

## 论朱熹对佛学的解读与运用<sup>〔\*〕</sup>

康 宇

(黑龙江大学 马克思主义学院,黑龙江 哈尔滨 150080)

〔摘 要〕面对佛学流行对儒学发展带来的挑战,理学家朱熹采取积极的应对方式以维护儒学的社会权威性。他决心从佛学理论细微处解读入手,寻求在根底处展开儒学的“反击”。其以儒理之“实”批判佛理之“空”,区分儒、禅“静坐”工夫以申明儒学相较佛学之优长,并且指证中土佛学窃庄列之实,毁其根基,以接续儒家自秦汉以来辟异端的传统。朱熹在不遗余力地“辟佛”过程中,亦悄然借鉴“对手”精细理论“取长补短”充实自身学说,不仅校正了理学发展方向,而且夯实了宋代新儒学的根基,影响深刻而悠远。

〔关键词〕朱熹;佛学;解读;运用

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.05.012

经历了魏晋隋唐时期迅速发展的佛学,于两宋依旧隆盛,“两宋诸儒,门庭径路,半出于佛老”。<sup>〔1〕</sup>受之影响,传统以“五经系统”为根底的儒学在理论的信服力及社会权威的根源性上均遭遇剧烈冲击。在佛学的挤压下,儒家“经”的至高无上地位发生动摇,儒学原始理论形态,如形上学、伦理学、认识论等的“单薄性”不断暴露。伴之而来的是,入宋后疑经辨伪风气日盛,“五经”的话语权式微;维系儒学生命力的固有价值意义,对世人的说服力锐减,更别说以之应对佛学的“挤兑”,或曰从系统的合法性上对之取得压倒性的优势了。作为儒学的“捍卫者”,宋初儒士进行了不懈努力,他们上承孟子,下绍韩愈,从儒家的道统承接、价值观念,乃至地域上

的优越性出发,视佛教为“儒者之辱”,极力批判之。<sup>〔2〕</sup>但重提“夷夏之辩”的方法,只可消极抵挡一时,难以从根本上化解佛学带来的“紧张”。后又有围绕佛学义理破坏人伦,出家僧侣不事生产、不纳赋税等所引起社会问题等的“斥佛”声音,但当禅师契崇等撰写出《原教》《孝论》等以明儒释之道“一贯”的文章后,那些持反对佛学者逐渐因缺少驳斥之新理由而“既爱其文,又畏其理之胜而莫之能夺也。因与之游”。<sup>〔3〕</sup>

面对儒学日益被“伤害”的现实,理学家朱熹不肯坐以待毙。他要重树儒学权威,重释儒家义理。但他清楚地认识到佛学已在社会文化和学术思想等多个层面影响到儒学,其对秦汉时期流行的儒学思想方式带来的“侵蚀”已具有了某

作者简介:康宇,博士,黑龙江大学马克思主义学院教授、博士生导师,主要从事经学诠释学的研究。

〔\*〕本文系国家社会科学基金一般项目“中国诠释学研究40年梳理与省思”(22BZX060)的阶段性成果。

种不可逆性,既涉及到主体的人生观方面,也涉及到学说的逻辑推理方面。若想改变此种情况,必须从佛学内部入手,在底部根源处找到儒学能够“反击”佛学的要点。于是,朱熹提出了一系列关于佛学理解与解释的言说,这些不仅成为其“辟佛”的依据,而且对于他以“四书系统”为核心建构出的“新儒学”亦有发明上的裨益。

目前,学界对于朱熹解读佛学的研究已有一定成果,有关于朱子宗教思想的研究,<sup>[4]</sup>有对于朱子文学与佛教思想联系的论述,<sup>[5]</sup>有直指朱子佛儒之辩的探析,<sup>[6]</sup>尤以专论朱子“辟佛”的文献为多等。<sup>[7]</sup>学者研究的成绩应该得到肯定,但亦有某些缺失。如有所忽略朱熹并非否定佛学的全部,其对佛学类别曾有细分,对之“辟”“摄”亦有轻重,非一概而论;又如对朱熹在辨析“异端”时,展示出的“理性”精神开发不足;再如对于朱熹“辟佛”用力过度之处的细节解析,乃至批判的成果偏少等。故在此,笔者尝试以新的问题意识梳理朱子对佛学的解读与运用,兼顾“历史性”与现代视角的综合审视,期待得到有创新性、有价值的学术线索以及理论上的发现等。

### 一、从“崇儒容佛”到“崇儒辟佛”

少年朱熹从师胡宪、刘勉之、刘子翬等。三先生虽为儒者,但对佛学不排斥,且多有喜好,其中刘子翬与佛老之徒过往密切,还曾试图融合儒释道。在这样的学习环境中,朱熹对佛学印象颇好:“佛书说六根、六识、四大、十二缘生之类皆极精妙,故前辈谓此孔孟所不及。”<sup>[8]</sup>故基本持兼容并蓄,宗祖儒家而不排佛学的态度。

然而,当遇到新师李侗后,朱熹对佛学的理解发生了转变,“李先生为人简重,却是不甚会说,只教看圣贤言语。某遂将那禅来权倚阁起……且将圣人书来读。读来读去,一日复一日,觉得圣贤言语渐渐有味。却回头看释氏之说,渐渐破绽,罅漏百出。”<sup>[9]</sup>从此,朱熹开始致力于省思儒佛异同,渐渐秉持了“辟佛崇儒”的立场。在省思中,朱熹不断增加“判教”意识,明确

地扩充与落实儒佛两者间的“分殊”,愈来愈多地挖掘出儒佛思想的根本性差异,终极关怀分歧等。随之,他的“辟佛”意识日益强烈,至晚年已视佛学为儒学大敌了。

一般来说,如果只是简单的儒佛思维理念不同,是不会让朱熹如此决绝地由“容佛”转向至“辟佛”的,背后的原因必然深刻而复杂。首先,佛学的流行已严重影响到儒家道统的延续。自唐韩愈作《原道》,提出“尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟”关于道的传道系统说后,儒家“道统”意识便成为儒者内心的坚强信念,并在维护封建伦理纲常方面发挥着重要作用。他们笃信,“博爱”是“仁”,发于行动而适当就是“义”,照着这个方向去做就是“道”,内心具备了仁义而不需要向外寻求就是“德”。换言之,孔孟所说的仁义道德乃是社会伦理秩序的根基,不能离开“仁义”讲“道德”,要既重个人修养,又重视个人的社会责任,如此方能使社会长治久安。同时,儒家的“道”应是一个积极有为的世界,主体修养身心不应是消极无为的,而应积极投入到现实生活中。此理念也是儒家意识形态能够成为政权统治意志,儒家政治理念、政治道德、政治制度构思成为国家治国理政方略的根基所在。或曰,是儒学安身立命的基础。

然而,佛学却执意忽略“仁义”根本,专讲个人的“道”与“德”,要人们“弃而君臣,去而父子,禁而相生相养之道”。<sup>[10]</sup>佛学又追求个人的出世原则,向往消极无为的世界。这样一来,儒家所推崇的“三纲五常”,便会失去存在的价值。其所拥有的准宗教信仰、至上的社会地位,在文化精神领域中的绝对权威亦会成为无根的“浮萍”。虽然佛学道德学和孔孟伦理学有着共同的现世关切一面,并曾在同一社会文化环境中进行过广泛的交流与融合,但二者在思维逻辑等方面的实质性间隔是无法消除的。儒学的经验性与佛学的超越性有着根本分歧,前者的逻辑存在于人本主义层次,属内在人性论并基于主体之“内力”,而后者是以各种“外力”(轮回律令等)为道

德主张之基础,<sup>[11]</sup>势必无法同一。朱熹看到,如果再不采取措施,任由佛学发挥本体论等理论上的优势,在中土自由发展以“损害”儒学的话,儒学之社会“正统”角色极有可能丧失。所以他要改变儒者对佛学产生的喜好,以“异端”定位佛学,赋予佛学以儒学对手或敌人的身份。

其次,民众对佛学的接受的确已导致许多社会问题。在经济生活中,大批劳动力成为僧侣破坏了社会生产力供给的良性循环,庙宇中大量寺塔佛像的建造耗费了大量的财力物力,还有寺院侵吞社会财富的行为,直接成为社会经济发展的阻滞力等。在日常生活中,思想受到佛学“蒙蔽”的百姓盲目信从所谓的“祸福报应”说。他们将自己的财富捐献给寺庙,不惜无偿将土地赠予僧侣使用,原有的社会运行规则被打乱。在社会伦常方面,先于君臣、父子之类的现实人际关系逐渐被忽视,等级尊卑的界限不断模糊。“道”开始远离现实生活,侍君、侍亲等理念有淡化之势,甚至出现“灭绝义理”的现象。

面对当时越来越多的人倾心于佛学的局面,朱熹等理学家们大声疾呼:“佛氏之教,则充盈乎中华,人人骨髓……一则下谈生死罪福之说,以诳愚众,然非明识者莫能决;一则上谈性命道德之说,以惑高明,亦非常情所易辨也。”<sup>[12]</sup>他们视佛教出世之说为中华传统宗法文化之大敌,认为佛学理论的传播已伤害到中国宗法社会的根本,决心一方面宣传“辟佛”以保持社会思想“纯净”,进而恢复国家政治秩序、经济发展和社会安定;另一方面重塑士大夫阶层的精神境界和道德修养,使之能以“诚学”的操守自觉抵御“异端”对儒学的公然挑战。而这些都需涉及心性问题的思辨,或曰亟需为善恶价值观至上与生死价值观至上的根本冲突问题找到合理的答案。

最后,自唐以来“辟佛”不力让儒学长期处于“守势”,被动“挨打”。朱熹说:“某尝说佛老也自有快活得人处,是那里?只缘他打并得心下净洁。所以本朝如李文靖、王文正、杨文公、刘元诚、吕申公都是恁么人,也都去学他。”<sup>[13]</sup>又

讲:“唐之韩文公,本朝之欧阳公,以及关洛诸公,既皆阐明正道以排释氏,而其言之要切。……此数人皆未深知道,而其言或出于强为,是以终有不满人意处。”<sup>[14]</sup>再言:“本朝欧阳公排佛,就礼法上论,二程就理上论,终不如宋景文公捉得正赃出……问:‘佛法所以传至今,以有祸福之说助之?’曰:‘亦不全如此,却是人佐佑之。初来只有《四十二章经》,至晋宋间乃谈义,皆是剽老庄,取列子为多。其后达磨来又说禅,又有三事:一空,二假,三中。空全论空,假者想出世想,中在空假之中。唐人多说假。’”<sup>[15]</sup>

不难看出,宋代儒士的辟佛努力并不成功,甚至其中多人还转入佛氏。原因主要有学者“未深知道”“出于强为”等,连欧阳修及二程等的辟佛论也未能“捉得正赃”。朱熹的总结是,辟佛应该包括“斥其不合礼法”“分判两家义理高下”“指出中土佛经之伪”“指出禅学工夫之病”等方面。唐宋学者未能抓住关键环节,所作努力只会徒劳无功。只有系统地、全方位地“辟佛”,并彰显儒学理论的优势,才能达到理想的结果。

应该说,朱熹从“容佛”到“辟佛”的思想转变,代表着传统儒学受到外来文化刺激的“本能”响应。朱熹要捍卫儒家伦理本位主义,坚持儒学价值一元论,恪守经验理性主义,发扬先秦孔孟精神,要为伴随五经权威的失落,逐渐失去往日风光的儒学找到新的兴奋点与思想增长点,最终为儒学重新找回获得自身价值体系的根源性意义,并打造出足以抗衡和颠覆佛学出世主义的强有力武器。作为深谙理性思维的儒者,他深刻地认识到想要彻底消解佛学的影响,必须由学说根基入手开展深刻地批判。故他对佛学展开了全面“攻击性”解读,重点已不似前儒聚焦佛学不合于人伦天性等,而是更为关注能否于“空理”及“工夫”上,分判儒、释之高低。并且,一面驳斥佛理,一面建构儒理,可谓“双管齐下”。

## 二、基于“辟佛”的佛学解读

朱熹言:“今释子亦有两般:禅学,杨朱也;若

行布施,墨翟也。道士则自是假,今无说可辟。然今禅家亦自有非其佛祖之意者,……佛氏乘虚入中国。广大自胜之说,幻妄寂灭之论,自斋戒变为义学。如远法师支道林皆义学,然又只是盗袭庄子之说。”<sup>[16]</sup>禅学是指奉菩提达摩为始祖的中国佛教宗派,主张以禅为宗,偏重宗教修持,主张默坐专念,构成“心专一境”的观念。布施是佛教修行的重要法门,原本分为法布施、财布施和无畏布施,而现存于中土的布施,已融入了“窃庄列者”的本土化改造。按朱熹的说法,宋代盛行的佛学实有三个类别:以《四十二章经》为根基的“原初佛教”;将道学附会于佛学而产生的“中土佛学”;以《维摩经》《楞严经》《圆觉经》为基础的“中国本土‘禅学’”。辟“中土佛学”只需指出其非佛说之意及窃庄列处即可,其理论的价值意义亦会随之消解,而“辟佛”的要点在于找出“原初佛教”的“空理”及“达磨禅学”中“工夫”修养的不足。

朱熹论证说,佛学的理论本体是“空”,即世界一切现象皆是因缘所生,刹那生灭,没有质的规定性和独产实体,假而不实。“空”实为“无理”,代表着“空无所有”之义。但实际情况是,世间“有理”,“理”即“太极”,生阴阳之气即气由理所生,理是根本,是终极价值的原理,也是“道”,“释氏说空,不是便不是,但空里面须有道理始得。若只说道我见个空,而不知有个实的道理,却做甚用得?……今学者贵于格物、致知,便要见得到底。今人只是一斑两点见得些子,所以不到极处也。”<sup>[17]</sup>由此推之,佛学本“虚”,而儒学与之相反,却是本“实”。务实者自当关注当下,积极入世,而佛学的“虚”乃是离开人伦日用的“空理”。其直接的后果是,“性”“心”等伦理范畴在“无理”下失去立足的根基。

客观而言,佛学的“空”并非虚无,因缘幻化名为假有,否认假有,即是“恶取空”。小乘主张“人我空”,亦名“无我”“人无我”,从使用方法上说,即从统一物之可分解为若干部分或因素上,从物之生灭变化上,说明物之不实在和不自在,

据此认为“人我”处于十二因缘的流转之中,故为“空”;大乘主张“二空”,在“人我空”外另讲“法我空”,从使用方法上说,即无须经过分妥,现象自身即是空。此与朱熹所言的“空”与“实”是不同性质的概念。简单说,朱熹将理事视为“道器”关系,所谓道不离日用,佛学所说的“空”是心“空”而事“不空”,心为体,事为用,强调超物所累。换言之,儒学的“理”是存在论的“理”,佛学的“空”讲的是真如本体的“理”,二者层次迥异。经历了多年“三教合流”磨练的佛学早已接受了儒学伦理,长期出入释氏之说的朱熹对此一定熟知,且明了佛学“心空”旨在“去累”,非儒学“理实”志在“纲常”的道理,但他依然坚持用儒学的“理”来解读佛学的“空”,明显有故意而为的嫌疑——根本原因在于要以人伦之“理”否定佛学的超越之“心”。<sup>[18]</sup>

朱熹说,人的本然之性为理,含摄气、摄性之义,内容是仁义礼智。佛学亦言“性”,但其所指乃是眼、耳、鼻、口、手的“知觉运动”,非孔孟所言的“觉之理”——由知觉的作用而得到的性理。所谓儒者可从“人心”之上得“道心”,而佛者只认得“人心”却不知“道心”。因为佛学的“性”无关仁义礼智,所以只能以心为性,进而“误心为性”“心理为二”,对人的认知失去社会性的依托,“圣人之道,必明其性而率之,……释氏非不见性,及到作用处,则曰无所不可为。故弃君背父,无所不至者,由其性与用不相管也。”<sup>[19]</sup>故佛学知“心”,不懂“性”,不晓得“理”规定着“性”。所以让佛学超越之“心”传播于社会自然是“危险”的,因为它定会损伤道德的规定性。

其实,佛学之“心”乃为本体性的“真心”。对此,朱熹很可能是有意“忽略”,因为他要维护儒学对“心”进行的社会道德之心的界定。如果“心”没有了正邪、善恶的属性,那么儒学所重视的伦理生活中的心性思辨便没有了用武之地。朱熹“辟佛”目的就是不让主体抛弃现实的社会责任。那种离开了“入世”而谈的精神生活建

构,在他看来是不道德的,也是不可接受的。也正因如此,朱熹又展开对禅学“工夫”的批判。

朱熹说:“禅学最害道,庄老于义理绝灭犹未尽,佛则人伦已坏;禅又将许多义理扫灭无余,故其为害最深。”<sup>[20]</sup>生长于中国本土的“禅学”,讲工夫,却不论义理,在形式上近似于儒学的“持静”,但内涵却大大不同。普通人常因不明其异而盲目归之。朱熹对禅学的“禅静”不以为然,认为此工夫“太简”,它不是境界与结果,只是未达究竟的“中途半端”,悟入后便不再外求其理,这样缺少后续目标性的修为必流于凿空与肤浅。与之相比,儒家的“持静”讲究层层渐进、环环相扣,工夫修养次第分明,可得甚解。对于“禅静”中“顿悟”之说,朱熹更不认同。他指出,为学循序渐进、不断积累、反复思辨、不断发明的“渐悟”是可行的,而豁然开朗的禅学“顿悟”却是不可思议的,不能实现的。他以自身为例,称少年时被误导而理会得“昭昭灵灵底禅”,之后弃佛归儒才知佛理皆是“胡说”。此处“昭昭灵灵底禅”即指“顿悟”,是一种“不可经验”“无中生有”“难寻凭借”式的启发。进而,朱熹又批评禅不立文字,认为没有治经读典的过程,而单纯强调“顿悟”的路数,只能让工夫失去根底。

朱熹还区分了儒、禅“静坐”工夫的不同,他说禅“静坐”乃是禅修,目的在于悟得性空,悟空乃当下成就,透彻禅理,悟法悟空以后,此后的“静坐”以“例行性”用意居多,未必再以禅静思辨积累,或是厚植更多人世间的物理。儒“静坐”则不同,它不要求主体坐禅入定,断绝思虑,而是一种“收敛心神”“澄澈思虑”“湛然专一”的工夫——静下来后必须以“穷理致知”“应接从容”“真知力行”作为后续动作以及最终诉求。朱熹说,“静坐”不可只“默坐澄心”,应该坚持“持敬涵养”,关键在“敬”字。“敬”内含“动”“静”二义,次第是“静”在前、“动”在后,先涵养后察识。“处静”固然需要涵养,“发动”之后则不可省略一番察识工夫,由“静”至“动”乃为一连续贯通的整体。按儒家工夫论的理解,主体应

在身心事物上皆做工夫。“静”只是内修,旨在存心养性,但最终还要落实在“动”上,即兼济天下,如此才是“内圣外王”之道。如果按佛学的“静坐”做工夫,最终只能是有“内圣”而无“外王”,是进入不了“敬”的境界的。

此外,朱熹亦质疑了禅学的“转世说”与“看话禅”。禅家认为运用禅定的工夫,可让主体离世后不会再次转入怀孕者的血阴之中,又一次经历流转之苦。朱熹说“无这道理”,“盖人死则气散;其生也,又是从大原里面发出来”。<sup>[21]</sup>“看话禅”是指禅家就一则古人之话头,历久参究以求开悟,往往通过制造语言和逻辑的紧张来离相说理,从而彻悟本性。朱熹说,这实则是禅学引诱主体修炼禅定的别样方式而已,“他道理初不在这上,只是教他麻了心,只思量这一路,专一积久,忽有见处,便是悟。大要只是把定一心,不令散乱,久后光明自发”。<sup>[22]</sup>那种不读经、不辨道的“看话禅”,终不能见性之理,致使一致落空,故其危害更甚。

综上,朱熹“辟佛”实有自己的理路:指证中土佛学窃庄列之实,毁其根基,以接续儒家自秦汉以来辟异端的传统,对之批判;从佛儒义理之辨的差异,申明儒学高于佛学的优长,巩固儒学之合法性与权威性;指出佛学工夫疏漏,揭示其不良后果,以高扬儒家存养之道的高明之处。但朱熹也明白,想让儒学重获生机,除了“破”的努力,还需有“立”的帮助。所以,他在“辟佛”中不断强调儒学的务实性、现世性。朱熹凸显儒家以现象世界中人事物为“实体”的关切,对照佛学以之为梦幻般“虚体”的“隔膜”;突出儒学讲究“现世”,志在积极改变世道与外在环境的态度,批评佛学强调轮回、寂静涅槃,特重“来世”之终极关怀的命定论。他要让人们相信,所谓的德业功绩必须是可耳闻目睹的历史事实,能被验证,能立文字而为经史文章,阐扬仁义礼智之性理的“真实”,而不是佛学讲的虚幻与海市蜃楼。实际上,朱熹在此明确了儒学与佛学于认识论方向上的对立——儒学重“学”,佛学重“信”。儒学

的“学”是“无所不学”，以现世客观世界为认知对象，佛学的“学”则以“出世、神化和玄虚”为遐思对象。儒学的根底是求智主义，佛学则是反智主义。朱熹知道，儒学的存续绝不可迷失人际伦理价值朝向，不可脱离实践，目标的实现不可寄托于神力，若不能肃清佛学“虚、空”的羁绊，黜佛理、立儒理，儒学的发展必将走进“死胡同”。

### 三、援佛兴儒的尝试

朱熹不遗余力地“辟佛”是事实，但他在儒理建构中借鉴佛学精细理论也是有确凿证据的。众所周知，佛学的性理学、道学的天道学、先秦儒家的心性学，三者共同构成宋代理学的主要理论基础，涉及心界、宇宙界和逻辑界内不同而相通的理论“根据”。作为理学之集大成者，朱熹在理论建构中不断吸收佛学的形上学意识以加强理性，提升学说话语的精微度，使得主体意志与心性能够直通天理、性理等“绝对”动力源，进而加强儒家伦理学信仰的绝对性，以及认知、体验和选择的意志合法性。就某种意义说，这也增强了儒学的宗教性色彩。不过，由于朱熹强调的性理是内在于主体的，其使得外在于主体的政治秩序与超自然神力等行为支配系统的作用大大降低，以致理学之宗教性不似佛学对人影响之剧烈。

朱熹架构儒理的核心之一是理本论。理为“天理”，器化为封建道德，“宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在”。<sup>[23]</sup>佛学中的华严宗讲究凡大千世界中的物象均由本体“法界”衍生，所谓“法界缘起”。它强调体外无用，用即是体；用外无体，体即是用。佛学中的禅宗也认为真心是万物的存在根据，万物皆是真心的外在表现。这些表述除使用到的范畴与天理不同外，实质说明的理事关系与“天理”说是十分相似的。考虑到朱熹曾言：“释氏于天理大本处见得些分数”，<sup>[24]</sup>云禅语：“有物先天地，无

形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”，<sup>[25]</sup>并赞赏《楞严经》：“当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然，无非不非，无是非是，离一切相即一切法。”<sup>[26]</sup>其理本论受到佛学影响，不言自明。

朱熹理本论的展开逻辑是“理一分殊”，即宇宙中只有一个最高的理，万物的理只是最高理的体现。朱熹对之的解释恰是借用了佛学的“月印万川”说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”<sup>[27]</sup>换言之，万物绵有此理，理皆同出一原。实际上，佛学中早有关于“一与多”关系的论述。《华严经》中有“如来一法身，出生诸佛身”的说法，禅僧玄觉也曾作诗：“一月普现一切水，一切水月一月摄。”如此关于一般和个别、整体和部分的思辨与“理一分殊”似同有一辙。事实上，佛学提出在前，朱熹论说在后，朱熹出入多年佛老之学，定为熟悉相关言说，只是他自身不便指明“理一分殊”乃参考佛学思维范式而建罢了。

在诠释儒学经典时，朱熹亦运用了大量佛学知识。如注《中庸》“博厚配地，高明配天，悠久无疆”，曰：“此谓宇宙大化之道体，与圣人之性体乃同一本体”；<sup>[28]</sup>注“唯天下至诚为能尽其性”，曰：“人物之性，亦我之性”，<sup>[29]</sup>视天地与人、人物与我同一本性。这些说法与禅宗所说之自性是佛，莫向性外四处寻觅的思想是相通的。又如注《论语》“克己复礼”，曰：“一于礼之谓仁。只是仁在内，为人欲所蔽，如一重膜遮了。克去己私，复礼乃见仁。”<sup>[30]</sup>即克尽人欲便除己私，便见仁，便复天理。“克己”在朱熹看来就是心对天理、人欲的抉择，其与佛学所说“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”的意思十分相似。在对“心”范畴的认知上，朱熹也吸收了佛学的思想。僧人慧能说：“识自本心，若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。”<sup>[31]</sup>其立意本质是“即心即佛”。朱熹对之显有继承，他说心是“湛然虚明，万理具足，无一毫私欲之间，其流

行该遍,贯乎动静,而妙用又无不在焉”。<sup>[32]</sup>认为“虚灵自是心之本体”等。

以上所列出的几点,只是朱熹运用佛理建构儒理的一个侧面,更多的援佛兴儒之举则“隐性”地体现在朱熹理学的点点滴滴之中。我们可以“管中窥豹”,从中体味为什么朱子之学最终走上注重心性本体、强调反观心源的道路。当然,朱熹对佛学的运用是具有批判性的,并非完全照搬,即使是最为相近的“心性”之学,其二者间的差异也是明显的。如佛谈心性,视二者为一物,认为三世诸佛,密密相传,都在悟此心之本来面目。但朱熹另有说法,认为在未生之前,可谓之性,却非有心。心属气,性属理,心性非为一物。<sup>[33]</sup>如此,儒学与佛学学科属性上的差别便一目了然了。

#### 四、反思与评价

明儒姚广孝曾著《道余录》对朱熹的辟佛之言进行批评,认为“教之盛衰,系乎时运,……朱子何虑之深?……斯经既有三译,决非人撰者,信知是此人诳语,晦庵于格物致知之学,讲之甚熟,如何于此事却不格也?……《华严》云:不取众生所演说,一切有为虚妄事,虽得不依言语道,亦复不著无言说。几曾有人伦都灭尽,义理者灭尽底说?朱子诬佛,何其如是之甚也!”<sup>[34]</sup>即佛学在中国的兴盛有其客观基础,后世传播不一定让社会变得糟糕;所谓《楞严经》等是否真正译自印度佛教,确实存疑,但朱熹质疑的方式更有问题,非来自格物致知,结论不能让人信服;佛学并不否定人伦,亦不灭尽义理,所以朱子辟佛理由牵强,甚至可视为一种“污蔑”行为。

姚氏有着双重身份,既是儒者,也是虔诚的佛教徒。他对朱熹辟佛的批评,代表了社会中“护教”者的态度。朱、姚的不同言辞亦可理解为是对儒学内部崇佛与排佛群体对立的展示。但经仔细分析可知,姚氏的批评内容辩解多于对抗,意欲寻求儒、佛一致多于破斥儒学之谬,实则并未切中朱子辟佛论“偏颇”的紧要处。这可能

是忌惮于朱子学如日中天的社会地位,也有可能未能真正明懂朱熹。立足今日视域,朱熹的“辟佛”说的确值得商榷。

其一,佛理分析并未触及佛学根本教义。朱熹所批驳的“空理”不是佛学理论的重心,而他对能观四谛、空、假之智等真正的核心要义却避而不谈。其实,大、小乘佛教主要的理论根基来自“般若”之说,讲述的乃是超越的智慧,无论是观四谛之理或是十二因缘之理,都是智的作用。

其二,混淆了“格义佛学”与佛学正统的区别。所谓“格义”,指将印度佛学中的术语、名相冠以五阴、四谛等事数,拟配中国儒家、道家、玄学等“外书”中的名词、概念、思想,使人经由中国传统外书世典的理解而理解佛理的术语、名相和思想的方法。“格义”通过译经、讲经途径,使印度佛学思想与中国文化传统思想得以会通。但由于格义者对于译文的文、质把握程度与运用水平有限,使得朱熹等儒者视之翻译出的佛学乃为“盗袭老、庄、列”之“义学”。进而,无视佛学正统自身具有的精密理论,对之完全否定。其实,朱熹所列出的佛理之不足,细辨后亦可发现其漏洞所在。

其三,夸大了佛学“空性”与儒家心性之说的差异性。朱熹一再区分儒学心性与佛学空性的不同,但忽视了佛学之空性讲究“缘起”与“性起”。“缘起”说的是一切现象的顾在依因缘而生,故空无自性;“性起”则具足于众生心中之本性。佛学中还有“仁乃性之仁,义乃性之义,礼乃性之礼,智乃性之智,信乃性之信”<sup>[35]</sup>的表述,即以为仁义礼智信皆随顺于“真实的觉性”而“起”,所以此处“佛性”与“仁义之性”几无差别。推之,儒理与佛理的心性之说确有部分同质性的存在。

细究朱子理学,其形上学部分应是直观主义道家方向的,其有关心志、心性方面的见解部分融入了禅学主张。而诸如佛教之唯识学等较为精细的心理学式的思考,朱熹等理学家们似乎并未悟入,更难谈及使之与中国传统思想进行有效

互动了。朱熹对佛学的“误读”自有其功利性的目的——要让儒学回归孔孟仁学。仁学思想的主要特征是“不谈生死”，也即将“论域”限于此生界，由此可维持自身伦理学理论话语的逻辑一致性。<sup>[36]</sup>从一定意义说，“辟佛”即为其反归仁学的重要标志。所以他在儒理建构时一方面受到佛学“技术性”影响，另一方面却坚定地视佛学为儒学复兴的阻碍。当然也不能排除朱熹真的不理解佛学某些理论的可能性，从他无视自魏晋以来般若学发展状况，不能针对佛学理论发展作出正确响应，而欲强行阻断儒释对话，及其对佛学批判并非“中肯”，难让学者由自内心被说服的后果上看，似乎也有相应证据。

然而，朱熹通过解读佛学而倡导“辟佛”的成效却是明显的。其一，确立了理学中的“实理”范式。相对于佛学的“空理”，天理至实而无妄、至善而无恶的理念被着重树立起来。无理之“实”便无理之“善”的观念自此被儒者历代推崇，既“实”且“善”深深地镌刻于“天理”的真义之中。其二，确立了理学发展中的“儒学本位”。虽不完美，但朱熹毕竟找到了儒、佛在根本见地、践履行为上的本质差异。其儒佛之辨中彰显的智慧远超前辟佛者的论说，并为否定佛学者提供了“强悍”的论据。此外，朱熹对于“援佛兴儒”方法的正向运用亦带来积极的影响，诸多新要素注入传统儒学，佛学优长的思维方式、概念范畴、修行方法等经改造后以理学新面貌呈现出来，儒学通过向佛学“取长补短”以夯实自身根基也是不争的事实。其结果，儒学的理论水平、逻辑结构等均被大大地提升。

### 注释：

[1] 全祖望：《鮑崎亭集外编》，北京：商务印书馆，1936年，第252页。

[2] 奚刘琴：《宋明儒士排佛思想探微》，《宗教学研究》2010年第3期。

[3] 陈舜俞：《都官记·明教大师行业记》，《四库珍本三集》卷八，北京：商务印书馆，1972年，第16页。

[4] 秦家懿：《朱熹的宗教思想》，厦门：厦门大学出版社，2010年。

[5] 邱蔚华：《朱熹文学与佛禅关系研究》，北京：中国社会科学出版社，2019年。

[6] 李承贵：《宋代新儒学中的佛、儒关系新论》，《中国哲学史》2008年第1期。

[7] 代云：《朱熹人心道心论的辟佛意旨》，《中州学刊》2013年第11期；高建立：《两宋时期“以儒摄佛”的思想暗流与传统儒学的新生》，《哲学研究》2006年第8期。

[8][9] [宋]黎靖德：《朱子语类》卷一零四，北京：中华书局，1994年，第2619页。

[10] [唐]韩愈：《与孟尚书书》，刘真伦、岳珍校注，《韩愈文集汇校笺注》，北京：中华书局，2010年，第2905页。

[11][36] 李幼蒸：《儒家解释学》下册，北京：中国人民大学出版社，2009年，第583、669页。

[12] 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第80页。

[13] [宋]黎靖德：《朱子语类》卷八四，北京：中华书局，1994年，第2180页。

[14][15][16][17][19][20][21][22][24][25] [宋]黎靖德：《朱子语类》卷一二六，北京：中华书局，1994年，第3009、3038、3007-3009、3015、3039、3014、3013、3029、3025、3018页。

[18] 刘立夫：《朱熹的佛儒之辩》，《哲学研究》2008年第11期。

[23] [宋]朱熹：《朱文公文集》卷七十，《四部丛刊初稿》第59册，上海：上海书店，1989年，第1282页。

[26] 转引自果怀：《楞严经今译》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第40页。

[27] [宋]黎靖德：《朱子语类》卷九四，北京：中华书局，1994年，第2368页。

[28][29][30] [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016年，第35、39、125页。

[31] 慧能：《大正藏》卷四八，台湾财团法人佛陀教育基金会，1990年，第341页。

[32] [宋]黎靖德：《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1994年，第230页。

[33] 赖永海：《佛学与儒学》，北京：中国人民大学出版社，2017年，第105页。

[34] [明]姚广孝：《道余录》，蓝吉富编：《大藏经补编》第26册，第913-916页。

[35] 蕴闻：《大慧普觉禅师语录》卷二七，《大正新修大藏经》第47册，东京：大藏出版株式会社，1988年，第932页。

[责任编辑：汪家耀]