

# 方東美對中國大乘佛教亦宗教亦哲學的 基本立場

杜保瑞

哲學系  
國立臺灣大學  
副教授

## 摘要

當代中國哲學家方東美先生，學貫中西，晚年為中國哲學的介紹貢獻心力，排比三教卻最終信仰佛教，而在理論的建構中則將中國大乘佛學建立為人類最高級的理論類型。本文之作，即為針對其對中國大乘佛教的理論定位而談。方先生首先以佛教哲學亦宗教亦哲學定位之，既同意其為宗教的典型，又倡說它的哲學義涵。以此為基礎，更在中國儒釋道三教關係的問題上，主張中國大乘佛學徹底中國化的立場。簡言之，就是以中國儒道哲學共有的兼天地、備萬物的精神說為中國大乘佛學之所共有，甚至以大乘佛學更廣大的世界觀而說其有超越儒道之勢。本文旨在討論方先生的宗教與哲學的定位意見，以及找出他談論中國哲學特質的重要意見，並針對他的佛教中國化之議題提出若干反思，指出所論之中國化立場皆是佛經原有的思想，並非到了中國之後才有的，因此，說為與中國儒道哲學的特質接近是可以的，過度強調其徹底中國化的結果，恐又將引發中國儒釋道三教份際的辨證問題。當然，這也正是反映了方先生的中國哲學立場，即是在當代的中國哲學家中，方東美先生是最能從哲學的高度高舉佛學比較儒道的立場，因而有別於當代新儒家的進路。

關鍵詞：三教辯證、方東美、中國大乘佛學、宗教、哲學

## 壹、前言

當代中國大乘佛學研究，可以說是研究人口眾多、學術資源豐富，因此研究成果堪稱豐碩。但是，純粹從哲學理論的研究進路來進行的佛學研究，卻極有努力空間。關鍵即在，作為哲學理論一支的佛教哲學，由於在哲學研究方法的定義上尚充滿著衝突與歧義，因此影響了佛教思想以哲學理論形式表達時的準確焦點。也就是說，從哲學領域研究佛學，仍然充滿了問題意識的歧義與理解的差異，例如：佛學是不是哲學？佛教有沒有形上學？漢傳佛教有沒有研究的價值？佛教有沒有知識論？大乘佛經是不是佛說法？三教辯證的優劣勝敗？等等諸多問題，都是哲學學術界尚在爭議之議題，當然也就在爭議之際觀點不一。

中國大乘佛學，以漢譯經典為對象，在中國本土上進行了一千多年的消化與創造，所產生的理論內涵，堪稱廣大精微。當時序進入二十世紀之後，中國大乘佛學的研究與創作，則受到西學的影響與學院工作方式的主導，而又有了種種新的面貌。本文旨在就哲學領域對中國大乘佛學的研究進行理論反省，並將以當代中國哲學家方東美教授的佛學論著為對象，討論他對大乘佛學研究的基本立場，以作為當代哲學學科對大乘佛學研究的一個理論型態之提出與檢討。

方東美先生有西洋哲學的訓練、<sup>1</sup>儒家的性格、道家的情懷與佛教的精神歸趣，可以說，他在信仰上是佛家的，雖然也有學者亦將其列入當代新儒家之林，<sup>2</sup>但以筆者的觀點，方先生有研究儒學是事實，<sup>3</sup>有提出儒學理論系統更不在話下，但說他一生哲學活動的學術定位是新儒家就未必準確了。關鍵即在，他對宋明新儒家多有批評，而他最終的宗教信仰卻是定在佛家，<sup>4</sup>他一

<sup>1</sup>參見馮滬祥先生言：「他青年時期對知識論最有興趣，對新唯實論尤其下過苦功，詹姆斯、懷德海、羅素等人的著作本本精讀，終於寫成博士論文《英美新實在論之比較研究》。」參見馮滬祥（編著）。《方東美先生的哲學典型》（臺北市：臺灣學生書局，2007），26。

<sup>2</sup>參見蔣國保、余秉頤先生言：「方東美究竟是不是現代新儒家，這個問題，迄今學術界仍在爭論，一時似難以取得共識。有學者認為，方東美應該屬於廣義的現代新儒家。有的學者則認為，視方東美為現代新儒家是誤解方東美思想的性質，其實他並不是現代新儒家，而是『一位地地道道的當代新道家』（胡軍。〈方東美哲學思想的道家精神〉，《中國哲學史》，1期（2000）。引自蔣國保、余秉頤。《方東美思想研究》（天津市：天津人民出版社，2004））……但我們這部論著既然是將方東美作為現代新儒家來研究，那麼我們就有責任來說明為什麼方東美堪稱當代新儒家。」參見蔣國保、余秉頤，《方東美思想研究》。

<sup>3</sup>傅佩榮教授曾說：「方先生原籍安徽桐城，家學淵源自不待言。……方先生曾說自己『三歲讀詩經，十二歲就讀完了十三經』。」參馮滬祥（編著），《方東美先生的哲學典型》，118。

<sup>4</sup>傅佩榮教授言：「最後也最難理解的是他的宗教信仰。方先生在抗戰期間，避居重慶，乃就近構取寺廟所印的華嚴經閱讀。每次空襲警報響起，他就隨手帶一本佛經躲警報，坐在防空洞靠門還有光亮的地方，專心思索經文中的道理。方先生講學留下的筆記著作中，有《中國大乘佛學》（上下冊）與《華嚴宗哲學》（上下冊），簡直像是一位佛學大師了。方先生養病期間，中期弟子劉孚坤教授曾帶他去土城拜訪廣欽老和尚。據劉教授說，方先生這一次正式皈依了佛門。但是，事後沒有人從方先生口中證實此事，而我們在方府也不曾見過佛像或任何與佛教禮拜有關的跡象。尤其因為方師母並未信仰佛教，所以也避談此事。依合理的判斷，情況如下：方先生在個人的宗教取向上，無疑是接受佛教的；不過，正如他所強調的，『佛教是亦宗教、亦哲學』，而他所接受的主要是『作為哲學的佛教』，可以啟發覺悟的智慧，看出旁通統貫而圓融一體

生最終的講學也正是結穴在佛教哲學，<sup>5</sup>說他是當代佛學家倒是比較符合事實的，因為他確實提出許多研究佛學的明確立場，形成佛教哲學化的學術貢獻，甚至有佛高於儒的言語，而他的佛學造詣，雖然沒有在當代引起廣大的重視與討論，但也仍有佛學界的重要人物對他極為肯定。<sup>6</sup>當然，方先生批判宋明新儒家卻贊同原始儒家，而對宋明新儒家的討論也是批評中帶有肯定，甚至他也討論道家，也肯定道家，並且也有學者以當代新道家定位其學思性格，<sup>7</sup>誠如他自己所說的，他追求的是學統而非道統，<sup>8</sup>儒釋道三家他都有所研究也有肯定，應該說他是以學者哲學家的身分理解、介紹及發皇儒釋道三家之學的當代學人，硬要說他是當代新儒家、新道家還是新佛家的話，恐皆非其所許。

方先生的佛學造詣，可以說完全出自自學，且有一教學的目的，即是他雖在青年時期即接觸佛學，但卻是到接近晚年的時候才發為論著與教學，關鍵即是他一直謹慎地學習，視佛學為深奧的學問，又懷抱崇高的敬意，是以從不輕易發言，然而一旦發言，便展現了當代中國哲學家中最具宗教與哲學深度的成果。參見其言：

我接觸佛學的書很早，但是在我二十幾歲的時候從來不談佛學；佛學的書可以看，但是從來不談佛學。為什麼呢？因為沒有這個資格，由於佛教的經典浩如煙海。……我有五年期間專門從重慶的華嚴寺買佛經來看，夜以繼日，日以繼夜的看。但是我還是不談佛學，因為在那個時候我不可能把佛教的重要經典擺在前後左右。要拿就拿，要看就看，沒有這樣便利。我到臺灣來了之後，在臺大最初的十年也不談佛學，……<sup>9</sup>關於佛學這一方面的學術，在我青年時代就開始注意。……當我在南京開始研究哲學的時候，自己也看到一些佛學書，而且也曉得它不是一門輕易可以瞭解的。……所以儘管我接觸到這些唯識學的作品，然而我卻始終不敢談佛學。一直到抗日戰爭開始，南京淪陷了，我自己的藏書也完全丟在南京，僅僅隻身逃到重慶。……白天就在重慶

的大千世界。借用華嚴宗的術語，是『一即一切，一切即一，一切即一切』。若是證得智慧，當下解脫生死。」參馮滬祥（編著），《方東美先生的哲學典型》，124-125。

<sup>5</sup>傅佩榮教授曾說：「民國六十一年（1972）……我趕上了方東美先生在台大最後一年的課，課名是「中國大乘佛學」。」參馮滬祥（編著），《方東美先生的哲學典型》，114。後來，方先生又到輔仁大學講學，課程就包括大乘佛學與華嚴宗哲學，該課程還經學生錄音打字編輯成專書出版。

<sup>6</sup>當代著名的佛教思想傳教法師淨空和尚，就時常稱頌方東美先生，因為方先生曾為其講授佛教哲學。宛小平教授在其所著《方東美與中西哲學》書中道：「1973年74歲，……有位淨空法師想聽方先生課，方師專門在家中為他上課，後來淨空法師印行《華嚴經》50套給方東美先生，方先生又將這些送給學生。」參見宛小平。《方東美與中西哲學》（安徽省：安徽大學出版社，2008），323。

<sup>7</sup>同註2。

<sup>8</sup>參見方先生言：「其實，如果有正確的道統觀念，談『道統』也未嘗不可。但是，習聞的『道統』，卻是『虛妄的道統』。所以我認為改稱『學統』比較允當些。如果要建立正確的『學統』觀念，首先必須具備有真實的歷史智慧與豐富的歷史知識，也就是司馬遷所提出的『通古今之變』。」參見方東美。《新儒家哲學十八講》（臺北市：黎明文化事業有限公司，1985，再版）。

<sup>9</sup>方東美。《中國大乘佛學·上冊》（臺北市：黎明文化事業有限公司，2005），318。

的長安寺，也就是在這一個孤廟裡面看佛經。雖然我看了許多佛學經典，可是我始終不敢輕易教授佛學課程，一直到民國三十六年來台灣之後，我還是一直繼續在研究佛學。到十幾年前，我看到一般介紹中國哲學的書籍對學問的歪曲，實在令人非常寒心。因此，我才決定在我尚未退休以前，不得不花十年的工夫來糾正這一類錯誤的問題。<sup>10</sup>

由上可知方先生對佛學研究的態度之慎重，方東美先生的佛學著作，主要有三套，其一為英文大著之*Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*，<sup>11</sup>是書有孫智燊先生之中譯：《中國哲學精神及其發展》，<sup>12</sup>內容中即有中國大乘佛學的章節；另有課堂錄音稿所整體之專書兩套：《中國大乘佛學》（上、下冊）與《華嚴宗哲學》（上、下冊）。<sup>13</sup>這就是本文藉以討論方先生佛學觀點的直接材料。這些著作，都是方先生晚年所成，因為方先生幼年於家學傳統所習者主要為儒家經典，後來留學美國學習西洋哲學，返國後教授中西哲學，並開始自習佛學，一直到晚年時代才開始藉由專書之撰寫與課堂之講授而深入中國佛學。然而此時方先生之佛學，已有豐富的中西哲學背景以為討論的憑藉，加上他從來就無法擺脫的中國情懷，方先生的佛學思想，多有「優異佛學、較競西哲」之宗旨在。其實，方先生的中國儒道哲學，亦有「優異儒道、較競西哲」的宗旨，可以說對中國哲學儒釋道三家皆多有肯定，除了因反對宋明新儒學對佛教道家的批評而有批評宋明新儒學的意見之外，<sup>14</sup>方先生基本上

<sup>10</sup>方東美。《中國大乘佛學·下冊》（臺北市：黎明文化事業有限公司，2005），38。

<sup>11</sup>Thome H. Fang. *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei, Twiwan: Linking Publishing Co., Ltd., 1981)。

<sup>12</sup>方東美。《中國哲學精神及其發展·上、下冊》，孫智燊譯（臺北市：黎明文化事業有限公司，2005）。

<sup>13</sup>方東美。《中國大乘佛學·上、下冊》（臺北市：黎明文化事業有限公司，2005）；方東美。《華嚴宗哲學·上、下冊》。（臺北市：黎明文化事業有限公司，1981）。

<sup>14</sup>參見其言：「現在有許多講宋明理學的人，他們的學術觀點，是認定了宋明儒直承儒家北方大陸平原的經學傳統，不能兼顧到經學流變過程中的其他影響。其結果則堅持所謂『道學』的系統，必然的要反對佛學和道家。我認為持這種觀點，在歷史上是沒有證據的。即使宋儒本人，如大程子、朱熹等，都自承『出入老佛十餘年』，朱子也批評程門弟子受禪學所惑。宋儒道學傳也承認這一事實。我們現在為什麼要新添一重偏見，來迴護宋儒而排斥道佛？」「我們再從經學方面來看，宋儒很明顯的是承受了南學老莊的王弼、王肅、杜預這一個傳統來的。那麼宋儒的經學就要有子學的精神，首先就不能排斥道家。再者，從六朝到隋唐以致於宋初，是佛學發展的顛峰期。宋儒在事實上都是出入佛教十餘年的，然後回過頭來排斥佛教，要與佛教劃清界限，事實上也不太可能。治宋明理學者，如果誤解了這個觀點，那麼對宋儒的學說之瞭解，就會大受限制，易成偏見了。」參見方東美。《新儒家哲學十八講》，50。另言：「兩晉以後，佛學來了！佛學從某方面看起來也是一種經學。而且大乘佛學義理的闡發，是先以道家老莊思想為媒介、為憑藉，而產生了佛教格義之學，然後再發展成為初期的大乘佛學——般若宗。般若宗是以子釋佛的典型佛教宗派，是透過道家老莊思想以解釋佛理的初期大乘佛學。如果我們以大乘佛學為佛教的經學，而大乘佛學的主要宗派——如天臺宗、三論宗、法相唯識宗、華嚴宗，都是直接從般若宗裡面衍生出來的，而間接是從老莊思想中引介出來的。由此以觀大乘佛學，老莊思想是其中一個極重要的成分。據此以談宋明理學，宋明儒大抵皆出入老佛十餘年，深受老佛影響自不待言，而卻一味的排道排佛。今人不察此理，盲目的跟隨宋明儒排佛排道；為其故示隱諱，抹煞歷史的事實，尤為不智！」參見方東美，《新儒家哲學十八講》，53。

就是以發揚中國儒釋道三學以對比西洋哲學為終身學術工作的總綱，而這其中，仍可看出，到了晚年，中國大乘佛學才是方先生視為最終人類哲學問題的根本解決之道。當然，這個發揚與對比的背景仍然整個是哲學學科的學術進路，因為方先生無論如何是哲學科班出身的專業學者，因此他學術討論中的哲學進路、對佛學的處理，正有重要的理論意義在。

方東美先生對中國大乘佛學的討論包括了以下許多的議題：對哲學基本問題概念的創新使用、以上迴向與下迴向為分析中國大乘佛學義理的工具、對西方哲學二元分立的評定、對格義佛教時期的佛道關係之評定、對鳩摩羅什與僧肇的評定、對道生的評定、對三論宗吉藏法師的評定、對隋代慧遠大師的評定、對大乘起信論的評定、對天台二祖慧思禪師的評定、對智者大師的評定、對唯識學的評定、對華嚴經的評定、對華嚴宗的評定、對華嚴杜順禪師的評定等等。以上為種種細分之議題，但總合而論，方東美先生的佛學研究是站在以下幾個主軸立場上開展的：一、佛學是亦宗教亦哲學；二、中國大乘佛學是有中國哲學特色的佛學創作；三、大乘佛學是從唯識學的唯一與唯智發展，到大乘起信論調和二元的努力，到華嚴宗以毗盧遮那佛的放光而圓滿一切為終極的完成。四、佛學的發展進至華嚴宗哲學建立之後即能解決一切西方二元分立的理論問題。以上四點又可再收總為兩點，一為中國化的佛教哲學建構，二為超克西方二元論的佛教哲學建構。以上是從理論的內在線索說其特色，此外，方東美先生的佛學意見又是基於以下幾個外在條件而形成的：一、豐富的西方哲學素養；二、深厚的儒道哲學背景；三、信仰的佛教哲學立場。以上內在線索及外在條件即是本文討論方東美先生佛學研究觀點的立論基礎。總和上說，方東美先生的佛學研究是以中國大乘佛學為直接對象的展開，且是以中國大乘佛學為人類哲學的最終理想為立場的展開，這其中既有民族情感的心理因素，亦有個人宗教信仰的因素。但是，這些仍不妨礙後人從哲學研究進路研究方東美佛教思想的學術成就，且他的哲學研究進路，更多的是從中西哲學交流的問題意識為基礎，以探究中國佛教思想的理論意義。那麼，從純粹哲學學科的問題意識以研究中國大乘佛教思想的結果，方東美先生的意見呈現了哪些特殊的面貌？以及有哪些極具影響力的重要意見呢？這就是本文的核心關懷。

為集中討論的主題，本文將主要討論方東美亦宗教亦哲學的佛學研究立場，以及中國化的中國大乘佛學詮釋立場，其他議題如超越西方二元分立的佛學詮釋立場、對唯識學為唯智學的詮釋立場、對華嚴宗的詮釋立場等，將另待他文處理，本文暫不討論。

## 貳、亦宗教亦哲學的佛學研究立場

歐陽竟無先生以西方世界對哲學及宗教的定位之對比而說佛學非宗教亦非哲學，但方東美先生自己的意見則是，佛學亦宗教亦哲學，這其中正顯示了方先生對西方世界的知識立場與對中國佛學的高度自信。

## 一、佛學亦宗教

就亦宗教面而言，佛教是宗教是毫無疑問的，歐陽竟無先生的話也是就一般宗教的特質及佛教的特質而發言的，亦非無理，關鍵即在佛教的實踐特質所顯現的自力宗教性格，是與西方宗教重視超越面的他力性格有所不同，故而歐陽竟無先生說其非宗教。但方先生還是要說佛教亦宗教的時候，他的道理其實仍是藉由哲學的討論而定位的宗教進路，亦即方先生對宗教是有其來自東方的特殊立場的。

關於佛學「亦宗教」之立場，方先生言：

譬如過去歐陽竟無先生曾經說過，所謂佛學是「非宗教，亦非哲學」。……但是我個人不接受他這種說法。我說：「佛學，亦宗教，亦哲學。」因為任何宗教都要講救贖。而救贖並不是除掉宇宙外在的精神主宰之後，人類內在的精神就不能夠覺悟了。假使內在的精神可以覺悟，這個覺悟一樣可以拯救人的靈魂，提高人的精神生命價值。所以從這方面看起來，佛教顯然是宗教。<sup>15</sup>

方先生此處不算很清楚地定義了宗教的概念，但總是提出了宗教能救贖人心之標準，救贖就是經由主體的自我覺悟以提高人的精神生命之價值。歐陽竟無先生以佛教非外在神力以助成佛之宗教，而說佛教非宗教，方先生則以宗教為救贖之教，而佛教亦確非依靠外在神力以為救贖之宗教，但佛教卻是依主體覺悟以為自力救贖之宗教，因此仍應為宗教。方先生看重的是佛教給人內在的精神力量之教義，重視佛教談主體修行的實踐哲學，肯定人可經由佛教教義而修行成佛，而提升精神生命的價值之義，因此說其為宗教。並且，即在這樣的宗教定位中，方東美先生以華嚴宗為佛教哲學的最高典範，同時亦使得宗教的定義有所改變而提升了，參見其言：

在這樣的一種情形下，我們可以說，如果要講宗教的話，這個宗教一定要像華嚴宗所講的那樣，它絕不是一個transcendental religion（超越的宗教），絕不是他生他世的超越世界。而且在這個宗教生活裏面一定要講精神生活，甚至於在那個精神生活裏面，要把它從最高的精神領域裏面把它引下來，讓他能透過下迴向的功夫，迴向到每一個有情眾生的內心裏面，到每一件事物的領域上，到每一件事物的構成原理上，把這個理想完全實現出來。這樣子一來，我們所謂的宗教，才不是mere transcendence（僅僅超越），如果就它的理想價值看起來，它是超越性的。然而那個超越性是具有高超的

---

<sup>15</sup>方東美，《中國大乘佛學·上冊》，149-150。

理想，而且它能在我們的內心生活與現實的事物裏面，都可以很具體的把一個正覺徹悟的秘密都彰顯出來。這才是宗教領域的擴大，絕對不像某些宗教，只是專注在他生他世的超越世界裏面。換句話說，就是要在現實世界的構成、現實生命的作用這一方面，要把宗教的理想價值完全實現出來。如果就以這一個觀點來看宗教的話，這是宗教的擴大，而不是宗教的限制。<sup>16</sup>

方先生以華嚴宗的佛教精神為典範，其實就是以華嚴宗的佛教哲學為典範，然而，華嚴宗的佛教也正是方先生以為的中國大乘佛教的最高峰，因此上文之意見就是方先生以佛教的最高峰對比於西方宗教精神所彰顯的特質之意見，方先生對西方宗教的意見我們暫不深入討論，一方面所指固然大約即是基督教、天主教為主，但是方先生其實也是籠統地定位之，而未精確地對象化後之討論，本文對方先生上文要討論的問題則是，方先生認為華嚴宗佛教的特質是將宗教擴大了，對比其他宗教謹守對超越界嚮往的格局，華嚴宗佛教的特質是將超越面的精神成就下降落實到經驗世界，以為世人精神生活所提起的內涵，並且因而在經驗世界彰顯宗教的超越精神。方先生這樣地定位華嚴宗佛教，是否其他宗教即缺乏這樣的精神？這當然是可以爭辯的。筆者並不願在此處刻意地支持方先生的立場，但是對方先生所理解詮釋定位的華嚴宗佛教，則願意多做肯定，方先生此處的話語其實不甚清晰，不過本文其他章節的討論將會使其逐步清晰，簡言之方先生就是把華嚴宗佛教定位成最高超越精神世界中之主體會下降一切世間，協助一切世間中的有限之精神主體透過自力救贖，亦即主體的工夫修行，而同證最高精神境界，且更使一切下界世界成為美好的理想世界，這一點，正是方先生所認定的中國大乘佛教華嚴宗哲學的最高宗教成就所在。即是此點，獲得方先生的肯定，認為華嚴宗佛教擴大了宗教的成就，也形成了方先生對什麼才是真正的宗教、最好的宗教的個人意見。再次，這個意見仍然可以爭辯，但是，筆者重視的是，方先生自己所形成的對宗教定位的觀點，因為這正是方先生的哲學，同時也是方先生的中國大乘佛學。而這個角度，也正是筆者要討論方先生作為當代中國哲學家，在哲學創造的特殊貢獻之核心定位。

## 二、佛教亦哲學

方先生既以佛教是宗教，則方先生研究佛學即有宗教的面向在，而他又仍是在哲學的進路上說的教理，因此佛教宗教面向的教義都成了哲學理論中的命題立場，這就造成了一個極重要的結果，方先生比起任何一位當代中國哲學學者都更能正視佛教宗教教義面的義理，筆者所指的是佛教世界觀中的它在世界之觀點，亦即那些三界內外、菩薩住地的宇宙圖式，以及它在世界高級存有者的活動實況之觀點，方先生不只是接受這一套宇宙論知識，並在討論

---

<sup>16</sup>方東美，《華嚴宗哲學·下冊》，512。

佛學時直接使用這些知識以為論述的內涵。甚至，方先生幾乎就是以這一套宇宙圖式作為檢證西方哲學是否超越二元分立的標準，不過，這樣就等於是把一套未獲公認的世界觀強加於西方哲學之上以作為「優異中國、較競西方」的工具。筆者認為，至少在研究方法上，這樣做是不能獲得學界認同的，但是這樣的做法，又正是顯現出方先生哲學研究的明確立場。方先生有言，研究佛學需在有信仰的立場上，<sup>17</sup>而方先生自己就信仰了佛學，這才是他之所以會把佛教世界觀的它在世界之宇宙圖式，以及它在世界之天神、菩薩等存有者的活動視為哲學討論的材料，並且輸入他辯證中西的思考脈絡中之原因。

方先生既信仰佛教，又是哲學教授，因此便會將他的宗教心靈與哲學素養結合，而將佛教宗教教義中之世界觀義理作為哲學討論之材料，則此種哲學勢必為一極特殊之哲學，然而以「當代西方哲學」的特質視之，則佛教之哲學殊不類之，同樣地，儒道亦不類之，甚至，「傳統西方哲學」亦受「當代西方哲學」之批評，但方先生以其獨持的哲學研究之視野，便公開主張應納佛學於哲學討論的領域之中，而無需受到「當代西方哲學」的研究觀點之限制，方先生回應歐陽竟無先生以佛教非宗教亦非哲學的意見時又言：

第二方面，亦哲學。因為哲學變成與近代科學相類，是近代歐洲的事體。在中世紀或在希臘都不是這個看法，在東方的古代印度或在春秋戰國時代的中國也不是這個看法。那麼我們為何把哲學的領域侷限在近代歐洲科學化的思想，認為那種才叫作哲學呢？事實上希臘的哲學、中世紀的哲學、印度的哲學、中國哲學，仍舊是哲學；但是這幾種哲學的發展都不侷限在科學的知識的領域之內。所以我認為佛學「亦宗教，亦哲學」。<sup>18</sup>

方先生說，歐陽竟無先生以為佛教非哲學時，所依據的哲學就是當代經驗論、實證論的哲學，但方先生直接以古今中外的哲學系統以為哲學的內涵，並不接受單一標準以排斥傳統哲學，因此眾家哲學皆是哲學，但是方先生自己卻仍以哲學家的高度檢選哲學，即其高舉佛學辯證西方的立場。

### 三、以超本體論說佛教哲學

方先生既以佛教為哲學，則因佛教義理之特殊性，便需要從哲學基本問題上創造新的工具以為討論之需，這在他討論中國儒道哲學時即已如此，而方先生基於他的科班哲學出身的學術背景，對於中國大乘佛學的討論，更是頻繁地使用哲學基本問題的概念範疇以為討論的

<sup>17</sup>方先生言：「所以若就宗教來談宗教時，宗教上面的起點，第一步一定是『信仰』，華嚴經云：『信為道源功德母，長養一切諸善根。』」。參見方東美，《華嚴宗哲學·上冊》，261。

<sup>18</sup>方東美，《中國大乘佛學·上冊》，150。

憑藉，依他自己所提示的哲學基本問題原有四項，即是本體論、宇宙論、認識論、價值論等等，這是他以西方哲學為典型而列出的哲學基本問題，<sup>19</sup>但是，在討論中國哲學及中國大乘佛學時，方先生卻提出了超本體論的概念，以及在討論儒道哲學時提出價值中心的宇宙論及本體論的概念。<sup>20</sup>對於這些概念的使用與發展其實就可以見出方先生一方面以西方哲學為基本研究進路來探討中國哲學，另一方面又以中國哲學的特質來發展哲學基本問題的概念使用。依據他的使用，本體論即是一般形上學問題，如柏拉圖之兩層世界說；宇宙論即是一般討論時空物質觀念的理論，如佛教的三世界及三十三天說；知識論即一般討論認識能力分析的理論，如康德純粹理性批判之觀點，以及胡賽爾之現象學觀點。至於價值論的使用，倒是多半用在談中國哲學之時，因為價值中心的宇宙本體論正是方先生以為的中國哲學特質，並且是他認為可以解決西方二元分立之哲學困境的要素，關鍵即在，西方的宇宙論、本體論僅做本質與現象的分析，不能滿足理性的需求，也不能實現人生的意義，而中國哲學的價值中心的宇宙本體論卻正是符合這個目標的哲學建構。那麼「超本體論」是什麼？超本體論也是方先生自己獨創的概念，指涉價值中心的宇宙本體論在經過價值實踐之後現實世界成為了理想的世界，理性分析的本體論被點化成為了有生命作為的理想世界。方先生之所以會有這個概念的提出，當然是因為他對中國哲學特質的理解而提出的，但是以「超本體論」的概念提出，固有借鑑西方且超越西方哲學概念的意味，卻也未能更具清晰有效地幫助討論。筆者以為，方先生所使用的超本體論概念，其實就是在中國哲學作為實踐哲學的特質下，實踐者依據本體宇宙論的宗旨而進行實踐，以成就個人且美化世界的理想之完成，因此說為境界論可也。境界論即是在一套價值中心的宇宙本體論之架構下經由工夫論的實做而達成主客雙美的社會理想之時，一說主體的狀態，一說世界的狀態。依儒學而說，即是主體的聖人狀態及世界的天下太平狀態；依佛學而說，即是學佛者的成佛境界與佛國淨土的世界。它經由實踐者的努力而超越了僅僅作現象與意義分析的本體宇宙論，因此不僅是形上學議題上的本體論，而是超越了形上學議題的本體論，因此說為「超本體論」，實際上是由工夫論進至境界論的理論與實踐的完成。方先生的哲學活動主要發生在二十世紀的前半葉及中葉，此時尚是一形上學中心的中國哲學重建之氛圍，亦即此一時期之中國哲學家皆在奮力地建立中國哲學形上學體系以為中西哲學之辯之需，故而多有注意及形上學的建構以及中國哲學特質的滲入，但是在處理中國哲學的解釋問題上卻難以擺脫西方哲學的思維系統，因此本體論不足使用就以超本

<sup>19</sup>參見方先生言：「近代西方思想的著重點，從笛卡兒到康德，乃至於到新康德學派，好像都偏重在知識論的問題上。假使把哲學的重心擺在知識論上，那麼近代西方的哲學思想，顯然無法概括西方的全體哲學，因為在西方的全體哲學上面有ontology（本體論），有cosmology（宇宙論），有axiology（價值論）等，許許多多的思想問題涵蓋在裡頭，而知識論祇不過是這些思想中的一個重要趨勢而已。」參見方東美，《華嚴宗哲學·上冊》，2。

<sup>20</sup>參見另文之討論：杜保瑞。〈方東美論中國形上學的方法論反省〉，論文發表於二十一世紀人文精神之展望生命美感與創造方東美先生百歲誕辰紀念學術研討會，中國哲學會暨哲學與文化月刊社主辦，1999，12月。

體論說之，而不能更為精準地使用工夫論及境界論的哲學基本問題以討論中國哲學。我們在方先生的著作中不斷見到「超本體論」概念的使用，可見其極為用心地溝通中西哲學並發揚中國哲學，但筆者認為，方先生在概念的使用上仍大有可以改進之處。參見其言：

在魏代墮落的社會中，一批有學問的人，從黑暗、罪惡、痛苦裡一覺悟到憂患意識，就立刻回到哲學上面，追求像老子所謂的「超本體論」（me-ontology），自相對真善美的價值裡直透上層，到達絕對的真善美的價值，最高的精神境界。<sup>21</sup>

文中說「自相對真善美的價值裡直透上層，到達絕對的真善美的價值，最高的精神境界」可見「超本體論」必是談論提升主體能力以美化世界的理論，這就包括了提升之後的理想人格，以及美化了之後的世界，因此筆者說這是境界論的課題，境界論即是談論理想完美人格，而理想完美人格在儒釋道三教都是對世界報持著向上提升的作為之後的結果，所以境界哲學也包括了理想的世界秩序，但是形上學本體論之所論，是直接就著世界的現象而說其實況，意見可有種種不一，但卻與主體的實踐無關，本體論只是針對現象的本質而為言說，因此以超本體論說理想的世界秩序以及主體的努力活動之事，卻是對哲學基本問題的名詞使用之一大創造，同樣的意見又見：

一是何宴，從儒家出發，去迎接道家；第二是王弼，從道家出發，然後解釋周易，去迎接儒家的思想。他們兩人的理論共同點是「天地萬物，以無為為本」。換句話說，他們的思想不僅僅限於宇宙論，或根據宇宙論擴大成為萬有論；而是再在萬有論之上，透過價值的提升，建立了\_\_\_\_我們平常常用的一個名詞，叫作「超本體論」，這樣便把人類的精神提到宇宙的最高層。<sup>22</sup>

方先生在本文中使用了宇宙論及萬有論的名詞，宇宙論概念清楚，萬有論應該就還是本體論之義，而其所談之「超本體論」，則又是要「透過價值的提升」，「把人類的精神提到宇宙的最高層」，這就明確地是在談人類如何透過實踐以達到最高境界的問題，因此筆者以方先生所說之「超本體論」其實是談到了境界論的問題上去了。總之，為把握中國哲學的特質，方先生創造了「超本體論」之詞彙，以有別於西方哲學的問題意識，並使中國哲學的討論更見深入，當然，他的方法還有改進的空間。

<sup>21</sup>方東美，《中國大乘佛學·上冊》，52。

<sup>22</sup>同上註，55。

#### 四、以人生哲學說佛教哲學

除了超本體論概念之外，方先生也使用「人生哲學」的概念，但是並未將人生哲學與宇宙論、本體論、超本體論等概念之間的關係釐定清楚，以人生哲學談中國哲學自然是準確恰當的，但既然是談哲學，就不只是一些人生智慧的意見或洞見而已，它一定要有理論的架構，因此總是要從人性論、修養論、形上學等哲學基本問題中來談，方先生在談到道生法師的思想時提出了「人生哲學」的概念使用，其言：

道生在大乘佛學的前期的般若學裡面，好像是莊子在道家的初期裡面一樣的。他所談的不僅僅是純哲學的本體論、超本體論、宇宙論，他還把哲學的智慧點化成為一個生命的精神，然後把佛家宗教的精神同哲學的智慧點化了，成為人類內在的生命精神。換句話說他把本體論、超本體論這一類形上學，變作人生哲學。<sup>23</sup>

方先生說道生法師的佛教哲學是將本體論、超本體論、宇宙論變作人生哲學，而人生哲學則是談人類內在的生命精神之學。筆者以為，方先生有所見者應為人性論及工夫論的問題，意即方先生所說的道生法師所談的「人類內在的生命精神」，因而以之為人生哲學者，細究之，就應該是如孟子「性善說的人性論」及「求放心說的工夫論」之學的型態，因此筆者說方先生此處人生哲學概念之使用即是指此，而這也是主張一切眾生皆有佛性的道生哲學的特點。「人性論」屬於本體論的項下，本體論就整體存在界說其意義及價值，「人性論」就專指人存有者說其意義及價值。而「工夫論」就專指人存有者之實踐活動，前說之「超本體論」應為「境界論」，「境界論」說所達致之最高精神境界，但這其中尚缺了如何達致的實踐活動，而這正是「工夫論」的課題。因此，本體論、超本體論，甚至宇宙論都會與「人性論、工夫論、境界論」發生理論的內在關係，所以不是道生將形上學變作人生哲學，而是道生從形上學的問題意識上轉入了工夫論及境界論的討論，而形上學的本體論、宇宙論，與人生實踐活動的工夫論、境界論，都是人生哲學的哲學基本問題。

此外，依方先生所說的「他把本體論、超本體論這一類形上學，變作人生哲學」的話中之意，「超本體論」亦是形上學，筆者以為，這就是二十世紀的中國哲學家心中對於形上學問題意識的過於執守而未能打開所致，「超本體論」是經由主體實踐結果而達致的狀態，仍置於形上學項下討論時這個形上學的義涵就含混了，拉開來放在境界論配合工夫論來討論，則中國哲學文本意旨就好詮釋了，中國哲學的儒釋道三學皆是人生哲學，但是人生哲學如何談？如何藉由哲學基本問題的詮釋架構來談人生哲學？筆者以為談人生哲學時應以「宇

<sup>23</sup>同上註，72。

宙論、本體論、工夫論、境界論」為這個詮釋的架構，<sup>24</sup>以此修正方先生在「宇宙論、本體論、價值論、人生哲學、超本體論、萬有論、形上學、知識論」等等哲學基本問題的概念使用。

## 五、以上迴向及下迴向說佛教哲學

方先生的佛學是亦宗教亦哲學的定位中，還有一項工具是他不斷地使用的，即是「上迴向及下迴向」的一對概念，他以此分析中國大乘佛學的意旨，也以此架構作為檢討哲學體系完備與否的標準，值得介紹並討論。這一對概念主要針對宗教義涵的佛教哲學系統介紹之用，「上迴向」指人類生命的超越之道，指人經修證實踐而逐步提升生命的境界，由凡夫至菩薩至成佛。「下迴向」指修證有成者對下界眾生的教導與拯救之作為，其目的亦在使下界眾生進行「上迴向」的實踐活動。方先生認為，佛教哲學是一套能使人類成就理想的實踐哲學，不僅有自己成佛之「上迴向」活動，亦有使一切眾生皆亦成佛的「下迴向」活動，而這一對概念的運用則表現在中國大乘佛教的菩薩道精神之文本解釋中。以哲學基本問題說，實際上，「上迴向」及「下迴向」的活動皆是工夫實踐之活動，因此即是「工夫論」哲學所述之內涵，就主體自己的上迴向活動而言，則是工夫論哲學及達致最高境界時之境界論哲學之內涵；就下迴向而言，亦仍是主體自身之工夫實踐活動之內涵，因為大乘佛教以救渡眾生為菩薩道精神，菩薩境界的存有者皆以下迴向的救渡活動為實踐的宗旨，因此下迴向活動仍是主體修證時的工夫內涵，而下迴向活動的完成即是眾生亦皆自渡成佛之完成，則便是主體更高境界的工夫實踐的完成。參見其言：

所以我們講佛學，就要曉得佛學裡面有兩種精神，我們至少在哲學方面要學到，我們借用華嚴經的名詞來說，就是「迴向」。迴向有兩種，一種叫「上迴向」。處在平原世界上面、處在現實世界上面、處在世俗世界上面，我們在精神上必須培養出來一種本領，使精神向上面超昇，一層一層向上面高尚的境界超昇，這叫作上迴向。我們假使有極大的毅力，就可以說，人生的過程中間是無停止的境界，人生是無法停止創造的生命過程。<sup>25</sup>

上迴向概念本來就是《華嚴經》的名詞，指修行者因實踐而覺悟而逐地超昇之歷程，實際上就是主體的工夫實踐之活動，這當中當然就有了工夫論哲學，指涉主體實踐的活動方法，工夫論的意旨方先生未予細究，他強調上迴向概念的重點在於指出，現實世界是一回

<sup>24</sup>參見杜保瑞、陳榮華。〈第二十一章·實踐哲學的解釋架構〉，載於《哲學概論》，杜保瑞、陳榮華（臺北市：五南圖書，2008）。

<sup>25</sup>方東美，《中國大乘佛學·上冊》，349。

事，主體的努力使現實世界美化，也使自己超越現實世界則是哲學的課題，而《華嚴經》與華嚴宗哲學就有這樣的意旨，這正是中國大乘佛學意旨的特殊性所在，這也正是佛教哲學作為哲學領域的一個型態之所以特殊於西方哲學的要點，而這正是方先生要高舉佛學辯論西方哲學的重要進路。上迴向是個人自我的提升，而下迴向則是對他人的救渡，實際上還是個人自我提升的一個擴大的環節，其言：

於是我們可以說，少數在學問上面、在思想上面、在文化上面有很高修養的人，對於人類有一個責任。這個責任是什麼呢？就是根據他精神向上的經驗，他們能夠體會什麼叫作真善美的價值世界，然後他必須回來，重新投到現實世界上面、投到黑暗世界裡面、投到痛苦世界裡面，同大家一起站在平面世界上，把痛苦的原因、黑暗的原因指出來，鼓勵大家作精神的超昇，向上面發展。因此，凡是在學問上面、思想上面、精神修養上面有很高成就的人，必須有一種特別的本領，就是能夠作「下迴向」。但是這個下迴向呢，在他看起來，並不是精神墮落。因為他從很高的價值的梯子上面下來，他的目的是要導引現實世界一般人都重新走上精神梯子，一步步向上面作精神飛揚。他的下迴向正是要使大家都能夠作上迴向。<sup>26</sup>

人們之所以要做上迴向的工夫正是要提升自我生命的境界，但是大乘佛教的菩薩精神就是以救渡眾生為行菩薩道的宗旨，下迴向就是要去救渡眾生，使眾生同證菩提道果，亦即使眾生亦為上迴向之實踐活動，設若一切眾生皆同證菩提，則現實世界將無無知迷惘受苦之人了，而這正是大乘佛教的理想宗旨，並且也正是方東美先生高舉佛教辯證西方哲學的要點，即是在佛教哲學上下雙迴向的實踐中，哲學不僅只討論現實世界的現象與本質，哲學更要能不僅看出現實世界的不足、黑暗與痛苦，哲學還要能提出超越之道的理想，即超本體論之所說、即人生哲學之所說、即上下雙迴向之所說，而將現實世界改變成為對一切眾生而言皆為美好的生活世界，而這也正是方先生所認為原始的中國儒道哲學共有的特點，以及西方哲學始終不能達到的理想。方先生藉由上下雙迴向概念的深入使用，就是一方面說佛教中國化，另一方面說佛教超越西方二元分立。也因為方先生更看重雙迴向的中國化特質以及超越西方二元分立的特質，因此它便一方面將其上升為一套形上學的概念來討論，二方面卻又缺少了從工夫論的進路來深入理解與詮釋，因此之故，遂產生了對下迴向活動是否為主體的再度墮落之疑問，而他則主張：「這個下迴向呢，在他看起來，並不是精神墮落」，此義則見以下的討論：

---

<sup>26</sup>同上註，352。

但是這個「下迴向」，如果從佛家的立場上看起來，好像說這位人類的天才，是從理想境界走向現實境界來。那麼這個「下迴向」的過程中間，如果從自己本身上看起來，好像是一種墮落的方向。假使是墮落的方向，那麼這位天才家可能就要變成尋常的人，甚至變成大眾化的愚蠢人了。假使他真的這樣子走下去的話，他將會失掉天才的身分，變做墮落的人；如果連他自己都墮落了，那麼他將如何來拯救他人呢？所我們千萬不要以為天才這種遷就現實世界與人類大眾，是他的墮落。其實這不是他的墮落，而是他的慈悲。（依據佛教觀點稱之為示現，必有大因緣）他自己必須已經達到很高的境界，然後對這個世界充滿了慈悲心，所以才能發出大菩提心來隨緣渡眾，絕對不會對這個世界開小差。因為他不怕痛苦、黑暗、罪惡，而且還要回到人間世來，其目的所為何事呢？因為他要以同體大悲心去拯救人類大眾。……因此，這位天才來到人間世時，他要做「下迴向」，正是要下來遷引現實世界，讓他們都能普遍提昇到理想的價值世界上面去。所以他回到現實世界裡面來的目的是要使人類大眾都能覺悟。因此，勢必要先形成知識，透過知識的培養再發揮他潛在的智慧，智慧再度提升到更高的智慧，讓大家都一起再做「上迴向」的功夫。……天才假使要下迴向，回到世間，回到有情大眾，要使世界超昇，使人類都能夠覺悟，然後大家再做一個共同的上迴向。這個上迴向就是要專心一致的作精神的超昇。<sup>27</sup>

下迴向是否即是墮落的問題，與菩薩遍學是否墮入聲聞、緣覺而不得成佛的問題是相同的，<sup>28</sup>鳩摩羅什與慧遠大師討論菩薩遍學的問題，慧遠以為菩薩畏入阿羅漢道，因此菩薩之遍學阿羅漢之法門將有墮落之虞，鳩摩羅什以菩薩旨在成佛因此不會墮入阿羅漢道，而之所以要遍學則是為救渡之目的，菩薩既已習得阿羅漢法門，卻又不停止在阿羅漢道中，則更能有讓阿羅漢迴小向大求菩薩道的說服力在。方東美先生此處之下迴向是否為墮落的問題則有同樣的思路在，修行者既已上迴向超離世間，則其下迴向之活動豈非又再度墮落回黑暗的現實世界？實則不然。此一下迴向是為救渡眾生之行為，並非修行者的墮落行為，反而是以一大慈悲心之救渡行為，是要使眾生皆同登佛境之行為，更是要使現實世界不再有受苦迷惘的眾生，如此則現實世界的一切眾生便皆同登淨土，現實世界也從原有的黑暗迷惘而同證光明智慧了，亦即無有痛苦迷惘的生命存在了。如此，方東美先生便又接上了形上學的討論，亦即佛教雙迴向的實踐活動將不只說明現實世界的黑暗實況，卻更能將現實世界轉變為光明的世界，亦即現實世界的黑暗與光明的二元分裂性將在雙迴向活動中被打破，而這一方面既是儒道兩家亦同有的哲學立場，另一方面則是中國哲學優異於西方哲學的地方，此即方先生屢

<sup>27</sup>方東美，《中國大乘佛學·下冊》，48-49。

<sup>28</sup>菩薩遍學的相關討論參見杜保瑞。〈大乘大義章探究〉，《華梵學報》，8卷（2002）：40-58。

屢強調雙迴向概念的用意所在。

## 參、方東美對大乘佛學中國化的詮釋立場

方東美先生討論中西哲學時有一個非常明顯的中國哲學優異的民族情感在，因此他談論中西哲學時會說出一些中國哲學優異的話出來，至於在談中國哲學的儒釋道三教時，也會就著中國佛學強調它的中國特質，一方面是以格義佛學時期的佛學是受道家影響而有的佛學，二方面是以天台、華嚴、禪宗哲學亦是受中國儒家思想影響的佛學而說之。

### 一、中國大乘佛學是中國的佛學

方先生並沒有否定佛學是來自印度的傳承，並且也同時高度肯定印度佛學本來的發展，但是對於佛學在中國的宗派建立，方先生更有高舉中國要素的立場，而強調其作為「中國的」佛學，參見其言：

所以平常西方講佛學，以為印度的佛學，就是中國的佛學，或者以為中國的佛學沒有新奇的地方，就是原來印度的佛學。這都是根本錯誤的。我們所談的大乘佛學，不管三論宗、天台宗、法相唯識宗、禪宗或華嚴宗，可以說都是真正中國精神裡面獨特的智慧，都是經過融化、經過批評之後，再發揚光大的。它與印度本土原來的空宗、有宗在精神上面完全不同。<sup>29</sup>

本文中方先生提到在中國的大乘佛學已經不是原來的印度佛學了，它有中國的精神在裡面，此處所說的中國大乘佛學，指涉的是中國的各大佛教宗派，其中除了法相唯識宗在其他段落的談話中，方先生有將之排除在中國化的佛教之外，方先生強勢地提出中國化的佛教之立場是處處可見，而且說它們都是有「真正中國精神裡面獨特的智慧」。

中國大乘佛學當然是在中國土壤裡建構起來的佛學系統，但是特別要強調它是屬於中國的佛學之時，這個中國性質的特徵是什麼？它總不能因此變成了儒道哲學，它更不能因此脫離了印度佛學的領域，同時，強調它的中國特性時更不能因此失去了作為哲學學科的條件，那麼究竟是什麼因素可以讓方先生如此強調它的中國哲學特性？我們要知道，方先生是很有民族情緒的，他做哲學研究時有一個中國優位的立場，談儒道形上學是如此，談大乘佛學亦是如此，討論到最後，中國儒釋道三學皆是優異於一切西方哲學的系統，因此，這個中國大乘佛學的特質也是方先生據以為較勁西方的工具，那麼，這個中國化的特質究竟有何意義？

<sup>29</sup>方東美，《中國大乘佛學·上冊》，74。

它在哲學上是否能夠成立？這就是我們要追究的問題。

## 二、道家對佛學的影響

討論方先生對此一問題的意見要從他說道家對佛學的影響談起，其言：

因此在佛經初期翻譯成為中文時，譬如四十二章經或牟子理惑論裡面，都是把佛家所謂的「真如」概念與道家的這種「本無」思想相契合。……這種說法在佛經初翻譯的時候，叫作格義。所謂格義之學，就是拿道家、新道家思想裡面流行的名詞，去翻譯佛家思想裡面的根本觀念。所以我們可以由此看出，不是佛家的思想影響道家，而是道家的思想影響佛學。<sup>30</sup>

格義佛教是中國佛教史上的一個時期，它是以道家的概念解釋佛教的觀念而由中國學人提出的佛學理論，此一時期的中國學人對佛學的理解仍十分有限，因此說來說去總脫離不了道家有無概念的聯想與運用，方先生因此說此一時期是道家影響佛學的多，而非佛學影響道家。筆者以為，這樣的說法雖然可以成立，但是，此一時期的佛學究竟能不能算是真正的佛學是有爭議的，亦即，格義佛教時期的六家七宗之學說，固然可以做為中國佛教史上的一個階段，但是其學說的材料也好、理論也好，都仍處在極為幼稚與意旨不清的狀態中，以此作為一個型態的中國佛學實在份量不足，因此以此一時期的佛學說為受到道家的影響，這便是一套不甚重要的說法了。甚至，方先生自己也說，這一時期的佛學根本上還是道家哲學的餘緒而已，參見其言：

以上所論，我們叫作中國大乘佛學的前奏。在這一部份的前奏裡面我們可以看見，所謂佛學，一方面是外來的宗教，第二方面是外來的哲學思想體系。但是在三國末年到兩晉時代，佛學發展的步驟是透過格義之學外表的附會，然後產生內在精神的體驗。但是佛學家，譬如道安、支遁、僧肇、僧叡、道生，一直到南方的慧遠，可以說實質上還是原本的中國道家的精神，在這裡還不是真正的佛學，所以叫作「中國大乘佛學的前奏」。從六朝到隋唐時代，佛學本身有獨立的發展變作一個獨立的研究，然後是獨立的思想體系。換句話說，它本身的根據，不應當再從道家裡面找淵源，而應當就它的本身看出它的基礎。這樣一來，從六朝末年，尤其從南朝梁陳到隋唐這一時代的佛學，變成純中國的東西，叫作「中國大乘佛學」。<sup>31</sup>

<sup>30</sup>同上註，68。

<sup>31</sup>同上註，212。

我上一次把大乘佛學在中國的發展分作兩個段落：一是從後漢到兩晉時代的西晉末年，從佛學上看起來，我稱之「大乘佛學的前奏」。但是從中國本位的思想上看起來，可以說是對先秦、兩漢的儒家一種消極的反應；而對道家老莊的思想呢？則可以說是一個餘響或尾聲。因為從格義之學的附會，一直到支道林、甚至僧肇，根本出發點還是老莊的思想，是把新進來的佛教思想落到老莊道家的思想體系裡面，所以我們才叫它作道家思想的餘響或尾聲。<sup>32</sup>

從以上兩段談話來看，方先生自己也以「中國大乘佛學的前奏」說格義佛教，更認為它們本質上仍是道家的東西，至於它們是否「本質」上是道家的東西，所以只是道家的「餘響」，筆者以為這是一個嚴肅的問題，還應該另行深入討論。但是它們是否夠資格作為一套明確的佛學理論，則確實是頗有疑問的，因此，它們既然不成佛學教義，因此去說它們是道家的佛學還是中國的佛學的話，也就沒有什麼重大的意義了。因為它們本來就是文化交流過程中的過渡性暫時存在的成品而已，所以討論方先生說佛教中國化的問題時，我們可以把格義佛教排除在討論的行列之外，我們要討論的中國化的佛教，應該要針對方先生自己也明確認定為是中國大乘佛學的對象，才適合拿來作為討論的材料，就此而言，那就是三論、天台、華嚴、禪宗等等的系統了。

### 三、有中國心靈的中國大乘佛學

針對以上這些確實屬於佛教哲學的各宗派之理論，方先生則是以「純中國的東西」來稱呼時，這個「純中國的」的意味是什麼？是否它就不是印度的了？我們先從方先生以下的討論說起：

再從六朝中葉、南朝梁起，一直發展到隋唐，在中國佛教上面有一種新的氣象，這個新的氣象是什麼呢？就是把印度佛學的發展歸之於印度，中國佛學的發展歸之於中國。譬如法相唯識宗，中國人講這一部份佛學的目的，還是要把中國的佛教與佛學的發展還原到印度的本源狀態。法相唯識宗講佛學，完全從印度本土的觀點來追求它發展的真相，這不能夠叫作中國佛學。真正講中國佛學，可以說從天台宗、三論宗起。譬如三論宗裡面最初的發展，應當追溯到僧肇。但是僧肇的根本立場還是莊子，然後再把佛學般若宗的思想同莊子結合起來，這是一半中國哲學，一半印度哲學。譬如天台宗裡面，雖然它的經典著重在法華同涅槃，但是處理問題的方法卻完全採取宗教的立場，就是拿中國人信仰了佛教之後，然後從中國人的立場來顯揚它的教義，這時候

<sup>32</sup>同上註，215-216。

的佛學大部分已經中國化了。然後再看華嚴宗，華嚴宗雖然要把佛學的經典還之於華嚴經的根本義，但是在這裡面，從杜順起，一直到智儼、法藏、澄觀、宗密這五個大宗師，他們中國學問的造詣，尤其在文學上面，已經相當高了，能夠把外來的印度思想拿中國人的智慧吸收融化了之後，再加以系統的發揮。所以這已經不是印度本源的思想，而是中國人接受了、充分消化了之後，再進一步為它顯揚教義，所以大部分加入中國心靈的主要的成分進去了。<sup>33</sup>

在這段說話裡面我們完全可以看到，方先生並不是以所有在中國發展的佛學都是中國化的佛學，從唯識論典到唯識宗哲學，就還是「印度本土的觀點」，是要「還原到印度的本源狀態」。因此，被他視為是中國化的佛學，那就是天台、華嚴的系統，而且它們仍然是佛教的，並且是在信仰佛教的基礎上再發展的，它們是被中國人接受了、吸收了的佛教，只是又從中國人的心靈中有系統地、吸收融化、充分消化之後再發展出來的而已。而這其中就「大部分加入中國心靈的主要的成分進去了」，那麼，什麼是「中國心靈的主要的成分」？方先生在這一段話中尚未明說，而這也就正是我們要詳細追究的中國化的要素。並且，我們還要追問，作為中國心靈的要素，是否在印度佛學的傳統中就是缺乏的？是否在西方哲學的傳統中也是缺乏的？這才是定位中國心靈的方式。這些問題就參見以下的說法：

譬如從佛教本身看起來，它是一個出世的宗教、出世的哲學：它對於家庭是不接受的，要出家；它對於社會是不接受的，要出世；而對於人的本性，儒家是歌頌的，但是小乘佛學卻詛咒人生。因此最初這個外來的佛教同佛教裡面所涵藏的哲學，從原始的儒家看起來，是根本不相應、不能契合的。<sup>34</sup>

所謂中國的心靈，當然是以儒道兩家為主，儒家關注現世，追求家國天下的理想，這就是儒家的心靈。而方先生認為，原始佛教的小乘思想卻要脫離世界苦海，要出家更要出世，所以與儒家心靈有所衝突。方先生此說，就是要為後來的中國大乘佛學之所以是中國的，找到加入中國心靈的思維路徑。因此後來在中國發展的大乘佛學，勢必要對這個問題有新的解決方案，否則便永遠不可能有中國化的佛學了。參見續言：

但是等到佛家的般若學在道安時代提升了，……然後道生再把它從理論的精神變成實際的實踐的生命精神，這樣一來，小乘佛學的意義就淺了，要轉化變作大乘佛學。而

---

<sup>33</sup>同上註，326-327。

<sup>34</sup>同上註，73。

從大乘佛學上面看起來，不僅人人都有崇高的佛性，連萬物都有崇高的佛性。於是佛學本身起了變化。譬如在六朝末年、唐代初年佛教從出世的思想變作入世的智慧，一變作入世的智慧，它就再不敢詛咒家庭、再不敢詛咒社會、再不敢鄙視人性了。不但鄙視人性，而且從禪宗看起來人人皆有佛性。這「人人皆有佛性」與中國孟子的「人人皆可以為堯舜」、荀子的「塗之人皆可以為禹」是完全相通的。佛性原來就涵藏在人類裡面，變作人類普遍的本性。而從儒家看起來，人類普遍的本性是高貴的、美善的、積極的。因此六朝以前的道生，可以說是隋唐時代禪宗的初祖，真正是禪宗的先知。他從他的人生哲學裡面體驗到：人性之善與佛性之善，毫無二致。這種外來的思想先受道家的影響最後再同儒家結合。於是外來的宗教、外來的哲學，才在中國人的心靈裡面生了根。生根之後再發揚光大，就不是大乘佛學的前奏了，而是佛學在六朝到隋唐高度的發展。這個高度的發展是外來的思想在中國人的心靈裡面生了根以後，變作中國人的智慧的結果。<sup>35</sup>

本文就是方先生提出中國大乘佛學中國化的其中一段文字，方先生的中國大乘佛學的立場是十分堅定的，甚至可以說，把中國大乘佛學說為中國化的以及可以超越西方二元分立之缺點的這兩個說法，就是方先生談大乘佛學的主軸，至於他在中國化的問題上就有多重的思路，本文之意見，只是其中的一條思路。本文有兩個重點，一為談入世的思想，二為談道安法師的一切眾生皆有佛性的觀點。方先生認為，大乘佛教在道生之後即是重視入世的立場，而不再鄙視現實世界的家庭、社會，這就是中國心靈的一個表現，這個意見是以對比於小乘佛教以生命為生老病死之苦所形成，因此應行解脫道以入涅槃而成阿羅漢果而說的，因此現實世界不是理想的世界，亦不可能在行者成就阿羅漢之後成為理想的世界。而儒家則以修齊治平之作為，而欲使世界成為理想的世界。方先生在不同的談話中還會強調《華嚴經》與華嚴宗的精神即是提出使一切世界成清淨佛土的一真法界觀，這裡就有兩個問題要解決。如果佛經中已有使一切世界清淨的思想，則宗派的強調亦只是發揮此一精神而不是改變其精神使符應中國心靈，此其一；其二，儒家是根本上肯定此一世界，且追求理想化此一現實世界，因此是標準的入世哲學，但是大乘佛經及中國大乘佛教哲學宗派則並不僅只不否定此一現實世界，且更是要追求更高級的它在世界，只是有不放棄此一世界的眾生之理想而已，因此即此說為中國的心靈特別即是儒家的入世心靈之時，這一個立場仍是不甚符合的。關鍵即在世界觀宇宙論的差異過大，因此說大乘佛教有肯定現實世界因此即是進入中國儒家心靈的立場實在不是一套很徹底或很關鍵的佛學要素。

針對道生法師的眾生皆有佛性及一闡提亦可成佛之說法者，方先生認為，眾生皆有佛

<sup>35</sup>同上註，73-74。

性的思路與性善論的思路是一致的，這就是它的中國心靈的表現。但是，筆者以為，這裡的一致是指理想的人性人人本具，至於理想的人性的內涵為何，儒以仁義禮知說之，佛以般若空性說之，背後還有世界觀宇宙論的差異，因此「理想的人性人人本具」只是一形式上的表面上的一致，真正的精神尚有極大差距。道生說法的重點在於，一切眾生皆有佛性，而非有些人有佛性有些人無佛性，而原始佛教或大乘佛教早期經典的問題在於並未明確肯定一切眾生皆有佛性，不過，原始佛教亦等於主張了人可經修行而成阿羅漢果，因此只能說他們尚有上下兩層世界的分立問題，即現實世界是苦的，必須解脫之以超越之，這確實與儒家肯定世界的精神有所不同。至於原始佛教是否認一切眾生皆可成就阿羅漢果？此事則似未明說，以其所提一闡提不能成佛之立場觀之，則道生之命題確與儒家性善論立場較為一致，只不過仍不能否定原始佛教及早期大乘經典亦有人類可經努力修行而達致最高境界的立場。可以說道生的強調發展了佛教理論的完備性，但是，既然此一立場亦是《涅槃經》的明確主張，那麼，說它是中國心靈的理論價值就不高了。可以說道生做為中國和尚體貼儒家性善論的精神亦判斷佛教有此立場，但它既已是佛教本來的立場，因此只能說有互相輝映的特質，而不能說它因此就是中國式的佛教而非印度原來的佛教，不過，大乘佛教的傳統確實已在印度中斷，因此現實上的中國佛教才是真正繼承並發揮大乘佛教精神的佛教，所以我們必須說理論上他還是印度的或西域的佛教，只是現實上它在中國展開了而已。而所開展的精神與中國的心靈有其形式上的一致性，但是仍舊不能在理論上說它就因此是中國的佛教了。其實，能區分為印度的、西域的、西藏的或中國的，只能是一些外在的形式性條件，至於理論的部分它就必須一直是佛教的，甚至也不能區分其為印度的或中國的。

方先生討論中國化的思路還很多，下面一段則是從禪宗說：

也就是說當佛教傳進來時，如果違背了中國文化的理想與哲學智慧時，縱然是傳進來了，也會枯萎掉。倘若要想保持它的高度宗教生命的話，那就必然要同中國高度的文化及高度的宗教思想結合起來才行。……譬如在禪宗裏面，一位佛教徒可以儘管出家，但是在以後世代相傳中，後一代總是認為前面有個大德來指導他生命的理想。而且一位禪宗大宗師，在吸收一位門徒，總是把他當作一個intellectual heir（心智上的後裔）來看待。所以在禪宗的大叢林制度裏面，對於佛學的大宗師徒第一代、第二代、第三代、一直以一種世襲的制度傳繼下來，比中國的家庭制度還要嚴。所以發心出家的儘管出家，一旦得著智慧，承受禪宗大宗師的印可，便能在智慧的領域方面獲得精神的再生，於是便產生一個家族的血統關係。所以從這麼一個立場看來，佛教到了禪宗時代，可以說是已經徹底中國化了。像具有高度發展的大乘圓教的華嚴宗，其最後還有一道大關，就是把「出世」的觀念也取消掉了，成為「出出世」！而中國的禪宗

為什麼流傳得這樣廣？就是因為他「出家」之後再「出出家」！再返回中國宗法社會裏面所謂父子相傳的關係上面去，而且更嚴格地表現在「智慧上面的血緣關係。」<sup>36</sup>

本文中方先生說佛教禪宗代代傳承的制度是「徹底中國化了」，因為它「嚴格地表現在智慧上面的血緣關係」。宗法制度確實是舊時中國社會的特質之一，禪宗建立此一制度的目的倒不是為了進入中國宗法社會，而仍是為了進入成佛的精神境界，只是藉由此一制度以嚴格其教學的傳統，就算此一形式是中國式的轉介，那也是教團運作的制度面，而非理論面，更非理想面。檢查方先生說為中國式的、中國化的、中國的等等的話語，都不是佛學變成了中國的儒道哲學，而是中國佛學有其儒家的理論形式或中國的社會制度之形式。因此我們應該如此說，中國大乘佛學固然是中國發展的佛學，因此完全可以說為中國大乘佛學，特別地指涉為華嚴宗、天台宗、禪宗等等宗派，並且結合了中國思維形式之特質及中國社會生活之特質，但是中國大乘佛學的理論內涵卻必須仍是在佛經中已有的命題立場，亦即中國大乘佛學各宗派的理論創作皆仍是佛經原有立場的發揮，而非僅為向中國儒道兩家的理論立場的靠攏甚或轉向。

#### 四、在中國生了根的中國大乘佛學

方先生還強調中國大乘佛學是印度佛教在中國「生了根」以後的東西，隨著方先生的講課愈來愈深入，他對佛教中國化及中國的佛教的意見就愈來愈強勢，方先生逐漸以傳統儒道兩家共有的精神來詮釋中國大乘佛教的思想重點，並且就是以大乘佛學就是中國哲學的態度在界定的。參見：

可是西洋人研究佛學時，他們認為中國佛學是從印度來的，所謂Chinese Buddhism must be the same with Indian Buddhism（中國的佛學必然與印度的佛學一模一樣）。這其實是一個外行人的看法。佛學在印度起源是一回事，傳到中國來之後，受到中國民族的精神文化之洗禮，已經變成純粹中國人的根本思想之一，因為它已經在中國人精神領域內生了根，這正是因為中國本位文化中具有「備天地、兼萬物」的這一種生命的氣魄。也就是說在精神方面，一個人的生活全部其實就是與宇宙萬物同體相關聯，換句話說，這在中國思想界上所形成的一個哲學智慧就是organistic wisdom（機體主義的智慧、表現為圓融統觀）、認為宇宙是不可分割的，人生的各種階層也是不可分割的。<sup>37</sup>

<sup>36</sup>方東美，《華嚴宗哲學·上冊》，197。

<sup>37</sup>方東美，《華嚴宗哲學·下冊》，27。

本文中方先生對中國大乘佛學的用語已經提升至「變成純粹中國人的根本思想」，至於理論上的進展，則是以「備天地、兼萬物」的意旨說之，這一方面是傳統儒道共同的哲學精神，另一方面它的重點即在主張人與天地萬物的同體關聯，就這個意旨而言，其實是說儒道兩家共有的人追求天道的理想，而致與天道精神一致而成就最高完美人格，兼及化成天下的哲學理想。更準確地說即是人生哲學本位的儒道哲學，本質上是一套實踐哲學系統，系統中有對天道的討論，即其形上學部分，更有人道的討論，即其工夫論與境界論部分。但方先生更重視儒道兩家共有的美化世界的哲學立場，亦即不只人類追求自己的向上超昇，更有人類救助他人以致人人超昇而致建構理想世界的宗旨，此即「備天地、兼萬物」之意旨。而方先生即認為中國大乘佛學即是領受了這個精神，因此說「它已經在中國人精神領域內生了根」，亦即它就是中國的哲學系統之一了。筆者完全同意中國儒道哲學的特質為人生哲學本位的實踐哲學，而佛教哲學亦是此一型態，因此說佛教哲學之此一特質是中國哲學的精神特點是可以的，但方先生的意見是印度的原始佛教尚不具備「備天地、兼萬物」的特質，只有到了中國才發展的大乘佛學有這個精神，因此根本上就已經是中國的佛學了，並且是有一個從非中國特質的印度佛學，逐步轉向具中國特質的中國佛學的歷程。續見其言：

我們知道佛學最早從西域流傳進來時是屬於小乘佛學比較多。當小乘佛學傳到中國之後，可以說同中國人大而化之的通體觀念並不相應。根據儒家的觀念，這個宇宙是一個整體，人在宇宙裏面也產一種與宇宙同體、與萬物同一的觀念。因此儒家的思想本身是不能接受外來的這一種佛教思想。在道家裏面，譬如我們就拿老子的思想來說，它本身就具有兩套主張：從宇宙論來看，它是要說明宇宙的整體；但是如果從道的崇高性、超越性來看時，又產生了所謂的me-ontology（超本體論）。可是在道家的思想裏面，雖然有這兩套思想，然而這兩套思想仍然是要求以一個一貫的線索所貫注下來。換句話說，從超本體論可以化成本體論，所化成的本體論再變做宇宙發生論，這樣子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，然後再向上面迴向，又把下層世界銜接起來。拿「器」載「道」，使「道」再超越到很高的境界。在這樣的一種情況下，雖然是講「道」講到最高的境界時便形成談玄論妙，甚至達到虛無飄渺之境。但是由莊子解釋起來，「空虛」正是「以不毀萬物為實」，也可以說在道家仍然把宇宙當作一個整體。可見中國本位思想的儒家同道家，都是認為這個宇宙應當是屬於不可分割的整一，然後便可以在這裏面安排人類的生命。而且每一個人的心靈人格，都是處處要同宇宙整體，在那個地方互相感應。所以如果從這一個觀點上看來，初期的佛學思想傳進來時，似乎是不可能被中國人所接受的。因此我們由歷史上看，從後漢到三國時代，都認為這個外來的佛教教義或宗教儀式為一種淫祠。<sup>38</sup>

<sup>38</sup>同上註，16。

方先生本文的說法，從義理的申述上實不甚清晰，他的意思就是在印度的小乘佛教與中國儒道哲學的特質不符，理由是小乘佛教以生命是苦，以解脫生命之苦追求它在世界的涅槃寂靜為目標，如此則脫離了有生老病死之苦的現實世界，而沒有能使現實世界一切眾生同證涅槃，這就是它的理想性的不足，因此早期的中國社會尚不能全面接受小乘佛教的教義宗旨。而以道家為例，本來就有談主體最高境界的超本體論，又有談價值意識的本體論，又有談現象發生的宇宙論，而在現實世界中又有個別人物的努力，以器載道，而進行超昇，此時則接上莊子的價值立場，即追求空虛的境界，但是空虛的境界仍以鑄成現實為目標，故而是「空虛以不毀萬物為實」，故而道家老莊皆在理論與實踐中安排了進入世間而提升世間的宗旨。方先生以上說老莊的話語不能說是很清楚，甚至也不是很準確，可以說筆者是不同意他所詮釋的莊學意旨的，只不過這個問題不是本文的主題，所以不再深究。總之，方先生是表達了他自己所認為的老莊思想特點，並以此檢定小乘佛教。但方先生也接著指出，大乘佛教就是能夠體貼中國傳統儒道的真精神，從而成為了中國的佛學的，參見其言：

這就是為何我要說儒道兩家，都有一個根本相同之點，就是以「備天地、兼萬物」，在人生的旅途上總是要表現出一個「備天地、兼萬物」的大氣魄。換言之，就是指我們的生命，總是與天地萬物為一體的。儒家根據這個根本思想，道家也是依據這個根本思想，然後這個中國本位思想聚集再影響到傳進來的佛家，因而形成含藏中國本位思想的中國佛學，而不再是原初從印度傳來的佛學。<sup>39</sup>

小乘佛教不能符合中國儒道的共同精神，而大乘佛教即是體現了這個精神，故而是「含藏中國本位思想的中國佛學，而不再是原初從印度傳來的佛學」，這個精神就是「備天地、兼萬物」，意思是人能實現理想使天地萬物皆同臻美好，筆者認為，以儒家說這個理想的哲學型態是合適的，以道家說之就不甚準確了，道家老莊應分為二學，精神理想上不能一概視之，說老子亦有「備天地、兼萬物」的入世理想是可以的，但說莊子則不能成立。當然，這樣仍無妨道家老子與儒家皆有「備天地、兼萬物」的理想，也無妨稱說中國大乘佛學有此理想，然而，問題是，這個理想是大乘經典中本已有之，因此不能簡單地以就是中國化了說之；更且，大乘經典中天地與萬物的概念與中國儒道兩家相差何止千里計，因此又是同中有異的。其實，筆者此處的討論，參見方先生自己的說法，已經可以成立了，其言：

佛教能在中國生根，主要原因並非重視其宗教儀式，還是在以般若思想為藍本，因為當道家同般若思想結合起來之後，便可以聯成一條陣線來反對儒家。而初期的聯合並

<sup>39</sup>同上註，27。

不可靠，一直要到東晉以後，大乘佛教的大般涅槃經（不是如來藏系的經典）傳到中國來，並與法華經、大智度論等經典在中國普遍受到重視後，才將佛性觀視之為具有覺性的絕對平等的人格意義。因為真如的體相是平等普遍的，本來圓滿具足無限功德，這是佛陀所證的不可思議法。由於佛陀已經證悟宇宙人生的實相，然後他把所證的法，用來啟迪一切眾生，讓他們也能斷一切煩惱，覺證無上菩提。因此這個眾生皆具有成佛特質的佛性觀一成立之後，馬上就可以與中國儒家孔孟思想的性善學說合流。所以我們可以確信，由於大小品般若經典同道家的第一次結合，而涅槃宗的佛性觀又再度與中國原始儒家第二次結合，故佛學到了這時候才正式在中國的思想界生根。而且我們又可以發現，當佛教在中國生了根以後，才把佛學在印度所產生的主客對立、主客對敵的那一種思想全盤消解，變成中國的大乘佛學思想。<sup>40</sup>

本文說佛教中國化的過程分為與道家結合之第一步，及與儒家結合之第二步。方先生先提道家與般若思想的結合，且是有反對儒家的作用，此說筆者不甚同意。般若重無執，道家重無為、逍遙，精神意趣上有一定的相通性，因此道家思維在佛教剛傳入中國時曾發揮了重大功能，此即格義佛教之誕生，但是隨著更多的佛經翻譯之完成，以及中國佛教宗派之成立，道家思維在佛教中的作用便逐漸消失，因此說佛教與道家之結合，而有中國化的第一步，也是頗為牽強的說法。至於般若精神在佛教工夫中的運用，方先生似未多予發掘，方先生在討三論宗時，確曾運用般若思維再三申述，但所重在盪相遺執、不斷化除之形式意義的一面，般若與佛性的關聯所談不深，因此般若思維的功能便不易彰顯，筆者以為，般若即是佛性的內涵，佛性的大智慧即是般若思維的落實，以般若智去執的活動既是渡己之法門，亦是渡人之法寶，此其深義，但方先生此處似未能深入及此，僅以為其有與道家精神相通之義，故而說出般若智與道家無為、逍遙思想之結合可以「反對儒家」的話，筆者以為，這個說法需予釐清。首先，如果道家就有「反對儒家」的道理，那麼「備天地、兼萬物」的精神在儒道兩家就已經是同中有異了，當然，筆者是認同道家是有「反對儒家」的立場的，尤其是在《莊子》書中之所述，雖然，老莊思想亦可以談儒道互補，但是，儒道畢竟是同中有異。其次，再談到般若思想，佛教哲學不論是原始佛教的小乘佛學還是大乘佛學都不是以儒家為革命的理論對象，因此方先生之所以說此，只能說此處方先生是以與道家結合的格義佛教而說的。

不過，本文中方先生主要想要強調的，其實就是佛性論的思想之輸入後與儒家的結合，這是佛教中國化的第二步，佛性論倡眾生皆有佛性，因此眾生皆可同證最高境界，這就與儒家倡人人皆可為堯舜有精神上的共通性，方先生說這才是佛教在中國的生根，所以，方先生

---

<sup>40</sup>同上註，386。

所認為的這個生根的中國佛教之生根意旨，其實還是指向儒家的性善論與聖人觀。但是，《大般涅槃經》、《法華經》、《大智度論》等佛教經論中的佛性觀，固然可以與儒家性善論合流，但這些觀點都是佛教經論中本已有之的，可以說它們與儒家精神相通，因此易於深入人心，並發揚光大，但它們根本上仍是佛教的觀念。因此筆者要說，這個與儒家結合之第二步的大乘經典思想，既已是佛經中的思想，則只能說大乘佛學傳入中國之後，能與儒道精神互通，因此更加茁壯，卻不能說就是中國化了。然而，將大乘佛學說為就是中國的而非印度的佛學，卻是方先生明白肯定的立場。

本文最後說大乘佛教在中國生根之後，則能解消印度佛教的主客對立，變成中國的大乘佛學思想。筆者以為，此說可能是方先生的一時口誤，主客對立的思維是方先生批評西方哲學二元分立時在知識論議題上的立場，印度原始佛教設涅槃寂靜，與現實世界脫離，因此只能說是上下兩層世界的分立，而非主客的分立。此處，筆者是依據方先生自己的解說系統而適作澄清的。

## 五、超越儒道的中國大乘佛學

總之，與儒家精神相貫通的大乘佛教，在華嚴宗哲學建立之後，方先生幾乎就是以中國的佛學定位它了，參見其言：

透過以上的瞭解，我們才可以說佛教已經在中國哲學的思想領域上生了根，而且在生了根之後，再回過頭來同原始的儒家、原始的道家，相互排比，如是，自然在佛學的領域上，反而最能夠表現「兼天地、備萬物」的精神，尤其如上所解華嚴「法界緣起」與「無盡緣起」的精神，以及禪宗頓悟成佛超脫任運自在的精神更是如此。由於這一種大轉變，才使佛教徹底中國化了。對於這一套徹底中國化的思想裏面，我們可以說正是把西方哲學產生的根本難題，像柏拉圖哲學中所產生的chorismos（乖離）問題，徹底地在理論上面給予解決。故此，我們可以說華嚴法界觀所彰顯的哲學，確實是產生了大作用。<sup>41</sup>

本文以中國大乘佛教是在中國思想領域上生了根的產物，甚至，在「兼天地、備萬物」的精神上，佛教甚至超越了儒道，而這主要是指得華嚴宗與禪宗的哲學，於是中國佛教已徹底中國化，而中國化的佛教是能超越西方哲學，解決西方哲學的根本難題。所指之華嚴是其「法界緣起」、「無盡緣起」之系統，所指之禪宗是其「頓悟成佛」、「任運自在」之精神，所指之柏拉圖是其上下兩層世界之說，所指之儒道是其「兼天地、備萬物」的型態，簡

<sup>41</sup>同上註，388-389。

言之，方先生以儒道為典型，以儒道之由主體之實踐，以彰顯天道，以美化天地萬物的做法，為哲學理論的圓滿型態，而超越於西方柏拉圖將世界分為上下兩層的體系。而佛教哲學則因其世界觀之更為廣備，方先生遂認定佛教之「兼天地、備萬物」是更徹底於儒道兩家之學，於是中國的大乘佛教哲學也就成了中西哲學中最優異的哲學理論了。筆者以為，中西哲學問題意識不同，柏拉圖以思辨之進路分解現象而說為理型與現實兩界，現實世界還是此一世界，現實世界中之天地萬物雖然永遠不可能上升至理型世界，但是也無需上升至理型世界，這是世界觀約定的定義問題，理型世界並非經驗現實的世界，因此無所謂人之努力而上生其處之意義在，人之努力即是理解理型的原本，依之而為有意義之人生即可。然而，宗教哲學之世界觀者則不同於柏拉圖之思路，佛教的三界內外皆是經驗所可能的世界，只是人類的經驗尚只能在三界之內而已，經由努力則可超昇之，所以不是如柏拉圖之上下兩層世界之型態，而是可見不可見的多重世界之型態，努力之後即可入於不可見的世界而提升生存的境界，並再度下凡救渡落在可見世界的受苦眾生，從而使一切眾生同昇不可見的永恆世界，而為理想的完成，因此實無需說佛教之溝通各界優異於柏拉圖之兩分上下界的話，因為問題不同，對世界的定義不同，對理想的宗旨也就各異其趣了。而佛教之更進於儒道者，依方先生之意，即是無盡的法界皆有佛性的遍在，因而不只人類所居的現實世界，故而更廣大之。然而，方先生有佛教信仰，雖未親證卻已接受，世界觀依佛教立場而說，則視儒道之世界觀關懷自是尚高一籌，但是若非接受佛教世界觀者，則不能同意其說，儒者即以不能對現實世界有積極的貢獻而批評佛教，謂其凡有所戮力者皆為它在世界，如此則只能辯難不已，永無了期。總之，方先生因信仰之故而有了佛教高於儒道之立場，此義在下文更為顯著，參見其言：

嚴格說來，佛教思想在中國的成就是學術性超越宗教性，入世的精神強過出世的精神。若就大乘佛教來說它，不僅是給了中國人一條思想的路線，同時也帶給儒、道兩家一種思想的新精神。佛家思想的濟人利物的精神，和儒家有相似之處，而眼光比儒家更寬大。儒家的中心思想講仁愛、講智仁勇、忠恕、四維八德。佛家的中心思想講慈悲喜捨四無量心、講六度萬行、講平等無障礙解脫。儒家是要用自我的人格去調劑人生活動，所以說己欲立而立人，己欲達而達人；佛家是用無我的精神去解脫人生，與儒家相同的是達則兼善天下，不達則獨善其身。佛家看到眾生一律平等，除了涅槃之外更無別義，這種廣大而豁脫的精神，給儒家思想一種新的啟發和新的力量。至於魏晉佛道的調和，兩晉流行的老莊清談的格義之學，也頗受佛教般若空觀思想的影響，養成高逸灑脫清泊山林素樸的風尚、澹泊生涯。那麼如果不瞭解，而還在那個地方講門面話，說中國是中國的中國，沒有受過佛學的影響，這又怎麼能令人信服

呢？<sup>42</sup>

本文中方先生表現出強硬的立場，以為儒學學者所說的儒佛有別是不成立的，一方面佛學已是中國之學，二方面儒道皆已受佛學的影響。所以大乘佛學就是中國佛學，而中國佛學已發揮其影響力而遍及儒道哲學。文中說到清談受般若思想影響是可說的，但說格義之學受般若影響則是語意不清的話，因為格義本就是就佛學中國化而說的，至於兩晉灑脫清泊的風尚本來就是莊學的風範，一定要說道家受到佛教影響，與一定要說佛教受到中國的影響，都是兩面可說的話，也就都不是哲學討論的重點了。就儒佛之間而言，說其濟人利物之精神是相同的，是可說的，但說佛家眼光比儒家寬大的話，只能就佛教世界觀更為廣大、佛教術語名相更為豐富而說，但世界觀的問題是一信仰的問題，並不是說佛教的信仰就一定是不對的，而是佛教的信仰內之知識系統只能在佛教徒內成立，而不能為儒道共法，既然不能為共法，而又以佛大於儒，這就是依據佛家標準而說的話了，無論真與不真，儒者皆無法接受。

## 肆、結論

方東美先生以其高度的哲學素養，既保存大乘佛學的宗教義涵，又倡說它的哲學成就，以此為基礎，方東美先生論於佛教中國化、論於中國的佛學、論於佛學高於儒道之意見，從其系統哲學之理論面說，則是依儒家之性善論、人皆可為堯舜、兼天地備萬物諸義而說的，在這個型態中，道家亦差不多被編入這個型態之內來瞭解了，而就此諸義而言，小乘佛學非此類型，大乘佛學卻即是此一類型，故而是中國化了，然而，大乘佛學世界觀更為寬廣，因此就比儒家更為高明了。筆者以為，中國各大乘宗派所有之諸義，是大乘佛經中已有之說，而非來到中國之後才創作發展的，因此說為文化傳承義上的中國化佛教亦不甚恰當。至於因佛教世界觀廣大而說教義寬廣於儒家，則因兩教世界觀有其無法溝通的鴻溝在，因此無從說此，此中有知識論課題，然而方先生並未展開。

筆者並非不贊同方先生談中國大乘佛學的中國式特徵，但是反對有中國式特徵的中國大乘佛學就不是原來印度佛學的傳承，或是已徹底中國化了，而非印度佛學的原貌了。說其特徵義可以，說其中國屬性而非印度屬性則不可以。關鍵即在，為方先生所指稱的大乘佛學，其精神特質都是大乘經論本身的內涵，並非在中國自創的系統，說中國宗派發揮這個與儒家相應的特質是成立的，但說中國大乘宗派所發揮的這些宗旨就已經不是印度的是不成立的。並且，依筆者之立場，即便說它也已經不是原始佛教的小乘佛學亦不能成立。因為，小乘佛教的基本命題也是可以衍申出大乘佛學的基本命題，固然大乘經論多有批評原始經典的立

<sup>42</sup>同上註，502。

場，但批評是一回事，理論的衍申仍是依據原始佛教的基本命題則仍是不易的事實。

筆者以為，方先生熱愛中國哲學，這是心態問題，但心態不能簡易地轉化為理論立場，方先生先是說儒家道家影響了佛家，所以佛家是受到儒道影響的新佛學，但方先生後來是更熱愛佛家，所以說佛家已超越了儒道兩家，但是方先生熱愛中國的心態不變，所以說這個超越了儒道的佛家仍是中國的佛家，而這個中國的大乘佛學又是超越西方哲學的，因此形成方先生說中國大乘佛學的理论特色，這個特色有當代中國哲學研究的價值，但重點應是在它所呈現的中國哲學特色，而非誰超越了誰的立場。也許二十世紀的中國哲學家都難以避免這個熟優熟劣的心態，但是時至二十一世紀，做中國哲學研究的學者應該已經不再需要持有這樣的心態了，而是只要把傳統中國哲學的理論內涵說清楚就可以了。

## 參考文獻

- 方東美。《華嚴宗哲學·上、下冊》（臺北市：黎明文化事業有限公司，1981）。
- 方東美。《新儒家哲學十八講》（臺北市：黎明文化事業有限公司，1985，再版）。
- 方東美。《中國哲學精神及其發展·上、下冊》，孫智燊譯（臺北市：黎明文化事業有限公司，2005）。
- 方東美。《中國大乘佛學·上、下冊》（臺北市：黎明文化事業有限公司，2005）。
- 杜保瑞。〈方東美論中國形上學的方法論反省〉，論文發表於二十一世紀人文精神之展望生命美感與創造方東美先生百歲誕辰紀念學術研討會，中國哲學會暨哲學與文化月刊社主辦，1999，12月。
- 杜保瑞。〈大乘大義章探究〉，《華梵學報》，8卷（2002）：40-58。
- 杜保瑞、陳榮華。〈第二十一章·實踐哲學的解釋架構〉，載於《哲學概論》，杜保瑞、陳榮華（臺北市：五南圖書，2008）。
- 宛小平。《方東美與中西哲學》（安徽省：安徽大學出版社，2008）。
- 馮滬祥（編著）。《方東美先生的哲學典型》（臺北市：臺灣學生書局，2007）。
- 蔣國保、余秉頤。《方東美思想研究》（天津市：天津人民出版社，2004）。
- Thome H. Fang. *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei, Taiwan: Linking Publishing Co., Ltd., 1981).

# Thome H. Fang's Philosophical Position on Chinese Mahayana Buddhism as a Religion and Philosophy

Bau-Ruei Duh

Department of Philosophy  
National Taiwan University  
Associate Professor

## Abstract

Thome H. Fang was a modern Chinese philosopher who learned Western and Eastern philosophy thoroughly and contributed his efforts to the introduction of Chinese philosophy in the latter part of his life. He compared the three main Chinese schools, though finally believed in Buddhism, and also regarded the Chinese Mahayana Philosophy as the highest philosophical system in human history. The objective of this article is to define his Buddhist philosophy. Thome H. Fang first considered Chinese Mahayana Buddhism as a typical religion and also a philosophical system. Based on this, he spoke on the relation between the three main schools, and suggested that Chinese Mahayana Buddhism had been Sinicized completely. The spirit of Chinese Philosophy regarding containing the world as a united one was also the main position of Mahayana Buddhism, and he extended this belief, which was caused by his significantly expanded worldview. This article will criticize this position, indicating that the so-called Sinicizing characteristic was oriented from traditional Buddhist sutra, and did not occur after its coming to China. Thus, saying Mahayana Buddhism quite like Chinese philosophy was acceptable, though overemphasizing its Sinicizing dimension gave rise to serious debates between the three main Chinese philosophical schools. Furthermore, the issue reveals Thome H. Fang's Chinese philosophical position, which implies that among all the modern Chinese philosophers, Thome H. Fang is the most significant philosopher in upholding Buddhism compared to Confucianism and Taoism through philosophical approaches. This renders his system a different philosophical style than modern Neo-Confucianism.

**Keywords:** debate between Confucianism, Taoism and Buddhism, Thome H. Fang, Chinese Mahayana Buddhism, religious, philosophy

