒、臨濟喝），這種彈性的教學方法便成為禪宗的特色。禪宗在宋代以後逐漸式微，到了明代更與淨土宗結合，失去了佛心宗獨特的傳承。慧能有《壇經》（《六祖法寶壇經》之簡稱）流傳於世，但屢經後人修改，不完全可信。慧能死後，王維給他寫了《碑銘》，這是比較可靠的。神會有《語錄》留下，這也是比較可靠的。慧能的佛學思想主要有四點：

甲、「識心見性、自成佛道」（《壇經》）

這是講什麼是佛，怎樣才能成佛。眾生自己本來就具有的真心就是佛。想要成佛，不需外求，認識到自己的本心，就可以達到佛的境界。

乙、「定無所入」（王維：《能禪師碑銘》）

這是講修行方法。佛家一般都認為坐禪是重要的休息方法。慧能則堅決反對坐禪。他認為，不管行、住、坐、臥，只要心不散亂，就算坐禪。

丙、「無念為宗」（《壇經》）

這是講成佛的根本方法。無念並不是什麼念都沒有，而是無妄念。至於正確的念還是要有，就是般若（特殊的智慧）。所謂般若，就是完全按照慧能的言論去想問題，看人生，做到這點就能見性成佛。

丁、「本覺超越三世」（王維：《能禪師碑銘》）

這是說成佛的速度，「本覺」是說心性本來覺悟。是能動的，非被動的，只要一念與佛法相應，修行成佛就很快，這叫做「頓悟」，是《壇經》的中心思想。

3、禪宗的主要特性

可歸納為以下四句：教外別傳、不立文字、直指人心、見性成佛。

禪宗和其他宗不同之處在於：它強調開悟的經驗，這種境界是無法由語言文字來表達的，所謂「言語道斷，心行處滅」，只能由已開悟者來印證。禪宗重視的是當下清淨的涅槃境界，而不是形式化的宗教儀式和理論分析解脫之道。禪一般的修行是直指人心，當下頓悟，從這觀點看，禪宗的修行非關語言文字。

華嚴和天台還是把印度的佛學，轉化為中國的佛學，承襲了自魏晉以來長期的般若和老莊思想交融的結晶，然後交錯影響到純粹中國佛學的禪宗思想，所以禪學可說是大乘佛學中國化的最高潮。

九、反佛與儒佛思想的合流

(一)、唐室統治者提倡三教合流，從外部促成儒佛融合

從唐高祖開始，唐室已經開始展開三教（儒、道、佛）講論，命儒生、道士、和尚各講經論，相互駁難，並由帝王大臣、宗室及才學之士判其得失高下，使得三教理論有交流、融會貫通的機會。

(二)、思想界主張調和儒佛、融通儒道者，由來已久

東漢末年，已有《牟子理惑篇》，倡導儒佛一致的理論。隋末大儒王通作《中說》，主張儒佛調和，對後世學者融合儒佛工作有啓迪之功。

(三)、排佛思想漸盛，儒學重奪學術思想主流地位

排佛思想在唐代早期已屢次出現，傅奕、呂才都曾從多方面批評佛教，指其使人不孝不忠，導人迷信，浪費社會資源等等，直到中唐，韓愈、李翱等人的出現，增強儒家心性學說中形而上學的思維，推出儒學的新意。

1、唐武宗 - 會昌法難

- (1)、佛教四院及僧尼眾多，耗資日益龐大，對社會生產和民眾生活帶來嚴重危害。
- (2)、佛教沒有君臣父子之禮，不是嫁娶婚配與中國倫理道德發生嚴重牴觸。

(3)、唐武宗偏好道術。

由於以上這些因素，在唐武宗會昌五年(西元 845 年)時發生了「會昌法難」，唐武宗拆毀佛寺、迫僧尼還俗、沒收寺院土地等，使得佛教遭受嚴重打擊，自此也從極盛而走向衰落。

2、韓愈

(1)、尊儒反佛思想

韓愈力圖重建儒學正統而權威的地位，力斥佛教是「夷狄之物」，在他的著作《諫迎佛骨表》中提到，「夫佛本夷狄之人，與中國語言不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情」，認為歷代信佛的統治者，最後不是造成國家滅亡，就是身敗名裂，佛教破壞了中國的倫常秩序。此外，他為了提高儒家在歷史上的正統地位，與佛道相抗衡，提出了「道統論」，所謂的「道統」，即先王之道、聖人之教的傳授系統。在其另一著作《原道》提到，「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。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。軻之死，不得其傳焉。」，「道統」是由堯舜開始，至孟子死後就無人繼承，因而佛老猖獗，他以排斥佛道，恢復「道統」為己志。

(2)、人性論

韓愈繼承董仲舒的性三品說，綜合孟子的人性本善、荀子的性惡論而提出了自己的「性三品說」。韓愈在《原性》中說「人性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。」人不僅有性，而且還有情，性是情的基礎。他認為構成性的具體德行有「仁、義、禮、智、信」，因為人的至德程度不同而將人性分成上、中、下三品。上品的性是善的，中品的性可善可惡，下品的性則不堪教化雕琢，只能以威畏之，才能稍免於干犯刑罪。情也分成上、中、下三等，具體內容則為喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，也就是所謂的七情。韓愈藉此「性三品說」來反對佛教滅情復性的觀點，佛教主張把「清靜」、「無為」、「無知」、「無欲」看作人的本性，主張消滅人的情慾，恢復其所謂「清靜」的本性，而韓愈認為此為性三品中的下品人性，在倫常的生活中，聖人不會為情所累，反而能使情順於性而合乎中道。

(3)、天命論

韓愈為了進一步重建儒學官方正統的地位，他把孔子的順天知命思想融合成一套神學「天命論」，人類社會不同等級的地位及人命運中的福禍都是決定於天命，人只能隨順敬畏，他曾在《原道》中說：「如古無聖人，人之類滅久矣。」「天不生仲尼，萬古如長夜。」古代的聖人和統治者，是上天為人類製造的救主，

他們所創制的一切典章制度，都是體現天意，助民相生相養的措施。韓愈的這套神學觀點比漢代儒士的宗教神學色彩更為濃厚。

3、李翱

李翱雖然和韓愈一樣以儒家思想排斥佛教，但他明顯受到佛教的思想影響比韓愈來得深，他的著作《復性書》即含有溝通儒佛兩家之意。以下是他的學說簡單介紹。

(1)、人性論

李翱的《復性書》中提到：「人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也。」認為人性都是善的，先天就符合道德標準，也都具備作聖人的基礎。但是各人卻不必都做聖人，這也就是情的作用。他認為性是根本的，而情是衍生出來的，性屬善，但是情不免於惡而有害於性之善，這與韓愈的說法不同，韓愈是認為情不害性，上品之性具有上品之情。此外，他將人性比喻為水和火，情則是泥沙和煙霧。當水摻雜著泥沙的時候就會渾濁，當煙霧濃厚時火光就會被遮住而黯淡；泥沙沉澱時，就可以看到清澈的水，即是水之清乃水之本性，火也是如此。至於人，因為情欲的遮蔽而捨其本性，如果能做到「忘情滅思」，那麼人就可以回復人清明的本性了。「性者，天之命也；聖人得之而不惑者也。情者，性之動也；百姓溺之而不能知其本者也。」聖人就是能做到不為情欲所惑。充分體現出清明本性的人。

(2)、復性說

復性說教人必須先摒棄一切的感覺和思維活動，保持「弗慮弗思」的齋戒狀態，然後通過一種內心探索或自我洞察的修持過程，最終達到一種「本無有思，動靜皆離，寂然不動」的「至誠」境界，也就是無思無知無情的絕對的靜的境界，這個時候，人就可以情性兩忘，復歸於本性的至善。

李翱的摒除情欲的復興修養方法，可以很明顯的看到他受到佛教思想多方面的影響，就像他在《復性書》中所說：「誠者，定也，不動也。」這個誠明的說法和天臺宗的定慧之說沒有什麼差別，而他所提出的「忘嗜欲而歸於性命之道」與佛教主張的禁欲無異。李翱的「復性論」特別重視內省直覺的途徑，廢棄外在知識的追逐，主靜無欲，以求回復人的本性的主張，對宋代理學的一些基本思想觀念有很重要的先驅作用。

韓愈雖然堅決反佛，但他與大顛和尚卻有很深的交往，在論人性的的問題上，也融合了佛家的思想；至於李翱，和華嚴宗的高僧澄觀、禪宗的藥山法師亦有來往，對於佛教的教義亦有更深一層的了解，他在人性論的問題上比韓愈有更濃厚的佛教色彩。

以柳宗元、劉禹錫而言，他們也有無神論主張，但對佛義有很深長悠久的修養，柳宗元自稱「吾自幼好佛，求其道，積三十年。」（引述自《柳河東集·送巽上人赴中丞叔父召序》）且主張吸收佛家學說中與儒經義理相合的地方，曾說：「吾之所取者，與《易》、《論語》合，雖聖人復生，不可得而斥也。」（引述自《柳河東集·送僧浩初序》）劉禹錫他則發現只有佛法才可以通往儒家盡心之境，主張把《中庸》和佛典「會而歸之」。

在佛學界著名的僧侶中，不乏致力貫通佛學與儒學的大師。像是華嚴宗的宗密，禪宗方面，南宗的神會和大照也致力將佛學、儒家和道家的思想揉合在一起。大照曾說：「心是道，心是理，則是心外無理，理外無心。」這和宋儒所說的「心即理」相似。

十、佛學對中國思想的影響

（一）、對宋代理學的貢獻

隋唐時期的儒、佛甚至儒、佛、道的合流，為後來宋明理學的形成做了理論上的準備。而韓愈、李翱在其學術思想中更突出了「尊師道重講學」、「以《易傳》、《中庸》、《大學》、《孟子》為儒學的重要經典」、「道統之傳」、「心性論的講求」、「援佛入儒，以道證儒」，更為之後理學的主要內容。

（二）、文學

由於俗講的流行，創作了許多變文。「俗講」為歲時節日時在寺院中舉行，運用通俗的言詞或結合故事等來宣傳佛教教義，這些資料大都寫成講經文或變文。

（三）、藝術

在唐代東都洛陽附近的龍門石窟，在北魏已經開始經營造像，至唐高宗至武后之間，更大加建造。而除了龍門石窟之外，在山西太原的天龍山、甘肅天水麥積山、敦煌莫高窟、山東歷城千佛崖、四川廣元千佛崖等處開鑿石窟，雕塑佛像，其中敦煌莫高窟雕塑各像，表情柔和，接近生人，尤有特色。

隨著變文的發展，創作出了各式各樣的經變畫圖，往往在整幅圖畫中表現出整部經文的重要內容。這在敦煌石窟中尚有保存一些。

參 考 書 目

- 一、褚柏思：《中國佛學史論》，臺北：新文豐出版公司，民國七十年（1981）。（「佛光文化公司」另有1999年新版）
- 二、郭朋：《中國佛教思想史》，福州：福建人民出版社，1994-1995年。
- 三、侯外廬：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1956-1960。
- 四、孫開泰、劉文雨、胡偉希：《中國哲學史》，臺北：文津出版社，民國八十四年（1995）。
- 五、林啟彥：《中國學術思想史》，臺北：書林出版社，民國八十三年（1994）。
- 六、黃卓越主編：《中國佛教大觀》，哈爾濱：哈爾濱出版社，民國八十三年（1994）。
- 七、張曼濤主編：《佛教與中國文化》，臺北市：大乘文化出版社，民國六十七年（1978）。

如何閱讀中國佛教史

王方便

原刊載於《妙林雜誌》

印度佛教受到印度各家哲學的影響，若想究其源頭，已是少有人能深入，更非一般信眾所瞭解。中國佛教的發展情形，受到儒家、道家等影響，若想梳理脈絡，更非得有佛學之外的學術基礎不可。況且，中國佛教傳入之前，又受到西域文化影響，其複雜程度可想而知。

尤其中亞地區的出土資料與研究，除語言限制之外，直到近年阿富汗等戰爭平息，出土文物也才慢慢為世人所悉。因此，研究中國佛學之前，如果能對西域佛學或中亞文化有所瞭解，才能釐清從印度佛學到中國佛學是如何產生差異性的變化。所以，研讀中國佛最好先閱讀「中國佛教發展史下冊第五篇：絲路的佛教 / 中村・元等著 余萬居譯 / 台北天華」。該書雖由日文翻譯，文筆卻十分口白通順，可以增加理解的趣味，先讀完該書下冊，再回頭由上冊重讀一遍，便可以瞭解佛教進入中國之前，文化融合因素有哪些？又如何由印度分出漢傳佛教與藏傳佛教？

由於西域地理名稱複雜，可閱讀「玄奘絲路行/杜莫譯/智庫文化」，藉此熟悉傳入中國的佛教之路——絲路。該書有「現代版大唐西域記」之譽，書中不僅附有圖表與地圖，更是作者多次走訪亞洲的親身之作。

讀完前書之後，再看呂澂的「中國佛學源流略講/大千出版社」。尤其第一章，不僅是作者的研究態度，更是一篇教導研究方法的好文章。依此文所談的研究面向，審讀今人著作，不足之處便十分明瞭，有心往研究之路者，可以此自省。書末對四十二章經的考據研究，也是常被引用的文獻，也是研究中國佛教，不能脫離印度佛學的實例。如果想再探究其為學風格，有「佛教研究法/呂澄/常春樹書坊」或電子書：

（<http://www.ebud.net/book/showbook.asp?no=5151>）。

此外任繼愈主編的「中國佛教史 / 中國社會科學出版社」，對佛學解讀有

兩個批判態度：一是「以經解經」，視此方法為「重述古人的話頭」，無法表達出其精神，也使今人看不懂。二是「西洋哲學的比附」，此舉容易將不屬於古人的思想，任意比附發揮。作者的觀點，認為佛教的產生和發展，有其社會與思想的根源。探究佛教的本質，應尊重宗教信徒的情感，也應該尊重曾經存在的歷史事實。本書對中國大陸的佛教研究有很大影響，研究中國佛學者，很難不引述其著作的觀點，或加以發揮。想了解中國大陸與台灣學者，詮釋佛學態度的差異，可由本書窺知。此外，本書的文字也較通俗易懂，也適合初學者閱讀。而任繼愈另有單獨著作版本，顯較簡略溫和，（<http://www.ebud.net/book/showbook.asp?no=5228>）。

相對於大陸，台灣發行的中國佛教史，以謙田茂雄所著的「中國佛教通史 / 關世謙譯 / 佛光出版社」，應該稱得上四冊巨著。引用資料的詳細，足可以作為研究用的中國佛學百科全書，可惜未翻譯齊全。至於湯用彤的中國佛教斷代史「漢魏兩晉南北朝佛教史」、「隋唐及五代佛教史」，對初涉入者而言，文辭之間，較不易閱讀。

在中國佛教被討論比較少的密教部分，則有「漢傳密教 / 嚴耀中 / 上海學林出版社」，可以彌補此一缺憾。作者有感於研究漢傳密教者不多，且一般研究多集中在道教與密教的關係上。因此，遍覽大藏經中有關密教的典籍與儀軌，始有此書的完成，對日後研究日本密教也有不少方便。

近年對中國宗教通史有重大貢獻者，為江蘇古籍出版社發行的三書：「中國天台宗通史 / 潘貴明・吳中偉」、「中國淨土宗通史 / 陳楊炯」、「中國華嚴宗通史 / 魏道儒」。茲略述二書：

「天台宗通史」一書，開宗明義便指出，天台宗與道教文化關係；尤其天台宗長期在南方傳播，自然有其文化融合的因素。對以往自宗為尊的主觀研究態度，有開拓宗教視野與包容的作用。至於，與其相似的另一本書籍：「中華天台宗通史 / 朱封鰲等著 / 宗教文化出版社」，則有網路電子版，可以在線上直接全文閱讀（<http://www.ebud.net/book/showbook.asp?no=4482>），亦是國內所採用的教材之一，頁數只有前者一半，可以減輕不少教學上的負擔。

「中國華嚴宗通史」一書，則是國內學者早已引用或改編成相關書籍，尤其第一章有關「從華嚴經學到華嚴宗學」，區分華嚴經與華嚴宗之不同，曾收錄在中華佛學學報中

（http://www.chibs.edu.tw/publication/chbj%5C12%5C12_24.htm）。

本書不僅對華嚴經的成立有所論述，對華嚴宗各家的觀點，做了綜合簡要的敘述，有如研究華嚴的指南。讀者在閱讀此書時，如果能先略讀書後的「大事記」，則會發現有如本書的綱要，方便研究的脈絡思考。

談中國佛學，不能不了解「肇論」。而能由印度原始佛教、部派佛教、大乘般若、魏晉玄學，再由此脈絡中討探肇論者。目前僅有台大中文系文史叢刊中，羅因著的『「空、有」與「有、無」——玄學與般若學交會問題之研究』（本書可向台大中文系或台北桂冠書局洽購）。本書在部派佛學中，能夠詳實的分析各主要思想的發展，且能熟悉運用梵文與各時期論書。不僅難能可貴，更是立下另一種研究中國佛學的典範：探源到印度佛學，並能顧及中國本有的文化雙重進路。

對中國佛學史的閱讀，不能忽略近代的影响。研究佛學史，在修行的立場而言，可視為教法史，以及選擇道次第與修行的基礎。在學術的立場而言，可以史為鏡，作為現代佛學的省思與指引。陳兵與鄧子美合著的「二十世紀中國佛教 / 民族出版社」，該書有幾項特色：一、指出百年來中國佛教各宗興衰的史實，並檢

討其原因；二、指出漢傳應該深入建構自身的「道次第」研究，以取得與藏傳平衡發展；三、指出日本佛學對中國佛教復興的貢獻，對日本佛學我們應該給予應有的地位；四、對現代佛教研究成果回顧，與研究方法的省思。書末，並附有「20世紀中國佛教大事紀」、「20世紀中國佛教主要研究論著目錄」，後者與近十餘年學術成果相對照，不難看出現今中國佛學研究轉變方向，以及有待努力的空間。

一般而言，閱讀中國佛教史常常受限於中國史學研究方法，「文、史、哲不分家」的概念，在此更顯得需要。尤其史學方法、史籍資料運用的背景知識，對傳統佛學院或非文史相關系所出身者，容易陷入不足的窘境。

此外，中國佛教史的地理區域涵蓋，中國、中亞、南亞等。手邊不只需要中國歷史地圖集，也需要世界歷史地圖集。尤其同一朝代，隨興衰時期不同，疆域也時有變化，甚至地名亦有變異，這些都是在閱讀之時都不可忽略。如果有歷朝年代對照表在手邊，則能更加方便。另外，大陸亦有出版各種區域古今地名對照辭典，至於採用何種，全視研究領域所須需要。