

印順法師對陽明學說的評論

黃文樹

樹德科技大學通識教育學院特聘教授

法鼓佛學學報第 26 期 頁 83-116（民國 109 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 26, pp. 83-116 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202006_(26).0003

ISSN: 1996-8000

摘要

陽明心學以致良知說為主，強調「心即理」，「心外無物」，「心外無理」，調格物致知，當向內「自求諸心」，不當向外索諸事物；又以「知行合一」、「致良知」為鵠的，頗具風采，翕來眾多追從者，對後世影響深遠。印順法師基於辨同異，對陽明學說提出不少回應，主要可歸納為五項：一是陽明重倫常之教，屬人乘善法，格局有限；二是陽明格物論，偏於心理的解說，並不周延；三是陽明等同良知為佛教的本淨心性，是一種曲解；四是陽明四句教，值得肯定，但有不足處；五是陽明知行合一說，仍有罅漏。這些評議，對吾人從另類角度觀察陽明學說應有助益。

目次

一、前言

二、印順法師盱衡陽明學說的立場

三、印順法師對陽明學說的評議

（一）陽明重倫常之教，屬人乘善法，格局有限

（二）陽明格物論，偏於心理的解說，並不周延

（三）陽明等同良知為佛教的本淨心性，是一種曲解

（四）陽明四句教，值得肯定，但有不足處

（五）陽明知行合一說，仍有罅漏

四、結語

關鍵詞

印順法師、王陽明、良知學說、人乘善法

一、前言

回溯有明一代，在中葉之前，朱熹（1130-1200）理學獨霸天下，被奉為圭臬，所謂「此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。」¹ 不過，到了正德、嘉靖之際，王陽明（1472-1528）「以絕世之資，倡其新說，鼓動海內」²；高張顯與朱子背馳的「心學」旗幟，以新穎性、突破性滿足了士人渴望新思想的需求，學術風氣為之一變：「嘉、隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣。」³

王陽明作為明代中期思想家兼教育家，為了弘揚儒家德治傳統，救治明王朝政治、社會與道德危機，他在繼承孔子（前 551-前 479）思想和開拓孟子（前 372-前 289）、陸象山（1139-1193）義理的基礎上，通過自己曲折的學術探索及講學實踐，逐步醞釀、型塑了自己的心學，其學說可概括為三：一是主張「心即理」，強調心是天地萬物之主，「心外無事」，「心外無物」，「心外無理」⁴。二是倡導「知行合一」說，謂「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知，知行功夫本不可離。」⁵ 三是提出「致良知」為鵠的，指出：「良知者，心之本體」⁶；「吾心之良知，即所謂天

* 收稿日期：2019/11/13，通過審核日期：2020/06/11。

本文曾發表於 2019 年 5 月 25、26 日第十七屆「印順導師思想之理論與實踐」兩岸學術會議。

¹ 〔清〕黃宗羲，《明儒學案》，臺北：河洛圖書公司，卷 10〈姚江學案〉，1974 年，頁 53。

² 〔清〕顧炎武著，周蘇平、陳國慶點注，《日知錄》，蘭州：甘肅民族出版社，1997 年，卷 18〈朱子晚年定論〉，頁 824-825。

³ 〔清〕張廷玉，《明史》，臺北：中華書局，1971 年，卷 282〈儒林傳序〉，頁 2。

⁴ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，卷 1〈傳習錄上〉，頁 2、15、24；卷 2〈傳習錄中〉，頁 42、51。

⁵ 同上，卷 1〈傳習錄上〉，頁 3、4、13；卷 2〈傳習錄中〉，頁 42；卷 3〈傳習錄下〉，頁 96。

⁶ 同上，卷 2〈傳習錄中〉，頁 61、62。

理也」⁷，籲請人們「隨時就事上致其良知」⁸。「良知」是本體，「致良知」是功夫，良知從本然走向明覺，必須以「致」——有「至」、「為」或「做」之義涵——為其中介。致良知功夫之具體內容，包括立志、自信、克己精察、靜處體悟、事上磨煉、破除意見、去除昏蔽等。

隆慶元年（1567），明穆宗詔贈陽明新建侯，謚文成⁹；萬曆十二年（1584），明神宗欽准陽明從祀孔廟¹⁰。凡此都是王學達於極盛的標誌。

惟到了萬曆後期，由於王門末流如何心隱（1517-1579）、李贄（1527-1602）、周汝登（1547-1629）等人，或行為太過張狂，或學術衝破藩籬，引起了反對派的反感與抨擊。東林學派領袖顧憲成（1550-1612）、高攀龍（1562-1626）接踵質疑、批評陽明心學，這使陽明學之學術地位與聲望大為滑落。

至清初，顧炎武（1613-1682）、陸隴其（1630-1693）出，相繼排斥王學。雖然在顧、陸二人之後，有唐甄（1630-1704）、李紱（1675-1750）起來認同陽明學，而為其發聲，但整個清前期的學術風氣呈現一股尊朱黜王朝流。誠如梁啟超（1873-1929）所言：「清康熙（熙）、雍（正）間，王學為眾矢之的。」¹¹ 乾隆帝即位後，依然尊崇朱子學。而就在乾嘉年間，另一股更巨大的學風——即以考經為主的考據學（又稱漢學）已逐漸興發，並很快席捲而起。清代中葉，阮元（1764-1849）被公認是漢學大師；作為身居高位的學界領袖，其學術主張頗具官學色彩。他講究實行實用，在〈石刻《孝經》《論語》記〉中強調，真儒學是「不涉於虛」，別無「獨

⁷ 同上，卷2〈傳習錄中〉，頁45、72。

⁸ 同上，卷2〈傳習錄中〉，頁71、83；卷3〈傳習錄下〉，頁99。

⁹ 同上，卷36〈年譜附錄一〉，頁1353。

¹⁰ 同上，卷40〈誥命〉，頁1542。

¹¹ 〔清〕梁啟超，《中國近三百年學術史》，臺北：華正書局，1974年，頁58。

傳之心、頓悟之道」可通；陸王心學家所謂「良知」，「何暇論之」¹²。當時陸王心學處境非常困窘，龔書鐸（1929-2011）等人在《清代理學史》中卷便論斷：「清代中葉，在漢學和程朱理學的雙重制約下，陸王心學生存與發展的環境均不理想。心學雖未成絕學，但始終處在非常邊緣的地帶。」¹³ 陸王心學之命運在那個時代真只能以「在夾縫中求生存」來形容了。

時序到了晚清，中國處於戰亂，頻受列強入侵，而只能被迫割地賠款，從而牽引出社會、政治、思想、觀念等各方面的變動。不少有識之士，亟思救亡圖強之道，學術界出現一種重新重視義理學，並以之經世致用的傾向。誠如錢穆（1895-1990）所言：「乾嘉經學，……一趨於訓詁考索也。嘉道以還，清勢日陵替，堅冰乍解，根蘖重萌，士大夫乃稍稍發舒為政論焉。」¹⁴「自道咸以下，內憂外患，病象日顯，一時學者，群悟文學考訂之業不足挽世運，乃轉而求為致用淑世。」¹⁵

晚清學術除今文學外，尚包括心學在內的理學、諸子學，甚至漢宋調和論等，都反映了時代精神。其中，晚清理學（含程朱理學與陸王心學），已逐漸為學界所注意。史革新（1949-2009）即指出：晚清理學在追求儒學的「外王」、「事功」方面實有很多建樹；光緒朝有新派知識份子康有為（1858-1927）、宋恕（1862-1910）、梁啟超、劉師培（1884-1919）等所實現的「陸王心學的復興」¹⁶。

在由清末至民初以來社會政治的變遷背景中，為回應「新文

¹² 〔清〕阮元，《學經室集》，北京：中華書局，1985年，卷11〈石刻《孝經》《論語》記〉，頁215-216。

¹³ 史革新等著，龔書鐸主編，《清代理學史（中卷）》，廣州：廣東教育出版社，2007年，頁160。

¹⁴ 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1987年，頁533。

¹⁵ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁630。

¹⁶ 史革新，《晚清理學研究》，北京：商務印書館，2007年，頁2-3。

化運動」所導致傳統儒學的式微，科學主義、歷史唯物論的詆孔孟、反傳統的學術文化偏執現象，中國興起了一批現代新儒家。他們遠溯先秦孔孟思想，近承宋明心性之學，並適度融攝近現代西方學術與佛學，分別、陸續提出不少對應時代課題所開展的新儒學精神方向。他們之中，熊十力（1885-1968）、張君勱（1887-1969）、梁漱溟（1893-1988）、賀麟（1902-1992）、徐復觀（1904-1982）、唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）等人，概屬陽明學的繼承者與發揚者。¹⁷

上面所舉述的無論從正面或負面理解與評論陽明學的學界人物，均屬於儒學內部學者。正面檢視與吸收陽明心學的人，多對陽明的心即理說、知行合一、致良知說，及其思想體現出來的主體信念與批判精神等，頷首稱是。而持負向態度的人，往往對陽明心學之流入禪學，忽略工夫論；「心性玩索處多，而事物考究處少」¹⁸；淡漠於現實社會群體生活中種種的具體規範與制度之探討、建立，以及治平事業¹⁹等缺失，無法苟同。與現代新儒家俯仰於同一時空的印順法師²⁰（1906-2005），則是從佛家的立場盱衡陽明學。

印順法師治學雖以佛學為主，但對於儒家也曾下過工夫探索。依其自述，1930年，他二十五歲出家之前，用了五年光陰研

¹⁷ 現代新儒家之中，另有馮友蘭（1895-1990）是接著程朱理學講的（見氏著，《三松堂自序》，北京：人民出版社，1998年，頁235）；錢穆視朱子學圖全，陽明學有偏失（見氏著，《中國學術思想史論叢（七）》，臺北：東大圖書公司，1986年，頁70、79）。故二人不屬於陸王派，而傾向程朱派。

¹⁸ 錢穆，《中國學術思想史論叢（七）》，頁280。

¹⁹ 黃文樹，《陽明後學與明中晚期教育》，臺北：師大書苑，2002年，頁514-515。

²⁰ 印順法師，浙江海寧人，俗名張鹿芹，是當代佛學泰斗，其著述包括《妙雲集》二十四冊及其他大小部頭的專著，共四十餘冊，計有七百多萬字。他以批判的精神抉發、恢宏佛教的根本原理，以開創的情懷倡導人間佛教思想。1973年以《中國禪宗史》一書，榮獲日本大正大學文學博士學位。其行誼與思想可參見邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版社，2000年；釋昭慧，《人間佛教的播種者》，臺北：東大圖書公司，1995年等。

讀儒書，指出：「儒家有一番政治的大理想。平常，切實，重人事，尊理性，確為我國文化的主流。」²¹ 印順法師的世間學問，是被學界肯定的。如陳榮波在〈《我之宗教觀》讀後〉一文說：「印順法師特別提出探求《大學》的本義，必須注意『在』字。……這是他慧眼所獨見之處。」²² 又如光中云：「印順法師著作等身，不但於內典精湛深入，而且對世學靡不詳其要津，採摭玄沖。」²³ 另如釋聖嚴（1931-2009）謂：「印順法師……對史料的取捨抉擇，精審縝密，大有史家風骨。」²⁴ 這些積極評價，應都是信而可徵的。印順法師在《我之宗教觀》一書，對陽明的良知學說，提出諸多評論。此外，其《唯識學探源》²⁵、《學佛三要》²⁶、《法海微波》、《佛在人間》²⁷ 等書，也或多或少涉論到陽明學。

究竟印順法師這位近現代佛教偉人，如何論衡陽明學說，應是值得探討的，但截至目前，學界對此課題之研究尚付闕如。爰是，本文採取文本分析法，意在探析印順法師對陽明學說的理解與評論。

二、印順法師盱衡陽明學說的立場

前述印順法師青年時期研讀儒書而有心得，但儒學對他的攝引力不足，他說：「我儘管同情他（儒家），讚美他，卻不能充實

²¹ 釋印順，〈我怎樣選擇了佛教〉，《我之宗教觀》，臺北：正聞出版社，1992年，頁303。

²² 陳榮波，〈《我之宗教觀》讀後〉，收於釋印順編，《法海微波》，臺北：正聞出版社，1988年，頁107。

²³ 光中，〈訪印老（摘錄）〉，收於釋印順編，《法海微波》，頁348。

²⁴ 釋聖嚴，〈太虛大師評傳（摘錄）〉，收於釋印順編，《法海微波》，頁392。

²⁵ 釋印順，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1992年。

²⁶ 釋印順，《學佛三要》，臺北：正聞出版社，1994年。

²⁷ 釋印順，《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1992年。

我空虛的徬徨的內心。」²⁸ 在未列述印順法師對陽明學說的評議之前，有必要摘錄他論衡儒佛關係的立場：

我以為，「佛法與（古代的）儒學，在其文化背景，學理來源，及其要求實現的究極目的，顯然是不同的。但在立身處世的基本觀念，及修學歷程上，可說大致相近的」。「為人以修身為本，以修身為（自利利他的）關要，就是儒佛非常一致的問題」。……儒家的致知、誠意、正心、修身——自修的歷程，與佛法的信、戒、定、慧——自利的次第相當。我是比較而辨同²⁹ 異，不是附會的「儒佛一致」，「三教同源」的玄論。³⁰

明確表示是著重辨同異，而不是牽合的、附會的「儒佛一致」、「三教同源」等說法。

最常見的論述，便是「儒佛會通」、「儒佛融通」的說法³¹。太虛大師即曾在〈整理僧伽制度論〉一文明言：「儒宗專重乎人倫之事，於超出世間之道真，隱而不談，本無偏執。其所行者，務求

²⁸ 釋印順，〈我怎樣選擇了佛教〉，《我之宗教觀》，頁 303。

²⁹ 印順法師曾以「儒佛之道大同」為題，從「修身為本」、「大人之學」、「大道二階二類」等三點，說明儒佛「非常一致」之處（詳見氏著《我之宗教觀》，頁 55-65）。

³⁰ 釋印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，臺北：正聞出版社，1993 年，頁 26。

³¹ 歷來中外「儒佛會通」的論調，可參見：陳秋萍，《江戶初期日本式儒佛會通初探》，貴陽：貴州人民出版社，2017 年；徐千惠，《日常老和尚儒佛會通思想與福智教育之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2017 年；林鳳婷，《儒骨佛心：馬浮儒佛會通思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2015 年；李秀文，《蕩益智旭儒佛會通思想研究：以〈論語點睛〉為中心》，臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2008 年；賴賢宗，《熊十力論性覺性寂及其體用哲學在儒佛會通上的涵義》，武漢：湖北教育出版社，2003 年，以及華梵大學自 1997 年起至 2011 年亦連續辦理了十四屆的「儒佛會通」學術研討會，其中可參見華梵大學哲學系編，《儒佛會通暨文化哲學學術研討會會議論文集》，臺北：華梵大學哲學系，2011 年。

有益民生，即是佛教人天乘法，與佛教戒，水乳相融，何有間隙舐排之端？」³² 他另在〈論宋明儒學〉云：「儒家若周茂叔教人尋孔顏樂處等，似於參禪也」；「陽明……務明本心，同於禪宗者也。」³³ 對於類似的合會觀點，印順法師並不苟同，他辨析、釐清道：

過去的大德們，就有錯認定盤針，以為孔顏樂處，《大學》明明德，孟子致良知，就是祖師西來大意。因此有的就高唱：「東方聖人此心焉，西方聖人此心焉」³⁴，好像儒佛融通起來。其實即使翻過《語錄》，用過存養功夫，哪一位（儒者）是確認三世因果的？哪一位從緣起的流轉還滅中求正見的？哪一位體見一切眾生平等的？根本都沒有三世因果決定的法住智，必然是漂流於佛法的門外。³⁵

在他看來，儒佛之間的差異不小，亟待區辨。

三、印順法師對陽明學說的評議

陽明學說作為明代中後期的主流學術理路，於清末又得到新學人物的青睞，在二十世紀更為現代新儒家多數健將所推崇，但印順法師對之卻有不少論議，此處將其歸納為下列五項觀點：

（一）陽明重倫常之教，屬人乘善法，格局有限

³² 釋太虛著，〈整理僧伽制度論〉，太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》17，臺北：善導寺佛經流通處，1980年，頁11。

³³ 釋太虛著，〈論宋明儒學〉，太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》21，頁471-475。

³⁴ 語出陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，2008年，卷22〈雜著〉。原典為：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。」（頁273）

³⁵ 釋印順，《成佛之道》，臺北：正聞出版社，1994年，頁225-226。

依陽明〈年譜〉載，弘治元年（1488）七月，陽明至江西洪都迎娶夫人，「合卺之日，偶閑行入鐵柱宮，遇道士趺坐一榻，即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。」³⁶ 弘治十一年（1498），陽明寓京師，「偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。」³⁷ 弘治十二年（1499），陽明登進士第。弘治十四年（1501），陽明（時年三十歲）以刑部主事奉命審錄江北，宿九華山無相寺、化城寺（又名地藏寺）諸寺及地藏洞僧家，「因論最上乘」，有「會心」之嘆。³⁸ 當時，陽明賦〈無相寺三首〉及〈化城寺六首〉作參訪隨筆，引錄後者第一、四首於下：第一首云：「化城高住萬山深，樓閣憑空上界侵。天外清秋度明月，人間微雨結浮陰。鉢龍降處雲生座，巖虎歸時風滿林。最愛山僧能好事，夜堂燈火伴孤吟。」第四首云：「化城天上寺，石磴八星躔。雲外開丹井，峯頭耕石田。月明猿聽偈，風靜鶴參禪。今日揩雙眼，幽懷二十年。」³⁹ 道出其對佛教之嚮往。因有這些經歷，故黃宗羲（1610-1695）便說陽明成學過程中，「出入佛老者久之」。⁴⁰

不過，弘治十五年（1502）八月，陽明「漸悟仙、釋二氏之非」。稍前的五月時，他告病歸越，尚「思離世遠去」，但念及祖母及父親不忍捨離的真實感受，「因循未決」。翌年，「復思用世」。⁴¹ 可見，陽明那段時間，從二氏轉出，折入儒家一途，是有過掙扎的，而其思想轉捩點應是他要「用世」——走「經世之路」，要以有限生命與精神去實踐家庭、社會與國家責任，以及希聖的終極理想。

³⁶ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1222。

³⁷ 同上，卷33〈年譜一〉，頁1224。

³⁸ 同上，卷33〈年譜一〉，頁1225。

³⁹ 同上，卷19〈化城寺六首〉，頁666-667。

⁴⁰ 〔清〕黃宗羲，《明儒學案》，卷10〈姚江學案〉，頁55。

⁴¹ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1225-1226。

陽明擇定自己未來的人生取徑後，也以待人。據〈年譜〉載，那年八月陽明有一段遊訪佛寺的紀錄：

往來南屏、虎跑諸剎，有禪僧坐關三年，不語不視，先生喝之曰：「這和尚終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看甚麼！」僧驚起，即開視對話。先生問其家。對曰：「有母在。」曰：「起念否？」對曰：「不能不起。」先生即指愛親本性諭之，僧涕泣謝。明日問之，僧已去矣。⁴²

此即陽明以倫常之教訓諭某坐禪僧人的紀實。

正德九年（1514）四月，陽明陞南京鴻臚寺卿。五月，由滁州至南京。當時，南都門人

王嘉秀、蕭惠好談仙佛，陽明警之曰：

吾幼時求聖學不得，亦嘗篤志二氏。其後居夷三載，始見聖人端緒，悔錯用功二十年。二氏之學其妙與聖人只有毫釐之間，故不易辨。惟篤志聖學者始能究析其隱微，非測憶所及也。⁴³

這也是推儒家聖學為尊，以評斥佛道二氏的說詞。

綜觀陽明之評破佛家，可說是聚焦於佛家出世，於家庭社會國家無益。他評罵佛家「有個自私自利之心」⁴⁴，認為佛家求解脫生死，只是一種自私自利的為己行為而已。他另外評議佛家出家修道其實是著相。陽明說：

⁴² 同上，卷 33〈年譜一〉，頁 1226。

⁴³ 同上，卷 33〈年譜一〉，頁 1236-1237。

⁴⁴ 同上，卷 1〈傳習錄中〉，頁 67。

佛氏不著相，其實著了相。吾儒著相，其實不著相。……佛怕父子累，卻逃了父子；怕君臣累，卻逃了君臣；怕夫婦累，卻逃了夫婦；都是為個君臣、父子、夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別；何曾著父子、君臣、夫婦的相？⁴⁵

在他看來，佛教出家的方式是著相且背人倫，蓋他主張盡仁盡義才是無著，而逃避人倫五常，正是著於私意。陽明又批評佛家「一切不管，不可以治天下。」他說：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。」⁴⁶ 這是他對於儒佛兩家「無善無惡」之辨。至於佛家不可治天下的原因，陽明說：「吾儒養心，未嘗離卻事物，只順著天則自然，就是功夫。釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了。與世間若無些子交涉，所以不可治天下。」⁴⁷ 他認定，佛家流入虛寂，養心之方於事無補，因此不可治天下。

陽明所謂良知，其內容是儒家人倫思想與仁民愛物之意，著重於現世人倫世事之盡心與盡責，因此是道德立說。他的「致良知」學說要求人們擴充自己的良知，「以事父母」⁴⁸——如前述在杭州以倫常之教促發一位坐禪僧人還俗回家——這在儒者看來，是克盡家庭責任。印順法師認為，這是世間的「人乘⁴⁹ 善法」⁵⁰，

⁴⁵ 同上，卷3〈傳習錄下〉，頁99。

⁴⁶ 同上，卷1〈傳習錄上〉，頁29。

⁴⁷ 同上，卷3〈傳習錄下〉，頁106。

⁴⁸ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁86。

⁴⁹ 人乘是五乘之基本乘。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。五乘是：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）。印順法師將五乘略歸為三類：一是人天乘為一類。人與天是六道中較好的，因此有些人發心學佛總是希望現生得人間樂，未來世得生人間天上樂；其方法是以人間正行，布施、持戒等為主。二是聲聞、緣覺乘為一類。他們的發心，與人天乘不同。他們深刻地感覺到三界生死是太苦了，故不追求

「合於人倫的至道」⁵¹。

但是，對於陽明上面的行動與思想，印順法師發現是有待商榷的：以仁為體的良知，是人人所有。不過有些人，只能在家庭中，或某一階層中發揮出來，以外就隱而不顯。這問題有二，一是理智不夠，侷限而沒有得到擴充。二是因為每一眾生，無始以來因緣複雜；有因過去恩愛關係結為親子，有因過去仇恨關係結為親子。在現世，以個性、習欲關係，或與父母同而相親，或與父母異而疏遠。所以有些人，能夠盡孝，愛他的父母，但對其他人，就不怎麼有同情心。有些人就不同，他在家庭裡對父母兄弟，也許不怎麼孝悌，而對一般朋友或陌路人，卻極熱心。故若定要先親親而後仁民⁵²，不但不合世情，反而是障人為善了！⁵³

進一步若權衡大我小我的利弊得失，或自利利他的取捨之間，抉擇可能不同。印順法師針對陽明上面的行事提出質問、辯證：

然而，如有兵士在前線，問他想念父母嗎？心裏安不安？如引起他對父母家庭的憶念，開小差回家，這又該怎麼說呢？在現實的國家制度，國家利益前面，儒者早已修正他的觀點，如「移孝作忠」，「大義滅親」之類。只可惜還不能更進一步，

現生樂與來生樂，而發「出離心」，想息除三界的生死；其方法是重於調治身心的煩惱。三是菩薩乘。菩薩發心，又與二乘不同。他也見到三界的生死是太苦，可是他又見到三界眾生與自身一樣的受苦，於是發「大悲心」為本的菩提心，以自利利他為方法，以度生成佛為目的（詳見氏著《佛在人間》，頁 32-34）。

⁵⁰ 釋印順，《我之宗教觀》，頁 99。

⁵¹ 釋印順，《我之宗教觀》，頁 141。

⁵² 在〈傳習錄〉中，陽明確有「仁者與天地萬物為一體」與「人的良知及於草木」等觀點，這是由宋儒張載（1020-1077）、程顥（1032-1085）以來就有的理學傳統。惟陽明持儒家務實的道德踐履，主張自「生意發端處」而仁民愛物。他在〈大學問〉云：「親吾之父，以及人之父，以及天下人之父。」並未廢除愛的次第、等差，這也是《大學》「物有本末」之意。

⁵³ 釋印順，〈菩提心的修習次第〉，《學佛三要》，頁 107-108。

移家庭的責任，而作為一切人類，一切眾生而獻身的大業而已！⁵⁴

在他看來，家國天下的次第是存在的，但也是不定的。儒者重於家庭的責任，把孝父母看作最優先的道德。家是人們寄託親情的中心，是社會組織的基層，雖是非常重要的，但過分偏重，也就不免有專為榮宗耀祖，愛妻護兒著想，而漠視社會其他人、國家與全人類的利益。僧者中真心出家的，正是心懷廣大，不拘於家庭圈子，而願為一切人類，一切眾生而奉獻身心的人，志在為他們拔苦與樂。像陽明這樣的儒者囿於傳統的觀念，不能「同情」地理解佛家，是令人遺憾的。⁵⁵

（二）陽明格物論，偏於心理的解說，並不周延

致知格物論向為宋明哲學中一個很重要的討論議題，因它包含了為學方法與修養之道。「致知」與「格物」本是《大學》八條目中的兩條。《大學》云：

《大學》之道，在明明德，在親民，在止於至善。……古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。⁵⁶

換言之，格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等八個條目次第，是從格物起軔，循序漸進，逐步完成。

⁵⁴ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁137-138。

⁵⁵ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁136-137。

⁵⁶ 〔宋〕朱熹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，高雄：復文圖書出版社，1985年，頁3。

何謂「致知」？何謂「格物」？《大學》云：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁵⁷ 又云：「此謂知本，此謂知之至也。」⁵⁸ 可知「致知」即是知本，即知事物中孰為本，孰為末。至於「格物」，《大學》未多解說，古今箋注不一，其中，朱子訓「格」為「至」。他說：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」⁵⁹ 朱子的格物——窮理，「要窮到天地間一切萬物之理」⁶⁰。而由於《大學》對「格物」解說缺佚，故朱子作了有名的「《大學》格物補傳」。他說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未當，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁶¹

認為「天下之物，莫不有理」，格物便是即物窮理。可以說，朱子的格物論是一條對經驗中的事物考察、求知的認識方法論。

弘治五年（1492），陽明舉浙江鄉試；治宋儒格物之學，遍求朱子書讀之。實驗朱子所云：「眾物必有表裏精粗，一草一木，皆涵至理」，乃於京師父親官署中，取竹格之；但沉思其理不得，遂罹病。」⁶²

⁵⁷ 〔宋〕朱熹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁3。

⁵⁸ 〔宋〕朱熹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁6。

⁵⁹ 〔宋〕朱熹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁4。

⁶⁰ 錢穆，《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局，1996年，頁167。

⁶¹ 〔宋〕朱熹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁6-7。

⁶² 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1223。

正德元年（1506），劉瑾（1451-1510）竊柄。南京科道戴銑（？-1506）等以諫忤旨，逮繫詔獄。陽明首抗疏救之。疏入，亦下詔獄。已而廷杖四十，既絕復甦。尋謫貴州龍場驛驛丞。正德三年（1508），陽明至龍場，居夷處困，始悟格物致知之旨，謂：「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」⁶³

針對朱子的「《大學》格物補傳」，陽明批評道：《大學》古本，以人之為學但當求之於內，而朱子格物之說不免求之於外。他說：

格物者，《大學》之實下手處，徹首徹尾，自始學至聖人，只此工夫而已。……夫正心誠意、致知格物，皆所以修身而格物者，其所用力，日可見之地。故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也；正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也；此豈有內外彼此之分哉！理一而已。⁶⁴

陽明強調，格物之物，只是對象的意思，不是離心而存在的，將格物致知都說成內心的事，也是德性修養的事。他明白訓「格」為「正」，解「格物」為「正物」：

「致知」云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。……致知必在於格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事，謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。⁶⁵

⁶³ 同上，卷 33〈年譜一〉，頁 1227-1228。

⁶⁴ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷 2〈傳習錄中〉，頁 76。

⁶⁵ 同上，卷 26〈大學問〉，頁 971-972。

格物只是正其所念。這是站在「心即理」的哲學基礎上，以為格物之物決不是指客觀的事物，而是指意之所在；格物之格不作窮究解，而是格非之格，即正也；致知之知是指孟子所謂「良知」，此乃是先天的知。⁶⁶

印順法師認為，陽明「以物為意之用，格物乃格意之不正而歸於正」的觀點，「不免偏於心理的解說」⁶⁷。他表示，陽明釋格物的格為「正」，從《論語》的「有耻且格」⁶⁸，《孟子》的「惟大人能格君心之非」⁶⁹等來說，訓詁是對的。但實際上，《大學》的「物有本末」，《孟子》的「物交物」、「蔽於物」⁷⁰，都是格物之物，一切事物，莫非格物的範圍。他說：

物是一切事物——身、家、國、天下等在根境觸對而生識時，能思擇（佛法名「明相觸對」），不起貪、瞋等而引發惡業，就能不為物所引，不為物所蔽，能得其正，止於善，這就是格物。⁷¹

這段話指出印順法師對格物的詮解，比陽明的看法較為完整、周延。

關於中國佛教唯心論的形成與發展，印順法師在《佛教史地考論》中〈中國佛教史略〉特闢一節加以探討。他指出，南北朝時，因時空因素，性空思想難行於北朝，而更多的是「真常妙有」之論，「唯心之華」大放。其中，闡述「三界唯心」的《十地論》

⁶⁶ 參見范壽康，《中國哲學史綱要》，臺北：開明書店，1964年，頁43。

⁶⁷ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁81。

⁶⁸ 〔宋〕朱熹，〈論語，為政第二〉，《四書章句集注》，頁54。

⁶⁹ 〔宋〕朱熹，〈孟子，離婁章句上〉，《四書章句集注》，頁285。

⁷⁰ 〔宋〕朱熹，〈孟子，告子章句上〉，《四書章句集注》，頁335。

⁷¹ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁81。

之譯弘，奠定了北中國佛教「真常唯心論」之學統。迨《大乘起信論》，「以心性本淨為本覺」，而後傳統之唯心學者，莫之能自外。而禪為南北佛教共行，達摩（?-535）以《楞伽經》傳授慧可（487-593），該經本於南天竺真常妙有之如來藏說，「明唯識而歸宗於真常淨心」。慧可宗承此學，言滿天下。故縱觀南方佛教之思想發展，在承性空之緒而競以真常為歸；性空之真常化，天台為能綜其成。其後之演進態勢大致是「真空妙有（性空之真常）、真常唯心（唯心之真常）二流之分化」。⁷²

現代學術界大體判定陽明心學是主觀唯心論。誠如日本學者荒木見悟（1917-2017）在《佛教與陽明學》一書便論定陽明學是主觀唯心論⁷³。同為東瀛學者島田虔次（1917-2000）分析說：

中國近世主觀唯心論，有六個特徵：一、心即理；二、萬物一體之仁；三、理氣不分之「道」；四、生生、生生不容已；五、「動的」性質；六、所謂「自上而下」的方法。完全具備上述六個特徵的一種「典型的主觀唯心論，是王陽明的哲學。」⁷⁴

與此類似，張君勱《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》⁷⁵一書，直接用「唯心主義」定位陽明。羅永吉則具體指出，陽明心學與「真常唯心」一系的佛學，有非常相近的一面；其「四句教」開展出類似《大乘起信論》的儒家式之「一心開二門」義

⁷² 釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，臺北：正聞出版社，1992年，頁31-44。

⁷³ 荒木見悟，〈中國佛教史略〉，《佛教與陽明學》，東京：第三文明社，1979年，頁49。

⁷⁴ 島田虔次等，《日本學者論中國哲學史》，臺北：駱駝出版社，1987年，頁388-404。

⁷⁵ 張君勱，《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》，臺北：東大圖書公司，1991年。

理架構。⁷⁶

依印順法師的觀點，宋明理學家的「心性論」概受到佛教「真常唯心論」的影響。⁷⁷ 特別是陽明心與中國禪宗近似，強調從「心性」去解悟，而有「方法是至簡」、「修證是至頓」等風格，以致形成疏於修行，偏重理悟，「急求成就」之流弊。⁷⁸ 印順法師認為，以龍樹（150-250 左右）「中觀」思想為核心的「性空說」、「緣起無我說」，最為契理。在學說的判準上，他的立場是：「舉揚一切皆空為究竟了義，以唯心論為不了義。」⁷⁹ 在他看來，屬於唯心論的陽明學說，當為不了義。此處要澄清的是，了義不了義之辨，是基於判定者對於某一學理的不同觀點。因此，並非判定某學說不了義，就會有否定他的敵對意思。這不過是說：某學說所談的思想，闡理較差一點，只可適應某類根機。⁸⁰

印順法師指出，純正的佛法，「既不唯此，也不唯彼。」⁸¹ 如實如理，究竟的，了義的，是佛法主張的「果從因生」、「事待理成」、「有依空立」的緣起性空理論。這是從哲學而進入超哲學的勝義諦。⁸² 相對的，「世間的學術思想，種種見解，以為唯這唯那，都是執著一端，以部分為根元，來說明一切，違反緣起的正見。」⁸³

⁷⁶ 羅永吉，《陽明心學與真常佛學之比較研究》之摘要，國立清華大學中國文學系博士論文，2005 年，頁 1-2。

⁷⁷ 釋印順，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1992 年，頁 17。

⁷⁸ 釋印順，《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989 年，頁 44；釋印順，《無諍之辯》，頁 187-189。

⁷⁹ 釋印順，《平凡的一生》重訂本，新竹：正聞出版社，2005 年，頁 75。

⁸⁰ 釋印順，〈福嚴閒話〉，《教制教典與教學》，臺北：正聞出版社，1992 年，頁 223。

⁸¹ 釋印順，〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉，《無諍之辯》，頁 163。

⁸² 釋印順，〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉，《無諍之辯》，頁 154。

⁸³ 釋印順，〈佛法是救世之仁〉，《佛在人間》，頁 197。

（三）陽明等同良知為佛教的本淨心性，是一種曲解

自孔子啟明仁教，孟子楊黼人有四端，十字打開言性善⁸⁴，性善論成了中國人性論的張本，歷代無不受其影響。陽明在繼承孟子、陸九淵思想上，提出「良知說」。他說：「良知者，心之本體。」⁸⁵ 又說：

性無不善，……良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。⁸⁶

依他的觀點，每個人都有「無不善」的本性，即「良知」。若不被物欲牽蔽，循著良知發用流行，則無不是道。「但常人多為物欲牽蔽，不能循得良知」；「或汨濫於多歧，疑迷於影響，是以或離或合而未純。」⁸⁷

陽明表示，「良知」即佛家所指稱的「本來面目」。他說：「不思善、不思惡，時認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。……心之良知，清靜自在。」⁸⁸ 這裏的「不思善、不思惡」、「本來面目」，語出《六祖壇經》。該經云：「不思善、不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？」⁸⁹ 本來面目，即身心自然脫落而現前之人人本具之心性。他又說：

⁸⁴ 參見〔宋〕陸九淵，《陸九淵集》，卷 34〈語錄上〉，頁 396、398。

⁸⁵ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷 2〈傳習錄中〉，頁 61。

⁸⁶ 同上，卷 2〈傳習錄中〉，頁 62-63。

⁸⁷ 同上，卷 2〈傳習錄中〉，頁 69。

⁸⁸ 同上，卷 2〈傳習錄中〉，頁 67。

⁸⁹ 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，第 2008 號，頁 349 中。

聖人致知之功，至誠無息，其良知之體，皎如明鏡，略無纖翳，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。無所住而生其心，佛氏曾有是言，未為非也。⁹⁰

此「明鏡」指心，一照皆真，以其發於本體明覺之自然，隨物現形。所以說：「聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照。」⁹¹ 這心如「明鏡」之典故，是來自禪宗神秀（606-706），所謂「身是菩提樹，心如明鏡台」⁹² 的偈言。至於「無所住而生其心」，乃是禪宗要典《金剛經》裡的名言。〔姚秦〕鳩摩摩什譯本云：「凡所有相皆是虛妄。……不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。」⁹³ 〔元魏〕菩提流支譯本云：「應如是生清淨心而無所住。不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」⁹⁴ 「住」就是「取」、「執著」、「黏著」、「染著」。依陽明的觀點，聖人「良知之體」，應物隨形，物來即現，物去隨空，就如佛家之「無所住而生其心」，也就是「生清淨心而無所住」。

對於陽明所說「良知」為「人人之所同具者，但不能不昏蔽於物欲」的論述，印順法師基本上是認同的，印順法師表示：

見人受苦而生悲惻心，……這種道德意識，或稱良心，良知，什麼人都是多少有的，不過有些人，為物欲——色情、名譽、利養權勢等所迷覆，道德意識的自覺，不容易顯發，專門為私為己，損他害己。⁹⁵

⁹⁰ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷2〈傳習錄中〉，頁70。

⁹¹ 同上，卷1〈傳習錄上〉，頁12。

⁹² 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，頁348中。

⁹³ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749上-750中。

⁹⁴ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236號，頁754上。

⁹⁵ 釋印順，〈一般道德與佛化道德〉，《佛在人間》，頁311。

此外，孟子、陽明等，「將習成的惡心，歸源於物質的官能；性善的良知，屬於能思擇的心。……能思擇才能致良知，到底不失為修持的方法。」⁹⁶ 但是，陽明所說「性善的良知」，「實在是道德意識，每個人都是或多或少流露出的，……所以致良知，不是得到什麼高深的悟境。」⁹⁷ 其「良知」與佛教所云「本淨心性」中間是有差異待分辨的。

首先，佛教所謂「本淨心性」，是指「空性」，而非陽明所云「善性的良知」。印順法師指出，大乘佛教「心性本淨」的「淨」，有「清淨」、「明淨」之意，依佛教經、論所述，「清淨」、「空」、「無相」、「真如」等，都是「異名同實」⁹⁸。心本清淨，是超越於是垢是淨的，不著垢相、淨相，才是經說心性本淨的意趣所在。「心性本淨，只是心空、不可得的別名，決不是說：心有清淨莊嚴的功德。」⁹⁹

其次，如單說知善知惡，與自心清淨，好像與陽明的良知相近，但其實淺深不同。佛法成立於三世業報的緣起，由於因緣果報歷歷不爽，知道善與惡，要行善去惡，這才有著落，而確信非如此不可。知有前生後世，自己的行善或作惡，對影響自己來說，就等於自己在準備向上或向下，向光明或向黑暗。人的生命，不是唯物論式的死了完了，而是生生相續，所以業力是決不落空的。但陽明等儒者，雖信得自己現生受報，或報在兒孫，卻不說有來生受報。所以如沒有兒孫的，或行善而受苦的，多數會動搖道德的信念，落入懷疑論。¹⁰⁰

再者，佛教所說的「本淨心性」是遍一切眾生的，而陽明所

⁹⁶ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁 80。

⁹⁷ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁 76-78。

⁹⁸ 釋印順，《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1986 年，頁 83-84。

⁹⁹ 釋印順，《如來藏之研究》，頁 86-87。

¹⁰⁰ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁 91-92、96。

云「性善的良知」，卻成為「人獸的分野」，這是怎樣的不同！¹⁰¹ 印順法師說：「佛家所契證的，即悟入一切法、一切眾生心的本性，是眾生——其實是一切法所同的。而儒家，無論說仁、說良知，都是人類異於禽獸的人的特性。」¹⁰²

還有，陽明的良知，舉人人知道孝親敬兄等來說，是「生得善」¹⁰³，是人人所現起過的；而佛法的心本淨性，卻要脫落習成的分別，才能顯發。所以，陽明的致良知，如保持草本根芽，而使他長養。但佛教大乘正見正知——菩提心，卻如污穢中的摩尼球，礦藏中的寶性，地下的水源，要經過極大的功力，才能掘發出來的。因此，陽明的致良知，無論功夫如何，總不過是有漏現量心，有漏無分別善心的等流相續。而佛法中勝義菩提心的顯發，卻是脫落塵習，無漏限量的覺性現前。¹⁰⁴

（四）陽明四句教，值得肯定，但有不足處

嘉靖六年（1527）五月，明廷命時任南京兵部尚書¹⁰⁵ 的王陽明，兼都察院左都御史，總督兩廣及江西、湖廣軍務，撫剿廣西思恩、田州之匪亂。¹⁰⁶ 當時在越中的陽明於九月初九準備起行征思、田。前夕，陽明的浙中二大高足王畿（1498-1583，字汝中，號龍溪）與錢德洪（1496-1574）討論陽明師四句教——「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」——兩人的理解有出入，乃同進請問恩師於天泉橋上。¹⁰⁷

¹⁰¹ 釋印順，《唯識學探源》，頁 95。

¹⁰² 釋印順，〈評熊十力的新唯識論〉，《無諍之辯》，頁 19。

¹⁰³ 釋印順，〈人心與道心別說〉，《我之宗教觀》，頁 172。

¹⁰⁴ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁 97。

¹⁰⁵ 王陽明於正德十六年（1521），陞南京兵部尚書，參贊機務（見王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷 34〈年譜二〉，頁 1281）。

¹⁰⁶ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷 35〈年譜三〉，頁 1305。

¹⁰⁷ 同上，卷 3〈傳習錄下〉，頁 117-118；卷 35〈年譜三〉，頁 1306-1307。又〔明〕

原來，龍溪主「本體」，強調心之本體既是無善無惡，則意、知、物亦應皆是無善無惡；德洪主「功夫」，認為雖然心體原無善無惡，但習染既久，覺心體上見有善惡在，故必須「為善去惡」的功夫，以復其本體。¹⁰⁸ 陽明要龍溪、德洪「相取為益」：龍溪須用德洪功夫，德洪須透龍溪本體。陽明云：

二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。¹⁰⁹

依陽明觀點，世間少有上根者，多的是已為習俗所染之眾生；上根之人，只得默默自修「本體即功夫」，不可輕易望人，而對於俗眾則須教導他們在良知上實用為善去惡功夫，才無差失。

四句教之旨趣，「無善無惡心之體」，說明「心」的先天本體是超越現象的，是「與物無對」的，故為「無善無惡」。¹¹⁰ 在陽

王畿，《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970年，卷1〈天泉證道記〉，頁89-93，同載此事。

¹⁰⁸ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷35〈年譜三〉，頁1306。

¹⁰⁹ 同上，卷3〈傳習錄下〉，頁117。

¹¹⁰ 此處所示，陽明所言「無善無惡」、超越現象的「良知心體」，似與前面印順法師對陽明良知說之評論——陽明的良知、良心只是一種「道德意識」，「每個人都是或多或少流露出的」；其致良知，「總不過是有漏現量心、有漏無分別善心的等流相續」等評議，存在「不相應」者——這裡超越現象之先天本體的「心」，理宜不會是「有漏現量心」。筆者認為，一方面，印順法師之評論，係出於青年時期之理解，對於陽明「四句教」容有未盡深究之處；另一方面，

明看來，心之體作為與生俱來的先天稟賦，就是性，其內容是天理，作為無所不知的潛在能力，就是良知，所以，心之體，實際上也就是作為一切善的根源的至善。一當「心之體」發用於形而下的現象界，就可能因「發動而為意是在感性條件下不守自性歧出而著於物或蔽於物」¹¹¹，表現為有善有惡，這就是「有善有惡意之動」。但是，雖然意動於善惡，而「心之體」又無不知之，故必然要「為善去惡」，這就是「知善知惡是良知」與「為善去惡」的「格物」了。因此，「為善去惡」就是要超越具體的善惡，復歸「心之體」。

印順法師在論述「佛法是救世之仁」中，提到佛法救濟世間苦厄的原則凡四：一是對治物欲的愛諍，二是對治偏執的見諍，三是對治慢，四是對治愚痴。¹¹² 在討論「對治愚痴」一項，他徵引陽明四句教的第三句作為佐證。他說：

佛開示我們，對治愚痴，要有正確的知見（智慧）。偏見由愚痴而生，離愚痴就是正見。……在正確的見解中，一須知道「有善有惡」：確信我們的身心活動——思想與行為，有善有惡，有道德的不道德的，這是建立人生正見的基礎。王陽明說：「知善知惡是良知」，也是以知善知惡為心中「良知」的

這與「四句教」本身的理論罅漏有關，從「心」之本體而言，「心之體」不但無善無惡，而且知善知惡，故邏輯上，心體發用流行的意必然是無善無惡的至善，何以從無善無惡之心體而發為有善有惡之意呢？又何須為善去惡的「格物」呢？另從修養功夫而言，一當至善之心體發而為意時，因「習心」、「私欲」、「物蔽」的引誘和擾亂，「惡」就必然存在了，因此王陽明一再強調為善去惡「格物」功夫的重要。可以說「四句教」的本體論與修養論——無善無惡之體與有善有惡之用略有矛盾，這也提供了王門後學各自詮釋與發展的空間，造成了分化。對此，可參見錢穆，《中國學術思想史論叢（七）》，頁124，有關「陽明後學意見分歧」之解析。

¹¹¹ 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁269。

¹¹² 釋印順，〈佛法是救世之仁〉，《佛在人間》，頁188-201。

依印順法師的觀點，陽明「知善知惡是良知」教言，以知善知惡為心中「良知」的基本，強調人要有正確的知見，是值得肯定的。但人類的道德意識，知善知惡，不一定正確的。印順法師指出，我們無始以來，受煩惱惡業所迷亂，今生又為環境習俗所熏染，每每習非成是，不能自覺。他舉例：宋明「理學者口口聲聲不離天理良心，而目對纏足等惡習，女子未嫁而殉節等，誰也不覺得背理。」¹¹⁴ 據此，他認為知善知惡而去惡為善，要從尊重真理，尊重別人，不斷學習去漸漸完成，並非陽明所言那麼簡易直截。

進一步要注意的是，明辨善惡其實只是對治愚痴的第一著，尚需有第二著、第三著功夫。第二著是，不僅要知善知惡，更要「知因知果」。這是業因感報（果），也即是「緣起」的道理。第三著是，還應「知凡知聖」：我們都在生死輪迴中，受善惡業力所束縛，或生人天，或墮三惡趣，不得自在。我們必須確信有佛、菩薩等聖人，不同於凡夫，有無數功德，可以脫離生死。這樣的了解，信仰，會使我們在人生的善行中，種下解脫善根，而有進向聖人的可能。¹¹⁵

（五）陽明知行合一說，仍有罅漏

印順法師之評論陽明學說，除了上面四項之外，他認為陽明的「知行合一」說，仍有罅漏。依陽明〈年譜〉載，正德四年（1509），陽明在貴州貴陽書院講學，始論知行合一。¹¹⁶ 他說：「知而不行，

¹¹³ 釋印順，〈佛法是救世之仁〉，《佛在人間》，頁199-200。

¹¹⁴ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁90。

¹¹⁵ 釋印順，〈佛法是救世之仁〉，《佛在人間》，頁200-201。

¹¹⁶ 〔明〕王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1229。

只是未知。……知是行的主意，行是知之成。」¹¹⁷ 在知行關係上，陽明主張知行無別，離行無知。

當時有一友人針對「知行合一」說向陽明提出疑問：「自來先儒皆以學問思辨屬知，而以篤行屬行，分明是兩截事。今先生獨謂知行合一，不能無疑。」陽明回答如下：

凡謂之行，只是著實去做這件事，若著實做學問思辨的功夫，則性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者；有自源頭上說者，有自流弊上說者；總而言之，只是一個性，原是無善無惡的；發用，卻如何懸空去學問思辨得？行時又如何去得做學問思辨之事？行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是「學而不思則罔」，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是妄想，便是「思而不學則殆」，所以必須說個行。原來只是一個功夫。¹¹⁸

知行是一個功夫，二者合而為一。

依佛法修行來說，人天乘行中，是「希聖希天」，對於「真善美」的思慕；聲聞、緣覺乘行中，是以出離心為方法，趣向涅槃（菩提）；菩薩（佛）乘行，即大菩提願，這些過程，都需要發心學佛，亦即要有「信願」作基礎。¹¹⁹ 爰是，印順法師針對陽明的知行合一說作了簡要的評議：

在中國，雖有「知行合一」，「即知即行」的思想，以為知而不行，決非真知。不知道如為了抽象的知識，生活的工具，

¹¹⁷ 同上，卷1〈傳習錄上〉，頁4。

¹¹⁸ 同上，卷6〈答友人問〉，頁208。

¹¹⁹ 釋印順，〈學佛三要〉，《學佛三要》，頁67-69。

而不是把他成為自己的，這是不見得能行的。必須從知而起信願，這才能保證必行，換言之，沒有信智合一，決不能知行合一。佛教的信智相感的正信，才是今日人類急需的一味阿伽陀藥。¹²⁰

強調從知而起信願，才能確保力行。

四、結語

綜上可知，陽明心學以致良知說為主，強調「心即理」，「心外無物」，「心外無理」，調格物致知，當向內「自求諸心」，不當向外索諸事物；又以「知行合一」、「致良知」為鵠的，頗具風采，翕來眾多追從者，對後世影響深遠。陽明作為儒家有明一代的傑出代表人物以及從孟子經陸象山一路衍傳下來心學的集大成，在近現代受到康有為、梁啟超、熊十力、梁漱溟、張君勱、徐復觀、唐君毅、牟宗三等大儒的推崇，使其良知學說輝耀於二十世紀。

印順法師學貫內典與世間學，在儒家學術方面下過功夫，看出儒、佛思想在關照面有相近處，但也有出入。他植基於辨同異的立場，對陽明學說提出不少回應，本文歸納為五項：一是陽明重倫常之教，屬人乘善法，格局有限；二是陽明格物論，偏於心理的解說，並不周延；三是陽明等同良知為佛教的本淨心性，是一種曲解；四是陽明四句教，值得肯定，但有不足處；五是陽明知行合一說，仍有罅漏。從這些評議可知，與歷來儒佛同調之論，以及陽明學與佛學，或陽明學與禪學融通的看法比較，印順法師有其自身的入手處及著重點，其觀點對吾人從另類角度觀察陽明學說當有助益。

平心而論，儒佛這兩大文化哲學，都是從人出發，但關懷面

¹²⁰ 釋印順，〈信心及其修學〉，《學佛三要》，頁89。

向與思想路徑不同，各有其欲解決的人生困境和追尋的生命理想，從多元價值檢視兩造學說，實各有優長，皆值取精用宏。

引用書目

藏經原典或古籍

《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），臺北：新文豐出版股份有限公司，修訂版一版，1983 年。

《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號。

《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 236 號。

《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，第 2008 號。

《中國近三百年學術史》，〔清〕梁啟超。臺北：華正書局，1974 年。

《日知錄》，〔清〕顧炎武著，周蘇平、陳國慶點注。蘭州：甘肅民族出版社，1997 年。

《王陽明全集》，〔明〕王守仁著，吳光等編校。上海：上海古籍出版社，1992 年。

《王龍溪全集》，〔明〕王畿。臺北：華文書局，1970 年。

《四書章句集注》，〔宋〕朱熹。高雄：復文圖書出版社，1985 年。

《明史》，〔清〕張廷玉。臺北：中華書局，1971 年。

《明儒學案》，〔清〕黃宗羲。臺北：河洛圖書公司，1974 年。

《陸九淵集》，〔宋〕陸九淵。北京：中華書局，2008 年。

《學經室集》，〔清〕阮元。北京：中華書局，1985 年。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

史革新（2007）。《晚清理學研究》。北京：商務印書館。

牟宗三（1984）。《從陸象山到劉戡山》。臺北：臺灣學生書局。

李秀文（2008）。《蕩益智旭儒佛會通思想研究：以《論語點睛》為中心》，臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文。

林鳳婷（2015）。《儒骨佛心：馬浮儒佛會通思想研究》。臺北：花木蘭文化出版社。

邱敏捷（2000）。《印順法師的佛教思想》。臺北：法界出版社。

范壽康（1964）。《中國哲學史綱要》。臺北：開明書店。

島田虔次等（1987）。《日本學者論中國哲學史》。臺北：駱駝出版社。

- 徐千惠（2017）。《日常老和尚儒佛會通思想與福智教育之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。
- 荒木見悟（1979）。《佛教與陽明學》。東京：第三文明社。
- 張君勱（1991）。《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》。臺北：東大圖書公司。
- 陳秋萍（2017）。《江戶初期日本式儒佛會通初探》。貴陽：貴州人民出版社。
- 華梵大學哲學系編（2011）。《儒佛會通暨文化哲學學術研討會會議論文集》。臺北：華梵大學哲學系。
- 馮友蘭（1998）。《三松堂自序》。北京：人民出版社。
- 黃文樹（2002）。《陽明後學與明中晚期教育》。臺北：師大書苑。
- 賴賢宗（2003）。《熊十力論性覺性寂及其體用哲學在儒佛會通上的涵義》。武漢：湖北教育出版社。
- 錢穆（1987）。《中國近三百年學術史》。臺北：臺灣商務印書館。
- （1986）。《中國學術思想史論叢（七）》。臺北：東大圖書公司。
- （1996）。《宋明理學概述》。臺北：臺灣學生書局。
- 羅永吉（2005）。《陽明心學與真常佛學之比較研究》，國立清華大學中國文學系博士論文。
- 釋印順（2005）。《平凡的一生》重訂本。新竹：正聞出版社。
- 編（1988）。《法海微波》。臺北：正聞出版社。
- （1989）。《契理契機之人間佛教》。臺北：正聞出版社。
- （1992a）。《佛在人間》。臺北：正聞出版社。
- （1992b）。《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社。
- （1992c）。《我之宗教觀》。臺北：正聞出版社。
- （1992d）。《唯識學探源》。臺北：正聞出版社。
- （1992e）。《教制教典與教學》。臺北：正聞出版社。
- （1992f）。《無諍之辯》。臺北：正聞出版社。
- （1993）。《華雨集（五）》。臺北：正聞出版社。
- （1994a）。《成佛之道》。臺北：正聞出版社。
- （1994b）。《學佛三要》。臺北：正聞出版社。

釋太虛著（1980）。《太虛大師全書》，太虛大師全書編纂委員會編。臺北：善導寺佛經流通處。

釋昭慧（1995）。《人間佛教的播種者》。臺北：東大圖書公司。

史革新等（2007）。《清代理學史（中卷）》。廣州：廣東教育出版社。

Master Yin Shun's Comments on Yangming's Philosophy

Wen-shu Huang

Distinguished Professor

College of Liberal Education, Shu-Te University

Abstract

Wang Yangming's theory of mind centers on "the realization of (original) knowledge (致良知)", emphasizing the notions of "mind as principle (心即理)", "nothing outside the mind (心外無物)" and "no principles outside the mind (心外無理)". The idea of "realizing knowledge by investigating things (格物致知)" is to "seek the mind within (自求諸心)" rather than to investigate external objects. His elegant theory, combining the goals of "unity of knowledge and action (知行合一)" and "the realization of (original) knowledge (致良知)", has attracted numerous followers and has had a deep influence on later generations. Master Yin Shun, through a process of identifying similarities and differences, has presented several responses to Yangming's theories, which can be categorized into five points: First, Yangming emphasizes the teachings on morality, which belong to the good laws for people of limited faculties. Second, Yangming's theory on investigating things is found lacking, in that it limits itself to the psychological dimension. Third, Yangming equals conscience to the Buddhist idea of the intrinsically pure nature of the mind, which is a misinterpretation of Buddhist doctrines. Fourth, Yangming's "four-sentence teaching (四句教)" should be commended, but there are still shortcomings. Fifth, there are still deficiencies in Yangming's theory of the unity of knowledge and action. These comments offer a fresh perspective for deepening one's understanding of Yangming's philosophy.

Keywords

Master Yin Shun, Wang Yangming, conscience theory, good laws for people