

# 從孟子盡心之本體功夫說儒佛會通的方 法論探究

杜保瑞

第一次儒佛會通學術研討會論文集

(1997.12 出版 )

頁 47~62

華梵大學哲學系發行

本文全文由華梵大學哲學系提供，特此致謝

---

頁 47

本文將在中國哲學的範疇內進行中國大乘佛法與中國儒道傳統的哲學對話，其中佛學部份我們將以天台、華嚴及禪宗三者所透顯的佛學氛圍作為論理的基礎，此三家大乘宗派可謂為中國本土文化情懷中孕育而出的最見精微之佛教哲學，其與中國傳統儒道哲學有著許多共通的語言與心靈。然而佛教畢竟是佛教，她不僅淵源於一個差異極大的印度文化傳統，更且是人類文明中一盞獨自鼎立的不滅明燈，她與儒道之間有著難以磨滅的衝突與爭論的歷史記憶，這一份既緊密又對立關係，絕不只是哲學家們的個別習氣的搏聚而已，實因有著根本哲理的差異。

我們將從中國儒道哲學本義之釐清做起，進而逼近與佛教哲學之義理差異的關鍵，從而亦藉此定位而彰顯並展現中國大乘佛學之教義精蘊。從一個哲學理論的系統性要求而言，儒道佛之間可謂有著千萬個不同，絕難以輕言會通，如果他們彼此之間有著或多或少的相同之處的話，則它只是共同文化氛圍下的表面相似。我們可以同意的是，從生活上言，儒道佛可以會通，但從教義哲理上言，儒道佛各不相同，更進而言之，如果嚴格地遵守這三個哲學體系內部的嚴密思維的話，那麼從功夫下手一路開始，三家就已分途。

我們所說的生活上的會通，是指得當我們不去細究我們所信受奉行的智慧觀念、價值系統之世界觀真義時，則我們將會簡單地自以為生活在儒道佛各家智慧的任運悠游中，這是因為我們自己並不認真追求成為各家終極義理上的最高理想人格，於是就在我們僅僅作為一個「知識」的「研究」者，或只是「世俗」的「生活」者時，我們便「會通」了儒道佛。當然這是就寬鬆的社會意義而言，若就嚴格的理論意義來說，也就是當我們將儒道佛作為各自獨立的知識系統來看時，任

何理論只要有系統就會有差異，有差異則三者就不能輕言會通。這就導致了另一個問題：這樣的系統差異是否存在著系統間的包容性問題呢？意即是否有儒道佛之間哪一家的體系較龐大而可以包容另一家的情況呢？就這個問題而言，從儒釋道各個哲學體系的後期發展來看，各家都有著綿密繁瑣的論理系統，除非有明確的檢別標準，否則無從定位其體系間的包容問題，然而所謂的檢別標準又總

頁 48

是來自於哲學工作者的主觀意見，本文中其實就是提出一個「基本哲學問題分析法」[\[註一\]](#)的主觀意見來作為這個檢別的架構，任何哲學體系若能符合在更多的基本哲學問題之要求下仍能一致融貫地演繹已說的話，則是包容力較高的體系。因此對於儒道佛彼此之間的廣袤度問題，我們的態度是：中國大乘佛法在哲學的廣度與深度上有其更廣攝的包容力，理應可以消納儒道哲學的重要義理型態，並能更創宗趣，建立意旨悠遠包攝儒道的哲學系統。

這其中的根本關鍵，在於世界觀[\[註二\]](#)的問題，主要是對於關涉著時間、空間、存在領域的宇宙論問題，因為道佛兩教都有著超越性的宇宙觀點，而且明確地言說在儒道佛各學說陣營中的宇宙觀本是各不相同的，甚至可以說是「天壤之別」的，從基本哲學研究法的觀點看來，這種宇宙觀間的差異，在不同陣營中是不能不談的問題，因為宇宙論作為哲學系統的前提是一切哲學智慧與觀念的產出的根源，是功夫實踐的前提[\[註三\]](#)，也是最終的目標[\[註四\]](#)，它與本體論哲學是一體兩面的。宇宙論不僅是理論體系的預設對象，它更是哲學知識的內涵，它的觀念的陳述必須被接受、承認與相信，這樣才算是真正理解了該哲學系統。當然對於特別是道佛兩教的超越性的宇宙觀[\[註五\]](#)的如實認知是需要方法的，這種方法表現在道教、佛教的功夫哲學中，特別是宇宙論進路的功夫哲學中，它都提供了方法來作為感知親證的路徑。

但是這整套包含了功夫哲學的世界觀哲學體系的義涵，它可能不被認知，也可能不被實踐，雖然它的直接敘述預視了由實踐方法趣向言說義涵的信實，不過作為哲學研究的對象，哲學研究者必須在知識的活動中接受這個世界觀差異的真實，然後才有深入的理論辨析的可能。此中唯一的弔詭是實踐方法的實證，意即我們所提出的一切哲學式的研究方法與功夫實踐的本身之差距，即便我們接受了那一家那一滴的宇宙知識作為最終的信念，我們仍需藉由實踐才可真實了解，即如莊子所言：「有真人而後有真知」[\[註六\]](#)，如佛家言：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」[\[註七\]](#)。也就是說，只有在功夫實踐上達致了主體的高級存有境界，我們才能算是在經驗上證實了該項知識，因為我們永遠不能說在知識的解析上有所謂實證了觀念的真實之事。當然，這一個理論與現實的差距並不妨害我們仍可以進行觀念的解析，而這也正是我們現在正在從事的工作，企圖將世界觀差異的觀念義涵給予清晰的鋪陳，從而提供儒道佛在體系包攝問題上的世界觀判準。

所以在我們肯定對哲學觀念進行知識解析的活動之時，我們同時也理解這個活動的限制，所以我們在義理的鋪陳時，雖然都將「是亦一無窮，非亦一無窮」[\[註八\]](#)地極盡窮究之力，但是我們在立場的堅定上，將以「鬆」而「開」，藉「放」而「大」，意即「辯也者有不辯也」[\[註九\]](#)。因為它最終仍將訴諸學者自身

頁 49

根本智慧的抉擇問題，是很難以「理」服人的。

## □□ 研究方法的定位

我們在進行中國儒道哲學與中國大乘佛學的比較工作，但是，我們所謂的大乘佛學的觀念義涵為何呢？我們所指的其實正是禪宗與天台、華嚴的「功夫、境界、世界觀」。而且我們並不是要藉著「資料的整理」或「思想史的考察」等方法來界說它們的存在，而是要對它們所已展現的觀念，直接使用並予新解。因為我們認為：佛教哲學的知識發展歷程是一回事，佛教哲學各宗派內的哲學主張是另一回事，我們所關切的是一家家佛學宗派內的真理觀的觀念內涵之彰顯及義理成立之考察，這是一種「哲學觀念研究法」[\[註十\]](#)，也是一種「本質問題」的研究法，也就是我們將略去那些哲學觀念的產生背景，而直接在它們的觀念義涵中，進行觀念關係的建構，從而確立理論的整體型態及其在基本哲學問題中的定位。

在這種哲學觀念的理性關係的研究進程中，我們需要一套清晰的研究解說架構，這就是我們的「功夫境界世界觀」[\[註十一\]](#)的中國哲學研究架構，這種研究架構，基本上又可稱為「哲學基本問題的研究方法」。因為它完全是藉著本體論觀念與宇宙論知識對功夫實踐與人格境界的上下貫串義理互動的立體思維來架構各個哲學系統的內涵，從而使得諸多系統在義理的解析上取得彼此映照的關係定位。

這就是說，要從各家哲學系統的功夫實踐觀念入手，追溯其所源自依據的本體論及宇宙論的世界觀，並用以建構其功夫實踐下所彰顯的主體境界，並在各家理想人格的境界狀態中顯露差異的真實，又在境界的差異裡更見出世界觀之不同。

## □□ 孟子哲思的根本型態

孟子是中國儒家哲學陣營的重鎮，是儒學在理論創構過程中的主要奠基者。孔子確立了儒學的道德性社會關懷及禮樂教化人文化成的努力方向，孟子即在同一方向上大量地論述了君王的仁政觀念，及君子人格的倫理生活原理。然而當我們從基本哲學問題的理論建構方向來看時，孟子則是進一步發展了成德之學的實

踐方法之理論部份，即從功夫哲學的進路述說了成德之學的可能。他從實踐主體的心性能力的肯定下手，當下要求實踐主體的道德承擔活動的必然決行，從此一

頁 50

路編製成德之教的已達達人之途。這其中的理論精華，即在於功夫實踐的哲理建構部份。所以我們說從哲學體系的根本關懷上來看時，孟子之學是功夫理論進路的哲學型態，他的哲學觀念之表述基本上是在回答功夫實踐的問題，也是因著這個問題的涉獵，才有著一定程度的世界觀言說，及使用到了若干必然地已預設了的形上觀念。

孟子在此提出的是儒者的功夫修養論哲學，至於更晚出的中庸易傳之作，則為儒學奠基過程中的世界觀建構之學。這是一個「基本哲學問題研究法」下的哲學判斷，是給儒學發展史上的孟子易庸之學下定位的判斷。

就孟學作為一個儒學早期的理論，它在幾個基本哲學問題上為儒家確定了型態，成為儒學發展史上的諸多體系之共同源頭，例如肯定人性是善的本質、提出對社會的強烈使命感的文化方向、以及討論功夫實踐時的直接承擔的觀念等，這些特質不僅在儒學史上一直是最重要的基本命題，更在大乘佛學發展歷程中也造生了極大的文化影響之氛圍。

所以當我們抽離了本體內涵及宇宙知識來看孟子哲學思維的歷史貢獻時，他將是一個「本體功夫」的理論型態的觀念原創者，這使得在中哲史上凡是以本體論為進路而言說功夫哲學的幾組體系，都與孟學在理論形式上有著共通的特性，如象山、陽明、南宗禪。而這也正是我們討論大乘佛法與孟學比較時的焦點。

## □□ 孟子本體論進路的功夫哲學——盡心功夫

「本體論進路的功夫哲學」是哲學體系中對於功夫實踐觀念的表述類型之一，這類功夫哲學的觀念是來自本體智慧的了悟，它的實踐方法則是直接在心性念慮思維上作攝提警凜的修養功課，是身心功夫的心法部份，是性命雙修的性功部份，它的理論進程則或者由形上學本體論說，或者由人性論說，或者它直接在功夫哲學上言說但理論上預設著一套人性論或本體論哲學。孟子的「盡心功夫、求放心功夫」就是一種「四端心內在的本體論進路的功夫哲學」。當然，更深一層地說，「本體論進路的功夫哲學」其實又預設了一定的宇宙論知識、世界觀概念，此暫不論。

例如其言：

「孟子曰：『人皆有不忍人之心。．．．所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之：無惻隱之心，非人也；無羞

頁 51

惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』」

（〈孟子公孫丑章句〉）

此即孟子式的肯定四端心內在的人性論哲學，並從此處直接要求「擴而充之」的功夫。這就是當下認定人性中的心性實然，並直接發動功夫操作，是一種動態的實踐觀，是直接談功夫的哲學。

「孟子曰：『自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！』」

（〈孟子離婁篇〉）

這又是直接肯認人性中的仁義內在觀，從而直接要求由仁義行的功夫哲學，論點中進行的是功夫哲學的問題意識，因著功夫哲學建構的需要而有了人性論。

「孟子曰：『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」

本文乃是性善論自心性真實中肯認而出之說者，「乃若其情」即是此心性中的真實，這個真實即為四端心者是，於此即進入了人性論的預設系統，即其有物有則的懿德本體。

「孟子曰：『仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。』」

頁 52

仁義內在故應由仁義行，不行者則應求回放失之心，故而對於儒家本位的德性功夫的要求乃是直接以人性的真實以為保證。本文的問題意識是功夫實踐的來源問題，所提出的解答則是心性的真實認定，所以是由人性論作為功夫的動力根源，所以這不是一個儘儘在概念中定義的人性論哲學，而是作為在功夫操作中實起作用的主體心性境界，是人即有此境界，故即得發為功夫。至於這個人性論的本身呢，則是有本體論的互通，所以其實就是本體論的境界發動為其功夫的保證，此見於下文。

「孟子曰：『盡其心者，知其性者；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』」

〈盡心〉

懂得盡心、求放心、擴充四端心者，即是對於人性論有所了解者，了解人性的真實中有仁義禮智的內在懿德，然而這個內在懿德則本就是天道本體，故為「知其性則知天矣」。所以這個來自人性論的功夫哲學，更根本地說仍是一個本體論進路的功夫哲學型態，所以從基本哲學問題研究法的思路來說時，功夫哲學與本體論哲學取得了義理的互通性，它們的匯聚點即在心性修為的活動中。

孟子談功夫哲學並不是先談本體論再談功夫論，相反地他是從功夫論中確定了本體論，但是，孟子這種型態的功夫哲學，我們仍是歸類於本體論進路的功夫哲學，因為他是從人性的本質的肯定下手作心性的意志擴充的功夫活動，所以從基本哲學問題分析方法的研究進路來看時，這就是一種本體論進路的功夫哲學，因為人性論仍是本體論的範疇，只是它是在人存有者範圍內而言的存有者的本體真實。我們這樣的區別方式，是為了與宇宙論進路的功夫哲學做對比，後者將更能彰顯儒佛差異，這是我們的基本哲學問題研究法的重要功效之處。

孟子的盡心功夫是以道德意識為其本體真實，當下直接肯認人的道德自覺能力，即其四端心之說者是，他要求每個人都應在心志作業上自我擴而充達之者，最終使其自身得致一「大人境界」。從知識的系統性來看，這個「大人的境界」及「盡心的功夫」必然是預設了一個「德性的世界觀」，這個預設性的德性世界觀的內容即是有一個道德優位的本體論，這個道德性的本體是直接由盡心的功夫所確認出來的，即其言盡心知性知天之觀念上溯者，所以在孟子的哲學活動中，是先確立了功夫修養的實踐哲學，從其中的操作主體的心性內容中，再肯認出世界客體的本體義涵。盡心功夫之方向是仁義禮智的擴充，所以那個理性的客觀秩序就是仁義禮智的原型，此即孟子所謂的「知天」的義涵。孟子並非以一個本體

論的觀念建構來推理出一套本體論進路的功夫哲學，而是以一套本體功夫來確立本體的真義。當然並不是所有的功夫都是本體論的進路，其它進路的型態都仍是

頁 53

理論上存在的，例如宇宙論進路的功夫。

孟學論理的進程，可以說是從人性論到本體論，也可以說是從功夫論到世界觀，本體論與世界觀是他的理論的必然蘊涵，其實也是任何功夫理論的必然蘊涵，只不過有些體系直接明白說出，有些體系卻並未明白說出。而孟子則是在探討功夫實踐的觀點時，直接由理論的蘊涵而指出了天的德性本體觀。但是觀於孟子全文，他的天觀念中所殘餘的古代意志天的認知仍然十分濃厚[註十二]，只是在對這種義涵的天概念的使用中，孟子仍然是以一個純然只有理性秩序的德性天觀念來收攝貞定。

這些都是意志天的語言，但是孟子並未深入探討，只作為一般性知識的使用，但他對於形上天的探討也未盡力。

從推理系統的根源上看來，那個作為最高概念範疇的預設性的對象，孟子討論的興趣是不大的，也就是說對於天的客觀義涵的理論界定的工作並非孟子哲學的工作重點，也就是說孟子不是形上學的理论建構者，而是功夫哲學的理论建構者。這也就顯示了哲學理解活動中的一個現實，就是對於哲學家的理論系統之理解，必然地需要進入他的問題意識的根源以及哲學活動的類型中來探究，這樣才能從中確立其理論體系的特殊型態。就孟子哲學而言，他的工作興趣在於論說功夫實踐主體如何積極運作、如何要求人們自我肯定而去從事成德教化的行為等，因此他要提出人人皆有之道德心性，即其四端心之說者，他的工作類型主要是一種本體功夫的哲學進路，意即是從主體實踐的意識強化之入路下手談功夫，並且在這個進路下，理所當然地預設了天的道德性義涵。前者是禪學接續於孟學的文化氣質，後者是易庸之學接續孟學的儒學理論發展之重點，並且也同時就是佛學的形上命題歸根結底將是不同於儒學之處。

## □□ 孟子宇宙論進路的功夫哲學——養氣功夫

任何哲學體系的世界觀中基本上應該有兩種思維的範疇，其一為本體論其二為宇宙論，並且都在功夫的實踐中成為義理的前提，其中的宇宙論進路的功夫哲學是指的哲學系統中的功夫觀念的建立是經由宇宙論中的客觀知識而來的對於「身體」[註十三]存在之處理的功夫觀念，我們在一些較成熟的宇宙論進路的功夫哲學體系中將看到各種的「人體宇宙學」，然後就以人存有者的身體存在的觀念為基礎，來說明他的身體功能的改變的可能性，在此處下手談功夫，就是宇宙

論進路的功夫哲學。這樣的理論背境，著眼於人在宇宙中的身體存在之實況，道教精氣神形觀念，是一套人體宇宙學的語言系統，而佛教的十二因緣說及五蘊

頁 54

積聚說，則是人體宇宙學的一個特殊例子，並從而確立了佛教的禪定功夫得以表現為一宇宙論進路的功夫實例。當然就理論上言，宇宙論與本體論既然是完整的世界觀的一體兩面，那麼成熟的功夫哲學就必然是要同時從此兩路進行言說，於是沒有任何一套宇宙論進路的功夫哲學不是也蘊涵了本體論進路的實踐觀念的。

然而，在儒學陣營中，則多半缺乏宇宙論進路的功夫哲學之言說[註十四]，這是因為儒學基本上是現世教化之學，只談現實存在的倫理價值問題，因此主要只是本體論進路的功夫哲學，它並不進至生命歷程中探討身體存在及生前死後等存在結構的問題，因此較不接觸人存有者在宇宙時空中的存在實況問題，因而所論則多為存有意義的問題，亦即本體論問題，孟子即是一例。

孟子在世界觀的本體論思路上，一方面受到他的功夫哲學中的人性理論的必然蘊涵，而預視了一個德性天的觀念，另一方面他因為理論的工作興趣尚未全面漫延至世界觀的觀念建構上，所以他不自覺地還是使用了許多原始的天概念，但是那個原本帶著威嚇賞罰的意志天概念，對人類現世生活的教化意義已經幾乎都由德性本位來立說了，所以也不對人的存在生命產生功夫的意義。所以孟子的功夫哲學中根本缺乏宇宙論進路的言說空間，即便如孟子也談到了氣的概念，而且氣是宇宙論中的材料，但是孟子還是沒有藉著氣概念來建立獨特的宇宙論哲學，如莊子的「通天地一氣也」[註十五]之說者是。

這是因為世界觀的建構並不是孟子哲思的主軸，而其中宇宙論哲學比起本體論哲學更不是他的興趣所在，就在他對「氣、志關係」的處理中，我們看到的孟子對氣的概念使用，都還是在一個血氣情緒、氣魄膽識的層次上而已，而尚非討論氣作為身體存在的普遍質素。由於他的宇宙論沒有什麼特別的型態，因此也談不上什麼宇宙論進路的功夫哲學，他所說的「吾善養吾浩然之氣」及「以志帥氣」的「養氣功夫」，其實仍是一個本體論進路的功夫，是一個以道德心智力量對自我存在的生命活動進行道德約束的方式，還是一個儒家本位的踐行的觀念，而不是真的著眼於身體存在本身的氣結構之處理的功夫，也不是著眼於身形變換與宇宙時空的交涉互動的功夫形式。如其言：

「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」

<公孫丑>

「『敢問夫子惡乎長？』曰：『我知言，我善養吾浩然之氣。』『敢問何為浩然之氣？』曰：『難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於

頁 55

天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」

<公孫丑>

所以我們整理孟子在宇宙論進路的功夫思維時，仍然必須回到本體論的觀念裡來，首先，不論孟子在天概念的使用上仍然保留多少的古代意志天的意思，孟子自始至終都不曾讓天的這層意思影響到他的道德本體為本位的主體功夫，也就是孟子的功夫哲學只在一個「天下」場域的概念中立說，而不是一個超越性的時空結構中活動的，子曰：「未知生焉知死」者即此一現世世界觀之義也。其次孟子的養氣之說，並不是在處理「氣」而是在處理「意」，是一個道德意思的自我強化而堅定意志的功夫，根本上還是心與性的德性本體在主導的，並不真的需要人體宇宙學的知識材料，而是只要道德意志就已經能運作了。

所以本文談「孟子宇宙論進路的功夫哲學」，其實只是在藉著孟子的哲學材料而展示我們「功夫境界世界觀」中的「宇宙論進路的功夫哲學」之進行方式，因為這就是一種「基本哲學問題研究法」的使用方式，將是我們逼向中國哲學後期各種更高極義理內涵的進行里程。

## □□ 孟子的大人境界及其所預設的世界觀基礎

境界是功夫中的存有狀態，儒道佛都有完美理想人格的境界理論，它的成立依賴功夫的保證，它的目標根據世界觀的認知。在孟子的功夫哲學中所投現而出的最高級完美人格者，則是一個「大人境界」，從世界觀的預設來看，它的義涵則是一個「現世的道德人格」，他的所有理想是投身於整個社會的人倫文化及政治禮制的活動領域中的，所以他的世界觀則就是肉眼所及的一切土地以及人民和社會國家天下之間，他在這樣的素樸的世界觀中的理想就是天下人民的生活福祉之維護。理論上而言，孟子所提出的「大人境界」的意境是一個現世社會的道德形象之捍衛者，他因著儒家淑世理想的執著，將永不放棄仁義是非的堅持，他將執著於現世社會國家的禮治維護，以及在國際征戰中的社會責任，整個是一個政治哲學中的積極入世的理論類型。他盡心盡力於人間世界的所有民眾的康樂生活之戮力維護，他照顧的是人民得以豐衣足食以及避免國際征戰等的層面，整個是一個社會問題意識中的人類生存活動問題，也就是衣食溫飽及生命維護的現實生存的問題，在此之上則是一個現世社會的道德理想秩序之維持的問題。這些都是大人者的應盡義務，都是大人者的活動場域，是大人境界定位，大人要達到這樣的事業境界，便從而也有了對於他自身的道德理性之彰顯的功夫修養之問題，

此即前節所論之功夫理論的問題。其言大人者見下文：

「孟子曰：『人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也；無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大；無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫟，養其槲棘，則為賤場師焉。養其一指，而失其肩背而不知也，則為狼疾人也，飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人，無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？』」  
〈孟子告子篇〉

「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』孟子曰：『從其大體為大人；從其小體為小人。曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。』」  
〈孟子告子篇〉

「孟子曰：『有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵，而人爵從之。今之人，修其天爵，以要人爵。既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。』」

〈孟子告子篇〉

「境界哲學」的內涵導向了世界觀的認識，就是因著這樣的世界觀而有著這樣的境界，也是藉著這樣的功夫才來彰顯這樣的世界觀。就孟子而言，他所重視的「天」的概念就是一個體現道德理性的主持者，這樣的天概念其實是孟子的理性哲學活動之後的主觀的臆想而已，「天」實為理性哲學的「境界」，不僅孟子的天是如此，中國哲學的所有形上命題的根本性格也皆是如此，它們的天意念都是在一個功夫的實踐中可以實證而彰顯的。所以所謂的世界觀的妙義便在一個觀字上，哲學家所自以為是的世界的各種樣相成爲了他的自我實踐的蘄向，並在實踐的蘄向中又重新彰顯客觀世界的主觀意境，於是主觀的境界與客觀的世界取得了思維與存在的同一，即是謂「天人合一」、「對越在天」成爲中國儒道佛哲學的共同指標。至於存在的真實我們尚未可解，至少在理性的思辨上我們只有詮釋權，所以在中國儒道佛哲學世界觀的系統比較的理性活動中，我們應極盡可能地彰顯它們在知識系統上的差異，至於「真理」的「真相」，就必須訴諸學者的自覺，所謂「咸其自取，怒者其誰邪！」（〈莊子齊物論〉）。

我們說孟子的「大人境界」預設了一個「現世的存在世界」，這是著眼於中

國哲學內部的世界觀同異之辨而言說的，因為除了儒家學派的素樸的宇宙論哲學之外，根本上中國哲學的道佛兩家都主張著另一種超越的宇宙論哲學，一個理想的世界觀，例如莊子的：「藐姑射山有神人居焉」、天台宗的「十法界觀」、華嚴宗的「華藏性海」、淨土宗的「阿彌陀佛淨土、西方極樂世界」等，一但當道佛哲學將理想的世界界定如此，那麼在這種理想世界中的理想人物的情狀自然不同，他的生命目標不同，他的自我鍛鍊培養的方式亦然不同。孟子執守於現世存在的價值觀念，及其生活理想的大人境界自然與一定的現世的世界觀有著必然的聯繫。當然，這也就是說，如果存有者有著不一樣的世界觀信念，那麼他的理想人格境界觀、以及功夫實踐哲學，便都將另有一番風貌了。

## □□ 禪宗哲學的明心見性功夫是本體論進路的型態

禪宗哲學因慧能弟子的家風而大倡，此處所指者亦為慧能以降之南宗禪，儘管壇經經過了多重的風貌改變，但是我們要探究的，仍是這個經改變了的壇經，因為經改變了的壇經正代表了南宗禪的宗門精神，從其師弟子一路的功夫語言中看來，南宗禪正是最極至化地體現了本體論進路的功夫哲學的一個精緻典範。壇經中言：

「大師告眾曰：善知識，菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」 <行由品第一>

「一念悟時，眾生是佛，故知萬法盡在自心，何不從自心中，頓見真如本性。菩薩戒經云：我本元自性清淨，若識自心見性，皆成佛道。淨名經云：即時豁然，還得本心。」 <般若品第二>

「善知識，云何立無念為宗，只緣口說見性迷人，於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想從此而生，自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門立無念為宗。善知識，無者無何事，念者念何物，無者無二相，無諸塵勞之心，念者念真如本性，真如即是念之體，念即是真如之用，真如自性起念，非眼耳鼻舌能念，真如有性，所以起念，真如若無，眼耳鼻聲當時即壞。善知識，真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：能善分別諸法相，於第一義而不動。」 <定慧品第四>

頁 58

從以上諸文看來，南宗禪的心性功夫與孟子的心性功夫，在語言的形式及論理的脈絡上可謂極為相近，近來在禪學與宋明儒學的理論會通的研究中，學者們提出了本體功夫的說法，藉著本體功夫的論理形式而使得禪學與宋明儒學特別是

象山與陽明學的哲理有了共通的基礎，甚而建構起更緊密的內在關係，這就使得宋明儒的儒學系統與南宗禪的佛學系統在義理的同異之辨的問題上出現了新的課題，此即點出了「共有了本體論進路的功夫哲學時是不是就得以會通儒佛？」我們從基本哲學問題研究法的方法學思考來看時，當然就可以理解這一個問題的關鍵，不同的哲學系統可以有相同的哲學主題，以及言說進路，但是更會有不同的哲學主張，本體功夫的言說形式之相同，只是功夫的言說由本體的真實中來直下進行，但是本體的本身為何還應探究，儒學的本體與佛學的本體都可以用心與性這兩個詞彙來稱說，但是儒者的心範疇與佛學的心範疇仍是不同的，更且儒佛的心概念所據設的宇宙論也不相同，這些都是使得儒佛本體功夫的簡單相同性失去意義的關鍵。

## □□ 孟子與禪宗在功夫特質上的同異之辨

就孟子哲學與大乘佛學的比較而言，主要就是孟子式的本體功夫與禪宗的本體功夫的比較為重點。孟子與禪宗功夫哲學的風格極為相近，那種主體承擔、直接肯定的氣魄，也正是禪宗師門接引後學的風範。所以我們可以說禪宗哲學風格的建立過程中如果有所謂中國哲學的特質的話，那麼其中一部份就是孟子哲學的承擔氣魄，這種承擔的氣魄其實是決定於功夫哲學進路的型態，更精確地說，則是本體論進路的功夫哲學的型態。直接從本體真實的精神領悟中去作心行功夫，它絕對地不假外求、由內而發、一提即起、說悟便至，這也就是中國哲學史上的陽明與禪之會通的一個關鍵點，他們就是在這種功夫哲學的思維理路上的同一。

但是孟子哲學與佛學的相近點也就只在這裡了，這個相近只是一個功夫特質上的形式義的相近，就其本體功夫的用心內涵即已不同，在孟子是仁義禮知的擇善固執，在禪宗是般若空慧的遣盡去執，前者捍衛著人倫秩序的關係網絡，後者持守著無我思維的意識撤銷，本體的內涵不同，功夫的結果便異，相同的只是同樣是本體功夫的哲理形式而已。此外，孟子的本體功夫無涉於宇宙論問題，而禪宗的明心見性之功夫完全預設了具有豐富的宇宙論進路義涵的禪定之學。而這樣的根本差異，當然更是兩造的世界觀不同所致。

頁 59

孟子的世界觀是一個樸素的生活世界觀，而大乘佛法的世界觀，則是一個包含了輪迴觀、及多重世界觀的理想世界。首先就其本體論來說，孟子是預設著儒家一貫的德性本體論，大乘佛法則從來是一個般若空觀的多種表述型態；從其宇宙論思維上來看，孟子在宇宙論哲學問題上基本上並沒有建立任何重要的哲學命題，他對宇宙的知識理解基本上就是一個現世的平面的宇宙，而大乘佛法的宇宙論系統，依其各期經文的差異而迭有不同，就其總體來說都是一個多重世界的觀點；就其本體論進路的功夫哲學來說，孟子是道德心性的直接肯認下的養心擴充

之說，禪宗哲學是般若空慧之明心見性的內心體驗之學，另及關涉著它的宇宙論思維中而來的人體宇宙學義上的宇宙論進路的禪定功夫之境界上升，而孟子的本體論進路的功夫並不產生宇宙論義上的境界轉變之效果，他的「浩然之氣」之說及「持其志毋暴其氣」之說，則是一個平面的世界觀基礎下的血氣情緒的持定控制活動，因此在孟子本體論及宇宙論兩路下的功夫操作之後的境界調升結果，便是一個現實世界中的社會道德奠定者之理想人格的出現，此其言大人境界者是。然而禪宗哲學的境界上升結果，則是一個身心明徹、意識淨空的禪天定狀，他將徹上徹下於天地之間，氣象不同，承擔也相異。

所以孟子所講的大人境界的精彩處即是在他的現世承擔的氣魄上，這個氣魄成爲了禪師荷擔家業的承擔力，它原來是中國儒家文化傳統中長期薰習的氣質，禪宗接續於孟子的便是這一種氣質上的傳承。但也只是這種氣質上的傳承而已，卻並非任何的理想目標上的相通。就此而隨之而來的孟子式的大人境界之關懷焦點，便與大乘佛教奠基在輪迴觀念的生命世界之多重結構、及以無明及苦諦爲軸而開展下來的心理情結之諸多分析後的意識糾葛之化除的考量，全然不同。

大乘佛學的世界觀一開始就不只是一個現世的、此世的生命關懷，其世界觀中的「眾生」觀念不是「百姓」的觀念，「百姓」觀念是政治理想主義者的淑世對象，「眾生」是大乘佛教普渡的對象，基於其世界觀的多重結構，「眾生」觀念就如天台宗十法界觀念中所涵蓋的義涵豐富，包括「佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、畜牲、地獄、餓鬼」，對待這些類道的眾生的普渡工作，所需要進行的自我鍛鍊的功夫，自然就極有別於以現世社會政治之理想爲目標的孟子式的儒家君子人格大人境界者所需培養的功夫修養之方法，也因此在這其中充滿了處理存在結構的功夫問題，即其宇宙論進路的功夫哲學問題，當然，禪宗是強調本體功夫的，這是因爲本體功夫相較於宇宙功夫時有它在意義上的優位性，但

頁 60

是所有的大乘佛學的功夫理論都是同時預設了本體功夫及宇宙功夫的，因爲實踐主體的真實及世界存在的義理都是兩路並舉的。這才是所謂的身心性命之學，也是一切成熟的功夫哲學的共通形式，我們稱爲「修行」哲學。這也就是佛教哲學有別於單指心理修養的修養哲學以及單指身體鍛鍊的修鍊哲學，前者是本體論進路的功夫，後者是宇宙論進路的功夫。

## □□ 從孟子哲學到大乘佛法的心靈接泊

我們說儒佛異同的問題在理論上兩者是無法會通的，只有一家涵攝一家的問題，而如果世界觀宇宙論可以作爲涵攝的判準的話，那麼當然是佛學涵攝儒學，但我們又說中國儒道佛的世界觀是實踐主體的境界彰顯結果，因此它們的成立端視其功夫結果，而功夫之實現又決定於主體之實踐與否，主體之實踐與否當然又

決定於其哲學上的觀點，然而哲學的根本性觀點與其說是理性思辨的結果，毋寧說是心理主觀的傾向，因此，由孟子式的儒家情懷要向大乘佛學作心靈的過渡時，它的困難是根本性的世界觀知見之突破問題，如果沒有情意上的衝動，這層突破仍是很困難的，因為儒家的淑世情懷是很能安鎮理想主義者的氣質的，現世的淑世活動已能滿足儒者的意識激盪，如果社會有缺陷，就需要儒者的努力來改善它，於是儒家型態的理想主義者便都獻身於修齊治平的活動中，這使得儒者在感性上有了充實而有光輝之歸依。

只有當感性的意志受不了人間的虛偽，以及當自我的慾望突破了大人無私的公心之時，儒家的理想主義者才會去反省意識結構中的實然問題，會對自我存在的構造產生了應然蘄向以外的疑惑；又或者在生命的歷程中經歷了生死的交關之時，感知到孱弱的自我其實無法在現世中肯認這個生命終極的存在意象，那麼他不問生前死後之事則已，一旦詢問，並且不再是訴諸道德判準就願意停止探詢之時，為滿足這種心理疑惑的需求，便需純以理智的活動來進行，這就必然要追問宇宙論的問題。從宇宙論的進路再次探詢「真理」，將自我生命存在置放在更大的世界觀下重新定位生命的意義，從而重新評定生活的價值，並且重新決定角色的扮演，以及思維的邏輯，這才是儒學向佛學作心靈接泊的可能進程，也是一個儒者在對道教、佛教的認知活動得以打開的心靈空間。

---

## 註解

[1] 「基本哲學問題研究法」指得是以「形上學、世界觀、本體論、宇宙論、功夫論、境界哲學」等基本哲學

問題作為解讀哲學作品的方法進路，透過「基本哲學問題研究法」的方法進路，將有用於我們釐清哲學

觀點的問題意識、思維脈絡與觀點主張，從而檢別體系。例如勞思光教授的《中國哲學史》中藉由「形

上學、宇宙論、心性論」的分析架構以分疏中國哲學家的思想體系，並予以哲學判斷，這就是一種「基

本哲學問題研究法」的分析進路，不過這個名詞是本文中使用的，我們將在往後的哲學工作中不斷地開

發這個研究方法的哲學使用經驗。

[2] 「世界觀」這個名詞在我們的使用約定中是與「形上學」名詞同義的一個基本哲學問題的概念，它的內涵

包過了宇宙論與本體論的項目，不過在使用中的情境則多為以宇宙論的問題

意識為主軸而涵蓋了本體論  
的思維者。

[3] 當哲學體系中的宇宙論知識作為功夫論的前提時，我們稱謂這種功夫理論為「宇宙論進路的功夫理論」，

如此一來即可將功夫理論與宇宙論哲學結成了一個動態的聯繫。

[4] 當哲學體系的觀念描述指向人格境界的理論，並且以人存有者的功夫修持的結果來探討，並且是以人在宇

宙中的存在情境作為最終境界的描述焦點時，我們便稱謂其為境界哲學的宇宙論描述，如此一來也將境

界哲學與宇宙論哲學進行了一個動態的結合。

[5] 道佛兩教的超越宇宙觀指得是佛教的諸多天界、法界概念以及道教的神仙世界概念等，它們都指向一個或

多重的它在世界，而且這個它在世界並非一般感官能力所能及者，須有修持者的一定能力鍛鍊、境界提

昇之後才可觸及。

[6] 「有真人而後有真知」語出〈莊子大宗師〉文。

[7] 「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」語出法華經。

[8] 「是亦一無窮，非亦一無窮」語出〈莊子齊物論〉文。

[9] 「辯也者有不辯也」語出〈莊子齊物論〉文。

[10] 「哲學觀念研究法」參見拙著《反者道之動》一書之〈緒論〉。「哲學觀念研究法」是研究「與哲學問題

有關」者的一種「本質問題」的研究法，參見勞思光著《新編中國哲學史》第一卷第七十五頁，臺北三

民，一九九一年一月六版。

[11] 「功夫境界世界觀」的中國哲學研究架構即是「基本哲學問題研究法」的實質內涵，參見拙著〈功夫境界

世界觀釋義〉一文，臺灣普門雜誌，一九九六年十一月號。

[12] 參見以下孟子諸文：太甲曰：「天作孽猶可違自作孽不可活」；〈仁榮章〉「天之生斯民也，使先知覺後

知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也；予將以此道覺此民也。」〈伯夷章〉「使之主祭而百神享

之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之。」〈堯以章〉這些都是意志天的語言，但是孟子並未深入

探討，只作為一般性知識的使用，但他對於形上天的探討也未盡力。

[13]本文中「身體」的概念，應是指涉有形體的肉身，以及無形體的精氣神、受想行識等概念所論述的存在結

構觀，是理論體系中著眼於功夫主體的存在情況的問題意識，所以是一個宇宙論哲學問題意識下的概

念。

[14]勞思光教授即謂先秦孔孟哲學獨缺一宇宙論系統。參見《新編中國哲學史》第二卷第十三頁，臺北三民，

一九九一年一月六版。廣義地說，儒學體系中是有宇宙論哲學的，我們也可以建立起儒學體系的宇宙論

進路的功夫哲學，但在儒釋道世界觀的相較之下，儒學體系中的宇宙論知識常只能是為系統中的從屬性

地位者，主要的都還是本體論的觀念建構。

[15]「通天地一氣也」語出〈莊子知北遊〉。