



国学网 >> 正文

打印本页

搜索

搜索

见理见性与穷理尽性——传统儒学、佛学（华严禅）与理学

作者：向世陵 [2001-12-3 9:00:53]

佛教从汉代传入以来，到隋唐时期获得了空前的发展，其中尤以华严宗和禅宗最为引人注目。但华严禅的概念不是华严宗与禅宗的简单凑合，而是宗密对二宗、实际上也是对当时整个佛教宗派的理论加以融合的结果。也正因为如此，华严禅在中唐以后成为了一种流行的趋势，这一趋势突出地表明了佛教哲学在理论上的强盛和相对于其他学派的优势地位。故对儒家学者来说，纷繁杂陈的佛教宗派并没有实际的意义，在他们眼中，佛教乃是一个整体化的异端阵营，华严禅流行所造成的社会影响和效果正是从这里表现了出来。

相对于佛教的兴盛，儒学在汉唐时期一直处于低潮。最根本的原因就在于佛教理论的精致性、思辨性和神秘化为汉唐儒学所不能及。朱熹后来总结说，佛老的理论对儒家是“弥近理而大乱真”（《中庸章句序》）。倘若此，问题便集中在佛学何以能“弥近理”而“大乱真”上。在这里，“理”与“真（性）”本是同一的概念，儒佛之兴衰事实上正是取决对于性理的思考。

一、传统儒学对道物和性理关系的思考

从孔子开始的先秦儒家哲学，是适应春秋战国时期急剧的社会变革而产生的，它主要关注的是现实人生和人伦道德的问题。但在《中庸》、《乐记》、《孟子》、《易传》等为代表的儒家元典之中，也表现出一定的超越层面的理性思辨和注重形而上下不离的哲学传统。

《中庸》是先秦乃至整个中国哲学对道物（人）关系提出最根本定位的著作。它明确提出：“道也者，不可须臾离也；可离非道也。”又说：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”对于道不离人的含义，《中庸》一是从自我道德修养的角度，强调君子必须随时检省自己的言行，自觉循道而行。因为道既内在于人又是客观的标准，所以人人皆具并可以此来衡量他人。二是从“天命之谓性”出发，认为道与人本为一体，双方之间不存在任何的距离，人不依道去做，只是人离其道而非道远其人，所以君子治人是以人本有之道去治之。同时，《中庸》又提出了“忠恕，违道不远”的问题，似乎“忠恕”与道存在着距离而只是距离不远。但“忠恕”作为儒家人伦道德的核心，在《论语》中又被曾参概括为孔子的“一贯之道”，如何又与道拉开了距离呢？再加上所谓孔子对于君子之道一道也不能的问题，使得道与人究竟是何关系又出现了不确定的因素。

在性理一方，先秦儒家有两大源头，其一是《乐记》的“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也”和以此性为“天理”的观点。意味性理为人先天所具而又必然要向外发现，而人由于其好恶情感，在此发现过程中极易为外物所引诱而丧失自己的先天本性。在这里，与《中庸》的“戒慎恐惧”一致，人的自我“反躬”是人与内在性理保持统一的关键所在。二则是《易传·说卦》的“穷理尽性至命”之说。但《说卦》对于如何穷理尽性并没有给予具体的解释，只是以为圣人作《易》遵循的是“性命之理”，天地人“三才”之道都是性命之理的发明和表现。先秦哲学注重“尽性”之说的是《孟子》的“尽心知性知天”和《中庸》的“尽其（己）性、人性和物性”之说。在这里强调的是人与内在之天和万物本性

的感通，以便提升主体的境界而最终实现天人合一，而没有回答如何去“穷尽”性理的问题。

从历史的角度说，先秦儒学的辉煌主要还是表现在提出问题，道不离人和穷理尽性的形上学思考尚不可能成为先秦儒学的主题。两汉之际佛教传入以后，汉唐儒家对佛教的排斥和批判，以韩愈为典型的代表。韩愈以仁义为定名，道德为虚位，强调仁义内容与道德形式必须相互统一。以这样的观点来反驳佛教不能说完全没有道理，但显然在理论上并不使人觉得深刻。因为“道德”的要害其实不在于它与仁义的关系，而是在于它与“人”的关系。但恰恰在这一点上，韩愈没有能给与应有的重视。在他这里，道与人是可分可合的。如此的道人相“分”，带给了韩愈一个致命的理论缺陷，即儒家的理论完全落在了形而下的具体经验层面或伦常关系之中，对于超越层面的天道性命等等则缺乏深入的研究。从子贡感叹“性与天道不可得而闻”，到刘禹锡承认儒家确实存在“罕言性命”之弊，都说明了儒家学者对于涉及天道心性的形上学思辨而产生的理论窘境是深有体会的。

儒家的学术和政治地位在汉以后虽然步步高升，但独尊儒术主要是出于国家“大一统”和稳定至上的社会政治需要，儒学在理论的层面实际上已止步不前，经学章句成为了这一时期儒学发展的主流：“纷纷儒林士，章句以为贤。问之性命理，醉梦俱茫然。”（《胡宏集·简彪汉民》，50页）性理的概念和“穷理尽性”的问题虽然也是儒家本有的思想，但后来的发展却成为了佛教的专利并借此压倒了儒家。理论的演变有它自身的规律，希望了解现实世界存在变化的原因和根据的渴望，作为推进理论研究的最深厚的动力，它必然要表现出来。事实上，能否在此问题上向前推进，已经成为了新的学术思想可能创生的基本理论前提。儒家既然不能满足这一历史的要求，玄学和佛教的相继应时而兴就是不难理解的。佛教华严宗和禅宗在理事（道物）和心性关系上的形上学思辨，成为汉唐时期中国本体论哲学的最突出的代表。

二、华严禅的理事和心性思辨

华严禅作为儒释道三教合一、禅教合一和顿渐合一的产物，实际上揭示了佛教理论的发展由杂多走向一统的趋势，佛教“判教”的哲学意义也正是从这里表现了出来。虽然禅宗后来分化为不同的宗派，但那主要是在佛法修持和教门承传的意义上，就哲学基本理论来说，佛教在华严禅以后仍然可以看作为一个整体。他们肩负的历史使命，依旧是如何在佛学与儒学之间进行折衷协调。佛儒之间的异同高低，集中体现在对性理本原的哲学思辨上。

宗密少时原本习儒，他对《周易》“穷理尽性以至于命”的思想并不陌生，但他通过对三教的比较后认为：“策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。”（《华严原人论·序》）宗密对于儒佛之异同的见解，显然已站在了更高的层面上。即“同”在实践层面的惩恶劝善，而“异”在理论层面的求本探源。先秦儒学虽有“穷理尽性”的思想片断，但在完备性和系统性上则不如佛学。事实上这不只是宗密的看法，儒家思想代表柳宗元和刘禹锡也有同样的倾向。佛教的所长在于“生成之外，别有陶冶”，即对现实人伦道德关系的超越，从而将惩恶劝善与“性善”和“本静”的对本体层面的思考联系起来。但这一联系却是以承认佛教对儒佛优劣的判定为前提的。因为“策万行”只能解释现象，而问题还在于探求本源、本质，以穷理尽性。佛教在理事、心性等问题上的思辨，大大推进了中国哲学的思维水平。宗密具体从多个方面进行了论证。

首先，一多相融。宗密肯定“一一纤尘，皆摄无边真理，无不圆足”（《注华严法界观门·理事无碍观》）。真理是多，每一微尘中都含有无数的真理。但因为“真理不可分”的缘故，无数的真理又构成一个整体。这一整体既是一切又是一，重在发挥事、尘与其内在的性理之间的关系。故他又说：“以理性全体在一切事中时，不碍全体在一尘处，是故在外即在内。……谓理与多尘非异，故理性全体遍多尘，亦与一尘非异，故不妨还遍此一尘。”

(同上)性理具有普遍的意义,它不论是在一切事中还是一事中,多尘还是一尘中,都是融通无碍。从此出发,性理无疑具有外在必然的一面,所以事外有性;但它同时又具有内在一面的一面,为任一事尘所含摄。之所以如此,在于性理不是某一具体事尘的原因和根据,而是一切事物的共同本源,“衣事无别体,要因真理而得成立”(同上)也。也正因为如此,一与多、内与外就是相互发明。譬如一父对其十子,每一子又全备其父一样。不过,性理之遍彻内外,不等于就是内外,而是非内非外。故既要讲性理与一切法非异,又要讲它与一切法非一。讲此两句便能内外皆全,融通无碍。

其次,理事互发。理事关系集中体现在理事双方的相互依存和辩证统一。一方面,事范畴本以完整地体现理为自己的存在价值,“事无别事,即全理为事”。如果与理相分,事也就丧失了其存在的根据,结果只能是“无片事可得”。另一方面则是理不离事,“凡是真理,必非事外”,“离事何有理耶”?理不是独立于事的存在,举体皆事,方为真理。所以,“菩萨虽复看事,即是观理”(同上)。理事圆融的真实意义,其实就在于通过事去穷究理。被汉唐儒家丢弃了的儒家道不离物的传统,却在华严禅的理论中被继承了下来。

理事双方又是动静虚实隐显的关系。理静隐于内,事动显于外,如波动而水静,事显理不显,但人们却可以从波动之事去感知水静之理。不过,与通常以为事实而理虚有别,宗密在这里提出了事虚而理实的观点。他说:“谓由事揽理故,则事虚而理实;以事虚故,全事中之理挺然露现。犹如波相虚,令水体露现。当知此中道理亦尔。思之。”(同上)宗密要求“思之”的“此中道理”,表明了华严禅虚实现的特殊性。事虚就虚在它是形式,它的存在价值在于体现理的内容。理既是事相的本质,所以它也就最实。实不能与实而只能与虚相容,实理通过虚相而“挺然露现”。如同变动不定的波相与恒定守静的水体的关系一样,波相的虚相价值正是为了引出人可以感知的水体的实在的本性。

第三,以心为本。理事关系虽然重要,但它们又都是心融万有的产物,故须从理事追溯到“心源”。所谓“欲成佛者,必须洞明粗细本末,方能去末归本,返照心源。”(《华严原人论·会通本末第四》)返照心源是成佛的条件,也是穷理尽性的目的所在。以心为本源是佛教区别和超越于传统儒学的最明显的标志。

华严禅的心本论,一方面是心能总该万法,元气从心变,天地、法界由心成。但另一方面又是心法双方的互融互彻,诸法是全一心之诸法,一心是全诸法之一心,只有如此随心回转,才能使佛教乃至三教的基本观点融通于同一圆满之心:“谓六道凡夫,三乘贤圣,根本悉是灵明清静一法界心,性觉灵光,各各圆满,本不名诸佛,亦不名众生。”(《禅源诸论集都序》卷四)当然,区别仍然是必要的,心源或本体的归一并不妨碍体用、迷悟等的分殊。对此分别需要认真对待,而“不可觉来还做梦事”,自欺欺人。故既要论心,又要对心作具体分析。

承袭《大乘起信论》“一心二门”的思维导向,心在华严是性与相、不变与随缘的统一体。所谓“不变是性,随缘是相,当知性相皆是一心上义。今性相二宗互相非者,良由不识真心。”(《禅源诸论集都序》卷一)宗密对心的范畴进行了分析,作为本源之心只能是真心。五脏心、缘虑心、集起心、坚实心“四心”之中,“前三是相,后一是性”。前三心由于有生灭消长而只能归于随缘变化的“相”用一方,而后一心即“性”则因其无生灭和体常不变,才成为了真心本体的代表。当然,其他各心由于均是依性而生,也有其存在的理由,故可以通过由相返性的途径而使性相统一起来。在此意义上,一心二门实质上就是“一心性相”,它集中体现了佛教心性哲学集中于体用观的基本特点。同时,由于“性”与心体直接同一,“相”却主要反映杂多的现象差异,故性相或体用之间又是一多相摄、一即一切的关系。进一步,宗密认为“用”亦不只是一种,“真心本体”实有二种用:“一者自性本用,二者随缘应用。”(《中华传心地禅门师资承袭图·宗密禅师答第三》)譬如一面铜镜,铜

之质体是自性本体，铜镜之明是自性本用，而明镜所现之影则是随缘应用，自性用与随缘应用之间是一和多的关系，自性常明而影现则有万差。“以喻心常寂，是自性体；心常知，是自性用；此能语言能分别动作等，是随缘应用”（同上）。“寂”是自性本体，“知”亦即“明”，说明的是自性主体，而言说动作则是随缘应用。宗密认为根本的问题就在于心（性）体与心知的一贯，心体能知，知则显体，本体与主体实不可分，对此的理解不是从推导中得来，而是直接体证，他所推崇的荷泽禅之高于洪州禅的缘由，也正是在这里。

心作为主体的意义，宗密给予了充分的阐发。他认为这正是达摩西来所传“心法”之本意，一切烦恼、无边妙用，全在于此心。心是自知的，但心知乃是空寂之知，“空寂之心，灵知不昧”，无念为宗，念起即觉，觉之即无，烦恼尽净，“修行妙门唯在此也”。但是，宗密又与直接否定语言文字的禅宗派别不同，他肯定了讲习经纶的作用。他分析说，心知以“无”来修饰，其道理主要有三点：一是修养的效果上说，无念则自然淡泊名利，增明悲智，断除罪业；二是“玄通”体悟已进达“忘言”的阶段，不习经纶而已自然融通，“理现于心源”，不为而自然成就佛道；三则是从心性一体来发明，因为空寂之知也就是人之真性，而“性如虚空，不增不减，何假添补”（《禅源诸诠集都序》卷二）！宗密已经融入了中国传统的本性自足观来帮助其推导。

在这里，“心法”传承之可能，实在于人人皆具的本性真心，故最终仍然要归结到穷理尽性、直取心本。宗密把心性理的本体范畴和一多、理事、性相不同的存在关系贯通了起来，透过现实世界和人生而穷本极源，并最终将它们统一于一心，为后来儒家提供了一条从现实人生转向内在心性的探求的理论发展之路。

三、宋代理学的道物论和性理说

宋代理学的兴起，无疑是当时社会政治、经济、文化等诸方面条件综合作用的产物。但从理论来源来说，理学本体论的基本形态——道物论和性理说，都是在传统儒学的基础上，经由对佛教哲学的吸收改造而来的。

（一）道不离物

道物关系是理学理论创造的一个中心课题。作为“道学”的奠基人，二程提出了无处不有道的道物一体观：“道之外无物，物之外无道，是天地间无适而非道也。”（《二程集·遗书》，73页）道物一体，道的普遍性通过物的普遍性得以证明。这一观点的形成，无疑是对华严禅的理事互发思想的继承，因为先秦儒学并无道的普遍性的成型的观点。但理学毕竟又不是佛学，道不离物的实质在道不离人，道是“人”道：“即父子而父子在所亲，即君臣而君臣在所严，以至为夫妇，为长幼，为朋友，无所为而非道，此道所以不可须臾离也。”（同上书，73～74页）离事即无理，离人伦则无道，形而上就在形而下之中。

对于立志接续先秦儒学的理学来说，孔子以来的“性与天道不可得而闻”，其实并非是其弊病，在他们看来，这正好披露了儒学可能超胜佛学的根据之所在。即“不得闻”或“罕言”正好说明了儒家反对空谈心性，强调知道不能脱离开人的言行实践。谢良佐称：

“子贡即夫子之文章而知性与天道矣，使其不闻，又安能言之？夫子可谓善言，子贡可谓善听。”（《粹言·心性篇》，1253页）道不能直接言传，所以“闻言”不等于“闻道”；但通过人的体悟，又可以从言而知道。所以，在二程，道不离物只是提供了求道的前提，而人之得道却取决于自身的体悟：“可自得之，而不可以言传也”（同上）。但汉唐儒学止步于“切近”具体的道德实践，又沉醉于章句训诂之中而不能自拔，根本忘记了追求“性命理”才是为学的目的所在。如此的学术实际上已成了误人之学，理学家也就必须以深刻的自我批判来开始自己的理论创造：“章句纷纷似世尘，一番空误一番人，读书不贵苟有说，离得语言才是真。”（《胡宏集·绝句二首》，72页）胡宏肯定了由佛教而来的“离得语言”而体悟真性的合理性。如此的离言不但不是对道不离物原则的背弃，而正是由表及里，将道不离物落到了实处。章句注疏不论做出了多少“学问”，事实上都与道体无关，恰恰是离道之

学。

从此出发，因“道之所寄不越乎言语文字之间”（《中庸章句序》）而否定汉唐的程朱的道统说，便有了韩愈的道统说所不具有的“新”的意义，即它披露了理学家的两大企图：一是认定汉唐儒学是脱离了“道”的儒学，故需要否定和超越；二是“道”又内在于儒家典籍的“言语文字”之中，为新儒学发掘光大其道提供了前提和可能。正是基于此，二程才可能“得有所考以续夫千载不传之绪”（同上），并将书载之道还原为人们的日用常行之道。朱熹总结说：“道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。”（《中庸章句·一章》）“道”的规定就是物中之理，人亦物也，故人心无不有理。同时，道不仅必然在人，而且人理当行道，道不离物的客观性是以人无不行道的自觉性来补充的。

也正因为如此，《中庸》提出了“人之为道而远人，不可以为道”的问题。人的自觉行为与道的关系必须要加以检讨，这里的关键是如何理解“忠恕”与“道”的关系。对《中庸》所谓“忠恕，违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人”，程颐从字面意义上解释为子思为了教化的方便，有意将忠恕与道拉开了距离。一些学者亦持类似的看法。然弟子侯仲良后来修正说：“以学者施诸己而不愿，然后不施诸人，故谓之‘违道不远’，非以忠恕为违道不远也。”（见《胡宏集·论语指南》，305页）意思是说，“忠恕，违道不远”，并非是指“忠恕”本身“违道不远”，而是说人如果做到了“施诸己而不愿，亦勿施于人”的忠恕之“事”，便是以自己的行为实际证明了“人”的“违道不远”，而不能将忠恕之事与忠恕之道分割开来。胡宏和朱熹都继续了侯仲良的这一思路。从而，“忠恕，违道不远”等语便应读做：忠恕，是说明人离道不远的，譬如“施诸己而不愿，然后不施诸人”的行为就是道的表现。这说明随着理学的发展，道不离物的原则进一步得到了强化。

与此相反，理事、体用的圆融不二是佛教本体论思辩的最高成果，但佛教徒自身的生活实践却刚好与此相背离。他们以人伦日用为妄想粗迹而予以排斥，“别谈”所谓“精妙”之道，但倘若此，“则未知其所指之心，将何以为心？所见之性，将何以为性？”（《胡宏集·与原仲兄书二首》，121页）胡宏的批评是有说服力的，因为既然理事、性相圆融交彻，则佛教徒的出家修行就根本没有了存在的必要。反之，则佛教的心性本体也就什么都不是而只能被“空”掉。在这里，可以说集中地体现了佛教理论的短长：“释氏见理而不穷理，见性而不尽性，故于一天之中分别幻华真实，不能合一，与道不相似也。”（同上）从宗密到胡宏，实际上都已意识到“穷理尽性”的问题决定着理论水平的高下，宗密即以推究出心源判佛教为上，但在胡宏看来，这只是从具体到抽象，还必须从抽象回到具体即日常生活实践之中，所以佛教只能是“见理见性”而非“穷理尽性”。这不仅仅是从实践上对佛教的责难，就理论本身来说，佛教要在同一个天地中“分别”幻华真实，即使说是圆融无碍，但既谓之真幻，就已经是取真而舍幻，将二者割裂了。

联系到对体用、性情等问题的看法，理学对佛教都可以说是一种批判继承。张载提出了“心统性情”（《张载集·性理拾遗》，374页）的命题，性未发而情已发，其寓意便是心统未发已发。同时，由于未发即体，已发即用，程颐遂以一心而统体用为解：“心一也，有指体而言者，有指用而言者。”（《二程集·与吕大临论中书》，609页）程颐的心分体用与张载的心统性情在朱熹看来其实是“相似”，因为双方的共同根源，都是佛教一心二门的进路，即性情或体用都统一于一心。但程颐又将《周易》论心的“寂然不动”与“感而遂通”吸收了进来，认为喜怒哀乐未发之心便是寂然不动，是心之体，而感而遂通则属于已发，即心之用。这与程颢从《乐记》出发的“‘人生而静’以上不容说，才说性时，便已不是性也”（《二程集·遗书》，10页）的理路不尽相同，即程颢是从存在上说，性之体本静而未发，动之用便属于已发即情了；程颐则是从修养上说，认为未发之前的寂然不动状态

“谓之静则可，然静中须有物始得，这里便是难处。学者莫若且先理会得敬，能敬则自然知此矣”（同上书，201—202页）。即可以通过后天的涵养工夫体验先天之静体，它表明的是道不离物在主体的自觉状态。二程都将源头放在了先秦儒学，但其立论和阐发，显然又是吸收改造了佛教体用动静观的思辩的结果。

归结起来，佛教是从随缘变化的幻相中觉醒，从烦恼中悟得菩提，故对于情用一方，因其为假为幻，在价值上是否定的。烦恼与菩提的联系是外在的联系，悟道超脱的同时就是对幻相烦恼的屏弃。而儒家既肯定由体到用、由性而情的发现，故对于情用一方在价值上是肯定的，体用之间存在着内在的联系。换句话说，性体不是随缘的独立实体，而只是情用中之“则”，并不与情用“异体”。故得体并不弃用，而由用方能得体。因而，儒佛之别不是“别”在体上，而是“别”在用上。胡宏曰：“学圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何异？”（《胡宏集·与张敬夫》，131页）实“用”是区别开儒佛的最后的根据。

（二）虚实不二

虚实论是道物论的进一步深化。宋代理学创立的一个重要原因，就在于对佛教空虚之学的批判的需要。但简单地以现实世界的实在去批判佛教的虚无，并不能取得好的效果。因为佛教的实在与虚空并非处于绝对的对立状态，韩愈以耕农蚕桑、人伦日用的具体实在去批判和否定佛老抽象层面的虚空在理论上的无效，已经宣告了选择虚实对立的道路去以实攻虚是走不通的。故以张载气学为代表的理学虚实论的兴起，最根本的一点，就是站立在了虚与实、抽象与具体的融合统一上。

张载虚实论的特点，首先是突破了儒家通常以“实”为本的局限，肯定“虚”可以作为天地万物的本原。因为本体只有“太虚”，才能“至实”。但张载的太虚又不同于佛教的空虚或性空，后者是建立在对现实世界真实性的否定的基础上的，以为天地万物都是虚假的幻象。张载的批判武器虽然也是体用、虚实的一体不二，但却更为彻底。因为体用范畴的真实意义就在于体必须通过用来表现，而用则必然地发明体。那么，用的虚假必然导致体的虚假，而体的真实也将自动地引向用的真实，双方是相互发明的关系。佛教之性相、真假的统一既以假、幻等为前提，也就不可避免地使其与本体一方处于互相否定而不可同真的矛盾状态之中。

有鉴于此，张载论证的虚实统一，基础就是太虚即气：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二”（《正蒙·太和》，《张载集》，8页）。一切对立范畴在气的基础上都可以统一起来。但气本体的实存是张载必须要证明的问题。他首先是以经验现象的可感知性去证明气本体的实在性。因为既然虚实一气、体在用中，也就可以从作用和可感气化出发去间接地证明。但张载并未停留于此，他要求必须从感官深入到心思。因为感官是无法超越有形的局限的，最终必然有所“止”，这是张载在对佛教虚空论的总结批判中所得出的最重要的经验。佛教徒从自身见闻的有限经验出发去臆测无限的宇宙，“以小缘大，以末缘本”，但这条从有限去推定无限的道路是永远也走不通的。具有讽刺意味的是，韩愈等儒家学者仅以人伦日用、耕农蚕桑之“实”便想批倒佛教的虚空本体，与佛教走的事实上是同一条以有限见识否定无限本体的死路。

当然，佛教的顿悟法门也具有虚实统一的意义，万法在自心之中可以从虚实统一的角度去理解。但这种顿悟是以迷与悟、心与法的互相否定为前提的，心中万法实际只是虚相而非实法。故由识心见性而来的“顿现真如本性”或“自成佛道”等等，实际上仍然是有虚无实。譬如禅师玄觉所言：“色心不二，菩提烦恼，本性非殊，生死涅槃，平等一照。

“（《禅宗永嘉集·净修三业第三》）形式上是阐发虚实统一的思想，但色与心、生死与涅槃的“平等一照”，终究不过是一心之迷悟而已，并非与现实的生活实践发生了关系。

张载哲学虽然以气为本，但性同样是其基本的范畴。性由虚与气和合而成，它的意义在

强化有无虚实的统一。因为只论无形虚空，则与佛说混为一体，空掉了儒家生活实践的基础；而仅论可感气化，又因其“动摇”、毁坏而做不得本体，最终为佛教所诟病。所以，他要求做“尽性者”而将“无感无形”的太虚本体与“客感客形”的气化现象统一起来。张载的有与无“皆性”，是对先秦儒学“道不远人”和百姓日用而不知（道）等道物一体的思想的深化，也是佛教传入以来儒家性论的一大发展。百姓日用道、日习性，问题只在于察与不察。汉唐儒家不求心不察性，甚至醉生梦死习之为常，也就难怪敌不过佛教了。但从另一方面说，不察心求性，并不等于性空而不有、虚而不实，性的实在性在儒家历来通过客观天命的实在性来给与支持，坚守天命是客观不变的本体，是人之所以为人的内在根据。但在性如何证明并表现自身的存在问题上，却是传统儒学所未能解决或者说不甚关心的。佛教从性相圆融、即体即用的角度将本体与现象的相互依存关系揭露得相当彻底，这就为新儒学的兴起，提供了一条可资借鉴的道路。

但因其本体理论的不同，理学内部对待虚实问题的态度也就有异。二程便不赞同张载的太虚概念，认为讲虚乃是流于佛教的谬误，而实理才是儒学的真正基石。故从理本论出发对佛教的虚空观进行了批判，强调说：“皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”（《二程遗书》卷三，66页）佛教虚空观的要害是以性空去证明天地人生的虚幻不实，而二程既已认定天地人生无处不是实理，也就从根本上抹掉了性空。而且，万法既被二程改造为实理的体现，也就不存在所谓“虚”、“空”。虚空只是对实在、实理自身特性的一种规定，它预示着实理超越了有形事物的成坏而永不消亡，所以天下无实于理者。

在二程，儒家坚守生活实践的基础，也就保证了性理的不虚；而如果否定日常生活实践并指其为虚幻，也就同时宣示了佛教性理的不实。佛教倡导的“由理事互融，故体用自在”最终也就不可能彻底。程颐针对佛教之出家出世之说批评说：“家本不可出，却为他不父其父，不母其母，自逃去故可也。至于世，则怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履厚土始得，然又却渴饮而饥食，戴天而履地。”（《二程集·遗书》，195页）佛教即便能出家，却绝对不可能出世，其所主张的万物人生“亦皆是幻”的观点，实际上正反映了佛教对春夏秋冬生长荣枯的客观天道的漠视和无知，而且还带有很大的自欺欺人的性质。二程讥讽说，佛教既以人生为幻，“何不付与他？”“物生死成坏，自有此理，何者为幻？”（《二程集·遗书》，4页）“内”理与“外”物的统一，是批驳佛教以天地人生为幻妄的最有力的武器。

（三）心迹合一

心迹与道物、虚实的问题密切相关，但它更多涉及的是方法的问题。韩愈指斥佛教“欲治其心而外天下国家，灭其天常”（《韩昌黎文集校注·原道》）不能说没有道理；认定佛教“髡而緇，无夫妇父子，不为耕农蚕桑而活乎人”（柳宗元：《送僧浩初序》）也有事实根据，然“退之（韩愈）所罪者，其迹也”（同上）。在柳宗元、刘禹锡看来，韩愈所抓住的，其实只是“迹”之一方，而既将眼光限制于“迹”，看不到殊途可以同归，“迹”异不妨“心”同，在理论上也就显得苍白乏力。如此“知石而不知韞玉”确实点出了以韩愈为代表的部分儒家学者在反佛问题上存在的盲目性和片面性。事实上，韩愈既无法解释佛教“弃其父子，绝其夫妇”、“然而民皆相率而归焉者”（欧阳修：《本论下》）的现实，也回答不了封建国家的统治者——在一定意义上这是儒家政治理想的化身，却为何多半都支持和利用佛教的问题。其实，佛教之“治心”，至多就只是“外”儒家伦常，而决非想要“外天下国家”。这既是佛教在与儒家的长期争辩中所坚持的原则，也为历史实践的检验所确认。

北宋初，禅师契嵩对于儒佛的心迹异同有一个典型的总结。他说：“古之有圣人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善也；异焉者，分家而各为其教也。圣人各为其教，故其教人为善之方，有浅，有奥，有近，有远，及乎绝恶，而人不

相扰，则其德同焉。”（《辅教编中·广原教》）契嵩在方法论上提出了一个重要的观点，即“为善之方”或“善道”是多种多样的，没有任何理由说只有儒之一方一道才是天下唯一的善道，也不能因为儒家讲善就反对别家讲善。儒家历来以所谓“先王之道”、“先王之教”为唯一的善道而贬斥佛老为异端，讲“天下一君也，中国一教也，无他道也”（石介：《徂徕石先生文集·上刘工部书》），其实没有任何站得住脚的理由。而且也是与《周易·系辞下》通过孔子之口道出的“天下同归而殊途，一致而百虑”的观点相矛盾的。事实上，“见其心，则天下无有不是；循其迹，则天下无有不非”（《辅教编中·广原教》）。契嵩的观点较之韩愈，显然具有更多的合理性。

从韩愈以“迹”判儒佛之异而反佛，到柳宗元、刘禹锡、契嵩以“心”证儒佛之同而赞佛，再到理学家以心迹一理辩儒（新儒）佛之异而批佛，正好是一个否定之否定的过程。二程言：“心迹一也，岂有迹非而心是者也？正如两脚方行，指其心曰：‘我本不欲行，他两脚自行。’岂有此理？盖上下、本末、内外，都是一理也，方是道。”（《二程集·遗书》，3页）不论是心还是迹，作为哲学范畴的价值，都重在双方的统一。迹误正是心误的表现，而心正必然引导迹正，正如同脚行总是受心行的支配一样。这一道理具有普遍的意义，上下、本末、内外等等都是对立的统一，都是“一理”，硬要在其中分辨一是一非是说不通的。

二程的观点对后来中国哲学的发展具有指导的意义。事实上，不止儒学，佛教同样承袭了理学心迹合一的思路。明末德清在阐发和论证三教同源合一的主张时，既维护佛教的无有一事一法不从“此心”而立，心是三教合一的本体和主体的观点，又强调不能只留意于“迹”而把三教分割开来，应当从心迹的统一入手以把三教统一起来：“是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。以迹求心，则如蠡测海；以心融迹，则似芥含空。心迹相忘，则万派朝宗，百川一味。”（《道德经解发题·发明归趣》，《憨山大师梦游全集》卷四五）在德清，以心融迹虽高于以迹求心，但仍不是最高的追求，只有达到心迹相忘这一特定宗教意义上的心迹合一，才可能实现万派百川归一的终极的理想。

（四）万理归于一理

理学的形成有两个最突出的标志，这就是道统说和天理论。前者点明了儒家的学术渊源和门户，后者则突出了理学的理论特色。而这二者都是从二程开始的。程颐明确提出他们兄弟二人接续起了至孟子而中绝的圣人道统，而将首倡此说的韩愈抛在了一边；程颢则公开声明“天理”二字系他们自己“体贴”出来，将“理论”的发明权授予了自身。在事实上，也确实由二程才开始了一个典型形态的以天理为本体的理学体系。故后来的理学主流派被统称为“理学”或“道学”不是没有理由的。

程颐在回答弟子关于《华严经》中理事无碍、事事无碍之“理”的提问时，曾概括说：“一言以蔽之，不过万理归于一理也。”（《二程集·遗书》，195页）这个“万理归于一理”不仅是吸收了佛教“一即一切，一切即一”的思想成分，更是表明了二程将天下各派所云之理统归为一个“天理”的理论创新。在二程看来，佛教将“明理”与“执理”对立的“理障”之说只能表明佛教未能从根本上把握理。而他们自己的天理则显然超越了这一局限：“天下只有一个理，既明此理，夫复何障？若以理为障，则是己与理为二。”（同上书，196页）理作为天理，乃是宇宙间独一无二的最高本体，一旦上达于这一境界，则天地万物均已与理相贯，如何会有障？“己与理为二”之理是佛教的有障、有限之理，而已与理为一的无障、无限之理才是作为一种新的思想体系的理学的天理。这既是理学本体理论的重心所在，也是后来理学各派所共同认可的一个基本的前提。

朱熹总结说：“宇宙之间，一理而已。”（《朱文公文集·读大纪》）天地得理而为天地，万物得理而构成其性，其张之为三纲，其纪之为五常，无所适而不在。如此的以天理为本体的世界存在，在中国思想史上的确是一个全新的创造。“理”既是实理，又是必然和无

限，最终使融合儒释道的新的思想体系——宋明理学，超越了其他各家学说而真正挺立了起来。

（原载《中国哲学史》2000年2期 作者系中国人民大学哲学系）

作者：向世陵 [2001-12-3 9:00:53]

本条消息被浏览了 [847] 回



把本页介绍给你的朋友

◎上篇信息: [出世之教与治世之道——试论儒佛的根本分际](#)

◎下篇信息: [从悔过观看佛教文化对宋明理学的影响](#)

[【关闭窗口】](#)

国学网站，版权专有；引用转载，注明出处；肆意盗用，即为侵权。

web@guoxue.com 010-68900123