

佛学新解

龚鹏程『三教论衡』系列

龚鹏程 著



本书并非宗教式的从学佛角度讨论佛教，而是对佛学与佛教史的研究。第一部分首论学佛与佛学之不同，之后着重讨论历史上佛教与文学、儒学的互动关系。第二部分为对佛教社会面向的研究，如佛教模式与企业管理、佛学义理与企业管理、佛教的非营利事业管理等。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

龚鹏程『三教论衡』系列

佛学新解

龚鹏程 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

佛学新解/龚鹏程著. —北京:北京大学出版社,2009.1

(龚鹏程“三教论衡”系列)

ISBN 987-7-301-14837-2

I. 佛… II. 龚… III. 佛教-研究 IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 201295 号

书 名: 佛学新解

著作责任者: 龚鹏程 著

责任编辑: 艾 英

封面设计: 海云书装

标准书号: ISBN 978-7-301-14837-2/B·0781

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuswsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 三河市新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 21.5 印张 365 千字

2009 年 1 月第 1 版 2009 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

“三教论衡”自序

儒、道、释，在中国社会里被并称为三教，亦为中国社会与文化之骨干，这是大家都晓得的事，但很少人能真正深入理解之。三教经传浩如烟海，历史又极复杂，理解起来也确乎不易。我因特胜因缘，得以略窥堂奥，渐乃兼通三教，而皆能得益。刘梦溪先生曾说我做学问：“于儒学能得其正，于道家能得其逸，于释氏能得其无相无住”。这种境界当然是我所向往的，能否臻及，却不敢说。但儒道释三教既是中国社会与文化之骨干，不知此或不浸润于此，焉能得中国文化之精髓？因此钻研含咀，不敢不勉。频年积渐，成稿甚多。今承北京大学出版社朋友的好意，略辑一些，由艾英费心编为“三教论衡”，凡分说儒、论道、解释三部。

儒家之学，我童而习之，对它感到熟悉、亲切，自然不在话下。而与一般人不同的，是我还相信孔子、喜欢孔子。

相信，不是宗教式的感情或信仰；喜欢，不是道德文化使命式的敬爱。同样地，我对孔子和儒学的理解，也不仅是客观知识的掌握、考古材料的梳理或理论认知的拼图。我能知孔子，殆如庄周之知鱼于濠上，千古遥契，莫逆于心。我的性气与处事方式，多幻设、喜游戏、矜才情；我的学问，杂于道、释、文、侠之间，皆与孔子貌不相似。然而，正因不求貌袭，所以神似，此则非他人所能知也。

孔子并不容易学，也不容易像。正如儒家之不易知。我自少年时期起，借径于康有为、章太炎、刘师培、熊十力、马一浮以及清代诸儒，以上窥周秦学术之大凡，著《古学微论》数十万言，略申儒道会通之义。后治汉唐经学，撰《孔颖达周易正义研究》等，又数百万言。更与当代新儒家诸师友摩习切磋数十载，上下其议论。积闻渐博，研练渐精，反复思维而后知之，足证其难。

但孔子与儒学其实也是不难懂的。童年一晤，握手成欢，那时我事实上就已经懂了。后来的积闻研练，只不过是与那些把孔子和儒学解释得歪七扭八的各种说法、把孔子和儒学乱批一通的各类反儒言论相纠缠罢了。为了证其误、订其诌、明其踳驳纠缪，而费了许多年许多工夫，回想起来，实在颇觉不值。学非所以见道，徒疲精神于辨说，哀哉！

而这也正是吾人生于这个时代的无奈。在这个时代中，反思儒学之境况、拟测其发展，写点东西，说明往哲时贤在儒学研究上的毛病，乃是不得已的。倘以儒家成己之学的标准来说，学贵自得，谁耐烦做这些舍己徇人的工作？而从现实上说，做这些事，那些被我指称为走错了路、少读了书的人，当然也不会领情。吾人破费工夫为此吃力不讨好之务，能说不无奈吗？

《儒学新思》所辑，即为此类无奈之篇什。内容大体可分两部分，一说明历来儒者如何走错了路；一为研究儒学的人补习补习，告诉大家儒学还有许多丰富的内涵有待抉发、还有许多面向可供开展。

谈儒家的饮饌政治学、星象政治学、历数政治学、圣典诠释学、性学，以及儒家与道教之关系，都属于替大家补习的性质。民国以来，对于这些课题，学界大抵不知道、没想过，或是在视域中遮蔽、漠视之。开发这些课题出来，才有助于推展儒学之研究。否则学界讲来讲去，大家都以为已经很懂儒学，儒学也讲得烂熟、听得烦腻了，可是实际上还早着呢！许多材料，研究儒学的人根本没看过；许多论域，大家根本没想到。故现有的一些研究成果，也是浅陋不足以语儒学之深美阔约的。

正因儒学内涵丰富，所以过去谈儒学或以儒者自居的人不仅所见不广，瞎子摸象，还有不少人误入了歧途。本书论以儒学经世的问题、宋明儒学丧失历史性的危机等，就是要破邪显正，以定真诠。

除了批评古今研究儒学者的错误，开发一些新的论域外，居今之世而论儒学，我当然还希望指出向上一路，提出一个值得努力的方向。

这个方向，乃是企图顺着当代新儒家所说的“生命的学问”，进一步发展，将儒学建立成一种“生活的学问”。我在一九九八年出版的《生活美学》一书中，即曾揭橥此义，本书赓续发挥，来说明生活的儒学才是这个时代的儒学实践之路。吾人可以以此经世，亦可以此避免儒家丧失历史性的危机。这个路向，过去几年，除了理论上的阐明，我也与一些朋友做了不少实践的

尝试,希望将来可以继续做下去。

儒家以外,我又喜欢佛道,对各种宗教事务也都感兴趣。盖性喜幽奇,博涉多方,辄于此寄寓遐思也。但并不只是单纯的宗教感情引导着我去接近宗教、试图理解宗教,而是基于对中国文化的总体关怀,使得我必然注意到儒家及儒家以外的宗教状况。

一九七八年左右,友人林明峪作《禅机》、《妈祖传说》、《台湾民间禁忌》等书,我曾参与其研究过程,对佛教和民间信仰做了些初步的探讨,零零碎碎写了点文章。其后我又花了一些气力研究我国的宗庙制度、祖先崇拜、宗族会社等,并试图通过天命思想去勾勒中国小说史的嬗变、利用佛家三性说去处理宋代诗学理论及“学诗如参禅”的问题、由儒佛对抗关系上去理解唐代孔颖达所编修的《五经正义》……这些研究,在发表时多少均引起过一些争议,因为取径略异于时贤,亦非纯宗教之研究,乃是依我对文化史之研究方法和分期的整体看法来的。我的文化史研究,主要是想观察一个文化体在时间和空间的延展中,如何与自觉的价值意识互相感应,而带出意义的追求及处理事务时的不同取向。宗教所涉及的,正是一群人的终极信念与存在安顿之问题,由这个地方来审察其意义取向及性质,当然最为真确。因此我较喜欢由此切入,拨开表象,直探意义之核。

一九八九年,我在台湾淡江大学中文研究所筹办了第一届中华民族宗教国际学术研讨会,其后并襄助道教协会成立中华道教学院。这个学院,在道教界是个创举,我即担任其教务长、副院长,并讲授“道教文献选读”等课。一九九〇年,我又与灵鹫山般若文教基金会合作,创办国际佛学研究中心。这些事务,使我与宗教界有更广泛的接触,也更直接地进行了宗教研究。

我家世原本即与道教有些渊源。家伯父龚幹升先生,在《历代张天师传·序》中提到“余与六十三代天师张恩溥真人,自韶关遇合,至浮海入台,时聆妙绪,既上书内政部以维道统,复翊创道教会以振玄风。交契苔岑,谊联兰谱”云云,即指其事。我幼年体弱,民间俗习,例须奉继予僧道,因此我也就拜张真人为义父。义父与伯父、父亲交好,常来往燕谈。家堂兄龚群先生,则长期在嗣汉天师府任秘书长,且办有《道教文化》杂志,弘传正一法脉。道教之科仪掌故,我因熏习日久,故亦渐有所知。借着办道教学院的机

缘，乃通读《道藏》，并因往游大陆之机会，参访官观、检辑资料，以与昔日所曾思虑者相印发。

我跟佛教的渊源，不知道教这般直接，但人生机缘倒也难说得很。我本来便兼做一点佛学研究，因为研究中国文化，岂能不懂佛学，故于此亦熏习久之。文士说禅，渐且泛滥于笔端。办了国际佛学研究中心以后，在阐述义理、整齐文献，积极与世界佛学哲界对话方面，自然又越来越熟稔。一九九三年起，筹办佛光大学，先设了南华管理学院，嗣后改制为大学，乃又续办佛光人文社会学院。替佛教奔走了十几年，凡所倡议或创立之典章制度、观念构想，不可胜数。对教界和佛学研究界，当然也有入乎其内的理解。

道教学院或佛光大学，均是佛道教数千年来之新猷，我因历史之机遇，得以出入其间，自来儒者之福报，岂有过于我者？故我之深知佛道，恐怕也胜于古今诸儒。

但正因入乎其内出乎其外，我之理解和体会，便与教内教外都不相同。或以我为同盟之友，或视我为异端之邪，而我实有取于两端而不为其所摄也。论佛论道的文章，取名《道教新论》、《佛学新解》，就表明了这种不与人同的意味。此等新论新解是否即为正论正解，唯通人知之耳。

二〇〇八，戊子岁暮，风声凄紧，序于燕京小西天如来藏

目 录

“三教论衡”自序/1

一 佛学与学佛/1

二 孔颖达《周易正义》与佛教/12

(一) 绪论/13

(二) 三教讲论/16

(三) 参用佛义/18

(四) 斥佛之误/27

三 成玄英《庄子疏》与佛教/31

(一) 与郭象注不同的第一部道教庄子解/31

(二) 成玄英注疏诸书所显示的两个方向/36

(三) 由其吸收佛学看唐初道教义理之新发展/38

(四) 由其贬抑儒家论成疏之诠释情境与策略/43

(五) 成玄英治身与治国合一的理论结构/48

四 唐代的文人与佛教/56

(一) 文人与佛教关系/56

(二) 文人的儒佛关系/60

(三) 文人的佛道关系/63

(四) 有待健全的论域/67

五 李商隐与佛教/70

(一) 李商隐学佛的经过/70

(二) 李商隐学佛的原因/74

(三) 李商隐与僧佛有关的诗作/78

(四) 结语/82

六 晚唐的禅宗与道教/84

(一) 论易卜/84

(二) 谈鬼神/86

(三) 说心通/87

(四) 参同契/90

(五) 唐末禅宗发展史的一种解释/92

七 释“学诗如参禅”

——兼论宋代诗学之理论结构/99

(一) 本文研究之观点与方法/99

(二) 宋代诗学之理论结构/113

(三) 转识成智的几种途径/131

八 袁中郎的佛教与文学/166

(一) 不被人知的袁中郎/166

(二) 参究人天性命之学/168

(三) 受用处在于破执任性/171

(四) 不拘格套独抒性灵/174

(五) 才性生命的转向与修持/177

(六) 鼓吹西方弥勒净/181

(七) 端重自守以归平常/187

(八) 对袁中郎之再认识/193

九 摄道归佛的儒者：焦竑/196

(一) 运用道藏/196

(二) 诠释道经/197

(三) 反对仙道/198

(四) 修性养生/200

(五) 复命归根/203

(六) 摄道归佛/205

(七) 三教归一/211

- (八) 克己复礼/216
- (九) 摄情归性/221
- (十) 死生情切/226
- 十 蕩益智旭唯识学发隐/233
 - (一) 复杂的历史形象/233
 - (二) 唯识观心之法门/236
 - (三) 通别兼圆的唯识/241
 - (四) 以渐修矫治禅弊/245
 - (五) 真常心与阿赖耶/248
 - (六) 性相融合的宗旨/253
 - (七) 思想史的意义/258
- 十一 达摩《易筋经》论考/264
 - (一) 少林武术不出于达摩/264
 - (二) 少林武术不本于佛教/266
 - (三) 《易筋经》乃道教导引内功/269
 - (四) 援道入佛的新典范/273
 - (五) 仙佛武学的路向与疑难/277
 - (六) 《易筋经》的流传与误解/281
- 十二 人间佛教的开展/285
 - (一) 人间的佛教/285
 - (二) 失败的运动/286
 - (三) 佛教现代化/290
 - (四) 当代新佛教/292
 - (五) 超越现代化/294
- 十三 佛教模式与企业管理/297
 - (一) 新萌芽的关系/297
 - (二) 企业内部统整/298
 - (三) 建构企业精神/302
 - (四) 志业生涯规划/303
 - (五) 可期待的未来/307

十四 佛学义理与企业管理/308

- (一) 佛学的管理学比附/308
- (二) 佛教的现代性依附/310
- (三) 现代化及超越现代化/313
- (四) 佛学义理对现代的意义/315

十五 佛教的非营利事业管理及其拓展性/320

- (一) 两种管理学/320
- (二) 非营利事业管理/323
- (三) 向非营利事业学习/325
- (四) 自主的非营利管理学/329
- (五) 结语/332

一 佛学与学佛

(一)

最近读到台大哲学系教授杨惠南先生的新著《佛教思想发展史论》，颇有些感触。杨先生是著名的佛学研究者，可是据他说，他原本却是甚为排斥“佛学”，只注重“学佛”的人士：

……我是一个讲究“学佛”而轻视“佛学”的传统佛教徒。我周遭的师父和老师，都告诫我：不要读太多经典，因为那和解脱成佛无关。有一次，我请教过台中一位有名的净土宗居士，问他在我读完《阿弥陀经》之后，应该继续读些什么经典？结果他反问我一句：“读那么多经典干什么？”还有另外一位法师也叮咛我：除了《阿弥陀经》《楞严经》之外，不许再读其他的经典！当时，我是多么相信这些老师和师父的话，我忘了每天早课时，在佛菩萨面前所发下的弘愿：“法门无量誓愿学！”事实上，就一个刚刚进入佛门的我来说，并不了解这句弘愿的真义。原来，在佛门中，强调“学佛”的人，常常批评那些研究“佛学”的人士只是“说食数饱”、“画饼充饥”，永远不能解脱成佛。现在突然要我放弃“学佛”的修行，跳入自以为矛盾冲突的“佛学”异域，着实困扰了好一阵子！

杨先生后来是抱着悲痛壮烈的心情去进行佛学研究的。这一段佛学与学佛的矛盾冲突，现在当然不会再困扰他了。但是整个佛教界呢？不是还一样存在着佛学与学佛的矛盾吗？佛教界不仍是只重学佛而较忽视乃至贬抑佛学吗？

我在《国际佛学研究年刊》第二期的序文中,曾经谈到当前佛教界所必须面对的问题,其中之一便是“教义的研修”:

台湾佛教的活动固然十分蓬勃,家家阿弥陀、户户观世音,各寺庙无不香火鼎盛,经忏法会亦从不间断。每逢法师开示或宣讲,辄见万头攒动,即使是达官显宦,也往往参禅打七。但在这类佛教活动极其繁盛的背后,却是对教义的极度陌生,表面热闹而内里空洞。因为绝少人了解什么佛教的教史与教义,他们信佛拜佛,仅是随俗或祈求功利福报而已。某些以学佛修密为时髦的知识分子,亦以神秘经验为主,谈佛法义理,类皆荒诞不经。这是佛法传布的危机,我们不能只要求信教者做功德而不让他们明白自己信的究竟是什么。宗教的道理,关涉了客观真理及个人终极关怀两个方面,此为何等大事,而可以迷糊蒙混乎?故如何加强信众对教义之了解,如何在教义的研修方面提出我们这个年代的贡献,实在是个大问题。从历史上看佛教的发展,每个时代都有其对教义的阐发,我们这个时代可不能缴了白卷。

信教而不知义理,蔚为风气,成为当今佛教的大问题,相信此处说得并不过分。这不是教界及信众仅重学佛修证而不重佛学使然吗?

正因佛教界不甚重视佛学,故一旦盖寺庙,各方捐献极多,若是办佛学院或研究中心,信徒、寺院都兴趣寥寥。仅有的几座佛学院,也往往经费困窘,发展困难,使得佛教教育迄今仍未步入正轨,整个佛教界仍然缺乏够水准的弘法人才,对于信徒们所提出的各种问题,例如经典的义理、历史发展所造成的教义变化、各宗派教理的差异、不同区域教理的分别及其发展状况等等,往往不能正确或深入地解答。因此,我们会发现,目前的佛教界似乎是一知半解、糊里糊涂的弘法人员,在指导着茫无头绪的信众。盲以导盲的情况,实在令人忧虑。

或许一般信仰佛教者并不以为这是个问题,只要佛教的道场仍然兴旺、法会仍然盛行、其所推动之宗教慈善事业仍为社会所肯定,佛教仿佛就会一直蓬勃发展下去。这真是大谬不然之见。

须知中国佛教自隋唐以来,一般都认为宋元明清已渐衰颓,晚清以来始渐复兴。而宋元明清诸朝民间信仰佛教者难道少了吗?道场、法会、经忏又

何尝不兴旺呢？佛教所办的养老、慈幼、救济、租货事业不也十分普遍吗？既然如此，何以谓其为衰？于此便可见教义发展之重要了。隋唐以后，佛教的教义已无太大发展，流行于民间之佛教信仰，事实上仅成为一种缺少灵魂的仪式化行为，烧香、拜佛、念经、吃素以及超度亡魂而已。整个佛教，在个人，便是欲求往生净土或利益福报（求菩萨佛祖保佑平安富贵、子孙昌旺之类）；在教团，则是赶经忏办法会（甚至出现迎财神之类法会）。

这种仪式化的结果，自然就形成了佛教的世俗化与庸俗化。拜佛祖菩萨的人，视佛祖菩萨其实与大树公石头公无异，求其保佑、艳其灵异罢了。此岂仍可称之为佛教耶？佛教讲因果，系用以解释世界及生命之缘起，民间则转变成为一种“善有善报，恶有恶报，因果报应，相与循环”的观念。这与追求无生涅槃寂灭之佛教义理，实是南辕而北辙。以此信佛，又何怪乎佛道不分、佛与民间杂祀不分呢？换言之，仪式化、庸俗化之后，佛教更可能面临“异化”的危机，变成佛教的对立物，导致佛教死亡。

宋元明清佛教界之发展正是如此，所以才有晚清佛学的复兴运动。从杨仁山居士设金陵刻经处刻经开始，重新教人重视经典、读经、注释注解经典，一步步走向教义的探索，从而找回佛教的真精神，把佛教发扬起来。因此，我们可以说，佛教之衰，即衰于其道场庄严、法会盛大、经忏流行、慈济事业兴旺；而其复兴，则是经由佛学之研究才使其复兴的。

历史的教训，岂能漠视？现今佛教之所以社会形象较以往好些，不再被视为庸俗迷信，有一大部分原因是教界努力做社会工作（例如“净化人心”活动）及社会福利（如慈善、医疗、救助）等等。但这不是佛教界才能做或才会做的事。任何社会工作及社会福利团体、任何宗教团体也都能从事于兹。何况，只要政府在社工社福业务上更能尽其职责，此类工作即能充分被替代。故佛教界不能以善为社工社福事自矜，更不能自我定位于此。且救贫济众，若徒救其贫、恤其病，而不能令其法喜充满，又怎能自称是佛教事业？然则，欲令病者得法，我们自己对法的理解如何？得法了吗？本身对佛法不了解、也不注意，又怎能施法济世，普度众生？

宗教与一般社会团体不同。它并非为解决人之社会生活困难而存在，乃是基于解决生命价值意义之终极问题而存在的。因此，世俗化或庸俗化的走向，纵或因其具有政治社会功能而风光一时，其利未必便能溥久，对知

识分子也不会有吸引力。这些决定社会价值观和思想发展趋向的知识阶层,倘不能被佛教所吸引,势必寻求其他代替的宗教,这对佛教是相当不利的。即或知识分子不改选其他宗教,仍企图从佛教中获取其安身立命之契机,他们也常会因为反世俗化而走向神秘化,不重视宗教的社会工作福利事业,而着重个人修持体证的宗教感应验印。这时,如若缺乏佛学的导引,便极易流于异端神秘经验,大讲神通灵异。这种发展,事实上已成为台湾佛教界的隐忧,许多新兴教派拓展均极为迅速,所谈杂于风水星相灵验神通之间。此皆因佛教之正知正见正闻正信不彰,信佛者不得其法使然。长此以往,佛教焉能不日益异化?

当然我不是说佛教发展上的一切问题都导因于佛学研究不昌。佛学不受重视只是现今佛教发展的问题之一,但由于佛教界普遍重视学佛而不看重佛学,致使佛教日渐仪式化、世俗化、庸俗化、神秘化,产生了异化的危机,则是非常明显的。我们必须注意这种趋向。

(二)

但这也不是随意呼吁几句“重视佛学”,或归咎现今佛教界人士不明事理便能解决问题的。佛学与学佛的冲突或紧张关系,其实有理论上的深刻原因。唯有正视这一事实,方能逐渐疏理两者之关系,使其各安其位或彼此互益。

为何说学佛与佛学之间的紧张关系有其深刻的理论原因呢?

因为人类面临的知识,基本上有两类,一种是可以客观认知、判断的,如数学上的定理定律,如地球绕行太阳,如宪法及诸制度,如历史事实楚汉相争而项羽自刎于乌江之类,是可客观解、可形成理论、可客观讨论的知识。

另一种知识则涉及人的“存在态度”。该知识是否有价值、有意义,须是主体才能决断、才能肯定、才能有态度的。所以这种知识只能在具体存在的个人身上说,客观的知识要转成主观的才有意义。佛经上说“如人饮水,冷暖自知”者,即指此种知识而言。人对于不安、失望、痛苦、怖栗、放弃的理解,均属于这种知识。无此类感知者,这些词句对他便无意义,正如不信基督教的人,“神爱世人”、“基督以其宝血洗净我们的罪”、“诺亚方舟”、

“死后审判”等,都是不知所云之空洞言词,对他毫无意义一样。

相对于前述那种可观解的知识,这种知识型态可称为“实践的知识”。这种知识不是说客观上我觉得有佛陀、知道佛陀的教诲即是三法印十二因缘,而是只有我们在实践性地学习佛陀之教法时,才能真正理解什么是佛法。犹如唯有亲自去饮水,方能知其甘涩与冷暖。

从这个意义说,一切宗教,基本上都是实践性的知识,若仅从理论上去观解之,而未进行工夫实践,确实是难以进入宗教之核心的。学佛人士着重于践履工夫而反对客观的理论的佛学,基本上并无错误。

然而,纵使承认了这一点,我们仍然会发现:宗教在发展流布的过程中都必须“传教”。对于尚未信仰(亦即在存在之态度上尚未肯定此类知识,也对此类知识尚未进行实践性认识)其宗教的群众,这些已饮水者,势必要将其主观实践所得之知识客观化,转换成为可观解的理论性说明,否则旁人如何能够了解?这一情势,保证了主观实践性知识必然有转换为客观理论性知识的可能。人们正是基于这种可能,才能衡量甲宗教与乙宗教之间的高下是非,来重新决定自己的存在态度:或仍坚持原有之信仰,或转而接纳新的宗教。同样地,这一情势也说明了,在宗教中事实上存在着大量可观解、可说明的理论性知识,否则该宗教便无法向外人说明其教义,无法传布。

宗教中并存着实践知识与理论性知识这个事实,往往造成了宗教内部的困惑。究竟在宗教里,该以信仰(实践性知识)为主,还是可以以知识(理论性知识)为主呢?

这个问题,其实不仅在宗教中有,一切所谓“生命的学问”中也都有。如儒家之学,本质上即是种实践性知识,强调成己成德,践履躬行。但儒学内部却也有“汉学”、“宋学”两大体系的冲突。宋学对于儒学的性质,偏重在修养面,主张克己去私,修身养性,穷理尽性;汉学则注重经典,讲究客观的理论性知识,因此要博学、考订篇籍真伪、训诂文字、辨析名物制度。在宋学之中,又有程朱与陆王的不同。以汉学、宋学来分,汉学代表“道问学”的传统,宋学代表“尊德性”的传统;以宋学内部来说,程朱又可称为宋学中的“道问学”,陆王则为宋明学中的“尊德性”一派。讲陆王学的人,认为走汉学一路者完全不能触及儒家生命之学的精神血脉,都是外在的知识堆积而

已。讲汉学的人,则批评走陆王心学一路者根本引用了伪书,文字解读也不正确,对于孔孟诸子发言时之历史情境更缺乏了解,任意自由心证,讲什么道统心法,根本就是胡扯。双方互诤,迄今未已。

类似儒学的争论,也存在于佛教中。学佛者强调“行”,类似儒家之所谓尊德性;言佛学者强调“知”,犹如儒者中之讲道问学。二系分流,一偏行人,一偏理人。行人者证福,理人者见慧。行人者悲,理人者智。行人者重行,理人者重解。故“学佛——信——行——人——福——悲——行”、“佛学——知——理人——慧——智——解”恰成一相对之结构,仿佛儒学中有汉学与宋学、尊德性与道问学之分那样。

这样的对比,还可以继续深化下去。例如蓝吉富先生即曾将佛教分成“知识分子的佛教”和“非知识分子的佛教”。这便不是说佛教中有理人与行人之分,而是说佛教中有一种是无论行解都较单纯的宗派,这些宗派,整体来说较偏于行门,其理论亦甚简约,易于持循。此即可称为非知识分子的佛教,如净、密、禅等,重修持,理论均甚简捷。相对来看,像三论、唯识、天台、华严诸宗便可说是较具系统,理论复杂,重视经论法度,因此较有学术性价值,可称为知识分子的佛教。当然天台等宗亦有修持法门,如天台有“止观”之类。但其理论性格较强,由《小止观》、《法界次第初门》、《释禅波罗蜜》、《摩诃止观》等书构成一套详密完备的修持体系,对修持中之次第与可能发生的病患、魔事、境界、对治方法等,均有详密的讨论,显然较禅宗之顿法要客观化、理论化多了(见蓝氏《二十世纪中日佛教》所收《现代知识分子佛教信仰》一文)。

即就禅法而论,印顺导师也提到两种修禅定的方法。他认为《杂阿含经》与《中阿含经》对于禅定的讲法有精神之不同;《杂阿含》重在慧的体悟,《中阿含》则较重视四禅、八定、九定的说明。故后来大乘经典中继承《杂阿含》定慧综合的风格;小乘萨婆多部却分别定慧,专在四禅八定上去分析。又如一切有系,偏于由定中观如病、如痈、如刺、如杀、无常、无我而证慧解脱,但定本身不是慧,定境也不是解脱;大众分别说系,则谓灭定亦即烦恼灭,定可以是空理之定,所以定与慧是合一的。(见《性空学探源》第三节)这两种区分,事实上也就是一种偏于慧,一偏于定。

另外,韦伯在《宗教社会学》中则主张早期基督教、古伊斯兰教、古犹太