

由船山易學對佛教的批評看近代以來的儒佛交涉

林建勳

國立中央大學中文所博士生

國立中央大學中文系講師

摘要

本論文主要是討論王船山對佛教的批評所呈現出儒佛相異的重點，進而探討中國近代以來儒佛的交涉，其中最大的相異之點在於道德創造之幾的有無，尤其是由儒家觀點而言，這個道德創造的本源，不但是價值的本源，同時以人文的眼光去看世界的萬有，萬有因這個本源而有了意義，故可推而言萬有的本源就在於這個根源，故儒家稱之為天理。

這個觀點是王船山以來至近代的熊十力、唐君毅、牟宗三對佛教批評的基調。不過佛教中所提倡的慈悲，顯然與儒家所說的道德有著密不可分的關係，只是佛教在以涅槃離苦為終極關懷的理論上，沒有將這個價值與趨向加以存有論式的陳述而已，而佛陀一切為眾生的作為，乃至大乘的慈悲精神，都是儒家道德行為的實際展現。

佛教以修行實踐為主的理論中，重點在如何離苦得樂，而佛教以否定所有的形上本體，來體悟空智的理論格局，又使得所有的存有論陳述無法進行，只能是緣起法所消解的對象，因此就註定了有關於慈悲與道德的存有在理論上不可能被正面陳述的命運。

慈悲與道德雖然在佛教理論上無法以存有論的面貌被陳述，但是慈悲、道德是一種價值的取向，就謝勒·馬克斯的說法，它可以是一種認知的背景，卻很難是認知的對象，因此，慈悲、道德可以是以緣起無生法認知這個世界的背景，卻不必一定要有存有論的正面陳述。

因此我們可以說，出世智慧與大慈大悲是一時具發的，沒有慈悲，就沒有出世智慧，沒有出世智慧便沒有真正的慈悲，出世智慧是佛教對世間的認知，而慈悲則是這樣的認知中具時而發的背景，兩者不可拆成兩片來看。在這樣的情況下，儒家以道德本源的有無來批評佛教其實是極為不切的，因為佛教的理論重點並不在這方面，而且由佛教的精神看來，兩者並不衝突。由這一點上，我們始可以開始思考儒佛會通的問題。

• 前言

船山在儒家的立場，常對佛、道兩家提出批評，我以為對船山批評佛教的觀點做探討是非常有意義的，因為一方面船山思想乃總結宋明以來的儒家思想，並在道、器兩端的思維中，提出兩端而一致的看法，有效解決儒家在朱子學理論中天理、人欲兩分的窘境。另外一方面，船山對儒家良知「發生之幾」及其「能動性」有深刻體會，因此以船山為儒家思想朱子學僵固及陽明學流盪之後的修正思想並不為過，當然，船山思想的探討尚在方興未艾之中，我這樣的看法或只是一偏之見，但由此角度觀之，船山確是可以代表儒家思想的後期發展及較完整的型態。

另外一方面，在船山之前，儒家學者對佛教的了解從未有如船山深者，鮮有儒家學者對佛教之緣起性空、無生法有理論上的了解，大都只是針對佛教對世間採否定、消極的態度加以批評，其批評都只是粗率或不相應的，但船山對佛教之緣起性空及無生法顯然都有相應的了解，在如此的背景之下，船山對佛教之批評，雖不能說完全中肯，但卻非常明確的標舉出儒家與佛教思想不同的核心所在。因此，對船山批評佛教的思維做探討是非常有意義的。

儒、佛兩家思想的比較，自佛教傳入中國時，即是中國文化所關心的事，一般求其合者要比求其分者多，由《弘明集》中的《牟子理惑論》，到明代的紫柏、德清與蕩益，都是以企圖會通儒佛而有名，然由於未先求其分，即拉雜相合，以貌合流，其深度在現代一直是受到質疑的。但我們在船山身上看到不同的態度及成果，我們有理由相信，會通儒佛的首要目標在釐清儒佛，而釐清儒佛之首要人物則非船山莫屬。

在船山的著作中，以易學之著作最具形上及本體思維，因此我選擇以《周易內傳》、《周易大象解》、《周易稗疏》、《周易外傳》等四本船山易學著作做為我們探討船山對佛教批評的主要對象，由此可協助我們由思想之根本處了解船山分判儒、佛的把握。船山的這一把握，同時也為近代區分儒、佛兩家理論之根本處開啓了新的思維，一直到現在，我們思維兩家的不同，或企圖融合兩家的理論，若不透過與船山這一根本分判對話，則無論在歷史或理論方面，都無法有適切交代。

• 船山易學的兩大特色

船山在《內傳》中說及夬卦初九爻時說：

德未充，義未精，而欲遏制人欲，必且激而成乎妄，佛、老是也。

在這段文字中，我們可見到船山對佛、道兩家之共同批評為「德未充，義未精」，到底是何德未充？何義未精？這就要從船山易學的特殊見解談起。

船山易學是其儒學思維的一面，其思想具有兩大特色，一是對道德創生之幾的深刻體會，二是對道器相即、兩端一致的體會。

就對道德創生之幾的體會而言，船山易學是展現在「陽」的創造性與能動性上。船山說：

陽之動也，一念之幾，微發於俄頃，於人情物理之沓至，而知物之與我相貫通者，不容不辯其理，耳目口體之應乎心者，不容於掩抑，所謂惻隱之心是已。

這裡所謂「陽之動也」、「一念之幾」，皆是指儒家心性論中道德創造之一幾及其能動性而言，道德之創造一方面是一種價值之創造，同時因道德之本具的實踐性格，而有了能動性，陽明謂「知行合一」即是指此。若道德創造少了能動性，則會落入知識界，而成爲概念認取之對象。如此一來，知、行則分裂爲二，不可言合一，故能動性及創造性是道德本具的性格。

船山易學中，以「陽」爲道德創造之表徵，故陽爲君子之德。所以其易學是「扶陽抑陰」，船山常引張橫渠之言「易爲君子謀，不爲小人謀」，正是以君子之道解易的基本立場。

船山易學之第二特色，即是道器相即，兩端一致。船山在《思問錄》中說：

兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也。實不窒虛，知虛之皆實。靜者靜動，非不動也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼，濁入清而體清，清入濁而妙濁，而後知其一也，非合兩而以一爲之紐帶也。

這兩端一致的思想展現在道、器之問題上，則是主張道、器相即，不可離器求道，所以船山在《外傳》中說：

故聰明者耳目也，睿知者心思也，仁者人也，義者事也，中和者禮樂也，大公至正者刑賞也，利用者水火金木也，厚生者穀蔬絲也，正德者君臣父子也，如其舍此而求諸未有器之先，互古今，通萬物，窮天窮地。窮人窮物，而不能爲之名，而況得有其實乎？老氏督於此，而曰道在虛，虛亦器之虛也。釋氏督於此，而曰道在寂，寂亦器之寂也，浮詞炙輶，而不能離乎器，然且標離器之名以自神，將誰欺乎？

道不可離器，而器亦不可離道，兩者在一種辯證的關係中相互依存，道必須由器來展現，故離器無道，而器則必依道而存在，故離道亦無器。以上兩點是船山易學的特色，亦是船山據以批評佛教的起始觀點。

• 船山對佛教的批評

• 佛教執天地之體以爲心，而不知其神

船山在《內傳》復卦中言：

乃異端執天地之體以爲心，見其窅然而空，塊然而靜，謂之自然，謂之虛靜，謂之常寂光，謂之大圓鏡，則是執一嗒然交喪，頑而不靈之體以爲天地之心，而欲效法之。夫天清地寧，恆靜處其域而不動，人目視耳聽而謂其固然者也，若其忽然而感，忽然而合，神非形而使有形，形非神而使有神，其靈機響應，鼓之盪之於無聲無臭中，人不得而見之也，乃因其耳目之官有所窘塞，遂不信其妙用之所自生，異端之愚，莫甚於此。

這一段主要的批評有兩個重點，第一是佛教執體以爲心，第二是神、形相即不可離，形、神只是個比喻，用以比喻天地之心、體不可離也。這裡所謂的心，即是神，即是前面所說的創生之幾，即是易學中的『一陽之動』。而體則是形，是陰的存在，是指天地之體。所謂「執天地之體以爲心」是指以天地之塊然的靜態存在，誤以爲是天地存在的全部，就是以形爲神，因而不見神的妙用和道德創生的原動力。因此這一段話，在船山的立場而言，是批評佛教無視於創生之幾的存在，而因耳目之窘塞，不信這個創生之幾的妙用，執天地之體以爲心，是將屬陰的天地之形式結構，誤判爲天地的全部，而不見其神和其形上的道，故只見到「窅然而空，塊然而靜」的形態，在道家謂此爲「虛靜」，在佛教則謂此爲「寂光」。

在這段批評中，說佛教未見創生之幾，是站在儒家道德本位的立場所提出的批評，正好可標舉出儒家思想中心議題及特色，而對於執天地之體以爲心的批評，不免令人懷疑船山對佛教之緣起法是否缺乏了解，我們可由另外一段批評中，來知道，船山事實上對佛教之緣起法有一定之認識和批判。

• 獎成與得，以著天理流行之功效

船山在《外傳》中談及乾卦時說：

釋氏之言，銷總、別、同、異、成、壞之六相，使之相參相入，而曰「一念緣起無生」。蓋欲齊成敗得失於一致，以立真空之宗，而不知敗者敗其所成，失者失其所得，則失與敗因得與成而見，在事理之已然，有不空昧者，故獎成與得，以著天理流行之功效，使知敗與失者，皆人情弱喪之積，而非事理之所固有，則雙泯理事，捐棄倫物之邪說，不足以立。

這段批評中涉及佛教的兩個重要概念，一是六相，二是緣起無生。我們先就這兩個概念先做說明，再談船山的批評。

1.六相：

《華嚴經》〈十地品〉依總、別、同、異、成、壞六相，而談法界緣起，事事無礙之義。一切緣起，必具此相，不見六相，則不能爲緣起。總相示平等之體，別相示差別之體，平等之體謂一體具多體也，差別之體謂多體各別也。例如一舍，一舍中具許多磚瓦等，以磚瓦等多體總造一舍，是爲平等之體，即總相也，而一舍中，磚瓦等之多體各別即爲差別之體，是別相也。又同異之二相者，爲相上之平等差別，如磚瓦等形相雖各別，然有同造一舍之相，故云同相，諸相各別，故

云異相，磚瓦各異，合成一舍，謂之成相，彼各具一一之作用，謂之壞相，六相融和，不離一味，謂之六相圓融，是一切緣起法之自性然也。

2.緣起無生：

- 依《中論》「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」是四門不生。萬法之所生不外有因生、無因生。而有因生不外從自生、從他生、從共生，因此有因與無因合起來共四門。無因生是壞因果法。故不可取。若為自生，則生前生後無有差別，故不可言生。若為從他生，則火從木生，鐵、水何不生火？故不從他生可知。自體不生，他體不生，合何能生？故不共生。此曰四門不生。是故諸法無生，乃依據緣起法，萬法無有自性，無有自性故不可言生，因無生故，不可言滅。故可言一切法畢空。

- 《大般若經》中說：

是菩薩摩訶薩以自相空觀一切法。已入菩薩正性離生。乃至不見少法可得不可得，故無所造作。無造作故畢竟不生。畢竟不生故名無生法忍。由得如是無生法忍故名不退轉菩薩摩訶薩。

明白此無生法，並以之觀萬法之無生，是為無生忍，此之謂緣起無生。佛教六相圓融的根據其實就是因於諸法無自性，因諸法無有自性，乃至六相無有自性，故相參相入，而言圓融。

因此，船山這裡所言之「得失一致」不是莊子〈齊物論〉之一致，而是皆入於寂滅空海，由緣起法說無生的一致，就佛教的思想而言，得與失不但皆無自性，而且相參相入，得中有失，失中有得，得失之間實無有一法可得，故言得失一致，故船山言「以立真空之宗」。

對於此得失一致的觀點，船山的批評可以分兩個面向來說，第一，船山說「敗者敗其所成，失者失其所得，則失與敗因得與成而見，在事理之已然，有不空昧者」，船山是站在儒家道德本位上說話，因此所謂的得與失，成與敗，是扣住道德來講的，失是得的闕如，敗是成的闕如，兩者分明，不可混為一談。船山之所以會有如此的批評是建立在兩個儒家的觀點之上，其一是「夫功於天下，利於民物，亦仁者之所事。」，功之成敗，是正德、利用、厚生之事，成者百姓所以賴之，敗者生靈塗炭，豈可不分成敗得失。其二是，儒家的理論設計，原是以陽為首，以道德為本，故所有的惡沒有實義，只看成是善的闕如，故敗是成的闕如，失是得的闕如，因為所有基於道德的得失成敗，其最終的天命，都將是以彰顯天理為方向。

對於得失一致的觀點，船山批評的第二部分是「故獎成與得，以著天理流行之功效，使知敗與失者，皆人情弱喪之積，而非事理之所固有」，成與得是人追求的方向，亦是天理的方向，故所有的不足，都是「人情弱喪之積」，成與得是天理之成事，天理之得，而敗則是人情之遮蔽，是陽德不彰，其問題不在天理，而是人之陷溺，因為理是常健的。對於船山而言，理指的是天理，即是指創生之幾，而事則是指現象、形下界，就天理而言，天理彰顯則萬物得所，顯出意義，此為得。天理若失，則萬物黑暗，無意義可言，故得、失不可混而一談。天理與萬物相即而不可雙

泯，若天理與萬物一泯於空，則創生之幾淪喪，不復有天理陽動之幾矣，因此敗只是人情的弱喪，與天理無關，天理是乾德永健，生生不息的。

• 點化三世，以離於幻

船山於《外傳》中說：

若釋氏之教，以現在爲不可得，使與過去、未來同銷歸于幻妄，則至者未至，而終者杳不知其終矣。君子服膺於，執中以自健，舍九三其孰與歸。

三世不可得是佛教一貫對時間的看法，其目的在說明時間的無自性，其演變一依於因緣法，《中論》說「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」這是破三時門，其義是說，已去既是已去，故無有去，未去既是未去，故亦無去，除此二者之外，根本沒有去時的第三位，因爲不是「已」就是「未」，現在是不住的，故三時皆不可得，故曰「同銷歸于幻妄」。

這裡「九三」是指乾卦的九三爻，爻辭曰：「九三重剛而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。」船山曰：「剛者，非但勇於任事，實則嚴以持心，不恃其健行，而知時不中，防其所行之過，操心危則行不危矣。」。船山並未直接反對三時之不可得，不過船山不同意同銷于幻而入寂滅的說法，他反而強調應服膺乾德執中以自健，於此最能顯出儒佛兩家之大差異，船山直接肯認道德意義，不管三世可不可得，嚴以持心，雖知時之不中，但君子仍能慎其行而無咎，就道德的立場說，不管時局如何？三時是否可得？唯有君子之道可點化三世，使其意義長存，此謂之「健」，是乾之德的不息展現，此處最見儒、佛之大差異處。

四、船山的分判開啓了近代區分儒佛的思維

船山對儒佛的分判，開啓了近代對儒佛區分的思維，我們可以看到，近代的大儒，在區分儒佛的關鍵點上，都是以船山這一分判爲其基礎。我以熊十力、唐君毅、牟宗三三位先生爲例，來說明這個思維的一脈承繼。

• 熊十力

1. 熊十力先生在其《十力語要》中言：

蓋佛家確不於本體上說生化，而只是談空寂。其何故耶？儒家雖見到空寂，而於此，卻似談言微中，畢竟盛顯生化。與佛氏精神、面目要自截然不同。……佛家以出世思想，故其談本體，只重空寂的意義。儒家本無所謂出世，故其談本體，唯恐人耽空溺寂，而特著剛健、或生化。……儒佛二家談本體，一偏空寂，一偏生化。

2. 曾錦坤先生在其《儒佛異同與儒佛交涉》一書中說：

熊十力以儒家義理為標準，進而批評佛教，區分儒佛二家。熊氏以為佛家所說的真如，就是本體。但是佛家體會真如，與儒家本體截然不同，真如只能說無為，而不能說不為。這種內容的真如，只得到本體的空寂義，而喪失本體生化創造的一面。

我們且不管熊十力先生對佛教的本體了解只限於中國佛教後期發展如來藏思想的真如，也不必管熊先生是否了解佛教之根本思惟其實是反對任何本體思維的，但熊先生刻意凸出儒家本體的「生化創造」特性，這一見解與船山實無二致，不管熊先生的思想是否直接承自船山，但這樣的思維及分判，船山實是開其端者。

• 唐君毅

唐先生對於儒佛之見解可見於〈宋明理學家自覺異於佛家之道〉一文，收錄於《中國哲學原論》原道篇卷三之附錄，唐先生在談及儒家與佛教思想的不同時說：

仁善之心、肯定人物之生、而利之、潤澤之，仁善之心得暢遂。由吾仁善之心之暢遂，而吾亦自充實其生、擴大其生之意義。是由仁善之心暢遂，即以潤吾之生，故我真欲求所以繼續潤吾之生，即必須繼續肯定仁善之心，而繼續肯定人物之生。故仁善之心之充量發展，必不能忍宇宙之斷滅。仁善之心由潤澤他生，以潤澤自生，即以潤澤他生，為其潤澤自生之意義，故此心為普遍而客觀之心。

宋明理學家之自以為其對宇宙看法之根本不同於佛家者，即佛家當前之現實宇宙為空，而宋明理學家則多以之為實。……佛家說空、說緣生、破執常，而儒家本未嘗執常。佛家談緣生，而無宇宙不斷滅、諸法必生之保證，而儒家則以宇宙生生不已真幾，潛運于緣生諸法，言宇宙之恆久，與宇宙恆久不已之形上學的根據。

對於儒家而言，緣起法足以說明宇宙的現象，但卻不足以說明其存在的根據，善心之本可以直接認肯這個世界，點化這個世界，使其有道德意義，因而得到存在的根據。但緣起法卻無法直接肯定這個世界，更無法給與道德之意義及價值，故對「宇宙不斷滅、諸法必生」沒有必然的保證。

唐先生雖然沒有直就本體論下手比較儒、佛的異處，但其所言，無非是指向儒家道德的創生之幾是兩家思想最大的異處，這與船山之所以分判儒、佛，實是有共同的旨趣。

• 牟宗三

牟先生對於佛教思想見解有《佛性與般若》一書為專著，此書重點放在空宗龍樹學及華嚴與天台的分別，尤強調天台理論的特殊性，以為唯有天台非分別說者，才是究竟圓融。不過此書中對於儒、佛的比較則不見談及。牟先生另有《佛家體用義之衡定》一文，收錄於《心體與性體》第一冊的附錄，此文則對儒佛的區分有較為深刻的說明。牟先生在此文中，自稱其對儒佛的區分的觀點，是由橫渠、明道、象山來，他說：

是以就體用之模式說，橫渠謂其「物與虛不相實，形性天人不相待」，雖是籠統，而未始不中肯。而程明道進一步復就此體用之總論而鞭辟入裡地謂「只有敬以直內，而無義以方外，要之其直內者亦不是」。蓋其直內只是染淨對翻，生滅不生滅對翻，其所直之內只是心真如體也。而後來陸象山復進而以義利公私判儒佛，而謂「惟義惟公故經世，惟利惟私故出世，儒者雖至于無聲無臭，無方無體，皆主于經世。釋氏雖盡未來際普度之，皆主于出世」。此蓋是「緣起性空，流轉還滅，染淨對翻，生滅不生滅對翻」教義下之必然。……橫渠、明道、象山之評判，表面看之，雖極籠統粗略，然實按之，皆極中肯扼要。彼等之如此說，亦只是要顯露一道德創造性的實體用之實相資相待，亦是很顯明地要呈現出一內在道德性之性理、實理、或天理，亦根本是一道德意識之凸出，道德意識之照體挺立。此是很明顯的一個本質的差異，佛教的苦業意識總不向此用心。

如來藏心並非與內在道德性必不相容。只決于有無此道德意識而已。有此驪珠即是儒，無此驪珠即是佛。

曾錦坤先生在談及牟先生的這個看法時說：

即以天台宗而論，它保住了萬法的客觀真實，但仍無法說明諸法何以如是不已地呈現，佛心不是一個創生的實體，這裡沒有體用義可言，不是本體創生萬法。

牟先生就三位宋儒所言，而說其中肯，是說三位宋儒區別儒佛的方向是正確的，牟先生進一步指出其關鍵點就在於一「道德創造性的實體」之不同，其見解正是船山所言，儒家本於「陽之動也，一念之幾」的道德創造，所見佛教缺乏這個創造的本源，所以說佛教「執一嗒然交喪，頑而不靈之體以為天地之心」，對真正的具道德創造的本心懵然不知。

五、船山批評的再檢討

• 緣起觀對於原始佛教而言只是個宗教實踐命題

我們由前面幾段船山對佛教的批評，可以見出船山是站在儒家的道德本位，明確的標舉出道德創生之本源，由此為基本立場，對佛教提出批評，幾乎每一次的批評都是如此。這個批評同時也開出了近代儒家學者對儒佛區分的評判的主流。

船山對佛教的批評不但都是由道德立場出發，而且幾乎都落在存有論之批評上，將佛教看成是以空寂、寂光之體為其最高範疇的思想體系。但佛教之所以走上存有論的樣態，乃是後來的發展，在原始佛教中，存有論的部份是有意被避而不談的。黃俊威在其博士論文《華嚴「法界緣起觀」的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》中說：

原始佛教的緣起觀，最初並非作為一個「存有論命題」，而只是作為一個「宗教實踐命題」。

這個現象，我們現在在《雜阿含經》中仍可以見到，緣起論在最初只是修行上的一個命題，至於引申為解釋宇宙萬有生滅變化「存有論命題」則是後來發展。

船山對佛教的了解明顯深受華嚴宗學之影響，而華嚴宗「法界緣起」觀的建立，在很大的一部分是存有論的討論，而船山的批評也大都集中在這上面，故而對原始佛教無常、苦、滅之一連串命題並無相應的了解，對於菩薩道之悲、智雙運則更無同情之了解，因此使得船山的批評語重而言苛。

事實上有關道德及利他的思想，在佛教中是非常普遍而重要的，尤其是在大乘教的思想中，菩薩道的悲、智雙運，所謂「悲」即是指利他的道德行為，在金剛乘中，甚且認為要證入佛、菩薩之果位，捨慈悲而無他途。是故，如果忽略了佛教中的慈悲，而只由空寂之本體去比較儒、佛異同，甚至因此批評佛教無法創生道德，這是有極大缺憾的。船山在這部份並未留意，實是令人遺憾。

• 菩薩慈悲與孔孟道德

佛教慈悲是兩個觀念的組合，慈之梵文是 *maitrī*，是朋友、親愛的人的意思，一般在佛教中解釋慈為「與樂」，就是使眾生安樂。悲之梵文是 *karuṇā*，為哀憐、溫柔、有情之意，一般在佛教中解釋為「拔苦」。將慈悲合而言之，就是「慈愍眾生，拔苦與樂」。

在比較儒家之惻隱之心及佛教之慈悲上，郭朝順說：

但朱子把「惻隱」二字拆開來解，是否允當，實有賴文字學的專家進一步澄清。但《說文》：「惻，痛也。」「隱，蔽也。」，「惻」字可以是悱惻，悱惻的意思，可指哀痛悲愍之情；但「隱」是隱微，隱蔽的意思，解作「痛之深」似乎有些牽強，除非朱子「痛之深」的「深」，是指「從內心的深處所湧現出的哀痛」，這便與「隱」字的原意可以連得上了。如此則孟子所謂的「惻隱」便是指：「從內心的深處所湧現的，對於不幸人事（如孺子入於井）的哀傷不忍之情」。

基於上述詞義的分析，我們認為「慈悲」中的「悲」字與「惻隱」一詞相當，因為二者都是指在目睹他人之苦時所展現的同情心，其興發的條件相同——「目睹」；其所展現的情感相同——「同情」。而「慈」字從「朋友」（*maitrī*）之意，推而廣之而為「愛念眾生」的含義，在孟子或者儒家思想自然有之，但卻非「惻隱」一詞所含蘊的。因為「慈」是「主動」的愛念眾生，它不是「目睹」不幸的人事所興發同情之心，而是類似「親親而仁民」，把對親愛的人的愛加以擴充，而至一切眾生的一種願望。然而慈悲作為一個完整概念而被定義為「與樂拔苦」時，它與惻隱一詞「不忍人之心」之義，其實相差無幾。尤其是惻隱之心經過擴充之後，不會只局限在對於不幸人事之不忍哀愍之情，正如孟子所說：「先王有不忍人之心，而有不忍人之政」（公孫丑篇），由不忍人之心所展現出不忍人之政便是仁政，而仁政之實現與「拔苦與樂」便沒有什麼不同了；然而這已是第二序的，有待踐履的事。

因此，悲較近所謂的惻隱之心，而慈則較近孟子所言，將惻隱之心「擴而充之」，而產生的利他行爲。

基本上佛教慈悲的實踐與儒家的道德實踐是非常相似的，不過儒家以爲道德之實踐有其不變的理體，是道德創生的根源，這個想法在佛教說來是不如法的，因爲佛教基於緣起法，而證萬法皆無自性，怎麼可以有一個不變的理體存在呢？在《大般涅槃經》中，將慈悲分爲三種：

慈有三緣，一緣眾生，二緣於法，三則無緣。…眾生緣者，緣於五陰願與其樂，是名眾生緣。法緣者，緣於眾生所須之物而施與之，是名法緣。無緣者緣於如來，是名無緣。慈者多緣貧窮眾生。如來大師永離貧窮受第一樂。若緣眾生則不緣佛。法亦如是。以是義故，緣如來者名曰無緣。世尊！慈之所緣一切眾生，如父母、妻子、親屬，以是義故，名曰眾生緣。法緣者不見父母、妻子、親屬，見一切法皆從緣生，是名法緣。無緣者不住法相及眾生相，是名無緣。」

大涅槃經中，所謂眾生慈是以世間親屬關係爲緣而行的慈悲，依佛教之緣起法而言，若親屬關係不存在，則眾生慈不存在。所謂法緣慈，乃在眾生平等這一觀念下，而產生之慈悲，超越了親屬關係之世俗法，但平等法若消失，則法緣慈亦消失。只有無緣慈是可以恆存的，因爲無緣慈乃是由如來而來，既不緣眾生，亦不緣法，是以實相爲因緣。但實相其實就是空性，因此行慈悲者並無行慈悲之意識，乃是一種無相而行之慈悲。慈悲者若無行慈悲之意識，其實乃同等於沒有慈悲，行者不知其行，受者不知有受，則何來行與受，根本沒有觀察點，豈能言慈悲之有無，因此，在空寂之境言慈悲根本沒有意義。

這並不是說慈悲是不必要的，而是說具世俗法義的慈悲，在緣起法中所見，皆是沒有自性，不恆久的，就空如實相義而言，都是必須擺落的對象，但就世俗法而言，則又是必須的，用吉藏的「四重二諦」邏輯，慈悲於世法是有，於出世法是空，然後第二重用雙遣法加以否定之，即是有空（以有空之見爲俗諦），非有非空（以無有空之見爲真諦）之對立，第三重則又以雙遣法加以否定之，故有二不二（有二見爲俗諦），非二非不二（無二見爲真諦），最後第四重將前三重之二諦分法視爲俗諦，而以「言忘慮絕」爲最之真諦。

故空寂只是空寂，萬緣放下，萬法皆空，故無有善，無有惡，更何況是慈悲？慈悲在真如實相中應是不可言不可說的。

佛教雖可透過雙遣法及真如的不可說，來解釋無緣慈的不可思議境界，但以儒家的觀點而言，在理論上，慈悲將爲無生法所消解，乃至儒家所言的道德創生之動力、之幾、之體，都將爲無生法所消解，在存有論上，慈悲總是掛不著。因此就儒家而言，佛教的整個精神畢竟是屬於智解脫，慈悲一般只是輔助證入無生的方法，這個方法雖說是重要的，乃至於可能是唯一的方法，但方法畢竟是方法，只屬於工具，而非目的。

曾錦坤先生在〈儒家與佛教的區分〉一文中說：

…… 對這個問題，個人以為，本心絕對，雖在佛教徒亦不例外。只是當實證物我一體之時，佛教徒雖有性理的呈現；卻未能順此端倪擴充將去，遂使此性理僅停在當初一念而未能落實，終至掛空而萎縮。是以雖有理性的呈現，竟遭忽略而不提。一時的輕忽，積成一世的輕忽，一人的輕忽，積成一大教派的輕忽。立教方向偏差之令人怖畏，有如此者。雖然，這是一個較容易解決的問題。其次，就心性論來說，經由艱苦地實踐，是否必然通達物我一體，由心性帶出存有論的實證呢？答案應該也是肯定的，所謂豁然貫通，打成一片，正是對由漸修以達到一體之實證的客觀描述。如此；由存有可以帶出心性，由心性可以帶出存有，二者可以相互會通。

曾先生對儒佛的了解都相當的深入，在他對儒佛比較的思想中，上面一段話可以說是結論，其結論以簡單語言來說，就是儒家的理論最終可以達到存有論與心性論的統一，而佛教思想無法統一，因為在佛教而言，以無生法為基礎的存有論思想型態，終必否定了心性論的最後依據，所以必成偏枯之局，因此，相對於儒家而言，佛教這是一個無可救藥的偏差。曾先生儘管對佛教的理論有著深入的了解，但對佛教應世的基始態度始終無法體會，因此只在理論上做功夫，終是站在儒家理論的立場，否定了佛教。

• 先求相異，再談融合

近年來儒、佛會通之探討非常盛，常有學術討論會，各家說法並出，但由於大都未能承繼先人的思維，使得費力多而創發少。例如有一篇論文〈大乘菩薩道與儒家倫理〉，論文的結論說：

無論是大乘菩薩道或儒家倫理，其皆兼具自利和利他，如大乘菩薩透過慈悲智慧以成佛，儒家透過內聖外王以成聖。彼此立論基礎雖有所不同，但本無優劣可言。

然而在牟宗三對儒佛的分判下，認為只有儒家的德性主體才具有創生，佛教圓教並無創生。若就此而論，儒家之德性主體之生是有礙生的，因為若言德性主體才能生，在究竟義上就不准許其它緣起有之生。所以，德性主體之生，是有礙生的。反觀佛教之緣起，顯示所有的立論皆基於不同因緣而來，在不同的因緣下而成立，如此各各立論皆能生，反而不礙生，且是生生不息的。

之所以會有「礙生」之說，是因為對儒家思想不了解，若對儒家義理稍有所了解，絕不會出此言，因為儒家的「生」乃是價值之創生，而非宇宙存有之生，不可以佛教緣起與之相提並論。像這樣的批評很多，雖然不中肯，但並非沒有建設性，起碼引起思考與討論都是一件好事。

其中較具深度及創造力的論文是傅偉勳先生的作品，他的論點是希望以「心性體認本位的中國生死學與生死智慧」為三教（儒、道、佛）合一的方向及理據，這一觀點從傅先生的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》一書，到他的論文〈儒道佛三教合一的哲理探討——心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉（佛教與中國文化國際學術會議論文集下，1995.5，頁 679~693），都是持一貫的觀點，傅先生對儒家及佛學都有極高的造詣，他在文中說：

儒道佛三教共通而分享的「心性體認本位的生死學與生死智慧」，所以具有中國傳統的特色，有別於印度佛教包括在內的其他各大宗教或哲學傳統，乃是由於它自始至終不假天啓、彼岸、梵我、

神威等等外在力量，去解決有關生死的生命終極問題，而祇依靠我們本身的「心性」（不論是儒家的良知，道家的無心，或是大乘佛學的佛心佛性），去實地體驗體悟「生」與「死」的不可分別，在終極關懷層面以生死問題及其精神超克為最根本而最重要的人生課題，在終極真實層面肯認超越心物、主客、有無生死等等二元對立的天理(即良知)、天道(即無心)、空空或如如(即般若智)，並在實存主體層面體認(embody)、證成(justify)如此終極關懷的宗教性或高度精神性，以及所肯認著的終極真實的深邃哲理性之故。在具有中國三教合一特色的此一心性體認本位的生死學與生死智慧，實存主體、終極關懷與終極真實三事一時並了，無有前後，不可分離。這是我多年來進行三教合一的哲理性探討，所獲得的小小結論。

基本上，傅先生的想法是基於三家學說都是依於人自身心性而言修為，面對生死問題又是人生的最大事，由此正可以顯出其終極關懷，因此可以以生死之終極關懷來收攝三家不同的心性理論。傅先生以為這是一個必然的方向，但他未將這個工作做完就離開人間，而留下後人的憾恨。

傅先生的的思維角度是相當有啓示性的，不過要先看到儒、佛不同的真正的關鍵處，才談其不可合？須不須合？如何合？才是較合理的進程。到底什麼地方是關鍵處，我以為船山在《外傳》的一段話已道出了關鍵，船山說：

故釋氏以生死為大事，君子以出處為生死。鐘鼎、林泉，皆命也，而有性焉。性盡而命以貞，君子不謂命也。

船山雖然對原始佛教的宗教實踐命題缺乏了解，但他對儒家的掌握卻是非常精準的，佛教的關懷重點在解脫生死，而儒家的關懷重點則在出處，所謂出處即是處世與進退，這一個分別是關鍵，才使得儒、佛壁壘分明。船山的說法也同時呼應了德國哲學家馬克斯·席勒對佛教的批評：

印度式的（指佛教）愛理念與柏拉圖和亞里斯多德的希臘式的愛理念明顯同樣是理智主義……，因此。在印度人思維的範圍裡，不存在任何本身具有上帝特徵的救世主，只存在一位智慧之師，他教導指引著解脫之路。只要愛被設想為認識的附屬作用，就必然得出這一結果，但與自己獲得知識相反，對拯救所必需的知識的任何傳言大概均須先奠基於傳言者對接受傳言者的愛。

所謂「對拯救所必需的知識的任何傳言大概均須先奠基於傳言者對接受傳言者的愛」是指任何有關拯救（包括解脫）的教誨，若沒有愛先為引導，那拯救的教誨如何可能由「傳言者」傳到「接受傳言者」，因為這之中明顯要涉及到關懷及道德，那是一種擇取，是一種價值的判斷。

對於儒家而言，其真正關心的就是這種價值判斷本身，若是符合善的原則，則雖百死而不悔，這就是船山說的「君子以出處為生死」，不但如此，儒家上溯德性的本源，是一個能動的道德源頭，就是性善，這就是西方所說的愛。這樣的關懷重點，與佛教關心世界之實相，以解脫生死，有很大的不同。佛教在乎解脫生死，儒家則在乎是否以德應世，佛教是理智主義，儒家則是道德主義，佛教在說明由因緣法到實相，再到各人的解脫，都是由理智上言，是在陳述一個宇宙的原理，是一種佛教式的「實然」原理的探討，但儒家對性善的探討，則是在了解人之所以為善的可能，是

一種「應然」原理的探討。儘管佛陀說人生是苦，應解脫得樂，儒家則要說，若無性善，則佛陀自得自樂足矣，為何要廣轉法輪？明顯是有性善的存在。

當我們面對一項事物時，無論我們對它有多了解，若我並不愛它，它對我基本上是無意義的，但一但我愛它，會促成我去了解它，因為價值取向本身就具有能動性，這是必然的。一但在了解的過程中，使我不再愛它，其原因並非不愛，而是先前的誤判所使然，相反的，一但我不愛它，再多的了解並不能改變這一點。

我們可以說，佛教目的在揭露世界的真相（即實相），是一種理智主義，而儒家則在揭露其對於人的價值，是一種道德主義；就儒家而言，無論佛教如何講常、苦、空，儒家的立場都可以透過道德的判斷，以苦為樂，以無常為永恆。但對於以無常觀揭露宇宙實相的佛教而言，儒家的態度只是一種「癡」，因為無常、苦是一種普遍、客觀的存在，不是透過一種價值的認定就可以轉移的，

從這個觀點而言，船山刻意凸出儒家創生之幾的能動性，以及言「釋氏以生死為大事，君子以出處為生死。」實在是清楚的看到了儒佛區分的關鍵處。

六、結語

我們由理智主義與道德主義的分判，可以看出儒、佛兩家不同的關鍵之處，船山雖沒有清楚的說明關鍵的所在，但其語言都指向儒家的道德、價值之創生處，這是因為船山站在儒家本位的語言方式所使然，我們透過對其立場的諒解，而肯定船山實是對兩家的根本不同處有了了解。

今天想要融合二家思想的努力，若不先解決這個問題，可以說是毫無機會。這個問題的解決，不但可使儒、佛的融合變為可能，同時也化解了大乘佛教中，有關菩薩悲、智雙運的理論危機，這個危機我們可由大智度論中見到一點端倪，《大智度論》說：

「若諸法皆空則無眾生，誰可度者？是時悲心便弱。或時以眾生可愍，於諸法空觀弱。若得方便力。於此二法等無偏黨，大悲心不妨諸法實相，得諸法實相不妨大悲。生如是方便，是時入菩薩法位，住阿鞞跋致地。」

這是說，在慈悲的實踐中，若是空觀較強，以為眾生畢竟是空的，便失去了慈悲救度的對象，悲憫心頓時減弱，以為慈悲無意義。而悲憫之心強的，在憐憫眾生之時，易受感情的牽絆，難以保持緣起性空諸法無我的智慧。因此悲智雙運，不偏任何一邊，便進入菩薩阿鞞跋致地（不退轉地），不會退墮於輪迴之中。在宗教的實踐中，雙運或是有可能達成的，但在理論的發展中，卻造成了兩難的局面。印順法師在其大著《初期大乘佛教之起源與開展》說：

「佛身常在」，彌補了佛般涅槃以來的心理上的空虛。到這，聲聞的阿羅漢們，與佛的距離，真是太遠了！佛陀常在，於是從聖道的實行中，求佛見佛，進入佛陀正覺的內容，也與阿羅漢們的證入，有了多少不同。這些信仰、傳說、理想、（修行），匯合起來，大乘法也就明朗的呈現出

來。這都是根源於「佛般涅槃所引起的，對佛的永恆懷念」，可說是從「佛法」而演進到「大乘佛法」的一個總線索。

出於對佛陀永恆懷念的聖道的實踐中，有一種有別於聲聞的精神，那就是佛陀的慈悲，因此慈悲成了大乘教的特色。但將慈悲的精神與原始佛教的苦空解脫融合為一，則一直是理論所不能企及的。理論不能企及，並非代表著修行的完成是不可能的，因為理論終是成之於概念、文字，而修行與實相之道本身，其實是文字與概念所無法完全掌握的，在佛教的教法中，強調文字、理論無法取代修行，文字與真如不同質，這樣的說法可說是汗牛充棟，因此在實相的部分，若非「忘言絕慮」，實是無法有所了解，而所有的文字工作只是非常粗淺的階段而已。

不過對於理論上慈悲與無生法無法相互證成的理論危機，我們要循佛教的起始態度，才較可能合理處理這個問題。前面說過，初期佛教的理論，是一宗教的實踐命題，而非存有論的命題，而且就佛教的無生法而言，一切的存有論都在其否定之列，故其原始的宿命就是，只要慈悲有一存有論的根源，即是在否定之列，兩者在理論上可說是毫無妥協的空間，因此就理論上而言，慈悲存有是掛不住的。

但對佛教而言，慈悲又何必在理論上掛得住呢？因為所有在理論上掛得住的慈悲，其實都已不是慈悲本身，而只是一種被概念乃至於語言異化的「戲論」。因為正如儒家的說法，道德或慈悲的本質是一種創造力，而不是一靜態的存有，是一切認知的背景，而非認知的對象，既非是認知的對象，本就不可能形諸概念、文字，更何況是一個存有理論。印順法師在〈評熊十力的新唯識論〉一文中說：

『新論』以「出世」為錯謬，而不知大乘的不同儒家，即出世的空慧，掃盡世俗仁愛的情見，而使之化為不礙真智的大悲。

印順法師的這幾句話看去雖是平平無奇，但真是真知卓見，佛教的出世智慧與大慈大悲是一時具發的，沒有慈悲，就沒有出世智慧，沒有出世智慧便沒有真正的慈悲，出世智慧是佛教對世間的認知，而慈悲則是這樣的認知中具時而發的背景，兩者不可拆成兩片來看，而佛教之所以在理論上沒有為慈悲留下一個掛得住的位置，是因為慈悲根本不是認知的對象。就佛教而言，我們可以這樣說，慈悲本身其實是般若空智的一個面相。

在這個部分，從事理論架構及文字工作的人，不能不有一分謙卑的心，因為不管是儒家也好，佛教也好，歷來大德、聖人的存在是事實，個人以為，完全以文字及概念去度量他們，不啻是以蠡測海，也因此本文只是企圖提出一種看法，希望有輔於世道而已。

A Look at the Contemporary Relationship between

Confucianism and Buddhism from the Criticism on Buddhism in Ch'uan-shan's Study on the Book of Changes

Chien-hsun Lin

Lecturer, Dept. of Chinese Literature

National Central University

Summary

This research paper is mainly a discussion of Wang, Quan Shan's (王船山) critique of Buddhism, more specifically, it is a discussion of Wang, Quan Shan's (王船山) thoughts on the principal differences between Buddhism and Confucianism and of the points-in-common between them in modern times. The main difference lies in the question of whether moral virtue is created or not.

From the perspective of Confucianism, the source of the creation of moral virtue is not only a source in its value, but at the same time, it gives significance and meaning to phenomena because of their source in origin. This is taken from the viewpoint of the literati regarding the world's myriad phenomena. The source of the world's myriad phenomena is based in the origin of moral virtue. Confucianism calls this the *Principle of Heaven* (天理 *tian-li*).

From Wang, Quan Shan (王船山) down to Shi Li Xiong (熊十力), Jun Yi Tang (唐君毅), and Zong San Mou (牟宗三), this view was kept by them all. The concept of compassion in Buddhism is closely related to the concept of moral virtue in Confucianism. However, Buddhism emphasizes the goal of nirvana and liberation from suffering as its main principles rather than dwelling on the value of moral virtue. The Buddha had worked for the benefit of all sentient beings by practicing compassion in the Mahayana spirit. This was a practical and real life expression of Confucianism's principle of moral virtue.

In Buddhism's theory on realistic spiritual cultivation, the emphasis is on liberation from suffering and the attainment of happiness. Buddhism negates any form of metaphysical speculation. Instead, it focuses on the theory of realizing wisdom that cognizes emptiness. As a result, it leads to the

perspective that all phenomena-based theories are invalid and that they are only objects of the dissolution of conditioned phenomena. Thus, any direct metaphysical discussions concerning the concepts of compassion and moral virtue are not really possible.

Even though the ideas of compassion and moral virtue are not really discussible as phenomena-based theories in Buddhism, compassion and moral virtue still tend to be viewed as principles of value. According to Marx, they can be viewed as something that can be known in background, but difficult to be known directly. Thus, it can be said that compassion and moral virtue in the world exists in background as unborn conditioned phenomena. But, it need not be directly discussed from the perspective of phenomena-based theory.

As a result, we can say that transcendental wisdom and compassion are simultaneously arisen. If there is no compassion, then there is no transcendental wisdom. Without transcendental wisdom, there does not exist genuine compassion. Transcendental wisdom is Buddhism's realization of the world, and compassion is at the same time arisen in background to this realization. The two cannot be considered separately. The Confucian perspective of using the issue of whether moral virtue exists or not to criticize Buddhism is then not actually appropriate because the main emphasis of Buddhism lies not in this issue. From the perspective of the Buddhist spirit, the two are not contradictory. From this, we can begin to find the points-in-common between Confucianism and Buddhism.

黃俊威《華嚴「法界緣起觀」的思想探源—以杜順、法藏的法界觀為中心》（台北：台大哲研所博士論文，1993年）。

郭朝順，〈大乘「慈悲」觀念與孟子「惻隱之心」之比較〉（第三次儒佛會通學術研討會論文選輯）。

南本《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，頁 694 下。

請參見陳沛然著《佛家哲理通析》頁 68（台北：東大出版社，1999年再版）。

《儒佛異同與儒佛交涉》一書，頁 59,60。

陳英善著〈大乘菩薩道與儒家倫理〉《中華佛學學報》第十二期，頁 317~337（台北：中華佛學研究所，1999，7月）。

《船山全書》頁 868。

請參見馬克斯·席勒著、林克等譯《愛的秩序》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995.8）〈歷代基督教學文庫〉頁 6~7。

《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 264 上。

印順《初期大乘佛教之起源與開展》〈第一章 序說〉

印順《無諍之辯》〈評熊十力的新唯識論〉頁 14 。

