

# 朱熹的「居敬」概念與菩薩戒的「發心」 之對觀

## ——淺論道德實踐的基礎

王惠雯

第一次儒佛會通學術研討會論文集

(1997.12 出版)

頁 35~46

華梵大學哲學系發行

本文全文由華梵大學哲學系提供，特此致謝

---

頁 35

### 壹、前言

本文主旨擬在比較、對觀：朱熹「居敬」的涵養工夫理論所透顯的道德實踐意義，以及大乘佛學闡揚菩薩戒的前行基礎——「發菩提心」的概念，兩者之間的同異性。此一研究的主要目的，一方面希望能夠呈現二者的理論思維特色及實踐意義；一方面希望凸顯其間的共通性，以開展彼此之間互相會通的可能性。期使儒學與佛學在現代時空的因緣際會中，經由前人累積的思想結晶及知識交流，能開誠地共創具有前瞻性的發展成果。以其在實踐指標上的貢獻，為當今現實社會的生活，提供心靈及精神層面的一個參考模式。

之所以選擇朱熹(以下簡稱朱子)所論的居敬概念，主要是由於他是一位集大成的儒者，重視實踐的思考，具有儒家本位的生命情調。本文主張應當尊重其本位，轉化使其發展的潛能契機；不應判定其為儒學之異端，或簡單地評其不如佛學體系。基本上朱子主張敬的涵養工夫，是為了能體認天理，亦即：持敬不只是使內心能夠常惺、存的精神狀態，還是達到道德修養目標的方法。此一思想主要源自程伊川「涵養須用敬」的看法，在朱子的編、著的作品中，可以歸納出其在涵養工夫及道德基礎論上的主張。

大乘佛學，儘管呈現的是不同於小乘修行的實踐理念，但這不就是指菩薩超越在佛制的戒規之外，或者不需任何的規範。大乘經典中提到許多菩薩「學處」，包括身語意行爲、心念等的規範，一般以六度萬行言其廣大。菩薩戒的傳承，現存的漢譯戒本多達四種以上。佛陀爲因應不同眾生的根器，制立別別解脫戒，而菩薩戒即是就「發菩提心」的菩薩(佛子)所示的戒法。和七眾別解脫戒(在家二種戒、出家五眾戒)的性質不同，因爲在家戒目的可獲人天福報，聲聞戒目的在求解脫(出離三界)，而菩薩戒目的在成就佛果。此外，三者發心、戒規內容及實踐方法上，有發心大小之不同，遮止與開緣的種種差異。然而就律儀戒(共相)而言，沒有大小乘之別，因爲菩薩戒含攝出家戒，若是出家菩薩亦應持守其出家的律儀戒；就在家菩薩而言，則以十善道做爲律儀戒。此外，菩薩戒之所以異於在家、聲聞戒的主要本質差別是什麼呢？即是「大乘發心(菩提心)」，意即發菩提心才是造成大乘(利他)與小乘(自利，斷煩惱)的發心在實踐上的本質差異。

因此本文將對菩提心的概念意義進行了解。由於史上有許多論師依於經典，提出豐富的學說及見解；但基於目前所能掌握的現有完整傳承及論典資料，因此以宗喀巴上溯至阿底峽及寂天、龍樹、無著等大師的思想，做爲研究的主要架構。

最後本文將從「實踐基礎」的理論之分析，以對觀的方式詮釋二者在實踐本質、目的及方法上的思想特色，並比較具同異之處。並就論述的研究成果，思考有關道德實踐理論的會通問題。

頁 36

## 貳、本文

### 一、朱熹實踐理論中的「居敬」概念：

在《朱子文集》卷十四中，錄有朱子晚年 呈宋寧宗之奏劄，論及爲學之道：「爲學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。讀書之法，莫貴於循序而致精。而致精之本，則又在於居敬而持志。」<sup>[1]</sup>

朱子認爲：爲學的實踐之道即在「居敬窮理」 居敬持志在朱子的儒學思想中，是「道問學」——學爲聖人之道的基礎。

#### (一)敬：

##### 1· 敬的內容含意：

(朱子語類》卷十二，曾一再提及「敬」的概念：

「只敬則心便一。」

「敬則萬理具在。」

「敬只是自做主宰處。」

此外，在(朱子全書)卷三十一中，認為：

「以敬為主·而心自存。」

「敬則私欲不生，必心湛然，不流放開去·自然萬理畢顯。」[\[2\]](#)

《朱子語類》卷十二中曾提到：

「大凡學者必先理會『敬』字，『敬』是立腳去處。程子謂：『涵養須用敬，進學則在致知』，此語最妙。」

「『敬』之一字，真聖門之綱領，存養之要法。」

「敬有甚物？只如畏字相似。……只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」

2· 敬的條目：

「坐如尸，立如齊，頭容直，目容端，足容重，手容恭，口容止，氣容肅，皆敬之目也。」

朱子作〈敬齋箴〉：

「正其衣冠，尊其瞻視……，從事於斯，是曰持敬。動靜無違，表裡交正。須臾有間，私欲萬端，不火而熱，不冰而寒。毫釐有差·天壤易處，三綱既淪，九法亦斁。干乎小子，念哉敬哉！墨卿司戒·敢告靈台。」

(二)敬的實踐義：

1· 居敬窮理：

就實踐而言，不僅強調心之涵養，還必須有窮理的工夫，所謂：

「大本用涵養，中節則須窮理之功。」

因此可以說，朱子的「居敬」即是指涵養本心，而格物致知的窮理工夫則以持敬為本。因此實踐的操存工夫，即是「窮其所養之理，養其所窮之理。」(《語類》卷六十三)亦即平時若能敬以持心，則能使「發處自然中節，……，體察之際亦甚明審，易為著力。」(《朱子

全書》卷四十三)[\[3\]](#)

## 2· 敬義夾持：

在《朱子語類》卷十二曾說到：

「敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。……須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。」

所謂敬義夾持，即是持敬工夫的內外兼顧工夫。[\[4\]](#)

此由內而外的涵養基礎，是源於伊川「涵養須用敬，進學則在致知」的詮釋，亦即「二者交相發，則知益明，守益固。而舊習之非，則將日改月化於冥冥之中矣。」（《全書》卷三十八）

### (三)實踐之基礎：

在朱子所編纂的《近思錄》中，卷四為北宋四子關於存養的語錄。朱子認為：

「窮格之雖至，而涵養之不足，則其知將日昏，而亦何以爲力行之地哉？故存養之功，實貫乎知行。」[\[5\]](#)

由此可知，就廣義的知行之實踐，其基礎即在於存養工夫。

周敦頤(濂溪先生)在答覆聖學之要時，表示：

「一爲要。一者，無欲也。無欲，則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公。公則溥。明通公溥，庶矣乎！」

朱子對於此章之旨，認為學者能深玩而力行之，「則有以知無極之真，兩儀四象之本，皆不外乎此心。」[\[6\]](#)

明道則認為：

「敬以直內，義以方外，仁也。若以敬直內，則不直矣。」

伊川主張：

「整思慮則自然生敬。敬只是主一也，……存此則自然天理明，學者須是將敬以直內，涵養此意。直內是本。」

「敬則自虛靜，不可把虛靜喚作敬。」<sup>[7]</sup>

從以上可見，學為聖人之道，明天理之在人心，必須存敬以涵養本心。所謂敬即是要沒有閒思雜慮，內心常自整頓；而不是只管求靜，空卻一切，欲與事物不交涉。<sup>[8]</sup>

以敬作為整個實踐之基礎，在朱子之前的理學家們已有發揮，由於居敬與窮理對他來說，都是在心上作工夫，因此在知識進路的道問學中，仍以居敬的涵養本心為大體，以防流於私欲，才能體明天理。道德實踐即是以敬貫乎知行：由於居敬，才能達到「知至」：不容己之知，必踐其所知的實踐之知，而非塊然兀坐以守其炯然不用之知覺，謂之操存。這樣的進路，正點明朱子哲學詮釋聖人的精一、操存之道，是以人心一於道心，而言「居其正而審其差，絀其異而反其同」的居敬之道。<sup>[9]</sup>

頁 38

#### (四)小結

朱子倫理思想，內容主要涵括：性善、四端、氣稟、天理人欲、尊德性道問學等<sup>[10]</sup>，並言：孔門所指求仁之方，日用之間，以敬為主。(《語類》卷十二)，亦即透過「敬」能做到克己、勝百邪、收斂身心、自做主宰，心常光明而洞萬理，復天理而滅人欲。<sup>[11]</sup>這即是朱子道德理論體系中的實踐方法。

從以上的引文，可以理解「敬」即是主一(直內專一、使自家的精神在此)、敬畏虔誠(收斂身心)的一種內心涵養狀態；另一方面，朱子認為敬具有道德修養的規範義，可由內而外顯於動靜云為之間。而持敬的方式，必須透過敬義夾持，以達至有事、無事時，內心都能隨事而應、湛然專一的內外透徹之境界。至於要如何涵養「敬」？必須貫乎動靜語默之間，無一息之間斷；以及收斂此心，莫令走作閒思慮。<sup>[12]</sup>經由居敬窮理的互相發用，不偏廢涵養與致知之學，即是朱子所開展的為學(學為聖人)的實踐之道。

## 二、菩薩戒思想中的「發心」概念：

在此所要探究的發心概念主要是指：菩提心。在佛教思想中，菩提心的梵文字義即是覺心、智心。在《菩薩地持經》卷一有：「菩薩發心而作是言：我當求無上菩提，安立一切眾生，令究竟無餘涅槃及如來大智，如是發心求菩薩道。」[\[13\]](#)菩薩道的修行，內容含括六度萬行，是大乘佛教的實踐之道。一位自我期許為大乘的行者，「應如聖教，最先發起勝菩提心。此為菩薩行之所依。次受菩薩淨戒學菩薩學。菩薩行者若或不能學菩薩學，於任何時不能趣得無上菩提。是故持戒，乃為三世菩薩行處唯一要道。」[\[14\]](#)因此，若欲實踐菩薩道之修行，應當先發菩提心，受菩薩戒，持戒學菩薩學，進而證得無上菩提。可見發菩提心是行菩薩行以滿佛果的充份條件，於菩薩學處[\[15\]](#)如實深信而修習，則是求證佛果的必要條件[\[16\]](#)。此外，菩薩在「戒」中，便能具足諸善，由初發心起即能利益自他(初善)，以及饒益一切有情(中善)，最後趣向佛位，獲大果勝利(後善)。和聲聞等需由戒定慧三學，才能具善。

因此本文所擬討論的菩提心，特就實踐菩薩學行的脈絡而言，除了理解菩提心的內涵外，將呈顯「發」菩提心的方法。以下內容主要是採取宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》·〈一切相智品〉的進路，輔以阿底峽尊者在《菩提道燈》中的看法，旁引漢傳大乘經典的原文，期能展現大乘實踐理論的風貌。

(一) 菩提心的概念：

1. 發心之所依：以何身、心而發心？所緣對象為何？

經典上曾說：眾多天子發菩提心，以及有龍發心。可見發心不一定要依於別解脫戒和脫離八無暇[\[17\]](#)的身體(指人身及所具的殊勝戒身)。在戒論(菩提正道菩薩戒論)中，有提到關於是否應依別解脫戒

頁 39

的討論，宗喀巴引阿底峽《菩提道燈》：

「七種別解脫律儀，恆與餘戒能相應，於菩薩淨戒堪能。其他一切皆非是。」

這是指初業者若沒有隨七種別解脫戒相(遠離性罪的共相)，不復生起菩薩淨戒。並不是指未受七種別解脫戒，便不能生菩薩淨戒。因為阿底峽此處所說，是表示淨戒的「殊勝」依止[\[18\]](#)。亦即若有別解脫戒是菩薩淨戒律儀的殊勝所依，但不是受菩薩戒的基礎。可見菩薩戒的實踐基礎在於發起菩提心。

發心的心態因緣，宗喀巴提出三種：緣佛而生的淨信，緣有情而生的悲愍，聞菩提心的利益。[\[19\]](#)在其他經論中亦載有：「樂佛大智……聞說法讚歎菩提及菩薩藏……；護持正法，為諸眾生滅無量苦……。」(《菩薩戒》卷一)以及「見佛世尊形貌端嚴……，或聞記別，或聽教誡，或見眾生諸劇苦，或聞如來廣大佛法，發菩提心，求一切智。」《華嚴經》〈十住品〉第十五)

應當以虛空般無量的有情為發心的所緣對象，《菩提道燈》的頌文有：「次於諸有情，先起慈心觀，生三惡趣等，及死歿諸苦，所有話眾生，為苦所苦惱；欲度脫眾生，出苦及苦因，當發菩提心，立誓永不退。」[\[20\]](#)

可知應當緣念一切眾生。

## 2·發心的分類：

關於依性質而分的菩提心有二：願菩提心和行菩提心。歷來有各種看法[\[21\]](#)，宗喀巴以(華嚴經)及寂天的(學集論)《入行論》為正解之說。

《學集論》說：

「菩提心有兩種：願求無上菩提之心和行向無上菩提之心。」

智作慧認為：願心和行心都不會超出「為利他而欲求正等菩提」的意願，所以二者性相差別，應從有無身口意三業去理解[\[22\]](#)。蓮華戒在《修習次第初篇》亦贊同有願心和行心之別。

阿底峽在《菩提道燈》引寂天的《學集論》指出：願菩提心是從發起「我決定要成佛」的願望產生的。因此，緣念圓滿的菩提果就是願心。[\[23\]](#)

緣念道上的法即是行心。在(大乘經莊嚴論)中提到：

「自他利真義，力及自佛土，成熟有情眾，第七勝菩提。」

阿底峽認為：菩提心在一切因位和果位都具同一種性質，由於有階段的差異，而形成不同種類的發心。[\[24\]](#)

宗喀巴認為「願心」是指：為了救度一切有情脫離三界，我要成佛！的善淨意願。生起願心之後，願受菩薩戒乃至趣入六度相攝的無上菩提行，就是行心。二者具有同樣性質的意願，但在是否已採取「成辦菩提」的實際行動上，二者仍有差距。此種差距就如：心剛動念要去某地，和採取行動上路二種情形的差別。[\[25\]](#)

此外，宗喀巴主張：一旦趨入大品資糧道，即是已經行向無上菩提。因此資糧道中的菩薩亦應廣積資糧，行持菩薩戒(強調大乘道之行者亦應持戒)；由於受戒之後自然會行向菩提，因此以為凡夫(未登地者)沒有行心是不合理的。在《學集論》曾說：應知未登地者亦有菩薩律儀之行。[\[26\]](#)由此可見兩種菩提心任具其一，都能做為行持菩薩淨戒律儀，趣向無上菩提的基礎。

在《修習次第中篇》提到世俗與勝義菩提心的差別，「出於悲心立誓拔濟一切有情，……發以這種欲求無上正等菩提的最初心，就是世俗菩提心。……應依《菩薩戒品》中所說儀軌在持守並精通的大師處發起世俗菩提心。之後應當為生起勝義菩提心而努力。勝義菩提心超越世間，離一切戲論，極為光明，是勝義行境、無垢、不動、不動如無風之燈火。一個人必須恆常虔敬地修習止觀，才能修成勝義菩提心。」[\[27\]](#)

## (二) 發心的實踐意涵：

發菩提心的實踐，是以「悲心」為根本(依《大乘莊嚴經》所說)。由寂天及阿底峽所傳的「自他相換」以及「因果七教誡」在宗喀巴的《道次第》教法中，是做為大乘修心的法門。其中「因果七教誡」即是發起菩提心的七個步驟：知母，念母，報恩，慈心，悲心，增上意樂，發起菩提心。在之前並應修「平等捨」：一切眾生無論親疏愛憎皆平等。如此才能使菩提心的行境增廣遍佈。

在發心的七個步驟中，首先應對一切有情皆曾是我的母親生起了知(運用推知的方式)；感念此世母親的恩德，推知生生世世母親的恩德亦如此世母親般；因此要報答母親之恩，即一切眾生之恩。願將一切快樂給予眾生即慈心；希望拔除一切眾生的痛苦即悲心；增上意樂即是指「一切有情的利樂由我來擔負」，亦即想要實際去承擔；由於以目前一己的能力有限，因此發願「成就佛果」，即生起願成「菩提」之心。[\[28\]](#)

其中「增上意樂」的概念較為特殊。阿底峽曾引《虛空藏經》，主張「行心體性」是清淨的增上意樂：

「虛空藏說：善男子，由兩種法攝持，則菩提心住於不退轉。……(即)意樂和增上意樂……意樂由無諂和無誑攝，增上意樂由不貪和意樂和勝進修行攝。」(《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 125)

此外，《聖真實集法經》說：

「追求殊勝功德就是增上意樂。」(同上，頁 126)

但在宗喀巴的《廣論》中，將增上意樂視為(願)菩提心的因，需有增上意樂才會生起真實的菩提心。陳玉蛟在上述書中，認為增上意樂是願心增強到某種程度之後，自願為利眾生的行菩提心。(同上書，頁 60)事實上，阿底峽認為行心體性是增上意樂，不即表示增上意樂是行心。在《道次第》的教法中，悲心是二乘皆有之心，就如母視子

頁 41

落井而願救拔的心；而想要由自己的實際行動，去擔負眾生的離苦得樂，則是增上意樂。這是大乘超勝二乘發心之處。此外，因果七教誡是月稱、皎月、寂護以來的傳承，在宗喀巴的格魯派教法中，需次第分明觀修。「增上意樂」是直接產生利益眾生的心，介於悲心：令眾生離苦，與菩提心：為利眾生願成佛之間，在實踐過程中是相當重要的步驟。否則二乘人(屬於小乘發心)雖然一樣具有悲心，為何無法趨向大乘道的修行？又，一個在字義上知道「菩提心」定義的人，為何還不算是發菩提心的人？在陳玉蛟書中所說：願心增強至某種程度，正是點明實踐過程「增上意樂」的必要性。

(三) 發心的實踐基礎：

宗喀巴討論及詮解諸大論師的見解之後，主張：心與「為了利他而欲求圓滿菩提」的欲心所相應而發起，即是發心的定義。[\[29\]](#)在無著和世親對於發心之體為何的看法中，前者〈菩薩地〉以勝願為發心；後者〈莊嚴經論〉以思為發心。宗喀巴引《莊嚴經論》：「諸賢者之願，即具希求思。」他認為二者看法一致。[\[30\]](#)

聖解脫軍提到：發心一詞中的心即誠，即明知。指緣想一切白淨善法的心理活動。所說發是指發起未生之心，為了說明心所通達的法上的最初際心態。[\[31\]](#)

此外，「發心是欲求菩提」之說，聖解脫軍主張：欲不是發心本身，只是以欲的名稱，施設在發心上而已。亦即主要仍是在於心的意識上言發心。獅子賢亦主張：欲心所只是假名，心才名副其實。意即有助伴思心所的「心」是發心，能發起自他二利的是心(緣想自他二利)。[\[32\]](#)

#### (四)小結：

綜觀以上對於發心的討論，可以了解其實踐的性質、方法及目的，即在於內心的觀修，除了運用理智的推理思維，尚需意志上的希求，此種意欲心是相應於心王，其內容是爲了利他而求證菩提。

此外在大乘經典中，述及各種發心的因緣和方法，皆是凡夫行者得以學習的各種善巧。本文所探究的只是從阿底峽及宗喀巴傳承的教證之法加以理解，淺探其實踐的意義。以下將對兩種實踐理論的內涵進行比較，期能對照出之間同、異的觀點特色。

### 三、居敬與發心的實踐意義之對觀：

本文擬從四方面進行比較：(1)實踐的本質；(2)實踐的目的；(3)實踐的方法；(4)實踐者本身；(5)實踐的基礎。

#### (一) 心的涵養與心的觀修：

朱子哲學的實踐理論強調存養論，主張以敬涵養心之本體，這是源於儒學心性思想的傳統體系。朱子做爲集大成的思想家，對於實踐

頁 42

的理論架構有更完整的發揮。他主張以「心統性情」，成就德行最先在心上做工夫，並含融知識的進路：「窮其所養之理，養其所窮之理」。而佛學的發心理論，在生起菩提心的事項上，亦主張是從未生之心而生；以心相應於希求利他而成佛之欲心所而發心。

涵養內心的意義，兩者皆指向內心與外在行爲的體用相即：即「敬以直內，義以方外」與發(願、行)心行菩薩行(受持菩薩戒)

因此二者對於實踐本質的掌握有相似之處。

#### (二) 成就德性(聖人)與成就菩提(佛)：

儒家的道德實踐目的在成就聖人的典範，運用在世間的齊家治國平天下的人文處境中；因此朱子所主張「居敬」的涵養即展現在個人行爲處世，以及應事的

工夫上，強調收斂身心，專一心志不放逸。才能應知天理、精一道心，不致受限人心中的形氣之私所影響。

發菩提心的目的，並不只是求得一己的道德成就而成佛(最高典範)，是爲了利他，令眾生皆安置在佛的果位上獲得究竟之安樂。由於自己尙未成佛，如何能令他人成佛，得究竟之安樂？因此，誓願成佛而擔負令一切眾生離苦得樂的責任使命。這即是發願菩提心。然而發心是成佛的充份條件，此外，尙需有正行的實踐(持守菩薩戒)的必要條件，才能廣積福慧資糧而圓滿菩提(佛果)，達到出世間的涅槃解脫。

因此二者就實踐的目的而言，有世間與出世間的差別。

(三) 操存工夫與通達法性的工夫：

儒家的盡心哲學開展知識與存養並蓄的進路，在朱子則以「居敬窮理」的工夫，融合內外之道：一方面盡心知性知天命，另一方面以德應世，成就人文的道德的最高典範(下學上達)。

朱子以「敬」主一的涵養，將聖人之學(存於內心的天理)呈展於生活中的實踐，所顯現的儒者氣度，即是有爲有字的風範。透過「敬」的專心一志，才能使所學之仁義禮智等道德規範，內化於心，達至發而中節的中庸之道。

相較於「敬」的工夫，發心不能僅由唸誦儀文，或明白發心的步驟即可達到。產生菩提心的方式，除了可由他人的開示或言語知識引發之外[33]，尙有由實修的證量，通達法性(法無我、自他平等性、佛與自己的法界無差別、除他之苦如除己之苦)[34]的方式。此外，發願心之後，還要修學令今生及後世不退心的方法。[35]

因此，二者中以發心所涵的實踐方法較完整明確。

(四)君子與凡夫眾生：

儒家重視讀書的君子或有位勢的君子之德行的涵養，因此關於道德實踐的闡發，偏向君子階層的考量。在當今社會民主掛帥的現實生

活中，有待發展關於普羅大眾的實踐指標，以仁義禮智的德目來看，若能融入現實日常生活的各個面相，將不致遭到封建過時之譏。

在佛學的發心理論中，任何人只要願意發心修行，則不捨世俗的身份地位，甚至天人及能都可以發心修行。一旦發菩提心即進入大乘的資糧道，堪稱佛子(菩薩)，得以向五道十地的修行位階邁進。又以行菩提心而受持菩薩戒，亦能積集大乘的資糧。

因此，發菩提心並不限於某種特別身份的人，但在發心受戒之後，則必須循戒律的規範而行，廣行各種菩薩學處，以防退失菩提心或違犯戒律(因一旦退失菩提心即是捨失菩薩戒)

由以上可見二者學說在實踐者方面的差別。

#### (五) 天理、道心與願力、行力：

朱子所承襲的宋儒思想之修養論，主要是基於德性之知。此種實踐的基礎是內在於「心與理的合一」，亦即以人心合於道心，去人欲之私以復天理。在其道德形上學的體系中，天理之道在人心中有內在的基礎，透過居敬的存養與窮理相合融的工夫，能將德性之知展現為道德之實踐。

而發心中的願力與行力，其體性為增上意樂(心力的增勝)，透過種種因緣(包括善根力、種姓、聽聞力，以及修力等)而得以展現。是依於佛法的因緣理論，因此有待於眾緣和合。另一方面，就修證法而言，則有以推知的方式融合思維及觀察力，依次第觀修而發起堅固的菩提心，此種增廣方式的實踐基礎，和儒學實在論式(原來即有道心)的看法不同，除了有因之外，尚需眾緣的和合。

這樣的一種實踐進路，基於實踐者意志的自由展現，在心中具有增廣的可能性，待眾緣而發。不同於強調道德的內在性，進而架構其必然性時，易流於僵化的道德規約，或某種主觀的道德優位感：「人若不如此，非人也。」的狹隘心態。從因緣和合的角度觀之，發菩提心的菩薩和眾生之間，不是截然二分的兩種存在階層，而是一種共在的關係。甚至受苦及流轉生死的眾生是發菩提心者觀修悲心時，令其發願度化的所緣境，可以說，沒有眾生就沒有菩薩的修行。

因此可見二者的實踐基礎論有所不同。

#### 參、結論：

從上面所討論五個實踐理論的面相，可以看出朱子的儒學「居敬」與佛學的「發心」概念的一些相同與相異之處。基本上二者在實踐本質意義上，並沒有很大的差異，甚至在思考及分析上有相似的看法。此外在實踐方法的操存工夫上有

近似之處，但在通達法性的止觀工夫上，則和儒學的虛靜之法不同。其餘則由於儒學與佛學的基本思想層面不同而有些許差異。

由於佛學的經典學說及研究的成果豐盛，自然有較完整的理論呈

頁 44

現。儒學若能站在同情理解的角度，兼容並蓄地向佛學寬廣的領域開展，提昇發展不足的層面，同樣可以呈顯中國哲學的思維特色，畢竟我們已經生活在這樣的時空下，提供更解決問題的前瞻思考，是每位哲學工作者的使命。

對於「儒佛會通」的主題，不敢自詡有所掌握，除了對於上述使命的自我期許外；吾人認為儒學的基本倫理道德，諸如人與人之間的相處之道，仍適於尚未發心受戒的一般學佛者，甚至尚未進入宗教領域的實踐者，做為世間生活的基本修養之道。因為當「法是大乘法」，而「人非大乘人」時，應當避免驕傲地自認可超脫一切世俗規範；亦不應認為大乘人不需持戒，因為一旦成為發心的大乘行者，其所行所為自然圓融了世俗規範，而成就更究竟高勝的德行。菩薩戒的規範，即是令大乘行者具善防過的學處，為了企向更究竟的成就，應當實踐六度萬行的超勝之行，更不用說應當能夠具足較基本的規範了。

---

## 註釋

[1] 《朱子文集》，共十八卷，收錄朱子各類文章。台北：新文豐，1985年。

[2] 參見劉述先著，《朱子哲學思想的發展與完成》。台北：學生，1984年。頁128。

[3] 引自《朱子全書》，台北：世界書局，1987年。

[4] 參見侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》。北京：人民出版社，1984年。頁405。

[5] 參見朱熹編，張伯行集解，《近思錄集解》。台北：世界書局，1989年。頁129。

[6] 同上，頁129。

[7] 以上引文皆參照註5，頁145-9。

[8] 此段話係引用張伯行之集解，頁147-9。

[9] 參見拙著，《朱熹「心與理一」思想之研究》。輔大哲研所碩士論文，1992年。頁108。

[10] 參見陳榮捷著，《朱熹》。台北：東大，1990年，頁95。此處以朱子〈玉山講義〉一文之內容做為朱子晚年思想之定論。

[11] 同上，頁95。

[12] 同註4，頁405。

[13] 參見《大正藏》第三十冊。頁889下。

[14] 參見宗喀巴造，《菩提正道菩薩戒論》頁5。

[15] 學處(梵文 siksapada)在律典中是指：僧俗學佛二眾所應當學的處所。依《法蘊足論》卷一〈學處品〉：

「云何名處？言學處耶？所謂學者，謂……未滿為滿，恆勤堅正，修習加行，故名為學。所言處者，……是學所依，故名為處。」(引文參見釋厚觀撰，〈《大智度論》的戒學思想〉刊於《諦觀雜誌》65期，1991年4月。頁5)

[16] 宗喀巴大師引《聖三戒經》：「不正行者，不能證得無上覺故。何以故？若不正行得菩提者，音聲言說，亦應證得無上菩提。」那麼，只光說說我要成佛的話語，便能讓所有的眾生成佛了。可知：不行正行，欲成菩提，欲成菩提的錯謬。

[17] 參見陳玉蛟著，〈入菩薩行導論〉，頁79。

[18] 同註14，頁22。

[19]同註 17，頁 79。

[20]參見陳玉蛟著，《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 106。

[21]這些看法有以登地與否，以及是否正受律儀積聚資糧，還有是否證得不退轉地，或從因、果的差別等而言願心、行心的不同。

[22]同註 17，頁 84。

[23]同註 20，頁 128。

[24]同註 20，頁 128。在《現觀莊嚴論》中提到二十二種發心。關於其分類的看法，有就因位道位及果位而分；或以前二種是願心，後二十種是行心。

[25]同註 17，頁 84。

[26]同註 17，頁 85。

[27]同註 17，頁 87，這是就修力之不同，所產生的菩提心。

[28]此為《菩提道次第》法要中，上士道的發心之法。

[29]同註 17，頁 82。

[30]同註 17，頁 80。

[31]同註 17，頁 80。

[32]同註 17，頁 82。

[33]同註 17，頁 86。

[34]同註 17，頁 87。

[35]參見註 20，頁 116-125。方法有讀誦大乘經典、依止上師、憶念願心功德令心歡喜、日修六次發心令其增長，以及斷四黑法修四白法。