

雪廬老人「儒佛會通」定位再探

周玟觀*

摘 要

本文旨在從個人生命史的視角，重新解讀與定位傳統被視為儒佛會通的學者。首先從李炳南（雪廬老人）數位典藏談起，說明因為受到檔案學分類觀點與口述歷史材料的影響，對於學界企欲定位儒佛會通學者立場的提問感到疑惑，由此疑惑而重新檢視學界對於儒佛會通學者的研究工具與方法取向，並說明採取個人生命史角度作為研究的原因。接著以李炳南先生為例，對其「內佛外儒」說進行再次的探查，發現儒佛關係的論述，並非單純儒佛立場的問題。並與歷代提出儒佛關係論述的淨土行者比較，發現他們同中有異，異中有同的論述、實踐特色。最後的結論則是檢視個人生命史作為研究工具的得失與展望。

關鍵詞：李炳南、數位典藏、生命史、儒佛關係、蕩益智旭、印光法師

國立中興大學 

National Chung Hsing University

* 國立中興大學中國文學系助理教授。

A Reexamination on the Positioning of the Elder Li Bingnan's Combination of Confucianism and Buddhism

Chou Wen-Kuan *

Abstract

From the perspective of personal life history, this paper reinterprets and positions the scholars who were traditionally seen as contributors to the combination of Confucianism and Buddhism. In light of archival classifications and materials of oral history, this paper questions existing academic positioning of these scholars. These questions lead to a reexamination of the research tools and methodologies for the studying of scholars of the combination of Confucianism and Buddhism, as well as to the reasons of using personal life history as a new approach. Taking Li Bingnan as an example, this paper further discusses the assertion of him as “a Buddhist in essence and Confucianist in appearance,” and finds that the discourse on the relationship between Confucianism and Buddhism is not simply about the binary positions. The comparison between Li and the Pure Land Buddhists, who dwelled on the relationship of Confucianism and Buddhism, reveals certain similarities and differences in their discourses and features of their practices. To conclude, this paper examines the pros and cons of the personal life story as an approach for future researches.

Key words: Li Bingnan, the Elder Xue Lu, personal life history, the relationship between Confucianism and Buddhism

National Chung Hsing University

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

雪廬老人「儒佛會通」定位再探

周玟觀

一、緣起數位典藏

首先交待的是本文的寫作緣起。本文意欲延續前期對李炳南先生「內佛外儒」議題的探討，¹特別是當時與會學者對於炳南先生屬儒屬佛的立場的疑慮，希望從思想史的角度觀察與解決此一疑難。筆者也曾思及可否從當代儒佛會通學者的研究，而對此儒佛立場歸屬的問題獲得啟發與解決。然而，因筆者同時進行的李炳南先生數位典藏工作，當中發生的兩個事件讓筆者對這個問題，有不同的想法。一是檔案學的人物觀察與分類觀念，一是口述歷史的資料發現，在前言中先交待這兩段故事。

進行數位典藏工作伊始，自忖為數位技術門外漢，為確保資料的可靠，即尋求中研院後設資料小組的協助，針對炳南先生的資料進行分析。資料小組派專員前來搜訪，以「後設資料生命週期作業模式（Metadata Lifecycle Model, MLM）」²，啟動資訊服務程序。前後有 4 次，長達半年（2010.10-2011.4）的分析期。最後採取「檔案分析法」的檔案學觀念，建立「李炳南先生全宗資料」架構系統。³

¹ 拙著〈道倡倫常道，心為菩提心——李炳南教授「內佛外儒」生命學問與志業的多元面貌及意義析論〉，《興大中文學報》第 29 期（2011 年 6 月），頁 235-258。本文先發表於 2010 年經學與文化研討會。

² 後設資料生命週期作業模式（Metadata Lifecycle Model, MLM），其目的在於促使數位典藏計畫有效發展其後設資料，並達到後設資料的品質保證、作業一致性與計畫管理等多重目的。相關階段工作與程序，參見 http://metadata.teldap.tw/design/lifecycle_new2.htm（2013/1/20 查詢）

³ 李炳南居士個人檔案全宗架構系統，現可透過「臺中蓮社宗教文物資料—李炳南教化作品與生活紀錄典藏計畫」專屬網站（www.lbn.nchu.edu.tw）建置之全文影音資料庫窺見，其左側樹狀欄之資料架構，即依中研院後設資料小組之檔案層級規劃。相關概念與意義，參考陳慧嫻、沈漢聰、陳亞寧：〈以檔案三大原則為導向之整合式後設資料標準應用與發展——以李炳南居士個人檔案為例〉，《李炳南教授教數位典藏成果發表暨學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2012 年 10 月），頁 55-94。

後設資料小組的觀察、分析與資料處理，依據檔案三原則作有條理的編排整理，並導入檔案學控制層級理論，且結合兩套後設資料國際標準，研發出具有延展與靈活特質之數位典藏系統框架。⁴雖然其結果是建立了一個數位化資料庫，但是後設小組觀看的角度與架構的分析，其實帶來的是一種資料觀看的新角度。他以一個人的全體、整體性在思考典藏人物的所有資料，所有資料在一個樹狀的架構全幅的展開。這個樹狀檔案資料下，我們看到的是一個人精采、多采多姿的生活作品樣貌。這和傳統，我們想寫一個人的儒佛關係論述，就只援引、採取他片斷的言論作分析討論不同；也和我們以全集來認知一個人的全體（在資料庫建立之前，我們認識李炳南先生，可能只能從 2006 年以前結集十年的《老居士全集》來認識他。資料庫與全宗檔案系統，呈現了一個更豐富、更多元、包含文字、影像、聲音材料的多媒體的資料系統。數位資料庫不僅僅作為搜尋資料之用，甚至可以說，他帶來的是一種認識人的存在的另類途徑、新途徑。⁵

事件二是在數位典藏進行中，除了整理數位化預編的藏品外，團隊成員更積極尋找可以典藏的素材，除了陸續發現的手稿與影音照片等久未為人所知的藏品。⁶筆者亦發現口述歷史亦可以作為文集、手稿、書信、照片、影音之外的新素材，即對於炳南先生而言，積極投入維持與經營的師生關係，其學生對於老師的回憶。透過口述歷史的資料採集、整理與研究，發現積極的意義。門生之口述「記憶」，是探索炳南先生「內佛外儒」精神風範的活資源，透過這些資料，對於先生

⁴ 同前註，頁 55。

⁵ 數位典藏的工作本自是一個跨領域、跨領域的合作，在技術合作的同時，可能會對現學有學科領域產生新的學習與研究模式，究竟數位典藏的新技術是否會對傳統學科產生影響，也是此一推行十年的國家型計畫主事者所感興趣與企盼得到的回應。參見 2013 數位典藏與數位學習國際會議徵稿啟事（http://gis.rchss.sinica.edu.tw/documents/conference/teldap_20130314.pdf，2012/11/29 查詢），其徵求之五大議題之一，即學習與研究的新模式，「所關注的重點在於如何將新技術應用於現有學科領域，進而透過有效的新方法創造新知識、同時影響學科的發展；此外，本計畫各相關領域是如何藉由這些新技術創造了新的學習與研究模式，並突破傳統學科界限，改變該學科原本的科學研究方法，亦為本國家型計畫感興趣的主題。」本文撰作雖非直接回答這樣的議題，然而因為檔案學與典藏資料收集而重新審議舊有的研究，也是緣於數位典藏的影響。所以人文科學看待數位典藏，不僅只是電腦技術層面的資料儲存、保式方式改變而已，巨量資料的規模化、檔案的架構方法，的確可以改變學術研究的視角。

⁶ 江逸子先生提供為孔奉祀官（孔德成先生）代筆手稿，與吳碧霞先生提供的〈雪窗習餘〉未定稿。藉由數位典藏的機制，原本僅屬於私人珍藏的文物，因此公開成為公眾可以瀏覽，新增學者研究的新內容。

儒佛關係的思想、作法、乃至於影響層面，可以有更具體的理解。⁷

透過檔案學的檢視、分類、歸檔的工作，炳南先生豐富而多元的生命紀錄與素材，究實而言，很難用是儒者或是釋子來歸類，從詩史般的詩作來看，他可能還是個詩史、詩人；從教育文化事業來看，他可能還是教育家、文化工作推動者。從檔案學的角度，讓我們更難回答炳南先生的身份與立場歸屬問題。如果再從口述歷史的材料來看，炳南先生對於當世的影響，從最貼近受教的及門弟子眼中，恐怕最重要的影響也不是探究先生究竟屬佛還是屬儒，而是先生所推行的儒佛文化，在公、私領域所產生的實際教化作用與影響。⁸

因此，對於炳南先生歸佛屬佛的立場定位問題是否是一個重要的問題，或者對於這樣的學者及其作品與事業紀實等文獻、非文獻材料，是否還可以有其它的提問，成為我感興趣的問題，這篇文章的撰作緣起至此因為數位典藏的激發，而發展成為一個新問題，即對於提出儒佛關係論述的學者，我們還可以追問什麼問題。所以下文，首先以炳南先生為例作討論，接著回顧學界對於儒佛關係論述（特別是儒佛會通）的研究取向後，提出「生命史」觀看的新角度，再討論兩位同樣著意於儒佛關係論述的淨土行者，最後提出從「生命史」作觀察討論的研究評論。

二、「佛儒關係」的觀照面向

(一) 個人生命史觀照下的儒佛抉擇面向

筆者自 2006 年開始總共書寫三篇關於李炳南先生的研究論文，書寫的歷程反映了對這個人物、主題看法與想法的轉折變化。第一篇是當時會議單位指定我作《弘護小品》的研究⁹，這篇文章只是就此文獻作了「實謂」層次的分析探討，稱不上有什麼義理的反思或問題意識的反思，只是當時除了作《弘護小品彙存》講表的分類探討外，留意到其「講演之施用藝術」，炳南先生不僅個人身體力行作弘

⁷ 拙著〈何期新舊雨，有志樂同群——從師生關係側探雪廬老人教育志業的典範意義〉，《李炳南教授教數位典藏成果發表暨學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2012 年 10 月），頁 349-420。

⁸ 同前註。在吳聰敏先生與吳碧霞女士兩位「內典班」學生的訪談中。

⁹ 拙著〈巧把金針度與人——雪廬老人《弘護小品彙存》講表試探〉，中興大學中國文學系陳器文主編：《紀念李炳南教授往生 20 週年學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2006 年 10 月），頁 191-235。

化宣講，還將弘法之「金針」開班授徒，筆諸紙墨，付梓刊行，展現個人獨具之心志與講學特色。第二篇是〈道倡倫常道，心是菩提心〉一文¹⁰，這篇文章，其理路，還是傳統的文獻分析，只是在問題意識上，較清楚的意識到可從「個人生命史」的角度去觀看一個傳統被視為儒佛會通的學者，在資料的採集上，不只是看他的儒佛關係論述文獻，還包括從他的生命史傳記、生命的志業發展來（回向於）他的思想內涵，當時引用的理論是心理學家 Daniel Levinson（1978, 1981）的《人生四季理論》（The Seasons of a Man's Life）的成人四季發展，最重要的觀念應該是審視一個人的「人生大夢」與「導師」這兩個關鍵「人」與「事」。在個人生命史上發生的重大（重要）作用。運用生命史（life story）與心理傳記學（psychobiography）的角度，生命中的種種歷程與經驗，以有系統的理論觀看，可以轉換（化）成一個連續且具有啟發性的生命故事。¹¹整合炳南先生的生命史與心理傳記資料，其個人生命史上的重大「人」與「事」，象徵著他從學問的生命轉向生命的學問，其間心路歷程的轉折，而印光法師則扮演了「導師」（Mentor）¹²的角色。

從 6 歲入私塾學習傳統經子史集等典籍，到接受西方科學教育的尚志學堂，崇儒而斥佛。後又因哲學而對佛學開啟探尋之心，27 歲則隨梅擷芸學法相唯識，較深入的研究佛教義理之學。中年的轉折，始自 42 歲讀印光法師弘化社《佛法導論》等刊印書籍，透過通信而「皈依」印光法師¹³。此通信皈依之舉，可視為炳

¹⁰ 拙著〈道倡倫常道，心為菩提心——李炳南教授「內佛外儒」生命學問與志業的多元面貌及意義析論〉，《興大中文學報》第 29 期，頁 235-258。2010 年發表在經學與文化研討會，2011 年刊登於《興大中文學報》。

¹¹ William Mckinley Runyan 著，丁興祥、張慈宜、賴誠斌等譯《生命史與心理傳記學——理論與方法的探索》（臺北：遠流出版公司，2002 年）。

¹² 同前註，頁 269。

¹³ 在此節錄幾段其重要的生命史紀錄：

予之學佛，幼受家庭薰習，及上私塾，塾擇處佛寺中。以幼之印象，此時再薰，乃因緣之起也。後有新式學堂，乃往就讀，受新思潮，起造焚經像之業，此後六七年，皆為謗佛期間。後研哲學，涉及佛學，起探究心，始看楞嚴，不解而棄。後入文學界，與諸公談文，多有推崇佛學者，乃復讀金剛，仍不得其門而入，又廢之。數次經歷，於佛學不復排斥焉。

時，梅擷芸先生於山東當監察廳廳長，於濟南新西門小昌街之大明湖組佛學社，設講座，法界同仁時去聽講，課程皆唯識，因與科學似，且余有舊底子，故聞得起勁，興味盎然，每逢講必去，特與先生親近焉，於佛學亦以師稱之。

不久，蘇州來一信，乃印祖之親筆開示，並賜給法名。接信為舊曆七月十二日，翌日，依所示儀式於佛前自行皈依禮，正值大勢至菩薩紀念日也。大師之開示，大要為敦倫

南先生學問生命轉向生命學問的分界點，自是對於佛法不是知識、義理上的學問好樂而已，已轉歸為回向個人身心性命的議題思想。有趣的是，炳南先生也開始他的學佛生命史上的遍學遍參期。¹⁴45 歲於出差南京之際，於蘇州報國寺，關中會晤印光法師，在心理上產生了重要的影響，¹⁵，但他的遍學遍參並沒有停止，這無非象徵了先生對於佛法修持實踐方法的熱衷、熱情的探尋。直到 50 歲，日軍入襲山東，隨孔德成（先生時已任職孔奉祠官府祕書等職）避居重慶，自此自述：「修持密法，都百餘法門，愧皆無成；從此確信印祖之提示，於淨土一門，死心塌地，專修專弘。」¹⁶從生命史、傳記資料中，可以看到炳南先生 42 歲到 50 歲之間所產生的結構性變化¹⁷，可以定義為他的學術傾向的轉移與歸屬，這也是後來有些學者將他定位、歸類為為由儒轉佛的學者類型。

在 2011 年發表的第三篇論文〈何期新舊雨，有志樂同群——從師生關係側探雪廬老人教育志業的典範意義〉¹⁸，則有意從討論炳南先生的舊有現成材料出走，

盡分與念佛之法，從此始死心塌地而學之。後回濟南服務於某法院，一次出差至南京，乃因勢上蘇州報國寺，此第一次參謁大師也。於戲！無護生集則無由感而發心；無濟寧老友與埋屍之事，則無由介紹而皈依，誠不思議因緣也。

¹⁴ 吳聰龍記：〈訪雪公老師談學佛因緣〉：「學密亦於此時，所師皆西藏活佛。計八年唯識，八年密宗。若夫學禪，則於避渝之前，濟南城東之「淨居寺」，改建為十方叢林，開十輪金剛法會，請北平真空禪師來此開示，乃從之學禪，與方丈可觀公同參究，共亦八年。」《修學法要》，《李炳南老居士全集》第 9 冊（臺中：青蓮出版社，2006 年），頁 369。

¹⁵ 一方斗室中，晤談甚久。在日後撰寫印光法師圓寂十周年紀念文之中，對於十年前斗室晤談仍可清楚敘說詳細節。

¹⁶ 《李炳南老居士年表》五十歲。《佛學問答類編》亦有類似言論：「區區曾受過三位金剛上師之法，俱無所成。」頁 1354。又〈戊午年在家學佛之道〉言：「佛法中可以讓我們實際去修行的法門，有禪、淨、密、律這四種行門，其中最適合在家人修持的只有淨土法門了。四門中也只有淨土法門，在家人才辦得到，其他的法門，則辦不到。……其他法門我以前也學過，密宗學過八年，禪宗也學過八年，但學過也都辦不到，所以後來才學淨土。」《修學法要續編》，《李炳南老居士全集》第 10 冊（臺中：青蓮出版社，2006 年），頁 121-122。

¹⁷ 以應用發展心理學於生命史與心理傳記研究來看，Daniel Levinson (1978, 1981) 的《人生四季理論》(The Seasons of a Man's Life) 在成人心理學與生命週期發展心理學領域，提出對於成人發展歷程的了解，不能僅視為是人格的發展，而是要視為生命結構的發展或演化，而生命結構可以定義為自我與世界之間的組型及配合。在成人的每個時期，每個人都要從他的生命結構中做一些關鍵性的選擇，並且在生命結構裏追尋他的目標和價值。個體會因為生命結構的變化與發展，而自我評估、評鑑其現存的生命結構，而對其生涯等生命面向，作出新的抉擇。

¹⁸ 拙著〈何期新舊雨，有志樂同群——從師生關係側探雪廬老人教育志業的典範意義〉，《李炳南教授教數位典藏成果發表暨學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2012 年 10

尋找新的可能素材，遂一方面提出口述歷史可作為數位典藏的新材料，一方面以炳南先生門生的口述歷史作為側面探究先生學思志業的管道，希望能更深入、具體的理解炳南先生「內佛外儒」的精神風範。¹⁹當時藉由口述歷史的方法，以求學因緣、教育方式與個人影響為提問主軸訪問了炳南先生內典班的兩位及門弟子。最後從「師徒關係」(mentoring relationships)為軸心反芻了這兩份材料。有意思的是，我們發現了對於弟子而言，炳南先生扮演了重要的導師身份（就如同印光法師之於炳南先生而言的導師身份），導師如同生命之中投入了「震撼彈」，是可能對生命的方向、發展，產生重要的影響。²⁰同時，也促發了後生對於人生大夢的追求方向。

炳南先生的人生大夢，以及他所促發弟子去思想的人生大夢是什麼？我覺得是現在在這篇文章中，透過整合了前面文章，從個人生命史角度出發所做的研究後，在這個研究基礎上，所可能進行的後續的探問與回答。

(二) 個人生命史觀照下的個人志趣問題

在前文研究中，因為是從儒佛關係的角度去疏理個人生命史，在資料的探勘 (Data mining) 上，可能偏向於儒佛學思歷史的事件追尋，例如何時習儒、何時關佛，何時轉儒為佛，何時專志淨土，而忽略了其他事件的探索。近時就儒佛關係一議題採訪炳南先生創辦明倫月刊社之主編黃潔怡女士，她提到了先生主張「儒佛不夾雜」的觀念與作法，她說：

月)，頁 349-420。

¹⁹ 對於口述歷史的限制，當時亦有所省。以黃克武：〈語言、記憶與認同：口述記錄與歷史生產〉所言「在經歷每一個步驟的轉移、操作之後，口述記錄與歷史真實之間有各種各樣的關係。它可能一部分是歷史的真實、一部分是事後想像、追憶……的結果；而即使是事實，也被放置到一個可能截然不同的論說脈絡之中。」(收錄於楊祥銀：《與歷史對話—口述史學的理论與實踐》第四章「口述史學的跨學科思考」，頁 164-165。)口述歷史自有其優點與局限：口述歷史，因為是存在於個人記憶中的材料，相較於傳統的文獻史料，有其優點，亦有其缺點。從優點來看：因為受訪者親身參與了歷史現場，比起形諸文字的文獻來說，他更為接近具體的歷史事件(事件真實)，同時，也因此對於事件的具體感知與描述可以更加具體。當然，它也有缺點，記憶與真實之間的差異，是否完全的若符合節，也是必須考量的變數。因此在取裁材料的同時，都是必須考量的因素。

²⁰ 同前註。

雪公太老師是以在家居士的身分弘揚佛法。本身主要職稱是孔奉祀官府主秘，兼在中部各大專院校擔任教職。老人家在台灣弘揚儒佛，引導學生以內佛外儒的態度生活在社會上，並且要自食其力，在家人不可以靠人供養。

儒佛不夾雜的看法，是個人在擔任明倫月刊編輯期間，雪公太老師一直有意，將一輩子講學論語的心得，用文字記載下來，只是苦於無暇整理。我們在雪公數位典藏中，就有收集到老人家有關論語講記，未完成的親筆手稿。後來雪公成立論語講習班，徐子民老師，就將雪公太老師在講習班上，講授的論語，記載整理，以「論語講要」的標題，在明倫月刊連載。其間明倫月刊曾請國畫家江逸子老師幫忙繪製插畫，江老師在「論語講要」標題下，曾繪了一位小沙彌，雪公看到，表示不適合，因為內文是論語，插圖卻是小沙彌，就表示兩者夾雜。還有「論語講記」刊載完畢，要出單行本前，徐老師也重新將「論語講要」中有提到佛法的部分刪除。這就是雪公太老師，有表示儒佛不夾雜的看法。尤其訴諸文字，更是要小心謹慎。²¹

儒佛不夾雜的作法，與我們舊有理解先生為一「內佛外儒」的學者，或者素以為以佛解儒的儒佛會通思想與作法，似皆有相當之出入。檢視《全集》中《論語講要》一書，確實僅有志道章等極為少數的談論心性的章節，以佛家心性觀解釋性天命等義。然而，在過去因為是從儒佛關係來談其思想，這相對較少篇幅的援佛釋儒之意見，則被過度的放大了。如果就目前整理出來的資料庫中龐大的資料量進行察驗與比對，先生援佛釋儒之言論著述，其實是相對的少。那麼，先生「內佛外儒」的意義，要如何重新定義？

如果對於炳南先生生命史與傳記資料中再重新挖礦（不只把關鍵字設定在儒、佛）上的話，我們其實可以發現另一個饒富意味的投身社會活動的「行動」史，我們從年表、傳記中節錄幾條：

23 歲，公與濟南學界組織「通俗教育會」，膺選為會長，積極推動社會教育，提倡忠孝節義。

²¹ 黃潔怡女士訪談記錄，(2012.11 訪談)。關於炳南先生與《明倫》月刊的因緣與理念，相關文獻可參考弘安〈雪公與明倫〉，《明倫月刊》300 期。弘安即黃潔怡女士。

27 歲，前「通俗教育會」更名為「私立通俗教育研究會」，設講座於西門月洞，日日講學。又時往各市集講演，編印通俗詞曲，獲山東省府獎譽。

31 歲，出掌莒縣獄政，倡德化，醫囚疾，代收瘞。目睹舊監房湫隘傾圮，即謀興革。紆折數年，協商邑紳，重建監舍，炳煥寬敞，設施完善，頗獲好評。

39 歲，連年內戰，前後數載間，莒縣頻遭兵禍，公周旋其中，保全民命。如在城危之際，縣知事棄城走，秩序大亂，公親率警兵，武裝露刃，巡行彈壓，或遣人縋城說敵，或親登城堞，勸阻犯軍等，民命賴以保全。

四月，大盜吳振山、史義成等謀襲莒城，知事王頌揚北去，縣府無人，公聯合各機關及邑紳，組織「臨時縣政委員會」，暫維現狀，以待軍援。

41 歲，偶閱豐子愷《護生畫集》，深悟弭兵之本，乃在戒殺放生。遂為蒼生立誓，是難不死，決定終身茹素。

48 歲，受莊陔蘭太史推薦，應聘入「大成至聖先師奉祀官府」，任教讀先生及主任秘書職。50 歲隨奉祀官遷入西郊歌樂山。……公居蜀時，日機屢施轟炸，彈下如雨，幾為崩土所埋，而仍奔走於硝煙彈雨間，為「賑濟會」，賑濟災黎，了無懼色。²²

這幾條資料，如果配合前文所謂的時間點，是含括從學問生命的知識建構，到生命學問的遍學遍參、志求期。不論是那一個時間，都可以看到先生隨時隨地展現了強烈地投入社會公眾事務的熱情。因此，除了當一個儒者、佛子之外，對於炳南先生個人而言，自青年時期強烈的展現出的人格特質，應當還包括是一個具有

²² 年表相關參考資料參見〈李炳南老居士年表〉，《李炳南老居士全集》總目冊，頁 133-196。（專屬網站亦別立其生平年表以供參考研究 http://140.120.49.138/year2/super_pages.php?ID=year21）

強烈利他意願的社會行動者。²³由此來看，炳南先生來台後創辦種種事業時，所作的「團體釋義²⁴」宣示是別具意義的，他說：

我們辦的可是社會教育，蓮社一開始就是辦社會教育，絕不是辦宗教。從前在內地的規矩，凡是讀書人都有「文昌會」，這是照例，而非宗教。來到臺灣即沒有這個例，一般人對於宗教與教育分不清楚，就硬指我們是宗教。

²⁵

蓮社只准研究學術，辦理慈善公益事業，再就是辦社會教育²⁶

從儒佛不相雜，到釋意中宣示團體作為學術社會教育機構，而非宗教，可以說，炳南先生來台之後的儒佛宣講，並不僅只為一種學術知識的講述活動而已，而是將儒佛學說轉化為推動、影響行動的資源，透過文化的力量，人才的培育，而轉化社會風氣。炳南先生和閉戶讀書造論者不同的是，有著非常強烈的社會利他性格。如學友王禮卿先生請他多著述而少講學，他未置可否，八九十歲仍勤於講學、辦學、興辦種種公益事業。儒佛的學說、文化對他而言，確實符合社會學者 Swidler 的說法：「文化作為象徵、故事、儀式、世界觀、意識型態的工具箱（tool kit），人們藉此解決各種問題。」文化的解釋力提供了行動策略的元素。²⁷

再由透過弟子的口述歷史的回憶記錄來看，炳南先生大力提倡青年學佛，真正吸引學子的契機，往往不是知識層面的傳授，而是一種「契道」的可能管道。在現代社會文化氛圍中，實已經沒有傳統由儒轉佛的學問抉擇與轉變問題，看似也沒有了儒佛交涉、會通的問題，但是從生命史的角度而言，那種引發由儒轉佛的生命啟悟的疑團卻還是存在的，對於人生真正的意義、責任、義務以及終極歸

²³ 依社會學者的研究指出，社會行動者的意義是指其「行動是社會的，是行為的個體將主觀意義賦予在行動上、考慮他人的行為，並在行動過程中指向他人。」所謂的「社會行動」是指行動者的動機、意識、意向、設想計劃、行動產生（conduct），都是指向其他的行動者的「意識」之行動。

²⁴ 釋意理論，Karl E. Weick，美國組織理論家，2005 年所著“Sensemaking in Organizations”提出完整的釋意（sensemaking）概念，以其動態性與互動性等特質說明組織的意義，參考 Karl E. Weick: Sensemaking in Organizations, Sage Pubns, 2005.

²⁵ 李炳南：〈甲子年（七十三年）論語班結業講話—保住〉《修學法要續編》，頁 262。

²⁶ 李炳南：〈臺中蓮社重建落成典禮開示〉，《修學法要》頁 362。

²⁷ Swidler, Ann. 1986. “Culture in Action: Symbols and Strategies.” American Sociological Review 51:273-86.

趣的思索與追尋的疑團，還是存在的，從生命史來看，「生命的學問」的意義追求，超過了儒佛的疆界。

綜上所論，炳南先生的「內佛外儒」，就其本人而言，並非學理上的會通工作，而是社會文化的改革行動與工作。這是炳南先生少年之志，中年之事，老年之願，而透過儒佛經典的講述與教育志業的擘建，達成其願。先生常為人所誦道的名言：「白衣學佛，不離世法，必須敦倫盡分，處世不忘菩提，要在行解相應。」²⁸則是此社會文化的理想人格。

三、回顧學界對於「儒佛會通」的幾種研究取向

儒佛會通，或是三教合一、三教會通、合會的議題是中國學術史、思想史上的重要現象與問題，在學界，相關的專著研究、期刊論文，或是具有規模與長時性舉辦的儒佛、儒道等三教文化思想研討會²⁹，以研討會、期刊論文等現代流行的學術研究成果來看，此議題的討論，可謂是繁花盛景。然而，檢討的、反省的聲音，也逐漸產生，這是研究取向的差異與反省。研究所使用的工具與取向，自然也是豐富多元，在此為方便討論，僅簡略從三個類型作討論。

第一類是實謂與義謂的文獻分析取向。此類作品針對會通之文獻資料進行文獻的解讀與義理的分析，第一步自然是問「作者在說什麼？」，是一種「實謂」「義謂」的詮釋方法³⁰，學界中以此二層次討論前人儒佛會通作品的所在多有，以筆

²⁸ 李炳南題墨，《雪廬老人題畫遺墨》，《李炳南老居士全集》第16冊（臺中：青蓮出版社，2006年），頁119。

²⁹ 長時而具有代表性的儒佛會通研討會，應推華梵大學自1997年始舉辦的「儒佛會通學術研討會」。而這個會議議題與主旨的變化，也是一個觀察「儒佛會通」議題在當代學界的演變趨勢。其第15屆（2012年5月19、20日舉辦）的「儒佛通會暨文化哲學——「勞思光思想與當代哲學文化」國際學術研討會」，〈會議簡介暨會議主題〉即回顧了這15年的「儒佛通會」研討會的發展史：「華梵大學哲學系自1996年創立之翌年起即開始舉辦一年一次的「儒佛會通學術研討會」，連續六屆盛會的學術目標聚焦在「促進儒家哲學及佛家哲學之交會與溝通」。從2002年第七屆的會議起，在本系講座教授、中央研究院院士勞思光先生的學術引領下，研究主題擴展到文化哲學的視野……」（<http://ph.hfu.edu.tw/app/news.php?Sn=2139>，2012/11/29檢索）。勞思光在2000年第四屆的專題演講「儒佛會通之理論困難及其可能出路」，以及2002年第六屆儒佛會通研討會發表閉幕演講〈溝通觀念的新探索〉都對會通在哲理層面的可能性提出質疑。

³⁰ 實謂與義謂的詮釋概念，參考自傅偉勳提出的「創造的詮釋學」（creative hermeneutics），參考傅偉勳〈創造的詮釋學及其運用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，（臺北：東大圖書公司，1990年），頁9；〈創造

者為例，最早處理儒佛會通文獻資料也是停留在這樣的階段。³¹

第二類是哲學的分類、批判與反思取向。針對第一類實謂層次的研究成果，精益求精的學術研究者自然不滿足於是，開始有學者針對這些「儒佛會通」的文化現象，進行類型的分析與哲學的反思。比較平和的可能指出前人儒佛會通的作品具有「深刻的方法論啟示」³²，然而，哲學的愛智本質，質疑性很強的還是會從會通的可能性上去作檢討，勞思光在 2000 年第四屆「儒佛會通會議」上的演講——「儒佛會通之理論困難及其可能出路」³³，提出的是一個前瞻性意見，對後來的研究取向應該說有一定強度的影響力。這牽涉到兩個問題，一是驗證兩家會通的可能性，二是思考會通的可能出路（未來發展）。第一個研究趨向——驗證會通之可能性，後繼者著力甚深的應以哲學界杜保瑞為例，他除了陸續寫過幾篇文章從哲學方法檢討儒佛會通（如〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論探究〉³⁴）外，還為一哲學雜誌主持過「儒佛會通專題」，在其〈導言〉中提出他基於哲學立場的看法：

學者發表相關論文已達兩三百篇，雖然如此，就這個哲學議題的討論主題、

的詮釋學與思維方法論〉（《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1994），頁 227。
³¹ 實謂層次，是一個普遍性文獻解讀與詮釋的作法，此不宜舉他人為例，筆者早年舊作亦屬於此類作法，如拙著〈蕩益法師儒佛會通思想之研究——以《學庸直指》為例〉，《華梵大學第四屆儒佛會通學術研討會論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2000 年 5 月），頁 475-485。文末附註當時撰寫之感想：「筆者才疏學陋，對明清學術稍有聞知，又初窺蕩益法師著作，僅就閱讀心得整理幾點意見，以就教於師長賢進」，限於研究材料與研究方法、視域的局限，此類論文能提出的建設性觀點亦非常有限。隔年發表之〈蕩益法師儒經注解之思想試探〉，《第十二屆佛學論文聯合發表會論文集》，南華大學主辦，2001 年 9 月。當時講評人慧開法師即問是否知傳偉勳之創造的詮釋理論，當時見思皆寡薄，所作之研究亦多見局限。今以之為第一類名義，以懺前作。
³² 參考劉澤亮：〈《周易禪解》哲學智慧通觀〉，《哲學與文化》349 期，第卅卷第六期——「儒佛會通專題」，頁 63-78。

³³ 勞思光：〈儒佛會通之理論困難及其可能出路〉，第三次儒佛會通學術研討會論文選，華梵大學哲學系，2000 年。其演講綱要可略見其說之梗概：首先對「會通」概念作目的、範圍、程度之剖析，第二部份則是指陳「會通」之理論困難，分別從判定目的之理論要件、方法與語言之限制以及特性之保持與比附危機指出「會通」可能之困難點。最後一部份則是討論可能出路之考慮，提出歸向實踐層面，或是重新開放性觀念等建議。

（網路版本見 <http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/4TH/BC0401.HTM>，2012/11/15 查詢。）

³⁴ 杜保瑞在該文中指出智旭僅為「教化作用」溝通儒佛，其實是藉儒說佛，實未有真於義理上會通儒佛的成效，並指出其最終歸趣仍是佛家。氏著：〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論探究〉，《哲學與文化》第卅卷第六期（2003 年 6 月），頁 79-96。

問題界定、基本共識、根本差異等等問題卻尚未能形成一致看法，這或許是因為任何哲學問題本身都是永遠處於開放且難以界定的狀態所致。但是若能再作適度的議題釐清及方法界定，則亦未始不能就此議題達成若干學術研究的具有共識的新里程，這也是本專輯之所以設定推出的原始用意。³⁵

杜氏指出華梵大學舉行近六屆的「儒佛會通」研討會，發表論文已有兩三百篇，但是對於這個議題卻遲未能在討論主題與問題界定上有「一致看法」。即使在其主導的主題雜誌中，仍可見各篇作品都是不同路數的寫作風格。（所謂不同路數，杜先生指出了四種態度：（1）站在儒家立場吸收消化佛學作品；（2）站在儒家立場區分儒佛作品；（3）站在佛家立場融合儒佛作品；（4）站在佛家立場區分儒佛作品，）對於這個學術現象作了這樣的評論：「『儒佛會通』議題之極無共識已可見一斑。」

當然，主編在這個議題上是有一個學術願景，即承認哲學問題本身都是永遠處於開放與難以界定的狀態之下，仍然希望透過適度的議題釐清及方法界定，而「達成若干學術研究的具有共識的新里程」。要如何達成呢？緣於哲學系出身，他即主張解決的良方在「哲學方法」，要能突破前述困局，走出新意的關鍵，在於「方法的突破」。簡言之，是以哲學的方法來「對付這個古老的哲學問題」，避免當代學人「束手無策，聽任傳統儒佛兩家的大哲學家的主觀意見的擺布了。」³⁶

同時同為哲學學門學者林義正〈儒佛會通方法研議〉³⁷則是首度對歷代儒佛會通作品，進行通盤的、歷史的、哲學方法的考察與檢視，³⁸總共得出儒佛會通的八種類型，並對這八大類型的會通說，一一進行哲學方法上的檢視與批判，其最終的結論是：

³⁵ 杜保瑞：〈導言：儒佛會通專題〉，《哲學與文化》第卅卷第六期（2003年6月），頁1。

³⁶ 同前註。

³⁷ 林義正：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》第七期（2002年7月），頁185-211。

³⁸ 該文指出「針對歷史上三教融合諸學說作全盤研究的，至今為止，難得一見。」指出其研究與盧法升《佛學與現代儒家》（瀋陽：遼寧大學，1994年2月）與潘桂明《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學，2000年9月）兩書從儒佛交涉發展史角度的書寫策略皆不同。而是旨在「歸納儒佛會通的諸類型，並對它作出反省，指出可能的問題。」同前註，頁188。

從已往會通言論中，知道「會通」有「兼取」、「調和」、「互補」、「互含」、「互用」、「統合」、「折中」、「一致」、「一體」、「融攝」、「合一」、「一貫」、「一道」、「一理」、「一家」、「一心」、「互含」、「同本」、「同源」、「無二」等等意含。如果沒有弄清它的含義，那麼所有的討論都不免困難重重。根據先前的批判，說明了這八種論證，如果不是不健全的論證，要麼便是其前提尚待確認的循環論證，或是無法作出客觀評定的超越體證論證。因此，作者以為傳統的所謂會通，其實只是模糊的概念，表面上看似乎是會通了，其實又不然。³⁹

而「儒佛會通」有什麼意義呢？林氏提出：

儒佛經過了近二千年來的「會通」，即便無所謂真正成功，但三教合流在民間文化上已成事實，目前來說早已失去問題的緊張性。從未來講，當今的課題已轉變到與西方宗教、哲學會通或對話的問題。會通的要求其實是不希望兩種不同的宗教或哲學因為彼此敵視、對立而抵消了同樣為人類致善的因緣，所以，應當彼此理解、尊重、學習與欣賞。事實上，儒佛會通一事，可從二面來說，一就「所」言，指所要討論的客觀教理，教理各因特殊機緣而說，各有不同，可供切磋，不必強通。另就「能」言，欲化解三教之間的衝突，則只有訴諸各教去除自我中心，平視三教。與其急切地追求「殊途同歸」，不如懷著「萬物並育不相害，道並行不相悖」的心！⁴⁰

以上是從檢証儒佛會通可能性出發。

勞思光還拋出另一個研究趨向，如果舊的方法不行，新的會通如何可能。這個問題，次年吳汝鈞在次屆「儒佛會通研討會」演講，講題「儒佛會通與純粹力動觀念的啟示」，可說是對於勞先生的提問作出的回應。吳汝鈞則是希望提出一種可能會通的新方法，這也是學界努力的另一趨向。

以上所舉，雖非學界對此一議題進行哲學反思的全貌，不過，約略可以得見在此思潮下，提問的主流，即會通是否可能？可能的會通是什麼徑路？

³⁹ 同前註，頁 211。

⁴⁰ 同前註，頁 211。

綜上所述哲學的研究取向，即可知前述對炳南先生立場歸屬的提問並非針對個人、個案提問，而是一種提問的主流。凡是提出儒佛會通、合一、儒佛不異說的學者，勢必都要面臨一種檢視的態度—究竟是儒家立場？是佛家立場？何以如此？因為在哲學方法檢視下，會通是不可行的，進一步就檢視是站在什麼立場進行會通，所以如上述所引，學者就被分為從儒家立場或佛家立場說話的會通者。因此，看待這些會通的學者，最後總是要問「究竟是什麼立場」的問題。這樣的研究取向很像是一場科學的實驗，會通作品透過哲學的方法論的顯微鏡，如同被像抽離出來的樣本，在哲學方法實驗室中，解剖、顯微、放大、比較、觀測以及分析。實驗所得，似乎大同而小異，即會通之作皆難以完全成立。這個分析工作，無疑的隱含了一種價值的判準在背後，不符合儒、佛兩家原義的，背離原義的，即無甚價值，至多只是一種實踐取向的權變作法而已。

然而，深入了解這樣的研究取向與答題方式，卻令我疑惑而怯步。重新審視炳南先生的儒佛論述作品，是否要依照學術界的主流來進行再一場的顯微鏡觀察實驗。然而似乎不必透過真正的實驗，而答案已經昭然若揭，即其儒佛會通也是無法成立的，因為暨不符合儒家的真理觀，亦不符合佛教的真理觀。然而，就一個後輩學子而言，不論是在學術養成的過程，或是從情感層面而言，都必須承認無法進行如此嚴苛的哲學批判，因此這也是本文努力思考的問題，在檢証會通是否符合真理的問題外，對於一個儒佛會通的學者，還有什麼提問？還有更值得觀察的視角可以觀看嗎？帶著這樣的疑團，學術界另一種「思想史」式的探問方式，在哲學的顯微觀察外，提供了另一種視野。因此，筆者目光朝向第三類的學者。

第三類是思想史的研究取向。將學者放回史的脈絡中去討論，是思想史學者採取的新方法。在此先舉一個研究的例子：龔雋〈晚明佛學與儒典解經：以智旭的《四書蕩益解》為中心〉⁴¹。龔雋指出其文章並非一般性地論述智旭如何用佛學概念去會通儒經（第一類的實謂、義謂層次），而是把《四書蕩益解》放在晚明思想史的歷史脈絡中，特別是朱子與陽明學不同的傳統中，去理解其解經的策略與用心。他指出：

晚明佛教學界出現了明顯的三教融合趨勢，這些在學界都是早已經成為定

⁴¹ 龔雋：〈晚明佛學與儒典解經：以智旭的《四書蕩益解》為中心〉，《哲學門》總第 19 輯，第 10 卷第 2 冊（北京：北京大學出版社，2010 年 2 月），頁 61-78。

案的事，不煩在這裏復論。本文主要以蕩益的《四書》解為中心，重新討論晚明佛教學人是在怎樣的思想條件下透過注疏儒典來貫通兩教。蕩益有關儒佛關係的論述淹沒在晚明儒佛不二的一般論述當中，而沒有意識到晚明佛學內部在會通儒佛的原則下，不同學人的思想方向和方法間都存在著非常複雜的異同關係，呈現多音異流的局面。⁴²

又說：

解經總是在具體的話語世界和知識型（epistemes）中進行的。學界解讀蕩益的儒佛關係論，方法論上一般都脫離開思想史的場所而就他的《四書》注疏進行內部的解析，這樣的討論不免流於簡單化的敘事。蕩益《四書》解經中的曲折，必須經由特定的思想史脈絡分析，即分析這一論述生產的可能性條件才可能獲得恰當的了解。⁴³

由此可見，龔雋處理晚明儒佛會通學者的作法，既是不滿於第一類實謂層次的一般性論述，復又不滿於將會通學者皆視為同倫類的粗略分法。他意欲從思想史的潮流、脈絡、發展中，將學者放回去，放回「具體的思想史場景中進行解讀」⁴⁴，即所謂作者書寫的思想史「處境」（place of writing）進行分析。他從晚明朱子學與陽明學的發展脈絡，發現晚明佛教人士在儒佛關係論述中不同的思想類型，以及其中論述的差異樣貌。此一取向的研究值得留意的除了這個發現外，還包括他並不使用「儒佛會通」的語詞，而是使用「儒佛關係」一詞。會通似乎表示一種融通的作法，而關係則代表學者在處理儒佛兩家的相互關係，前者局限性顯然較大，後者則有較大的討論空間。

以晚明為例，從思想史脈絡看待的，還可以提鄧克銘的〈張岱《四書遇》註解四書之特色〉一文⁴⁵。處理的是明末清初以文學、史學聞名於世的張岱，其著《四書遇》一書⁴⁶，博採經史子集外，更融入佛道典藏學說觀點，亦可作為探討

⁴² 同前註，頁 62。

⁴³ 同前註，頁 62。

⁴⁴ 同前註，頁 78。

⁴⁵ 鄧克銘：〈張岱《四書遇》註解四書之特色〉，《中央大學人文學報》第 35 期（2008 年 7 月），頁 1-36。此外同樣研究取向的亦可參見氏著：〈借禪詮儒：袁宗道之四書說解——以「性體」、「致知格物」為中心〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 367-396。

⁴⁶ 《四書遇》一書在張岱生前並未付梓刊行，鈔本亦未見流傳，後由朱宏達以浙江省圖書

晚明學者儒佛關係論述的代表作品。鄧克銘指出：

在今日看來，該書反映了晚明之文化現象，包括當時朱、王兩家思想在四書詮解上的異同、經世觀念之興起與明末三教流行的實態等。尤其是張岱具有多方面的成就，在心學與理學之外，充分展現另一種思惟，可代表晚明龐大知識份子對理想人格與治世的探索。對於備經研討且作為科舉必讀的《四書》，張岱之《四書遇》具有新的生命感觸與時代精神，在明末眾多之註解本中，別具風格。……本文則試以《四書遇》為中心，探討張岱詮解儒家經典之觀點，以期較完整、精確地把握其對當時學術文化的理解與反省。⁴⁷

以上的引文，具體的說明了研究的取向、方法與目的，從思想史、乃至於學術史的脈絡中，可以看到人物如何透過作品，與時代的學風進行對話與呼應，龔的研究著重於朱、王之學的異同，鄧的研究則更擴及當世之經世思想、三教流行的思潮。

筆者的研究取向可以說是延續著第三個類型思想史的研究取向，思考作者提出的思想論述，其實是作為一種回應問題的答案。這個問題是什麼？應該包括了思想史學者關注的時代問題外，還有個人的生命問題，這好像是大歷史與個人歷史的觀點，思想史學者關注了一個時代的學風、潮流發展，從大時代的觀點有意義的審視學者的儒佛關係論述，發掘他們的時代意義，就可以看出他們的作法不僅只有教化目的，還與整個時代學風息息相關。然而，我還要追問的一個問題是學者的論述回應的問題還應涉及了自身的生命課題，這與他們的生命史、生命實踐息息相關。某個程度而言，本文是繼思想史的研究取向，再往個人生命史中去探討。⁴⁸我們最後也要檢証看看這樣的研究取向，是否能回饋些什麼觀點給思想

館藏抄稿本點校，於1985年點校出版流通。同前註，頁4。

⁴⁷ 同前註，頁4、頁9。

⁴⁸ 也不能說思想史的學者完全只在意時代的大問題，如前文所引鄧克銘一文中指出「張岱之《四書遇》具有新的生命感觸與時代精神」（同前註，頁4），以及摘要中指出「張岱之《四書遇》有力地刻劃出晚明知識分子對完美人格與治世理想的追求，富有濃厚的個人生命感觸與時代精神。」（頁1），其中所謂「生命感觸」就比較接近我所欲討論的個人生命議題與個人主體性追求的議題。

史研究。

和第三種取向的人有什麼不同？基本上的大調是相同的，而小異曲，小調之別則是想加入個人心理、個人主體性這個元素來探討。思想史基本上是從一個大的時代潮流來看個人的定位，個人是放在時代、學風的洪流與脈絡中來看個人存在的意義，而我再補以個人主體性（主體性的探究與實踐）這個觀點，真正想說的是存在的意義，除了大歷史中的定位之外，還有個人自身一生之中不停的回應自己問題的一種意義探索的存在。人一生之中，如榮格所說，可能是一個鍊金石過程，他不停的提問，解決問題，以及進行相關的活動與實踐。⁴⁹其實，對他個人而言，是一個「個體化」的歷程。「儒」「佛」對於學者而言，其實不是客觀外在的兩個學說，而是他內心、內在的兩個思想元素，他如何對這兩個元素進行整合，是一個重要的個體化歷程，從衝突到融合，重要的不是外在的表述而已，重要的不只是為了呼應時代的問題，還有呼應自己生命的問題。是一個自我對二種學說的整合與定位。所以在問學者本人是儒、佛學術取向的定位時，也許，還有一個深刻的問題可以問，他個人是如何處理儒、佛學說，從知識系統消化成為生命的學問？

四、溯源以思同異

從前述炳南先生個人史的梳理中，看到所謂儒佛關係的論述，並非是儒佛立場的選擇或是會通，而是將儒佛學說當作生命學問志業表現的資源來源。所以重要的不是談會通是否可能，而是談他們如何轉化儒佛的資源。在接下來的這一小段中，僅再舉也經常被視為儒佛會通學者的淨土行者滿益法師與印光法師作溯源式的比較探討。首先論其同，爾後察其異。

（一）論其同：生命學問的擇定

前述炳南先生的早年生命史中，已論述其從「學儒關佛」到「由儒轉佛」，終而「志歸淨土」。這樣的歷程，在滿益法師與印光法師的早年學習歷程中，有著相

⁴⁹ 榮格的鍊金石說，參考榮格主編，龔卓軍譯：《人及其象徵》（台北：立緒出版社，1999年），頁247-8, 258。榮格著，楊儒賓譯：《黃金之花的秘密》（台北：商鼎出版社，2002年）。

似的傳記情節。以下先從蕩益法師與印光法師的自傳材料，看到他們回憶早年學術取向的轉折之自我敘說。蕩益法師自撰〈八不道人傳〉敘其從學經驗：

俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之。先世汴梁人，始祖南渡，居古吳木瀆。母金氏，以父歧仲公持白衣大悲咒十年，夢大士送子而生。……七歲茹素。十二歲就外傳，聞聖學，即千古自任，誓滅釋老。開筆酒，作論數十篇闢異端。夢與孔顏晤言。十七歲，閱〈自知錄序〉及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著闢佛論焚之。二十歲，詮《論語》，至「天下歸仁」，不能下筆。廢寢忘餐三晝夜，大悟孔顏心法。冬喪父。聞《地藏本願》，發出世心。二十二歲，專志念佛，盡焚窗稿二千餘篇。二十三歲，聽《大佛頂經》，謂「世界在空，空生大覺」，遂疑何故有此大覺，致為空界張本，悶絕無措。但昏散最重，功夫不能成片。因決意出家，體究大事。⁵⁰

類似的傳敘又見〈性學開蒙自跋〉

年二十。看顏淵問仁章，竊疑天下歸仁語，苦參力討，廢寢忘餐者三晝夜，忽然大悟，頓見孔顏心學真血脈，真骨髓，因識孔子聞知之傳，誠待其人，非漢宋諸儒能擬議也。越四年，知出世大法，發心離俗。⁵¹

印光法師亦有兩段自傳式的書寫，回憶少年從學的轉折：

印光乃西秦百無一能之粥飯庸僧，宿業深重，致遭天譴。生甫六月，遂即病目，經一百八十日，目未一開，除食息外，晝夜常哭。承宿善力，好而猶能見天，亦大幸矣。及成童讀書，又陷入程朱韓歐闢佛之漩渦中，從茲，日以闢佛為志事。而業相又現，疾病纏綿。深思力究，方知其非，于二十一歲，出家為僧。以見僧有不如法者，發願不住持寺廟，不收徒，不化緣，

⁵⁰ 蕩益：〈八不道人傳〉，《蕩益大師全集·靈峰宗論》卷7，頁11255。

⁵¹ 蕩益：〈性學開蒙自跋〉，《蕩益大師全集·靈峰宗論》卷7，頁11274。

不與人結社會。五十餘年，不改初志。⁵²

光乃犯二絕之苦惱子。二絕者，在家為人子絕嗣，出家為人徒亦絕嗣，此二絕也。言苦惱者。光本生處，諸讀書人，畢生不聞佛名，而只知韓歐程朱闢佛之說，群盲奉為主臬，光更狂妄過彼百倍。幸十餘歲。厭厭多病。後方知前人所說不足為法。（光未從師。始終由兄教之）先數年，吾兄在長安，不得其便。光緒七年，吾兄在家，光在長安（家去長安四百二十里），遂於南五臺山出家。

這幾段傳記材料，在舊昔討論兩人的儒佛會通學說時，只是被視為由儒轉佛的證明。但是從心理傳記學（psychobiography）⁵³的觀點來看，卻饒富意味。從重複的自我敘說而言，一再反覆陳述、回憶的生命紀事與情節，往往代表個人在自我回顧中建立「自我感」，個體主體性與自我認同在反覆陳說的故事中突顯意義。關於此一意義，可以從兩方面來探討：一是個人的敘事意義；二是個人經驗所反映的共同文化脈絡。

首先，從個人敘事意義而言，滿益法師與印光法師一再的重複敘說少年從學經歷，這個敘說的過程，並非只是藉由文字記敘少年經驗而已，而是透過敘事，作為一種建構（constituting）的過程、思考的歷程。從以上的回憶記憶的文字書寫中，象徵了作者建構了自己遭遇儒佛學術取向的衝突與擇定過程，也就是他們對生命學問的擇定，如果就上文所引心理學家 Daniel Levinson 人生四季理論，生命學問的追尋象徵的是他們的人生大夢（即人畢生所追求的價值意義）的追尋，所以看似表面上是儒佛立場的選擇，然而，反映的是內在心理對人生意義與方向的擇定。

其次就是個人經驗所反映的共同文化脈絡，炳南先生在接受訪談時也有雷同的從學經驗：

⁵² 印光法師：〈護國息災法語·自敘〉，《印光大師護國息災法語》。

⁵³ 心理傳記應用於中國傳統文人的生命意義解讀，參見：丁興祥、賴誠斌：〈心理傳記學的開展與應用：典範與方法〉，《應用心理學研究》12期，頁77-106。賴誠斌、丁興祥：〈歷史及社會文化脈絡中個人主體性之建構：以沈從文的堅持為例〉，《應用心理研究》第16期，2002年，頁173-214。

予之學佛，幼受家庭薰習，及上私塾，塾擇處佛寺中。以幼之印象，此時再薰，乃因緣之起也。後有新式學堂，乃往就讀，受新思潮，起造焚經像之業，此後六七年，皆為謗佛期間。後研哲學，涉及佛學，起探究心，始看楞嚴，不解而棄。後入文學界，與諸公談文，多有推崇佛學者，乃復讀金剛，仍不得其門而入，又廢之。數次經歷，於佛學不復排斥焉。⁵⁴

學者 Sullivan (1990) 提出一個觀點：「個人世界是一個局部的文化形式」，⁵⁵這幾位淨土行者的自傳書寫與回憶所反映的雷同情節，應不能只解讀為個人的、片斷的經驗。他們反映了從明末到民國初年，很長的一段歷程中，某一種類型人物處於一種相似的文化脈絡中。而透過公開的書寫與發表，他們透過回憶自我，不僅在陳述自我的意義，而往往也在發抒對於文化問題的回應。透過他們從學經歷的回顧，可以看到在此有一個相同的，而延續長時的文化問題，即個人如何在儒佛的文化脈絡，找尋自身的生命意義與終極歸趣。因此儒佛的從學選擇，象徵的是生命學問的選擇。

(二) 察其異：儒佛學說作為資源的展現

雖然在生命學問的選擇上，他們「由儒轉佛」，以淨土作為生命學問的終極歸趣之選擇。但是相對於其他淨土行者，儒家的學說並沒有就此從他們的論述、書寫中消失。以滿益法師在〈性學開蒙自跋〉所言：

良以兩家性學，世罕兼通。儒未必習佛，習亦難窺堂奧；佛未必習儒，習亦不肯精研。……反觀向所悟孔顏心學，又今一滴中之一滴矣。嗟乎！道曠無涯，為若此也，世之沾沾自足者，何啻井蛙也哉。然又知一滴之性，即大海性，故身為釋子，喜拈孔顏心學示人，知與不知，任諸旦暮。此問同志未諳，固請予略明梗概，遂於一滴海中，復出滴許如此，知必為大方

⁵⁴ 吳聰龍記：〈訪雪公談學佛因緣〉，《修學法要》。

⁵⁵ Edmund V. Sullivan. (1990), *Critical Psychology and Pedagogy: Interpretation of the Personal World*. New York: Bergin&Garvey Publishers.

所笑，然神龍得之，安知不即此興雲霽雨，又安知不藉此騰歸滄溟也。⁵⁶

印光法師〈復安徽萬安校長書〉指出：

盡性學佛，盡倫學孔，道學為體，科學為用，實為學道不易之宗旨。自儒者以詞章為事，遂將學道之法，變作學藝，曷勝痛惜。而今之新學，多皆捨本逐末，能如貴校之宗旨者，實不多見。盡性學佛，方能盡倫學孔。盡倫學孔，方能盡性學佛。試觀古今之大忠大孝，與夫發揮儒教聖賢心法者，無不深研佛經，潛修密證也。儒佛二教，合之則雙美，離之則兩傷。以世無一人不在倫常之內，亦無一人能出心性之外。具此倫常心性，而以佛之諸惡莫作，眾善奉行，為克己復禮，閑邪存誠，父慈子孝，兄友弟恭之助。由是父子兄弟等，相率而盡倫盡性，以去其幻妄之煩惑，以復其本具之佛性，非但體一，即用亦非有二也。此實也，所云佛化之儒宗，不過表示其實而已，有何不可。然在家學佛，必須深信因果，恪盡己分，戒殺護生，至心念佛，為決定不易之修持。所言恪盡己分，即慈孝友恭等。然世之不治，國乏賢人，其根本皆由家庭無善教所致。

論其異，兩人仍有微細之差別，蕩益法師之語，較多地著眼於心性之學之探義與輕重之判，意欲以佛性學為終歸；印光法師則較多地著墨兩家於倫常世道上的合作。表面文字雖是儒佛會通、合一之言；實則其意義，則在取用儒佛學說作為資源，以促發個人生命意義的實踐。前言之同，是生命意義的追尋，此言之異，則為落實於實踐之別。

借由心理傳記學者的研究所得之結論所言：

生命發展的動力來自深層價值觀的建立，而不能只停留在職業上或身份上的認同⁵⁷

國立中興大學 

⁵⁶ 蕩益智旭：〈性學開蒙自跋〉，《蕩益大師全集·靈峰宗論》卷7，頁11275。

⁵⁷ 賴誠斌，丁興祥：〈歷史及社會文化脈絡中個人主體性之建構：以沈從文的堅持為例〉，《應用心理研究》16，2002年冬，頁173。

儒佛學說對於提出儒佛會通、合一的學者而言，不是平面的文字、知識，而是歸於生命實踐的，歸為安身立命之道的「道」的來源。所以他們在意並不是是否合理的會通，或是儒佛立場的選擇，而是透過儒佛關係的文化論述，提供個人行動力來源的文化力量。

五、結論

關於結論我要提出三個問題的答案：

首先，關於屬佛歸儒的立場回答：關於「立場」的問題，是處理主張儒佛會通（或三教合一）學者時，最後經常回答的問題，這在為數不少的類似論文中，可以看到的結論，似乎到了結論便要回答，這位在學說中雜揉儒釋、儒道的學者，究竟立場歸佛或屬佛，也似乎一定為其「究竟為儒家人物」，或是「究竟為佛家」人物立場定位了，才能感受一種學術結論的安心。何以會有這樣的問題，也不一定是這個時代學術的焦慮，我覺得這樣的問題，也來自一個悠久的「道統」思想。遠從韓愈區別孟荀之別，指孟子為純儒，而荀子為「小疵」之儒，源於一種道統是否純正，是有淵源有自、持守嚴謹的門戶觀念，便潛藏在文化的思考中。何以這些主張會通、合一、相通、……的學者會被視為「異端」，不也是這種文化思維的遺緒嗎？這種以「血」（「血脈」「血統」「正脈」「法脈」……「家族」「家派」）作為隱喻來源的思維，正好貼切的反映了中國思想文化的某種特徵、特色。以儒家、佛家、道家作為分類，最後在蓋棺論定時，作為立場分類的選項，但是假若我們不問這些雜揉儒釋道的學者，究竟屬儒歸佛的立場問題，也不盡然是說他們全無立場，學說雜揉、含混的學者。關於「立場」，徐聖心處理明末清初三教會通問題，在結論中，提出了對「立場」的反思：

筆者以為：立場乃絕不能免者。以為無立場之絕對融通，單以目前的研究而言未見其例，亦無必要。即三教合一者，亦必有其「必得合一」之特定立場。⁵⁸

⁵⁸ 徐聖心《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年）既廣且深的探究了明末清初諸學者的三教會通理論與表現，結論中對於「立場」有一

深入研究三教關係的學者，最終也會發現「立場」之不能或免，毫無「立場」的絕對融通，似乎不可能。如果我們最終還是要回應炳南先生，或是淨土行者的儒佛立場，究竟是屬佛或歸儒，從生命終極歸屬的意義上，對於生命歷程的看法，這一系列的學者，其實都是道地的西方淨土行者，然而，對儒學作為成學歷程中的養份，並不能或忘，轉化而成為在行道上的新資源，這個資源的應用，則隨各人的生命史歷程發展，又各有不同。

所以不是將儒、釋、道作為唯三（疆界嚴格）的選擇題去定義「立場」的選項後，關於「立場」其實可以有更寬廣的思考。可以從生命終極歸趣來討論，可以從學說整合的角度來討論……。如果從生命終極歸趣來討論，淨土行者不論他們提出的是儒佛會通、儒佛並重或是儒佛並弘的作法，論其同，就成學歷程而言，儒佛文化同為他們在學問生命奠基過程之中，重要的知識基石與養份來源。在青、中年時期人生大夢探索、追尋的過程中，「淨土信仰」成為生命學問的最後歸趣選項與答案（生命終極歸趣）在「人生為何？」這個生命課題的歸趣選擇中，淨土成為他們的歸依處。如果就此而言，人生信仰的終極立場，無疑都是「淨土」。在選擇「淨土」作為生命歸趣的眾多行者中，出家眾如蕩益智旭、印光法師；在家如彭際清、楊仁山、李炳南，他們成為一組沒有完全放棄儒學的淨土行者，在生命學問發展的後半生，儒學成為他們講學、著述、弘法的資源。從養份到資源的發展，儒學從知識成份轉化為資源，作他們表述生命立場的重要資源，在此之下，則各有主張、立場，是不盡相同的。

第二，承接「立場」的問題，我要回答的是，在「生命終極歸趣」立場相同的學者，儒佛資源的運用，是否有不同的表現？在此可以看到他們運用儒佛資源而「隨其所宗信而到處表現」⁵⁹。而這個隨其所宗信而到處表現，該怎麼看待這個「表現」。我想對這個「表現」再深入一點探討。這裏談到的就是「個人的表現」：從個人生命史的意義上來看，個人的生命表現，其實是一種創造力的展現。對於

持平看法，即進行會通的學者在進行種種會通之工作後，達到「界線之消失、自身之擴大、及多聲部之共鳴，以及真理終極型態的揣摩、逼近與建構。所謂界線的消失，並非不再有儒家、道家、佛教之別，恰好相反，所論諸家，除公安袁氏之外，大抵皆倒自家立場，或應說，考慮道盛與密之的情況，至少都有其最終不易的立場」、「立場乃絕不能免者。以為無立場之絕對融通，單以目前的研究而言未見其例，亦無必要。即三教合一者，亦必有其「必得合一」之特定立場。」頁 302、306。

⁵⁹ 牟宗三語。荒木見悟〈我的學問觀〉轉引。

創造力進行研究的哲學家羅洛·梅提出創造與遭遇的問題。

羅洛·梅在《創造的勇氣》一書中，提到創造力與遭遇的關係，他說法國知名畫家塞尚看到一棵樹，他被樹的景像所攫住了，沒有人會以他的方式去看到這棵樹，他與樹之間，在那一剎那間產生了獨一無二的互動關係。⁶⁰

藝術家的本質即藝術家與他的世界之間那種有力的及生動的遭遇。⁶¹

創作者與客觀事物之間因遭遇而產生了作品。我想把在羅洛·梅的意見在這裏作為觀看這一系列提出儒佛關係的淨土行者，他們的差異，正在於他們所遭遇的時代問題乃至於個人問題的不同，所以他們運用儒佛知識作為資源去面對他們差異各異的時代與個人問題時，提出的解決方法都不同。這是我對於這一系列淨土行者以佛注儒，儒佛並重、儒佛並弘差異作法的解釋。

最後一個問題，我要回應的是限制與展望的問題。在這一篇文章之間，從李炳南先生數位典藏的檔案學觀看與口述歷史的素材出現，重新省思如何看待傳統所謂「儒佛會通」的學者定位，選擇不從主流的哲學後設檢視的角度切入，也暫時放下從思想史宏觀時代問題的角度切入，而從個人生命史的門縫去窺見人物，從當代李炳南先生開始，以「淨土行者」為篩選標準，往前追溯了明清以降幾位重要的在學說中兼有儒佛色彩的學者，發現了他們的同與不同。這樣的取向，的確讓我們對於他們學術中「儒佛會通」的主張有了比較明晰的認識。不過，就一篇短文而言，首先，是否全面的照顧到所以的生命史材料，特別是經歷了數位典藏的工作後，對於個人能產生與留下的資料量，研究者其實應該持更保守的態度，我們的觀點可能都只是在有限的資料上作研究與發抒。其次，「淨土行者」涉及儒學學說與提出儒佛關係的，絕不會只有文章中所提出的人物，僅能作這篇文章只是這個類型者的研究開端而非結束，這些論點可能都還是大膽的假說假說，而非絕對的定論。最後，對於哲學取向與思想史取向，是否全然無用，或者全部採取反對的立場，筆者最後也要在此表達「立場」，對一個系列學者與問題的探究，並沒有一個絕對優勢的方法，我們可能都只是在有限的資料中管窺前賢。如果能深入運用某一工具工作，然後寬容的接受不同工具得出的結果，作為比較、檢視與討論，我們對於這些學術問題，可能有更深廣的理解與探究。

⁶⁰ 羅洛·梅 (Rollo May) 著，傅佩榮譯：《創造的勇氣》(The Courage to Create) (台北：立緒，2001年10月)，其中專章討論創造力與遭遇的問題。

⁶¹ 同前註。

參考文獻

一、古籍

明·釋蕩益：《蕩益大師全集》，臺北：佛教出版社，1989年。

明·張岱著，朱宏達點校：《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

二、近人論著

丁興祥、賴誠斌：〈心理傳記學的開展與應用：典範與方法〉，《應用心理學研究》12期，頁77-106。

李炳南：《李炳南老居士全集》，臺中：青蓮出版社，2006年。

李炳南：《論語講要》，臺中：青蓮出版社，2007年。

林義正：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》第七期（2002年7月），頁185-211。

鄧克銘：〈張岱《四書遇》註解四書之特色〉，《中央大學人文學報》，35期（2008年7月），頁1-36。

龔雋：〈晚明佛學與儒典解經：以智旭的《四書蕩益解》為中心〉，北京：北京大學出版社，2010年2月。

周玟觀：〈巧把金針度與人—雪廬老人《弘護小品彙存》講表試探〉，中興大學中國文學系陳器文主編：《紀念李炳南教授往生20週年學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2006年10月），頁191-235。

周玟觀：〈道倡倫常道，心為菩提心——李炳南教授「內佛外儒」生命學問與志業的多元面貌及意義析論〉，《興大中文學報》第29期（2011年6月），頁235-258。

周玟觀：〈何期新舊雨，有志樂同群——從師生關係側探雪廬老人教育志業的典範意義〉，《李炳南教授教數位典藏成果發表暨學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2013年3月），頁349-420。

徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，2010年。

陳慧嫻、沈漢聰、陳亞寧：〈以檔案三大原則為導向之整合式後設資料標準應用與發展——以李炳南居士個人檔案為例〉，《李炳南教授教數位典藏成果發表暨學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2013年3月），頁55-94。

楊祥銀：《與歷史對話—口述史學的理論與實踐》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

賴誠斌、丁興祥：〈歷史及社會文化脈絡中個人主體性之建構：以沈從文的堅持為例〉，《應用心理研究》第16期，2002年，頁173-214。

釋印光，《印光法師文鈔三編》，臺中：青蓮出版社，2001年1月。

Rollo May（羅洛·梅）著，傅佩榮譯：《創造的勇氣》，臺北：立緒出版社，2001年。

William Mckinley Runyan 著，丁興祥、張慈宜、賴誠斌等譯：《生命史與心理傳記學—理論與方法的探索》，臺北：遠流出版公司，2002年。

