

## ※ 勞思光教授逝世十週年紀念專輯 ※

# 勞思光先生的佛教觀——兼論人文 佛教是否可能

郭朝順\*

感謝中研院文哲所周大興老師籌辦這個會議，在勞先生逝世十週年的前夕讓大家有機會來一同紀念勞先生。所謂「紀念」，就是一起緬懷、思念、憶往的意思。所以在進行這場演講的一開始，我打算先談一點往事，然後再進入學術性主題。

梅貽琦的名言，「所謂大學者，即有大師也」。我第一次見到勞先生，是在一九九九年到華梵哲學系應徵教職時，當時面試的老師中，除了當時的創系主任許國宏教授外，最有印象的自然就是自我年少時，即已聞名許久的勞思光先生。我不清楚勞先生當時對我的表現有什麼評價，但總之，我獲得機會進入到華梵哲學系服務。當時的華梵哲學系才創立滿三年，我們也就在大師的光環下，努力建設華梵哲學系，教育學生。勞先生在華梵哲學系的那幾年，應該是我們最感輝煌的黃金歲月，而我自己也十分感念學生們回報予我們的真摯情義。

我和勞先生重疊的時光為一九九九年至二〇一二年。由於勞先生在華梵的授課，都是排在上午九點至十二點，所以勞先生很早到校，系助理或學生，會為勞先生準備早餐及咖啡，有時候他們準備不及，就會由我或者冠閔所長（晚我一年進入華梵哲學系），煮咖啡給勞先生喝。勞先生對上課是很認真的，每次上課之前都還持續備課，因此除非他找我們，或我們送咖啡過去，否則也不太敢打擾先生備課；這是當時的日常。

最近處理學生驟逝的事情，校方十分重視同學們的心理輔導，怕同學們會有心理創傷。我想勞先生過世時受到最大衝擊的，除了家屬勞師母、勞小姐外，就屬當時負責照顧勞先生的助理林士華先生及工讀學生劉艾娜小姐了。（這兩位是以當時

---

\* 郭朝順，佛光大學佛教學系教授。

的教卓計畫任用，由朱建民校長指定的，因為當時我身兼行政職，所以計畫是由我負責的。) 因為這兩位是第一時間到達現場並通知我，當我趕到醫院，看到他們二位紅著眼眶，跟我說明他們發現及送醫經過。我們三人就在急診室拼命聯繫家屬，以及接下來一堆事情的處理與聯絡等等。現在想來，說不定我也有些心理創傷吧！

勞先生逝世後，因為當時華梵大學的校長朱建民教授的支持，我們將他的遺物運回華梵大學，後來成立了「勞思光研究中心」，典藏勞先生的手稿、授課資料、照片、演講錄音、日常生活的常用物品（領結及眼鏡是大家最有印象的）。當時我和劉國英教授、朱建民校長討論研究中心的設立時，是希望勞先生的相關文物資料，能夠不要四處離散，同時若有機會，也可以進一步整理研究。其實，我的另一個私下的用意，是想藉由這個中心的成立，來撫慰那些關懷勞先生、親近勞先生的親朋、弟子們，因為失去勞先生所產生的憂傷。後來研究中心申請到國科會的計畫，於是便將勞先生在華梵的授課錄音檔整理，出版三本書。第一本《勞思光論哲學基本問題》，是由我和林士華先生共同編註。二〇一六年我離開華梵到佛光大學佛教學系任教，因此後來兩本則要感謝陳振崑教授接續完成，分別是《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》及《哈伯瑪斯論事實性與規範性》。十年過去了，加上今天的會議，我的自我療癒，或許可以告一段落。

佛學不是勞先生思想的重點，但我自己的佛學研究，有一部分是要回應勞先生對於佛教的論斷與批評而作的。其中，完整的、系統性的說法我已在《佛教文化哲學》（臺北：里仁書局，2012年）一書中陳述過，還有〈從「緣起法」的哲學思維回應勞思光先生對佛教的評判〉（《中國哲學與文化》第17輯〔2019年11月〕）一文亦有論及。所以今天的演講，就不另外寫成論文，只談一些重點。

勞思光先生的佛教觀可放在兩個脈絡來觀察，一是宗教問題層面，一是哲學史層面；後者尤其會放在中國哲學史的角度來與儒家哲學做比較。就宗教層面而言，最早期「思光少作集」的宗教觀雖然略有修改，但大致一直貫穿到晚年<sup>1</sup>，這主要可見勞思光與唐君毅〈宗教之討論〉的書簡（收於《書簡與雜記——思光少作集七》），以及〈宗教精神與宗教問題〉（收於《儒學精神與世界文化路向——思光少作集一》），這些材料都發表於一九五五年。這個階段的思想，自然是深受康德及

<sup>1</sup> 張善穎對勞思光早、中、晚期的演變有更詳細的討論，見張善穎：《勞思光哲學要義：超越中國哲學史》（臺北：漢世紀數位文化，2013年），頁81-100。

黑格爾思想的影響。晚期他將以前的說法，用更明確的概念來說，包括《文化哲學講演錄》（2000年授課，2002年出版）以及《勞思光論哲學基本問題》（2010年授課錄音檔，2016年出版）都有提及。

關於勞思光與唐君毅〈宗教之討論〉，補鵬揮〈勞思光與唐君毅的聖神之辯重探〉（《鵝湖月刊》第561期〔2022年3月〕）是最新的文章。本文企圖平議二位先生的立論，但基本上較贊成唐先生聖神合一，以其為合乎中國傳統天人合一的思想，而顯得圓融博大。

不過，若就勞先生〈宗教精神與宗教問題〉一文的內容深入來看，可以明白勞先生所言之宗教，即指「有神的宗教」，同時也區分宗教精神與道德精神之間的異與同，基本上主張聖神有隔，並就此說明，何以其否定宗教的究竟義，但卻不否定宗教在文化的進程中，確實具有其積極的功能與作用。

## （一）宗教與道德的異同

**同：**

宗教與道德都是依人之價值自覺活動，不是依於認知，而是依於意志力而成立。

**異：**

1. 道德可以直通當前之心靈（內在），宗教則會以當前心靈之外的神為歸趨。故「實然我即當前之心靈，最高我即最高自由之主體。但在道德精神，實然我與最高我直通……。而宗教精神下，神則與心根本分立」。前者為「純粹主體自覺為價值主宰及依歸的型態」，後者為「以超越對象為價值主宰及依歸的型態」。

2. 道德只涉及應然（理之應然），宗教必將應然擴充到必然（事之完成，如末日審判、業報因果）。

3. 罪惡問題：道德：對罪惡之克服始顯德性之自由；宗教：世界及人生即有罪惡或者無明，故只能捨離以求超越。

4. 對世界之態度：道德心絕不排斥世界，宗教教義對世界採取一捨離的態度（因為：以世界為惡，為虛妄）。

## （二）宗教之三用

1. 「突破作用，顯欲望之否定義」——推動精神上升。
2. 「安息作用，顯意志之解脫義」——以神聖令精神穩固。
3. 「收斂作用，顯知性之自範」——信仰非知識性，故可自知智性的限制。

## （三）宗教之問題

「只超升不重鑄，視關係界為虛幻」，「有超升而無重鑄，則便是棄絕精神，捨離精神」——否定文化世界。

勞先生晚期著作對於宗教問題的評論：

《文化哲學講演錄》：

1. 「彼世觀念與超越性之圖象化」。
2. 「神力觀念與主宰性之存有化」。

《勞思光論哲學基本問題》：

1. 「超越性之尋求」（彼世）。
2. 「恆常性之認定」（靈魂）。
3. 「依賴性之限制」（神權／非理性之想像）。

勞先生對宗教的評斷，與黑格爾相近，認為宗教尚有一部分非理性，而其非理性的特色表現在將超越性外在化，而形成神或在超越之彼岸等概念。勞先生的基本立場便是以聖代神，對於儒家是否可以成為一種人文教的主張，傾向否定（除非是重新界定宗教的定義），因為勞先生認為，宗教基本上即立於對「神」的超越信仰，造成的天人相隔，都是道德理性無法徹底貫徹的原因。

以下開始論述勞先生對佛教的看法。

勞先生曾提及，佛教沒有其他宗教天人相隔之弊。佛教包含了宗教及哲學兩種性質。勞先生雖肯定佛教哲學的豐富，但對佛教的宗教性質依然採取否定的立場，尤其是佛教對彼世的追求及對此一世界的捨離。

就佛教是一種宗教而言，勞思光批評佛教持二世界說，將價值判準歸於彼岸，否定現實世界是價值的全部，因此屬於一文化否定論。佛教無論如何都是要求「渡」彼岸的，故人間佛教只是附帶性的工作，不是究竟的目的；但若是佛教只承認當前人類的世界，那就成為儒家，不再是佛教了。

若就佛教是一種哲學而言，佛教與印度宗教哲學傳統的基源問題一致，都指向「如何離苦」之基源問題。佛教「以自覺心之豁顯為離苦的究竟法門」<sup>2</sup>是其他印度宗教哲學所無。但佛教之離苦，勢必與「彼世」的境界連在一起，故自覺心最後也只能朝向超升而靜守。

勞先生認為，佛教哲學之於自覺心，可就狹義的心靈哲學 (philosophy of mind)，也就是修行工夫論上來加以考察，這便可與儒家的心性論做一對比，在〈儒佛心性論異同〉（「第十屆儒佛會通與文化哲學」主題演講）的講詞中，勞先生肯定佛教理論較諸儒家更為豐富，並提及二者之間的異同。

相同的部分：「都預認，或者說希望能夠有一個獨立的道德，獨立的價值語言，不依靠形上學、宇宙論的思考而能夠建立一套規範語言。」

不同的部分，勞先生即說：「就佛教來講，最後目的，是所謂的無住涅槃，除了無餘涅槃以外，還要到無住涅槃，到了無住涅槃之後就永恆的度化。這個度化本身，佛教也不要求在時間裏停止，但是它的度化就是由此岸到彼岸，把生命要移向彼岸。」

然而，由於佛教並不建立超越之神觀，也有生死涅槃不二的說法，故即便是所謂的彼世等宗教語言，或許可以解釋為虛構的宗教型態，以佛教的說法即是假名的方便說。因此，我提出一種可能的詮釋，並主張佛教較諸儒家，更可能成為一種人文宗教，佛教是將宗教統攝於其哲學之下。

人文佛教可以成立的理由是：

1. 由於佛教的無我、無自性觀點，都有反形上學的形式，故無訴諸形上學與絕對主義之危機。

2. 佛陀是覺者，佛教所言及的諸神仍是三界眾生，顯示佛教含攝宗教的企圖，所謂佛土是解脫離苦的方向，並不是指一特定的他方世界，而是眾生所選擇的價值方向，離苦得要視眾生的苦難處境而言其如何離苦。

3. 覺悟是由自覺心而朗顯，但在覺悟前後，覺悟者都須強調實踐的重要性，不是惟有默觀守靜，尤其大乘即主張，因菩薩行的實踐以成就佛淨土。

4. 佛淨土具有多重樣式，因為世界不是只有人類世界，而是包含一切眾生之內、外的多重世界，淨土意謂離苦之世界，內心的離苦，即是心土淨；外在的離苦

<sup>2</sup> 勞思光著，梁美儀編：《中國文化要義新編》（香港：香港中文大學出版社，1998年），頁181。

世界，即是國土淨。

5. 儒家只承認人類的世界為唯一世界，故無宗教之形式，佛教主張多重世界的可能，彼世或佛淨土是關乎於不同苦難之解脫的要求，而成立的理想。

6. 佛教不以人類的道德秩序之建立及其世界為唯一的理想，任一種秩序或者規範語言的建立，也都會帶來相對性的苦難。苦難的根源，總源自對於永恆與絕對性的執著，這便是無明。無明不僅是情意性的，也具認知性的，即對自我以及世界之緣起性空之無知與遮蔽之不自覺。佛教的覺悟即是為了徹底解放此一不自覺，因此佛教可稱為一種批判性的人文主義。即永遠對任何制度、秩序、知識、系統懷抱著警惕，了解其功能與限制。

7. 一切秩序與規範、知識與系統，都要經過批判而不能予以絕對化，故人文佛教即立足於批判性的人文主義立場。大乘佛教的永恆度化，即指永恆地協助世間以及眾生，朝向離苦解脫方向之實踐，且沒有止息，但也提醒，任何人所以為的解脫和淨土，可能都只是暫時的幻化之城。

8. 佛教在人間的一切實踐行動，不是附帶性的活動，而是知曉所有的成就都會重新帶來遮蔽與限制，是故佛教以緣起性空、無常、無我來看待世界，主張救度乃是永無止息的實踐行動，透過出離的超升，再行迴返人間，藉由不斷的超升與迴返行動，以實踐解脫與度世。

9. 佛教的宗教性是由於面對死亡、虛無、無常等種種存在事實所衍生出來的，這與一般宗教相同，但佛教改寫以覺悟代替神而為價值的依歸，並以此統攝宗教活動於其中，真正的重點依然還是在自覺主體的完成，但這不僅限於道德自覺，而是對一切可能的不覺的超越。

不過，上述結論，應該不會是勞思光先生的結論，因為他並不強調會通與調和，而是強調「異同如實而定，不需強求」（〈儒佛心性論異同〉講詞綱要），這個說法有其哲學史家的態度，與牟宗三先生援佛入儒，或者唐君毅先生之心靈九境聖神合一，皆通過佛教思想以豐富儒家的思想之企圖，皆有所不同。其關鍵應在於，勞先生既重視概念的定義，認為宗教與哲學之間，或者儒佛之間應嚴格區分其差異，而且堅守道德理性，無意訴諸超越性的體驗，以神聖化儒家的道德語言，而令之成為一種宗教之故；儒佛心性論雖都有關乎意志之修養工夫的論述，歷史上也頗多交流，但因起源不同，目的不同，故勞先生論述儒佛思想，並不以理想的儒家或佛教為目的，而是意圖澄清其各自在哲學史上的思想區分。

我與勞先生在佛教觀的差別：

1. 我認為佛教的基源問題與印度傳統婆羅門教哲學有重要的差別，此外佛教的基源問題是可以修改的。我認為佛教（尤其是大乘佛教）同時關心世間與出世間問題，關心解脫與世間之安頓，故佛教的基源問題可重新界定為是：「如何同時面對世間而又能實現出世間的解脫」或「世間萬法與出世間解脫如何可以同時成立」，用佛教的說法即「不壞諸法而說諸法實相」或「染淨一如」如何可能的問題。

2. 佛教並不認為只有單一世界，世界具有多重性，每種經驗即可以開啟出一層世界，佛教除肯定日常經驗，也肯定宗教的超越性經驗，佛教乃將宗教統攝於其哲學之中。宗教義的彼世不是佛教的究竟目標，哲學義的彼世，即指在各個經驗所現的世界的困頓與束縛中脫離而出，但究竟的解脫，即必須要在世間與出世間兩重世界中得能同時安住。

3. 佛教不是單純的文化否定論，而是批判性地理解與面對文化世界的價值與限制。因其批判，故常表現為否定的語言型式。

