

## 楊文會《孟子發隱》探析

朱文光\*

### 摘要

楊文會(1837-1911)，字仁山，為近代佛教復興之功臣。本文以「性善之辯」、「心思之別」、「天人之際」、「文史之間」等四項主題為線索，勾勒《孟子發隱》大意，列舉註文蘊含之學術課題，旨在觀察佛、儒兩家思想交會之情形。楊文會註解《孟子》，意在達成「以佛釋儒」之目的，故佛教思想與《孟子》形成相互解釋之關係，此即西方哲學家所說「詮釋之循環性」，可為解明《孟子發隱》之鑰。透過對《孟子發隱》之研究，可以揭露文本全體與部分章句之間的循環關係，亦可發現文本與詮釋者之間的互動關係，以及古說與今詮之間的緊張關係。就佛、儒兩家思想進行意義通分之過程而言，儒家思想是理解佛家思想之所依，佛家思想則為深化儒家思想之利器，兩者互為緣起，共成理解與詮釋之任務。

**關鍵詞：**楊文會、孟子發隱、經典詮釋

---

\* 逢甲大學中國文學系助理教授

# A Discussion of Yang Wen-hui's “*Mencius Fa Yin*”

Zhu Wen-Guang\*

## Abstract

Yang, Wen-hui (楊文會, 1837-1911), also known as Yang, Ren-San (楊仁山), played an important role in the revival of modern Buddhism. The purposes of this paper are to discuss the main ideas in “*Mencius Fa Yin*” (《孟子發隱》) and to understand the relationships between the schools of thought of Buddhism and Confucianism. Yang, Wen-hui attempted to interpret this book of Confucian thought from the viewpoint of Buddhism. Through this work, Yang, Wen-hui showed the differences in the levels of Buddhist and Confucian thought, highlighting the “higher” aspects of Buddhist thought. This is similar to the concept of “hermeneutical circularity” put forth by Western philosophers. “Hermeneutical circularity” involves the relationships of an article in its entirety and in its parts, the relationships between reader and author and the relationships between the ancient and the modern. Although there are large differences in Buddhist and Confucian thought, a better understanding of both can be gained through their interaction. Yang, Wen-hui was able to pinpoint the inadequacies in thinking found in “*Mencius Fa Yin*” and gained insights into Buddhism through the reading and analysis of “*Mencius Fa Yin*”.

**Key words:** Yang Wen-hui, “*Mencius Fa Yin*”, Scriptural Interpretation

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Feng Chia University

# 楊文會《孟子發隱》探析

朱文光

## 一、前言

楊文會(1837-1911)，字仁山，安徽池州石埭人，早年研習儒學，好讀奇書，凡音韻、曆算、天文、輿地、黃老、莊列，靡不領會，嗣因讀《金剛經》、《大乘起信論》、《楞嚴經》等書，開啟佛學視野，爾後推動刻經事業，不遺餘力，曾襄印佛典兩千餘冊，流通經書百餘萬卷，發送佛像十餘萬幀，晚年成立祇洹精舍、佛學研究會等機構，培育英才甚夥。<sup>1</sup>

梁啟超有說：

晚清思想界有一伏流，曰佛學。……石埭楊文會，少曾佐曾國藩幕府，復隨曾紀澤使英，夙棲心內典，學問博而道行高。……文會深通法相、華嚴兩宗，而以淨土教學者，學者漸敬信之。譚嗣同從之遊一年，本其所得以著《仁學》，尤常鞭策其友梁啟超，啟超不能深造，願亦好焉；其所著論，往往推挹佛教。康有為本好言宗教，往往以己意進退佛說。章炳麟亦好法相宗，有著述。故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真

<sup>1</sup> 有關楊文會的生平，參見〈楊仁山居士事略〉(《楊仁山居士遺書》，以下簡稱《遺書》，台北：文海，1969)。楊文會於同治五年(1866)初創金陵刻經處。光緒五年(1879)於倫敦結識南條文雄，數年後，託彼在日本代尋漢地難見之佛典，陸續蒐集約三百種，並擇要刻印之。光緒二十年(1894)左右，與錫蘭達摩波羅居士相約共同復興佛教，並與英人李提摩太合作，將《大乘起信論》譯成英文，流通海外。嗣後協助日本編纂《續藏經》，貢獻良多。光緒三十四年(1908)成立祇洹精舍，太虛法師、智光法師、仁山法師、邱晞明、謝無量等賢達皆出自其門下。宣統二年(1910)成立佛學研究會，編訂《大藏輯要》目錄，開列三藏要典及諸家著述四百六十種，雖未能刊印完成，然賢首十疏之六、嘉祥三論疏、慈恩唯識述記、因明述記、善導觀經疏等久已失傳者，皆從日本搜得底本，詳加校勘，刻版流通。其至交與門下成員，如譚嗣同，桂柏華，黎端甫，章太炎，梅光義，李證剛，歐陽漸等人，雖志趣有別，而皆能各擅專宗。梁啟超、宋恕、汪康年、沈曾植、陳三立、夏曾佑等人亦頗受楊居士倡導佛學之影響。

信仰者，率皈依文會。<sup>2</sup>

梁氏所言，誠然不虛，故有識者咸稱楊先生為近代佛教復興之功臣。

楊文會著作甚多，其一生撰述，於民國八年由金陵刻經處刊行，計有十一種<sup>3</sup>，民國十二年於北京臥佛寺補刻一種，共計十二種<sup>4</sup>。書名、卷數如次：《大宗地玄文本論略註》四卷；《佛教初學課本並注》二卷；《十宗略說》一卷、《觀無量壽佛經略論》一卷、《論語發隱》一卷、《孟子發隱》一卷、《陰符經發隱》一卷、《道德經發隱》一卷、《沖虛經發隱》一卷、《南華經發隱》一卷；《等不等觀雜錄》八卷；《闡教編》一卷。合計二十三卷。

歷來研究楊居士之生平、著述與事業者，不乏其人<sup>5</sup>。唯專門論究《孟子發隱》者，尚未寓目。按孟學思想史之研究，已有專著在案。<sup>6</sup>據黃俊傑所見，吾人可以從孟學詮釋史得見三個一般性的方法論問題：首先為詮釋者的歷史性；其次為問題意識的自主性；再次為詮釋的循環性。<sup>7</sup>此外，吾人可以窺探歷代《孟子》詮釋者的三層意旨：

(一) 言內之意：孟子學詮釋者寫作時企圖傳達的意旨。

(二) 言外之意：孟子學詮釋者在註孟、釋孟或非孟時所透露的弦外之音。

<sup>2</sup> 梁啟超《清代學術概論》(台北：台灣商務，1966)，頁102。

<sup>3</sup> 楊文會遺書第十一種《等不等觀雜錄》卷尾題記：「中華民國八年己未冬十一月金陵刻經處識」；參見《遺書》，頁1146。

<sup>4</sup> 楊文會遺書第十二種《闡教編》卷尾題記：「癸亥仲秋月北京西城臥佛寺佛經流通處識」；參見《遺書》，頁1236。

<sup>5</sup> 參見藍吉富〈楊仁山與現代中國佛教〉(《華岡佛學學報》2期，1972)；樓宇烈〈中國近代佛學的振興者：楊文會〉(《世界宗教研究》1986年2期)；楊光楣〈近代佛學思想家楊文會〉(《蘇州科技學院學報·社會科學版》1988年1期)；西妙〈楊仁山對中國近代佛教的貢獻〉(《法音》1994年10期)；于凌波《楊仁山居士評傳》(台北：新文豐，1995)；唐文權〈楊文會與清末佛教革新運動〉(《中國文化》1995年1期)；蔡日興《中國佛教復興之父：楊仁山居士評傳》(台北：圓明，1998)；孫永豔〈楊文會與近代佛教復興〉(《普門學報》第五卷，2001)；張華《楊文會與中國近代佛教思想轉型》(北京：宗教文化，2004)；胡曉〈楊文會與中國近代佛學復興〉(《江淮論壇》2005年3期)等文獻。其他與近代佛教史有關的論著，如東初法師、陳榮捷、Holmes Welch、郭朋、蘇淵雷、黃公偉、高振農、麻天祥、馮契、李向平、呂建福、陳兵、鄧子美、何成軒、張春波、何建明、黃夏年、龔雋、武廷康、何宗旺等人之作品，多有專章或專節列敘楊文會的事蹟與影響，茲不贅錄。

<sup>6</sup> 參見黃俊傑《孟學思想史論·卷一》(台北：東大，1991)；《孟子》(台北：東大，1993)；《孟學思想史論·卷二》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1997)等文獻。

<sup>7</sup> 黃俊傑《孟學思想史論·卷二》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1997)，頁63。

(三) 言後之意：孟子學詮釋者希望其詮釋對讀者引發的效果。

此處列舉的三層意旨，頗近於索爾(John R. Searle, 1932-)「言說／行動理論」中所謂的locutionary intention、illocutionary intention和perlocutionary intention，分別對應語法學、語意學和語用學三個領域。若欲解明言內之意，當以訓詁學為主；若欲解明言外之意，當以詮釋學及政治文化史為主；若欲解明言後之意，當以思想史為主。<sup>8</sup>

本文旨在觀察佛、儒兩家思想交會之情形，故擬以「言外之意」及「言後之意」兩層意旨為線索，縷析楊文會註解蘊含之學術課題，並依其問題性質遠近，分門別類，標明要點。為使眉目清晰，《孟子發隱》所采《孟子》原文，安排於各段腳註中，以為參照之用。

## 二、性善之辯

### (一) 註文解說

《孟子發隱》卷首云：

《孟子》全書宗旨，曰「仁義」，曰「性善」，立意甚佳，但見道未徹。其所言性，專認後天，而未達先天，以赤子之心為至善，殊不知赤子正在無明窟宅之中，其長大時，一切妄念，皆從種子識內發出。所說仁義，亦以情量限之，謂與利為反對之事，以致遊說諸王，皆不能入；若說仁義為利國之大端，而說利國當以仁義為首務，則諸王中或有信而樂從者矣！<sup>9</sup>

此段文字，標明《孟子》全書宗旨在「仁義」及「性善」二說，並根據孟子說理未妥之處，提出辯正：首先，孟子所言之「性」，以後天為主，未達先天；故其所謂「赤子之心」云云，乃凡夫妄識而已，不足為據；其次，孟子所言之「仁義」，與「利」為對反，故諸王不能信受奉行。

依楊文會之意，是以宋明儒所說「先天之性」比之於佛家「法身」、「真如本性」等詞語；而所謂「後天之性」，以落於有為法之故，說其未達究竟。至於孟子

<sup>8</sup> 黃俊傑《孟學思想史論·卷二》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1997)，頁7。

<sup>9</sup> 《遺書》，頁483。

將「仁義」與「利」判作兩端，固然可以突顯道德命題的本末輕重，但從佛家立場觀之，名言本無自性，「仁義」與「利」是否對反，須視因緣條件而定。故楊居士以「性善」及「仁義」二說為詮解入處，大有斧底抽薪之意。

關於「赤子之心」，楊文會《孟子發隱》離婁下篇第十二章註：<sup>10</sup>

從無明妄想受生而成赤子，孟子不知，直以此為純全之德，故所談性善，蓋不能透徹本原也。<sup>11</sup>

無明以癡為體，以迷闇為性，由此無明妄動，而有輪迴，故無明妄想為生死現象之根本。依佛教十二因緣諦理，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死等苦，故一切有情從受胎伊始，自幼及長，若無覺悟，皆受煩惱纏縛也。孟子以「赤子之心」為喻，蓋取其純然天真，毫無矯揉造作之意。然所謂性善者，若以此為據，從社會人類學角度研析，恐有說理未盡完善之處。故楊氏說其「不能透徹本原也」。

或問：楊氏意見若何？請參考《孟子發隱》告子上篇第三章註：<sup>12</sup>

性本無生，而以生謂性，孟子即就生字上判犬牛與人性有差別，是以隨業受生之識為性，豈知六道智愚，雖判若天淵，而本原之性未嘗異也。<sup>13</sup>

楊文會以無生為性，既云無生，故亦無滅，以不生不滅故，本性常寂。告子以生為性，是著眼於動物本能；孟子以犬牛之性與人性有別相駁，仍有以識為性之嫌。識有生滅故，畢竟屬於有漏境界，不足為憑，故佛教瑜伽學有「轉識成智」之說，能補孟子未盡之處。

楊文會評論孟子性善說者，另見《孟子發隱》告子上篇第一章註：<sup>14</sup>

<sup>10</sup> 孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」

<sup>11</sup> 《遺書》，頁 487。

<sup>12</sup> 告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性猶牛之性；牛之性猶人之性與？」

<sup>13</sup> 《遺書》，頁 497-498。

<sup>14</sup> 告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以

告子不知自性本空，故以杞柳為喻。孟子以戕賊破之，僅破其妄計，而未顯其本原也。<sup>15</sup>

又見《孟子發隱》告子上篇第二章註：<sup>16</sup>

告子又認隨物流轉者為性，是知有妄緣，而不知有真常也。孟子立性善為宗，就先天說則可，而孟子專指後天說，故非真能立，亦非真能破。且以搏躍激行喻人之為不善，試問普天下蒼生，不搏不激，其能人人嚮善乎？

17

楊文會認為：孟子雖能以戕賊之說破杞柳之喻，然其所稱性善者，依舊從後天立論，故未能真破告子之說；而所舉搏躍激行之喻，又未盡善巧辯論之責。故於〈與黎端甫書〉申言：

《孟子》搏而躍之激而行一章，最不合性理。鄧君奉為準繩，可見其不知性矣。鄧君，每以孔孟並稱，而未嘗稱孔顏，是不知聖賢之階差也。孟子未入孔聖堂奧，書中歷歷可指。宋儒以四子書並行，俗士遂不能辨。鄧君坐在宋儒窠臼中，何足與論大道耶？<sup>18</sup>

楊文會以為後代俗士受到宋儒「孔孟並稱」之影響，故不明聖賢差別，一味崇奉孟子，豈足以論孔門之大道哉？

關於孟子、告子之辯，楊文會總結云：<sup>19</sup>

為柘捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

<sup>15</sup> 《遺書》，頁 496。

<sup>16</sup> 告子曰：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山；是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

<sup>17</sup> 《遺書》，頁 497。

<sup>18</sup> 《遺書》，頁 1016-1017。

<sup>19</sup> 告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無

食色牽引妄識，認作自性，故有仁內義外之執。孟子所辯，根於內心，是為得之。告子初以杞柳喻性，是不知性空也；次以湍水喻性，是不知性本無動也；三以生謂性，是不知性本無生也；四以食色為性，是不知逐物者為妄情非本性也。孟子答，初章以戕賊對破，恰合正理。其第二章，告子只認隨物流轉者為性，是知有妄緣而不知有真常也。孟子亦祇知後天性不知先天性，故此章答詞皆不合真理。夫以搏躍激行喻人之為不善，試使聚天下蒼生，不搏不激，其能嚮善者，有幾人乎？第三章，孟子舉犬牛與人以顯差別，是以隨業現行之識為性，而不知六道受生，雖判若天淵，而本原之性未嘗異也。第四章，告子以仁義分內外，是大錯誤，孟子皆以非外辯之，似頗為有理。<sup>20</sup>

此段註文，要點有二：首先，告子以妄識、妄情、妄緣為性，不知性空、無動、真常之理，故所論皆誤也；其次，孟子謂仁義根於內心，頗為有理；但祇知後天，不知先天，故仍未達究竟也。總此兩點可知：告子主張「生之謂性」，容易流於虛無主義，無法建立人倫之常；孟子嚴於人獸之防，固然有利於道德主體之確立（後天之性），卻昧於眾生皆有佛性之理（先天之性），故常予論敵可乘之機。

孟子設喻不恰者，非僅少數，故楊文會屢言之。參見《孟子發隱》告子上篇第十九章註：<sup>21</sup>

此喻不恰，蓋為仁無論熟不熟，總勝他道，不知孟子心中以何為仁耶？<sup>22</sup>

又見《孟子發隱》盡心上篇第十五章註：<sup>23</sup>

以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」

<sup>20</sup> 《遺書》，頁 499-500。

<sup>21</sup> 孟子曰：「五穀者，種之美者也；苟為不熟，不如萁稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。」

<sup>22</sup> 《遺書》，頁 502。

<sup>23</sup> 孟子曰：「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。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」

良知良能之語，陸王之徒，翕然從風，然孟子此言，實未見自性之用。觀下文童愛親長敬兄二語，申明此理，可見孟子專論後天性，未嘗知有先天性也。<sup>24</sup>

楊文會認為孟子以後天之性作證，必有其所不可解者。不然，若遇孩提之童不知愛其親者，或遇長而不知敬其兄者，孟子將啞口無言乎？故孟子所謂良知良能者，本為自性之用，以其未從先天立論，遂轉成後天妄識所成之善法。

或問：以先天、後天論性善之理，乃宋儒所倡，孟子在世，不得以此為說。若以先秦儒學脈絡言之，焉得立論之典範？試看《孟子發隱》離婁下篇第十八章註：<sup>25</sup>

仲尼之歎水，勿論其有本無本也。觀其重歎，乃歎其性德耳，水性常清，雖泥混之使濁，而清性不改；水性常靜，雖風鼓之使動，而靜性不改。恰似人之本性，是以仲尼亟稱之也。<sup>26</sup>

由「水性常清」、「水性常靜」引伸到「人之本性」，乃是楊文會解讀「仲尼亟稱於水」之方法。此種解讀模式，肇端於兩晉玄學，自非先秦所能有。唯六朝以降，佛經繙譯甚繁，禪風臻於鼎盛，故學者已習慣此類喻解方式。在此種理解模式中，凡屬緣起之現象，必有「生、住、異、滅」（心念）或「生、老、病、死」（生命）或「成、住、壞、空」（宇宙）。所謂真如本性者，以超越生滅故，遠離一切對待，殊非世間倫理道德之比。由此可知，楊文會對「本性」或「性善」的理解，已非先秦舊誼，而是以佛教對事理性相之分判為依據，揭露孟子說理未妥之處。

如前所述，楊文會以「性善」與「仁義」二說為批評孟子思想入處。關於「性善之辯」，已少加分疏，故當略說「義利之辨」。

「義利之辨」為孟子思想大題，論者如過江之鯽，難以勝數。楊文會之評論，

<sup>24</sup> 《遺書》，頁 503。

<sup>25</sup> 徐子曰：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海；有本者如是，是之取爾。苟為無本，七、八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」

<sup>26</sup> 《遺書》，頁 488。

參見《孟子發隱》梁惠王上篇第一章註：<sup>27</sup>

利者，害之反也。王曰「何以利吾國？」是公利，非私利也。孟子曰「上下交征利」則專指聚斂矣，與梁王問意不合，故非真能破。《告子》下篇，宋慳欲罷兵，將言其不利，孟子以去仁義懷利斥之，可見孟子以「利」與「仁義」決非並行，亦不合孔子之道。觀子適衛一章，先言富而後言教，又足食足兵民信之矣，亦以富強與信交相為用，至必不得以之時，方去兵去食而留信，未有專言信，而概廢兵與食也。

楊文會認為孟子將「公利」與「私利」混為一談，且將「仁義」與「利」對決，不合孔子之道。此說固然與孟子原意相悖<sup>28</sup>，然楊文會之論斷，應該與《論語發隱》合觀：

仁者，性淨本覺也。……蓋仁之體，一切眾生本自具足。<sup>29</sup>

若以「仁」等同於佛家所說之「性淨本覺」，則孔子所說仁義之道，全是自性流露，豈有不利之事？故孔子言足食足兵而民信之，楊文會準此照見孟子偏宕之處，在於仁義與利判若兩分，自失互濟之利。<sup>30</sup>

進一步言之，所謂「利」者，固然有公利、私利之分，更有世間利益（短暫利益）與出世間利益（究竟利益）之別，故菩薩廣行布施、愛語、利行、同事等四攝法，其中即有「利行」一項，但以發心為準，不論其行是否契合社會潮流。憑藉六波羅蜜之功德，眾生能信菩薩之語，凡夫願受菩薩之教，與孔子先富後教

<sup>27</sup> 孟子見梁惠王。王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣！王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣！萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣；苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

<sup>28</sup> 揣摩《孟子》原文，應無混淆公利、私利之意。孔子亦曾說：「君子喻於義，小人喻於利。」孟子之言，當從此處取解。

<sup>29</sup> 《遺書》，頁 473。

<sup>30</sup> 實則孟子亦以使民養生喪死無憾為王道之始，故可與孔子或佛家思想會通，蓋皆菩薩精神之展現也。

之旨，可謂不謀而合。

## (二)延伸課題

從前引各段註文可以看出，楊文會有崇孔黜孟之傾向。此與楊文會對孔門聖學之定位有關。其在《論語發隱》曾點侍坐一章註云：

當孔子與群賢問答之時，曾皙鼓瑟未停，可見古人用功無片刻間斷也。問言將及，鏗爾舍瑟，何等雍容自在？不待出言，已知其涵養功深矣。三子皆言經世，曾皙獨言潔己，所以異也。……夫子喟然歎曰：「吾與點也。」如六祖印懷讓云：「汝如是，吾亦如是。」曾皙之言正心修身，道之體也；三子之言治國平天下，道之用也。有體方有用，聖門所重者，在修身之道耳。<sup>31</sup>

楊文會在這段註解中，視孔子與弟子問答，猶如佛教禪宗印心，並以修身之道為體，治國平天下為用，說明其本末先後次第。不僅如此，楊文會甚至認為孔子與如來並無二致，故於《論語發隱》「子曰：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。』」一段有註：

楊子讀《論語》至此，合掌高聲唱曰：「南無大空王如來。」聞者驚曰：「讀孔子書而稱佛名，何也？」楊子曰：「子以謂孔子與佛有二致乎？設有二致，則佛不得為三界尊，孔子不得為萬世師矣！《論語》一書能見孔子全體大用者，唯此章耳。夫無知者，般若真空也，情與無情，莫不以此為體。……蓋鄙夫所執，不出兩端，所謂有無、一異、俱不俱、常無常等法。……將欲顯示根本無分別智，先以有知縱之，次以無知奪之。雖下劣之機來問於我，我亦以真空接之。『空空如也』四字形容得妙。世人心，不出兩端，孔子以空義叩而竭之，則鄙夫自失其妄執而悟真空妙諦矣！」<sup>32</sup>

孔子本意如何，姑置勿論。從楊文會的詮釋看來，所謂兩端者，蓋如佛教行者亟

<sup>31</sup> 《遺書》，頁 471-472。

<sup>32</sup> 《遺書》，頁 467-468。

欲遠離之生滅，常斷，一異，來出等邊見，此在佛教中觀學派述之甚詳。至於孔子接引門徒之法，在楊文會眼中，實無異於禪宗料簡，或是人境互奪，或是空有相濟，無不流露出佛門之善巧方便也。

楊文會不只以此種詮釋進路來開解《論語》，同時也將此法用之於道家典籍。例如在《沖虛經發隱》仲尼第四「西方聖人」一節有註：<sup>33</sup>

先舉盛君之德，自三王溯而上之，已至五帝三皇，皆不得稱為至聖。獨西方之人可以稱之，豈非佛之德智超過三皇五帝乎？……且釋迦之德，非言語所能形容，聖與非聖，舉不足以稱之。<sup>34</sup>

另於「仲尼閒居」一節註云：<sup>35</sup>

樂之與憂，兩相對待，不入神化之域，仲尼故為此言，以啟無樂無知之妙境。而後聖人之心和盤托出矣，顏子言下大徹，不覺五體投地。子貢雖費苦功，亦非他人所能及也。觀列、莊二書推尊孔子處，豈可以異端目之？

<sup>36</sup>

若依楊氏註解，顏回之於孔子，猶如迦葉之於世尊，皆是心法傳人，是故孔子、莊周皆是東方聖人，堪與西方聖人相互輝映；此猶陸象山所說「東海有聖人焉，其心同，其理同；西海有聖人焉，其心同，其理同。」至於何以能有此說？參閱《沖虛經發隱》卷首引語：

甲辰夏，索居避暑，取《列子》讀之，妙義顯發，多出於張盧二家之外，

<sup>33</sup> 《沖虛經發隱》所采《列子》原文：「孔子動容有間，曰：『西方之人有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。』」參見《遺書》，頁 614。

<sup>34</sup> 《遺書》，頁 614-615。

<sup>35</sup> 《沖虛經發隱》所采《列子》原文：「夫樂而知者，非古人之謂所樂知也。無樂無知，是真樂真知。故無所不樂，無所不知，無所不憂，無所不為。詩書禮樂，何棄之有？革之何為？顏回北面拜手曰：『回亦得之矣！』出告子貢，子貢茫然自失，歸家淫思七日，不寢不食，以至骨立。顏回重往喻之，乃反丘門，絃歌誦書，終身不輟。」參見《遺書》，頁 609。

<sup>36</sup> 《遺書》，頁 609-610。

如開寶藏，如涌醴泉，實與佛經相表裏。<sup>37</sup>

揣摩今存《列子》八篇之語言風格，頗似魏晉產物，應非《漢書·藝文志》著錄原書，或為張湛所造，亦未可知。若據《列子》單言片語而推斷孔子已知佛陀為西方聖人，難免引起非議。然所謂「與佛經相表裏」者，表示儒、道兩家言論暗合佛教法印者，俯拾即是；能否頂上別具隻眼，端賴學者用心而已。

### 三、心思之別

#### (一) 註文解說

楊文會《孟子發隱》離婁上篇第十一章註：<sup>38</sup>

上下千古，縱橫萬里，欲得人人親其親、長其長，豈可得哉，然則天下無太平之日乎，曰：非也，致亂之根在於妄想，破妄顯真，天下太平矣。<sup>39</sup>

孟子當世，著眼於王道，而歸咎於人心。秦漢之際，有儒者以格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等「八條目」為道德實踐之具體次第，其中又以修身為關鍵。逮宋明以降，儒者頗受佛學影響，故倡言格物、致知、誠意、正心者愈多。唯從佛教立場觀之，吾人身心世界無非善、惡、無記等種子現行之結果，欲得究竟太平，當循轉識成智一途。易言之，妄想為致亂之根，則「破妄顯真」才是徹底解決亂源之方法。此義於《論語發隱》顏淵問仁一章另有發揮：

轉七識為平等性智，則天下無不平等而歸於性淨本覺矣。……祇因七識染汙，起俱生分別我執，於無障闇中，妄見種種障闇。若破我執，自復平等之禮，便見天下人無不同仁。<sup>40</sup>

<sup>37</sup> 《遺書》，頁 555。

<sup>38</sup> 孟子曰：「道在爾而求諸遠，事在易而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。」

<sup>39</sup> 《遺書》，頁 486-487。

<sup>40</sup> 《遺書》，頁 473。

依佛教瑜伽學派之說，我執引生一切煩惱，名煩惱障；法執覆蓋諸法實相，名所知障。凡夫因二障而造作善、不善、無記等種種業行，故而招感善、不善、無記等種種果報，若欲遮斷煩惱，通達涅槃，則應循資糧道、加行道、見道、修道、究竟道等五位次第，轉八識而成四智：

- 1、轉阿賴耶識為「大圓鏡智」；
- 2、轉末那識為「平等性智」；
- 3、轉意識為「妙觀察智」；
- 4、轉眼、耳、鼻、舌、身等五識為「成所作智」。

由於楊文會通達唯識法相之學，以我執為一切妄相之根源，故用「唯識無境」、「轉識成智」等觀念，遮遣孟子心外求法之構想。此外，關於大體、小體之辨，楊文會於《孟子發隱》告子上篇第十五章有註：<sup>41</sup>

莊子云「夫徇耳目內通而外於心思，鬼神將來舍，而況於人乎」等語，正與此章相反，凡人因耳目而蔽於物，心蔽之也；見色聞聲，剎那已過，心緣色聲謝落影子，方造惡業。孟子不知，強分大小，直以能思之心為大人之體，未明心體無思之妙也。<sup>42</sup>

依楊文會所見，孟子以「心之官則思，思則得之，不思則不得也」為立論根本，則其所說「以能思之心為大人之體」，較之於道家坐忘哲學，猶遜一籌；何況佛教蘄向超脫斷常、一異、生滅、去來等邊見，不蔽於大體、小體者乎？

關於思想、知覺、真知之辨，參見楊文會〈答釋德高質疑十八問〉：

君之所謂知覺，乃六識緣慮心也，非自性之真知也。真知即是無知而無不知。達摩答梁武帝云不識，即顯示真現量也。孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。」開跡顯本之旨也。到此境界，儒釋同源，諍論都息矣。常用常寂，

<sup>41</sup>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。」

<sup>42</sup>《遺書》，頁 501。

常寂常用，正當用時，不違無知，非無知之外，別立有知也。<sup>43</sup>

毋論知或無知，但以緣慮心揣度思量，皆屬相對之境；真無知者，等同佛家般若真空義，無知而無不知，遠離主客相待，是為絕對之境。楊文會循此脈絡解讀孔子所說「吾有知乎哉？無知也」等語，則孔、孟境界差別，益形顯著。

## (二)延伸課題

知、覺、情、意、心、思等概念，為辨析儒佛思想分際之關鍵。自魏晉格義時期以降，文詞駁雜，取義相參，已難見其本末，何況經歷宋明理學家之融攝整理，於相互發明之際，籠統之弊隨焉。

依楊文會之意，孟子略知心之相用，而未能把握心體之妙。何以故？心體無質，亡言絕慮，故說「言語道斷，心行處滅。」或說「妙高頂上，不可言傳；第二峰頭，略容話會？」即或如此，於佛家門牆之內，境界區分，亦甚複雜。如唐代神秀禪師云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」是為常人用功之法。慧能禪師悟性甚高，故說：「菩提本無樹，明鏡亦非台，佛性常清淨，何處有塵埃？」或問：何以學者咸稱慧能所悟境界勝於神秀？勉強設喻言之，可說心如明鏡，凡夫為無始無明所蔽，故不能照見諸法實相；然明鏡照物之功能，何嘗因蒙塵而稍減？故心體之妙，在於覺性不受染污，於聖未增一分，於凡不減一毫，縱使蒙塵，亦無礙其照物之功能。又如烏雲蔽日，非覺性日光有所增減，乃客塵煩惱限制耳。

此等佛學精義，中古以前儒者罕言之，故宋明理學家亟思匡救彌縫者，恰在此處也。

## 四、天人之際

### (一)註文解說

天命之義理，有深淺之分。遠古時期所言天命者，循原始宗教性格以言之。春秋以降，道家與儒家分別開出自然主義、人文主義之詮解方式，於焉各佔勝場。

<sup>43</sup> 《遺書》，頁 902-903。

逮佛教東漸，間有以十二因緣定律為天命者。至若小說、戲劇等民間文學作品表現之天命論述，往往落於宿命窠臼，不能深入義理堂奧。

楊文會於孟子所言之天命，頗有針砭。如《孟子發隱》萬章上篇第五章註：

44

上天之載，無聲無臭，此善於言天者也。孟子言天，跡涉有為，是高於天下一等耳。西教盛行，當以孟子為證據也。<sup>45</sup>

按《孟子》原文語脈，與賢、與子之權，無不從屬於天，說是天「以行與事示之者」，若然，則人之行與事將無所用乎？故楊文會於《孟子發隱》萬章上篇第六章提出質疑：<sup>46</sup>

與賢與子，皆天主之，後世與暴與虐，亦天主之，天既能主，何不盡棄暴虐而與聖賢，則永遠太平，不見亂世矣。

以子之賢、不肖，均歸於天，不解天何薄於此而厚於彼耶？<sup>47</sup>

相關評論，另見《孟子發隱》告子上篇第十六章註：<sup>48</sup>

<sup>44</sup>萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下，諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。故曰：『天不言，以行與事示之而已矣。』」

<sup>45</sup>《遺書》，頁 493。

<sup>46</sup>萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？』」孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢，天與子，則與子。昔者，舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者，不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』」丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道，益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也，莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」

<sup>47</sup>《遺書》，頁 494-495。

<sup>48</sup>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

須知有要人爵之心，則修時已非真天爵，否則豈肯棄之耶。<sup>49</sup>

孟子雖知天爵、人爵之分，但又說「今之人，修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵」，則易讓人誤解天爵非本性所有，故可棄之。楊文會說孟子「其所言性，專認後天，而未達先天」，誠為一針見血之論。

## (二)延伸課題

天爵、人爵之辨，自《易經》開顯「命」、「時」、「位」等議題以降，乃至於近代，於道德哲學、氣數史學、騷賦文學等領域，言之者多矣。

有學者將此命題比之於西方哲學家康德所談德福關係論，主張唯有上帝能保證德、福之配稱關係而達到最高善之圓滿境界，故應視德、福關係為綜合命題，而有別於斯多亞學派「心安理得即是福」之主張，亦即視德、福關係為分析命題者。對照孟子對此問題之看法，似依違於兩者之間。無怪乎郭店竹簡〈窮達以時〉出土後，學者就其思想之近於荀子或孟子，迭有爭辯焉。

孟子以「仁義忠信，樂善不倦」為天爵，以「公卿大夫」為人爵，故所謂「古之人，修其天爵，而人爵從之」，猶如佛家所言增劫之際，福德茂盛，眾人從善如流，福德配稱性較高；而「今之人，修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵」，則如佛家所言減劫之際，福德淺薄，眾人短視近利，福德一致性偏低。

孟子之貢獻，在於樹立道德自律法則，此為佛教布施、持戒、忍辱、精進、禪定等波羅蜜之所需。然三學漸臻圓滿，將自有功用行迴向無功用行，或從有學位通達無學位，則非般若波羅蜜而不為功。何以故？未通達無我空性（依他起性）之前，一切善行不離有為造作之藩籬（徧計所執性），終不能會歸諸法實相（圓成實性）。由此觀之，所謂天爵、人爵者，於尚未現證空性之凡夫，畢竟不離業網繫縛；若能離繫解縛，則天爵、人爵盡是菩薩無邊如幻事業之影現。

## 五、文史之間

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。」

<sup>49</sup> 《遺書》，頁 502。

### (一)註文解說

孟子臧否人物時，常能對治俗見，如〈公孫丑〉、〈離婁〉、〈萬章〉諸篇所示。但細思之，亦不乏啟人疑竇者。如楊文會《孟子發隱》公孫丑下篇第九章註：<sup>50</sup>

以弟兄兩字為周公文過，實不足以折人心，蓋周公以剛健正直之心，行大公無我之事，豈有私情縈懷，而行賞罰於其間乎？<sup>51</sup>

孟子以人之常情，揣度周公行事之由，看似合理。然周公仁智未盡之問題，依舊懸而未決。又如《孟子發隱》離婁章句上第二章註：<sup>52</sup>

子產見徒涉，即以乘輿濟之，乃偶爾之事耳。孟子好責人，於此可見。<sup>53</sup>

孟子擅長以意逆志，學者共知，然其評人議政，多以激勵從善意向為正鵠，未必針對實事而發，故楊文會認為孟子有借題發揮之嫌。

另外，楊文會常以佛典故事為依據，詮解孟子評論之事。參見《孟子發隱》離婁下篇第二十八章註：<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 燕人畔。王曰：「吾甚慙於孟子。」陳賈曰：「王無患焉。王自以為與周公孰仁且智？」王曰：「惡，是何言也！」曰：「周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁智，周公未之盡也；而況於王乎？賈請見而解之。」見孟子，問曰：「周公何人也？」曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？」曰：「然。」曰：「周公知其將畔而使之與？」曰：「不知也。」「然則聖人且有過與？」曰：「周公弟也，管叔兄也；周公之過，不亦宜乎？」

<sup>51</sup> 《遺書》，頁 486。

<sup>52</sup> 子產聽鄭國之政，以其乘輿濟人於溱洧。孟子曰：「惠而不知為政。歲十一月徒杠成，十二月與梁成，民未病涉也。君子平其政，行辟人可也，焉得人人而濟之。故為政者，每人而悅之，日亦不足矣。」

<sup>53</sup> 《遺書》，頁 487。

<sup>54</sup> 孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：『我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？』其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：『我必不忠。』自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣！如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』」

菩薩見此等人，益加憐湣。孟子乃以輕慢之心視之，去聖道遠矣。<sup>55</sup>

又見《孟子發隱》萬章上篇第二章註：<sup>56</sup>

大聖應現，非凡所測，完廩浚井，皆以神通得出。瞽瞍與象均是大權菩薩成全舜之盛德，孟子所解，全無交涉。<sup>57</sup>

再如《孟子發隱》萬章上篇第三章註：<sup>58</sup>

以世俗之情，而觀古聖，想帝舜在天之靈，當發一笑也。

象若怙惡不悛，天子尚不畏，何有於吏？<sup>59</sup>

楊文會說孟子以「世俗之情」衡量聖賢舉措，雖是隻言片語，下筆不可謂不重。以此「點評」手筆，施之於《孟子》，對照孟子「予豈好辯哉？予不得已」之感慨，不覺令人莞爾。

<sup>55</sup> 《遺書》，頁 489。

<sup>56</sup> 萬章曰：「父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩，使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君，鹹我績！牛羊父母，食廩父母，干戈朕，琴朕，張朕；二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在牀琴，象曰：『鬱陶，思君爾！』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其於予治。』不識舜不知象之將殺己與？」曰：「奚而不知也！象憂亦憂，象喜亦喜。」曰：「然則舜偽喜者與？」曰：「否。昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池，校人烹之，反命曰：『始舍之，圉圉焉，少則洋洋焉，攸然而逝。』子產曰：『得其所哉！得其所哉！』校人出，曰：『孰謂子產智，予既烹而食之，曰：得其所哉！得其所哉！』故君子可欺以其方，難罔以非其道。彼以愛兄之道來，故誠信而喜之，奚偽焉！」

<sup>57</sup> 《遺書》，頁 491。

<sup>58</sup> 萬章問曰：「象日以殺舜為事，立為天子則放之，何也？」孟子曰：「封之也。或曰放焉。」萬章曰：「舜流共工於幽州，放驩兜於崇山，殺三苗于三危，殛鯀於羽山，四罪而天下鹹服，誅不仁也。象至不仁，封之有庠，有庠之人奚罪焉？仁人固如是乎，在他人則誅之，在弟則封之。」曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也；封之有庠，富貴之也，身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」「敢問『或曰放』者，何謂也？」曰：「象不得有為於其國，天子使吏治其國，而納其貢稅焉，故謂之放，豈得暴彼民哉。雖然，欲常常而見之，故源源而來。『不及貢，以政接於有庠』，此之謂也。」

<sup>59</sup> 《遺書》，頁 492

## (二)延伸課題

從三王逆溯而上，乃至五帝三皇，楊文會皆以聖賢視之，如聖賢治理天下之時，即為人類道德表現之黃金時代。此種歷史想像，實為古代儒家歷史敘述之根本特徵，降及宋代，益形顯著。<sup>60</sup>

宋代士人階級瀰漫歷史比較之心態（Historical analogism），可從《資治通鑑》略見其梗概。由於宋儒集體記憶中之聖王典範（Paradigmatic individuals）具備超越時間、永恆不變之特性，故可輕易轉化為道德思考工具。楊文會順此觀念，為堯、舜等人賦予大聖之地位，瞽瞍與象遂成歷史劇場中之龍套角色。故所言「瞽瞍與象均是大權菩薩成全舜之盛德」，實無異於「提婆達多乃大權菩薩成全佛之聖德」，可視為一套劇本於不同歷史舞台之演出。然此種詮解模式，已超乎情量，實非孟子所能想像。

孟子評騭古代人事，常以辭氣勝出，但細察其推論，間有矛盾之處，無法自圓其說。佛家判教有方，可將世尊一代時教與無量法門安排於不同層次之詮釋脈絡而各得其所，令其矛盾自消。儒家缺乏此類詮解方案，必至宋儒濟之以形上學架構，重新條鬯儒家典籍，方能於義理上推陳出新。洎乎明代以降，儒、釋、道三教思想已漸趨混淆籠統，故而予人「三教同源」之觀感。

三教同源之說，中古時期已有倡言者，然其蔚為流行，當在宋明理學發達之後。此中又蘊含「三教層次有別」、「三教分途並進」、「三教互相發明」等不同之講法；或為仲裁諸家長短，或為平息三教爭論，或為補充彼此學說，理由不一而足。此間關乎大體者，莫如心、性、理、氣、道等基本概念之詮釋，頗有逾越先秦仁、義之說而暢談心性道理之態勢。一方面是宋明理學發展數百年積澱之成果，另一方面與三教思想浸透於民間信仰產生之變化有關。

晚明之際，三教合一思潮不絕如縷，如憨山、蓮池、蕩益諸師，皆有會通內典外籍之論著。楊文會承此遺緒，註解《論語》、《孟子》、《陰符經》、《道德經》、《沖虛經》、《南華經》等書，秉其慧識，貫通三家之學。此間，《孟子發隱》可為「以佛攝儒」之代表，如《學佛淺說》中所說：

<sup>60</sup>參閱黃俊傑〈朱子對中國歷史的解釋〉、〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉、〈儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範〉等論文，收入《歷史思維、歷史知識與社會變遷》（台北：時報，2006）。

先聖設教，有世間法，有出世間法。黃帝、堯、舜、周、孔之道，世間法也，而亦隱含出世之法；諸佛菩薩之道，出世之法也，而亦該括世間之法。……出世法門如何能括世間法耶？答曰：佛法要在見性，真性如水，世事如漚，有何漚不由水起？有何事不由性起耶？<sup>61</sup>

準此而論，一切世法莫不隱含真性，猶如一切水漚莫不起自於水。此種「援儒入佛」之解說模式，預設佛法廣袤無邊，故能含攝儒家思想於其中。至若詮解之法，當有形上學之根據，如《陰符經發隱》所說：

古聖垂教之深意，直與佛經相為表裡，但隨方語言，文似個別，而義實相貫也。……若夫深造玄微，是在當人妙契耳。

聖言如摩尼寶，仁者見之為仁，智者見之謂智。……古人有言：證入一真法界，真俗圓融，重重無盡，即世間離世間，豈有心契大道而猶生隔礙者哉？所以善財童子參訪知識，時而人間，時而天上，時而在神道，時而入毗盧樓閣，其傳授正法者，或為天神，或為人王，或為比丘，或為居士，或為外道，或為婦女，和光混俗，人莫之知。惟深入法界，虛心尋覓，乃能見之。則謂作此經者，即華嚴法界善知識可也。<sup>62</sup>

此處根據華嚴教典，說明二諦融通之義，則毋論世出世間，一切言文音義皆能互攝而無礙；一切知識論述無非諸佛法身流衍之軌跡；愈能深入法界者，愈能發現隱蔽之奧義。此種逾越時空之歷史觀，以及多重隱義之語文觀，於《南華經發隱》另有申說：

嘗見宗鏡判老莊為通明禪，憨山判老莊為天乘止觀。及讀其書，或論處世，或論出世。出世之言，或淺或深。淺者不出天乘，深者直達佛界。以是知老列莊三子，皆從薩婆若海逆流而出，和光混俗，說五乘法（人乘、天乘、聲聞乘、菩薩乘、佛乘），能令眾生隨根獲益。後之解者，局於一途，終

<sup>61</sup> 《遺書》，頁 727-730。

<sup>62</sup> 參見《遺書》，頁 511-513。

不能盡三大士之蘊奧也。<sup>63</sup>

楊文會用五乘判教融攝儒家、道家思想，則無一法可遺，至於深淺有別，乃化機不同所致。順此觀念脈絡推演，後代學者探究儒、道經典者，隨其根器頓漸，詮解亦有深淺之別。此種學術史觀點，實已超出情量之限，非由佛教哲學開決不可。

依佛家三輪不思議教化之觀點而言，歷史不過為心識幻現之影像，過後即謝；何況「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」，世間一切語言文字，不過無盡義海之毫端，佛陀教法，一音妙演，隨眾生心，應所知量。宋明儒論講天理流行，雖有賴於此種超乎情量之宇宙觀；然多數儒者以歷史為道德思考之憑藉，執著世間不虛，故無法接受唯識無境之說也。

## 六、結語

先秦以降，解經約有二途：一是專家之學，如漢儒之流，恪守家法師法，博學而失之蕪雜；二是心性之學，如宋儒之流，以道理旁通文意，不免自信過度。觀察《孟子發隱》之路數，可謂近於宋學一流。

楊文會〈與桂伯華書〉云：

預作《論語》、《老》、《莊》、《列》四種發隱，尚未脫稿，擬將前人未曾發明者，表而出之，以新人耳目，然不免俗儒之唾罵也。若將《孟子》評論一番，更為世所詬厲，故祇與人談論，而未曾行諸楮墨耳。<sup>64</sup>

楊氏早知《孟子發隱》可能引發儒者詬議，僅於原書加以標識，未遑屬稿。後人檢錄出版，不過為其少分，然吉光片羽，已可略見其大體。

當知楊文會注解《孟子》時，有其自身之意向性（intentionality）與脈絡性（contextuality），與孟子在世時迥異，故其注解意在形構某種對話關係，藉此達成「以佛釋儒」之目的，至若孟子原意如何，已非注解之關鍵。譬如孟子所言之性，是否純屬後天之性？所謂赤子之心，是否正在無明窟宅之中？此等問題，可

<sup>63</sup> 《遺書》，頁 667-668。

<sup>64</sup> 《遺書》，頁 997-998。

待商榷之處猶多，然皆已融入楊氏對佛、儒兩家思想的判教藍圖內，成為突顯佛教思想之工具。

無論如何，透過對《孟子發隱》之研究，吾人可以揭露文本全體與部分章句之間的循環關係，亦可發現文本與詮釋者之間的互動關係，以及古說與今詮之間的緊張關係。此即西方哲學家與文學評論家所說「詮釋之循環性」(hermeneutical circularity)，是為解明《孟子發隱》之鑰。

就文本全體與部分章句之循環關係而言，《孟子發隱》全書以佛教思想為立基點來貫穿其註解文句，而個別文句則遙呼「以佛攝儒」的宗旨。就文本與詮釋者之互動關係而言，孟子與楊文會之間，楊文會與讀者之間，構成多重對話關係，並在對話過程中加深對《孟子》與佛教思想之理解。就古說與今詮之緊張關係而言，楊文會不諱言孟子思想未盡之處，自由發揮其說，雖然仍有討論空間，但就佛、儒兩家思想進行意義通分之過程而言，儒家思想為理解佛家思想之所依，佛家思想為深化儒家思想之利器，兩者互為緣起，共成理解與詮釋之任務，不亦宜乎？

〔後記〕本文初稿發表於中興大學中國文學系主辦之「2006 經學與文化學術研討會」(2006 年 12 月 8 日)，承蒙兩位審查學者惠賜卓見，特此申謝。

