

中華佛學學報第 12 期 (pp.317-337)：(民國 88 年)，  
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 大乘菩薩道與儒家倫理

陳英善  
中華佛學研究所副研究員

## 提要

本文主旨在於探討大乘菩薩道與儒家倫理之立論基礎。不論是 大乘菩薩道之立論基礎或儒家倫理之立論基礎，無可否認的，其本身皆存在著發展性，套用近代學界所流行的看法，有所謂的佛教三系說（如印順法師）及儒家三系說（如牟宗三）。但此等三系說，皆各自有其判準，以自宗而非難餘二系。本文之論述，則非依循於此，不僅如此，且進而在反思三系說可能存在的問題。

依本文之研究，在印度佛教大乘菩薩道中，雖有所謂的性空、阿黎耶、如來藏緣起等三種立論，但此等立論皆是基於某立場來立說的。縱使一般學界認為性空立論較合乎佛教緣起，但性空本身同樣存在著空自性化之困思。同樣地，儒家三系說中，以孔、孟、陸、王為正宗，而非難朱熹等系，然其本身所標榜的德性主體才能創生，也面臨著礙生之問題。

本文之論述，順著歷史思想的發展性，將各種立論呈現出來，然後再加以反思之。有關大乘菩薩道的立論基礎，首先，以《十地經》為切入點，進而探討中觀、唯識、如來藏及天台、華嚴對菩薩道之立論基礎。在儒家倫理方面，先就《尚書》、《詩經》來論述，然後探討孔、孟、程朱、陸王等之倫理立論基礎。

**關鍵詞：**1.慈悲 2.智慧 3.仁 4.本心 5.格物致知

## 一、前言

大乘菩薩道的慈悲入世，總讓人與儒家的人文倫理作一聯想（如佛教之成佛、儒家之成聖）。歷年來中國的大師大德們，也往往將兩者作一對比，尤其有關兩者的實踐德目上。但是本文之宗旨不在於此，而是在於探討彼此的立論基礎。

不論是大乘菩薩道之立論基礎或儒家倫理之立論基礎，無可否認的，其本身皆存在著發展性，套用近代學界所流行的看法，有所謂的佛教三系說（如印順法師）及儒家三系說（如牟宗三）。但此等三系說，皆各自有其判準，以自宗而非難餘二系。本文之論述，則非依循於此，不僅如此，且進而在反思三系說可能存在的問題。

依本文之研究，在印度佛教大乘菩薩道中，雖有所謂的性空、阿黎耶、如來藏緣起等三種立論，但此等立論皆是基於某立場來立說的。縱使一般學界認為性空立論較合乎佛教緣起，但性空本身同樣存在著空自性化之困思。同樣地，儒家三系說中，以孔、孟、陸、王為正宗，而非難朱熹等系，然其本身所標榜的德性主體才能創生，也面臨著礙生之問題。

本文之論述，順著歷史思想的發展性，將各種立論呈現出來，然後再加以反思之。有關大乘菩薩道的立論基礎，首先，以《十地經》為切入點，進而探討中觀、唯識、如來藏及天台華嚴對菩薩道之立論基礎。在儒家倫理方面，先就《尚書》、《詩經》來論述，然後探討孔、孟、程朱、陸王等之倫理立論基礎。

## 二、大乘菩薩道之立論基礎

菩薩道的主要內涵，是指慈悲與智慧。就《華嚴經》〈十地品〉<sup>[1]</sup>（又稱《十地經》）而言，即是以此二者為前提來論述菩薩道，至於龍樹、世親及中國佛教之天台智者等人皆將《十地經》視為不共二乘之菩薩法，然他們對於作為菩薩道立論基礎之詮釋是各有所不同的。本文即是以《十地經》之菩薩道為切入點，來探討佛教歷代如何來掌握智慧實踐其菩薩道。

### （一）、《十地經》

有關《華嚴經》〈十地品〉對菩薩的定位，在〈十地品〉一開始論述初地時，就作了明確地定義，

所謂：

若眾生厚集善根，修諸善行，善集助道法，供養諸佛，集諸清白法，為善知識所護，入深廣心，信樂大法，心多向慈悲，好求佛智慧，如是眾生乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。（《大正藏》冊9，頁544下）

接著，又云：

為得一切種智故，為得十力故，為得大無畏故，為得具足佛法故，為救一切世間故，為淨大慈悲心故，為向十方無餘無礙智故，為淨一切佛國令無餘故，為於一念中知三世事故，為自在轉大法輪廣示現佛神力故，菩薩摩訶薩生如是心。（同上）

又云：

諸佛子！是心以大悲心為首，智慧增上，方便所護，直心深心淳至，量同佛力，善決定眾生力佛力，趣向無礙智，隨順自然智，能受一切佛法以智慧教化，度大如法界，究竟如虛空，盡未來際，菩薩發如是心，即時過凡夫地入菩薩位。（同上）

以上三段引文本是一貫連接的，為便於說明，將之分為三段。從上述的三段引文中，吾人可得知入菩薩位所應具備的條件：發菩提心→得一切種智→以大悲心為首。換言之，所謂菩薩道，是指發菩提心得一切種智成佛，而此等過程是以大悲心為首。因為大悲心，所以發起菩提心成就佛道，而整個的實踐歷程即是菩薩道。

由上述三段引文，吾人可以簡單地歸納出所謂菩薩道，實不外乎指慈悲與智慧，因有大悲心所以能發起菩提心；因有智慧才能圓滿佛道。

在〈十地品〉中，所描述發阿耨多羅三藐三菩提心的菩薩，是已「厚集善根，修諸善行，……信樂大法，心多向慈悲，好求佛智慧」。由此段文之敘述，可知此等能發心的眾生，乃是累積了無數善根善行，且對佛法深具信樂，於眾生多慈悲及好求佛智慧，基於此前提而發菩提心。因此，從發菩提心中，亦可得知實不外乎慈悲與智慧而令眾生發心。由此慈悲及智慧之引導來圓滿菩薩道成就一切種智（成佛），〈十地品〉所展開的十地菩薩之行道，即是配合著十波羅蜜四攝之修持來成就佛果。[2]

## (二)、中觀

由前述之〈十地品〉對菩薩道所作的論述，依龍樹之看法，此十地乃是「但菩薩地」，[3]亦即是指不共二乘之菩薩法。這也是為什麼龍樹於《十住毘婆沙論》中論述初地菩薩之發心時，認為此發心乃必定（不退轉）菩薩所發的心，所以能於發心即入必定得初地位，[4]此也可以從龍樹注解初地時廣明〈阿惟越致相品〉及〈易行品〉得知，[5]顯示了龍樹對於不退轉問題的重視，也因此之故，而另闢〈易行品〉來闡明易行道。換言之，由於深知登地不退轉菩薩道之難行，而提出易行道。同時，也顯示了龍樹對初地菩薩的看法，屬必定地之菩薩，故於論述初地皆以必定地菩薩明之。

至於怎樣的菩薩才是必定地菩薩？必定地菩薩具備哪些特質？對此龍樹幾乎皆從描述上來定義它，[6]此可從其對必定地菩薩所具備的種種功德來窺知，所謂：

是心不雜一切煩惱；

是心相續不貪異乘；

是心堅牢，一切外道無能勝者；

是心一切眾魔不能破壞；

是心為常能集善根；……

是心如金剛，通達諸法故；……

是心相續，三寶不斷故。如是等無量功德莊嚴初必定心，如無盡意品中廣說

p. 321

（《大正藏》冊 26，頁 24 下～25 上）。

此中值得注意的是，初地菩薩其心「常（必定）能集善根」及其心如金剛「通達諸法」，何等之菩薩於其所行必定能集善根？何等之菩薩其心如金剛不為一切所動搖？此乃是已通達諸法之菩薩所能如此。

至於何謂通達諸法之菩薩呢？簡言之，即是了悟我法二空且具悲心之眾生，故無有諸怖畏。[7]

依龍樹的看法，通達諸法之菩薩其所發菩提心是不退轉的。必定地菩薩（初地菩薩）即是乘此來實踐六度（十度）萬行成就佛十力化導眾生，以圓滿佛果。

因此，吾人可以看出龍樹於《十住毘婆沙論》所展開的菩薩道，即是以我法二空作為菩薩道之實踐立論基礎。但由於初地菩薩其漏未盡，雖已通達空無我道理，仍須藉由十地之地地發趣修行，轉轉增益來圓滿之。[8]

### (三)、唯識

唯識宗對於菩薩道的實踐，安置十地（或十二住），[9] 此基本架構可說來自於華嚴十地，如《瑜伽師地論》及《攝大乘論》所述之十地皆引自於華嚴十地，[10] 乃至世親的《十地經論》即是針對《十地經》而作的疏解，而世親對十地的見解又受無著《攝大乘論》之影響。[11]

在《十地經論》中，對於菩薩道之實踐，基本上是秉持著唯識宗一貫的論點，認為登地菩薩（歡喜地）是屬於見道位，[12] 已通達真如法界，依二空所顯真如而修，

p. 322

十地菩薩所修在於對治十種無明顯法界十相。[13] 因此，對於染淨問題，安置了阿黎耶識來作說明，認為阿黎耶識為一切法之依止，且認為若無阿黎耶識則一切不淨法及淨法等皆不能成立。[14]

由此可知，唯識宗對阿黎耶識之重視。雖然其對初地菩薩之見解與中觀派（龍樹）之看法是共通的（皆視初地菩薩已通達諸法——我法二空或云二空所顯真如），但為何唯識宗會於二空所顯真如而安置阿黎耶識來作為一切染淨法之依止？此顯然地唯識宗面對染淨法之問題要解決，假若一切皆空，那麼無有一法可立及一切法也皆不可說，同樣地，菩薩道之除無明顯法界也都無法建立，故安置了阿黎耶識作為染淨法之依止，以作為菩薩道實踐之理論基礎，此即所謂的阿黎耶識緣起說。[15]

對於阿黎耶識之安置，在世親《十地經論》中，可說存在著諸種涵義，[16] 簡單地說，具備了染、淨等諸涵義。事實上，在無著《攝大乘論》之阿黎耶識也存在著諸種涵義，[17] 而不單只是視阿黎耶識為染而已。由此在在顯示唯識宗之阿黎耶識本身的錯綜複雜，或許也是因為如此之故，在中國南北朝佛教中引發了攝論師與地論師之爭論阿黎耶識染淨問題，[18]乃至地論師本身也因為阿黎耶識問題導致水火不容而分成南道派與北道派。

p. 323

[19] 這在在顯示唯識宗為了解決染淨問題及菩薩道之立論基礎所安置阿黎耶識本身所存在的問題。

總言之，唯識宗雖將阿黎耶識視為染或淨等，然於行菩薩道上依阿黎耶識轉依而成。

#### (四)、如來藏

雖然前述已提及阿黎耶識亦含有淨的成份，然為了凸顯淨法緣起，將此視之為如來藏緣起。此思想在唯識宗諸師中已有之，[20] 甚至更早之佛教經論亦有之，[21] 本文則著重於如來藏系統的經論來明之。

所謂如來藏（或云佛性），即是指人法二空所顯真如，[22] 而佛乃是徹證此法者，眾生性體與佛不二，故稱眾生皆有如來藏。[23] 眾生深信此法，以此法為菩提心種子，如《大乘法界無差別論》云：信為其種子，般若為其母，三昧為胎藏，大悲乳養人。（《大正藏》冊 31，頁 892 中）此即是以如來藏為菩提心因，依此來實踐菩薩道，而如何實踐之？須具備般若與大悲，

p. 324

故云「般若為其母」、「大悲乳養人」，另外須配合三昧修法，因為有「定」，才能令一切善法得安立，故云「三昧為胎藏」。

在《大乘法界無差別論》中，將如來藏以菩提心明之，若眾生深信自性清淨心，此即是菩提心因；至成佛時，即證得此，此為菩提心果。整部《大乘法界無差別論》即是在論述由因至果之歷程，而以如來藏作為所依。一方面顯如來藏乃是離染之清淨相；一方面明自性清淨心為一切法所依。[24] 由於如來藏自性清淨故不為煩惱所染，而成為一切白淨法之所依。也因為如此，故須離煩惱障才能顯之，由一切白淨法而成其性。

由前所述，此如來藏於一切眾生中是平等無差別的，從因至果的歷程，可分為：眾生→菩薩→佛。眾生處於不淨中，菩薩位於染淨中，佛則是最清淨位。[25] 眾生為煩惱所纏故染，[26] 菩薩力求由染至淨，如其云：

即此法身，厭離生死漂流之苦，捨於一切諸欲境界，於十波羅蜜及八萬四千法門中，為求菩提而修諸行，說名菩薩。（《大正藏》冊 31，頁 893 上）

藉由十波羅蜜等諸修行，達於自利利他圓滿佛果，此過程即是菩薩道。至最究極清淨，即是佛。[27]

因此可知，菩薩道之立論基礎乃在於一切眾生皆有如來藏，依此而修以圓滿菩薩道。即以如來藏來貫串眾生→菩薩→佛，顯示法身由染（眾生）→染淨（菩薩）→淨（佛）之修行歷程。

## (五)、天台、華嚴

在南北朝時代，有關性空緣起、阿黎耶緣起、如來藏緣起等經論皆已陸續湧入中土被翻譯出來，

p. 325

且加以研究臻於成熟之階段。[28] 也許是這樣的因緣契機下，讓各種不同觀點呈現出來，加上各論師對於不同論點之爭論，蘊釀了天台思想之誕生。

就大乘菩薩道之立論基礎而言，在印度佛教有性空緣起、阿黎耶緣起、如來藏緣起等立論，而此等思想皆匯集於中國南北朝佛教中，彼此相互激盪著，形成南北朝佛教之多采多姿及百家爭鳴之盛況，同時也存在著不同論點之對峙，尤其《攝論》及《地論》於梁朝被譯出，更為南北朝佛教注入新血輪，也使得問題之爭論趨於白熱化。[29] 天台智者正逢於此時期，其又如何來面對錯綜複雜的菩薩道立論基礎呢？

面對南北朝佛教的種種爭論，從天台智者的諸論著中，吾人可以窺知其乃採取了批判的角度，[30] 反思諸論師本身的立論乃是基於一邊而來，如地論師立於法性緣起視心為淨，而攝論師立於阿黎耶緣起視心為染，[31] 至於染淨問題乃是基於不同立論而來，就諸法無自性而言，法法畢竟寂滅不可思不可議，若忘失了本身立論往往容易陷於以己為是他人為非之局面。所以要不斷地反思立論本身是基於因緣而生，有所立論則有所侷限，同樣地，縱使不立論也是另種立論形式的表現（如所謂的絕言）。透過種種層面的反思，天台智者提出了即空即假即中的緣起中道實相論，以釐清印度以來乃至南北朝佛教立空、立假、立中所存在的立論問題，同時配合「藏、通、別、圓」之判教將佛教諸經論的種種立論呈現出來。由「空→假→中」的脈絡中，[32] 也醞藏說明了佛教思想史之發展演變，如早期佛法著重於「空」之凸顯，龍樹更擅長發揮於此，

p. 326

為大乘佛教奠下深厚根基。至唯識宗則偏向於「假、中」來立論，尤其是「假」。到了如來藏經論則著眼於「中」。至於空、假、中之立論，以及空、假、中三者所存在的關係，在印度乃至中國南北朝佛教，對此問題似乎較缺乏作一整體性之反思，也許因為各種思想皆在蘊釀發展中，加上時代背景之限制等因素。但無庸置疑地，在天台智者的理論學說中，其「即空即假即中」之立論的確對前代問題作出了回應，直接由「緣起」來切入，來反思立空、立假、立中等諸立論之侷限，而其菩薩道即是落實於即空即假即中之反思中來呈現，顯示法法皆是中道實相，法法皆是菩薩道之入手處。

天台智者對於菩薩道之看法，基本上亦不外乎智慧與慈悲，菩薩因有智慧故能自破縛著；因有慈悲故能入生死破眾生縛著。[33] 所以，菩薩因有智慧故不同於凡夫，因有慈悲故不同於二乘。總之，菩薩能處有不染而濟度一切眾生。

由於諸經論對於行菩薩道之界定有所不同，天台智者將之分判為藏、通、別、圓等四教菩薩來論之，認為三藏教菩薩於第三阿僧祇劫由空入假度化眾生；通教菩薩於斷惑盡方能由空入假度眾生；別教菩薩則於十行位修假方便化度眾生；圓教菩薩則於十信位六根清淨度眾生。 [34] 以上之分法亦祇是一種方便而已，因為藏通別圓四教中每一教亦依根性（上、中、下）之不同，其所化物之階次亦不同，如三藏教下根者於第三阿僧祇劫行化物，中根者於第二阿僧祇則已能化物，上根者則於初發心時誓願度一切眾生。 [35]

至於華嚴十地菩薩，天台以別、圓二教來分判之。就別教而言，登地菩薩得如來身，能以一身作無量身。若就圓教而言，初發心住菩薩如同別教之初地，而至初地菩薩其所證已極甚深。

以上是就諸經論來作分判，此等皆是依不同因緣而施設，其本身皆無定性，就諸法寂滅而論，無有一法可說，若隨順因緣則有無量法，能如是觀照，則行中道菩薩法。

從佛教思想內在理路來看，可以說天台以即空即假即中之對問題的釐清，為往後中國佛教奠下了基礎，使得佛教於唐朝大放異彩。而華嚴宗直就事事相即相入顯法界緣起，可說在此基礎上的進一步發展。

#### p. 327

依華嚴宗之判教，將佛教分為小、始、終、頓、圓等五教，其中始、終、頓為三乘教法，亦即是始教為大乘之始，終教為大乘之終，此始終二教皆屬於漸教，而頓教是相對於漸教而說。且依華嚴宗之看法，始教代表著一分生滅的阿黎耶緣起；終教代表著如來藏緣起。對於此二種緣起說，法藏是採批判態度，而凸顯華嚴別教一乘之法界緣起。 [36]

華嚴宗對於菩薩道之修證，其立論在於法界緣起。所謂法界緣起，即是見色、聞聲、嗅香、……等諸法皆是緣起，如《華嚴五教止觀》明「華嚴三昧門」說到：

若有直見色等諸法從緣，即是法界緣起也。……以色等諸事本真實亡詮，……是故見眼耳等事，即入法界緣起中也。何者？皆是無實體性也，……所以見法即入大緣起法界中也。（《大正藏》冊 45，頁 512 中）

由於法法皆是緣起，彼此相互依存，故形成一無盡關係網。所以，於「見色等諸法從緣，即是法界緣起」，「即入法界緣起」。換言之，即於法法中掌握法界緣起，且於法法中入大緣起法界，非離法法而言法界緣起。若直就法法來把握緣起道理，此即是 i 華嚴三昧，亦即是實踐 i 嚴菩薩道不離法法。



因此，吾人可以得知華嚴宗藉由無盡法界緣起之表達，將緣起道理作更淋漓盡致之發揮，且展開了無盡願無盡行之菩薩道，以及不離法法來成就佛乘。

對於華嚴十地菩薩道之看法，法藏認為《瑜伽師地論》及《攝大乘論》是就始教阿黎耶識來明之，而《十地經論》則是就終教之如來藏明之。[37] 換言之，華嚴十地菩薩道本身存在著多角度之解釋。就十地本身而言，是不可言說的，經中只是略加明之而已。[38] 若就圓教觀點論之，十地菩薩道乃是重重無盡的法界緣起，亦即是表十地無盡，

p. 328

故以普賢十地顯之。[39]

依法藏《探玄記》釋〈十地品〉之看法，華嚴十地所處理的是證位，而華嚴一乘十地所證極甚深，故寄三乘證位而顯之。[40] 此也正說明了為何《探玄記》有關〈十地品〉的釋文，是依循著世親《十地經論》來加以闡述。

對於十地菩薩之所修，法藏認為：

初地修願行，二地戒行，三（地）禪行，四道品行，五諦行，六緣生行，七菩提分行，八淨土行，九說法行，十受位行。（《大正藏》冊35，頁277中）

此是依《華嚴經》〈十地品〉內容來作區分的，藉由此十地之修行所成就的，即是信樂行（初地）、戒行（二地）、定行（三地）、慧行（四地～十地）。[41] 簡言之，即是信、戒、定、慧之圓滿。故寄前三地為人天乘，四、五、六、七地為三乘，於第八地以上才顯一乘法。透過寄三乘以顯一乘之方式，以顯示菩薩經由十波羅蜜之十度歷程來圓滿佛乘。除此之外，更寄由此三乘十地菩薩之妙，以顯華嚴一乘十地（或云普賢十地）甚深之妙，且是重重無盡不可說的。

## (六)、小結

經由上述之探討，已得知菩薩道的共同特色在於慈悲化物，至於如何運用慈悲來化物的智慧，在大乘佛教諸經論之立論基礎則各有所不同，如中觀之性空緣起、唯識之阿黎耶緣起、如來藏緣起。此三種立論基礎各有所偏重，因而也各有所爭論，此在印度如此，在中國南北朝亦復如此，天台智者對諸立論採批判的態度，即是對以非緣起來作為立論之反思，而以「即空即假即中」之緣起中道實相論來釐清問題，同時也呈現諸立論是基於不同因緣而來，若以己是非他，那麼難免墮於外道的自我偏執中而背離緣起。此顯示天台透過「即空即假即中」之反省批判來作為其菩薩道之立論基礎。華嚴宗之無盡法界緣起，可說直接就事事相即相入來呈現緣起，以作為菩薩道之立論基礎，雖然其著眼點與天台有所不同，但吾人可窺知其共通處皆基於緣起而立論。然而在印順法師三系說下，不但將天台、華嚴定位於如來藏系，而且也忽略了中觀空自性化問題。

p. 329

[42]

### 三、儒家倫理之立論基礎

儒家倫理之立論基礎，其與佛教菩薩道之立論基礎一樣，皆存在著其發展性，此從牟宗三判宋明理學為三系可知。[43] 若將儒家倫理作一背景根源之論述，顯得相當錯綜複雜，

p. 330

且其本身存在著諸多爭議。由於篇幅之關係，本文僅就《尚書》及《詩經》為引子，以顯示在孔孟之前，儒家倫理中之帝天等思想已具人文化，至孔孟更發揮此人文倫理，尤其是孟子更直接由人之本心來把握之，後代直承德性主體立論即是宋明之陸王。朱熹之立論，則是從主、客體兩方面來切入。

孔孟以後之秦漢時代，則偏重於客體上立論。由於唐朝佛教心性思想之發達，此助長了宋明理學心學之開發。在北宋期間，儒家倫理思想基本上呈現著：「客體→主客體→主體」發展之模式。[44] 本文論述儒家倫理之立論基礎，則是以孔、孟、朱熹、陸王為探討之主軸，其它因篇幅關係只略提之。以此顯示儒家倫理之立論在於德性，雖然朱熹有傾向客體之情形，但其基本立論仍在於人的德性上。

#### (一)、《尚書》、《詩經》

在中國傳統文化中，向來就傾向人之德性，以作為社會、政治等規範之立論基礎。如《尚書》雖有帝、天等思想，然並未建立帝天之絕對超越地位，而隨著朝代之遞換，反而更重視人的德性，如周天子取代殷商政權，認為是周王之德受命於天之故，如《尚書》云：

惟我周王，克堪用德，惟典神天。（多方）

又云：

若德裕乃身，不廢在王命。（康誥）

又如《詩經》云：

維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。（周頌）

又云：

p. 331

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。（大雅）

此皆顯示於帝天思想之人文化、道德化。甚至反省天不可信，須以民為主，如《尚書》云：

天不可信，我道惟寧王德延。（居爽）

民為邦本，本固邦寧。（洪範）

天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。（皋陶謨）

由《尚書》、《詩經》所述，可得知中國自古以來頗重視人文道德，此也成了中國文化之特質及儒家倫理之立論基礎所在。

## (二)、孔子

在中國傳統文化中，就已相當重視個人道德，如《尚書》、《詩經》等。面對於周朝封建之瓦解，孔子認為其根本原因，在於周禮徒具形式，而使得君君、臣臣、父父、子子的正名秩序崩潰。所以，孔子認為解決之道，須從個人的道德做起，此即是仁。

仁，乃是孔子倫理之立論基礎。而孔子對仁之重視，遍佈於《論語》中，如云：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（述而）

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（衛靈）

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何。（八佾）

君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。（里仁）

克己復禮為仁。（鄉黨）

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。（雍也）

諸如此類不勝枚舉。仁乃內在於個人德性中，透過踐仁以知天，若無仁，則禮樂等一切無法建立。而踐仁功夫即是從己入手，從其至親而推廣之，所謂「孝弟也者，其為人之本與」（學而），「里仁為美」（里仁），由仁而建立倫理規範。

孔子雖透過踐仁知天的方式來實踐倫理，但孔子又認為「性相近，習相遠」，所以依不同根性而因材施教，學生們對於「仁」之請問，孔子所回答的也各不相同。這顯示孔子對倫理之立論基礎為主體或客體未有絕然之區分。

p. 332

### (三)、孟子

儒家倫理主體之立論，至孟子可說更加確立。孟子認為倫理主體的仁、義、禮、智，皆是先天固有的，性、情、才、氣等亦然，如其云：

人皆有不忍人之心，……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺者將入於井，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。（公孫丑上）

又云：

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。……求則得之，舍則失之。（告子上）

又云：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。（告子上）

此等在在顯示孟子認為吾人本具的良知良能、仁義禮智，若能存之養之，則可以事天，如其云：

盡其心者，知其性也，知其性者，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（盡心上）

由上分析可知，正因為孟子將儒家倫理的立論基礎立於德性主體的良知良能。所以，孟子不但認為仁義禮智是先天固有的，也將性、情、才、氣等視為良知良能的體現，如其云：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫不善善者，非才之罪也。（告子上）

又云：

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，……是集義所生者，非義襲而取之也。（公孫丑上）

因此可得知，孟子以德性主體作為儒家倫理之立論基礎，而將仁、義、禮、智、性、情、才、氣等皆視為先天所固有的。

p. 333

#### (四)、程、朱

程、朱，是指程伊川與朱熹，因其對儒家倫理的立論基礎是一致的，皆以主體和客體為立論基礎，故置一起來探討。

北宋理學至程伊川，已明顯地從重視宇宙人生兼論到特重心、性、情、理、氣上，如伊川認為：

性即理，……天下之理，未有不善。（語錄）

此明萬物皆有理，格物即窮理。格物的主體在心的致知，但心之形、氣是有限的，因有限之心非道之故，所以須窮盡天地萬物之理；縱使通之以道的無限心，也不能只格一物便通眾理，如其云：

須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。（語錄）

此說明了格物即是格萬物之理，雖然伊川的格物非指經驗實然的聞見之知，但因其主張性即理，故將格物解為窮理，此論點亦深深影響了朱熹。

由性即理而來的，便是性、理與心、情、才之二分，如其云：

性之有形者謂之心，性之動者謂之情。……性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯舜至於塗人一也。才享於氣，有清濁，享其清者為賢，享其濁者為愚。（語錄）

由此可知，伊川之性與心、情、才是二分的，且其性包含著稟受自天理之性（故性即理），但性又夾有氣質之性。所以，伊川認為「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」（語錄）心雖是有限的形氣，但透過格物，日久終能窮理，此心便是無限心。朱熹之立論基本上即是秉此而來。

對朱熹而言，性可分為本然之性與氣質之性，如其云：

心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。（語類卷5）

所以論性需二者兼之，故云：

論性不論氣不備，論氣不論性不明。蓋本然之性只是至善，然不以氣質而論之，則莫知其有昏明、開塞、剛柔、強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不但本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明，……孟子於性善，則有些是論性不論氣。（同上）

p. 334

此外，朱熹又將孟子的四端善性解釋成：「所謂四端者，皆情也。仁是性，惻隱是情。」（語類卷 59）將孟子的「才」解釋成：「才本是善，但為氣所染，故有善不善。」（同上）

由上分析可知，伊川和朱子是以主、客體兼具來論儒家倫理，而異於孟、陸、王純以主體來論之。

## (五)、陸、王

將陸象山、王陽明置於一起來討論，乃是此二人之立論直承於孟子之心學而來。對陸象山來說，心即是理，本心乃是一切實踐之立論基礎，如其云：

仁，人心也。心之在人，是人之所以為人，而與禽獸草木異焉者也。  
（拾遺·學問求放心）

格物者，格此（心）者。（語錄）

學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立。若因地不淨潔，則奮發植立不得，……因地不淨潔亦讀書不得。（語錄）

學苟知本，六經皆我註腳。（語錄）

王陽明的修學歷程，是依朱熹格物窮理的方法，「格竹子七日，勞神成疾」，而後「在夷中三年，乃知天下之物，本無可格者，其格物之功，只在身心上做。」（傳習錄）所以，陽明認為格物在於格心，而非指格事事物物，能盡此心，即是格物，故對朱熹之格物加以批評之，如其云：

格物是止至善之功，既知至善，即知格物矣。……朱子格物之訓，未免牽合附會，非其本旨。（傳習錄）

陽明除了批判朱子外，還將自己的主張與孟子結合起來，如其云：

格物如孟子大人格君心之格，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。（同上）

由此可知，陽明和象山、孟子一樣，皆是以主體來立儒家倫理。不只如此，陽明甚至說：「人的良知就是草木瓦石。豈為草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。」（傳習錄）至此，儒家倫理的主體性可說發揮至極。

p. 335

## (六)、小結

經由上述之探討，可得知儒家倫理之立論基礎，在早期主客體並未有絕然之區分，至孔子時，亦是如此。而將德性主體明確徹底彰顯出來的，乃是孟子。至宋明理學，延續孟子德性主體立論的，即是陸象山與王陽明。而伊川、朱熹之立論，乃主客體兼之。

## 四、結論

大乘菩薩道與儒家倫理之立論基礎，其最大不同，可說在於無自性與自性之差別。大乘菩薩道之立論基礎，基本上在於「無自性」，至於佛教諸經論或他宗他派能否把握此，或偏重有所不同，但基本上皆立基於無自性，以無自性作為出發點。不僅中觀強調於此，在唯識或如來藏也都認為諸法無自性。儒家倫理之立論基礎，不論是傾向主體或客體或主客兼之的立論，其本身皆基於自性而來。

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。[\[45\]](#) 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。

p. 336

# The Mahāyāna Bodhisattva Path and Confucian Ethics

Chen Ying-shan

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

## Summary

This article explores the foundations of the Mahāyāna bodhisattva path and of Confucian ethics. Both of these approaches contain the potential for innovation. In modern scholarship this innovation has found expression in the “Buddhist Third Way” (san-hsi-shuo) ———exemplified by Yin-shun———, and the “Confucian Third Way”———exemplified by Mou Tsung-san. Both approaches have established standards that entail critiques of the other two “Ways” or “systems”. This article does not take this approach, exploring instead problems that may exist in all three systems.

In this essay I argue that the three doctrines that form the basis of the Mahāyāna bodhisattva path in Indian Buddhism———the emptiness of nature (Skt. *prakṛtviśuddhi*), *ālaya-vijbāna*, and *tathāgatagarbha* ——— are all founded on certain assumptions. Even the notion of the “emptiness of nature”, generally considered more in keeping with Buddhist ideas of dependent origination, entails the reification of emptiness (*k’ung tzu-hsing-hua*). Similarly, while the “Third Way” of Confucianism accepts as orthodox Confucius, Mencius, Lu Chiu-yuan and Wang Yang-ming, while rejecting Chu Hsi, its dependence on “innate virtue” (*te-hsing*) creates a number of problems.

This article traces the historical progression of these intellectual developments, first clarifying their theoretical underpinnings and then subjecting them to analysis. With respect to the theoretical foundations of the Mahāyāna bodhisattva path, I begin with a discussion of the Scripture of the Ten Stages (Skt. *Daśabhūmika-sūtra*), and then explore the theoretical foundations of the bodhisattva path in Madhyamika, Yogacara, Tathāgatagarbha, T’en-t’ai and Hua-yen thought. With respect to Confucian ethics, I first discuss the Shang shu and Book of Poetry before proceeding to explore the theoretical foundations of the thought of Confucius, Mencius, the Ch’eng-Chu School, Lu Chiu-yuan and Wang Yang-ming.

**Keywords** : 1.compassion 2.wisdom 3.benevolence 4.original mind 5.the investigation of things



[1] 〈十地品〉，從其單獨流通來說，又稱之為《十地經》、《十住經》。有關《十地經》之漢譯本，有：西晉竺法護的《漸備一切智德經》、姚秦鳩摩羅什的《十住經》、唐朝尸羅達摩譯的《佛說十地經》、東晉佛跋陀羅譯的《六十卷華嚴經》〈十地品〉及唐譯《八十卷華嚴經》〈十地品〉，另亦有梵本及藏譯本。本文所採引文是以晉譯《華嚴經》〈十地品〉為主。

[2] 十地菩薩於地地中皆修十波羅蜜，但每地各有所偏重，如〈十地品〉云：「菩薩摩訶薩住於初地，能行大施」（《大正藏》冊 9，頁 546 下），此明初地菩薩以修施波羅蜜為主，其餘諸波羅蜜則兼修之。又云：「（二地）十波羅蜜，戒波羅蜜偏勝，餘波羅蜜亦皆修集，隨地增長」（頁 550 上），又云：「是菩薩住現前地（指第六地），於般若波羅蜜偏勝」（頁 559 中），餘依此類推。

[3] 如《大智度論》云：「地有二種：一者但菩薩地；二者共地。共地者，所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地，此地相如《十地經》中廣說。」（《大正藏》冊 25，頁 411 上～中）

文中的「共地」，是指《般若經》〈發趣品〉之十地，「但菩薩地」則是指《十地經》之十地。透過此二部經十地之對比，吾人可以了解到龍樹對此二部經之分判，也可以更顯示出龍樹視華嚴十地菩薩道是不共二乘之法。

[4] 如《十住毘婆沙論》云：「有菩薩初發心即入必定，以是心能得初地。因是人故，說初發心入必定中」（《大正藏》冊 26，頁 24 下）。雖然發心未必入必定，但此處所強調的是發心即入必定得初地之菩薩，以顯示《十住經》之初地菩薩乃是不退轉之菩薩，也唯有入必定之菩薩能發如是願。

[5] 參見《大正藏》冊 26，頁 38 上～頁 45 上。

[6] 有關此部份，亦可從《十住毘婆沙論》〈地相品〉對初地菩薩相所作的描述得知，顯示初地菩薩必定當得諸佛無量功德，必當作佛，其心決定願不移動（參《大正藏》冊 26，頁 26 下～頁 27 上），且心多歡喜無諸怖畏。

另從《大智度論》所作諸多描述亦可得知，皆顯示菩薩對「如」（空）之了解，其心堅固不動搖（參《大正藏》冊 25，頁 570 上～頁 584 下）。

[7] 如《十住毘婆沙論》云：「菩薩如是常樂修空無我故，離諸怖畏。所以者何？空無我能離諸怖畏。故菩薩在歡喜地，有如是等相貌」。（《大正藏》冊 26，頁 28 下）此顯示初地菩薩已達空無我，故無有諸怖畏。

[8] 十地菩薩道之修行，所重視的是一地趣向一地，如此則能地地轉益增明。

[9] 如《瑜伽師地論》〈住品〉於十地前安置菩薩種性住及勝解行住，則成十二住，若再加上十地後之如來住，則成十三住。（參見《大正藏》冊 30，頁 552 下）

[10] 於論及十地之詳細內容時，往往指明參考《十地經》，如《瑜伽師地論》云：「當知是名略說菩薩極歡喜住，……。若廣宣說如《十地經》極喜地說，彼《十地經》廣所宣說菩薩十地。」（《大正藏》冊 30，頁 556 下）又云：「……若廣宣說，如《十地經》離垢地說，……。」（頁 557 上）

[11] 無著《攝大乘論》之論點，基本上可說來自《瑜伽師地論》。有關《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《十地經》對一心之觀點，依法藏的看法是有別的，前二者以始教生滅義論阿黎耶識，後者則依終教視為第一義真心。（《大正藏》冊 45，頁 485 上）

[12] 如《攝大乘論》云：「如此菩薩由入唯識觀故，得入應知勝相，由入此相，得入初歡喜地，善通達法界，得生十方諸佛如來家，得一切眾生心平等，得一切菩薩心平等，得一切諸佛如來心平等，此觀名菩薩見道。」（《大正藏》冊 31，頁 123 中）又云：「若菩薩如此入初地，已得見道，得通達入唯識。」（頁 123 下）

[13] 如《攝大乘論》云：「云何應知以此義成立諸地為十？為對治地障十種無明故，於十相所顯法界有十種無明猶在為障。何者能顯法界十相，於初地由一切遍滿義應知法界，於二地由最勝義，……。」（《大正藏》冊 31，頁 126 上）

另於《瑜伽師地論》提到二十二種愚癡及十一種羸重為所治。（參《大正藏》冊 30，頁 730 上～中）

[14] 如《攝大乘論》云：「若離此名相所立阿黎耶識，不淨品、淨品等皆不成就。」（《大正藏》冊 31，頁 116 上）在《瑜伽師地論》即立阿黎耶識為種子依。（《大正藏》冊 30，頁 279 上及頁 579 上～頁 582 上）

[15] 在《瑜伽師地論》列舉了八種原因來證明有阿黎耶識之存在。（參《大正藏》冊 30，頁 579 上～下）

[16] 在《十地經論》中，論述十二因緣生命之輪轉時，以依阿黎耶識來作解釋，如其云：「（因緣）自相者有三種：一者報相，名色共阿黎耶識生，……二者彼因相，是名色不離彼（指阿黎耶識），依彼共生故，……三者彼果次第相，從六入乃至於有。」（《大正藏》冊 26，頁 142 中）此即以阿黎耶識為因，名色共阿黎耶識而生起六入、觸等諸相。

又云：「是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿黎耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我所中求解脫。」（頁 170 下，另於餘處亦論及之，如頁 172 中、頁 180 上）

以上所述，阿黎耶識似為染依止。但於論述第八地之無功用行時，則視阿黎耶識為真如，如其云：「復住報行成者，善住阿黎耶識真如法中。」（頁 180 上）

[17] 如前述所論及的，《攝大乘論》視阿黎耶識為染法、淨法之依止。（參《大正藏》冊 31，頁 116 上）

[18] 有關南北朝佛教諸論師對於阿黎耶識之看法，本是一相當錯綜複雜的問題，若依《摩訶止觀》對當時爭論所作的敘述，攝論師主張阿黎耶識為染，為一切種子所依，而地論師則視第八識為淨，為一切法依持。（參《大正藏》冊 46，頁 54 上）

同樣地，就地論師本身來說，其對阿黎耶識之看法亦有所不同，如北道派菩提流支視阿黎耶識為第七識，另設想「空的第八真識」。南道派法上雖亦視第七識為阿黎耶識為生死根本，但第八真識為妄之本，而慧遠之看法則與法上亦有別，視第七識為阿陀那識，以第八阿黎耶識為藏識。（參《大正藏》冊 44，頁 524 下）

有關此部份，詳參竹村牧男〈地論宗、攝論宗、法相宗——中國唯識思想概觀〉（收錄於《唯識思想》第九章，華宇，1985 年，頁 383～頁 393）。

[19] 南北道派是以相州作為分界點，主要在於彼此論點不同而分道揚鑣，如湛然《法華文句記》卷 7 云：「古弘《地論》，相州自分南北二道，所計不同。南計法性生一切法，北計黎耶生一切法。宗黨既別，釋義不同，豈《地論》令爾耶。」（《大正藏》冊 34，頁 285 上）

另於《法華玄義釋籤》卷 18，亦同樣提及此問題。（《大正藏》冊 33，頁 942 下）

[20] 如傳說《寶性論》為彌勒之作（此依西藏佛教之說法，在中國佛教則視為堅慧之作），世親著有《佛性論》等，另真諦所譯唯識諸論著亦存有如來藏思想。

[21] 早期佛法中，已有心性本淨說。若就二空所顯真如為如來藏來看，那麼此思想遍佈於諸經論中。

[22] 如《佛性論》云：「佛性者，即是人法二空所顯真如。由真如故，無能罵所罵，通達此理，離虛妄執。」（《大正藏》冊 31，頁 787 中）。

[23] 如《寶性論》云：「正覺正知者，見一切眾生，清淨無有我，寂靜真實際。以能知於彼，自性清淨心，見煩惱無實，故離諸煩惱。」（《大正藏》冊 31，頁 813 下）。

又云：「一切眾生界，不離諸佛智，以彼淨無垢，性體不二故。依一切諸佛，平等法性身，知一切眾生，皆有如來藏。」（同上）

[24] 如其云：「此菩提心因積集已，有二種相：謂離染清淨相、白法所成相。離染清淨相者，謂即此心自性不染，又出客塵煩惱障得清淨。……白法所成相者，謂如是自性清淨心為一切白法所依，即以一切白淨法而成其性」（《大正

藏》冊 31，頁 892 中～下）此中所論述的如來藏自性，離染清淨相中有二種涵義：(一)明自性不染；(二)出客塵煩惱而得。同樣地，如來藏為白淨法所成相亦具二義：(一)為一切白淨法之所依；(二)以一切白淨法而成其性。

[25] 如《大乘法界無差別論》云：「復次，此菩提心無差別相故。不淨位中，名眾生界。於染淨位，名為菩薩。最清淨位，說名如來。」（《大正藏》冊 31，頁 893 上）

[26] 如云：「即此法身，為本際無邊煩惱所纏，從無始來生死趣中生滅流轉，說名眾生界。」（同上）

[27] 如云：「即此法身，解脫一切煩惱障，遠離一切苦，永除一切煩惱、隨煩惱垢，清淨、極清淨、最極清淨，住於法性，至一切眾生所觀察地，盡一切所知之地，昇無二丈夫處，得無障礙無所著一切法自在力，說名如來應正等正覺。」（同上）

[28] 此時期有諸論師之形成，所謂：俱舍論師、成實論師、三論師、地論師、攝論師、楞伽師、涅槃師等。此等論師皆是研究某經某論有所成者，這皆顯示了此階段佛學研究之興盛。

[29] 《攝大乘論》和《十地經論》此二論著，皆是菩薩道思想非常重要的論著，尤其是在闡述有關菩薩道的立論基礎上扮演著舉足輕重之角色，也許因為此之故，雖同為唯識宗之論著，但卻存在著諸多爭論，依染或依淨來作為菩薩道之立論基礎，或作為一切法之依持，皆成為當時爭論之焦點。

[30] 依個人之研究，天台智者對於問題之處理，善於以批判角度來反思之，如心意識問題、染淨問題等（參見拙文〈慧思與智者心意識說之探討〉，《中華佛學學報》第 11 期，1998 年，7 月）。

[31] 參見《摩訶止觀》有關一念三千之論述（《大正藏》冊 46，頁 54 上～中）。另可參見拙文〈評“從「法性即無明」到「性惡」”〉（《佛學研究中心學報》第 2 期，1997 年，7 月，頁 85～頁 94）及《天台緣起中道實相論》第六章（東初，1995 年，3 月）。

[32] 大乘佛法是以人空、法空來闡明佛法，因此，「空」可說是大乘佛法共同之基礎。但在一切皆空的前提下，為了解決一切既空為何有山河大地及如何成佛等問題，假名安置了阿黎耶緣起說、如來藏緣起說，此即是「假」，而達到成佛，以此作為立論，即是「中」。此呈現著大乘佛法論點發展之歷程，尤其「假」的安置，更凸顯出一位修行者於證知諸法空後如何運用般若智慧慈悲化物，藉由六度（十度）四攝以圓滿佛乘，此即是大乘菩薩道之開展。由這發展的歷程中，本身亦存在著諸多爭議，天台「即空即假即中」的提出，可說應運此問題而來。

[33] 如《摩訶止觀》云：「菩薩從假入空自破縛著，不同凡夫；從空入假破他縛著，不同二乘。處有不染，法眼識藥，慈悲逗病，博愛無限，兼濟無倦，心用自在，善巧方便如空中種樹。」（《大正藏》冊 46，頁 75 下）

[34] 此乃是就四教各教之下根性來立說，詳參見《摩訶止觀》。（《大正藏》冊 46，頁 79 上～下）

[35] 參見《摩訶止觀》（同上）。

[36] 有關此部份判教論證，請參法藏《華嚴一乘教義分齊章》（《大正藏》冊 45，頁 481 中～頁 499 上）。在此判教中，擅以小乘、三乘、一乘之模式來判教，五教則是將三乘開展為始、終、頓三教，再配合小乘教及一乘教，則成為小、始、終、頓、圓之五教模式。從五教的分判中，可得知法藏一方面批判前四教，另一方面又融攝四教，如就五教所依心識來看，法藏認為華嚴圓教乃是「性海圓明法界緣起無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融。故說十心，以顯無盡。」（同上，頁 485 中）

另有關華嚴法界緣起之立論，可參拙著《華嚴無盡法界緣起論》（臺北，華嚴蓮社出版，1996 年）。

[37] 如《華嚴一乘教義分齊章》云：「又如《十地經》云：三界虛妄，唯一心作。《攝論》等約始教義釋諸阿賴耶識等也。《十地論》約終教釋為第一義真心也。」（《大正藏》冊 45，頁 485 上）

[38] 此從《華嚴經》〈十地品〉於論述十地諸地後，往往言及「略說」而已，如「初地」云：「……是名略說菩薩入歡喜地，廣說則有無量百千萬億阿僧祇事。」（《大正藏》冊 9，頁 547 中）

[39] 如《探玄記》云：「此經宗明一乘故，是故一乘行廣，論三乘位略辨也。又釋以一乘十地甚深故，通攝三乘等總為十地，仍以六相陀羅尼門融通無盡成普賢十地自在之義。」（《大正藏》冊 35，頁 277 中）換言之，即是以普賢十地顯圓教十地無盡。

[40] 參《探玄記》（《大正藏》冊 35，頁 277 上～中）。

[41] 如《探玄記》云：「約修行有四行：謂初地信樂行，二（地）戒行，三（地）定行，四（地）已上總是慧行。慧行中四五六是二乘慧，七地去是菩薩慧。」（《大正藏》冊 35，頁 277 中）

[42] 有關印順法師對三系說的界說，其認為「『性空者』所主張的：一切法畢竟空，於畢竟空中能成立緣起有，這是中觀宗的特色。……『唯識者』，可說是不空假名論師，《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法，主張依實立假，以一切法空為不了義。……『真常者』，自以為是『空過來的』，對於緣起的畢竟空，他們是承認的。但空了以後，卻轉出一個不空的，這即我所說的真常論者。」（《中觀今論》，頁 189）

～頁 190) 對此三系，印順法師評唯識是「不及派執有」，真常是「太過派執空」及其真空妙有是破壞緣起法的，而中觀是「空有善巧」於畢竟空中成立緣起有(同上，頁 189～頁 192)。由此可知，印順法師之三系是以空為判準，其立論基礎來自於《中論》。

吾人皆知龍樹以空極力破除眾生對自性(永恆不依他且不變)的執著，且龍樹自覺到吾人不能將其「空」視為虛無斷滅，同時也自覺到不能將空視為自性，而以空、八不等之歸謬論證法論證萬法是無自性的，且論證他人所主張的自性是無法成立的、謬誤的，認為無自性才是實相。雖然龍樹以空、八不等來論破自性之執著，然而龍樹的空和八不似乎也具有如自性者所主張的永恆普遍性，如《中論》云：「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃」(《大正藏》冊 30，頁 32 下)、「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱」(同上)，此中所要表達的是空義，空義乃指空性，空性即是空的性質，但空性不管如何論述是空的，但其性質卻是永恆普遍的，所以《中論》才會說「業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。……諸法實相者，心行言語斷；無生亦無滅，寂滅如涅槃」(同上，頁 23 下～頁 24 上)。此也吻合了龍樹以「八不」對自性的界定，即諸法的實相是「無生亦無滅」的，此「無生亦無滅」即是空，是永恆普遍的。這也可從月稱註解《中論》的《明句論》第十五章說明空性時得到輔助性的印證。

同樣的，印順法師也說到「一切法畢竟空，於畢竟空中能成立緣起有」(《中觀今論》，頁 189)。此在在顯示了空自性化之困思。至此，令吾人想到佛教以破自性為主，而為何會發生空自性化呢？乃因非從緣起來立論，而是從緣起之外某一具有自性意義下的「法」來立論。因為緣起的意義，是指萬法的相互關連，亦即不存在某種具有自性意義下的「法」。所以，當印順法師將緣起性當成絕對時(如《中觀今論》自序云：「相對的緣起相，絕對的緣起性」)，也就是將緣起自性化。此在原始佛教中的「緣起」，亦存在相互關連與緣起性等義涵。但就無自性而言，緣起應指諸法的相互關連，而不能將之視為緣起性。(本註腳相關之詳細論證請參拙著《天台緣起中道實相論》，頁 466～頁 493)。

[43] 如牟宗三不滿傳統所認為的程朱理學與陸王心學二分之「二系說」，而將程明道從二程中分出來置於「五峰叢系」，此系兼具了客觀性體(《中庸》、《易傳》)及主觀心體(《論語》、《孟子》)；「伊川朱子系」將孔孟的德性主體化為「本體論的存有」之客觀性體，故是種歧出；「象山陽明系」則以孔、孟攝《周易》、《中庸》，真正地掌握了「道德的形上學」的主觀心體(德性主體)(參牟宗三《心體與性體》卷 1，頁 49，正中，1989 年，三版)。

[44] 如北宋周敦頤以無極、太極、陰陽、五行等來作為宇宙人生之立論基礎，在《太極圖說》云：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極而復動，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生，各一其性，……乾道成男，坤道成女，二氣交感化生萬物，萬物生生而變化無窮焉」。

又如張載雖也用陰陽五行來解釋宇宙人生，但其更重視「虛、氣」，如其云：「太虛無形，氣之本體，……太虛不能無氣，氣不能不聚為萬物，萬物不能不散為太虛。……太虛為清，清則無礙，無礙故神。……由太虛有天之名，由氣有道之名。合虛與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名。」（《正蒙》〈大和〉）雖然北宋諸子偏重於客體來立論，但其思想皆是關聯式天人合一的。至於程朱之以主客體立論及陸王之以主體立論部份，於下述正文再論之。

[45] 依牟宗三之存有論，其將西洋哲學與中國哲學，分為有執的存有論與無執的存有論。牟氏認為佛教不具有德性主體故不能創生，而儒家具德性主體故能創生。（詳參見拙著《天台緣起中道實相論》，頁 438～頁 452）