

晚清楊文會《論語發隱》中的逆格義詮釋

張曉芬

陸軍專校共同科國文組

專任助理教授

摘 要

自清朝鴉片戰爭（1840）開始，中華民族則面臨了前所未有的挑戰與危機。這亦是一個由封閉走向開放，由專制走向民主，由農業社會走向現代化工業社會的轉折期。圍繞著「中國何處去」的歷史問題，當時中國思想界思潮紛湧，不再是中國的「經學主義」掛帥，西方的自由、民主、科學思潮蜂起，也激起當時有志之士救亡圖存。有志之士所面臨的不僅是近代中國在社會政治層面的危機，更是近代中國人在生命價值意義上的危機。在此中西文化衝突等重重危機下，可貴的是中國佛教如奇葩興起，以其傳統文化的形式與姿態，重新為人們找尋生命的意義與安頓。然中國佛教發展至清代，其學理已衰微，高僧不多，但在此時，佛學卻出現一個新的振興的局面，為近代中國帶來一股不可忽視的思潮，尤其對當時一些銳意的社會改革者影響甚鉅，如：今文學家康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898）、梁啟超（1873-1929），乃至古文學家章太炎（1869-1936）等學者，幾乎皆以「佛學」做為救世救心的依託，乃至重建我國近代道德價值觀的思想內容。然這些具有佛家大無畏、捨己救人的思想源頭，是來自於楊文會（1837-1911）佛學的影響，這位為世人譽為「中國近代佛教復興之父」者，在中國近代佛教思想史上扮演著承前啟後的重要角色。今在學術上，其佛學思想大多已有些微的研究，然對其個別著述鮮為探索，在此本論文針對其《論語發隱》的佛學思想做「逆格義詮釋」之專門研究。

關鍵詞：經世致用、居士佛學、楊文會、《論語發隱》、逆格義

壹、前言

筆者自碩士班到博士班，均在清代學術這塊領域研究，至今樂此不疲。不過，後來，自覺清代經學專著研究者眾，然清代學術思想之轉型鮮為人探索，而此學術思想轉變，攸關後來民國乃至現代思想的變化與產生，是以後來研究的目標以此為主¹。然此思想範疇頗大，尤其至晚清時，更是各種學術思想紛陳複雜。除了經學思想變化外，重要是佛學思想興起²，且此一佛學思潮不是出世之鼓吹，相反的，卻是入世、經世佛學的提倡，似乎欲以佛法挽救當時腐敗不堪的世局。這使筆者產生相當大的好奇心，筆者在著手寫「2012 年東亞佛教思想國際學術研討會」論文——〈出世經世，利樂有情——試論魏源佛學思想中的資治工夫〉時³，則發現到晚清學術上，信佛思想相當盛行。自揭開晚清改革思想者：龔自珍（1792-1841）始，繼而魏默深（1794-1856）、康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898），乃至章太炎（1869-1936）、梁啟超（1873-1929）等，皆是熱衷佛學的思想家。不論今文經學派，抑是古文經學派，於佛學研究與提倡，不遺餘力。重要是當時佛學提倡者，並非是「出家僧人」，而多是「在家居士」，且不乏諸多學者或經學家，是以引起筆者反思：為何當時學者不再是以提倡經學為主，而是轉向於佛學研究與提倡？然他們的佛學思想為何？是否有其特別之處？當時吾心便產生諸多疑惑，想試著再針對此：「晚清經學家的佛學思想」作研究。

然據學者研究指出：原來清代佛教有一個特殊現象，即是「居士佛教」的興起⁴。在這些居士中，頗多是銳意改革的知識分子。觀清代，鴉片戰爭入侵後（西元 1840），中國積弱不振，屢遭列強的侵略。如何喚起民族的覺醒，發憤自強自立自救，便成為時代的課題。部分先進的知識分子便把佛教作為可以挽救國家民族危機的精神武器？如譚嗣同、梁啟超等，便主張發揚佛教的濟世無畏精神，宣傳悲天憫人的憂國憂民意識，鼓動一股不怕犧牲、團結奮進的宗教熱情。他們的思想與革命實踐，乃成為中國近代民主革命的一個有機組成部分⁵。

然譚嗣同佛學思想之奠基者，便是楊文會（1837-1911），而楊文會的高徒——歐陽竟無居士（1871-1943），則深刻影響了梁啟超的佛學思想，更是影響了中國二十世紀上半頁的佛學思潮——印度「唯識學」興起。據梁啟超云：「凡有真

¹ 筆者碩士論文（以下簡稱碩論）：《牟庭〈詩切〉研究》，嘉義：中正大學中文所畢，1998 年 6 月；博士論文（以下簡稱博論）：《天理與人欲之爭——清儒揚州學派「情理論」探微》，新北市：輔大中文所畢，2009 年 6 月。前者收入於林慶彰先生主編：《中國學術思想研究輯刊》第十三編第 3 冊，新北市：花木蘭出版社，2012 年 3 月。後者由台北市：秀威出版社出版，2010 年 7 月。

² 梁啟超：《清代學術概論》云：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係。」又「學佛成為一種時代流行。」收入於《梁啟超論清學史二種》，（上海：復旦大學出版社，1985 年），頁 81。

³ 拙論：〈出世經世，利樂有情——試論魏源佛學思想中的資治工夫〉，發表於「2012 年東亞佛教思想國際學術研討會」上，台大文學院會議室，台大哲學所主辦，2012 年 12 月 1 日第五場。

⁴ 方廣錫：〈楊文會的編藏思想〉云：「佛教傳入中國後，歷朝歷代都有不少在家人歸依、研究佛教，成為居士。但是，每一個朝代，代表當時佛教最高水平的理論權威，始終是僧人。另外，從總體來說，居士總是依附僧人從事各種佛事活動。但清末僧人或素質低下，或因循守舊，已經失去舊日的權威地位。相反，居士中出現一批深研佛學的專家，代表了當時佛教研究的最高水平。居士們並組織起來，獨立進行各種宗教活動。這就是所謂的居士佛教。」（《中華佛學學報》第 13 期卷上，2000 年 5 月），頁 181。

⁵ 同上注，頁 181。

信仰者率皈依文會。⁶」以見楊文會此人在當時佛教復興思想上實扮演了相當重要的角色。其培育了佛教人才乃至弘傳了佛法。

據學者研究指出：楊文會（1837～1911），字仁山，安徽石埭（今安徽石台）人。是我國清末居士佛教的主要代表人物之一。甚至將居士佛學盛況延續並予以發展，擴大做到全國規模之創舉⁷。文會對佛教復興做出的貢獻有：一、創辦佛教教學堂——祇洹精舍，二、創立佛教研究機構——佛學研究會，三、建立佛典刻印流通機構——金陵刻經處，四、注疏佛教經典，編寫佛教教材，五、進行佛學的國際交流等等。且他捨己私宅，建立「金陵刻經處」，廣為收集佚典，刻印諸種經論，編輯《大藏輯要》，蔚為晚清佛教傳播的重要基地，實對近、現代中國佛教產生重大影響⁸。

楊文會為中國佛教復興，實做到了理（義理）、行（實踐）兼具之融合，其創立學堂，培育佛教人才，並弘揚佛法，研究佛學，並刻印佛教經典，注疏與編撰佛教教材，乃至進行佛學的國際交流。蔚為當時所謂「中國近代佛教復興之父」⁹。其對當時近代佛教復興與當代中國佛教哲學研究之推進，誠然有一番貢獻。是以引起筆者在進行「晚清經學家佛學思想研究」前，想針對此影響甚鉅的人物——楊文會做一研究。

然觀其著作，可發現到除了佛學著作¹⁰外，尚有儒家典籍，如有：《論語發隱》、《孟子發隱》；道家思想著作，如有：《陰符經發隱》、《冲虛經發隱》、《道德經發隱》與《南華經發隱》四經《發隱》等。在此，不禁引起吾人深思：其於儒學方面，也有研究與著述，其中，文會的儒學思想成分又是如何？有否以佛法解孔孟之理？如是，其儒釋融合之理為何？在此，欲針對其《論語發隱》中的佛學思想，乃至儒佛貫通之格義部分，做一探究。由於文會是以佛學思想闡發《論語》中孔子的言論，非往昔的「以儒釋佛」，故此是「佛釋儒」，即所謂「逆格義」方式詮釋，故本論文研究即針對此，作一楊文會《論語發隱》中的逆格義詮釋之研究。

然楊文會的佛學思想，為今學術界重視，研究者不乏其人，但是針對楊文會之儒學著作做個別詮釋之研究者，卻是鮮見，目前就「期刊論文」方面僅有朱文光：〈楊文會《孟子發隱》探析〉，《中興大學學報》第21期，2007年6月，頁1-23。與謝成豪：〈楊仁山《孟子發隱》的詮釋方法探析〉，《高雄師範大學經學研究所青年經學學術研討會》第四屆，2008年11月，頁1-11。但均是對《孟子發隱》做相關的研究。至今對楊文會的《論語發隱》研究者惟一，僅謝成豪：〈楊仁山《論語發隱》析論〉，《東吳中文線上學術論文》第2期，2008年6月，頁99-120。在「學位論文」方面，惟林游銘：《《楊仁山全集》反向格義佛學思想之研究》，台灣：宜蘭：佛光大學：生命與宗教碩士班碩論，2011年5月。在此，針對相關學術論著做一評論：

⁶ 同注2，頁81。

⁷ 李向平：《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》，（上海：上海人民出版社，1993年），頁23。

⁸ 整理自張華：《楊文會與中國近代佛教思想轉型》第一章與附錄一〈楊文會居士年譜簡編〉，（北京：宗教文化出版社，2004年），頁36-70、407-432。

⁹ 同上注，頁1。

¹⁰ 楊文會佛學著作有：《佛教宗派詳注》、《佛教初學課本》、《釋氏四書》、《釋氏十三經》、《大宗地玄文本論略注》、《十宗略說》、《觀無量壽佛經略論》、《闡教編》等。見張華：〈楊文會居士年譜簡編〉，《楊文會與中國近代佛教思想轉型》附錄，頁407-432。

一、期刊論文方面：

謝成豪：〈楊仁山《論語發隱》析論〉，《東吳中文線上學術論文》第2期，2008年6月，頁99-120。**評述：**此篇旨在針對楊文會有關儒學著作——《論語發隱》，進行分析與討論。本篇論述重點有二：

(一)是將《論語發隱》與原《論語》篇章做一比較，可發現到《論語發隱》較原《論語》缺少許多篇目，如缺少「為政」、「里仁」、「雍也」、「衛靈公」、「季氏」、「衛子」、「子張」、「堯曰」等八個篇章，只針對172章等內容作分析與探究。

(二)說明《論語發隱》的詮釋方法。強調《論語發隱》一書受到明末藕益大師(1599-1655)《論語點睛》啟發，皆是「儒佛融合」的思想詮釋。**本篇的優點也在此**，將其儒佛融合的詮釋方法做一具體闡述與說明，大抵可看出楊文會「援佛入儒」詮釋方法有：

甲：以佛入儒——使用佛教觀念解釋儒家觀念或文句，如將儒家基本德目、概念等轉為佛家意涵；或者，將儒家觀念轉為佛家觀念；或者，直接援引佛家觀念或名詞解釋經文。

乙：以佛喻儒——運用一種觀念的類比，使得詮釋過程中儒佛並存，並運用佛教名詞、觀念、典故等，宏揚佛法知識於《論語》中。

丙：以禪釋佛——使用禪學觀念或六祖的話來闡釋孔子之意。

然對其《論語發隱》中真正的「逆格義」的思想是何，本文並未做深入、具體的論析，是本文缺失所在。僅是大略在篇目與詮釋方法上做研究，深入其中的思想，未做提綱挈領的闡述與研究。以見這方面有待開發與研究。

二、學位論文方面：

林游銘：《楊仁山全集》反向格義佛學思想之研究》，台灣：宜蘭：佛光大學：生命與宗教碩士班碩論，2011年5月。**評述：**本論文針對楊文會儒道著作做一反向格義佛學思想的研究。其中，闡釋《論語發隱》的佛學觀、《孟子發隱》的佛學觀、《道德經發隱》的佛學觀與《陰符經發隱》的佛學觀四部分。論及《論語發隱》的佛學觀方面，其首先是將《論語發隱》中有關儒家的道德觀與原《論語》做一對照表說明。以見楊文會《論語發隱》的儒家思想。繼而，可發現到楊文會《論語發隱》觀點參考明末藕益大師《四書藕益解》頗多。然後，將三者做一表格以對照說明。在比較對證中，發現《論語發隱》中儒佛觀念互通者有〈八佾篇·第十章〉等計有十三篇。實則這些都是楊文會採用十三種佛學觀念來對照《論語》的闡述。這十三種佛學觀念即是：「覺知」、「覺知觀照」、「無」、「直心」、「精進」、「佈施」、「生死大事」、「無我」、「般若真空」、「體用之別」、「大乘與小乘差別」、「大乘、小乘與禪的差別」、「獨覺與大乘、小乘的差別」。雖說是論述儒家思想，但真正闡明的是儒佛互通的思想。且作者並將《論語發隱》中的儒家道德觀與佛學經典宗派互通者做一比較說明，以見《論語發隱》中儒家道德觀實與佛教經典宗派互通者頗多。在此，本論文這方面研究的優點是旁徵博引與比較對照頗多，如藕益大師的《四書藕益解》與楊文會《論語發隱》，與原《論語》做一對照比較表，或者，與《維摩經》、《六祖壇經》、《華嚴經》等解釋做對照，以見《論語發隱》的佛學思想。這方面研究可謂頗客觀化，是其優點所在；然整體而言，缺失則在於過於支離、片面，不夠完整，亦未將其「逆格義」的儒佛會通處，做一提綱挈領的研析與闡發，是其缺失所在。

針對上述研究文獻評析，可發現到現今學者對楊文會《論語發隱》的逆格義思想，至今在「義理」探究上，尚未深入探討（大陸目前尚無看到針對楊文會著作這方面「逆格義詮釋」的研究論文）。目前在學術界上，大多是對其篇目、詮釋方法、乃至與佛經的比較對照之研究為主，其中，《論語發隱》的儒佛會通思想有關研究方面的缺失與不足為何？其哲學的內涵為何？尚未有學者提綱挈領的研究過，在此，本論文乃針對此做更進一層的研究，企圖將其儒佛會通的哲理剖析、詮釋出來，希對現今學術界有關當代佛教哲理，有進一步的研究與參考價值。

貳、《論語發隱》中儒家與佛學道德觀互通者

「格義」指何？據湯用彤先生說法，就是指「中國學者企圖融合印度佛教和中國思想的第一種方法」¹¹。廣義而言，「格義」可意味著所有那些通過概念的對等，亦即用原本中國的觀念來對比外來的思想觀念——以便借助於熟習的本己中國概念逐漸達到陌生的概念、學說之領悟與理解的方法。¹²狹義說法則是指：佛教在進入中國過程中，為融入中國文化所用的一種對比、類比、或共現等現象學所用的一種交流文化理解的方法¹³。是以在魏晉南北朝時，北朝僧人曾以老莊的術語模擬與解釋佛教教義，藉以幫助一般人了解佛教的基本內容，此即運用所謂的「格義」、「連類」等方法。這種方法的特點就是以本土固有的經典以解釋外來的教義¹⁴。據《高僧傳》載：

（竺）法雅，河間人……少善外學，長通佛義。衣冠仕子，咸附諮稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之「格義」。及毗浮、縣相等亦辯「格義」，以訓門徒。

¹⁵

可見「格義者」不僅要熟悉中國本土經典（少善外學），對佛學方面也有相當功力（長通佛義），藉由熟悉的中國典籍對（未善佛理）的門徒啟蒙而用（以訓門徒）。實則這並非是佛教教育的基本方法或慣例，而是以一種固有的、大家所熟知的文化經典的概念以解釋尚未普及的外來文化的基本概念的一種權宜之計。¹⁶

然我們知道，儒釋二者傳統觀念是大相逕庭的，儒釋思想的融合絕對不是速成、馬上產生的，其中必定有一個重要關鍵的連結；據學者研究指出，可發現到魏晉玄學的以無為本、有無相通之論，卻和佛教的空、無之說，有相對的契合之處。是以佛教教義與清談玄學哲理相映成趣，玄佛結合，也為儒釋思想的融合鋪

¹¹湯用彤：〈論格義——最早一種融合印度佛教和中國思想的方法〉，收入於氏著《理學、佛、玄學》，（北京：北京人民出版社，1991年），頁282。

¹²同上注，頁282-294。

¹³整理自倪梁康：〈交互文化理解中的格義現象——一個交互文化史和現象學的分析〉，《浙江學刊》1998年第2期，頁22-28。另劉笑敢：〈反向格義與中國哲學方法論反思〉云：「傳統格義是以自己熟悉的本土經典和概念來理解和解釋陌生的概念」，《哲學研究》2006年第4期，頁35。

¹⁴劉笑敢：〈反向格義與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，《南京大學學報》（社會科學版）2006年第2期，頁76。

¹⁵梁·慧皎撰、湯用彤校注、湯一玄整理：《高僧傳》，（北京：中華書局，1992年），頁52。

¹⁶同注14，頁77。

墊了一定的前提¹⁷。總之，佛教自傳入中土以來，為了求得自身的生存與發展，首藉道家思想，傳播佛家之內涵，並兼融儒家教化。在宋儒時，更是援佛入儒，理學大興，由是儒、釋、道融合更為僧俗界的名流公開倡導。明代著名僧人則以儒家治世、道家忘世、佛家出世相輔相成，進一步肯定了三教的一致性¹⁸。至晚清，居士佛學興起，新學家無不以佛學作為經世致用的武器，以見當時儒、釋融合，尤為時代的風尚¹⁹。

然楊文會力圖融合儒釋思想，且以站在「以釋解儒」立場上融合儒釋內涵。此以外來佛教文化來說明本土中國的儒家思想，方法上則是所謂的「逆格義」、亦即「反向格義」方法釋之。尤其文會在論及佛理與《論語》時，則是把孔子教導，比喻成佛陀在教導其弟子，並且用淺顯的佛理觀念讓人讀懂接受，企圖營造佛、儒一家親之感²⁰。在此，筆者採取所謂「逆格義」說詞以取代「反向格義」說解，試圖能將其中佛家思想詮釋儒家哲理，能做更深入、更圓融、更契合的闡釋。

據筆者研究，在其《論語發隱》中儒家與佛教道德觀相通者有：

一、破妄顯真

《論語·顏淵第十二》：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」楊文會《論語發隱》云：

己者，七識我執也。禮者，平等性智也。仁者，性淨本覺也。轉七識為平等性智，則天下無不平等，而歸於性淨本覺矣。蓋仁之體，一切眾生本自具足。祇因七識染污意，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。此所以由己而不由人也。顏子既領此意，便問修習之方。孔子令其在視聽言動上淨除習氣，稍違平等性，便是非禮，即須治之。顏子心領神會，便請從事矣。²¹

文會在此，以「妄想」是人致亂之源，則孔子主「克己復禮為仁」作為人察覺本性、恢復本體「仁」之方，文會以此相當佛教所謂「破妄顯真」的祕法。據

¹⁷ 周繼旨：〈前言〉，清·楊文會撰、周繼旨點校：《楊仁山全集》，（合肥：黃山書社，2000年），頁18。

¹⁸ 孫永艷：〈楊文會與近代佛教復興〉，《普門學報》第5期，2001年），頁135。

¹⁹ 梁啟超：《清代學術概論》云：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係。」又「學佛成為一種時代流行。」同注2。另龔雋：〈近代佛學從經世到學術的命運走向〉云：「明末清初以來，中國知識分子講經世，大凡都不外儒家經學的範圍。但無論是顧炎武等人的漢學（古文經學）運動，還是後起的龔自珍、魏源等人的今文經學，熱鬧一陣之後，仍顯得無力回天，無法為社會提供更深遠的發展動力和價值關懷。隨著西洋學術的傳入，連帶引起印度哲學的興味，就使晚清以來中國有思想的知識分子，幾乎不約而同地選擇佛教來作為新的信念支持和安身立命之所。」（《哲學研究》1997年第5期），頁39。

²⁰ 林游銘：《〈楊仁山全集〉反向格義佛學思想之研究》，（宜蘭：佛光大學：生命與宗教碩士論文，2011年），頁37。

²¹ 清·楊文會撰：《論語發隱》，收入氏著、周繼旨點校：《楊仁山全集》，（合肥：黃山書社，2000年），頁196。（以下凡引此，皆同此注，不殫列舉。）

學者指出：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，故而感招善、不善、無記等種種果報。若欲遮斷煩惱，通達涅槃，則應尋資糧道、加行道、見道、修道、究竟道等五位次第，轉八識而成四智。所謂：

- (一)轉阿賴耶識為「大圓鏡智」；
- (二)轉末那識為「平等性智」；
- (三)轉意識為「妙觀察智」；
- (四)轉眼、耳、鼻、舌、身等五識為「成所作智」。²²

畢竟人性本覺，天賦平等。只因第七識染污，由意識生別我執，而違平等天性。只要做到佛教所謂：破除我執之法，便能克己復禮，天下歸仁，則無不平等矣。楊文會在此以佛家萬體性空，具足仁、義、禮、智的真性來說解儒家「人性」，以為人因「我執」而違「本性」、「真性」，是以欲恢復人的「本性」、「真性」就要轉消「我執」；此「我執」亦即「妄想執著」，所以要「轉妄成真」。其「本性」、「真性」乃是先天具足平等性智的本覺之性，是佛家的清淨本覺性，又具足儒家的仁、義、禮、智之本性。在此，文會將具足先天的佛性來說人性，以轉染成淨說，破妄顯真，來解釋「克己復禮為仁」，即以佛學解釋儒學，達到所謂「逆格義」的詮釋，亦構成其經世佛學的平等內涵。

二、非有非無之中道觀

《論語·子罕第九》：「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。』」楊文會《論語發隱》云：

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：「子以為孔子與佛有二致乎？設有二致，則佛不得為三界尊，孔子不得為萬事師矣。《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。雖遇劣機，一以本分接之。蓋鄙夫所執，不出兩端，所謂有無、一異、俱不俱、常無常等法。孔子叩其兩端，而竭其妄知，則鄙夫當體空空，與孔子無知何以異哉？」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，亦以真空接之。「空空如也」四字，形容得妙。世人心，不出兩端。孔子以空義扣而竭之，則鄙夫自失其妄執，而悟真空妙諦矣。²³

朱文光先生在此指出：孔子本義如何，姑且勿論。但從楊文會的詮釋來看，所謂「兩端」者，蓋如佛教行者欲遠離生滅、常斷、一異、來初等邊見，此即佛教「中觀學派」的主要內涵²⁴。然文會以此能見孔子的全體大用，所謂「無知」並非一無所知，而是佛教所謂的「般若真空」；為欲顯示「根本無分別智」的「空義」，孔子先以「有知」回答，然後用「無知」反駁，實則是一種設機顯教的巧

²² 朱文光：〈楊文會《孟子發隱》探析〉，《興大中文學報》第21期，2007年），頁14。

²³ 清·楊文會撰：《論語發隱》，收入氏著、周繼旨點校：《楊仁山全集》，頁193-194。

²⁴ 同注22，頁11-12。

妙方便法門。主要針對鄙夫所執的兩端，回答鄙夫兩端的妄知，以教導其「真空妙有」之理。近代學者藍吉富以為此乃「非常可怪之論」²⁵。孫永艷則認為楊氏以佛家「非有非無」中道觀來解釋²⁶。（在此，筆者也採其說法）畢竟楊氏是以一種比擬方式詮釋孔子的「無知」，視其「無知」等同佛家所謂的「本體」——「般若真空」；然世人心不出兩端，兩端乃虛妄、分別、執著等等偏見，孔子即以佛法中的「不二法門」替世人解惑，二端方能呈現「空」的狀態，則悟得「真空妙有」，所以「無知」是指「空空如也」，不落兩端的偏執，既非有也非無，既非常也非無常，既非一也非異也。此真空妙有即是唯識所謂三性中的「圓成實性」，此「圓成實性」係遠離「我」與「法」二執所顯現之真理。

三、直心修持

《論語·述而第十八》：「葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：『子奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』」楊文會《論語發隱》云：

孔子所用是直心。直心者，純而不雜，非如世人雜慮交攻之心也。²⁷

楊氏以孔子「直心是道場」等佛理說明其「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的悅樂。反觀，世人雜慮交攻，內心複雜，在此，則不如孔子心純不亂的直心，是以孔子能有「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至矣。」的喜樂。所謂「直心」在佛理上是指直實、正直不虛、無諂曲之心，如：《大乘起信論》云：「以直心為十信成就菩薩所發三種心（直心、深心、大悲心）之一，即視之為正念真如妙法之心」²⁸。楊氏視本身即以《大乘起信論》入佛門，是以在此亦以「直心」論孔子之心，以其佛理詮釋《論語》。另楊氏又針對：

《論語·述而第十八》：「子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』」公西華曰：『正唯弟子不能學也。』」闡明：

自修化人，皆無限量。所以不居聖與仁者，剗其朕跡也。公西華窺見一斑，知非淺境，故生敬仰。²⁹

又《論語·子罕第四》：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。」云：

此四病，一切學者，均須除盡。但學有淺深，則除有先後。四者之中，以我為根，我病若除，則前三盡絕矣。³⁰

²⁵ 藍吉富：〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第2期，台北：中華學術院佛學研究所，1972年），頁104。

²⁶ 孫永艷：〈楊文會與近代佛教復興〉，同注18，頁136。

²⁷ 清·楊文會撰：《論語發隱》，收入氏著、周繼旨點校：《楊仁山全集》，頁192。

²⁸ 馬鳴菩薩著、唐·實叉難陀譯：《大乘起信論》卷下，《大正藏》第32冊，No1667，（台北：新文豐出版社，1988年），頁589a。

²⁹ 清·楊文會撰：《論語發隱》，同注27，頁193。

³⁰ 同上注，頁193。

「修持」解行並重，無限可期。自惟不居，方能持之以恆。此聖者之修行精神，當是一般弟子、門人所無法企及的。欲直心修行，看似容易，實則不易也。是以孔子有云：「絕四」即「毋意、毋必、毋固、毋我」；楊氏以此認為「我」執是病根，我病若除，三者盡絕。毋我方無我也，無我則能意誠，意誠故毋意、毋必、毋固，則能剷除這些惑、執、有等業³¹。

參、《論語發隱》中儒家與佛教經典宗派互通者

印度佛教自漢朝時傳入中國，初以漢譯佛經方式始其弘傳，至魏晉南北朝時，則形成以中國本土儒道思想解釋佛理的「格義」風潮。然儒、釋、道三教之漸趨合流，抑有不同的合流方式；據蔡振豐研究，可知三教合流實有幾種模式，即：一是「調合論」，二是「同體論」，三是「同歸論」³²。在此，楊氏《論語發隱》內涵，可發現到是屬於「同體論」的思想模式³³，其中頗多觀點與佛教經典宗派互通者多。例舉如下：

《論語·公冶長第五》：「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』子曰：『弗如也！吾與女弗如也。』」楊文會《論語發隱》云：

《維摩詰經》中，三十二菩薩，皆以對法顯不二法門。《六祖壇經》，以三十六對，顯禪宗妙義。子貢聞一知二者，即從對法上知一貫之旨也。若顏子聞一知十者，乃證華嚴法門也。經中凡舉一法，即具十門，重重無盡，名為圓融法界。子貢能知顏子造詣之深，復能自知修道分齊，故孔子印其弗如而與之也。³⁴

在此，楊氏以《維摩詰經》、《六祖壇經》與「華嚴法門」說明子貢對孔子論己與顏回於法境界上的不同。對此，學者們有不同意見；如近代學者唐文權以為楊氏是以華嚴之理指出顏回乃證得華嚴法門之境，與《華嚴經》中凡舉一法，即具十門，重重無盡，是為圓融法界之義諦相印證。³⁵孫永艷指出：楊氏是以佛教「十界圓融，不二法門」的宇宙觀解釋會通儒家的宇宙觀³⁶。謝成豪則以為楊氏

³¹在此，明末·蕩益大師《四書蕩益解》也表明毋我方無誠意，誠意方能毋意，以此類推，方能去除毋我等意惑、必、固等業。見明末·蕩益大師著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註》，（台北：新文豐出版社，1977年），頁119。

³²見蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉云：「『調合論』是指三教各有所長，皆有助於教化而可相互融合。『同體論』是指由體用關係，主張三教『用』異而『體』同，認為就『體之本』而言，三教之本體並無異致。『同歸論』則不從義理上言，而由修養工夫的最高境界立論，認為三教修養之極致並無差別。」（《台灣東亞文明研究學刊》第7卷第1期，2010年），頁160。

³³據林游銘《楊仁山全集》反向格義佛學思想之研究》指出：「採取『同體論』以藕益智旭（1599-1655）為代表，……楊氏的《論語發隱》是參考藕益法師的《四書藕益解》，因此，楊氏《論語發隱》隱約也有『同體論』的思想。」同注20，頁44。

³⁴清·楊文會撰：《論語發隱》，收入氏著、周繼旨點校：《楊仁山全集》，頁192。

³⁵唐文權：〈楊文會與清代佛學革新運動〉，《中國文化》第11期，華中師範大學歷史研究所，1995年），頁203。

³⁶孫永艷：〈楊文會與近代佛教復興〉，同注18，頁135。

以禪釋儒，運用禪學觀念或六祖的話來闡釋孔子之言³⁷。然在此，吾人實可發現楊氏以禪門見解，與《維摩詰經》、《六祖壇經》等相互呼應；於不同處則用《華嚴經》解釋顏回的境界乃是證得華嚴法門，故能聞一知十，相當華嚴境界——舉一法即具十法界，重重無盡，達到圓融法界之義諦也。接著：

《論語·述而第七》：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』」楊文會《論語發隱》云：

此章與顏子簞瓢陋巷之樂相同，故知孔顏心心相印也。³⁸

又《論語·述而第七》：「子釣而不綱，弋不射宿。」楊文會《論語發隱》云：

時人有設綱與射宿者，孔子輒止之。釣與弋未嘗禁也，門下士因悟孔子接引學徒之方，遂記此二言。觀陳亢問伯魚一章，便可知矣。一部《論語》中，弋釣之機，時時有之。乃至古今聖賢，莫不如是。禪門所謂垂釣看箭，亦此意也。近世以傳教為務者，則設綱射宿矣。³⁹

「心心相印」源自佛陀說法，摩訶迦葉以拈花微笑回應佛陀，闡釋出師徒二者不必言說，乃以心傳心兩相契合的情形。這亦是禪宗師徒傳承的法門。不在言說，而在印心，心領神會乃是最高境界。在此楊氏以顏回簞瓢陋巷之樂說明孔子之「飯疏食飲水，曲肱而枕之」之樂，彷彿二人心心相印，一切盡在不言中。

另「子釣而不綱，弋不射宿。」楊氏以禪門的「垂釣看箭」⁴⁰說明孔子的「弋釣之機」。又：《論語·先進第十一》：「『點！爾何如？』鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：『異乎三子者之撰。』子曰：『何傷乎？亦各言其志也。』曰：『暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。』夫子喟然歎曰：『吾與點也！』」楊文會《論語發隱》云：

鼓瑟所以調心。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。不待言出，已知其涵養功深矣。三子皆言經世，曾皙獨言潔己，所以異也。下文言志，當以表法釋之。「暮春」者，喻人生壯盛之時也。「春服既成」者，喻為學之方，漸有成效也。「冠者五六人，童子六七人」，引導初機，循序而進，不拘長幼偕行也。「浴乎沂」者，滌除粗垢也。「風乎舞雩」者，消散細惑也。詠而歸，一唱三歎，以復其性之本然也。「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。

³⁷ 謝成豪：〈楊仁山《論語發隱》析論〉，《東吳中文線上學術論文》第2期，2008年），頁114。

³⁸ 清·楊文會撰：《論語發隱》，收入氏著、周繼旨點校：《楊仁山全集》，頁192。

³⁹ 同上注，頁192-193。

⁴⁰ 「垂釣看箭」典故出自清末民初·虛雲老和尚：〈眾護法設齋請上堂至法座前以杖指法座云〉：「任把釣竿垂釣餌。漏網吞舟自遠揚。」與〈結制上堂〉：「石鞏藏禪師。曾為四品將軍……後來出家。常駕一張弓。兩枝箭。凡見學人。便云看箭。師云。石鞏習氣未除。山僧隨例起倒。以拂子作張弓勢云。看箭。西堂維那一齊下喝。師云。一箭落雙鷗。」鼓山門下弟子順德岑學呂寬賢編輯：《虛雲和尚法集——法語》，見網址：<http://book.bfn.org/books2/1185.htm>

三子之言，治國平天下，道之用也。有體方有用，聖門所重者，在修己之道耳。⁴¹

楊文會在此，視孔子與弟子之間問答，猶如佛教禪宗印心，心心相印也，如六祖與懷讓之相印與傳承。並以修身之道為體，治國平天下為用，說明本末先後體用之次第，也驗證了當時三教合流之「同體論」說法。總之，有體方有用，本體也需在作用中彰顯，方有其價值，然不論如何，孔門等聖人亦如佛陀等弟子所重視的，不外乎修己之功夫也。

肆、結論

晚清時期，中華民族的救亡圖存蔚為當時社會各階層最緊迫的任務。強烈的民族危機感，使得具有強烈憂患意識的中國知識分子展開熱烈的行動。洋務派、維新派、革命派乃至守舊派為了挽救仍處於風雨飄搖中的中華民族，而努力不懈，獨樹一格，踏出了不可抹滅的足跡。然中國佛教雖在晚清時期業已走向衰敗，但是晚清時，不可諱言的，出現了許多知識分子紛紛興起「佛教」作為「救亡圖存」的不二法門。

其中，關鍵人物便是：楊文會，美國哈佛大學東亞研究中心的 Holms Welch 則稱楊文會為「中國佛教復興之父」。日本學者則以為是「中國佛學的中興之祖」梁啟超（1873-1929）於《清代學術概論》指出：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者，率皈依文會。」太虛法師（1890-1947）亦稱之是：「中國佛學重昌關係之最巨之一人」⁴²。然文會重要貢獻實則在推動了中國傳統佛教的復興並引導傳統佛教向近代化發展，走向所謂「人間佛教」⁴³的第一步。針對楊文會的思想，吾等可知文會推崇《大乘起信論》，以其核心思想「真如緣起」作為基礎，融攝性相、禪教，統攝諸宗；在佛法踐履上，文會歸心淨土，以淨土普攝群機，視為大眾簡易修行的法門。其佛學思想、宗教理想就是以體悟佛理、轉妄成真，恢復本性達到淨土而救世救心。推崇「真如」、「真心」、「佛性」與「淨土」等佛理做為濟世救人的基本思想⁴⁴。其思想理路卻進一步開拓了居士佛學的發展，勸人學佛，但不勸人出家，以經世救世為己任，亦承襲了龔、魏以經術求治術，以佛法救世法的社會思潮。之後，則有梁啟超等超佛儒結合的人生哲學產生，譚嗣同（1865-1898）以心識為體，以仁為用的經世佛學，康有為（1858-1927）的大同理想與救世主義，章太炎（1869-1936）的法相唯識學興起。這些均與楊文會所推廣的佛學思想，有著各種不同程度的關係。

⁴¹同注 38，頁 195-196。

⁴²文中所引見王小明：《楊文會與中國佛教近代化探析》，（湖南大學歷史學碩士論文，2007 年），頁 1。

⁴³王小明：《楊文會與中國佛教近代化探析》指出：「傳統佛教思想的一個重要特徵就是“避世”。……近代佛教與傳統佛教的顯著不同在於近代佛教更加關注人世間，是“入世”的佛教，人們將其稱之為人間佛教。」同注 42，頁 24。

⁴⁴鑒於晚清衰敗景象與楊文會本身曾出使英法等國實際考察經驗，使得文會發現：整治世道人心對於民族振興的重要性，所以在文會思想中，救心與救世是一樣重要的。楊文會對於當時中國與世界近世的弊病，曾指出：「不如以佛法導之，令其不造惡因，免受苦果，漸漸增進，以至成佛。則久遠大夢，豁然頓醒。自度功畢，度他不休，此乃佛教濟世之方，與世間法相輔而行，非虛無寂滅之談也。」見楊文會：〈南洋勸業會演說〉，《等不等觀雜錄》，《楊仁山全集》，頁 343。

然仔細研究，可發現到：楊文會的佛學思想實具有一種獨特特質，就是具有圓融與平等的內涵。尤其他對於中國傳統文化，更是將儒釋道思想三者圓融合一。其圓融儒釋道思想體現在其著作中，如：《論語發隱》、《孟子發隱》、《陰符經發隱》、《道德經發隱》、《沖虛經發隱》與《南華經發隱》等等。

再觀楊文會《論語發隱》，我們可發現到其詮釋《論語》方式，是以佛家思想深化儒家內涵，而以儒家思想作為理解佛家思想之所依，兩者互為緣起，共成理解與詮釋之利器。其詮釋《論語》方式是完全不同於傳統儒家三家注（何晏《集解》、朱熹《集注》、劉寶楠《正義》）的詮釋。在此，有學者指出：楊文會《論語發隱》詮釋方式似乎與明末·蕩益大師《論語點睛》相似。他們的解經方式，有別於傳統「以儒解經」這一系統，而形成了另一「以佛解經」的新典範。⁴⁵然不論楊文會《論語發隱》的解釋方式是否是站在明末蕩益大師《四書蕩益解》、《論語點睛》等詮釋上做參考再發明新義？其《論語發隱》的詮釋方式終究是以佛家理論以解釋《論語》的內涵，其所採用的都是一種「反向格義」詮釋方式解經。其圓融三家思想的立足點終是「佛教」，在他所有《發隱》著作中，均是儒佛、道佛等圓融合一思想。

總之，楊文會佛教思想，可歸結為所謂「教宗賢首，行在彌陀」。⁴⁶在佛理上服膺「華嚴宗」，在佛教實踐上皈依「淨土宗」。以法界緣起，說明彼此圓融無礙；踐履上則以一心不亂「念佛」引導眾生，以達到救人濟世目的。

晚清中國佛教發展，始則是基於為社會變革尋求精神上支持，講求經世致用，而以己意解釋佛經，援用佛教教義尋找終極價值的關懷，為普世尋出個體生命的落實。終則退回學術上，做純學理之探究與知識上之考證。晚清佛教走向近世佛教發展，可知貫串其中的「內在理路」則是「今文經學」的「致用」精神，則啟發出佛法重建道德觀與價值觀的「應用佛學」；而漢學的「道問學」，又引導出晚清以至近代佛學，走向知識與學理化一路，則繁衍出各類佛教經學與佛學史的整理與研究。

⁴⁵見謝成豪：〈楊仁山《論語發隱》析論〉，同注 37，頁 101。

⁴⁶蔣維喬：《中國佛教史》，（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 286。

參考文獻

一、相關楊文會佛學古籍書目（略依時代先後順序排列）

- 馬鳴菩薩著、唐·實叉難陀譯：《大乘起信論》卷下，《大正藏》第32冊，No1667，台北：新文豐出版社，1988年。
- 梁·慧皎撰、湯用彤校注、湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年。
- 明末·蕩益大師著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註》，台北：新文豐出版社，1977年。
- 清·楊文會撰、周繼旨點校：《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000年。

二、近代書目（略依作者姓氏筆劃多寡以少至多排列，以下排列皆是）

- 于凌波：《楊仁山居世評傳》，台北：新文豐出版社，1995年。
- 印光大師著、釋廣定編輯：《印光大師全集》，台北：佛教出版社，1984年。
- 江燦騰：《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，台北：南天書局，1998年。
- 李向平：《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》，上海：上海人民出版社，1993年。
- 湯用彤：《理學、佛學、玄學》，北京：北京人民出版社，1991年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，收入於《梁啟超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社，1985年。
- 張華：《楊文會與中國近代佛教思想轉型》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 張曉芬：《牟庭《詩切》研究》，收入於林慶彰先生主編：《中國學術思想研究輯刊》第十三編第3冊，新北市：花木蘭出版社，2012年3月。：《天理與人欲之爭——清儒揚州學派「情理論」探微》，台北市：秀威出版社出版，2010年7月。
- 蔣維喬：《中國佛教史》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 楊步偉：《一個女人的自傳》，台北：台灣傳記文學出版社，1979年。
- 賴永海：《佛學與儒學》，杭州：浙江人民出版社，1992年。

三、期刊論文

- 方廣錫：〈楊文會的編藏思想〉，《中華佛學學報》第13期卷上，2000年5月。
- 朱文光：〈楊文會《孟子發隱》探析〉，《中興大學學報》第21期，2007年6月。
- 孫永艷：〈楊文會與近代佛教復興〉，《普門學報》第5期，2001年。
- 倪梁康：〈交互文化理解中的格義現象——一個交互文化史的和現象學的分析〉，《浙江學刊》1998年第2期。
- 唐文權：〈楊文會與清代佛學革新運動〉，《中國文化》第11期，華中師範大學歷史研究所，1995年。
- 張曉芬：〈出世經世，利樂有情——試論魏源佛學思想中的資治工夫〉，《2012

年東亞佛教思想國際學術研討會論文集》，台北：台大哲學所主辦，2012年12月。

劉笑敢：〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》2006年第4期。：〈反向格義與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，《南京大學學報》（社會科學版）2006年第2期。

蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，《台灣東亞文明研究學刊》第7卷第1期，2010年。

謝成豪：〈楊仁山《孟子發隱》的詮釋方法探析〉，《高雄師範大學經學研究所青年經學學術研討會》第四屆，2008年11月。：〈楊仁山《論語發隱》析論〉，《東吳中文線上學術論文》第2期，2008年6月。

藍吉富：〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第2期，台北：中華學術院佛學研究所，1972年。

龔雋：〈近代佛學從經世到學術的命運走向〉，《哲學研究》1997年第5期。

四、學位論文

王小明：《楊文會與中國佛教近代化探析》，湖南大學歷史學碩士論文，2007年。

林游銘：《〈楊仁山全集〉反向格義佛學思想之研究》，台灣：宜蘭：佛光大學：生命與宗教碩士班碩論，2011年5月。

黃雪慧：《楊仁山居士儒釋道思想之研究》，高雄：高師大經學所碩士論文，2009年。

五、網頁資料

鼓山門下弟子順德岑學呂寬賢編輯：《虛雲和尚法彙——法語》，網址：
<http://book.bfn.org/books2/1185.htm>

Late Qing Dynasty foreign language will be "The Analects hair hidden" in the interpretation of nige yi

Zhang xiao Fen

Assistant Professor, Division Chinese army special school common set of full-time

Abstract

Since the Qing Dynasty Opium War (1840), the Chinese nation is facing unprecedented challenges and crises. This is also a from closed to open, from the dictatorship to democracy, from an agricultural society to modern industrial society transition period. Around historical issues, "Chinese where to go", when intellectual thoughts flooded into China, China is no longer a "Confucian doctrine" in command of Western freedom, democracy, scientific thoughts uprisings, was also stirred lofty ideals for national salvation. People with lofty ideals are facing not only a social crisis in modern Chinese political level, it is the crisis of modern Chinese people on the value of life. In this Western Cultural Conflict and other crises, such as valuable is the Chinese Buddhist wonderful rise of its traditional culture in the form and attitude, again for people to find the meaning of life and settling in. However, the development of Buddhism to China in the Qing Dynasty, has its theoretical decline, little monk, but at this time, but the emergence of a new Buddhist revitalization of the situation, for the modern Chinese brought a trend of thought can not be ignored, especially when some of keen very huge impact of social reformers, such as: this writer Kang Yu-wei (1858-1927), Tan (1865-1898), Liang Qichao (1873-1929), as well as the ancient writer Taiyan (1869-1936) and other scholars, almost tailor " Buddhism "as the basis of salvation to save the heart, and even rebuild the ideological content of modern moral values. However, these have courageous Buddhist, thought the source of self-sacrifice, from Yang Wenhui (1837-1911) influence of Buddhism, this is the world as the "father of modern Chinese Buddhist revival," who, in the history of Chinese Modern Buddhism plays an important role in the past and. Today Academically, it has been mostly Buddhist Thought slight research, and then to explore their individual writings fresh, in this paper, this research being done "nige yi interpretation" for which the "Analects hair hidden" Buddhist Thought.

Key words : statecraft, lay Buddhist, Yang will, "Analects hair hidden", nige yi.