

王船山對禪佛的闢評

一、導 論

(一)船山全力闢佛的原因

(二)船山「希張橫渠之正學」實用以闢佛

二、本論——船山立論無一且與佛家相反

(一)以「實有」斥佛家「空妄」

(二)以「生動」破佛家「寂滅」

(三)以「理一分殊」、「形色天性」斥佛家「二本無分」、「賤形貴性」

(四)據「理欲同行」而責佛家「離欲言理」

(五)以「貞生死」斥佛家「重生死」

(六)辨「道心人心」以斥佛家「離性言心」

(七)重「學思」以斥佛家「不學不思」

三、結 論

一、導 論

王夫之字而農，號薑齋，生於明萬曆四十七年（一六一九），卒於清康熙三十一年（一六九三），年七十五歲。五十七歲後，久居湘西石船山下草堂，學者稱他「船山先生」。

他生活在明、清交替之際，曾受流寇迫害，參加抗清戰爭又失敗，三十五歲後，希望破滅，窺身徭洞，刻苦自勵，以著作自遣。中國思想家中少有像他一樣博大精深的，但名聲隱晦，直到民國以後才漸受人重視。

本文專從他批評禪佛一項立論，為作者研究新儒學者對禪佛批評系列論文之一。

（一）船山全力闢佛的原因

「自古真儒皆關佛」^①，如持這話以衡量北宋以後的新儒，大體接近事實。但是新儒一者對佛學並沒有真正的了解，再者往往只在言論上簡略帶過，所以要找一個像船山這樣對佛學有研究並且專力闢評的學者，大概只有當代的熊十力先生可以相比^②。

船山視佛為古今三大害之一，與老莊、申韓並列^③，他之所以如此痛斥佛家，在所作的「硯銘」透露了消息。他的朋友劉平思送他一塊「外璞中膩，參差類小龜」的硯石，勉勵他說：「咨，天怒爾以死，不替爾思。爾有□知，錫爾玄龜。鑿爾心，奠爾辭，以斯人逃于迷疑。維夷狄亂夏，聃曇為之尸。砥礪爾鋒，無滋遺種于茲土。爾尚不余遺龜。」他「拜稽首，曷敢不式承子之光施」。^④原來船山認為華夏之所以淪亡於滿清，異端邪說實為主導，因此他要磨礪筆鋒，大加撻伐，使異端在中國不留遺種。這是因為有鑒於王學末流的空疏與猖狂，敗壞士大夫人品與學養；而王學實是雜於異端的儒學。為着正本清源，船山必須將佛老的邪說完全關斥，建立起純正的儒家文化，這是船山一生職志所在，也是當時所有學者的共同努力方向。^⑤

明朝亡於腐敗、流寇、外患，這是眾所皆知的事實。為什麼清初學者們普遍把責任歸咎於王學末流的空疏與狂妄呢？這是因為在鼎革之際，士大夫由於空疏不學暴露了無知無能的缺點，由於狂妄包荒顯出了無廉無恥的行為，明朝的政治腐敗、流寇橫行、外敵入侵等滅覆因素，推究至極，當然要歸咎到士大夫的腐敗上頭去。這種情形正如干寶的「晉紀」，把西晉亡於胡人的責任歸諸正始清談諸子一樣。這樣做當然不盡公平，但探源窮本，國之治亂在於士風，士風敗壞因王學而加劇，則這種做法豈僅君子厚於自責而已。

陽明學的興起，本能帶給被腐敗專制與八股科舉摧殘得生機殆盡的儒學一

些活力。但一傳於王畿之後，已被禪化得十分徹底。⑥王畿重本體的超越性，主心、意、知、物都無善無惡，良知本來現成，不假修爲，已大失儒者以修身爲本的矩矱，更何況提倡「包荒」，不擇清濁，給予本來已貪污成習明代士大夫一個藉口，因而三傳之後，有李贄這種敗壞名教的狂禪出現，與盤據在朝廷的宦官小人相呼應，造成晚明極爲虛無頹唐的風氣。東林諸君子上以冷風熱血與宦官小人對抗，下則辭關「四無」「頓悟」狂禪，以期挽回一代頹風，但不幸明朝不旋踵而亡。

明亡之後，學者痛定思痛，紛紛對王學末流的空疏與狂妄提出救正的主張。黃宗羲雖肯定王學的價值，但一方面修正王學使復於惇正，一方面提倡經術與史學以救空疏。顧炎武則糾之以經世實學，而會歸於「博學以文，行已有恥」八字；顏元則提倡躬行實踐，不僅反對王學的靜坐冥想，甚至連整個宋學也在反對之中。船山則依「周易」與張載的「正蒙」建立新的哲學體系，並以新的哲學體系來攘斥異端，以期根本杜絕這些造成中國衰敗的思想因素。這是船山辭關禪佛力量既專涵蓋面又廣的主要原因。從關禪佛用力的專一上來說，船山學的立論無一不與禪佛相反；從關禪佛的深廣上看，船山遍及佛教的各領域，這與同時代的顏元「存人編」訴諸於文宣有根本上的不同。⑦

（二）船山「希張橫渠之正學」實用以闢佛

船山「自題墓石」有「希張橫渠之正學而力不能企」之語；⑧在「正蒙」注「序論」中說：「張子之學無非易也，即無非詩之志、書之事、禮之節、樂之和、春秋之大法、論孟之要歸。」⑨以爲「張子之學上承孔孟之志、下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者也」⑩。由此可知他對張子之學的推服。

橫渠的學說是一種唯「氣」的實在論，持論與禪佛最爲相反，現將他的學說要點歸納如下：

（1）「氣」爲宇宙的第一因——

宇宙間的一切，不論是空間與實體、心靈與物質，都是「氣」所變化而成，並爲「氣」所充滿。⑪

（2）「氣」的本身含相對立的兩種勢用——

「氣」不是單純的，而是含有陰陽兩種勢用。兩種勢用不斷地相互作用，此即爲宇宙間一切變化的根源。⑫

（3）「氣」的本來狀況爲太虛清明無形——

一切山河大地人物，都由「氣」感通凝聚而成，對「氣」的本來狀況而言，都只是客感客形。因爲一切有形之物最後都要復歸於太虛。⑬

（4）由「氣」的太虛無形稱之爲「天」，由「氣」的清通無礙稱之爲「神」——

「天」即太虛，不僅至大無外，無物不體，並且不動而變，無爲而成。從「天」的變化不測稱之爲「神」，從「神」的變化有常稱之爲「天」。「神」是天德，「化」是天道；「神化」是天的良能。^⑭

(5)合太虛與陰陽稱之爲「性」，合性與知覺稱之爲「心」——

「性」是天地萬物所共有，爲「天」的良能。「心」則專屬於人，故須「大心」「盡心」以「知性」「知天」。^⑮

以上五點包括橫渠宇宙論的大要以及心性論和修養論的一部分。

由於橫渠所謂的「氣」，自己解說：「非待其蒸鬱凝聚，接於目而後知之，苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。」^⑯又處處強調「氣」的「神化」^⑰，所以可以沖淡唯物氣味。他所說的「氣」，倒是與現代物理學中的基本粒子相近。現代物理學家已發現微觀世界的基本粒子與感官世界的基本元素一樣複雜。現在所發現的最小粒子爲夸克，但夸克仍有三種之多，可見依舊不是最基本的粒子。不論粒子的大小，基本上都可視爲一個「能包」，觀念上豈不與橫渠具有「神化」功能爲「陰陽」合和的「氣」十分相似，但也不可把橫渠的「氣」限制在微觀世界，巨觀世界也可以看作一大陰陽和合。

橫渠所講的「氣」，與佛家唯識宗所講的「種子」十分不同。由下列兩點比較可知：

- (1)橫渠的「氣」遍佈於一切物體與空間，唯識宗的「種子」藏於一切衆生的第八識中。
- (2)橫渠「氣」的每個單元雖具有陰陽兩種相反的勢用，但是他認爲不論虛空或物質都由同一「氣」所充滿和所變化。唯識宗則認爲萬物各有不同的「種子」，「種子」不是單一的。^⑱

橫渠肯定客觀世界的存在，唯識宗只承認外在世界爲心識所變現。明白橫渠學說的立論與佛家從基本上就有差異，便可明白船山爲什麼要推崇張載之學爲「往聖之傳」，以爲「使張子之學曉然大明以正童蒙之志於始，則浮屠生死之狂惑不折而自摧，陸子靜、王伯安之蕞然者亦惡能傲君子以所獨知，而爲浮屠作率獸食人之俵乎」。^⑲

船山也不滿意二程的洛學，以爲「程子規模直爾廣大，到魁柄處，自不如橫渠之正。橫渠早年盡挾佛老之藏，識破後更無絲毫沾染，一誠之理，壁立萬仞，故其門人雖或失之近小，而終不失矩矱。程子自得後，却落入空曠去，一傳之後，遂有淫於佛老者」^⑳，推崇橫渠之學在程子之上。程子不能就氣本身講心、性、理、神等，要說個「所以陰陽者是道」（伊川語），把道說成氣背後的因，當然與橫渠的學說有很大的距離。

中國自西周之後，人文思想已十分發達。從六經與先秦諸子的著作中，我們可以發現中國人重德、理性、剛健、現世，這是基於純樸的實有論所發展出

來的好品質，是中國人能建立龐大帝國和高度文明的內因。但是否定現世人生的佛教傳入以後，中國人逐漸失去這種品質，而成爲一個尚力、迷信、苟且、偷生的世界。北宋諸儒的興起，所以不得不對佛教大加撻伐，便是想恢復孔孟剛健積極的精神，以做爲國民人生的指引。在北宋五子中，橫渠的精神最爲雄健，最不受佛家影響，理論也最切近先秦儒家。船山之所以繼承橫渠之學自居，原因便在於此。^⑳

二、本論——船山立論無一且與佛家相反

船山的本體論雖立基於橫渠的「氣」實在論上，但橫渠所強調的是「氣」的「神化」，以求給予天、道、性、理等一個合於傳統受尊重的地位，以免落到唯物論視精神爲物質所派生的窠臼中。^㉑船山則強調「氣」的「生動」。「氣」之所以生生不已，係因爲「氣」本身不是純質，而是蘊涵陰陽兩種相反而又相成的勢用。正由於「氣」本身就有陰陽，宇宙間的一切才能生生不息。船山用「二氣綱縉，知能不捨」^㉒來形容本體這種內在動力的運作，宇宙便因此而成其「久大」。

在船山看來，宇宙間一切相反、相對的現象，其實都可合而爲一，不論是動靜、虛實、清濁、聚散，甚至於道器、理氣、性形，都是一體，正因爲它們是相異的「二」，所以可以證明它們有共同的根源「一」^㉓。這與莊子的「齊物」不同。莊子的「齊物」目的在去執，船山的合一目的在明本。船山希望在人們一切相對相成變化不已的現象界中體知那個生生不已的共同本源，能體知這個本源，人才能「貞生安死」^㉔，不會被現象界的無常所迷惑。

由此推論，一般人重道賤器、重理賤氣、重心賤身、重性賤形等等，自然是一種錯誤的偏見，因爲由「陰陽者元氣之闔關」^㉕與「乾坤並建」^㉖的觀點來看，道與器、理與氣、心與身、性與形起碼並尊才對。就現世今生來說，形下的器、氣、身、形比形上的道、理、心、性更具體而實有。爲此，船山甚至於有「天下惟器而已矣」^㉗較偏激的理論，其實船山只是要人就形下而體會形上，「形無非性」^㉘，不離開形下的身器別求所謂形上的性道。以下我們由本體論開始，漸及宇宙論、人生論、修養論、知識論，並由船山批評佛家言語中，以見立論如何無一不與佛家相反。

(一)以「實有」斥佛家「空妄」

橫渠便曾以實有的觀點批評佛家說：「若謂萬象爲太虛所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性——形性、天人相待而有——陷於浮屠以山河大地爲見病之說。^㉙」「太虛」在橫渠的形上學中，並不是空虛一無所有，而是爲

「氣」所充滿，不僅為「氣」所充滿，並且還不斷地生化，船山說「太虛之中，無極而太極充滿兩間」^⑳，便指生化而言。佛家以地、水、火、風、空、識為六界，是一切有情衆生之所形成的要素。其中「空」別出於四大（地、水、火、風）與識之外而與四大相對；四大是「色」，有滯礙性；「空」則無滯礙性。「空」因無滯礙性，所以一切「色」法才能在其中離合聚散。這不是說「空」能生起萬象，而是「空」提供給萬象生滅一個緣；「空」即與「色」對舉，則「色」不由「空」生可知。萬象不由「太虛」生，當然「物（色）與虛（空）不相資，形自形，性自性」了，為橫渠所不滿。^㉑

船山注「正蒙、大心」篇批評「釋氏不知天命，而以心法起滅天地——以小緣大，以末緣本。其不能窮，而謂之幻妄，真所謂疑冰者與」一段說：

天命，太和綱縕之氣屈伸而成萬化、氣至而神至、神至而理存者也。釋氏謂心生種種法生，心滅種種法滅，置之不見不聞而謂之無。天地本無起滅，而以私意起滅之。愚矣哉！（「張子正蒙注，大心」卷四、頁六）。

船山又註「正蒙、大心」「釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地；明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大」一段說：

萬化之屈伸——無屈不伸，無伸不屈——耳目心知之微明驚其所自生，以為漚合；疑其屈而歸於無，則謂凡有者畢竟歸空，而天地亦本無實有之理氣，但從見病而成管。其云「同一雨而天仙見為寶，羅刹見為刀」，乃盜賊惡月明，行人惡雨潭之偷心爾，是蔽其用於耳目口體之私情，以己之利害為天地之得喪，因欲一空而銷隕之，遂謂一真法界本無一物管，則溺志以求合，而君父可滅，形體可毀，皆其所不恤已。（「張子正蒙注、大心」卷四、頁七）

說佛家以「私意」起滅世界，以「一真法界本無一物」，最少可以代表船山對佛家以本體為空無、以現象為幻妄的不滿。

依橫渠、船山的宇宙論，宇宙為時空所組成的「久大」，沒有邊界，為「氣」所充滿。「氣」雖不可眼見，但也不是在「氣」外另有一個本體生起萬物，萬物只是「氣」的聚散離合；聚而有形，散入太虛。聚而有形固然「有」，散入太虛也不可說「無」，一切只是「氣」的聚散、往來、屈伸。言「有無」是老氏的陋見，說「一真法界本無一物」是佛家的謬誤。就現象界來說，佛家空宗只說一切都是因緣所生，如大海浮漚，一切無常，終歸於空，「金剛經」說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電。」正是此意。船山說佛家謂「凡有者畢竟歸空，而天地本無實有之理氣」，佛家空宗正是要掃一切相。至於佛家有宗則以為一切唯識所變現，不許有離識之境。山河大地為八識心王及心

所有法所變現，本身並沒有實體，所以同一下雨，「天仙以爲寶，羅刹以爲刀」。如說「心生種種法生，心滅種種法滅」，依船山看來，那簡直把看不見的東西便叫做「無」，「蔽其用於耳目口體之私情」，否定了客觀的山河世界。總之，不論空宗據緣起或有宗據唯識，二者都說現象界非實有，爲船山所不贊同。

船山的看法是：

陰陽者太極所有之實也。凡兩間之所有，爲形爲象，爲精爲氣，爲清爲濁，自雷風水火山澤，以至蝸子萌芽之小；自成形而上，以至未有成形，相與綱緼以待用之初，皆此二者之充塞無間。（「周易內傳」卷五、頁十二）

凡兩間之所有，不論有形或無形，是形上或形下，都陰陽所充滿。陰陽是「太極所有之實」，萬物也是陰陽變化之實。這是破空宗性空之說。船山又說：

立一界以爲所，前所未聞，自釋氏昉也。境之俟用者爲所，用之加乎境而有功者曰能，能所之分，夫固有之，釋氏爲分授之名，亦非誣也。乃以俟用者爲所，則必實有其體，以用乎俟用而可有功者爲能，則實有其用；體俟用則固所以發能用，用乎體則能必副其所；體用一依其實，不背其故，而名實各相稱矣！

乃釋氏以有爲幻，以無爲實，惟心惟識之說，抑矛盾自攻而不足以立。於是詭其詞曰「空我執而無能，空法執而無所」，然而以心合道，其有能有所也，則固然而不容昧，是故其說又不足以立。則抑「能其所，所其能」，消「所」以入「能」，而謂「能爲所」以立其說，說斯立矣；故釋氏凡三變而「以能爲所」之說成。（「尚書引義」卷五、頁九）

這是破佛家有宗唯識之說。唯識家分析知識的緣起爲二，即能知的心和所知的境，前者稱「能」，後者稱「所」。船山即根據「能」「所」之分而說，「能」固爲人之實有的官能，「所」也是實有的認知對象，沒有「能」固無從認知，沒有「所」也無所認知，所以「體用一依其實」，是以知佛家「消所以入能」是錯的。③

船山「崇有」的言論甚多，如說：「天下之用皆其有者也，吾從其用而知其體之有，豈待疑哉：用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有而相需以實，故盈天下而皆持循之道，故曰『誠者物之始終，不誠無物』。」③又如說：「夫誠者實有者也。前有所始，後有所終也。實有者，天下之公有，有目所共見，有見所共聞。」③散見於「周易外傳」、「尚書引義」、「讀四書大全說」等書，學者每有述引，在此不多引。

（二）以「生動」破佛家「寂滅」

本體為「實有」而非「虛空」，固然是船山批評佛家的要點，但是本體為「生動」而非「寂滅」，其重要性尤在前者之上。理由是佛家的本體固有偏於說「空」的傾向，但「空」是因為「因緣所生法」而說「空」，並不是如儒者所認為空無一物的「空」。般若空宗只是遮詮，掃一切相，破一切執，至於說到本體，則歸於「不可說」之範圍；「不可說」是不可說它為「有」或為「無」。³⁶唯識有宗則以三性來詮釋萬法，徧計所成爲執無，依他緣起爲虛妄有，圓成實爲妙有。把「有」稱爲「妙有」，雖標榜由空慧所顯的如實如理的「有」，有別於一般以存在爲意義的「有」；但既是「有」，則不論是「假有」、「因緣有」、「唯識有」，是「有」無疑，本體決非空無一物則可以無疑。因此，以「實有」與「虛空」來判儒、釋對本體體認的差別，只能算是儒者對佛家講「空」了解不夠而產生的誤解，不能做爲儒、佛對本體體認最重要的差別。

儒、佛對本體體認最主要的差別在儒家以本體爲「生動」，佛家以本體爲「寂滅」。「周易、繫辭傳」說「生生之謂易」³⁷即指本體有此生生之德。乾坤爲易的二用，二用皆能生生，「乾其靜也專，其動也直，是以大生；坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生」³⁸，而「天地之大德曰生」³⁹在儒家看來不論本體與現象，無不是一片生機。故船山注「生生之謂易」說：

生生者有其體而動機必萌以顯諸仁，有其藏必以時利見而效其用。鼓萬物而不憂，則無不可發見以興起富有日新之德業。（「周易內傳」卷五、頁十四）

本體爲何能生生不已？那是因爲本體中縕涵陰陽二氣，二氣交感不已，因而生動不已。「太極動而生陽，動之動也，靜而生陰，動之靜也，廢然無動而靜陰惡從生哉？……至誠無息，況天地乎；維天之命，於穆不已，何靜之有！」⁴⁰船山根本反對有所謂靜，只承認與動相對的靜，因而「天下之不能動者未有能靜者也；…天下之能靜者未有不自動者也」⁴¹的說法。

佛家以「三法印」來判斷是否究竟佛法，由諸法的剎那生滅變異說「無常」，由諸法的因緣和合沒有自體而說「無我」，由法性寂滅無生而說「寂靜」。「無常」、「無我」是現象界，「寂靜」無生是本體界。「大智度論」卷二十二雖說「無生無滅及生滅，其實是一」，但也是由「生滅」的無常無我而說空無相，「無相不着故即是寂滅涅槃」⁴²，並不是法性真如能生起萬法。至於唯識宗，雖立阿賴耶識爲「所知依」，意即宇宙間的萬法都依托阿賴耶識才能生起，但是玄奘的唯識宗說阿賴耶識「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境爲風，受熏持種根身器，去後來先作主公」⁴³，「三藏」（能藏、所藏、執藏）都偏於有爲雜染法說的，所以「金剛道後異熟空」，到成佛時方捨阿賴耶識。阿賴耶識雖持根身器一切種子，爲一切法的根本依，但只生起雜染的一切法，至於清淨種子則依附阿賴耶識，至阿賴耶捨才現起。這種說法雖是唯識宗的偏見，但根

三系不論說心、物如何不同，不許眞如法性能生起心色萬物是一致的。所以船山指責佛家說：

浮屠謂真空常寂之圓成實性止一光明藏，而地、水、火、風、根、塵等皆由妄現，知見妄立，執爲實相。若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影象，則性本清空，稟於太極；形有消長，生於變化。性中增形，形外有性。人不資氣而生，而於氣外求理；則形爲妄而性爲眞，陷於其邪說矣！（「張子正蒙注」卷一、頁六）

此段話係注解「正蒙、太和」「若謂萬象爲太虛中所現之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而陷於浮屠以山河大地爲見病之說」的言語。橫渠言語本自清楚，船山依唯識宗義理注解，反不清楚⁴⁹。但說佛家本體清空，不生起萬物，則意思十分清楚。本體清空，不生萬物，船山於是說佛家「性中增形，形外有性」，陷於「氣外求理」「形妄皆眞」的謬說中。

（三）以「理一分步」、「形色天性」斥佛家「二本無分清」、「賤形貴性」

船山以本體爲實有、生動，已與佛家之空寂完全不同。對於現象界的萬物紛芸，更有「一本分殊」之論，用來斥責佛家「二本無分」的錯誤。

所謂「一本」是天地萬物都由一陰一陽「相合以成，主持分劑」⁵⁰。「主持」雖有造物主之意味，但却無造物主的意志，只是「若經營之，若搏拏之，不見其爲而巧無以踰」。「分劑」是分派陰陽之數與位。依「周易」的理論，六十四卦可代表天地間六十四大類事物，每卦都由陰陽爻組成，所不同的只是陰陽爻數的多少和所居位的不同。一陰一陽之道將不同數的陰陽分派在不同位中，於是產生性、情、才各不相同的種種事物。萬物因爲性、情、才各殊，但「才本以就功，功以致效，功效散着於多而協於一，則又終合於道而以始」⁵¹，也就是說在萬物不同的功能上看到它們「協於一」，因此也用不著如佛家「憂其不合，乃抑矯揉銷歸以強之同」，「則將始於二，成於一，故異端二本而無分」。

人在受命以後，性、情、才必與其他動物、植物不同，因此對待萬物也自有天然的親疏貴賤的條理在。「故聖人之於動物，或施以帷蓋之恩，而其殺也必有故，且遠庖厨以全恩，若於植物則雖爲之厲禁，不過蕃息之以備國用，而薪蒸之、斷削之、芟柞之、蕪火之，君子雖親履其側而不以動其惻怛，安得一類類之耶？蓋性同者與達其性，故於人必敦其教；情同者與達其情，故於動物則重其死；植物之性情漠然不與人合股，則唯才之可用，用其才而已。」⁵²這是儒家親親、仁民、愛物的理論所在。船山因而說：「知之必有詳略，愛之必有區別，理一分殊亦存乎其中矣！親疏貴賤之不同，所謂順理也。雖周知博愛，而必順其理。蓋自天命以來，秩敘分焉，知其一源，則必知其分流，故窮理盡性交相爲功，異於墨、釋之教、漫滅天理之節文，而謂會萬物於一己也。」⁵³

前文說及船山以爲「異端二本而無分」，「無分」之理，已解說了，再看何謂「二本」？

聖人之道，從太極順下，至乾道成男、坤道成女，亦說「人受天地之中以生」。然曰「乾道成男，坤道成女」，則形而上之道與形而下之器，莫非乾坤之道所成也。天之乾與父之乾、地之坤與母之坤，其理一也。唯其爲天之乾、地之坤所成，則固不得以吾形之所自生非天；然天之乾一父之乾，地之坤一母之坤，則固不得以吾性之所自成者非父母。「讀四書大全說」卷八、頁七十七，這是解說儒家「一本」的道理。

佛則以性與形爲二矣！性與形爲二者，末之二也。性受於無始，形受於父母者，本之二也。以性爲貴，以形爲賤，則一末真而一末妄；末之真者其本大而亦真，末之妄者其本寄託和合以生，不足以大而亦妄。（同上）

這是批評佛家「二本」，一本真，一本妄。從「真本」來看萬物，則人與萬物都一個共同本源，「人所同者，兄之子猶鄰之子；物所同者，則釋氏所謂『萬物與我共命』也。」這樣便產生愛無等差之說，「安得異愛親於愛人物也」^{⑤4}。從「妄本」來看我身與父母，「乃一妄與如漚之發，而赤白和合，與妄相吸，因此有粉骷髏、臭皮囊之身束我於分段生死之中」。「故生則愛之，惟其性之存也；死則棄之，惟其形之賤也」。「打破黑漆桶，別有安身立命之地；父母未生前，原有本來面目。則父母何親，何況兄子？而此朽骨腐肉，真當與糞壤俱捐」。這種貴性賤形的見解，自非儒者所能同意。

前文提到儒家以爲「形而上之道與形而下之器莫非乾坤之道所成」，所以對道與器並不偏重，不僅不偏重，還認爲兩者相須相成，所謂「濁入清而體道，清入濁而妙濁，然後知其一也」「濁以清而靈，清以濁而定」^{⑤5}，即是這道理。船山又說：「天氣入于地氣之中而無不浹，猶火之煖氣入于水中也。性，陽之靜也；氣，陰陽之動也；形，陰之靜也。氣浹形中；氣入形，則性亦入形矣！形之撰，氣也；形之理則亦性也。形無非氣之凝，形亦無非性之合也。故人之性雖隨習遷，而好惡靜躁多如其父母，則精氣之與性不相離矣！由此念之，耳目口體髮膚皆爲性之所蘊，日用而不知者，不能顯耳。鳶飛戾天，魚躍于淵，道之察上下，于吾身求之自明矣。」^{⑤6}這段話主要在說明人的形色每一部分都是「性之所蘊」，不可離開形色，而求性天。船山更在「周易外傳、屯」說，陰濁而靜，凝成形體；陽清而動，化爲性情，「形之所成斯有性，情之所顯惟其形」^{⑤7}，不可離形色而另覓性情，這便是孟子「形色即天性」的解說。

佛家以形爲妄，賤形而重性，這樣「以濁爲病」，「則無往而不窒，無往而不疑，無往而不憂」^{⑤8}，便不能「無入而不自得」。因爲雖然「陽主性，陰主

形；理自性生，欲以形開」^{⑤9}，但人既已爲人，有形有性，則有欲有理，如果硬要像佛家一樣，把身體看作「六陰區宇」「而欲轉之」，以得「意生身」爲修煉目標^{⑥0}，這便是「浮寄其孤陽之明，銷歸其已成之實，殄人物之所生，而別有其生，「搏陽爲基，使陰入而受化」，「違天」得太過分了。^{⑥1}須知理在天上未附形體之前只是神，人死之後，理返太虛則是鬼，只有人生存的時候陽才落實爲性理，陽落實而爲性理，陽的功能便藉性理產生，「易傳」所謂「顯諸仁、藏諸用」。然性理也不能無所憑藉而顯，則人的血氣又成爲陽道之顯發所不可少。既已爲人，不接受這種事實，要銷盡陰濁，那便不是人道之常。船山解說「屯」卦爲何次在「乾」「坤」之後以及「屯」卦何以是「以剛交柔」而不是「以柔交剛」，有上面一段反對銷盡陰濁的看法。結論是「屯者人道也，二氏之說鬼道也；以屯紹乾坤之生，易之以立人道也」^{⑥2}。的確，儒佛的大別在：儒家想確確實實地做一個人，做人本身即是目的；佛家雖也要好好做個人，但做好人只爲求升天或解脫。因此，儒家關心個人所依附的家庭、國家、社會，一切主張以合人性人情爲本；佛家則只關心生死解脫的事，一切努力都指向超生出世，直到大乘佛教興起標榜大悲普度，才有改變，但根本問題乃一樣。

四據「理欲同行」而責佛家「離欲言理」

佛家的本質是宗教，中心問題爲生死解脫。爲着生死解脫，可以割捨一切身外之物，勇猛精進，以免妨道，所以家庭、社會、政治等都不是佛家的重要問題；儒家的本質是道德倫理，中心問題是人的安身立命。爲着安身立命，則人的生、養、教、衛一切所需，皆在重視之列。兩者本層面不同，可以互不干涉或相容。但是佛家傳入中國之後，中國素沒有離開現世人生一意追求宗教理想的思想，看到出家人離家、斷欲等種種行徑，便認爲破壞人倫大防，深不以爲然。但是從儒家所深重的道德來說，物欲會障礙道德「心的充實」光輝也是事實，所以「易傳」也有「懲忿窒欲」之說（損卦大象）。然而儒家之「懲忿窒欲」畢竟與佛家絕欲有別，儒家雖「窒欲」，却不是離絕欲，反要在人欲中表現天理。人有飲食之欲，所以有鄉飲酒等禮，人有男女之欲，所以有問名、納聘等禮，這是儒家的人本精神，也是儒家的中道，正如「中庸」所謂「人之爲道而遠人不足以爲道」。

船山順著前文所說的「陰陽相合」之理，給予儒家這種不離欲望表達天理的理論基礎。他以爲「人性之有禮也，二殊五常之實也」^{⑥3}，意思是人的本性中自有「禮」，這是「二殊五常」之實有。「二殊」指陰陽而言，陰陽變合而生「五常」，仁義禮智信是人性所固有，非由外鑠。他說：「陽一也，合於陰之變而有仁禮；陰一也，變以之陽合而有義知。陽合於陰而有仁禮，則禮雖爲

純陽而寓於陰。是禮純爲天理之節文，而必寓於人欲以見；雖居靜而爲感通之則，然因乎變合以章其用。雖然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別有理，其惟釋氏之辭哉！」依「易」理，少爲尊，以三畫獨體卦言，震☳爲老陽，艮☶爲少陽，巽☴爲老陰，兌☱爲少陰。船山自注：「仁少陽、禮老陽；義少陰，知老陰。仁所以爲少陽、義所以爲少陰者，仁本陰而變陽，義本陽而合陰。」人身體爲陰，理性爲陽，凡人的理性都依於陰而後有，船山五常中的仁義禮智配少陽少陰老陽老陰，正是要說明此「終不離人而別有天，終不離欲而別有理」的道理。

船山說：「夫即此好貨好色之心而天之以陰鸞萬物、人之以載天地之大德者皆其以是爲所藏之用，故易曰『天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁；何以聚人，曰財』。於此聲色臭味廓然見萬物之公欲而即萬物之公理；大公廓然，物來順應，則視之、聽之、以言、以動率循斯而無待外求。非如老子所云『五色令人目盲，五聲令人耳聾』，與釋氏之賤以爲塵、惡以爲賊也。」⁶⁴這一段據「易傳」發揮而出的言語，「於此聲色臭味廓然見萬物之公欲而即萬物之公理」，確能指出先秦儒家不離人生的日用必需與生命的基本情欲來談天理的特色，與宋、明理學家因受佛家影響，過分重視欲望的負面作用，而以「無欲」爲修養要領，有很大不同。⁶⁵

船山最贊成胡寅（五峰）「天理人欲同行異情」之語⁶⁶，同行者同於形色之實，天理人欲同出於生命之實有，如結伴而行，不相分離；「異情者異以變化之幾」，幾是「動之微、吉之先見者也」（「易傳」），一旦心動，天理人欲結伴而出，或從天理，或從人欲，善惡之變化自此而分。禮是人性所固有的「天理之節文」，孔子告訴顏子的「克己復禮」是「復之動而見天地之心也」。「動則見天地之心，則天理之節文隨動而現也」，「因是而節文章焉，則其有淫泆而太過鄙塞而不及者，固已如衾中蚤蝨，克去而後寢得安焉。當幾但加警察，則已淨盡而無餘」。船山據此批評先克己後復禮之說說：「使無禮以爲則，則己亦何以克？使不於人欲之與天理同行者即是以察夫天理，則雖着有理之可爲依據（自注：老之重玄，釋之見性），而總於吾視聽言動之感通而有其貞者不相交涉，乃斷棄生人之大用，芟蕪無餘，日中一食而後不與貨爲緣，樹下一宿而後不與色相取，絕天地之大德，蔑聖人之大寶，毀裂典禮，虧替節文，己私熾然而人道滅，正如雷龍之火，愈克而愈無已也。」船山這段話對儒家與佛家在欲望不同的觀點可算分判得十分清楚。

有人以爲「須是人欲淨盡，然後天理自然流行」，船山說「此語大有病在」，因爲「以體言之，則苟天理不充實於中，何所爲主以拒人欲之發？以用言之，則天理所不流行之處，人事不實不接，纔一相接，則必以人欲接之，如是而望人欲之淨盡，亦必不可得之數也」。「凡諸聲色臭味，皆理之所顯」，而

「禮者天理之節文」，只要「識得此禮，則兵農禮樂無非天理流行處」。^{⑥7}

船山之所以反對純粹的禁欲，除了上述「不離人欲別有天理」，離人欲別有天理，則勢將如佛家「斷棄生人之大用」、「絕天地之大德，蔑聖人之大寶」的理由之外，船山進一步指出：「理至處則欲無非理，欲盡處理尚不得流行」。^{⑥8}他以「鑿池而無水，其不足以畜魚者與無池同病」與「已療而不給，則不死於病而死於餒」為例，二例都頗鮮活。這是船山針對「論語、憲問」第一章原憲問「克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣」，孔子答「可以爲難矣，仁則吾不知也」說的。「克伐怨欲」都是害仁的私欲，原憲以爲去害則仁體自顯，但孔子只以爲難能可貴，並不以爲即仁體流行。船山說：「此聖學、異端之大界，不可不知，或爲假借者也。」

對於佛家「遏欲」，船山以爲有二層，一層是：「事境當前，却立着個取舍之分，一力壓住，則雖有欲富貴、惡貧賤之心，也按捺不發，其於取舍之分，也是大綱曉得，硬地執認，此釋氏所謂折服現行煩惱也」^{⑥9}；一層是：「一向欲惡上情染得輕，又向那高明透脫上走，使此心得以恒虛，而於富貴之樂、貧賤之苦，未交心目之時，空空洞洞着，則雖富貴有可得之機、貧賤有可去之勢，他也總不起念，由他打點得者心體清閒，故能爾爾；則釋氏所謂自性煩惱永斷無餘也。」他認爲這二種「遏欲」方法「都未到存理分上」，所以以爲「釋氏碁力、酒量只到此處便絕頂，由此無損害於物，而其所謂七菩提、八聖道等，亦只在者上面做些水墨工夫」。他認爲聖學在面對欲望不是這樣，「雖以奉當然之理壓住惡欲，按捺不發者爲未至，却不恃欲惡之情輕，走那高明透脫一路到底。只奉此當然之理以爲依，而但由淺向深、由偏向全、由生向熟、由有事之執向無事之精一上做去，則心純乎理，而擇乎富貴貧賤者精義入神，應乎富貴貧賤者敦仁守土；由此大用以顯，便是天秩天叙，所以說『一日克己復禮，天下歸仁』，非但無損於物而以虛願往來也。」在這裏，船山連佛家「遏欲」的方法也不同意了。

(五)以「貞生死」斥佛家「重生死」

生死是佛家最基本的問題，釋迦出家學道，便是爲這問題而尋求解脫之道。佛家最悚動人心處便在這裏，因爲有生必有死，生死問題遲早要被一個人所關心，而佛家有一套十分完善的理論以解答這問題，遠比儒家平淡的魂魄鬼神之說要動人許多。^{⑦0}許多儒者晚年入了佛門，雖與人到晚年宗教心靈特別活躍有關，但與佛家這套善巧的生死解脫理論更有關係。船山贊橫渠說：「貞生死以盡人道，乃張子之絕學也，發前聖之蘊以關佛老而正人心者也。」^{⑦1}便是極力贊賞橫渠在這問題的理論上有超越前人的建設，所以能在生死問題上守得正，盡人道不流入異端。

佛家說生死以三世因果、六道輪迴及業力不滅。說衆生都帶著無始以來的業力頭出頭沒於生死大海之中，永不得超脫，只有依佛所教，如理修證，斷盡煩惱，入無餘涅槃，才能超生死苦海，不再入輪迴受苦。這理論十分善巧，儒者若不能加以斥破，則難保不再流入佛門。

從橫渠、船山的形上學來看生死問題，人既是陰陽「和合而成」，則生死只是「氣」的「聚散」，「氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛」^{⑦②}，這是「理勢之自然不能已止者也」^{⑦③}。生死既是「氣」之「聚散」，則「聚亦吾體，散亦吾體」^{⑦④}，雖死而不亡。這種「既聚而散，散而復聚」的理論，朱子曾「譏其爲太輪迴」^{⑦⑤}，但船山認爲「朱子之說，反近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異」。

船山說：「男女構精而生，所以生者誠有自來，形氣叛離而死，所以死者誠有自往；聖人與異端胥言此矣！」^{⑦⑥}聖人與異端雖俱言「往來」，但實質上有不同：

- (1)佛家只重陽重性，不重陰重形，言輪迴只是神識在輪迴，形氣不在輪迴之列。船山言「往來」則兼「養」與「性」而言，所謂「清濁互凝以成既生以後之養性」，「其生也相運相資，其死也相離相返」^{⑦⑦}，大致仍守著「祭義」魂升魄降、陰陽分類的舊說。
- (2)佛家的輪迴是如數學一對一函數，一段生死的神識轉生成另一段生死的神識。船山則「或一人之養性散而爲數人，或數人之養性聚而爲一人，已散已聚而多少倍蓰因之以不齊」。因此他譏笑佛家，「使此一人焉必死於此而生於彼，魂魄既分於升降，又各尋其合而營營往來交午於道，亦紛詭而必速矣」。
- (3)佛家之輪迴，在理論上，學佛者大體能作主^{⑦⑧}（這一點船山沒提出）；船山的「來往」則純粹乘化，「天地非能有心而分別之」。他認爲生死往來交動於太虛之中，「其來也因而合之，其往也因往而聽合；其往也養與性仍弛乎人符命於理數，其來也理數紹命而使之不窮；其往也渾淪而時合，其來也因器而分施；其往也無形無已而流以不遷，其來也有受有充而因之皆備，搏造無心，勢不能各保其故然，亦無待其故然而後可以生也。」

船山這種魂升魄降無心往來的生死觀，確實與佛家因果輪迴之說大異其趣。

然而既然死後魂歸太清，魄降大地，一人之魂魄不必再爲一人所有，生命無相繼之理，那麼聖賢乾乾不息於盡性至命，又有什麼用呢？船山認爲聖賢「生踐形色，而歿存政教，則德徧民物而道崇天地」^{⑦⑨}，這樣扶助天地清正之氣，「長延清紀以利用無窮」，「此蟻之屈而龍蛇之伸，其機大矣」！在這點上正表現聖入的大公大用，與「釋守性以爲己真，老守命以爲己寶，以同所異而異所同，立藩棘於蕩平之宇；是亦共躡朋黨之私、屠誅固吝之情已耳」。

人最重要的是生不是死，船山有一段伸論「未知生、焉知死」的話，極精彩，現摘錄如下：

- (1)「斷不可以初生之一日爲始，正死之一日爲終也。要以未死之前統謂之生，刻刻皆生氣，刻刻皆生理，雖綿綿不絕，不可爲端，而細求其生，則無刻不有肇造之朕。」^⑧這是船山「性日生、命日受」的重要言論^⑨。
- (2)「若守定初生一日之時刻說此爲生，說此爲始，則一受之成型而終古不易。以形言之，更不須養，以德言之，更不待修矣；異端說『因地一聲』，正死認著者劈初一點靈光，如陶人做甕相似，一出窰後，便儘著只將者箇用到底去。彼但欲『絕聖棄知』、『空諸所有』，故將有生以後德撰體用都說是閒粉黛，其云『一條白練去』，正是以此爲『孃生面』耳。」這是關有一部分禪道只顧尋「本來面目」，以爲就此已足，遺棄有生之後的德撰。
- (3)正確的生死觀是：「當於未死之前、正生之日，即境現在反求諸己，求之於『昊天日明，及爾出王；昊天日且，及爾游衍』之中，以知生之命，求之於『不聞亦式，不諫亦入；不顯亦臨，無斃亦保』之中，以知生之性；求之於『直養無害，塞乎天地之間』者，以知生之氣。」這是「知生」。「既生以後，刻刻有所成，則刻刻有所終；刻刻有所生於未有，則刻刻有所始」，曾子臨終易箒，「只是謹始，不是慎終」；「反諸其所成之理以原其所生之道，則全而生之者，必全而歸之，而欲畢其生之事者，必先善其成之之功，此所謂知生而知死矣」。這便是「貞生死」。
- (4)「釋氏唯不然，故說個生死事大，只辦臘月三十日一套除夕筵席，却不知除夕之前衣食全不料理，則早已凍餒而死，到臘月三十日便煞鋪設輝煌也無用處」。這顯然針對佛家（特別禪宗）臨死炫異或留下舍利等行爲而發。他說：「古之君子聞其言生也，未聞其言死生也者。…世教衰，異端興，於是而謂死生事大，乃以曠其鼎鼎之百年而矯之於奄奄之一日，則甚矣其愚也。取死之日而鄭重之，又從而張皇之，豎已槁之鬚眉，舞僅存之機智，以示異焉，亦異矣！乃若其情，則亦顧妻子而生憐，睨田園而不捨，乞絞綑棺槨以爲榮者之情。嘻！甚矣愚也！」^⑩這一段話當可給中國佛教徒一記棒喝^⑪。

船山認爲死是「天命之不續而人不能受者也」^⑫、「知覺之已忘而返乎化者也」，「已死則全歸之天爾」，人力所不能及。「有一日之生則有一日之義，「不可引將死亡之懼以曠其所當爲也」。隨著各人的時位，各有其所當爲，「其在學者，於所學則受命於往聖之言，於所行則受命於所學之正；所學而有憤樂終身之事，畢其生以受之而已，知有生也，何知有死也哉」！^⑬

（六）辦「道心人心」以斥佛家「離性言心」

從本體到宇宙、人生，船山無不斥闢佛家，對於知識論的關鍵所在——心

，他也有重要的理論以責佛家之非，那便是佛家離性言心，只知有知覺運動的人心，不知有仁義禮智之道心。

他首先指出：心靈的產生是「二氣五行之精自然有其良能（神）」⁸⁶，這良能即「虛靈不昧」⁸⁷，「而性以託焉，知覺以着焉」⁸⁸。由於「性以託」，故說心「具衆理」；由於「知覺以着」，故說心「應萬事」⁸⁹；雖「具衆理」，但「未即是理而能具之」；雖「應萬事」，但「所應得失亦未定」⁹⁰，「大端只是無惡而能與善相應，然未能必其善也」⁹¹，這樣子的心靈只是功能，「但爲天之神以成其變化之妙」⁹²而已。這種心靈的功能流露於喜怒哀樂四情上，藉眼耳口鼻等官能發揮其功能，船山稱之爲「人心」。這種「人心」只是功能意義，可以善而不一定善，最多只是「昭昭靈靈於行住坐臥之間覺了不誣」以起「作用」而已⁹³，但是「釋氏寶重以爲宗，象山、姚江畔援以爲儒，王畿、李贄竊附以爲邪」⁹⁴，成爲「凡爲言以思易天下者」的根本所在。

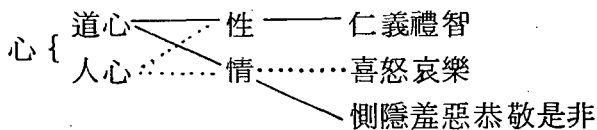
船山指出「陰陽之撰，唯仁義禮智之德而爲性」⁹⁵，他說：「（人心）（知覺運動之心）固爲性所居，而離性亦有其體。性在則謂之道心，性離則謂之人心。性在而非遺其知覺運動之靈，故養大必不失小；性離則唯知覺運動之持權，故養小而失大。知覺運動之心與耳目相關生而樂寄之，耳目以得所藉；其主此心而爲道心者，則即耳目而不喪其體，離耳目而亦固有其體也。故言心者不可不知所擇也。」⁹⁶這段話把「人心」與「道心」抉擇得十分清楚。「大學」說「修身在正其心」，正因爲心不一定皆正，所以才須要正。「正心」是仁義禮智之德爲「人心」作主，因而使知覺運動等心靈的功能發而皆善，那便是「道心」。

船山從橫渠「心統性情」之旨⁹⁷，以爲「情便是人心，性便是道心」⁹⁸。他說：「情自情，性自性也。情元是變合之幾，性只是一陰一陽之實；情之始有者則甘食悅色，到後來蕃變流轉，則有喜怒哀樂愛惡欲之種種者；性自行於情之中，而非性生情，亦非性之感物而動則化爲情也。」這一段話把「性」與「情」作個截然的分辨，與一般人從「樂記」之言，以爲「情」是「性」所生不同。⁹⁹「情」只是「變合之幾成喜怒哀樂之發」¹⁰⁰，並非「性之感物而動則化而爲情」。我們可以把上文船山分辨人心道心作個表如下：

心 {	性（仁義禮智）——道心
	情（喜怒哀樂）——人心

但是從「心統性情」來看，船山以爲「人心亦統性，道心亦統情」^①。他說：「人心統性，氣質之性其都，而天命之性其原矣！…道心統情，天命之性其顯，而氣質之性其藏矣！」又說：「人心括於情，而情未有非其性者，故曰人心統性；道心藏於性，性亦必有其情也，故曰道心統情。」「人心亦統性」是從人心的源頭說的，因爲人心是「二氣五行之精自然有其良能」，所以說「

「氣質之性其都，而天地之性其原」；「道心亦統情」，則此「情」便不是喜怒哀樂的人心，而是惻隱羞惡恭敬是非的道心②。這兩者的關係船山用「互藏其宅」「交發其用」來說明③。「互藏其宅」是「於惻隱有其喜，於惻隱有其怒，於惻隱有其哀，於惻隱有其樂，羞惡恭敬是非之交有四情也；於喜而有其惻隱，於喜而有其羞惡，於喜而有其恭敬，於喜而有其是非，喜怒哀樂之交有四端也」。「交發其用」是「以惻隱而行其喜，以喜而行其惻隱，羞惡恭敬是非、喜怒哀樂之交待以行也」。雖說如此，但「惟仁斯有惻隱，惻隱則仁之有也」，道心則「惟有善而不更有不善」；「仁而喜，不仁而喜，下而有避彈之笑」，則人心可至於不仁。故「斯二者宅互藏而各有其宅，用交發而各派以發」。如此我們又只好把前文的表再作修正為：



道心「立本於宥密以合天命之流行而物與以無妄」④，實是「繼之者善」、「動靜之實、成材建位之富有、和順而為光輝之自發」、「貞陰陽以為儀象」者，人心則「成於一動一靜」，感物而成喜怒哀樂，「動之可東可西，靜之疑有疑無」、「陰陽翕闢之不容已」、「乘動靜以為生死」者。道心「惟精惟一」才能「僅執其固然」而不失，故「惟微」；人心「弗精弗一」則「或蔽其本有而可適於無」，故「惟危」⑤。船山的意思是道心只有精思適一才能保其固有的天德不失，所以隱微難知；人心在不精思不專一下，則有時會失去本有的仁義之德而入於無，所以危殆不安。他補充說：「善於斯，惡於斯，警然一興而不可止，用之危也；不任善，不任惡，洞然寂然，若有若無，一切皆如，而萬法非侶者，體之危也。」⑥

船山極力分辨道心與人心，斷定佛家「終其身於人心以自牴」⑦。因為道心是天命所有密，顯仁藏用，雖說「操之則存，捨之則亡」，但存則固存，而亡實未亡，流行未嘗間斷。人心則隨感應而起，「無相續之因，則固可使暫澄者也」，於是「自好之士，厭飫於惡而思返，矯傲於已末，分析人心之動機，嗒然喪據，因剷滅以觀其靜，則人心之下游壅閉滯洄如隔日瘴之有間也，斯其時，非無清朗虛涵之光影，如蕉空中，如水映月，迷留玩悅，因以為妙道之攸歸，終身處堂以嬉於人心之中，……以故恒性泯、彝倫絕，陷於禽獸而不自知。」釋氏這種用功的錯誤在於死：「（人心）於其目則喜怒哀樂之情四也，於其綱則了知作用之靈一也。動其用則了知作用之警然有矣，靜其體則鏡花水月龜毛兔角之渙然無矣！剷目而存綱，據體而蔑用，奚可哉！」

船山說：「金仁山謂『釋氏指人心為性，而不知道心為性』，比千年暗室一燈也。於此決破，則釋氏儘他說得玄妙，總屬淺鄙。他只認精魂，便向上面

討消息，遂以作弄此精魂爲功夫。如人至京都，不能得見天子，却說所謂天子者只此宮殿嵯峨、號令赫奕者是。凡人之有情、有才、有好惡取舍、有知覺運動，都易分明見得，唯道心則不易見，如宮殿之易見、號令之易聞，而深居之一人固難得而覲面也，故曰『道心惟微』。……釋氏只是急性者，立地便要見得，硬去搜索，看到人心盡頭未有惡處，便自止息，告子也是如此。他不信知覺、運動、情才之外有未發之中，總緣他未曾得見天子，反怪近臣之日侍君側，向人說知者爲妄立名色以欺衆，則亦可哀也。釋氏說蕉心倚蘆，明說是合；說夢幻泡影，明是說變，而其所變所合者之爲何物，總不會理會在，乃云：『心生種種法生，心滅種種法滅。』嗚乎！亦安得此鄙陋俗淺之言而稱之也哉！⑧」此段文字雖不如「周易外傳」深密，但在論釋氏不知道心的理由，頗能助人了解，所以全引在此。

又佛家唯識宗分析「心」分八識，前五識爲眼、耳、舌、鼻、身，第六爲意識，第七爲末那識，第八爲阿賴耶識，船山曾有「相宗絡索」之作，對法相學有相當了解，認爲佛家「以七識爲生死妄本」⑨、「斥七識乾健之性、六識坤順之性爲流轉染污之害源」⑩爲大錯，因爲「七識者心也，此本一廢，則無君無父，皆所不忌」。其次，前五識以了別色、聲、味、香、觸爲本質，所得的知識爲「現量」，第六識能記憶、推理、計算，所得的知識爲「比量」，可是「視聽言動率爾任器者小，孟子之所謂小體，釋氏之性境現量也；孟子所謂大體，釋氏之帶質比量也」⑪，佛家「貴現賤比，滅質立性」；孟子說「從其小體爲小人」，「釋氏當之矣」。這種依據佛家理論而加以反擊，確是前儒未曾有。⑫

(七)重「學思」以斥佛家「不學不思」

禪家離性言心，所以只「認取箇昭昭靈靈自然覺了能知底做心，而以喚醒着不沈不掉爲存」⑬；這個所存之心，只與「明駝測水，蟋蟀吟秋」相同，「靈岩三喚主人翁，只是此物」。儒家存心要「在成德上見天理、民彝、人官物曲節節分明，即不使此身此心墮於利欲之中，與塵之淫、虎之暴、狼之貪等，亦必不使此心孤據一空洞昭靈以握固而守之，與鶴之警、鸚鵡之慧、眠牛飽豕之漠然無求同。乃以使吾人居天地之間，疆界分明，參天地而盡其才，天下萬世乃以推其德成之效，而曰人之道於是而存也」。船山在此說明儒家「存心」即是「成德」；成德起用，盡其才而參天地，不是存箇漠然不用之心，與人倫、事理，全不相干。

船山認爲禪佛之所以會「置其心於是非得失之外，而聽得失是非之變於自然之數，悍不與交」⑭，乃是因爲禪佛怕得失是非之變累心。船山乃爲儒者辯解說：「聖賢之學以正心誠意貞天下之得失，以格物致知審天下之是非。得

失貞而氣以貞而盛大，是非審則知以審而博通。在我無不直之道義，則可進可退而利害之中無不伸之氣，在物無不察之理，則爲邪爲正幾微之辨有不易之知，此是應天下，無可疑也，無可懼也，何至却物以孤恃其心而道窮於天下哉？」。

禪家置心於是非得失之外，只算離人欲，却未復天理。船山描述這種情況說：「其爲時也，魚之初脫於鉤也；其爲境也，繫者之乍釋於園土也。」^⑮魚初脫鉤，囚剛釋桎梏，「則亦倏然而自釋」，「故異端之求其安心者，至此而囂然自大也，是以神光謁其師以安心，而以覓心不得者爲安焉」，這等於「脫於鉤，未至於淵，乍釋於園土，未反其家，兩不得焉」，於是「蕭散容與，徜徉而見心之康，良自慰矣！乃怙俄頃之輕安，而弗能奠其宅，盡其職也」。

依船山的理論，人必返其本才能心安。心有其「神」，這是人心自然而有的虛靈不昧，却不是人安心之所；心有其「幾」，這是人心感物而動善惡的疆界，也不是安心之所。如果「從其幾而求康」，等於未返本源而亟離末流，它必將視情（喜怒哀樂）如仇，視才（耳目聰明）如糞糠。^⑯情受困而才受屈，便「無望其心之盡矣」。倘若「擬乎神而求康」，這是專在靈明上求安心，禪佛便是此類，等於本末兩棄而「以無本爲本」，這會使情無歸宿，而才也因於耳目小體。所以「君子之以康乃心者，誠而已矣！誠而後洵爲天下之大本也」^⑰。

「誠」何以就能安心？船山解釋其理由說：「誠與道異名而同實者也。修道以存誠，而誠固天人之道也。」船山以下有一段話言修道的實際——窮理以盡性，其言甚美，今錄於下：

故有理於此，求之於心而不得，求之於所聞而得矣，求之於所習而得矣，求之於所篤信而博推者而得矣。心雖未得，而求以得者心也，情之擊也，所得者非所聞所習而適得我心也，性之安宅也。由是而用之不窮焉，盡其才矣！故易曰「學以聚之，問以辨之」，而「誥（康誥）」曰「敷求哲王」，學也；「遠惟耆成」，問也。古今之心印而合符，而天下之齟齬者，恬然已應之，康乃心矣！心斯宅矣！心斯盡矣！徜徉無定之情，有實以爲之依，是亦魚之康於淵也已矣！（「尚書引義、康誥」）卷五、頁三）

這段話把人向典籍求理說爲「古今之心印而合符」，「所得」是「適得我心也」。這樣巧妙地把內外、心理合而爲一，既能「尊德性」又「道問學」，實在是前所未有的圓融之論。船山並非唯心論者，他承認「物理雖未嘗不在物」^⑱，但說「吾心自實」；又說：「吾心之神明雖已所固有，而本變動不居；若不窮理以知性，則變動不居者不能極其神明之用也固矣！」這一段話與上引那段話合看，我們可以歸納爲下面幾點：

- (1)心固有衆理和神明——前節已分心爲人心、道心。
- (2)理在物也在心——承認有外理。
- (3)要運用心之神明去窮理——才能盡心的功能。
- (4)窮理所以知性——合內外之道。

在第三運用心之神明去窮理時，產生了「知見」的問題。船山認爲「知見之所自生，非固有；非固有而自生者，日新之命也」^{①⑩}。把「知見」之生看作「日新之命」，則不僅不排斥，反而「知見不可不立」。因爲「原知見之自生，資于見聞；見聞之所得，因天地之所昭着與人心之所先得。人心之所先得，自聖人以及於夫婦，皆氣化之良能也。能合古今人物爲一體者，知見之所得，皆天理之來復，而非外至矣」，所以「以知見爲客感，所謂不出類者也」。

在第四窮理所以知性時，人心因而有恒，人道因而可盡。他說：「心原是不恒的，有恒性而後有恒心（道心）。有恒性以恒其心，而後吾之神明皆致之於所知之性，乃以極夫全體大用具衆理而應萬事之才無不致矣！故曰『盡心則知至』之謂也，言於吾心之知無所吝留而盡其才。此聖賢之學所以盡人道之極，而非異端之所得與也。嗚呼！嚴矣！」^{②⑩}

儒家在運用心靈上還有一點與禪佛很大不同，那便是禪佛只要保持心靈的虛靈不昧即可，而儒家則要用心靈於思考，以盡性之誠（仁義禮智）及宇宙人生的道理。這即前文第三點的問題，船山在此有精要的闡發：

- (1)將知覺運動的靈明專屬耳目之官，不思而得；將仁義禮智的義理專屬心之官，不思不得，思則得之——這相當於前一節「人心」與「道心」的劃分。「耳目不思而亦得，則得色得聲也，逸而不勞，此小人之所以樂從；心之官不思則不得，逸無所得，勞而後得焉，此小人之所憚從。釋氏樂獎現量（指耳目）而取耳爲圓通（自注：耳較目爲尤逸），正小人懷土懷惠。」^{②⑪}由耳目之官不思亦得，逸而不勞，評佛家樂獎現量爲懷土懷惠。

- (2)仁義爲陰陽必有的良能，在變合爲其至善之條理，本身自有「紋理機芽」在，「思」便由此「紋理機芽」產生^{②⑫}——

「（天）與我以仁義，即便與我以思也」；「思因仁義之心而有，則必親其始而不與他爲應，故思則已遠乎非道而即仁義之門矣！是天之與我以思即予我以仁義」。這說明爲何「思」與「仁義」相應的道理。人正因爲有仁義之心，所以有思的能力，不然則但解知覺運動而已，與犬牛無別。

- (3)只思義理才是「思」，思飲食等不能算「思」——

耳目之官對於聲色，思之不必得，不思也未嘗不得；心之官對義理思則得之，不思則不得。所以義理專屬心官之思。至於思食、思色、思得等，雖也是思，但那是因爲本來專屬義理的心「思」，被耳目之官所誘，心遂替耳目之官效勞，如水入酒，一齊作酒味。「蓋形而上之道無可見、無可聞，唯思獨

效，形而下之有色有聲者，本耳目之所司，心即闖入，而終非其本職，思亦徒勞而不爲功。」²³所以「唯思仁義者爲思，而思食色等非思也」。這樣只承認抽象義理的「思」，不承認欲想，確有釐清作用。

(4)「思」能「盡心」，爲「聖功之本」——

「孟子說此一『思』字是千古未發之藏，與『周書』言『念』、『論語』言『識』互明性體之大用。『念』與『識』是聖之事，『思』則是智之事。…『思』之一字是繼善、成性、存存三者一條貫通梢底大用，括仁義而統性情，致知、格物、誠意、正心都在者上面用功，與『洪範』之以『睿作聖』一語斬截該盡天道聖功者同。孟子之功不在禹下，此其一微矣！」²⁴這是說明「思」爲「聖功之本」²⁵。心之官的本職爲「思」，「是故奉性以着其當盡之職，則非思而不與性應，窮理以復性於所知，則又非思而不與理相應²⁶，然後心之才一盡於思，而心之思自足以盡無窮之理，故曰『盡心者知其性也』。…故聖不觀無理之心，斯以遠於小人而別於異端。」²⁷

(5)儒門靜存功夫即在「思」中——

「先儒言靜存之功，統一主敬，思明、思聰、思溫、思恭，正主敬之謂也。舍此者，更有何物爲靜中之敬？思則敬，不思則肆；敬肆之分，思不思而已！」²⁸視思明、聽思聰等，在人倫日用中「靜含動機，而動含靜德；終日乾乾而不墮於虛，極深研幾而不遂於迹。其不立一藤枯樹倒、拆肉折骨之時地以用其虛空筋斗之功者，正不許異端闖入處。儒者於此壁立萬仞，乃爲聖人之徒」²⁹。船山雖有「三教溝分，至於言功不言道，則一也」³⁰之言，但這只是說「工天可與異端同之，事實之天地懸隔矣」³¹，以靜存而言，本質上便有如此不同。但只是說功夫有相同處，並不是完全相同，此又不可不知。

③②

三、結 論

由上述七點，我們可以發現船山關評禪佛既博大又精深，遠非宋明諸儒所能及。所以說船山關評禪佛博大，那是因爲他的言論遍及哲學的各領域。在本體論上，他以實有與生動來反對佛家空寂的本體觀；在宇宙論上，他以一本分殊與形色天性來斥破佛家二本與賤形的錯誤；在人生論上，他主張理欲同行與貞生死來批評佛家離欲言理與重生死；在知識論上，他分辨人心與道心、重學與思以揮斥佛家只有不學不思的人心。

所以說船山關評禪佛精深，不僅在他用力專，只要有機會闡明儒佛之異，他一定不放過，他批評禪佛的言論散見於所有有關哲學的著作；還在於他把儒佛兩家的差異從本體論到人生論、知識論，都釐得十分清楚，從此儒佛疆界應可分明

，不會雜染上禪佛的色彩。這是船山對儒學的偉大貢獻。他以生動與實有的本體觀在斥責佛家空寂的錯誤，早已開在熊十力「新唯識論」之先；而以重學思的道心來斥責禪家只講虛靈不昧一點尤其重要，因為宋、明諸儒很少能在這處分辨清楚，以致名為主敬，却入了禪寂去，自己都不知道；這是儒禪兩家功夫的分野，也是儒家講道德而又能研究發展科學技術的原因所在。

然而船山關評禪佛雖然既博大又精深，但是仍然有下列二點缺憾：

(一)禪與佛不分

禪宗號稱印度佛教與中國儒、道結合而生的寧馨兒^③，源頭雖推到迦葉的拈花微笑，但在印度實無此宗派。一般判教雖把禪判為大乘頓教，可是整個禪宗的精神與大乘以大悲為上首以般若為方便已有很大距離。大乘標榜的是大悲普度，觀音的呼名救苦，地藏的地獄不空誓不成佛才是大乘精神所寄，我們看中國的禪宗從初祖以下那種急於求證自了的樣子，何曾發揮出大乘的精神？然而唐朝以後，中國佛教各宗各派都先後式微，天下信佛的人，不入禪便歸淨土。淨土在儒者看來，只是一種象教，一種信仰，不值得去用理論批評，因而宋、明理學家口中所謂「佛氏」、「釋氏」、「異端」、「浮屠」等，實大部分指禪而言。然而專門以禪宗來概論佛家，不僅以偏概全，並且流別不明，此正如以五斗米教來論道家一樣大錯。所以談到對佛家的批評，最起碼要把禪與佛分開，禪宗固是佛教一支，但禪宗不即是佛教全部。以禪宗專有的誤謬歸罪到全體佛教上，當然是不對的。

上文所列七點船山對佛家的批評，前五點都可以算作對整個佛家的批批評，而第五、第六批評佛家只有虛靈知覺不學不思的人心，應專屬禪宗的錯誤才對、特別是宋代以後，專從參公案和靜坐求悟的禪門末流，確實有此等不學不思，專求靈明的情形。但如果說整個大乘佛教也這樣，那便不對。大乘於六度之外講五明（內明、因明、聲明、醫方明、工技明），其中除內明「心一境性」修止為不思外，即修觀亦何嘗不思？不思又如何有空無我觀？其他因明三支比量，更是思維理則，聲明、醫方明、工技明又如何能不學而得？雖然佛家有先求根本智再求差別智的說法，但是也不是沒有得根本智之前，一切人間的知識技能放下不學，如果這樣，菩薩應先成佛再回來度眾生，而不是自身未度先度人。大抵中國佛教徒說的雖是大乘法，但却急於自證自了，缺乏大乘的大悲普度精神，禪宗更充分反映出這個特色。我們看叢林制度的設計，無一不是便於清修，但却跟整個國家、民生、文化脫節，便可知其中消息。儒者每責罵佛徒「自私自利」，中國的禪門與淨土信徒能免嗎？淨土信徒念「阿彌陀佛」為的是什麼？

再如第五點評佛家「重生死」，也只能算是針對禪家而發。船山有鑒於一些禪門末流，一生無何功德可述，只在臨終時來個坐化立亡或顯示其他異相，所

以才說佛家平日不管，只辦年終一場熱鬧。其實佛家立論旨在「超生死」，「生死」雖是佛家重大問題，但不是看重「生死」本身，而是因為不能超出「生死」苦海，即意味還未解脫，禪家臨死示異，只作他已解脫的一種徵相，並不是重這種徵相本身。船山以為佛家就是重「生死」本身，當然不對的。

(二)對佛學仍未如實了解

新儒對禪佛的批評有時也頗能切中要害，但要找到一位對佛學有如實理地了解，即使精深如船山，也不能如願。請看下列說明便可分曉：

佛家說「空」，是依緣起理論而說的。所謂「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」^{③4}，緣生、空、假名、中道四者是一個東西。原來釋迦認為一切有情之所以生死流傳不息，是因為無明而起自性見的結果，因而說一切都是因緣和合而成、無有自性，以無有自性故空；但一切雖無自性，却又因果宛然；這些眾人所能了解的事相但有「假名」，「中道」是不壞「假名」而說諸法實相——空。「空」要由緣起、無自性去了解，並不是儒者心目中一無所有的空。但船山對「空」的了解與一般儒者並沒有多大差別，如說「彼以滅盡為真空之藏，猶瞽者不見有物而遂謂無物」^{③5}、「釋氏以真空為如來藏，謂太虛之中本無一物」^{③6}等便是好證據。

船山有「相宗絡索」、「三藏法師八識規矩論贊」（佚）二種法相有宗的著作。對於佛家有宗的了解，照理要超出前儒，但是他的理解仍不無缺憾。若據「相宗絡索」全文一一勘察，則文繁辭費，今只據其中「八識」一目加以考查，便可知筆者所言不虛。

前五識——

「眼」九緣生，「耳」八緣生，不擇明暗，故不緣明。「鼻」「舌」「身」三俱七緣，香味觸俱合境方取，不緣空緣。（見「相宗絡索」頁一）解釋前五識，應說明這五識的自性（了別五塵）、所依（淨色根）、所緣（五塵境）、助伴（相應心所）、作業（了別自境、自相、現在、一剎那）才較完足。今只說「眼九緣生、耳八緣生」等，只及「所緣」，其未得要領可知。解說前五識，不論依「瑜伽師他論、五識相應地第一」（彌勒），或依「八識規矩頌」（玄奘）、「唯識三十論」，論前五識部分，都不宜如此草率。

第六意識——

即意，即識，五緣生。不倚五根，別無浮塵根為其根；不緣根緣；諸境不現前，意亦生起。雖緣於法，而法非實境。不緣境緣。（同前）

此段說明「第六意識」文字甚有問題。第一、僅說明第六意識「五緣生」，至於第六識的自性、所依、所緣、助伴、作業、殊勝等，則未說明。第二、說第六意識「五緣生」對，但五緣生的內容不含「境緣」則錯。船山的理由是「雖

緣於法，而法非實境」，故「不緣境緣」。須知在唯識家心目中，一切心色、有爲無爲法，無不是心識所變現，「法」非「實境」，「色」也非「實境」，更何況佛家將一切統稱爲「法」，「色」在其中，觀天親所作的「大乘百法明門論」可知。船山這種誤解，不能說不嚴重。再說九緣生爲空、明、根、境、作意、根本依，染淨依、分別依與種子依。眼須九緣才生起，耳須八緣生起（除明），鼻、舌、身三識要七緣（除明、空），第六識五緣生，應除去根緣與分別依緣，即第六識五緣生的「五緣」爲「境」（無境如何生識）、「作意」（一切識產生皆要作意）、「染淨依」（第七末那識）、「根本依」（第八阿賴耶識）、「種子」（第六識自種子）。除去「根緣」是因意識的生起不須眼耳等諸根，船山說「不倚五根，別無浮塵根爲其根」即指此而言。除去「分別依緣」是因爲意識本身即是其他識的分別依緣。第三、船山說「諸根不現前，意亦生起」應係解說所以第六意識不緣根緣的理由。但第六意識可與前五識同時俱起，也可不與前五識同時俱起，前者稱五俱意識，後者稱不俱意識。「諸根不現前」而「生起」的意識，即是不俱意識。不俱意識又分五後意識和獨頭意識二種，而獨頭意識又分定中、獨散、夢中三種意識。船山於此種之分別都未加說明。

第七末那識——

意之識也，故成唯識論亦名此識爲意識。此識雖未思善思惡，而執八識一段靈光之體相爲自內我，全遮圓成實無垢之全體。由此堅持之力，一切染品皆從此起，故梵云末那，唐云染污。從三緣生，雖當不作意之時，此中耿耿不忘知此我爲我，故不緣作意，無所分別而識體不減，故不緣分別緣。（同前）

這一段述解第七識文字，問題亦多。「唯識三十頌」（世親）以十門釋此識說：「是識名末那（一釋名）；依彼轉（二釋第八識爲此識根本依）緣彼（三釋此識所緣爲第八識見分而起我法二執）；思量爲性相（四釋體性，五釋行相）；四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛（六釋染俱），及餘觸等俱（七釋相應）；有覆無記攝（八釋三性）；隨所生所繫（九釋界繫）；阿羅漢滅定，出世道無有（十釋伏斷）。」此識最大特性在「恒審思量」與「四煩惱俱」二點，第八識恒而不審，第六識審而不恒，既恒又審而以思量爲性相，只此第七識，爲怕與第六識混淆，直接由梵文 *Manas* 譯言爲「末那」，義爲「意」，不是船山所說的「染污」³⁷。此識恒執第八識見分而起我、法二執，常與貪、癡、瞋、慢四根本煩惱相應，爲一切有情不能解脫的根本執着，所以「八識規矩頌」說「恒審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷」³⁸，這是此識染污的原因。第七識在有漏位是染污，在無漏位則恒審思量無我相，非一定染污，船山以「染污」釋末那，自然不是。其次，此識所執爲第八識「見分」而不是船山所說的「一段靈光之體相」。第八識「相分」有種子、根身、器界三類，「見分」即了別此三類相分之區別，若把「見分」說成「一段靈光之體相」，不成言語。又次，此識除自體種子一緣外，另須境

、作意、和根本依三緣方生起，所以本識爲四緣生，而不是三緣生。凡識須有境與之相應，第七識以第八識的見分爲境。船山三緣生中不列「境」，不對。船山又以爲此識「雖當不作意之時，此中耿耿不忘，知此我爲我，故不緣作意緣」，亦不對。因爲唯識家認爲一切心、心所各各有自種子，此等種子潛藏在第八意識中，必待作意種子（作意爲五十一心所徧行位之一，本身亦有種子潛藏在第八意識中）發動而爲現行，所以「作意」一緣不可去。智旭解「大乘百法明門論」中的「作意」說：「作意者，警覺心種令起現行以爲體性，引現起心趣所緣境以爲業用。」³⁹沒有「作意」，心識不能趣所緣境。船山恐怕把「作意」二字從字面理解，才有這種錯誤。

第八阿賴耶識——

本等昭昭靈靈可以識知一切者，本是眞如之智，因七識執之爲自內我，遂於廣大無邊中現此識量，而受七識之染，生起六識，流注前五。此識從四緣生，若不作意，則此識雖在若忘，作意乃覺，此識之光可以照境，不如七識之執滯不忘，不因作意。（同前）

如此解說第八識，亦大有問題。玄奘「八識規矩頌」解說第八識說：「性惟無覆五徧行，界地隨他業力生；二乘不了因迷執，由此能興論主爭。浩之三藏不可窮，淵深七浪境爲風；受熏持種根身器，去後來先作主公。不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空。大圓無垢同時發，普照十方塵刹中。」⁴⁰這是說第八識無覆無記，但與五徧行心所相應；此識又叫異熟識，隨善惡業力遍生三界九地；聲聞、緣覺二乘不明有此識，大乘則開演此識以作爲生死涅槃的總依；此識能藏一切轉識種子、爲一切種子所藏及被末那堅持爲我三藏，廣大無邊，不可窮其邊際；此識如水，前七識爲依水而起的波浪；此識所現境界之相能與前七識作增上緣，猛利如風，此識受前七識熏習，持一切法種子，持內根身，持外器界；人死此識最後離去，人生此識最先來執。此識的「執藏」阿賴耶到第七不動地無漏無分別智任運現前便捨棄，至於此識爲異熟果要到圓滿金剛佛果才捨；此時此識捨染得淨，即成無垢大圓境智，法雨普施，利益十方衆生。我們特別解說「八識規矩頌」有關第八識一段文字，旨在反襯出船山解說「第八阿賴耶識」如何的不得要領。看他以「本等（等字有誤）昭昭靈靈可以識知一切者，本是眞如之智」來說「第八阿賴耶識」，很明顯是以「大乘起信論」中的「如來藏」的意義來解說阿賴耶識，須知唯識宗幾乎不談「如來藏」的⁴¹。現以地論宗的眞心如來藏來界定唯識宗的阿賴耶識，可見是如何的不類。

以上我們詳細討論了船山在「相宗絡索」一書中對「八識」的解說，船山對佛家義理並沒有如實理解是可以確定了。這種情況雖然是新儒的共同缺憾，但是發生在專力闢佛又肯下工夫讀佛書的船山身上，我們所感覺的遺憾格外的深重。（本論文在「王安研究院漢學研究獎助金」獎助下完成）

注

注：

- ①出自陳白沙，見「白沙子全集」卷八、頁五〇「答陳秉常詢儒佛異同」。
- ②熊先生關佛之論主要見「新唯識論」，其餘散見「讀經示要」、「語錄」等。
熊先生的義理有許多處直接承襲船山，可惜沒有言明，他日再作一文加以說明。
- ③見「尚書引義」卷一、頁八及「讀通鑑論」卷三七、頁三〇。
- ④見「薑齋文集」卷九、頁五。
- ⑤晚明學者如黃宗羲、顧炎武等都大力關佛。
- ⑥參看筆者所作「龍溪學述評」。見「國文學報」第十三期。
- ⑦「存人編」成於顏習齋四十八歲，該書以激烈口吻希望佛徒恢復人倫常道。
- ⑧見「船山遺書全集」十九、「薑齋文集補遺」卷二頁一。
- ⑨見「船山遺書全集」十七、「張子正蒙注」「序論」頁二。
- ⑩同註⑨。
- ⑪根據張載「正蒙」下列諸言立說：
「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。」（太和篇第一）
「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」（同前）
「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」（同前）
「氣怏然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂『絪縕』、莊生所謂『生物以息相吹』『野馬』者與？」（同前）
「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。」（同前）
- ⑫根據「正蒙」下列諸言立說：
「一物兩體，氣也。」（參兩篇第二）
「氣有陰陽。」（神化篇第四）
「一物兩體，其太極之謂與？」（大易篇第十四）
「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。」（太和篇第一）
- ⑬根據「正蒙」下列諸言立說：
「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。」（太和篇第一）
「氣本之虛湛一無形，感而生則聚而有象。」（同前）
- ⑭根據「正蒙」下列諸言立說：
「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」（太和篇第一）
「天之不測謂神，神而有常謂天。」（神化篇第四）

「神，天德；化，天道。德，其體；化，其用；一於氣而已。」（同前）

「神化者天之良能。」（同前）

⑮根據張載下列諸言立說：

「天無心，心都在人之心。」（經學理窟、詩書）

「心能盡性，『人能弘道』也；性不知檢其心，『非道弘人』也。」（誠明篇第六）

「性者萬物之一源，非有我之得私也。」（同上）

「大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。」（大心篇第七）

⑯見「正蒙」神化篇第四。

⑰如言天道之神化說：「『不見而章』，已誠而明也；『不動而變』，神而化也；『無爲而成』，爲物不貳也。」（天道篇第三）又說：「凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」（太和篇第一）

⑱有關法相宗的理論，船山有「相宗絡索」之作，待下文探討船山對法相宗的了解程度，再詳解。

⑲同註⑨。

⑳「讀四書大全說」卷十頁三三。

㉑作者將另撰一文討論張橫渠之學。

㉒「正蒙」第四篇爲「神化」、第七篇爲「大心」。在「神化」篇說：「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」舉凡天地之間一切變化與變化所生之物（萬物無不是陰陽和合），都是「氣」的「神化」。「大心」篇說：「大其心則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子所謂盡心則知性，知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。」舉凡天地間一切事物都在聖人心中。強調「氣」的「神化」，則「氣」非物；心力廣大，能體萬物，則心超於物之上。

㉓見「思問內篇」頁十三。船山說：「上天下地曰宇，往古今來曰宙。……宇宙者積而成乎久大者也。二氣綱緼，知能不舍，故成其久大。」

㉔張橫渠「正蒙、參兩」說：「一物兩體，氣也；一故神，兩故化。」爲船山所本。

㉕見「張子正蒙注、序論」。

㉖見「周易外傳」卷五頁一。

㉗船山說：「乾坤並建爲周易之綱宗，篇中及『外傳』廣論之。」（見「周易內傳發例」頁六）

㉘船山說：「盈天地之間皆器矣。器有其表者，有其裏者，成表裏之各用，以合用而底于成，則天德之乾、地德之坤，非其綱焉者乎；是故調之而流動以不滯

，充之而凝質以不餒，而後器不死而道不虛生。器不死則凡器皆虛也；道不虛生，則凡道皆實。」（見「周易外傳卷五頁四四）由此可知船山立「天下唯器而已矣」（見「周易外傳」卷五頁二五）之論的用意。

②⑨見「思問內篇」頁五。

③⑩見「正蒙、太和篇第一」。

③⑪見「張子正蒙注」卷四頁六。

③⑫此處「色」與「空」對舉，與中觀由因緣所生而說「空」，兩「空」字雖同，但含義不同。

③⑬佛家「消所入能」，船山了解不為差。依「百法明門論」，一切法略分五種，列表如下：

百 法	{	心法——八	} 有為法——事象
		心所有法——五一	
		色法——十一	
		不相應行法——二十四	
		無為法——六一——無為法——理相	

五位百位不離心識，因為「心法」固是心識，可以不論。「心所有法」既為心理作用，自然附屬心法。「色法（物質外境）」最似離心而有，但唯識家以為係心王及心所變現的成果，沒有實體。「不相應行法」指時空等，只是心王、心所、色法彼此差別作用所現起的相，也是假法。最後「無為法」也非離「有為法」而獨立。一切法皆不離心識。

③⑭見「周易外傳，大有」卷二，頁 。

③⑮見「尚書引義」卷三、頁一七。

③⑯佛家談第一義每說「離四句、絕百非，言語斷、思路絕」。

③⑰見「周易、繫辭傳上」第四章。

③⑱見「周易、繫辭傳上」第五章。

③⑲見「周易、繫辭傳上」第一章。

④⑰見「思問內篇」頁一〇。

④⑱見「周易外傳」卷一、頁三九。

④⑲見「大智度論」卷二十二。

④⑳見「相宗八要直解」之七。

④㉑見「勝鬘夫人經」。

④㉒見「大乘起信論解釋分」：「顯示正義者，依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。」

④㉓見「張子正蒙注」卷二、頁九。下列文同。

- ④⑦詳見下文。
- ④⑧佛家三系之說參考印順「大乘起信論講記」頁一九～二二。
- ④⑨下文再詳論。
- ⑤⑩見「周易內傳」卷五、頁一二。此乃船山解「繫辭傳」「一陰一陽之謂道」語。「一一云者，相合以成、主持分劑之謂也。……此太極所以出萬物、成萬理而起萬事者也；資始、資生之本體也，故謂之道。亘古今，統天人，攝人物，皆受成於此。其在人也，則自此而善，自此而性矣！夫一陰一陽，易之全體大用也。」語極精粹。以下引文同。
- ⑤⑪見「周易外傳」卷四、頁二〇。船山說：「（萬物）始於一，中於萬，終於一。始於一，故曰『一本而萬殊』，終於一而以始，故曰『同歸而殊途』。夫惟其一也，故殊形絕質而不可離也，強刑弱富而不可舍也。舍之以爲遠害，離之以爲保質，萬化遂有不相濟之情才。」語亦精粹。下引文同。
- ⑤⑫見「讀四書大全說」卷十、頁八三。
- ⑤⑬見「張子正蒙注」卷三、頁八。
- ⑤⑭見「讀四書大全說」卷八、頁七九。下引文同。
- ⑤⑮見「思問錄、內篇」頁五及頁一一。
- ⑤⑯見「思問錄、內篇」頁一二。
- ⑤⑰見「尚書外傳」卷一、頁八。
- ⑤⑱見「思問錄、內篇」頁六。
- ⑤⑲見「周易外傳、屯」卷一、頁八。
- ⑥⑰原文作「爲釋之言者，謂六陰區宇而欲轉之，…釋謂意生身」。「六陰」應指地、水、火、風、空、識，佛家以爲一切有情皆由此六樣組成。楞嚴經只說「五陰區宇」、「五陰」分別爲色、受、想、行、識。兩者雖亦可相通，但既與「區宇」合言，則以「五陰區宇」爲是。又說「色陰區宇」，是說被色蘊所限制的小空間。「意生身」亦見楞伽經，菩薩修到第八不動地得意生身，「意生身者，譬如意去，迅疾無礙，故名意生。譬如意去，石壁無礙」。（見「楞伽經」卷二）
- ⑥⑱同注⑤⑲。
- ⑥⑲同注⑤⑲。
- ⑥⑳見「讀四書大全說」卷八、頁一八。下引文同。
- ⑥㉑同注⑥⑳。
- ⑥㉒周濂溪即以「無欲」爲聖學之要。
- ⑥㉓同注⑥⑳。下引文同。
- ⑥㉔見「讀四書大全說」卷六、頁一二。下引文同。
- ⑥㉕見「讀四書大全說」卷六、頁四八。下引文同。

- ⑥9見「讀四書大全說」卷四、頁四三。下引文同。
- ⑦0「周易、繫辭傳」云：「精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。」（第四章）「禮記、祭義」孔子答宰我問鬼神曰：「氣也者神之盛也，魄也者鬼之盛也。…衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下陰爲野土；其氣發揚于上，爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之着也。」大體認爲人死後，精神（魂）上天，肉體（魄）歸地，並沒有輪迴轉世的思想。
- ⑦1見「張子正蒙注」卷一、頁四。
- ⑦2見「正蒙、太和第一」。
- ⑦3見「張子正蒙注」卷一、頁三。
- ⑦4同注⑦3。
- ⑦5同注⑦3。下引文同。
- ⑦6見「周易外傳」卷六、頁八。
- ⑦7同注⑦6。船山於「周易外傳」伸「繫辭傳」第五章義理，詳說生死輪迴之說，以下引文皆在卷六、頁七、八、九中。
- ⑦8佛家有人、天、聲聞、緣覺、菩薩五乘，以爲修人乘即可不失人身，修天乘即可升天。
- ⑦9同注⑦8。下引文同。
- ⑧0見「讀四書大全說」卷六、頁二。以下引文用。
- ⑧1「性日生，命日受」是船山的中心思想之一，船山在各書中一再伸論。
- ⑧2見「經義」頁三一。
- ⑧3太虛曾有「說大乘教，修小乘行」爲中國佛教的特色，以爲改革佛教應從這種急求自我解脫，忽略服務社會的錯誤開始。
- ⑧4同注⑧2。下引文同。
- ⑧5見「經義」頁三二。
- ⑧6見「讀四書大全說」卷十、頁六一。
- ⑧7見「讀四書大全說」卷十、頁二七。
- ⑧8同注⑧6。
- ⑧9同注⑧6船山自注。
- ⑨0同注⑧7船山自注。
- ⑨1同注⑧7。
- ⑨2同注⑧6。
- ⑨3見「尚書引義」卷一、頁一四。本段下引文同。船山於「大禹謨一」一文專論人心、道心之別及禪家明心之非，義極深邃但言亦纏糾。
- ⑨4同注⑨3頁一三。下引文同。
- ⑨5見「讀四書大全說」卷十、頁一八。

- ⑨⑥見「讀四書大全說」卷十、頁三五、三六。
- ⑨⑦見「張載集（漢京）、張子語錄、後錄下」引「朱子語錄」頁三三九。
- ⑨⑧見「讀四書大全說」卷十頁一五。以下引文同。
- ⑨⑨「樂記」言：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」
- ⑩⑩同注⑨⑨。
- ①見「尚書引義」卷一、頁一四。以下引文同。
- ②船山說：「性不可聞，而情可驗也。今夫情則廻有人心、道心之別也。喜怒哀樂（兼未發）人心也，惻隱羞惡恭敬是非（兼擴充）道心也。」見「尚書引義」卷一頁一四。
- ③同注②。下引文同。
- ④以下綜合「尚書引義、大禹謨一」論人心、道心之分而述說，見卷一頁一三～一五。
- ⑤「尚書、大禹謨」云：「人心惟危，道心惟危；惟精惟一，允執厥中。」
- ⑥同注②。
- ⑦同注②。以下引文同。
- ⑧見「讀四書大全說」卷十頁六、七。
- ⑨見「思問內篇」頁八。
- ⑩見「張子正蒙注」卷二、頁九。
- ⑪見「尚書引義」卷四、頁一九。
- ⑫船山對唯識學的了解尚不足，下文再詳。
- ⑬見「讀四書大全說」卷九、頁三七。下引文同。
- ⑭見「四書義訓」卷二十七、頁一三。下引文同。
- ⑮見「尚書引義」卷五、頁三。下引文同。
- ⑯船山在「讀四書大全說」卷五、頁五二說：「耳聰、目明、言從、動善、心睿所謂才也，皆理也。」
- ⑰本段根據「尚書引義、康誥」卷五而說，引文即「引義」本文。
- ⑱見「讀四書大全說」卷十、頁五四。下引文同。
- ⑲見「思問錄、內篇」頁一三。
- ⑳同注⑱。
- ㉑見「讀四書大全說」卷十、頁三十七。
- ㉒見「讀四書大全說」卷十、頁四十。下引文同。
- ㉓見法㉒、頁四一。
- ㉔同注㉒。
- ㉕周子「通書」語。

- ②⑥船山自注：「知覺皆與情相應，不與性相應；以思御知覺而後與性應。」「但知覺則與欲相應，以思御知覺而後與理相應。」見「讀四書大全說」卷十頁五十六。
- ②⑦同注②⑥。
- ②⑧見「讀四書大全說」卷七、頁一五。
- ②⑨同上注頁一六。
- ③⑩見「後愚鼓詞序」。
- ③⑪見「讀四書大全說」卷九、頁三五。
- ③⑫儒門功夫以知言、養氣爲主，藉以顯天德、行王道，始於窮理、盡性，而終至於命。佛家以戒、定、慧三學求超生出世，大乘雖重五明，講六度，標大悲，但仍不以現生今世爲目的。
- ③⑬見吳經熊「禪學的黃金時代」第一章「禪的起源」頁一一。只是吳氏只看到禪受道家影響處，未見到禪受儒家影響處。筆者他日再作一文論之。
- ③⑭見「中論、觀四諦品」。
- ③⑮見「張子正蒙注」卷七、頁三。
- ③⑯見「張子正蒙注」卷二、頁九。
- ③⑰「一切經音義」卷二十三解「末那」爲「意」。
- ③⑱玄奘所作，見「相宗八要直解」（臺灣印經處）
- ③⑲見「相宗八要直解」（智旭）二、頁八。
- ④⑰見「相宗八要直解」七、頁一七。
- ④⑱此語根據印順「大乘起信論講記」，見該書頁八八。

「王船山對禪佛的闢評」提要

陳郁夫

船山有感於明朝亡於異族，王學末流之空疏猖狂有以導之，所以宏揚張橫渠之學並大力闢佛，藉以掃清禪佛污染，建立純正儒學。

船山闢評禪佛的大綱如下：

一、形上學——

依據「周易」提出「實有」「生動」的本體論，指責禪佛以本體為「空寂」之非。

二、人生論——

以「理一分殊」、「形色天性」、「理欲同行」、「貞生死」等理論，斥佛家「二本無分」、「賤形貴性」、「離欲言理」、「重生死」。

三、知識論——

辨「道心」與「人心」之分，指責佛家只知「人心」。

四、修養論——

重「學」「思」，斥責佛家不學不思。

船山闢佛的言論達到前儒所未有的精深博大，儒佛的疆界判分得一清二楚，但仍有禪、佛不分與未能如實了解二項缺憾。

WANG CHUAN-SHAN'S CRITICAL OPINIONS ON BUDDHISM

by

Chen Yu-fu

Abstract

Wang Chuan-shan (1619-1692), was described as Chang Tsai's (1020-1079) successor. He was the inaugurator of Chinese philosophy of the modern era, strongly criticizing Buddhism, for he took Buddhism as one of the three sources of intellectual poison in China (Taoism, Legalism, Buddhism) He contended that the world consists of only "Chi" (concrete things). "Chi" is not just simple stuff; it possesses an order and exhibits definite principles inherent in it. He conceived of the universe as a process of continuous production and reproduction. In this process, the "Yin" and "Yang" elements of material force are in constant fusion and intermingling, so that both material force and principles are daily renewed. Because the emptiness and quietness in Buddhism are too abstract for him, he vigorously attacked them. He refused to accept the concept of the contrast between principles and human desires and the subordination of the latter. Opposed to Buddhism, he insisted that physical nature was just as good as human nature itself and considered Buddhists sitting in meditation as a waste of time and a sure cause of lacking in learning. He analyzed the mind into two parts - the mind of Human and the mind of Heaven and regarded Buddhists as only knowing the mind of Human (the same as animals). None of Neo-Confucianists had fulminated Buddhism as violently as Wang Chuan-shan. But he confused Buddhism and Zen Buddhism and could not truly understand Buddhist teachings.