

# 承先啟後： 羅光中國哲學思想史研究中的佛學研究

徐明生

---

[提 要] 佛學研究是羅光中國哲學思想史研究中的重要部分。基於對中國文化的深厚情感和了解，羅光在中國哲學“合法性”問題上持肯定態度，並借鑑西方哲學的方法來重新梳理中國傳統哲學思想。他非常強調中國佛學的範疇體系，力圖在範疇的統領下，使中國佛學更具系統性和整體性。在對佛學的理解方面，羅光堅持以“生生之理”統攝儒釋道三教，堅持“儒佛一致”，但又反對過於抬高佛學並使其凌駕於儒學之上的傾向。羅光的佛學研究，繼承了民國以來佛學研究的知識論轉型、宗派意識的超越等優點，而深厚的士林哲學功底，又使其佛學研究更具邏輯性和系統性。

[關鍵詞] 羅光 佛學研究 儒佛一致

[中圖分類號] B26 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2020)02-0111-08

---

羅光是當代台灣新士林哲學的傑出代表之一，被譽為“結合士林哲學與中國哲學方面的最有成就者”<sup>①</sup>。羅光的思想體系中，中國傳統哲學是一個重要組成部分，而其中，又以羅光對儒學的研究最為用功。在中國傳統哲學的研究方面，羅光以“生命哲學”命家，發揮儒家形上學和心性之說，融會天主教哲學，借鑑西洋哲學的方法，在其時的思想界獨樹一幟。羅光既重視傳統學術，除了對儒家的深入研究外，對作為傳統學術兩大組成的佛道也有獨特的見解，將佛道同時納入中國哲學思想史之中，使儒釋道成為一個有機整體，作為其創立“生命哲學”的堅實基礎。

## 一、中國傳統文化本位基礎上的融貫中西——羅光的基本文化觀

文化觀是羅光寫作《中國哲學思想史》的基本指南，直接影響了羅光對中國傳統哲學的價值判斷和寫作的方法。自鴉片戰爭之後，文化思想領域開始圍繞著中西文化的優劣展開爭論，眾多有識之士開始從思想文化層面反思近代中國在器物層面落後於西方的事實，到了“五四”新文化運動之時，知識界掀起了以西學批判中學的思潮。許紀霖將文化領域的“中西之爭”概括為三個階段：“大致說來，從鴉片戰爭開始到辛亥革命失敗，是致力於中西文化互相調和的時期；從五四新文化運動興起到三十年代前葉，是致力於中西文化互相批判的時期；從抗日戰爭爆發前夕到新中國成立，是致力於中西文化互相融合的時期。”<sup>②</sup>總體看來，“東方文化派”以中國傳統文化尤其是儒家文化為本位，主張用中國傳統文化來救西方文化之弊，他們一般將中國傳統文化看作是重精神、重調和的

文化,而將西方文化視為一種重視物質文明的文化,所以看重理性,看重科學。其中,以梁漱溟在《東西文化及其哲學》一書中的文化觀最為典型。而西方文化派一般將文化看作是生物對環境的一種適應,因此以更為適應環境的西方文化為先進的文化,主張要用西方文化來改造中國文化,甚至主張“全盤西化”,以胡適為典型代表。文化領域的“中西之爭”在思想界影響久遠。

羅光的基本文化觀,體現在其對於“新哲學”的提倡。在展望中國哲學未來時,羅光主張“把舊的和新的思想,裝在新的酒罈裡,使舊的要超越舊的意義,和新的結成一體,融會成中國的新哲學。”<sup>③</sup>與“東方文化派”及“西方文化派”都不同,羅光所提倡的“新哲學”,乃是一種“綜合”的創新,即要採中西文化之長,在此基礎上“融會”成新哲學,在文化上表現出開放的態度。具體來說,就是要立足於中國傳統文化,吸收西方哲學尤其是天主教哲學中的形上學和知識論等成果,完成本土文化的傳承與創新。也就是要將傳統學術與西學尤其是天主教哲學接軌,因此羅光在哲學上尤重形上學、知識論和倫理學,試圖用西方哲學的方法重構中國哲學。體現在中國哲學思想史的撰寫上,其突出特色在於對待中西思想的“各取所長”的開放態度和方法論的創新。

## 二、方法創新、內容融貫——羅光中國哲學思想史研究的整體特色

羅光以前,學界已有用新方法重構中國哲學的嘗試。1919年2月,胡適的《中國哲學史大綱》出版,蔡元培為之作序,論其長處有四:第一是證明的方法;第二是扼要的手段;第三是平等的眼光;第四是系統的研究。<sup>④</sup>從蔡《序》中可以看出,胡適治中國哲學史,要在方法論的創新,冀用西方哲學的方法,超出門戶之見,重新組織和統一中國傳統哲學。余英時認為蔡元培所論四點“當然都受了西方哲學史的影響,但是同時也和考證學的內在發展相應。”<sup>⑤</sup>關於胡適治哲學史在方法上的特點,余英時還論道:“胡適在學術上的興趣本在考證,不過他想比清代的考證再進一步,走向歷史,特別是思想史的綜合貫通的途徑。”<sup>⑥</sup>在文化觀上,胡適雖然是典型的“西化論”者,而在學術方法上,胡適追求“綜合融貫”。作為胡適的弟子,馮友蘭在中國哲學史上的成就得到更多的認可,周質平認為馮友蘭是治中國哲學史之集大成者。馮友蘭得到如此高評價的原因,除了他對中國哲學史用力最勤,也部分地由於其在情感上表現出的對中國傳統哲學的同情,即翟志成所謂“便能以較為同情的態度,與中國的傳統經典及先哲進行內在對話。”<sup>⑦</sup>

羅光的中國哲學思想史研究,兼具胡適和馮友蘭的優點。在方法上,用西方哲學的範疇體系來重新建構中國哲學。羅光認為,中國哲學雖然沒有系統的著作,但中國哲學探討的問題依然與西方相同,只是側重點不同。在《自序》中,羅光自述其治學方法:“所用方法,則是歐美研究哲學思想的方法,注重說理,注重系統。”<sup>⑧</sup>之所以需要借用西方哲學的方法,建立“新哲學”,是因為其對中國傳統文化的缺陷有著清醒的認識:“中國文化當然也有缺點:如過於保守,墮性力強;陶醉於自然,發揚詩歌繪畫,忽略嚴密的思考;以文人為重,輕視工商,荒廢科學的研究;囿於現實生活以內,所有精神享受,都裹在物質以內,《老》、《莊》雖願超脫,卻流於追求現世的長生。”<sup>⑨</sup>雖然對傳統文化滿懷情感,但是情感並未蒙蔽理性,羅光清楚地認識到,中國哲學要煥發新生,必須要有現代的方法,發現其內在邏輯與系統性,方可躋身哲學“神廟”。

借鑑西方哲學方法最典型的表現,是羅光用西方哲學的範疇來條貫中國哲學,重點在於形上學(存有論)、認識論,落腳點在於倫理學。這種研究范式,張岱年應用較早。在氏著《中國哲學大綱》(1935)中,張岱年以範疇系統來梳理中國哲學,尤其注重建立中國哲學自己的範疇以因應西方哲學中的範疇和概念,其典型,是以“本根論”因應西方哲學中的“本體論”。張岱年在《自序》中談到

以西方哲學的範疇來梳理中國哲學的原因：“在現在來講中國哲學，最要緊的工作卻正在表出其系統。給中國哲學穿上系統的外衣，實際並無傷其內容。”<sup>⑩</sup>在研究中國哲學的方法論上，張岱年做了有益的嘗試，尤其希望尋繹出中國哲學本土的範疇以謀求中國哲學的合法性和獨立地位，其成效暫且不論，這種尋求中國哲學獨立性的意識有助於增強本土學術和文化的自信，達到與西方哲學平等對話的目的。研究方法上的超越意識並沒有克服張岱年在中國哲學內容選擇方面的保守性。張岱年在《自序》中說：“本書所謂中國哲學，專指中國系的一般哲學。中國的佛教哲學雖是中國人的，而實屬印度系的，故不在本書範圍之內。”<sup>⑪</sup>對比張岱年，羅光在中國哲學的內容方面則表現出涵融的心態，這也是羅光治中國哲學的第二個特點，即以儒學作為傳統哲學思想的主體，以道佛為補充，並以“生生之理”統攝三教。

羅光以為，儒釋道三教皆以“生生之理”為追求對象。“中國哲學為追求天理之學，生生之理便是中國哲學的對象。”<sup>⑫</sup>“佛教的哲學，為宗教信仰的一部分，由唯識到修行，由修行到得道，最後進入涅槃，達到常樂我淨。”<sup>⑬</sup>在“生生之理”的統攝之下，羅光對儒釋道三家哲學均以西方哲學的範疇重新進行了表述，體現了結構上的一致性和內容上的整體性，這在中國哲學的研究上具有開創意義。後來的治中國哲學思想者，多注重中國哲學本土範疇的發掘。<sup>⑭</sup>此外，晚出的中國哲學史研究著作，均將儒釋道三教納入其中，作為中國傳統哲學的三大支柱。

### 三、佛學研究在羅光中國哲學思想史研究中的地位

#### （一）“人生哲學”——羅光所理解的中國佛學

如前所述，羅光所理解的佛學，和儒道一樣都是“動”的哲學，其根本在於解決人生之問題。這一理解，可能和清末民初以來的“人生佛教”運動有關。20世紀20年代初，太虛大師高舉“人生佛教”大旗，為扭轉佛教耽於“救亡度鬼”的傾向，開展轟轟烈烈的“人間佛教”運動。太虛大師所倡導的“人生佛教”，掀起了佛教“教理、教產、教制”三大革命，其宗旨是要將佛教改造成關注現實人生、解決人生具體問題的宗教。其實在太虛大師之前，楊文會已經開始會通儒佛，以儒家為菩薩化現，認為周孔之道雖是世間之法，亦隱含出世間法；佛菩薩之道為出世間法，亦賅括世間法，從而為佛教的入世作了理論上的鋪墊。自太虛倡“人生佛教”以來，“人間佛教”運動逐漸蔚為中國佛教發展的主流，此後，印順等大德，在“人間佛教”理念的指導下，不斷推動佛教關注現實人生的趨勢。

羅光對中國佛教的理解，從根本上與“人間佛教”運動的目標和方向一致，都認為佛教的根本在於解決人生之問題。不同之處在於，太虛“人生佛教”的革命更多出於現實的需要，既有佛教自身發展的問題，也有救亡圖存的菩薩氣概。而羅光則更多側重於學理上的理解，將“人生哲學”視為儒釋道三教的根本共識，並在此基礎上建立“人生哲學”的形上學。

#### （二）羅光佛學研究的學術史淵源

羅光對佛學的重視，實際上跟清末民初的“佛學復興”<sup>⑮</sup>有關。太虛大師論及民國佛學之盛云：“宋元以降，純佛學上研討之風，未有如此時之盛者。”<sup>⑯</sup>從《中國哲學思想史·民國篇》來看，羅光很可能受到民國及後來一些學人的影響，尤其在於中國佛學的總體看法以及對中國佛學中唯識學、華嚴宗和天台宗的特別關注。

民國以來的學人中，羅光非常推崇方東美，讚其為“民國時期裡最有哲學思想的學人”。<sup>⑰</sup>羅光對方東美論中國哲學的通性及中國哲學整體特徵的理解，總共有四個方面：“中國哲學最基本的通性，在於以哲學研究人生。第二個通性，由宇宙說明人生，以宇宙人生為一整體。第三個通性，在講

人生都求超越現實宇宙而進入一理想宇宙。第四個通性,這種超越不外乎人性,而在人性之內。”<sup>⑧</sup>基於此,羅光以為“中國哲學無論儒家、道家、佛教,都以研究人生為對象,以求人生的提升。”<sup>⑨</sup>羅光之所以推崇方東美,主要在於方東美亦以生命的思想為其哲學的中心思想。在學術興趣上,方東美最看重《易經》,而於佛教最喜華嚴一宗,這些都可能對羅光產生影響。雖然羅光與方東美在中國哲學的研究上共同點頗多,但出於護教的立場,羅光不同意方東美對天主教的批評,認為方東美“對於天主教的精神生活並沒有入門研究過”。<sup>⑩</sup>所以不可避免地對天主教產生了誤解。

至於唐君毅對中國哲學的貢獻,羅光認為是整理了中國古代的哲學思想。“在民國時期,整理中國哲學,唐君毅應該算是有功的哲人,不是在考據方面整理古籍,而是在思想上整理了中國古代的哲學思想,使古代所有的重要哲學觀念,有確定的意義。”<sup>⑪</sup>唐君毅在《中國哲學原論·自序》中稱梳理中國哲學之方法為“即名求義”。即特別重視中國哲學中的核心概念和範疇在不同歷史時期、不同思想家哲學體系中的具體內涵,進而“亦自有及於高明之義”<sup>⑫</sup>。唐君毅將哲學分為名理論、形上學、人道篇、價值學、文化哲學、哲學之方法等。這種整理中國哲學的方法,為羅光所認同,所以羅光也很推崇唐君毅,認為其“不是一位僅僅寫中國哲學史的人,而是一位有自己的思想之哲學家。”<sup>⑬</sup>唐君毅融通儒佛及一神教的態度,也為羅光所認同,羅光以為其哲學主張“是想會通儒家和一神教及佛教。”<sup>⑭</sup>對於唐君毅融合儒、佛、基三種思想的方法,羅光則表示了不認同:“以心靈生命為中心,心靈生命為知識,知識為觀照,觀照則按佛教所講,為心靈的觀照。……用這種思想建立融合儒、佛、基三種思想,很難說有成功。”<sup>⑮</sup>唐君毅以東方哲學中的核心概念來融合儒佛基三種思想,羅光以為是不可行的。

馮友蘭《中國哲學史》的長處,和胡適《中國哲學大綱》一樣,在於開創用研究西洋哲學的方法,講論中國哲學思想。這種方法論上的創新對羅光來說是有啟發的。不過羅光不同意馮友蘭不重《易經》的傾向,且認為馮友蘭論隋唐佛學不夠系統,而馮友蘭在中國哲學史顯露的缺點,主要“在於缺乏形上學的學識”<sup>⑯</sup>。牟宗三對羅光的影響可能主要在於對天臺宗的評價最高,並推其為真正的圓教。羅光對梁漱溟的總體評價雖然不高,但肯定其對儒家思想的概括,即是一個“生”字,“整個宇宙在生命結構成一體”。總的來說,羅光以“生生”為儒家哲學的核心概念,受到熊十力、方東美、梁漱溟等諸多學人的影響。

### (三)佛學在中國哲學思想史中的地位

羅光並不像張岱年一樣,把佛學看成是印度的哲學和思想,而是將其視為傳統哲學的一部分,這不僅區分了中國與印度佛教,而且抓住了中國佛學的本質特徵。中國佛學自晉宋之際由竺道生倡涅槃學而實現一大轉變,即涅槃佛性論成為中國佛教的中心議題。隨著這個主題探究的深入,如來藏一系經典成為中國佛學界關注和研究的中心。且隨著《大乘起信論》由“一心二門”開啟“體用相即”思維方式的確立,佛教加速了中國化的步伐。後來天臺、華嚴、禪諸宗皆以對佛性的思考作為重點,心性論成為隋唐以來宗派佛教的核心問題。對心性的關注,成為儒釋道三教融合的重要橋樑。羅光看到了儒釋道在追求“生生之理”上的一致性,也間接揭露出佛教中國化的本質,即適應中國文化重視現世、重視人生的傾向。

正因為儒佛有著共同的研究對象,羅光倡導儒佛合一。如羅光雖不同意清末汪縉融會儒佛的論斷,但只是認為汪縉在論據方面存在問題,若“以《易》為宇宙本體”<sup>⑰</sup>,則儒佛在本體論上是有共同語言的;對於歐陽竟無融會儒佛的傾向,羅光則表示讚許。羅光雖然認為中國佛學以“生生之理”作為研究對象,揭示出佛學和儒道在研究對象上的一致性,但是仍然堅持以儒學為主體,反對

將佛學凌駕於儒學之上。羅光對近代一些學人崇佛抑儒的態度及思想提出批評,如批評章炳麟的本體論,不同意章炳麟將佛學置於儒道之上、以佛學為中國哲學正統的觀念,認為其對儒道兩家的最高範疇存在誤解。比如章炳麟將佛教的“無”等同於道家的“無”是錯誤的,也不同意章氏將《易經》作佛教唯識的解釋;同時,章氏接納佛教唯識論和《大乘起信論》的思想,並沒有達到天臺宗和華嚴宗止觀思想的高度;此外,還批評熊十力假借《易經》太極和乾坤的觀念,建立一個本體論,再用佛教的思想方法去講本體的“新唯識論”等等。

#### 四、羅光中國哲學思想史中的佛學研究之特色

##### (一)方法之特點:西學之方法,“新佛學”之延續

一般以為,近代中國佛學研究的路向,是以知識論轉型為方向,促成近代思想啟蒙。近代學人普遍認為,中國佛學衰微的一個重要原因就是不重知識,“徒憑直覺,隨意立意”,從而導致是非不辯的顛預學風與相似佛學的流行。也有不少學人認為,對佛教稍加改造,即可成為一種中國式“文藝復興”的思想資源。梁啟超謂之為“新佛教”。梁氏在《清代學術概論》(1920)中,將“新佛教”說成是中國近代啟蒙的一大法流。胡適將禪宗思想運動看作是一場中國式的文藝復興運動。<sup>②</sup>對於近代以來佛學研究知識論的轉型,龔雋總結為:“新時代的佛學理念並不一味盲從傳統佛學有關教理與教史的模式,而主張融納新知,以近代的知識方式去組織與抉發傳統佛法的精義,並再造出新的佛學圖式。”<sup>③</sup>儘管歐陽竟無與王恩洋多次表示了對西方哲學與宗教傳統的反抗,<sup>④</sup>但歐陽竟無並非一味反對新知,而是要在謹慎的意義上融攝新知。其在《今日之佛法研究》(1923)中說,佛學研究除了“整理舊存”,還需要“發展新資”,“廣採時賢論”等。<sup>⑤</sup>

從近代佛學研究知識論轉型的意義上說,羅光對中國佛學思想的研究,擯棄了傳統的歷史意識和“學案”的方式,注意用西方哲學的範疇,在整理傳統佛學思想的基礎上,融攝儒、佛、基三教,發展出以“生生之理”為研究核心的生命哲學。從某種意義上講,這是對近代以來“新佛學”思想的延續。近代佛學知識論轉型的首位探索者,應推謝無量。謝氏論佛教因明學,開宗明義就說,西方亞里士多德的論理學與佛教因明學之間“其推理方式,有相通者,亦今日言論理學者所不可不考也”<sup>⑥</sup>。謝氏在《佛學大綱》下卷中,用了四章的篇幅來介紹佛教的因明學,並將因明與論理學進行比較研究。羅光也非常重視中國哲學思想中的知識論研究,在《中國哲學認識論》一文中,羅光詳細闡述了儒釋道三家的認識論。其中,《佛家的認識論》論述了“唯識論”、天臺宗的“摩訶止觀”以及華嚴宗的“海印三昧”並且以天臺與華嚴的認識論為最高。“如來藏為客塵所覆,塵勞所污,須要修行,以加無漏種子。佛的正見智慧不漏種子。所以《楞伽經》、《涅槃經》的佛性如來藏還不是最終的講法,後來由《起信論》開起的真如緣起論,天臺宗和華嚴宗才到終點。”<sup>⑦</sup>對認識論的特別重視,正是羅光推崇唯識、天臺、華嚴三宗的原因。

##### (二)內容之特點

###### 1、追根溯源

羅光以為,“思想的演變和歷史的環境有密切關係”<sup>⑧</sup>,因此,羅光在論述中國佛教思想史之前,先扼要論述古代印度的哲學思想以及印度、中國佛教的簡要歷史。

對傳統印度哲學思想和歷史的重視,是民國佛學撰述的傳統,湯錫予指出:“研究佛教史,必先之以西域語文之訓練,中印史地之旁通。”<sup>⑨</sup>龔雋對此傳統概括道:“近代知識史觀念的流行對於佛教通史書寫的一個重要啟發,就是治中國佛教史,必須會通到印度教史,甚至印度思想文化史(印

度學)的探源中,才可以獲得正解。”<sup>36</sup>民國學人治佛學,多重視印度哲學思想和文化。如湯用彤 1920 年編輯《漢文佛經中的印度哲學史料選編》,1945 年出版講義《印度哲學史略》;梁啟超在 20 世紀 20 到 30 年代關於佛教史的書寫中,已作了不少有關印度佛教的研究,如《印度佛教概觀》(1920)、《佛陀時代及原始佛教教理綱要(原題印度之佛教)》(1925),《讀〈異部宗輪論〉述記》(1921);<sup>37</sup>太虛法師一脈雖以中國佛學為本位,但非常重視印度哲學的研究。如《海潮音》刊發了很多關於印度哲學的論文。印順法師在 40 年代作《印度之佛教》,表示佛教雖因適應本土文化而在世界各地產生差異,但差異的根源,還是在於印度佛教本身的多樣性,所以“欲知佛教之本質及其流變,應於印度佛教中求之。”<sup>38</sup>內學院亦重視印度佛教及印度哲學,其目的在於澄清中國佛學在發展過程中的流弊。歐陽竟無在 1923 年就提出佛學研究必須淵源印度,“大小通談,融求的當”<sup>39</sup>;呂澂特別重視印度佛教的學史與教理研究,除編譯《印度佛教史略》(1924 年)之外,還有《印度佛學史》(未刊稿)之作。

羅光繼承了先賢重視印度古代哲學和思想的傳統,對古印度重要的幾派哲學都作了介紹,並追溯了佛教思想形成和發展的思想背景。羅光對古印度哲學思想的介紹,重點在於六派哲學的基本觀點,對於印度佛教誕生發展的歷史脈絡,則幾乎沒有提及,只在“中國佛教史略”一章中簡略提及了印度初期佛教。羅光並非對印中佛教的發展歷史瞭解不深,而是他認為作為思想史的寫作,重點應在對於中國佛教思想的論述之上。重視思想產生淵源的“追本溯源”方法,對於中國佛教思想史的寫作是有啟發意義的,在晚出佛教思想史、佛教通史的寫作中,也愈來愈重視佛教所誕生的古印度哲學和思想背景。

## 2、追求系統

在內容的安排上,羅光首先論述佛教根本教理,再具體論述佛教的認識論、緣起論和本體宗論及各宗各派的佛學思想。羅光將佛學的根本教理總結為七點:四諦、因緣、法、存在、自我、心論及佛祖所不討論的問題。其中,“存在”明顯是借用了西方哲學的範疇。“存在”問題在佛教的表現,是討論“空”和“有”的問題。總體而言,小乘說“有”,大乘說“空”,亦涉及認識論問題。“小乘有的派別主張感官直接認識外面客體的存在,有的派別主張由感覺而推論客體的存在。大乘以識造成萬法,心是萬法的根源。唯一實有體乃是精神體的真心或真如。”<sup>40</sup>在論述了佛教的根本教理之後,羅光才圍繞佛學的幾大範疇展開各家理論的論述,凸顯了對中國佛學內在邏輯的重視。

近代以來,佛教學者試圖跳出宗派意識,以達到對佛學的整體理解,故而有佛學概論的寫作。楊仁山號召研究“佛法之全體”,有助於超越門派之見,使佛學研究更為客觀。王恩洋表示要以概論來“示初學者以佛法之大綱,治學之正軌”。<sup>41</sup>呂澂指出:“宗派之執,門戶之爭,已成為歷史上之陳跡,……故概論研究通達大體,誠屬必要。”<sup>42</sup>蔣維喬說:“凡是研究一種學問,總須先知道它的大體,然後再分門專攻,前者就是概論,初學的人,應由這入手;後者就是各論,那是專門深造。”<sup>43</sup>摒棄宗派意識,以達到對佛法的整體理解,成為近代以來治佛學學者的共識。羅光雖然沒有專門的佛學概論類的著作,但在中國哲學思想史中對於佛學的內容,基本上也是按照這個理念撰寫的,這對於後學從整體上把握佛學很有幫助。

## 3、執一統眾

在中國佛學的主體部分,羅光以“認識論”、“緣起論”和“本體宗論”來概括不同經典的思想特點,使雜亂的各類經典各有所歸,易於讓讀者從整體上把握其核心思想。“認識論”部分主要介紹佛教因明和唯識學,因明為佛教邏輯,即佛教達到真理性認識所依循的規律;唯識談“萬法唯識”,



重在探索認識的來源和本質等。將認識論作為佛學思想的首要內容，體現了士林哲學對羅光的影響。“緣起宗論”以“業感緣起”、“阿賴耶識緣起”、“如來藏緣起”、“真如緣起”分述《俱舍論》、《成唯識論》、《楞伽經》與《攝大乘論》、《大乘起信論》，將這些經典的教理從緣起論的角度作了概括，值得注意的是，羅光的分類頗有判教的意味，可以猜測，與中國傳統思維方式最相似、其後在中國佛學發展史上影響至深的《大乘起信論》所立“真如緣起”最為羅光讚許。“本體宗論”主要論述《大智度論》、《中論》、《涅槃經》中的諸法實相、佛性等義，而這些概念和士林哲學所探討的“存有”概念有很大的相似之處。綜合而言，羅光對中國佛教哲學思想的歸類，主要是借用了西方哲學尤其是士林哲學中最主要的範疇。最後，羅光以中國佛教宗派中的華嚴、天臺、禪宗三宗為中國佛學的代表，之所以選擇這三宗，除了它們在宗派佛學中所佔的重要地位之外，三宗共同的特點是以佛性問題作為核心，心性論非常發達。以印順法師的劃分標準，都屬“真常唯心”一系，也因此與傳統的儒道二教有更多的共同語言。羅光借用西方哲學的方法，把中國佛教哲學思想建設成一個比較完整的範疇系統，基本上達到了自己的寫作初衷。

## 五、羅光中國哲學思想史中的佛學研究之意義與評價

佛學研究雖不是羅光傾力之處，但其對於佛學的理解、對於佛學研究新范式的建立，都有很多開創性的探索。具體而言，在研究方法上，用西方哲學的範疇來重新梳理中國佛學，使之更加系統化、條理化，至今仍影響佛學思想的寫作。<sup>④</sup>在對中國佛學的整體理解上，羅光將“生生之理”作為佛學和儒道二教共同關注的根本主題，抓住了中國化佛教的根本特徵。當然，對中國佛學作如是理解，也是為完善羅光的“生命哲學”理論體系。“生命哲學”中“愛的圓融觀”，“融合了儒家的‘仁’、天主教的‘愛’以及佛教的‘圓融’思想。佛教的超越使人有圓融觀，佛教講求事法相融，萬法相融，這種思想啟發了羅光提出‘愛的圓融觀’，追求人與天主圓融，人與宇宙萬物圓融。”<sup>⑤</sup>從羅光整體思想體系的高度看，其士林哲學的研究、中國哲學的研究乃至其中儒釋道三教的研究，都是“生命哲學”理論有機整體的一個部分。

不過，可能由於過度追求佛學思想的系統性，追求佛學思想和儒學及天主教哲學的一致性，羅光對中國佛教思想史的歷史發展並不重視，因此在中國佛學思想的研究上不太注重思想的歷史演進過程。如對於佛教中國化的歷史過程幾乎忽略不計。此外，在中國佛學的內容上也有所取捨，如並未詳述六朝時期的佛教諸種學派，唐以後的密宗、淨土宗等。羅光對佛學思想整體性、系統性的追求，是一種具有開創性的工作，能夠幫助來者從整體上去把握佛學，對於確立中國佛學的獨立性也大有裨益，而在中國佛學的完整性、多樣性方面則有所欠缺。

[ 本文之撰寫，得蒙輔仁大學天主教研究中心幫助，謹致謝忱 ]

①沈清松：《台灣新士林哲學與中國哲學——以于斌、羅光、項退結為例》，載何桂瑞主編：《台灣士林哲學理論發展》，新北：輔大書坊，2015年，第252頁。

②許紀霖：《近代中國中西文化之爭歷史評述》，哈爾濱：《學習與探索》，1985年第4期。

③⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗羅光：《羅光全書》第十四

冊，台北：學生書局，1996年，第511頁；第296~297頁；第283頁；第284頁；第296頁；第301頁；第369頁；393頁；394頁；406頁；479頁。

④參見《中國哲學史大綱》，“蔡序”，上海：商務印書館，1919年，第2~3頁。

⑤⑥余英時：《重尋胡適——胡適生平思想再認識》，

台北：聯經事業股份有限公司，2004年，第241頁；第228頁。

⑦ 翟志成：《被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結》，台北：《中國文哲研究集刊》，第25期。

⑧ 羅光：《羅光全書》第六冊，台北：學生書局，1996年，第1頁。

⑨⑩⑬ 羅光：《羅光全書》第十六冊，台北：學生書局，1996年，第231頁；第14頁；第14頁。

⑩⑪ 張岱年：《中國哲學大綱》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年，第27頁；第19頁。

⑭ 主要有馮契等：《中國哲學範疇集》，北京：人民出版社，1985年；葛榮晉：《中國哲學範疇史》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987年；張立文：《中國哲學範疇發展史》（天道篇、人道篇），北京：中國人民大學出版社，1988 / 1995年；張立文主編：《中國哲學範疇精粹叢書》（道、氣、理、心、性），北京：中國人民大學出版社，1989 / 1990 / 1991 / 1993 / 1996年；鍾肇鵬：《中國哲學範疇叢刊》，北京：北京圖書館出版社，1997年；葛榮晉：《中國哲學範疇通論》，北京：首都師範大學出版社，2001年；蔡方鹿：《中國哲學範疇精粹叢書——知》，成都：四川人民出版社，2004年，等等。

⑮ 對於這一時期的“佛學復興”，學者有不同看法。霍姆斯·唯慈在《中國佛教的復興》（王雷泉等譯，上海：上海古籍出版社，2006年）一書中認為，“中國佛教的復興”之說犯了三個錯誤，其一是並非宗教復興，而是把宗教改為世俗；其二是未在整體上影響中國人；其三是此說掩蓋了某種趨勢，如果這種趨勢繼續下去，“將意味著不是佛教活力的增長，而是一個活生生宗教的消亡。”（第218頁）龔雋認為，“民國時期所造就的所謂佛學曙光，只能說是晚清佛學轉衰後而出現的一段復甦，並不能說是巔峰，至少就佛學概論與通史的書寫來說是這樣。”龔雋：《作為“知識”的近代中國佛學之書寫——以民國時期佛學概論與通史為例》，載《漢傳佛教研究的過去現在未來》，台灣宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015年。

⑯ 《太虛大師行略》，載《民國叢書第三編·太虛大師紀念集》，上海：上海書店，1991年，第5頁。

⑰ 唐君毅：《中國哲學原論》，香港：人生出版社，1966年，第16頁。

⑱ 龔雋在《胡適與近代型態禪學史研究的誕生》一文

中指出：“當他從佛教史的內部來看待禪宗的時候，禪宗便成為一種正面性的反印度化力量——一種中國式的文藝復興。”劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第五輯，廣西桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

⑲⑳ 龔雋：《作為“知識”的近代中國佛學之書寫——以民國時期佛學概論與通史為例》。

㉑ 歐陽竟無1923年發表《佛法非宗教非哲學》，王恩洋在此基礎上續撰成《佛法為今時所必須》。見《歐陽竟無佛學文選》，武漢：武漢大學出版社，2009年，第1~18頁。

㉒⑳ 歐陽竟無：《歐陽竟無佛學文選》，第30頁；第26頁。

㉓ 謝無量：《佛學大綱》，江蘇揚州：廣陵書社，2008年，第106頁。

㉔ 羅光：《羅光全書》第十五冊，台北：學生書局，1996年，第445頁。

㉕⑳ 羅光：《羅光全書》第八冊，台北：學生書局，1996年，第1頁；第149頁。

㉖ 湯錫予：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，“跋”，台北，1973年。

㉗ 參見梁啟超：《飲冰室佛學論集》，江蘇揚州：廣陵古籍出版社，1990年，第31~43、45~69、251~255頁。

㉘ 釋印順：《印順法師著作全集》第十三卷，北京：中華書局，2009年，第1頁。

㉙ 王恩洋：《王恩洋先生論著集》卷一，成都：四川人民出版社，1999年，第197頁。

㉚ 呂澂：《佛教研究法》，台北：新文豐出版有限公司，1977年，第62頁。

㉛ 蔣維喬：《佛學綱要》，北京：知識產權出版社，2013年，第89頁。

㉜ 如方立天在《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，2002年）中用“人生論”、“心性論”、“宇宙論”、“實踐論”等範疇來論述佛教基本義理。

㉝ 汪惠娟：《羅光生命哲學之研究》，台北：輔仁大學博士學位論文，1980年，第189頁。

作者簡介：徐明生，江蘇科技大學人文社科學院副教授，博士。江蘇鎮江 212003

[責任編輯 陳志雄]