

“非釋之亂儒，乃儒之亂釋”

——《掣經室集》所見阮元的佛教觀

錢 寅

摘要：《掣經室集》是阮元主要的文集。通過對《掣經室集》所收文章的研讀與爬梳，發現阮元對佛教有著一定的認識並且抱有同情。阮元認為佛教和儒家學術本來不同，但是佛教進入中國後被玄學之士引資清談，在翻譯佛經時又附會了儒生的意見，以至唐以後李翱等學者反借助儒化的佛教來談儒，從而造成老莊思想影響佛教，佛教影響儒學的情況。阮元將佛教分為禪學和釋學，這和他在傳統學術上漢宋分別的思想有關。

關鍵字：阮元；佛教；掣經室集；清代學術

前言

對於清代大儒阮元的生平、學術和思想的研究，目前已經可謂汗牛充棟，然而之前的研究無不是囿於儒家學術範圍之內的探討。比如橋本高勝《『性命古訓』の文化史観：阮元経学の立場と論理》，以阮元《性命古訓》為中心考察了其經學思想⁽¹⁾濱口富士雄《阮元の考拠学上の位置について》，從考據學的角度出發，考察了阮元在清代學術史上的地位和意義⁽²⁾但

*本文為中國人民大學2016年度拔尖創新人才培育資助計劃成果。

錢寅（1986～），男，天津人，中國人民大學清史研究所博士，研究方向：歷史文獻學與清代學術文化。日本愛知大學中國研究科博士後期課程，研究方向：民族學、民俗學。

本文曾宣讀於2016年度佛教與東亞文化國際研修班（五臺山），並在牛津大學田海教授、英屬哥倫比亞大學陳金華教授以及參加研修班的諸多師友批評和指正下進行了大幅度的修改，在此一併致謝。

(1) 橋本高勝：《『性命古訓』の文化史観：阮元経学の立場と論理》，《京都産業大學論集人文科學系列》1987年3月，第1-25頁。

(2) 濱口富士雄：《阮元の考拠学上の位置について》，《倫理想研究》1980年第5期，第33-42頁。

是考慮到阮元出生和生活的揚州及江南一帶，自古即是佛教盛行的地方。那麼阮元身處如此的社會氛圍之中，自然也會對佛教有所認識。且不論阮元本人對佛教的認識是否高明，僅從佛教角度入手探尋其關於佛教的認識既已頗有趣味。

從《阮元年譜》⁽³⁾中可以知道，阮元家中的一些女性成員是信佛念佛的。阮元位極人臣，而且是公認的儒林領袖，所以他對佛教抱有什麼樣的態度並沒有直截了當地寫出來。但是通過爬梳阮元《擘經室集》中的文章，我們還是能夠看出阮元佛教觀的蛛絲馬跡，進而發現阮元作為儒林的代表人物對佛教卻有著很深的同情。

問題肇始於阮元的《〈國朝漢學師承記〉序》。在序言開篇處阮元即寫了如下的一段話：

……老莊之說盛於兩晉，然《道德》、《莊》、《列》本書具在，其義止於此而已，後人不能以己之文字飾而改之，是以晉以後鮮樂言之者；浮屠之書語言文字非譯不明，北朝淵博高明之學士，宋齊聰穎特達之文人，以己之說傳會其意，以致後之學者繹之彌悅，改而必從。非釋之亂儒，乃儒之亂釋……⁽⁴⁾

究其文義，阮元乃欲論證兩漢經學當為學者之所宗，此旨與《漢學師承記》的命意正好契合。《漢學師承記》以“漢學”為標榜，推崇乾嘉樸學，排斥理學，這部著作本身就帶有很強的門戶之見。我們知道，魏晉玄學之後佛教逐漸盛行，至隋唐兩代幾為一代學術之代表⁽⁵⁾自唐韓愈為儒學爭道統，起而辟佛，宋明理學諸家亦各有辟佛言論。但是理學所探討的天理心性，雖從儒家經典中拼湊概念，卻不自覺地流入禪釋之學，無論程朱還是陸王，幾乎都有此弊病。直到清儒發憤於訓詁考據，超宋抵漢，知經典之詮釋當有一番不同於朱子的景象，故欲救儒學於二氏之泥潭。要而言之，在群儒眼中，佛教流行於震旦以來，便混亂聖經，將傳統的儒家學術攪擾得不明不

(3) 張鑑：《阮元年譜》，黃愛平點校，中華書局1995年。

(4) 江藩：《國朝漢學師承記》，鐘哲整理，中華書局1983年，第1頁。按，張永祥《國朝漢學師承記箋釋》對這句話進行了字面意思的解釋，並沒有揭露其背後所含的阮元的思想。是故本文的寫作，亦可算是為阮元此句進行一番疏證，其方法自然是“以經解經”的傳統手段，即用阮元所表述的對佛教的認識來闡釋此文。

(5) 詳參湯用彤：《魏晉玄學論稿（增訂版）》，“中國文庫／哲學社會科學類”，生活·讀書·新知三聯書店，2009年。

白。後世學者治學不能明白去古最近的漢儒精義，反而引自家師說以入禪釋，故不得不辟佛護教。從《漢學師承記》序中不難看出，阮元也持論於兩漢經學最為醇正。然而，阮元並沒有強烈批評佛教的介入，卻認為是“淵博高明之學士”、“聰明特達之文人”竄亂佛教以附會己意。倘若再往上推論一層，則是那些已經無法再利用《老》、《莊》來展開清談的儒生，通過翻譯，降而篡改佛教的教義。因此，阮元點明了自己的觀點“非釋之亂儒，乃儒之亂釋”。在為一部深具門戶之見的著作而作的序言中能說出這樣的話，其對佛教所抱有的尊重和同情由此可見。

誠然，以上論述頗為泛泛，若圖說明阮元之佛教觀，則必得依靠阮氏躬著的文獻開展一番考據，方能全面認識之：

一、論儒佛間、禪釋間的不同

1. 關於心性論的差異

儒家理學對心性的認識上向來有主敬和主靜之分，一般來說主敬則是保持警醒和謹慎來節制自己的心性，主靜則通過靜坐等涵養手段來修煉自己的心性。而儒家所講的心性，其要義總不離一個“仁”字。阮元在對心性的認識上，更強調“仁”的實踐意義，主張“居敬”、“節性”，而反對靜坐⁽⁶⁾阮元在《論語論仁論》中說：“凡仁，必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁也。”⁽⁷⁾又說：“仁必須為，非端坐靜觀可曰仁也。”⁽⁸⁾可見阮元認為，靜坐並非孔門所謂之仁。瞑目禪修本天竺瑜伽之行，乃佛教修行精要。佛教東來之後，則有以靜坐比之莊子“心齋”、“坐忘”者，認為佛教之禪修即莊子《齊物論》中南郭子綦隱几而坐時的心如死灰、形如槁木的境界。後來儒家之學分為理學、心學二途，程朱一派主敬，陸王一派主靜。主敬者雖然強調日常灑掃進退與讀書明理的關係，卻也不完全放棄靜坐功夫。主靜者更將靜坐當作主修，至於王陽明龍場悟道，推崇憑藉靜坐以明心性的功夫，則佛儒混淆已至其極。

(6) 參見李敬峰：《阮元的心性論及其對漢、宋學的調和》，《哲學研究》，2016年第9期。

(7) 阮元：《擊經室集》，鄧經元點校，中華書局1993年，上冊，第176頁。

(8) 阮元：《擊經室集》，上冊，第180頁。

在阮元的思想裏靜坐不得“聖門所謂之仁”，判別了靜坐與儒家心性論中“仁”的不同，實際上是要將靜坐從儒家的修養功夫中剔除。因為儒家的“仁”功夫在人際之間，而靜坐是單純的涵養自己，無法達到“仁”的境界。除了靜坐，阮元認為佛教所講的“慈悲”也不是儒家的“仁”。佛教東來震旦之後，欲調和儒釋的人往往認為“慈悲”和“仁”沒有本質的差別，這也是佛教能夠在儒家思想為主體的中國經久不息的原因之一。但是阮元在《論語論仁論》中分析道：

《孟子》“仁，人心也。義，人路也”。此謂仁猶人之所以為心，義猶人之所以為路，非謂心即仁也。若云此仁即真是心，斷不可云此義即真是路也。總之，聖賢之仁，必偶於人而始可見，故孔子之仁必待老少始見。安懷若心，無著便可言仁，是老僧面壁多年，但有一片慈悲心，便可畢仁之事，有是道乎？⁽⁹⁾

這就討論了慈悲與仁不同：佛教之慈悲，功夫在自己身上；儒家之仁，功夫在人際之間。故如阮元所言仁必在兩人或更多人之間才能體現，而慈悲則是老僧面壁孤獨一人也能體悟到的。可以看出，阮元認為“仁”是在實踐之中的，具有極強的實踐意義，而不單純是心性上的境界。所以，阮元在《孟子論仁論》再次說明：“聖賢言仁，既非楊氏之為我，亦非墨氏之兼愛，亦非釋氏之慈悲。”⁽¹⁰⁾這裏則不單聲明了仁與慈悲不同，與兼愛、為我也是截然不同的。

從心性論上看，儒釋之間也有著明顯的差異。阮元在《論語論仁論》中說：“顏子三月不違仁，而孔子向內指之曰‘其心不違’。可見心與仁究不能使之渾而為一曰：‘即仁即心也。’此儒與釋之分。”⁽¹¹⁾阮元認為，儒家說的心與仁不是一元混同的，這與佛教講即心即佛是完全不一樣的。孔門說心乃五官肢體之主宰，說仁是理之所在、性之所寄，故心與仁不能混而為一，是心與性之間、心與理之間不能混同。然佛教自入東土即有心性不二之說，至六祖傳燈即心即佛之說更熾，禪宗講“明心見性”，心與佛性混而為一。宋明諸儒借此發揮，講即心即理、即理即心，陽則似辨儒釋之異，陰則混淆兩家學說。辨別了儒釋之間在心性論上的不同，無疑是釜底抽薪地批評了宋明

(9) 阮元：《擊經室集》，上冊，第178頁。

(10) 阮元：《擊經室集》，上冊，第205、206頁。

(11) 阮元：《擊經室集》，上冊，第182頁。

理學中混淆儒釋的心理不二的觀點。

2. 取義於佛教的“良知”說

在宋明理學中，受佛教影響最深的無疑是王陽明的心學。王學提倡通過反觀內省的方法發明人們內心的良知，正如禪宗所宣揚的通過禪定來體悟自身具足的佛性。阮元在《孟子論仁論》中對王學提出了批評：

良能、良知，“良”字與“趙孟之所貴，非良貴也”，“良”字同。良，實也，無奧旨也。……陽明謂學不資於外求，但當反觀內省。聖人致知之功，至誠無息，其良知之體，嫩如明鏡，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂情順萬事而無情也，無所住以生其心。佛氏曾有是言，未為非也。明鏡之應，一照皆真，是生其心處，妍者妍，媸者媸，一過而不留，即無所住處。陽明之言如此。學者試舉以求之《孟子》七篇中，有此境否？此境可以論孩提愛親之仁否？⁽¹²⁾

這裏通過對“良”字意思的考辨來理解“良知”、“良能”的真義，體現了阮元一貫重視字義分析的研究方法。王陽明之學，表面上看是取言於《孟子》，實際上是取義於佛教。王陽明所謂的“良知”，蓋人性中本生之惻隱心。於佛教言，則可謂眾生心中本有之佛性、如來藏。因此想要辨別王學之非，必先明白佛教之義到底如何。窺阮元所論，可見其認為所謂佛性，所謂良知，乃如明鏡之性，乃“無所住而生其心”者。對於佛教中這一套關於佛性的理論，阮元並不認為有什麼不對，而且使用佛教中常用的“明鏡”形象來比喻說明，也可看出阮元本身對佛教有一定的了解和認識。但是將王學命題於《孟子》書之中，便再也找不到涉及這種境界的地方了。“孩提愛親之仁”自不能等同於“明鏡之應”那樣，無所住處，一過而不留。可見王陽明雖然從《孟子》中擇取了“良知”的概念，但對其理解完全是靠佛教的理論和自身的體悟，與《孟子》並沒有緊密的聯繫。所以，阮元在此亦是討論儒釋之間本來不同，只是後來的儒者強使附會罷了。

在宋明理學中，“欲”也是一個重要的概念。理學家們往往將天理與人欲相互對立，提出了存天理、滅人欲的主張。阮元認為欲是在人性之內的，不能認為它是惡。在《性命古訓》中阮元說道：“欲生於情，在性之內，不

(12) 阮元：《擊經室集》，上冊，第202頁。

能言性內無欲。欲不是善惡之惡。天既生人以血氣心知，則不能無欲，惟佛教始言絕欲。若天下人皆如佛絕欲，則舉世無生人，禽獸繁矣。”⁽¹³⁾阮元肯定了人欲的自然屬性，認為人不能無欲。絕欲之說的起源也不是在儒家，而是在佛教。阮元指出，佛教欲使人絕欲，則當人人絕欲之時，只有禽獸繁茂，人煙已罕。這樣的論點並非阮元首發，儒家內部很多學者都以此來批評佛教，像清初顏元《習齋四存編》論“存人”一編就曾反復言之。

3. 禪釋之別及啟示

除了討論儒家之說與佛教不同，即便在佛教的內部，阮元也認為有禪學、釋學之別。所謂釋學者，乃天竺本來之佛教。所謂禪學者，乃達摩以後不立文字之教，與玄學之教又有不同。而後世亂儒學者正禪學也。這個觀點與儒家學術內部分為漢學和宋學的觀念很類似，若比附著來看，漢學與釋學似可等視，宋學與禪學似可等視。釋學為剛入中國的佛教，主要工作在於翻譯經典，研究教義，可視為針對宗教文獻的工作；禪學則更重體驗，強調體悟。阮元在《復性辨》中指出：“周孔顏曾之學首重文博，後人才力淺弱，不能文，不能博，有復初之一說焉，可以不讀書，日安佚，而其名愈高。此亦如六朝佛典太繁，釋家別開禪學，可以不說一切經而面壁見性也。”⁽¹⁴⁾阮元在批評後世儒者棄書不讀、高談心性的風氣時，提到淪為禪學的佛教也存在著棄經不誦、只顧面壁的風氣。在儒家學術中，漢學主要圍繞訓詁考據來解讀經典的含義，宋學也是重視體驗和實踐，進而充分發揮義理，特別是陽明以後的心學幾乎完全靠靜坐體悟，如《孟子論仁論》所云：“陽明宗旨，直是禪學，尚非釋學也。”⁽¹⁵⁾由此可見，阮元對佛教內部學脈的劃分，是和當時學術界漢宋門戶對立的局面有極大的關係。

在討論釋學向禪學轉變時，阮元認為其中有兩處轉關：一為玄學之士通過翻譯將玄學引入佛教，佛教玄學化；二為達摩、慧能不立文字，明心見性，佛教流入禪學。在《孟子論仁論》中阮元說道：

至於達摩直指本心，不立文字，大興禪宗，則是西域人來中土，不耐經卷，不如全掃一切，更為直接。此又遠不及慧遠翻經之時，在彼教中，

(13) 阮元：《擊經室集》，上冊，第228頁。

(14) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1061頁。

(15) 阮元：《擊經室集》，上冊，第203頁。

又下一等矣。達摩入中土，言語難通，亦慧能等傳會而成也。故由儒而玄，由玄而釋，其樞紐總在道安、慧遠之間。由釋而禪，其樞紐又在達摩、慧能之間。後儒不溯而察之，所以象山、陽明、白沙受蓮社、少林之給而不悟矣。(16)

其中梳理了由儒到禪的經過，指出道安、慧遠和達摩、慧能是這兩處轉關的代表人物。阮元以為佛教中釋學和禪學的分別是追根溯源的發現，前代的儒者都沒有領會到這一點，是故談心性之儒在不知不覺中為禪學所誤，走向了棄書不讀、空言體悟的歧路。梁啟超在《中國近三百年學術史》的“反動與先驅”一章中討論了明朝晚期對宋代以來學術的反思，其中提到晚明三大高僧對宋明禪學的反動，提倡實修的淨土宗，並且擺脫束經不觀的習氣，反過頭來研習教理教義。(17)從這一點來看，梁啟超亦將宋代以後的禪學與道學、心學等視，其見地與阮元頗為相合。

一般談儒家學術，有漢學，有宋學，還有清學。阮元分析了儒釋之學、禪釋之學的不同，並進而批評了宋明理學中對佛教認識不足，乃至雜糅佛教的問題。對於清代學術，阮元則認為是與佛教不相干涉的，在《惜陰日記序》他說：“我朝儒者，束身修行，好古敏求，不立門戶，不涉二氏，似有合於實事求是之教。”(18)此條評語，可以視為阮元對清儒的定論，以為清儒能實事求是。追述兩漢經學，不與二氏雜糅，是為“實事求是”。由此觀之，“實事求是”或可視作阮元目中二氏與儒者區別之要。

二、論魏晉清談以《老》、《莊》亂佛

1. 佛教成為新的玄學形式

在為《國朝漢學師承記》所寫的序中，阮元提出了“儒之亂佛”的觀點。揆諸佛教東來之後，逐漸從方術中擺脫，提升為討論義理的宗教哲學。這其中與魏晉清談之士有著很重要的關係。阮元在《孟子論仁論》中說：“然老子之流為‘五蠹’，人知之，老子之流為蓮社，則人不知也。”(19)《老子》一

(16) 阮元：《擊經室集》，下冊，第204頁。

(17) 參見梁啟超：《中國近三百年學術史》，東方出版社2004年，第10、11頁。

(18) 阮元：《擊經室集》，下冊，第687、688頁。

(19) 阮元：《擊經室集》，上冊，第200頁。

書本來是講清靜無為的，但韓非將《老子》的思想改造成以法術勢為主的法家思想。司馬遷在《史記》中也將老子、韓非合傳，認為韓非的法家思想出自《老子》。如此，《老子》被各具用心者附會和改造，已經不是《老子》最初的意義了。阮元指出，《老子》被理解為法術權謀之書是人所共知的，而老莊思想被引入佛教則是當時人所不知的。《孟子論仁論》中阮元舉了一個例子：“故晉會稽王道子傳曰：‘佛者，清遠無虛之神。’夫清遠無虛，非老、莊清言而何？”⁽²⁰⁾阮元認為，在魏晉時代對佛教的理解就是當時關於老莊的玄談，只不過是在玄談之上披了一件佛教的外衣而已。

魏晉玄學在不同時期內的關注點有所不同，其初始乃是為了彌補漢代後期經學義理上的不足，對《周易》、《論語》以及三禮都有義理上的發揮。隨著玄學的發展，儒家經典不足以支撐學者的思辨之後，老子和莊子的思想被重新發掘。但是當老莊思想看上去也被談到山窮水盡的時候，佛教就成為新的談資。可見佛教在當時不過是佐助名士玄談之物，所以阮元在《孟子論仁論》中評論“佛者，清遠無虛之神”這個判斷時指出：

此命意造語之超妙，尚非詮釋佛氏之言。此乃晉、宋間談老、莊者，無可再談之時，亦雷次宗一流人，講禮厭繁之後，乃走老聃厭棄《周禮》，而歸於玄妙之故輒。復擇取清言中自然神理最清遠超妙者，與白蓮社諸人合西僧之說相近相似者，附會之，恣縱之，譯為釋言，而昧所從來。由此傳流南北，遂成風尚。再成禪學，其風愈狂。蓋老莊之書具在，止於此而已，不能以其本無者托之。至於釋氏梵書，則非譯不能明，慧業文人，縱筆所之，無所不可，無從驗證。⁽²¹⁾

此處議論與《漢學師承記》序中所言十分相近，討論了清談之士如何引老莊以附會佛教，混亂佛教之本來面目。阮元隨即提到，佛教本是天竺之學，因此要想閱讀佛經首先要經過翻譯，而翻譯佛教的人只能是博學的學者。值得注意的是，能夠進行翻譯工作的學者一定是通曉梵漢、文采出眾的，他們的翻譯工作鮮能受到同儕的監督和批評，所以他們能夠將自己的思想加入到所翻譯的佛經中，使佛經背離了原來的面貌，而融入了中國特色。阮元在《孟子論仁論》還說到：

慧遠又入廬山，與雷次宗、周續之、宗炳等合。雷次宗、周續之、宗炳

(20) 阮元：《擊經室集》，上冊，第203頁。

(21) 阮元：《擊經室集》，上冊，第203頁。

與賈慧遠本皆通儒才士。慧遠少隨舅令狐氏遊學許、洛，博綜六經，尤善《莊》、《老》，從釋道安受業。周續之少從范寧通經，窮研《老》、《易》，預蓮社。宗炳富於學識，尤精玄理，入蓮社。雷次宗博學，明《詩》、《禮》，入蓮社。周續之、雷次宗又同受《詩》義於慧遠法師，謝靈運亦慧業文人。故晉、宋以後，西僧如佛圖澄、鳩摩羅什等，多以神驗見異於世，至於翻經著論，非藉名儒文人之筆不能。踵事變本，引人喜入彼道如此。此以玄學入釋學，而昧所從來之蹤跡也。⁽²²⁾

在這裏阮元指出，慧遠一脈中，無論是慧遠本人，還是雷次宗、周續之、宗炳、謝靈運等，其最初的身份都是儒生且都有家學傳承。他們與佛圖澄、鳩摩羅什這些有著神驗故事的西域番僧不同，憑藉著文章和才華來翻譯解讀佛教經典，通過譯經著論以引玄學入釋學，昧佛教之本來面目。當然，歷史上的佛經翻譯並不是這麼簡單的過程，這一點阮元在當時似乎還沒有深刻的認識。但透過阮元的理解，可以看出這些“慧業文人”所譯所讀的佛經，實際上很可能是換了張面孔的玄學。

前文提及，阮元對佛教內部的釋學和禪學也有分判，其中轉關有二：一為道安、慧遠，一為達摩、慧能。這四位代表人物，也是我們在談論佛教中國化進程中不得不提到的僧人。在阮元的認識中，以道安為代表的轉關是佛教向玄學轉化的過程。《孟子論仁論》中阮元指出：

佛經大指，具見漢《二十四章》、《遺教》等經，不過如此，無大玄妙。自晉常山衛道安以彌天俊辨之高才，獨坐靜室十二年，構精神悟，始謂舊經為舛（自注：道安乃第一次靜坐，達摩為第二次靜坐）。此晉人玄學入釋學之始。蓋舊經本非舛，然必以為舛，方能以玄學屬入變易之也。故蓮社魏道生曰：“自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌得魚，始可言道矣。舊學僧徒，以為背經。”據此，可見晉、宋人以老、莊玄學改增佛說之實據。舊學僧徒，拙守本經者，見其相背矣。⁽²³⁾

道安是中國佛教史上十分重要的僧人，他編撰的《綜理眾經目錄》是第一部疏理佛經源流的佛教目錄著作，而中國僧侶通用“釋”為姓也由其所確立。道安精通佛典，曾為《般若》、《道行》、《密跡》、《安般》諸經作注，《高

(22) 阮元：《擊經室集》，上冊，第204頁。

(23) 阮元：《擊經室集》，上冊，第203頁。

僧傳》評價云：“序致淵富，妙盡深旨，條貫既敘，文理會通。經義克明白安始也。”⁽²⁴⁾然而阮元認為，衛道安靜坐神悟，謂舊經多舛，其譯經注經的工作遂開玄學亂佛之端。自道安之後，談玄之人轉而談佛，則必以己意改動教義。這次轉關，使翻譯解讀佛經以暢談玄旨者備受推崇，那些固守舊經不敢非議者反而遭鄙薄。阮元將這次轉關概括為道安為第一次靜坐，強調靜坐之後對整個佛教發展的影響。從中亦可看出，阮元無論是對儒家還是對佛教的“靜坐”都表示了不滿的態度。

2. 附會玄學的佛經翻譯

對佛經的翻譯是如何影響對佛教的理解，是如何附會進玄學的思想，阮元對此有著詳細的論述。阮元重視文字本義的分析，在文字本義的探源基礎上再考證和疏理思想史上的某增某減。阮元寫的《浮屠說》和《塔性說》即貫徹了這一思路，通過訓詁考據闡釋了佛經的翻譯工作如何使佛教與玄學附會結合。在《浮屠說》中，阮元說：

佛之教始於後漢，盛於晉、魏，然自西晉以前，則皆稱曰“浮屠”，或稱為“佛圖”、“佛陀”，雖音同字異，而字必相連，在華音為疊韻，未嘗但割上一字單稱為“佛”也。……《魏書·釋老志》曰：“……浮屠正號曰佛陀，佛陀與浮圖聲相近，皆西方言，其來轉為二音，華言譯之則謂淨覺。”按魏收此志所言甚明，蓋“佛圖”二字必相連乃成文，其譯為“淨覺”也。何字為“淨”？何字為“覺”？或必相連，或可倒轉，未可知也。而乃但割其上一字單稱為“佛”訓為“覺”，是浮屠教本兼淨、覺二義，而今但一義，蓋非其本矣。竊謂單稱“浮屠”為“佛”當始於晉、宋之間，北朝亦當在魏、秦之際，故石勒時尚稱澄為佛圖澄，至鳩摩羅什譯經始稱為“佛”，殆中國文士所改，非蘭臺舊經本單稱佛也。又《魏書》中“沙門”即“桑門”。“桑門”二字切音為“僧”，“僧”字不古，亦晉宋人所造也。⁽²⁵⁾

揆諸譯經通例，如無準確對應之字則須音譯。佛教初來亦有多靠音譯者，“浮屠”即其例。音譯雖能反應本音，但無法表現其意義，故須有意譯，“淨覺”即其例。阮元認為，音譯的“浮屠”與意譯的“淨覺”正好兩相對應，

(24) 慧皎：《高僧傳》卷五《道安傳》，《大正新修一切經》第50冊，第351頁。

(25) 阮元：《學經室集》，下冊，第674、675頁。

用“浮屠”指稱釋教能夠兼併淨、覺兩義最恰當不過了。但後世單用“浮屠”音的前半，翻譯成“佛”，只能對應“覺”之意，則淨之意晦。用“佛”來指稱釋教不能不有所偏頗，此即為翻譯之不能達意處，必能為高明之士所用以發揮己意。所以阮元認為儒之亂佛，蓋從翻譯而起。當然，我們今天需要注意的是“浮屠”之於“佛”並不僅僅是語音的省略，也是古音發展過程中的具體現象。阮元所論雖不及此，但他已經注意到音譯和意譯之間的關係，並且能看到翻譯佛經背後所蘊含的思想問題，這在當時的學術界中應該算是慧眼獨具的。

《浮屠說》討論了音譯和意譯，以及音譯中翻譯的側重問題。《塔性說》則討論了意譯中新造字和比附既有概念的問題。阮元作《塔性說》云：

東漢時，稱釋教之法之人皆曰“浮屠”，而其所居所崇者則別有一物，或七層九層，層層梯闌，高數十丈，梵語稱之曰“窣堵波”。晉、宋、姚秦間翻譯佛經者，執此“窣堵波”求之於中國，則無物無文字以當之，或以類相擬，可譯之曰“臺”乎？然臺不能如其高妙，於是別造一字曰“塔”以當之，絕不與臺相混。塔自高其為塔，而臺亦不失其為臺。至於翻譯“性”字則不然。浮屠家說，有物焉，具於人未生之初，虛靈圓淨，光明寂照，人受之以生，或為嗜欲所昏，則必靜身養心，而後複見其為父母未生時本來面目。此何名耶？無得而稱也。即有梵語可稱，亦不過如“窣堵波”，徒有其音而已。晉、宋、姚秦人翻譯者執此物求之於中國經典內，有一“性”字似乎相近。彼時經中“性”字縱不近，彼時典（指老莊，據經典釋文）中“性”字已相近，於是取以當彼無得而稱之物。此譬如執“臺”字以當“窣堵波”，而不別造塔字也。所以不別造字者，此時中國文人已群崇典中之“性”字，就其所崇者而取之；且若以典中“性”字之解，不若釋家無得而稱之物尤為高妙，典中之解“性”字未盡其妙也。然而與儒經尚無涉也。唐李習之以為不然，曰“吾儒家自有性道，不可入於二氏”。於是作《復性書》，其下筆之字明是《召誥》、《卷阿》、《論語》、《孟子》，內從“心”從“生”之性字，其悟於心而著於書者，仍是浮屠家無得而稱之物。此譬如今人以塔為西域夷人所居，甚卑屏之，而其所造居所崇者必以臺，且曰：“此《毛詩》內文王之靈臺，《月令》內高明之臺，皆古人禮法之所構造，無所居所崇必以此。”及問爾臺何形？則曰：“高妙之至，七級九級，六窗八窗，欄

枉齊雲，相輪耀日。”嗚呼！是直以“塔”為“臺”，口崇古臺而心炫西塔，外用臺名，內用塔實也。是故翻譯者但以典中“性”字當佛經無得而稱之物，唐人更以經中“性”字當之也。佛經明心而見之物原極高明淨妙，特惜翻譯者不別造一字以當其無得而稱者，而以典中“性”字當之，不及別造“塔”字之有分別也。(26)

這是阮元非常重要的一篇論文，也展現了阮元在小學訓詁上的深厚功底和寬泛的視角。阮元指出，翻譯時別造一“塔”字以意譯“窣堵波”，這樣佛教之“塔”就不會和中國傳統的“臺”相混淆。同樣，如果別造一字來翻譯佛性之“性”的話，那麼佛教的“性”也不會和儒家哲學中的“性”相混淆，很可惜當時翻譯時並沒有人這樣做。通過這番考證和論說，翻譯之所以能亂佛，即儒之亂佛，至此大明。在《性命古訓》中，阮元也談到了用儒教經典之“性”來翻譯佛教之“性”的問題：

釋氏所說“直指人心，見性成佛”之“性”字，似具虛寂明照淨覺之妙。此在梵書之中本不知是何稱名，是何字樣，自晉、魏翻譯之人求之儒書文字之內，無一字相合足以當之者，雖拈出“性”字，遷就假借以當之。彼時已在老、莊清言之後，蓋世之視“性”字者，已近於釋、老，而離於儒矣。(27)

儒家典籍中的“性”已經被魏晉清談之士做了一番玄學化的解釋，又被拈出來以翻譯佛教中所描述的“虛寂明照淨覺之妙”。如此後來人們看到的佛教中的“性”已經蘊含了玄學的思想在其中，既不與儒家經典中“性”的本意相符，也不盡相同於佛教描述的“虛寂明照淨覺之妙”。後世儒者談“性”倘若再借助佛教之“性”來做比較研究，顯然是誤中又誤。

在中國佛教史的研究上，魏晉南北朝時期的佛教也往往被稱為“格義佛教”，即用比較和類比的方法將儒家的概念和佛教的概念結合研究。慧皎的《高僧傳》中界定了“格義”：“以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義。”(28)比如用儒家的“五常”來比附佛教的“五戒”，用老莊思想中的“無”來比附佛教的“空”等等，這是印度佛教中國化的表現，也是中國佛教成形的重要過程。但是這種“格義”的方法也會讓佛教失去本來面目，成為中國

(26) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1059～1061頁。

(27) 阮元：《擊經室集》，上冊，第236頁。

(28) 慧皎：《高僧傳》卷四《法雅傳》，第347頁。

已有思想的另一種表達方式。

在《性命古訓》中，阮元指出：“佛書內有言佛以寂靜明覺為主者，晉、唐人樂從其言，返而索之於儒書之中，得《樂記》斯言（自注：人生而靜，天之性也。）及《周易》寂然不動之言，以為相似，遂傅會之，以為孔、孟之道本如此，恐未然也。”⁽²⁹⁾又云：“《記》又曰：‘六者非性也，感於物而後動。’此亦言哀、樂、喜、怒、愛、敬，乃樂音之哀、樂、喜、怒、愛、敬，非人性之哀、樂、喜、怒、愛、敬，先王以樂之哀、樂、喜、怒、愛、敬，感人性之哀、樂、喜、怒、愛、敬也。竊釋氏之言者，必願拒六者於性之外，尊性為至靜、至明、至覺、無情、無欲，其如《禮記》、《孟子》之言不合乎？”⁽³⁰⁾佛教與儒家從根本上說是產生於兩種不同的文化之中，因此很多概念是很難找到確切對應的名詞來翻譯。但是，清談之士、翻譯之家，便自儒家經典中揀出自以為相應者如“人生而靜”、“寂然不動”等等來附會佛教的“寂靜明覺”。如此則佛教之義日漸暗晦，而玄談之學借屍佛教以還魂。但是若詳查儒家經典與佛教要旨，則可知佛教之佛性與儒家之人性、天性本來不同。《性命古訓》又云：

《中庸》一篇與《易》道相關者多，故言亦或及於幽明高大之處，然無言不由實事而起，與老、釋迥殊，樂於虛者，見《易》、《中庸》之內“寂然不動”、“誠則明”等語喜之，遂引之以為證，又因《禮記》“人生而靜”、《孟子》“先覺”等語喜之，遂亦引之為證，不知已入老、釋之域矣。……此不可誣改聖經，以飾釋典者也。⁽³¹⁾

務虛談者通過“格義”手段，用儒家經典中的相關概念來翻譯解釋佛教典籍。這樣不僅將佛教典籍做了儒學化闡釋，而且使的儒家經典染上了佛教色彩，使得儒佛兩家的思想混淆不清。可以看出，阮元認為這種“格義”的方法讓魏晉玄學披上了佛教的外衣，即儒之亂佛。而後來的儒者又從已經玄學化的佛教中比附儒家思想的相關問題，再一次進行“格義”，遂致儒家思想在混淆二氏的歧途上越走越遠。

(29) 阮元：《擊經室集》，上冊，第229頁。

(30) 阮元：《擊經室集》，上冊，第228頁。

(31) 阮元：《擊經室集》，上冊，第235頁。

三、引佛學以亂儒學者乃唐代李翱

1. 來自天台宗的“性”論

中國學術史往往被分判為兩漢經學、魏晉玄學、唐代佛學、宋明理學、清代樸學，可謂一代有一代之學術。魏晉清談之士，使佛學玄學化。達摩、慧能，又開明心見性之禪學。禪學談心性吸引了廣泛的追隨者，有識的儒生接受了談心論性之學以彌補儒家學術中性理之學的不足，故而有重在心性之理學。通過前文的論述，我們推測阮元之意，可以認為學術大脈當為由儒而玄，由玄而釋，由釋而禪，由禪而理學。其中由禪而理學之轉關，依照阮元的說法來看，應該是唐代李翱。李翱是唐代著名的思想家，和韓愈一樣，也是一位排佛崇儒的先鋒，他的很多思想對宋代理學的發展影響很大。但是李翱終究是生活在佛教勢力強大的時代，他的思想中潛在的佛教因素導致其在討論儒家性理問題時參雜了佛教的東西。

阮元在《性命古訓》中說到：

性與命今分兩事兩字，而《中庸》曰：“天命之謂性”，是命即所以為性，性即所以為命，與孟子所說不謂性不謂命，若合符節。……修道之教，即《禮運》之禮，禮治七情十義者也。七情乃盡人所有，但須治以禮而已，即《召誥》所謂“節性”也。若以本性光明，受情之昏，必去情而始復性，此李習之惑於釋、老之說也。不睹、不聞，即不愧屋漏之說也，非如釋氏寂靜無眼耳鼻舌身意也。……自誠明謂之性，言智者率性，不待教也，即孟子所謂有性焉之性。自明誠謂之教，言愚人受教，能節性也，即孟子所謂有命焉之性也。非如李習之所說，覺照而復性也。儒、釋之分在乎此。⁽³²⁾

阮元批評了李翱因釋老之說而高論去情復性，所謂復性即“本性光明”而為“情”所蔽，因此需要去情復性。這與佛教所言的本性具足，六塵染汙，故需要拂去六塵以見本性如出一轍。進而細考李翱說法，多少有一點受到了天台宗“性具”說的影響。天台宗之前論人性，大抵有兩途，即性善、性惡。主性善者，如孟子；主性惡者，如韓非。天台智者大師則認為，性具善惡。李翱既然標榜承襲儒家孟子之說，那麼須承認人性本善不能有惡，但這對於

(32) 阮元：《學經室集》，上冊，第226、227頁。

解釋人們為惡的行為往往乏力。因此，李翱引入了“情”的概念，並按天台宗“性具”說的思路，提出“情”有善與不善。如此則性、情兩分，性無不善，而情有善有不善。故李翱認為修養功夫，當下在去善惡兼可之情，而復無不善之性。然則聖人能無情乎？阮元論性命，以為二者本來為一，毫無區別，“自誠明者謂之性”，則人之性命本來光明無礙，不須有去、復之行為。故修養功夫宜下在禮上，惟克己復禮始能得仁。可見，由於李翱對佛教和儒學的根源問題都缺乏理解，以至於他表面上是反佛的先鋒人物，但實際上卻將佛教和儒學混淆不清。

2. “去情復性”與“明心見性”

前文論及儒家所言之性與佛教本有之性不同，因清談玄學之士借儒家經典之詞翻譯佛經，故二家概念多有混淆。而禪宗之見性成佛，乃見佛家之性，非儒家之人性、天性。阮元在《性命古訓》又說到：“晉、唐人嫌味、色、聲、臭、安佚為欲，必欲別之於性之外，此釋氏所謂佛性，非聖經所言天性。梁以後言禪宗者，以為不立文字，直指人心，乃見性成佛，明頓了無生。試思以此言性，豈有味色？此與李習之寂照復性之說又遠，與孟子之言更遠。”⁽³³⁾可見，李翱察之不明，遂以佛教之性說儒家之性，其所論復性之說早已不能算是儒家的學說了。

阮元論學最善於考察追溯一個問題的源頭和根本，從根本入手再去疏理其流變，往往會獲得真知灼見。比如前文提到的他對釋學和禪學的分判，再比如他對文、筆之別上的見解，追溯《文選》為“文”的正統源頭，而古文則被視為“筆”，並借此來批駁桐城古文。⁽³⁴⁾在《性命古訓》中，阮元論述道：

至於釋典內有云：佛者何也？蓋窮理盡性，大覺之稱也。其道虛玄，固已妙絕常境，心不可以智知，形不可以象測，同萬物之為而居不為之域，處言教之內而處無言之鄉，寂寞虛曠，強名曰覺。佛蠲嗜欲，習虛靜，而成通照也。有感斯應，體常湛然，形由感生，體非實有。自性本覺，詳見於《實相經》。有生皆有情，菩薩乃有情中之覺者耳，佛有覺性而無情。佛者，西天之語，唐言“覺”，謂人有智慧，覺照為佛心。

(33) 阮元：《學經室集》，上冊，第233、234頁。

(34) 詳參於梅舫：《學海堂與漢宋學之浙粵遞嬗》，社會科學文獻出版社2016年，第一章“學海堂與江浙學術入粵”。

以上各釋氏之說，皆李習之復性之說所由來，相比而觀，其跡自見。蓋釋氏見性，只是明心，不但不容味色聲臭安佚存於性內，即喜怒哀樂亦不容於性內，甚至以不生情為正覺，性明照則情不生。然則《易·文言》明以“利貞”為“情性”矣，又言“六爻發揮，旁通情矣”。然則情可絕乎？性待復乎？恐未然矣。(35)

這裏考證了釋典之中的“佛”和“菩薩”到底為何物，繼而討論李翱復性說之所本源。阮元認為，無情者佛也，菩薩亦不能無情。禪宗明心見性，明心即泯去人情，見性乃照見本來佛性。因此可以看出，李翱所持的去情復性之論，實際上是教人做佛，而不是教人去成為聖賢。由此亦可以看出，阮元佛教並非泛泛之見，而是以相當深厚的學養作為基礎，這樣才能在儒釋之間暢論本末，得出非常深刻的觀點。

在條分縷析地論述李翱“復性”說實際是打著儒家旗幟的佛教之後，阮元在《性命古訓》中進一步批評到：

六朝人不諱言釋，不陰釋而陽儒，陰釋而陽儒，唐李翱為始。魏收所云“虛靜通照，湛然感應”者，此明說是佛性，不言是孔孟之性，不必辯也。李翱所言“寂然靜明，感照複通”者，此直指為孔孟之性，不得已不辯也。象山、陽明更多染梁以後禪學矣。……“寂然靜明，感照復通。”以此為事，可以煉身體，可以生神智，可以為君子，可以為高士，可以為名臣，可以守廉介，可以蠲嗜欲，可以淡榮利，亦有有用有益也。然以為堯舜孔孟相傳之心性，則斷斷不然。(36)

阮元強調，以佛教之說附會儒家之說，自唐代李翱為始。魏晉時期雖然學者好談佛老之說，但不會將佛教的觀點藏在儒家的外衣之下。但是李翱“陰釋而陽儒”，所言雖標榜為孔孟之意，其實則仍為佛教之說。宋明心學之儒流入禪學，亦能推其本源於此。阮元在自己的文章中並不反對佛教的存在，也不反對人們去信仰修行佛教，阮元也承認佛教的思想有不少好處。但是考諸歷史發展和經典本意，能夠看出儒家之心性與佛教之佛性斷然不同，混淆二者則萬萬不能。

(35) 阮元：《擊經室集》，上冊，第235、236頁。

(36) 阮元：《擊經室集》，上冊，第236頁。

四、阮元與佛教接觸之情況

通過前面的討論，我們不難發現阮元對佛教有著深刻的認識。我們知道揚州和江南一帶自古佛教盛行，阮元自小生活在這樣的社會環境中，與佛教難免會有較多的接觸。這一部分將簡單說明下阮元與佛教接觸的情況。首先，阮元為儒林領袖，在文化上有很多建樹。他曾編修《四庫未收書提要》，其中著錄佛門中人著作三部：《支遁集二卷提要》：“晉代沙門，多墨名而儒行。若支遁，尤矯然不群，宜其詞翰著也。”⁽³⁷⁾《一切經音義二十五卷提要》：“玄應通曉儒術。”⁽³⁸⁾《古清涼傳二卷、廣清涼傳三卷、續清涼傳二卷提要》：“凡方功能變數名稱勝及高僧靈跡，莫不詳載……其中多涉及儒家，且有六朝人文。”⁽³⁹⁾據提要所言，可見阮元所著錄書雖為佛門著作，但亦與儒家相關。可見在阮氏的學術思想中，認為佛教僧侶的著述偶可與儒家學術相參補。

其次，阮元善於利用寺院開展藏書活動。《杭州靈隱書藏記》云：

《周官》諸府掌官契以治藏，《史記》老子謂周守藏室之史，藏書曰“藏”，古矣。……隋唐釋典大備，乃有開元釋藏之目，釋道之名“藏”，蓋亦摭儒家之古名也。……乃於大悲佛閣後造木廚，以唐人“鶯、嶺、鬱、峩、峩”詩字編為號，選雲林寺玉峰、偶然二僧簿錄管鑰之，別訂條例，使可永守；複刻一銅章，遍印其書，而大書其閣扁曰“靈隱書藏”。⁽⁴⁰⁾

阮元認為佛教將典籍統歸為“藏”，實際上是用了儒家早期的概念。阮元在靈隱寺藏書，定名為“書藏”，既迎合了佛教寺院的氛圍，也不失儒家古義。而且據此足見阮元與靈隱寺關係之密切，否則也不會藏書於此，更無法差遣僧人看管。

從《擊經室集》中，我們還能發現阮元平時喜歡與僧人來往。《秋雨庵埋骸碑記》記載了阮元與秋雨庵僧之交往：

嘉慶丙寅，餘首捐錢，屬秋雨庵僧構屋三楹，拾男女之骨別而藏之，及其滿屋乃瘞之。⁽⁴¹⁾

(37) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1215頁。

(38) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1227頁。

(39) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1227頁。

(40) 阮元：《擊經室集》，下冊，第616、617頁。

(41) 阮元：《擊經室集》，下冊，第627頁。

《重訂天台山方外志要序》記載了天台山僧向阮元求序的經過：

憩清涼寺……今夏山中各寺僧以松江陳通判詔所錄《方外志》求序於余。(42)

這些都能看出阮元不徒與俗塵學士往來，亦與佛教之僧眾往來密切，且其學識為僧眾仰慕。諸僧中有一僧名心平，似與阮元相交最密。阮元主政廣西之時，曾多次寫詩遙念僧心平。阮元本身才學出眾，因此與阮元相交往之僧人，也多有學識，不乏詩僧、畫僧等。《蔗查集序》云：

已故詩僧誦茗者，舊居寺中，所為詩清微雋永，警悟脫俗，予曩輯《淮海英靈集》，竟未得誦茗詩錄入，是余疏漏之咎也。誦茗弟子圓燦以其師《蔗查集》示余，余乃序其詩集，並刊之以廣其傳。圓燦亦能詩善畫，圓燦務致佳弟子能文字禪者主此古院，庶不墮誦茗之教也。(43)

《題杭州僧嘯溪詩卷》云：

杭州南屏壑庵有僧廬在竹林最深處，詩僧小顛居之，餘昔在杭，嘗遊其間，小顛能詩傲物，與一時名流相接，餘題其室扁曰“七代詩僧精舍”，蓋小顛以上居此者皆詩僧，至小顛七代矣。(44)

可見阮元交往的僧人幾乎都不是等閒平庸之輩。

阮元自己能詩，又喜愛往佛寺名山中游覽，故其《擊經室集》中錄有多首遊覽寺院的詩作。為節省篇幅打算，下僅羅列詩作題目，不錄原詩：《崇效寺法源寺看花晚集楊荔裳揆舍人齋中》（庚戌）、《初秋同孫淵如星衍言皋雲朝標兩同年遊萬泉寺涼水河後數日招同沈雲椒少宰那東甫彥成同年再遊》（壬子）、《秋日同徐太守大裕至龍洞遂遊佛峪還憩壽聖院拓元豐順應侯碑》（甲寅）、《曆城白雲峰西北至錦屏岩憩聖壽院》（乙卯）、《淨名寺蔬飯》（丁巳）、《國清寺》（戊午）、《華頂茅篷》（戊午）、《夜宿上方廣寺藏經樓》（戊午）、《萬年寺題僧達本壁》（戊午）、《仲冬詣天竺復同孫蓮水韶吳山尊肅汪芝亭恩李四香銳陳曼生鴻壽陳雲伯文述林庾泉道源焦里堂循過靈隱蔬飯冒雪登西湖第一樓》（庚申）、《過普陀宗乘須彌福壽二廟》（癸亥）、《宿國清寺》（甲子）、《雨中至高明寺》（甲子）、《雨後至石梁觀瀑宿上方廣寺》（甲子）、《覺生寺觀永樂大銅鐘》（庚午）、《遊潭柘寺宿岫雲寺倚松閣》（庚午）、《遊戒臺

(42) 阮元：《擊經室集》，下冊，第676頁。

(43) 阮元：《擊經室集》，下冊，第677頁。

(44) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1101頁。

寺》(庚午)、《戒臺寺古松》(庚午)、《雨後過青陽五溪登望華亭看雲中九華山》(甲戌)、《臘前三日將出都與野雲山人同宿萬柳堂覺性開士方丈曉行送別》(丙子)、《十二月過趙州茶亭僧舍》(丙子)、《唐懷素綠天庵》(丁丑)、《自湖南零陵入廣西全州避雨宿湘山寺次日曉發》(丁丑)、《桂林除夕憶雷塘庵僧心平》(丁丑)、《夜宿清遠峽曉登峽山飛來寺》(己卯)、《東林道中詠肩輿瓶中桂花》(己卯)、《題海印閣》(癸未)、《過電白溫泉題僧壁二律》(癸未)、《題杭州僧嘯溪詩卷》(甲申)、《泊舟峽山寺登飛泉亭回憩玉帶堂晚飯》(乙酉)、《定光寺看紅山茶花》(戊子)、《出西城十裏遊龍門山海源寺》(戊子)、《同李文園學使棠階遊太華山憩太華寺》(戊子)、《正月八日遊西山花紅洞法界寺》(庚寅)。

由所舉之詩名，可見阮元參訪寺院之勤。窺其詩意，有阮元夜宿寺院者，有阮元在寺內用餐者，也有阮元於寺中游覽者，不一而足。阮元的詩歌不僅能記與寺院有關之事，亦能用與佛教有關之典故。如“漫將衣鉢說南能，七代詩傳百代僧。鐘後月前明不斷，南屏深處一詩燈。”⁽⁴⁵⁾《題杭州僧嘯溪詩卷》“高倚欄杆提海印，蓮花池外問南能。”⁽⁴⁶⁾《題海印閣》“買絲客去休澆酒，胡餅人來且吃茶。”⁽⁴⁷⁾《十二月過趙州茶亭僧舍》

五、結論

通過對阮氏本人所作的文獻進行排比、疏理和歸納，不難看出阮元對佛教抱有一種特殊的同情。他不像一些儒者汲汲於調和儒釋之爭，更不像其他一些儒者盲目地排斥佛教，甚至為了拒絕佛教而大聲疾呼。阮元對佛教文獻、教義以及佛教史都有很深刻的思考，他通過歷史分析、考證，認為佛教傳入中土之後為清談之士所利用，通過翻譯等方式融入了玄學的思想，因此可以說六朝之後的中國佛教已經和產生於印度的佛教並不相同了。這就是阮元所謂的“儒之亂佛”。而後來李翱等儒者附會已被竄亂的佛教教義來闡釋儒家的性命學說，使儒家學說流入佛教。至於理學心學等儒者又流入禪學，此即阮元所謂的“禪之亂儒”。

(45) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1101頁。

(46) 阮元：《擊經室集》，下冊，第1086頁。

(47) 阮元：《擊經室集》，下冊，第943頁。

綜上所述，可以得知，“禪之亂儒”並不是問題真正的癥結所在，“儒之亂佛”才是根本。因此，儒學的發展要擺脫佛教的影響，必須要祖述兩漢學術。這正是阮元一貫的學術主張。與清代一般漢學家越宋抵漢的理念稍有不同的是，阮元批判的眼光並沒有在宋明儒學身上止步，而是把矛頭對向了漢末到唐代這一歷史階段的儒者，因為是他們改變了佛教，進而改變了儒學。另外值得一提的是，由於對學術源流有漢學、宋學的流變意識，阮元在對佛教的認識上也做出了以“道安靜坐”為節點的判釋，將佛教源流分為釋學和禪學。阮元對佛教進行釋學和禪學的區分，應該是受到了清代以來漢宋之間門戶區別的影響，而對佛教進行學術史角度的“判教”，反過來也影響了阮元自己對傳統學術發展歷史的認識。所謂的禪學之於佛教，頗有些理學之於儒家經學的意味。我們嘗試將阮元對佛教和儒學的“判教”，用簡單的表格加以說明：

佛教發展分期與關鍵節點	儒學發展分期與關鍵節點
	兩漢經學
純粹的釋教	魏晉玄學
道安之後的釋教	
達摩之後的禪學	李翱“復性論”
	程朱理學
	陽明心學
	清代考據之學

對於擁有現代宗教學和宗教史知識的今人來說，阮元的很多觀點都不是新穎特異之說。這是因為今人已經充分認識到佛經翻譯和詮釋中的“格義”，以及佛教中國化的歷史進程。但是身處傳統儒家社會的阮元，在當時的歷史背景下已經有此認識，確實也是難能可貴的。倘若要細究阮元為什麼會有這樣的思想，以文章的第四部分來看，恐怕和他與佛教往來密切，從而對佛教有深刻的認識有關吧。

Summary

From the Chaos of Buddhism Caused by Confucian Thought to the Chaos of Confucian Thought Caused by Zen Buddhism: Ruan Yuan’s Concept of Buddhism

QIAN Yin

The volume of Yanjingshi is the main collection of Ruan Yuan. Through the research and clarification of his collection I found that, to some extent, Ruan Yuan showed sympathy to Buddhism. He thought that although there used to be deep difference between Buddhism and Confucian Thought, Buddhism, after its entry to China, had always been used in the philosophical conversation of scholars of Wei and Jin dynasties, that the opinions from Confucian scholars had been absorbed in the process of translation of Buddhist classical works, that such scholars as Li Ao had talked about Confucian thought with the help of Confucianized Buddhism and that Taoism had influenced Buddhism, which, in turn, had influenced Confucian thought. He clarified Buddhism as Zen and Shi Buddhism, which had a lot to do with his clarification of traditional Confucian knowledge as Han Dynasty’s Confucism and Song’s.

Keywords: Ruan Yuan; Buddhism; volume of Yanjingshi; Discipline of Dynasty