

〈艮〉卦與《華嚴經》止觀法門 之比較——二程排佛之個案探析

黃守正*

【提要】

宋儒排佛原是一場捍守儒家思想的文化抗戰，要釐清宋儒對於佛教義理之誤解，不應僅侷限於「時代背景」的解釋，或滿足於「文化差異」的同情理解。應深入法義的比較，將雙方論點和盤托出，才能讓這些公案昭然若揭。本文從二程排佛言論「看一部華嚴經，不如看一艮卦」這一句「儒、佛」思想的比較話語切入。二程兄弟認為研讀《華嚴經》還不如研讀《易經》中的〈艮〉卦，因為「華嚴經只說一止觀」，而〈艮〉卦的思想已經能超越「華嚴經所說的止觀」。二程兄弟「華嚴不如艮卦」的論斷，事實上是值得商榷的。透過本文的分析，歸納出二程兄弟的兩個誤解：一、《華嚴經》思想不是只有「止觀」法門，還有其他諸多法門。二、縱使純粹以《華嚴經》「止觀」法門與〈艮〉卦相較，〈艮〉卦仍無法與其相比，更遑論超越《華嚴經》「止觀」法門。

關鍵詞：排佛 艮卦 華嚴經 止觀 二程 程頤

* 東海大學中國文學系兼任講師

一、前言

佛教從東漢時期傳入中國，隨著時間的推移，佛教思想、文化逐漸在中土紮根茁壯。原本代表中國思想主體的儒、道兩家，面對佛教的傳入，也在思想衝擊與文化交融中染上彼此的色彩。魏晉時期儒、道兩家吸收佛教義理，促動了玄學的思潮。唐時佛教興盛，隨著典籍翻譯的完備，教理系統的發展，三論、法相、天台、華嚴等宗派的出現，當時的知識份子，對於佛學的接觸已頗為普遍。有宋一代，士大夫之間幾乎已人人都能談佛理。^①

當佛教思想、文化普及於中國，形成「儒、釋、道」三足鼎立之局面，士大夫們爲了捍衛儒、道的優先權與精神領袖之地位，因此起而抨擊佛學，視佛學爲異端。在儒、道排佛的現象中，又以儒家的意識形態更爲強烈。從唐朝的韓愈^②發難以來，就不斷的有堅守儒家本位的士大夫提出各種排佛的言論。如北宋程頤（1033—1107）說：

釋氏之學，更不消對聖人之學比較。^③

在排佛言論的內容中，關鍵性的論述往往在強調儒、佛的界線，凸顯出「儒」勝於「佛」的優越性。^④南宋胡寅《崇正辯》，批判佛教思想是「空無」^⑤，甚至要將「彼夫誕幻不經之邪見，茫昧無稽之虛言，一切破蕩無餘矣！」^⑥有關宋代排佛思潮的相關特色，蔣義斌先生曾經做過系統性的歸納，他提出「七

① 如錢賓四先生說：「自北宋以來，明卿達官，文人學士，其浸染於禪學者，屈指難盡。」見於錢穆，《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》第13冊（台北：聯經，2000），頁557。

② 余英時先生指出：「韓愈更是第一個站出來一面闢佛，一面建立道統譜系的儒家。」見於余英時，《宋明理學與政治文化》（台北：允晨文化，2004），頁98。

③ 〔宋〕程頤、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2006），頁149。

④ 如程頤說：「佛氏不識陰陽晝夜死生古今，安得謂形而上者與聖人同乎？」程頤也說：「釋氏所見偏，非不窮深極微也，到窮神知化，則不知與矣！」程頤又說：「釋氏之學，又不可道他不知，亦儘極乎高深。然要之卒歸於自私自利之規模。何以言之？天地之間，有生便有死，有樂便有哀。釋氏所在，便須覓一個纖奸打訛處。言免生死，齊煩惱，卒歸乎自私。」二程兄弟所言，其實說穿了，就是要說佛家的義理比不上中國儒家。以上三條依序見於〔宋〕程頤、程頤，《二程集》，頁141、314、152。

⑤ 〔宋〕胡寅說：「佛之道以空爲至，以有爲幻，此學道者所當辨也。今日月運乎天，山川著乎地，人物散殊於天地之中，雖萬佛並生，亦不能消除磨滅而使無也。」見於胡寅，《崇正辯》（北京：中華書局，1993），頁42。

⑥ 同上註，頁702。

點看法」⁷，綜觀這七點特質，可以清楚的發現，宋儒排佛原是一場捍守儒家思想的文化保衛戰。宋儒口中的「釋氏之學」往往只是概括的總稱，事實上他們對於佛教思想的理解與掌握是值得商榷的。面對佛學思潮在當時知識界的普及，宋儒在接觸或吸收佛學義理後，卻反過來批判佛教思想，目的無非是要鞏固儒家的本位立場，確保其精神指導的優先權。換言之，這儼然已經是一種意識形態的對抗，而非純粹從思想上來比較彼此之間的差異。

從排佛的文化背景意義來理解宋代的「儒、佛」問題，無疑的，這是一種重要的研究角度，但只局限於這樣的解釋觀點，卻模糊了「儒、佛」思想的差異性，反而突顯出更多的學術盲點。筆者認為：在排佛的過程中，宋儒提出許多批判性的言論，這些言論不僅影響著當時學者的看法，甚至籠罩著歷來對於「儒、佛」思想辨識不清的學者。就如同群眾在面對政黨選擇時出現刻板的意識形態，往往只問黨別，卻不察政見。相同的，對於宋儒排佛的批判性言論，倘若無法洞悉這些批判言論的實質內涵，只著重在排佛思潮文化背景意義的同情理解，那將是學界非常重要的缺憾。

關於宋儒排佛的議題，學界曾有許多重要的研究⁸，然而對於「比較性」的言論，卻少又有深入的探析。本文將從二程排佛言論中一句「儒、佛」思想的比較話語提出討論。二程兄弟是北宋儒學的重要人物，在捍衛儒學的過程中，曾提出許多排佛言論。在《河南程氏遺書》中，二程兄弟說了一句「儒、佛」思想比較的經典名言：

⁷ 「七點看法」依據原文略為縮減整理為1、宋代排佛之儒者，自石介始，即代有其人。如歐陽修、二程、胡寅、朱熹等，這些排佛學者，幾乎均有出入釋、老的經驗。2、「排佛」的形式，有不同的類型。儒、道兩家各有不同，但宋代排佛的理論，集中於程朱學派。3、程朱學派感染上宗教的「排他性」，而以「吾道自足」、「純乎儒」等語，作為自我認同的標準。宋儒間彼此攻擊對方「近禪」，宋儒因排佛，也導至學派間之認同。4、宋儒排佛，彼此間固然有態度寬嚴之不同，但其口中的「釋氏之學」則是個概括的總稱。5、宋代民族意識較魏晉、隋唐時要高昂，因此宋代排佛論者，往往是基於佛教是「夷狄」之教化，而訴諸民族情感。6、道教曾有「老子化胡」之論調，朱熹藉此發展出自己之「佛教發展史觀」。認為佛家偷自道家，這種觀點也逐漸流行於士大夫口中。這可能與民族意識有關，因此宋儒嚴於斥佛，寬於責道。7、朱熹的佛教發展史觀有許多本末倒置的現象。朱熹在佛學剽竊道家的前提下，對佛教主要文獻進行批判，以考證的方法來排佛。以上七點，詳文請見蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（台北：台灣商務印書館，1988），頁5-9。

⁸ 有關排佛議題之學術研究，專書如：熊琬，《宋代理學與佛學之探討》（台北：文津出版社，1985）、蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》、《宋儒與佛教》（台北：東大圖書股份有限公司，1988）、林科棠，《宋儒與佛教》（台北：台灣商務印書館，1966）、余英時，《宋明理學與政治文化》等，尚有許多單篇論文不一詳舉。

看一部華嚴經，不如看一艮卦。經只言一止觀。⁹

二程兄弟認為研讀《華嚴經》還不如研讀《易經》中〈艮〉卦，因為《華嚴經》只說「止觀」法門，而〈艮〉卦的思想就能超越《華嚴經》的「止觀」。「止觀」是佛教專業名相，意指某種修行法門。「止」為梵語 śamatha（奢摩他）的意譯，「觀」為梵語 vipaśyana（毘婆舍那）的意譯。止息妄念，而貫注於特定對象，繼之生起觀照力而產生智慧，這個過程稱為「止觀」。「止觀」的目的是為了要達到「轉凡成聖」、「自度度他」的涅槃之道。所謂「若不修止觀，無由得入菩提之路。」¹⁰ 在佛教的浩瀚的教義中，為了適應不同根基的眾生，各大門派也施設了各種「止觀」法門，小乘、大乘、天台、三論、華嚴、法相等都有其獨特的「止觀」。二程兄弟提出了〈艮〉卦中的涵義足以超越《華嚴經》中的「止觀」，這樣的論述是否正確呢？研讀《華嚴經》真的比不上《易經》中的一個〈艮〉卦嗎？《華嚴經》是佛教中重要的經書，更是華嚴宗奉為圭臬的指導聖典。五代時期的永明延壽曾說：

古云：「不讀華嚴經，焉知佛富貴者」，以華嚴以心為宗，故稱無盡宗趣。
如經云：「知一切法在一念。」¹¹

所謂：「不讀華嚴經，不知佛法之富貴。」因《華嚴經》有無盡宗趣能開展出無量法門，故有此讚譽。但在二程兄弟的眼中，這部無盡宗趣的聖典竟還比不上《易經》中的一個〈艮〉卦。二程兄弟的這種論述，影響相當深遠，由於《易經》是「儒、道」共尊的典籍，因此「華嚴不如艮卦」的論斷，不僅在儒學界流傳，甚至道教的學者也有相同的看法。¹²

關於這個主題，明朝的蓮池大師曾在《竹窗隨筆》中〈華嚴不如艮卦〉提出看法：

宋儒有言：「讀一部華嚴經，不如看一艮卦。」此說高明者自知其謬，庸劣

⁹ 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁 81。

¹⁰ 〔唐〕法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正新修大藏經》第四十五冊，頁 639。

¹¹ 〔宋〕延壽，《心賦注》，《卍新纂續藏經》（新文豐版）第一百十一冊，頁 111。

¹² 如宋代道教內丹派祖師白玉蟾《上清集》中〈艮庵說贈盧寺丞子文〉說：「前輩云『觀一部華嚴經不如讀一艮卦』，緣華嚴經只於止觀，然艮有兼山之義。」見《修真十書》卷 42，《道藏》第 4 冊（上海書店、文物出版社、天津古籍出版社，1996），頁 794。

者遂信不疑。開邪見門，塞圓乘路，言不可不慎也。假令說讀一部易經，不如看一艮卦，然且不可，況佛法耶！況佛法之華嚴耶！華嚴具無量門，諸大乘經，猶是華嚴無量門中之一門耳。華嚴，天王也；諸大乘經，侯封也；諸小乘經，侯封之附庸也。餘可知矣！¹³

蓮池從大方向來表達觀點，巧妙的「點到為止」。這樣簡要的論述，雖然將問題挑明了，卻缺少內容深入的分析。因此，對於深固儒家意識形態的學者是無法接受的。當今學者翟奎鳳在 2011 年發表了〈「華嚴不如艮」與宋明儒佛論爭〉¹⁴ 單篇論文，文中仍是從「文化背景」的理解角度及歷史脈落來整理這個議題，仍缺少深入性的內容比較分析。

「華嚴不如艮卦」的論斷倘若只將它歸結為「思想立場之認同差異」而定案，那似乎太過輕率，甚至是掩飾了「儒、佛」思想的差異性。細究這句話之內容，事實上有許多問題是值得釐清的。如《華嚴經》是否不如〈艮〉卦？〈艮〉卦的思想為何？二程如何詮釋〈艮〉卦？《華嚴經》的思想為何？《華嚴經》是否真如二程所說只有「止觀」法門？縱使焦距在「止觀」，〈艮〉卦能否與《華嚴經》抗衡，甚至超越呢？倘若比較雙方的「止觀」詮釋，有什麼結果？能得到哪些省思呢？二程提出這樣的排佛言論，除了捍衛儒學本位之文化動機，又可以反映出哪些現象？這一連串問題的提出，都是本文期待能解決的。因此本文試圖以比較分析的方法來討論這個議題，期待能有更進一步的研究。

二、〈艮〉卦的涵義與二程的詮釋

二程兄弟認為觀看《華嚴經》還不如研讀《易經》中〈艮〉卦，因為《華嚴經》的內容重點是「止觀」，而〈艮〉卦的思想就能超越《華嚴經》的「止觀」。這樣的論述它是否可以成立呢？首先，我們必須知道《易經》中〈艮〉卦究竟有何涵義？

艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。無咎。

¹³ [明]蓮池，《竹窗隨筆》，《蓮池大師全集》第六冊（台北：中華佛教文化館，1983），頁 3658。

¹⁴ 翟奎鳳，〈「華嚴不如艮」與宋明儒佛論爭〉（甘肅社會科學哲學版）2011 年第 5 期，頁 37—40、55。

象曰：艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。

艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。

是以不獲其身，行其庭不見其人，無咎也。

象曰：兼山，艮；君子以思不出其位。¹⁵

〈艮〉卦本身的卦辭似乎較為難解，但從彖辭、象辭來判斷，「艮」都指向停止、靜止或依止之意。〈說卦〉、〈雜卦〉也說：「艮，止也。」¹⁶〈序卦〉說：「物不可以終動，止之，故受之以艮。艮者，止也。」¹⁷這應是《易經》本身最初對〈艮〉卦的解釋。關於難解的卦辭，王弼說：「艮者，止而不相交通之卦也。……背者，無見之物也，無見則自然靜止。」¹⁸孔穎達則補充說：「艮，止也。靜止之義，此是象山之卦，其以艮為名。施之於人，則是止物之情，防其動欲，故謂之止。……故老子曰：『不見可欲，使心不亂也。』」¹⁹王弼的「無見自然靜止」與孔穎達「止物之情，防其動欲」都是同一個詮釋角度，孔穎達甚至直接引用了《老子》「不見可欲」的思想來註解。基本上，王弼、孔穎達這兩人的詮釋進路都是近於《老子》的，無怪乎錢鍾書說：「王弼陰取其旨釋〈艮〉，孔穎達則昌言不諱，以閉塞視聽為靜心止欲之先務。」²⁰

在北宋二程兄弟之前，除了王弼、孔穎達，當然還有其他家的解釋²¹，但依據二程兄弟現今留存的資料，對於〈艮〉的理解，二程兄弟似乎仍不離王弼、孔穎達的詮釋進路。有關北宋二程兄弟的作品及語錄，今日都收在王孝魚先生點校的《二程集》。書中對於「艮」卦的詮釋，主要的思想仍是「止」，如：

艮卦只明使萬物各有止，止分便定。艮其背，不獲其身，不見其人。²²

二程兄弟對於〈艮〉卦的詮釋，其實重點在「止」，「使萬物各有止，止分便

¹⁵ [魏]王弼、[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏，《周易正義》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001），頁249—251。

¹⁶ 同上註，頁387、401—402。

¹⁷ 同上註，頁398。

¹⁸ 同上註，頁249—250。

¹⁹ 同上註，頁250。

²⁰ 錢鍾書，《管錐篇》第一冊（台北：台灣古籍出版有限公司，2001），頁32。

²¹ 如鄭玄：「艮之言很也。艮為山，山立峙各於其所，無相順之。時猶君在上，臣在下，恩敬不相與通，故謂之艮也。」[漢]鄭玄，《周易鄭康成注》，《景印文淵閣四庫全書》第七冊（台北：台灣商務印書館，1981），頁141。

²² [宋]程顥、程頤，《二程集》，頁83。

定」這個「止」的涵義，仍不出停止、靜止、依止或止於定所之意。或許可引申出「安定」之意，但卻沒有明確的提到「觀」。再看伊川先生程頤《周易程氏傳》中對於〈艮〉卦的詮釋：

艮之道，當艮其背，所見者在前，而背乃背之，是所不見也。止於所不見，則无欲以亂其心，而止乃安。不獲其身，不見其身也，謂忘我也。无我則止矣；不能无我，无可止之道。行其庭，不見其人，庭除之間，至近也。在背則雖至近不見，謂不交於物也。外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止之道於止，為无咎也。²³

程頤於〈艮〉卦的詮釋，雖言「无我」、「忘我」，但對「止」的定義是「止於所不見，則无欲以亂其心」、「外物不接，內欲不萌」，這實與王弼、孔穎達的詮釋內涵相同。這樣的線索可以推論出程頤，甚至連同程顥，其二人對於〈艮〉卦的詮釋都參照了王弼、孔穎達，而王弼、孔穎達卻是引用了《老子》。換言之，二程兄弟對於〈艮〉卦的理解是同於《老子》第三章「不見可欲」²⁴的思想。

二程兄弟對〈艮〉卦的詮釋還有另一個重要的面向，就是對「始終萬物」的看法，如：

艮之為義，終萬物，始萬物，此理最妙，須玩索這箇理。
大抵終始萬物，莫盛乎艮，此儘神妙，須儘研窮此理。
息，止也，生也。止則便生，不止則不生。艮，始終萬物。²⁵

「艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。」²⁶這本是〈說卦〉中的文句，孔穎達以象數方位來詮釋〈艮〉何以能「始終萬物」²⁷，二程兄弟不談象數，直接以「止、生」相生相成的道理來闡釋，並說這個道理「神妙」，要人「儘研窮索」。二程兄弟認為「止」的本身，就是「生」的開端，

²³ 同上註，頁 968。

²⁴ 嚴復，《評點老子道德經》（台北：廣文書局，2001），頁 3。

²⁵ 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，頁 39、47、87。

²⁶ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，頁 386。

²⁷ 「艮是東北方之卦也，東北在寅丑之間，丑為前歲之末，寅為後歲之初，則是萬物之所成終而所成始也。」同上註，頁 386。

因此「艮之爲義」能夠「始終萬物」。二程這「止、生」相生相成的道理似乎讓人聯想到周濂溪〈太極圖說〉：「動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根。」²⁸甚至可上溯及《老子》第二章「有無相生」²⁹的道理。

換言之，二程兄弟對於〈艮〉卦的詮釋似乎較接近道家《老子》的思想，近人章太炎曾提出相近的看法，他說：

二程于釋、老之學，實未深知，但間有暗合耳。……大抵程氏之學，多本自然，于老莊爲近，而非能盡之也。比于佛氏，則間隔多矣。³⁰

章太炎認爲二程兄弟對於佛、道兩家的學問「實未深知」，僅是稍有「暗合」。而這「暗合」卻是近於「老莊」，對於佛法的掌握，那就差較遠了。明道先生程顥〈答橫渠張子厚先生書〉（定性書）中也提到有關〈艮〉卦的詮釋：

《易》曰：「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。」孟氏亦曰：「所惡于智者，爲其鑿也。」與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘，則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉！³¹

明道先生的功夫顯然在「兩忘」，內是心，外是物，藉由內外兩忘而「澄然無事」。無事則心定，心定則頭腦清明，頭腦清明則不被外物所困惑。「兩忘」的觀念並非儒家的，這是道家《莊子》中「兩忘而化其道」的思想³²，同樣是章太炎所說的「于老莊爲近」。「兩忘」的觀念雖與佛家「去執」的思想有些類似，但畢竟不相同。道家「兩忘」是要安處在一個超然的境界，而佛家的「去執」是從初發心修行到成佛解脫，爲了自利和利他，從因地到果地（十信、十行、十住、十回向、十地、等覺、妙覺）等五十二階位，都有明確的修行次第。

從二程兄弟的語錄及程頤於〈艮〉卦的詮釋中，可以發現另一個問題，那就是〈艮〉卦似乎只說了「止」而沒有「觀」。其實，程頤在〈艮〉卦的象辭註解中，曾用到「觀」這個字：

²⁸ [宋]周敦頤，《周子全書》（上海：商務印書館，1937），卷一頁6。

²⁹ 嚴復，《評點老子道德經》，頁2。

³⁰ 章太炎，《檢論》，《章太炎全集》第三冊（上海：上海人民出版社，1984），頁453—454。

³¹ [宋]程顥、程頤，《二程集》，頁461。

³² 「泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」
〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，2006），頁242。

君子觀艮止之象，而思安所止，不出其位也。³³

這裡雖提到了「觀」，但明顯的，其所觀的「艮止之象」僅是「止」。明白的說就是要觀察在適當的時候停止、靜止、止於定所或依止而安心，這仍不離原本「止」的涵義。雖說「止觀雙運」是一體兩面的，但程頤於〈艮〉卦所開展出的「止觀」，涵義僅是「止」。而這「止於所不見」、「外物不接，內欲不萌」的修正方法，從佛學的知識來判斷，這是小乘方便法門或是外道「以石壓草」的修定方法。所謂「如石壓草，遇緣再生，即非究竟。外道凡夫，以伏為斷，認為涅槃相。」³⁴佛法認為煩惱並非強壓就可解決，必須用各種方式轉化，倘若以壓抑的方式暫止，就像用石頭壓草，當石頭移開時雜草便再生。同樣的，當境界出現時，煩惱便出現，這種「以伏為斷」的方法是無法真正解決問題的，而此種外道功夫，是否能與《華嚴經》的止觀法門比肩？

是否二程兄弟對於「止觀」的理解就只是「止」而沒有「觀」呢？或是二程兄弟對於「止觀」的理解不同於佛教的「止觀」呢？二程兄弟曾說：

「艮其止，止其所也。」八元有善而舉之，四凶有罪而誅之，各止其所也。
釋氏只曰止，安知止乎？³⁵

從這句話就可以明顯的看出，二程兄弟所謂的「止觀」定義就是「時時觀察自己做該做的事」。見善推舉，見惡誅罰，知所進退。這是建立在世間法上的道德價值判斷，就算是運用在止息煩惱的心性修養上，也是近於道家「不見可欲」、「以石壓草」如同小乘佛教的方便法門。縱使是「兩忘」的修定方法，能處在一個超然的境界，這仍無法與大乘佛教教人「轉凡成聖」、「自利利他」的「止觀」法門相提並論。

三、《華嚴經》的內涵與止觀法門

佛教思想以「利他」精神為前提的大乘佛法，在發展過程中曾出現一系列

³³ [宋]程顥、程頤，《二程集》，頁969。

³⁴ [宋]智聰，《圓覺經心鏡》，《卍新纂續藏經》（新文豐版）第九十三冊，頁1026。

³⁵ [宋]程顥、程頤，《二程集》，頁138。

「華嚴經類」³⁶的典籍，在這些經典中，人們常指的《華嚴經》主要有三個版本：

- (1) 東晉·佛馱跋陀羅 (Buddhabhadra) 譯的《大方廣佛華嚴經》三十四品·六十卷 (西元 420 年譯出。略稱《六十華嚴》)
- (2) 唐·實叉難陀 (Siksananda) 譯的《大方廣佛華嚴經》三十九品·八十卷 (西元 699 年譯出。略稱《八十華嚴》)
- (3) 唐·般若 (Prajna) 譯的《大方廣佛華嚴經》一品·四十卷 (西元 798 年譯出。略稱《四十華嚴》)³⁷

東晉譯本稱為「舊譯」，唐實叉難陀譯本稱為「新譯」，唐般若所譯四十卷本僅是前二譯本的最後一品〈入法界品〉，這三種版本在漢地的流傳都相當普及。《華嚴經》的思想可說浩瀚無窮，若要突顯出《華嚴經》的內涵特質，主要是它完整的「敘述菩薩從樹立信仰到成佛解脫的各個階段」³⁸，每一個環節的修行理論與方法，不僅描述了從因地到果地，從十信、十行、十住、十回向、十地、等覺、妙覺，這五十二階位的修行次第以及整個自利利他的歷程，更說出佛陀自證的佛果莊嚴境界，如日本學者川田熊太郎考察《華嚴經》之宗趣時說：

「經」的第一部分是詮明「能攝如來出現」之「果因緣起」。

「經」的第二部分是詮明「所攝如來出現」之「因果緣起」。³⁹

從發心修行的「因」地，到圓滿成就的「果」位，從凡夫轉為如來的種種緣起，都涵括在《華嚴經》之中。因此《華嚴經》在中國自翻譯以來就受到眾人的重視，將它奉為修行的寶典。由於《華嚴經》涵蓋了成佛的因行、果德，因此經中所蘊藏的教法更顯得豐富浩瀚，它常被喻為「萬經之首」，甚至是「教法中

³⁶ 如：《兜沙經》、《菩薩本業經》、《菩薩十住經》、《等目菩薩經》、《摩羅伽經》等，可參考魏道儒，《中國華嚴宗通史》第一章〈華嚴典籍與華嚴經學〉（南京：鳳凰出版社，2008），頁 1-19。

³⁷ 〔日本〕木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書股份有限公司，1996），頁 1-2。木村清孝書中尚有第四種《藏譯華嚴》耆那密特拉約在九世紀末譯出，此譯本在漢地並無流傳。

³⁸ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，導言頁 2。

³⁹ 〔日本〕川田熊太郎著、李世傑譯，《佛陀華嚴——華嚴思想的考察》，《華嚴思想》（台北：法爾出版社，2003），頁 71。

的教法」，如日本學者荒木見悟說：

《華嚴經》為**教法的教法**，超越其他一切經典，同時也是所有本源的依歸。……若說有哪一部經典具體體現了「機法一體」之奧義的話，只有所有教法的畢竟依——被稱為經中之王的《華嚴經》當之無愧。⁴⁰

既是「教法的教法」，又是超越其他一切經典，甚至是所有本源的究竟歸依處。這《華嚴經》更體現了「機法一體」的奧義。「機」是「逐機」，意指順應根基而說法；「法」是「稱法」，專示能令人契入法性的教法。「機法一體」的涵義就是既能順應根基說法，又能令人契入法性。這等神妙之經典其內容必定含有無量法義，又怎會如二程兄弟所說《華嚴經》「只言一止觀」呢？試著略舉《華嚴經》中之經文就足可反證《華嚴經》並非「只言一止觀」，如：

云何菩薩因力具足，意力具足，方便力具足，緣力具足，境界力具足，根力具足，止觀力具足，定力具足？⁴¹

這是《六十華嚴》中〈淨行品〉的經文。當時智首菩薩問文殊師利菩薩，佛子修行過程時須具備種種條件。引文所舉是有關「力」的經文，其他尚有「根」、「業」、「四無量心」、「七覺支」、「六波羅密」等諸多條件。⁴²然而單從「力」的經文就能比較出「止觀力」僅是因力、意力、方便力、緣力、境界力、根力、定力等眾多「力」之一。換言之，除了「止觀」之外，《華嚴經》還涵蓋了諸多「根」、「力」、「業」、「四無量心」、「七覺支」、「六波羅密」等豐富教義。這足以證明二程兄弟所說《華嚴經》「只言一止觀」，實是錯誤的評論。

二程兄弟說《華嚴經》「只言一止觀」，這當然是極大的誤解。然而本文也試圖來分析《華嚴經》中的「止觀」法門。若將聚焦放在「止觀」，〈艮〉卦是否能與《華嚴經》抗衡，甚至超越呢？

《華嚴經》自傳入中國以來，到了唐代，「華嚴宗」各大祖師將華嚴思想

⁴⁰ [日本] 荒木見悟著、廖肇亨譯注，《佛教與儒教》（台北：聯經出版社，2008），頁11-12。

⁴¹ [東晉] 佛跋跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》第九冊，頁430。

⁴² 同上註，頁430。

演譯的成一套系統宏偉的「華嚴學」⁴³。從《華嚴經》的專研、地論師的出現，直到華嚴宗的形成，如方東美說：

透過兩百多年的中國華嚴大師的研究，便將這一種宗教變成極完整的哲學思想體系……有其從初祖杜順大師的五教止觀、法界觀、一乘十玄門開始，而形成一套極完整又圓融的哲學思想體系。⁴⁴

《華嚴經》的研究，在唐代散放著空前絕後的智慧光彩，最重要的五位祖師都集中在唐代⁴⁵。當然有關《華嚴經》的「止觀」教義，更開演出曠古絕倫的「華嚴觀門」。這些依《華嚴經》教義所開展出的「止觀」法門，從初祖杜順大師的「五教止觀」、「法界觀」到四祖澄觀清涼大師「三聖圓融觀」，就日本僧人凝然（1240—1321）所歸納，大致就有十種：

祖師所述，行儀非一，略舉十類以為規模……。

一、法界觀一卷。建立三重觀修明方軌……。

二、華嚴三昧觀。杜順尊者作五教止觀一卷，隨教陳相，其圓教觀門名華嚴三昧門……。

三、妄盡還源觀一卷，賢首師作彼有六門。總明觀行……。

四、普賢觀，賢首大師作普賢觀行一卷，總為二門……。

五、唯識觀，探玄記中第六地處釋經，三界虛妄，但一心作，之文開十重唯識……。

六、華藏世界觀一卷。賢首師作此是觀察華藏界相……。

七、三聖圓融觀一卷。清涼澄觀大師所撰。

八、華嚴心要觀一卷。清涼師撰……。

九、五蘊觀一卷。清涼述。是大乘之通宗。深空之總致也。

十、十二因緣觀一卷。清涼述。是覺道之至要，佛宗之極尊也。⁴⁶

⁴³ 印順說：「『華嚴經』著重於如來的果德因行。傳到中國來之後，經由北土地論師的宏傳，發展為華嚴宗學，對平等涉入，事事無礙的玄理，有了獨到的闡揚。」印順，〈華嚴經教與哲學研究序〉，《華雨集》第五冊（台北：正聞出版社，2005），頁210。

⁴⁴ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊（台北：黎明文化事業股份有限公司，2005），頁343。

⁴⁵ 華嚴宗的五大祖師初祖杜順（557—640）、二祖智儼（602—668）、三祖法藏（643—712）、四祖澄觀（738—839）、五祖宗密（780—841）。這五人除了初祖在隋唐之際，其餘四祖都集中在唐代。

⁴⁶ 〔日本〕凝然，《華嚴法界義鏡》，《景印佛教大系》第一冊（台北：新文豐出版股份有限公司，1992），頁

凝然「略舉十類以爲規模」，只是舉出十種代表性的「止觀」法門，這十種觀門各自有其特色，且作品都在宋朝之前，依照常理推測，二程兄弟當時要接觸到這些資料應該不難。

這十種「止觀」法門都是本著《華嚴經》思想所施設，各自有其奧妙精采之處，然礙於篇幅所限，本文只針對杜順和尚「法界觀」、「五教止觀」以及法藏「修華嚴奧旨安盡還源觀」，這三種「止觀」稍加介紹。

華嚴宗初祖杜順「法界觀」如今收在澄觀《華嚴法界玄鏡》，這也是「法界觀」最早的註解，其後有宗密《注法界觀門》等有十餘家註解。在澄觀《華嚴法界玄鏡》中不僅提出杜順的三觀，更闡示了影響深遠的「四法界」：

修法界觀門略有三重者，略標綱要。修之一字，總貫一題「止觀」。熏，修習學造詣也。言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相，要唯有三，然總具四種：一事法界、二理法界、三理事無礙法界、四事事無礙法界。……觀曰：真空觀第一、理事無礙觀第二、周遍含容觀第三。

47

「修法界觀門」的「修」這個字，就代表著「止觀」。「法界」以今日的語言來說明，就是所謂「精神活動的範疇」。換言之，修習「法界觀」就是開展「精神活動的範疇」。所謂法界之相總具四種「事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。」這四種法界名相成爲後來人們理解華嚴思想的基本常識。而其三觀「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」，更是成爲一切華嚴法界觀門的源頭。這三種觀門，每一種觀門都各有提特殊意義或次第修法，如「真空觀」又可分爲「會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀」⁴⁸，這四種次第又各有其具體操作說明，就像是分解動作，逐步的讓修行者有明確的指導方向可依循。事實上，伊川先生程頤也曾對此提出看法：

問：「某嘗讀華嚴經，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？」曰：「只為釋氏要周遮，

493—494。

⁴⁷ [唐]澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《大正新修大藏經》第四十五冊，頁672。

⁴⁸ 同上註，頁673。

一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。」⁴⁹

當學生認為這三種觀法「包含萬象，無有窮盡」而向他請教，他卻以「周遮」二字形容。換言之，程頤認為佛教故意說些讓人聽不懂的道理，因為「萬理歸於一理」，似乎不須談太多。然而這樣的回答看似「高明」，卻反而突顯出自己對於佛法的不理解，甚至讓真正了解佛學思想的人質疑程頤之佛學素養。無怪乎，近代研究華嚴思想的方東美對程頤評價近於譏諷。⁵⁰

若要一一列舉《華嚴經》的「止觀」特色，將用數十萬言亦難以道盡，因為那上述的每一種觀門都如杜順「法界觀」一般的別開許多支門。如杜順「五教止觀」依華嚴判教將整個佛法分成「小、始、終、頓、圓」，這五教各有其對應的止觀法門⁵¹，這五種觀門又各有其詳細的修持方法，如小乘教以破我執為主的「法有我無門」，教人觀察「色法、心法、四大、五陰、三十二入、四十八界」來破除「即身執我」⁵²。又如法藏大師的「修華嚴奧旨妄盡還源觀」。所謂「奧旨」就是融會了華嚴思想的奧妙精義，這是法藏精研華嚴思想後「備尋諸教本，集茲華嚴觀」⁵³所開演出的止觀法門，透過修行者的實際修習，便能次第的「妄盡還源」、轉凡成聖。當然這種觀門絕非簡短數言或短時間可以體會，法藏所提出的「一體、二用、三遍、四德、五止、六觀」，單從「五止、六觀」的名相就能看出這些止觀內涵的多樣性，如：

五入五止：一者照法清虛離緣止、二者觀人寂怕絕欲止、三者性起繁興法爾止、四者定光顯現無念止、五者事理玄通非相止。六起六觀：一者攝境歸心真空觀、二者從心境妙有觀、三者心境祕密圓融觀、四者智身影現眾緣觀、五者多身入一境像觀、六者主伴互現帝網觀。⁵⁴

純粹從名相上來理解這五種「止」、六種「觀」，似乎尚未能感受到這些止觀

⁴⁹ [宋]程頤、程頤，《二程集》，頁968。

⁵⁰ 「譬如小程子（頤），他是一個比較頑固派的人，他明明不瞭解佛學，但是卻大膽的反對佛學。」方東美，《華嚴宗哲學》下冊（台北：黎明文化事業股份有限公司，2005），頁584。

⁵¹ 「行人修道，簡邪入正，止觀法門有五：一法有我無門（小乘教）、二生即無生門（大乘始教）、三事理圓融門（大乘終教）、四語觀雙絕門（大乘頓教）、五華嚴三昧門（一乘圓教）」〔隋〕杜順，《華嚴五教止觀》，《大正新修大藏經》第四十五冊，頁509。

⁵² 同上註，頁509。

⁵³ [唐]法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正新修大藏經》第四十五冊，頁641。

⁵⁴ 同上註，頁637。

的深度與廣度，若略加分析就更能體會其中的精微與浩瀚。「五止」就是運用五種止門的修行而進入真如法界。這五種止門，分別有其特質，如「離緣」、「絕欲」、「法爾」、「無念」、「非相」⁵⁵。透過這些不同特質的止門修持而進入真如法界，所謂「當相即空，相盡心澄而修止也。」⁵⁶面對現象界的一切，能夠體會空義，不被現象所迷惑，內心自然澄定，依此得止，進入真如法界。至於「六觀」，乃是「依前五門即觀之止，而起即止之觀」⁵⁷。就是依照前面的五種止門，進而修持六種觀門，而且這些「止」與「觀」，都是「即觀之止、即止之觀」的，換言之就是「止中有觀、觀中有止」，止觀一如的功夫。這六種觀門各有其特殊的意義，「一者、攝境歸心真空觀：謂三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得，故曰歸心。」⁵⁸因為一切分別，但由自心，若能了知諸法唯心，便不被外相所迷，由此悟入平等空性的真空觀。「二者、從心現境妙有觀：即事不滯於理，隨事成差。」⁵⁹了知真心本體空性，便能依體起用，自利利他，成就廣修萬行的妙有觀。「三者、心境祕密圓融觀：言心者，謂無礙心，諸佛證之以成法身。境者，謂無礙境，諸佛證之以成淨土。謂如來報身，及所依淨土圓融無礙。」⁶⁰心與境能夠雙融會通，就能體會諸佛心境無礙的祕密，進而起用祕密變化的圓融觀。「四者、智身影現眾緣觀：謂智體唯一能鑑眾緣，緣相本空，智體照寂。」⁶¹正智的本體空寂又能鑑照眾緣，猶如日輪在虛空普照萬物，萬物均蒙潤益，有情無情悉皆滋長，依此正智成就眾緣觀。「五者、多身入一鏡像觀：即事事無礙法界也，謂毘盧遮那十身，互用無有障礙也。」⁶²能夠以口作鼻、以耳作眼，甚至以多身作一身、以一身作多身、

⁵⁵ 這五種止門，其實難以用這五種特質來概括，尚有更多涵義，以下節錄法藏原文以茲參考：「一者、照法清虛離緣止：謂真諦之法本性空寂，俗諦之法似有即空。真俗清虛蕭然無寄，能緣智寂所緣境空，心境不拘體融虛廓，正證之時因緣俱離。……二者、觀人寂怕絕欲止：謂五蘊無主名曰寂怕，空寂無求名爲絕欲。……三者、性起繁興法爾止：謂依體起用，名爲性起，起應萬差，故曰繁興，古今常然，名爲法爾，謂真如之法。法爾隨緣，萬法俱興，法爾歸性。故曰性起繁興法爾止。……四者、定光顯現無念止：言定光者，謂一乘教中白淨寶網，萬字輪王之寶珠，謂此寶珠體性明徹，十方齊照，無思成事，念者皆從，雖現奇功，心無念慮。……五者、理事玄通非相止：謂幻相之事，無性之理，互隱互顯，故曰玄通。又理由修顯故，事徹於理，行從理起，理徹於事。互存互奪，故曰玄通。玄通者，謂大智獨存，體周法界，大悲救物，萬行紛然。悲智雙融，性相俱泯。」同上註，頁 639。

⁵⁶ 同上註，頁 639。

⁵⁷ 同上註，頁 640。

⁵⁸ 同上註，頁 640。

⁵⁹ 同上註，頁 640。

⁶⁰ 同上註，頁 640。

⁶¹ 同上註，頁 640。

⁶² 同上註，頁 640。

以一身入多身，或以多身入一身。這事事無礙的境界，能由此觀門的深定力而得成就。「六者、主伴互現帝網觀：謂以自為主，望他為伴。或以一法為主，一切法為伴。或以一身為主，一切身為伴。隨舉一法，即主伴齊收，重重無盡。」⁶³這是以「自他」對襯來互證雙方的存在，所以「隨舉一法，即主伴齊收」，以此來彰顯法性的重重影現，更象徵著悲心、正智的重重無盡，這也是事事無礙觀的特質。以上六種觀門不僅殊勝，更特別的是「舉一為主，餘五為伴，無有前後，始終俱齊，隨入一門，即全收法界。」⁶⁴只要能進入一種觀門，隨著修持力的增長，即能印證一切法界圓滿的教理。

透過以上簡單的說明來理解這五種「止」、六種「觀」，就能感受到法藏大師「修華嚴奧旨妄盡還源觀」其中的豐富的「止觀」內涵。當然，除此之外《華嚴經》尚有諸多不同的「止觀」法門。行文至此，不禁又要去反問本文的主題，〈艮〉卦的思想真能超越《華嚴經》的「止觀」嗎？

四、二程〈艮〉卦詮釋與《華嚴經》止觀之比較與省思

從上文的分析可以清楚的發現，二程兄弟所說：「看一部華嚴經，不如看一艮卦。經只言一止觀。」這一句話是無法成立的。透過本文的分析，可歸納出二程兄弟這句話的兩個錯誤：

（一）《華嚴經》的思想不是只有「止觀」法門，還有其他諸多法門。

（二）縱使純粹以《華嚴經》「止觀」法門與〈艮〉卦相較，〈艮〉卦仍然無法與其相比，更遑論要超越《華嚴經》「止觀」法門。

《華嚴經》開演了因地到果地五十二階位中繁博的修行法門，又豈是「只言一止觀」。對於第一點其實已無須再說明，然而《華嚴經》涵藏無量法門，仍值得再加引述，如：

⁶³ 同上註，頁 640。

⁶⁴ 同上註，頁 640。

帝嘗縱容顧問：「修何功德，為最佳耶？」邈對曰：「天皇何不讀華嚴經？」帝問：「何故？」。邈曰：「天皇大人，須讀大典，譬如寶器函蓋宜相稱耳。」帝曰：「若論大經，近者玄奘法師所譯大般若凡六百卷，寧不大乎？」邈曰：「般若空宗乃華嚴經中，枝條出矣。」⁶⁵

這是唐高宗（天皇）與孫思邈的對話，在兩人的對答中，明顯的看出孫思邈對於《華嚴經》的推崇備至，就連大乘共基的「般若空宗」⁶⁶，都僅是《華嚴經》無量法門的枝條。換言之，還有許多的花、果、枝、幹是更為偉麗殊勝的，可知《華嚴經》涵藏無量法門是顯而易見的。

針對第二點的錯誤，二程兄弟所謂〈艮〉卦的重點在「止」，「止」的涵義有停止、靜止、依止、止於定所或安定之義，似乎僅有「止」而無「觀」，若勉強順勢的解釋為「以止作觀」，其「止觀」定義就是「時時觀察自己做該做的事」。這僅是世間法的道德判斷標準，相對於佛教教義，它只是一般「五戒十善」⁶⁷的人天之法，並非佛法真正不同於世間能夠教人「轉凡成聖」、「自度度他」的殊勝「止觀」法門。

佛法的「止觀」不同於世間的單純的停止、靜止、依止、安定、止於定所或觀察之義，它有其特殊的目的與意義，如近代精研華嚴思想及東密的持松大師（1894—1972）說：

夫「觀行修持」者，乃成佛之手段，而各宗進趣菩提，所須實踐方法之都名也。良以如來出世，睹自證之大覺及自得之受用。彼一切有情，莫不皆備。但以妄想執著，而不能證、不能得。是以興大悲憫，將自己所行所證之經驗，坦率示人。使一切眾生各隨其智力之高下，依教修觀，如法行持。能次第轉此有限相對之人格，成絕對無限之法身。直至究竟成佛，而觀行之功用乃畢。⁶⁸

⁶⁵ 〔唐〕法藏，《華嚴經傳記》，《大正新脩大藏經》第五十一冊，頁171。

⁶⁶ 唐代所謂的「般若空宗」，狹義的專指以般若空義為主的「三論宗」，廣義的則泛指一切以般若空義為主體的修行方法。唐代的大乘佛教宗派有三階教、天台宗、三論宗、華嚴宗、禪宗、密宗、律宗、淨土宗以及藏傳佛教，其各宗都有某些以般若空義為主體的修行法門。

⁶⁷ 「五戒」如：「仁慈矜養不害於他，即不殺戒。義讓推廉抽己惠彼，是不盜戒。禮制規矩結髮成親即不邪淫戒，智鑒明利所為秉直中當道理，即不飲酒戒。信契實錄誠節不欺，是不妄語戒。」〔隋〕智顛，《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》第四十六冊，頁77。「十善」如「十善業道，何等為十？謂能永離殺生、偷盜、邪行、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。」〔唐〕實叉難陀譯，《十善業道經》，《大正新脩大藏經》第十五冊，頁158。

⁶⁸ 持松，《華嚴宗教義始末記》（台北：空庭書苑有限公司，2008），頁185—186。

「止觀」是一種「成佛之手段」，各宗派都有不同的「止觀」方法，要隨著眾生本身「智力高低」來施設不同的「止觀」法門，才能夠逐漸的「轉有限相對之人格，成絕對無限之法身」。這種「止觀」法門要不斷的實踐，直到「究竟成佛」，才能算是真正的成就。況且不同的「止觀」法門，以何為止？依何作觀？止觀的次第實踐有時是大相逕庭的。換言之，從因地的凡夫到果位的聖人，中間五十二階位向上爬升的過程，都有著不同的「止觀」法門等著你去學習或是教導他人。這些廣博多樣的「止觀」法門，都是為了對治不同眾生的心病。所謂「佛說一切法，為度一切心」⁶⁹，因為每個人的「心病」都不相同，必須用適當的藥來治療。佛陀有「大醫王」⁷⁰之稱號，正因為它能針對千奇百態的心病，善巧的運用對治的藥方，如對淫欲重之人開示「白骨觀、不淨觀」，對嗔怒心重者指導「慈悲觀」，對我執重的人教與「緣起觀」，對散亂心重者建議「數息觀」等等。佛教修行的原理是要「自度度人」，一個佛教行者不但要學著各種「止觀」法門來度化自己，也要學習各種「止觀」法門來度化他人，因此在佛門的修行日常課誦中經常出現「法門無量誓願學」⁷¹的警勉之語，就是要人切莫「得少為足」，懈怠墮落而不自知。

因此，二程兄弟所謂研讀〈艮〉卦足以勝過《華嚴經》，又說《華嚴經》只有「止觀」法門，這其實也是一種「得少為足」的錯誤偏執。

伍、結語

理學家排佛是宋代思想史上一個重要的課題，本文認為釐清宋儒對於佛教義理之誤解，應不僅侷限於「時代背景」的解釋，或滿足於「文化差異」的同情理解。應深入法義的比較，將雙方論點和盤托出，才能讓這些公案昭然若揭，進而澄清彼此的誤會。當代學者余英時曾說：

⁶⁹ [宋] 蘊開編，《大慧普覺禪師語錄》，《大正新脩大藏經》第四十七冊，頁 89。

⁷⁰ 「名曰大醫王者，所應王之具、王之分。何等為四？一者善知病，二者善知病源，三者善知病對治，四者善知治病已，當來更不動發。……如來、應、等正覺為大醫王。」〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》第二冊，頁 105。

⁷¹ 「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。此則謂之四弘誓願。」〔元〕普度編，《廬山蓮宗寶鑑》，《大正新脩大藏經》第四十七冊，頁 335。

理學家闢佛常常訴諸一種策略，即援引原始教義，一口咬定佛教的最終目的是捨「此岸」而登「彼岸」，因此對「此岸」不可能有任何真正的肯定。作為信仰鬥爭的手段而言，這在當時是可理解的。但是今天我們研究宋代儒、佛關係，卻無法把這一類的論辯看得太認真。⁷²

余英時的看法仍是將排佛思潮歸諸於時代背景，希望人們能同情的理解當時儒家所處的文化立場，而不要將「這一類的論辯看得太認真」。這是本文所難以苟同的，因為言論的傳遞對人們的影響是無遠弗屆的，尤其是「意識形態」的立場之爭，更需要將雙方言論明確釐清，否則只會讓不知情之人不斷的以訛傳訛。⁷³因此，有關排佛言論的案例，對於「時代背景、文化差異」的同情理解當然必須接受，然而曲解事實而矮化、淺化佛學則必須聲援而予以澄清。

透過本文的論述，分析了二程兄弟這一句「儒、佛」思想比較的經典名言——「看一部華嚴經，不如看一艮卦。經只言一止觀。」希望本文的研究，能確實的撥開這個公案的迷霧，對於這個議題能夠提供有意義的參考價值。

參考書目

（一）傳統文獻（依作者時代先後排序）

1. 〔漢〕鄭玄，《周易鄭康成注》，《景印文淵閣四庫全書》第七冊（台北：台灣商務印書館，1981年）
2. 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001年）
3. 〔東晉〕佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》第九冊（台北：新文豐出版股份有限公司，1993年）
4. 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新修大藏經》第二冊
5. 〔隋〕智顛，《摩訶止觀》，《大正新修大藏經》第四十六冊
6. 〔隋〕杜順，《華嚴五教止觀》，《大正新修大藏經》第四十五冊

⁷² 余英時，《宋明理學與政治文化》，頁111。

⁷³ 宋代之後，有關此議題常出現在士大夫之間，更演變成看《法華經》、《楞嚴經》都不如看一〈艮〉卦。甚至讓人誤會佛經不如〈艮〉卦，如明代焦竑曾說，「學者苟能知艮卦，何須佛典？」〔明〕焦竑，《焦氏澹園集》（台北：偉文圖書出版社，1977），頁403。

7. 〔唐〕法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正新修大藏經》第四十五冊
8. 〔唐〕法藏，《華嚴經傳記》，《大正新修大藏經》第五十一冊
9. 〔唐〕實叉難陀譯，《十善業道經》，《大正新修大藏經》第十五冊
10. 〔唐〕澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《大正新修大藏經》第四十五冊
11. 〔宋〕延壽，《心賦注》，《卍新纂續藏經》第一百十一冊（台北：新文豐出版股份有限公司，1993年）
12. 〔宋〕周敦頤，《周子全書》（上海：商務印書館，1937）
13. 〔宋〕智聰，《圓覺經心鏡》，《卍新纂續藏經》（新文豐版）第九十三冊
14. 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2006年）
15. 〔宋〕蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，《大正新修大藏經》第四十七冊
16. 〔宋〕胡寅，《崇正辯》（北京：中華書局，1993年）
17. 〔宋〕白玉蟾，《上清集》，《修真十書》卷42，《道藏》第4冊（上海書店、文物出版社、天津古籍出版社，1996年）
18. 〔日本〕凝然，《華嚴法界義鏡》，《景印佛教大系》第一冊（台北：新文豐出版股份有限公司，1992年）
19. 〔明〕蓮池，《竹窗隨筆》，《蓮池大師全集》第六冊（台北：中華佛教文化館，1983年）
20. 〔明〕焦竑，《焦氏澹園集》（台北：偉文圖書出版社，1977年）
21. 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，2006年）

（二）近人論著（依作者姓氏筆劃排序）

1. 〔日本〕川田熊太郎著、李世傑譯，《華嚴思想》（台北：法爾出版社，2003年）方東美，《華嚴宗哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，2005年）
2. 〔日本〕木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書股份有限公司，1996年）
3. 印順，《華雨集》第五冊（台北：正聞出版社，2005年）
4. 余英時，《宋明理學與政治文化》（台北：允晨文化，2004年）

5. 林科棠，《宋儒與佛教》（台北：台灣商務印書館，1966年）
6. 持松，《華嚴宗教義始末記》（台北：空庭書苑有限公司，2008年）
7. 〔日本〕荒木見悟著、廖肇亨譯注，《佛教與儒教》（台北：聯經出版社，2008年）
8. 章太炎，《檢論》，《章太炎全集》第三冊（上海：上海人民出版社，1984年）
9. 熊琬，《宋代士大夫之佛學之探討》（台北：文津出版社，1985年）
10. 蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（台北：台灣商務印書館，1988年）
11. 蔣義斌，《宋儒與佛教》（台北：東大圖書股份有限公司，1988年）
12. 錢鍾書，《管錐篇》第一冊（台北：台灣古籍出版有限公司，2001年）
13. 錢穆，《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》第13冊（台北：聯經，2000年）
14. 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年）
15. 嚴復，《評點老子道德經》（台北：廣文書局，2001年）

（三）期刊論文

1. 翟奎鳳，〈「華嚴不如艮」與宋明儒佛論爭〉（甘肅社會科學哲學版）2011年第5期，頁37—40、55。

Comparing Hexagram "Bound" (52) in *I Ching* and the Doctrine of Śamatha-Vipaśyanā in *Avatamsaka Sutra* – A Case study of Cheng Hao's and Cheng yi's Reprobation of Buddhism

Huang, Shou-zheng*

【 Abstract 】

Reprobation of Buddhist thoughts in Neo-Confucianism was a cultural fight for defending Confucian orthodox. Its apparent bias can not be evaluated simply in terms of contemporary history or as mere cultural difference. Rather, we should bring the whole picture of the debate into the light by providing full consideration on the philosophical dimension of both its Confucian and Buddhist arguments. This essay starts with a noted statement by Cheng Hao and Cheng Yi, which says that 'the entirety of *Avatamsaka Sutra* cannot compare in worth with one single hexagram, "Bound" (52), in *I Ching*.' The Two Chengs claim that "one can read out more from hexagram "Bound" than from the whole *Avatamsaka Sutra* because, in truth content, the later provides no more than the perspective of śamatha- vipaśyanā, which the former alone surpasses. The claim certainly awaits reconsideration. This essay, then, proceeds by pointing out two misunderstandings of Buddhist thought in the Cheng brothers' arguments : 1. *Avatamsaka Sutra* contains more truth than just the doctrine of śamatha-vipaśyanā. 2. The śamatha-vipaśyanā doctrine itself alone evinces a philosophical depth which hexagram "Bound" can hardly match let alone surpass.

Key words: anti-Buddhism Hexagram "Bound" Avatamsaka Sutra

śamatha-vipaśyanā The Two Chengs Cheng Hao Cheng Yi

* Adjunct Lecturer, Department of Chinese Literature, Tunghai University