

儒释之间:唐宋时期中国哲学思想的发展特征

——以儒学的佛化与佛教的儒化为中心

张新民

摘要:佛教传入东土以后,中国固有学术传统得其裨助,经过自唐迄宋的消化吸收,遂有儒家理学与心学别开生面的薪新发展。由此,不仅儒家自身彻上彻下的形上哲学义理世界得以建立,儒、道、释三家和合互动的学术生态格局亦逐渐形成,中国文化力求妥善安顿人之精神生命的特征与能力进一步强化。两宋大儒多与宗门禅德相往返,禅学实际上成为他们体道、证道的入门初阶,这既是当时“三教合一”历史潮流的具体表现,亦反映了华夏传统学术作为人类体认宇宙人生真谛之智慧成就在心灵安顿乃至宗教层面的文化调适功能。

关键词:儒学;佛教;三教合一;文化调适;义理涵化

佛教传入中国的“一大事因缘”,便是以旁助的方式催生了作为儒学第二期的宋明儒学,形成了儒、道、释三家长期共存共荣的多元文化生态格局,丰富了固有文化不断赓续发展所不可或缺的价值系统及其义理内涵。其中,最突出的文化现象便是儒学的佛化与佛教的儒化,二者均突出反映了由排斥冲突到交流融合的整体历史发展大趋势。宋明诸大儒无不出入释、老,多方吸取其思想资源,然后又返归孔孟正学,重建自己的形上义理系统,不仅为中国文化贯注了元气,而且也显示了东方民族特有的直观慧识。故即使延至20世纪初叶,中国思想界开始酝酿、出现激烈的反传统思潮时,仍有学者坚持认为“理学者,中国之良药也,中国之针砭也,中国四千年文化之真精神也”^①。这说明,传统中国一以贯之的学术精神,仍在文化断层的缝隙中为不少有识之士坚守或传承。

分析传统中国哲学的特点,必然离不开对儒、道、释三教的考察。而三教最突出的特征便是都以“生命”存在的意义问题为中心,“二千多年来的发展,中国文化生命的最高心灵,都集中在这里表现”,“三教都是‘生命的学问’,不是科学技术,而是道德宗教,重点落在人生的方向问题,……是人类最切身的问题”^②。儒、道、释三教以在道体上见得透为究竟,以人类的安身立命为归宿,代表了人类探寻生命存在的真理的发展方向,反映了人类渴望内外打通和彻底把握自我的认知深度。

从长时段的视域看,儒家思想自孔孟以来,历经两汉以迄唐宋,其中虽夹杂着曲折,但总的来说乃是朝着越来越完整、系统、邃密的方向发展。特别是入宋以后,理学雄军突起,无论讲心性、理气、性情、中和,抑或讲形上、形下、未发、已发,讨论的题域既非前代学者所能范围,分析的邃密亦令后来

作者简介:张新民,贵州大学教授、贵州阳明文化研究院副院长(贵州贵阳 550025)。

基金项目:本文系国家社会科学重大委托项目“阳明文化与现代国家治理研究”(14@ZH054)的阶段性成果。

① 汤用彤:《理学谥言》,原载《清华周刊》第13—29期(1914年9月—1915年1月);又见氏著:《理学·佛学·玄学》,北京:北京大学出版社,1991年,第1页。

② 牟宗三:《中国哲学的特质》第一讲、第十一讲,《牟宗三先生全集》第28卷,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第6—7、87页。

者望洋兴叹。及至晚明,则可说是“牛毛茧丝,无不辨析,真能发先儒之所未发”^①。特别是在心性及其意识结构活动的如实了解和客观把握方面,宋明儒学更不能不说是精义高见迭出,既绵延了先秦圣学的血脉,契应了孔孟心法,也发扬了儒家道统,当为儒学发展的又一高峰。然而,儒学的第二期复兴运动固然得力于自身内在理路的推廓或拓展,但也不可忽视诸如佛教等诸多外缘条件的挑战或刺激作用^②。佛教作为一种异质文明的“外来物”,先是与道家哲学思想结合,通过道家式的“格义”解读,实现了中国化的第一步(佛教的道家化);然后,它又以道家思想为桥梁,开始吸收、整合儒家伦理思想,逐渐消弭相互之间的缝隙,实现了中国化的第二步(佛教的儒学化)。也就是说,经历了长程历史路途的融突磨合,特别是与道、儒两家域内思想资源的广泛交流对话,由域外输入的佛教不断在本土化的语境中获得了新的解释,并始终朝着能为另一文化系统接纳的方向发展,最终则形成了既符合佛陀本怀,具有自身宗教特征,又多方面地吸收了异地固有的思想文化智慧,拥有新的生命形态的天台、华严、禅等众多中国化的宗教流派。上述儒学佛化与佛教儒化的历史进程,代表着不同文明之间互学互鉴与融突磨合的成功模式,乃是跨文化交流对话和选择过滤的重要活态典范^③。

一、唐代的儒佛交流与会通

佛教自东汉初年传入中土所经历的长程复杂变迁,即是其不断中国化的历史性发展过程。历经魏晋南北朝诸如“唯识学”、“般若学”、“涅槃学”的长期深入发展,佛教至北宋已有近千年的本土化变迁演化经历,影响广被朝野上下,深入街闾村巷,沾溉士夫乡民。其前后渊源流变,可用宋儒陆象山语概括:“佛入中国,在扬子之后。其事与其书入中国始于汉,其道之行乎中国始于梁,至唐而盛。韩愈辟之甚力,而不能胜。王通则又浑三家之学,而无所讥贬。浮屠老氏之教,遂与儒学鼎列于天下,天下奔走而向之者盖在彼而不在乎此也。愚民以祸福归向之者则佛老等,与其道而收罗天下之英杰者,则又不在于老而在于佛。……百家满天下,入者主之,出者奴之,入者附之,出者污之,此庄子所以有彼是相非之说也。”^④可见佛教传入东土之后,的确一度主导了中国人的精神思想世界,同时也引发了各种学术流派的长期争论,导致了中国文化巨大而全面的调整。如何消化吸收佛教思想资源,重建儒家道统或学统,当然也就成为困惑唐宋两代儒家知识精英的重大问题。

唐代是佛教发展的高潮时期,其得人之盛,甚至压倒了儒学。所谓“儒门淡薄,收拾不住,皆归释

① 黄宗羲撰,沈芝盈点校:《明儒学案》上册《发凡》,北京:中华书局,1985年,第17页。

② 与本文题旨相关之研究成果,可举者主要有:任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期;洪修平:《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》,《南京大学学报》2002年第3期;宋玉波、朱丹琼:《佛教哲学与中国儒学的内在关系问题》,《湖南大学学报》2005年第4期;刘学智:《关于“三教合一”与理学关系的几个问题》,《陕西师范大学学报》2013年第5期;洪修平:《儒佛道三教关系与隋唐佛教宗派》,《佛教文化研究》第1辑,南京:江苏人民出版社,2015年;南潮:《唐初佛道儒三教文化交流中的冲突和融合》,《民族论坛》2007年第2期;陈兵:《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》,《四川师范大学学报》2007年第4期;张玉璞:《宋代“三教合一”思潮述论》,《孔子研究》2011年第5期;魏鸿雁:《宋代僧人对儒家经学的认识与回应:从释智圆和释契嵩谈起》,《青海民族学院学报》2005年第2期;韩毅:《宋代僧人与儒学的新趋向》,《青海民族研究》2005年第4期;韩毅:《宋初僧人对儒家中庸思想的认识与回应:以释智圆和释契嵩为中心的考察》,《中华文化论坛》2005年第3期;赖永海:《宋元时期儒佛交融思想探微》,《中华佛学学报》1982年第5期;杨军:《宋元时期“三教合一”原因探析》,《江西社会科学》2006年第2期。博士论文有:蔺熙民:《隋唐时期儒释道的冲突与融合》,陕西师范大学中国哲学专业,2011年;韩毅:《宋代僧人与儒学研究》,河北大学中国古代史专业,2004年;张树青:《〈大乘起信论〉与两宋理学心性论比较研究》,福建师范大学专门史专业,2011年。

③ 无论以智者为代表的天台宗,抑或以贤首为典范的华严宗,以及以慧能为标志的禅宗,严格来讲都已经是中国化了的宗教。佛教中国化的历程,可以作为外来文化与本土文化交流对话的历史镜鉴。

④ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷二十四《策问》,北京:中华书局,1980年,第289页。按“百家满天下”以下数句,出自韩愈《原道》:“佛于晋、魏、梁、隋之间。其言道德仁义者,不入于杨,则入于墨;不入于老,则入于佛。入于彼,必出于此。入者主之,出者奴之;入者附之,出者污之。”见韩愈:《韩昌黎全集》,上海:世界书局,1935年,第172页。

氏耳”^①,并非一时偶然之虚语。而即使辟佛最力的韩愈(768—824),他所倡导发明的儒家“道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发,实际上乃因禅宗教外别传之说所造成,禅学于退之之影响亦大矣哉!”^②韩愈主要是以儒家道统排佛,目的在于发明先秦儒家固有的经世之学大义,重光儒家终极关怀与人文智慧。此一志向成为历代儒者自觉维护和发扬光大的文化发展方向。但是,假如无禅宗,我们亦很难设想会有韩愈“道统论”的揭出。“道统论”恰好是他既仿效禅宗又排斥禅宗,希望能以此振衰起敝复兴儒学的必然结果。在很大程度上,韩愈“道统说”的提出,反映了禅宗的兴盛,反衬出了儒家的衰敝^③。

韩愈的辟佛活动影响一时,实有一层社会文化心理因素在起作用,即“安史变叛刺激之反应也”^④。与唐初三教并重,乃至有总数达一千三百卷的《三教珠英》之修撰^⑤,僧寺往往成为知识与文化传播的中心,而士人心态并不以释氏之说为非不同,安史之乱后,士人普遍认为“戎狄之乱华,不同于地方藩镇之抗拒中央政府”^⑥。故“当时特出之文士自觉或不自觉,其意识中无不具有远则周之四夷交侵,近则晋之五胡乱华之印象”,此不能不连类及于佛教,以致开始质疑朝野上下重佛轻儒的文化心理现象。只是与韩愈的极力辟佛相较,当时多数学者仍“不敢也不能因释迦为夷狄之人,佛教为夷狄之法,执其本根,力排痛斥,若退之之所言所行也”^⑦。

但是,即使是韩愈的排佛,亦主要着眼于政治社会学的考虑,缺乏学理方面的充分权衡。相形之下,宋儒为重建心性形上世界,往往能操戈入室,逐渐夺回有关天地宇宙及社会人生问题的发言权。此外,宋代佛教声势远逊于唐代,已经中国化了的释迦学说不再是尊王攘夷的政治对象。而着眼于历史发展的整体过程,则可说佛教之传入中国,在不断融突磨合的过程中,显然只是扩大了中国文化固有的多元格局,丰富而非消解了中国传统学术思想的历史资源,诚如陈寅恪先生所说:“自得佛教之裨助,而中国之学问,立时增长元气,别开生面。”^⑧

与韩愈同时提倡古文运动的柳宗元(773—819),著述名动一时,影响后世甚大,然亦长期浸润佛教,自谓“余知释氏之道且久,固所愿也”^⑨。柳宗元父亲柳镇与梁肃(753—793)乃知交。梁肃官至皇太子侍读、史官修撰,然又为天台宗九祖湛然(711—782)之高足。他不仅是有唐一代古文大家,同时又是天台佛教理论名家,尝整理天台文献,撰成《删定止观》一书,诚乃兼通儒释的文坛作手。柳宗元既与梁肃有两代世谊,被贬永州后又与湛然另一再传弟子重巽过从甚密,并盛赞其人“修最上乘,解第一义。无体空折色之迹,而造乎真源;通假有借无之名,而入于实相。境与智合,事与理并”^⑩。宋僧志盘撰《佛祖统纪》一书,详述天台一宗源流,称其为“湛然旁出世家”,足证其家世与天台人物交涉

① 南宋陈善《扞虱新话》:“世传王荆公尝问张文定公曰:‘孔子去世百年生孟子,亚圣后绝无人,何也?’文定公曰:‘岂无?又有过孔子上者。’公曰:‘谁?’文定曰:‘江南马大师,汾阳无业禅师,雪峰、岩头、丹霞、云门是也。’公暂闻意不甚解,乃问曰:‘何谓也?’文定曰:‘儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏耳。’荆公欣然叹服。后语张天觉,天觉抚几叹赏曰:‘达人之论也!’”可证当时一流学者,均在佛不在儒矣。见胡应麟:《少室山房笔丛》“癸部”卷四十八《双树幻钞下》,上海:上海书店出版社,2009年,第498页。

② 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第286页。

③ 范育《正蒙序》云:“自孔孟没,学绝道丧千有余年,处士横议,异端间作,若浮屠老子之书,天下共传,与《六经》并行。而其侈侈其说,以为大道精微之理,儒家之所不能谈,必取吾书为正。世之儒者亦自许曰:‘吾之《六经》未尝语也,孔孟未尝及也。’从而信其书,宗其道,天下靡然同风,无敢置疑于其间,况能奋一朝之辩,而与之较是非曲直乎哉!”(见吕祖谦编,齐治平点校:《宋文鉴》中册,北京:中华书局,1992年,第1284页)即可见儒衰禅盛的真实历史情景。

④ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,上海:上海古籍出版社,1978年,第145页。

⑤ 王溥《唐会要》卷三十六《修撰》:“大足元年(701)十一月十二日,麟台监张昌宗撰《三教珠英》一千三百卷成,上之。初,圣历(698—699)中,以《御览》及《文思博要》等书,聚事多未周备,遂令张昌宗召李峤……等二十六人同撰,于旧书外,更加佛道二教,及亲属姓名方域等部。”(北京:中华书局,1955年,中册,第657页)

⑥ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,上海:上海古籍出版社,1978年,第145页。

⑦ 两处引文及观点见陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,第293—294页。

⑧ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语,引自吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,北京:清华大学出版社,1992年,第11页。

⑨ 柳宗元:《柳河东集》卷二十八《永州龙兴寺西轩记》,《四部备要》本。

⑩ 柳宗元:《柳河东集》卷二十八《永州龙兴寺修净土院记》,《四部备要》本。

既多,受其义理沾溉亦颇深。

柳氏一生主张统合儒释,谓“真乘法印,与儒典并用,而人知向方”^①,强调“佛之道,可以转惑见为真智,即群迷为正觉,舍大暗为光明”^②。后人因此认为他称引“浮图之说,推离还源,合于生而静者,以为不背于孔子。其称大鉴之道,始以性善,终以性善,不假耘锄者,以为不背于孟子。然后恍然有得于儒释门庭之外。涉猎先儒之书,而夷考其行事,其持身之严,任道之笃,以毗尼按之,殆亦儒门之律师也。”^③上述评价不可谓不高,适可见其非但不辟佛,反而以为儒佛能够互补。

李翱(772—836)与韩愈、柳宗元同时,而与韩愈论学最为相得,故乃追随后推行古文运动,排佛立场大体相同。如同韩愈与大颠和尚多有交往一样,李翱亦与尊崇天台之梁肃时有过从,故其之所以重新发明儒家心性论思想,盖因受了天台宗理论体系的启发。李翱同时又多与禅门人物接触,可举者如惟严、道通、药山等,均或多或少对他有所影响。其与禅宗的关系,较韩愈更为密契深广,故传世典籍多记载他参禅的事迹。如《五灯会元》云:

李翱刺史问:“如何是真如般若?”(崇信)师曰:“我无真如般若。”李曰:“幸遇和尚。”师曰:“此犹是分外之言”^④

李翱之所以参禅,盖出于形上超越之关怀,且显然对佛教义理有所透入,否则便不会直下追问“如何是真如般若”。这说明,其义理见地与工夫,较韩愈为高。今人评价他在儒学史上的地位,以为可以“奇杰”两字许之^⑤。晚明钱谦益更称他“年廿有九,参药山,退而著《复性书》,或疑其以儒而盗佛,是所谓疑东邻之井盗西邻之水者乎?”^⑥《复性论》虽主“性善情恶”论,倡导儒家的复性工夫,主要是发挥《中庸》、《孟子》一系的思想,心得发明可谓颇多,但毫无疑问也杂有佛教之说,反映出他受禅宗思想浸淫既钜且深^⑦。

唐代儒佛之间,既有矛盾冲突,又不断交流融合,二者的磨合交涉,牵联着广大的社会思想文化领域。政治上的排佛并未影响学理上的儒佛会通,最终正如陆象山所说,“大抵学术,有说有实,儒者有儒者之说,老氏有老氏之说,释氏有释氏之说,天下之学术众矣,而大门则此三家也”^⑧。上举韩愈、柳宗元、李翱三人,均为同辈学者,他们的儒学立场不尽相同,受佛教影响也有程度大小的差异,但均发挥了学术思想史上承上启下的作用,不可不称为转移风气的关捩人物。其中,韩愈对后世影响尤大^⑨,以其为象征性的标志,略去各种复杂曲折的社会文化变迁细节不论,则可说由他率先揭出的“道统论”发展至宋代一变而为系统化的“道学”思想,重建符合儒家“道统”的政治文化新秩序已然成为士大夫群体的精神自觉。这期间有着极为清晰的儒学发展的内部理路线索可寻绎。其中,唐代作为儒学复兴的肇端,可分为前后不同的两个时期:“前期结束南北朝相承之旧格局,后期开启赵宋以降之新局面,关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此。”^⑩而由唐至宋变动调整幅度巨大,乃至有人以“唐宋变革时期”一词以概括,以为无论就广度或深度而言,均“堪与后来的清末民初

① 柳宗元:《柳河东集》卷二十五《送文畅上人登五台遂游河朔序》,《四部备要》本。

② 柳宗元:《柳河东集》卷二十八《永州龙兴寺西轩记》,《四部备要》本。

③ 钱谦益撰,钱曾笺注,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》,上海:上海古籍出版社,2009年,中册,第862—863页。按柳宗元曾撰《曹溪大鉴禅师碑》,多有赞叹之辞,见《柳河东集》卷七“碑帖”。

④ 普济撰,苏渊雷点校:《五灯会元》卷七“龙潭信禅师”,北京:中华书局,1984年,中册,第71页。

⑤ 参阅傅斯年:《性命古训辨证》下卷释序,上海:商务印书馆,1947年,第16页。

⑥ 钱谦益撰,钱曾笺注,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》,中册,第863页。

⑦ 宋儒朱熹便直接批评说:“李翱复性则是,云‘灭情以复性’则非,情如何可灭?此乃释氏之说,于其中不自知,不知当时曾把与韩退之看否?”见黎靖德编:《朱子语类》卷五十九《孟子九》,长沙:岳麓书社,1997年,第2册,第1233页。

⑧ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷二《与王顺伯书》,第16页。按“三教”之名,当始自隋唐初期,参阅任继愈:《唐宋以后的三教合一思潮》,《世界宗教研究》1984年第1期。

⑨ 欧阳修《欧阳文忠公文集》卷五十七《赠王介甫》有句云:“翰林风月三千首,吏部文章二百年。”王安石《临川先生文集》卷十二《奉酬永叔见赠》答云:“他日若能窥孟子,终身何敢望韩公。”虽评价高低未必尽同,然均可见韩氏影响后世甚大。

⑩ 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,第296页。

的变动相匹敌”^①。故儒佛交流互动作为时代潮流升降起伏的晴雨表,显然也会折射出长程历史变革必然引发的思想文化转型的某些面相或特征。

佛教在中国传播的过程当然即是不断中国化的过程,或可将其譬喻为补充生命必需营养的“输液”过程。近代以前,中国主要有两次“输液”：“印度佛教思想传入中国,是第一次‘输液’;明清之际西方思想传入,是第二次‘输液’。……有这样几次‘输液’的过程,中国文化才得以葆持其青春。”^②也就是说,外来思想传入古代中国引发对话交流,就其规模较大者而言,主要有魏晋以来佛学的兴起及明清之际西方“天文学”的传播这两次^③,它们均是强化而非削弱了中国学术思想的多元性。其中最值得注意的是,佛教在不断“中国化”的过程中,不仅未丧失其自身的学术文化思想个性,反而极大地丰富了其他思想流派的学理内涵,甚至儒家一贯强调的刚强健动的主体自由精神,也由于外来文化因子的不断刺激而空前高涨,从而使得肯定而非否定现实世界秩序建构之重要性的取向,始终都是中国思想世界的主流。这当然是世界文化交流史上的一大奇迹,明显折射出广大和平中正的中国文化所必有之开放性、容摄性特征。从宏观的视域看,韩愈、李翱诸人固然一方面激烈抨击释教,以儒家卫道者自居,难免自固封畛之嫌,但另一方面他们又出入于佛教,多交禅僧朋友,吸收了大量佛教思想资源。这说明儒、佛两家在知识权力与正统地位上的争夺尽管十分激烈,但最终仍由扞格矛盾转为会通交融,成为北宋理学之滥觞,此既显示出思想史的诡谲与复杂,亦构成了多元化的学术生态格局。而三教之间的长期互动互鉴关系,更造就了错综复杂的历史文化变迁面相,以致我们不能不说“唐宋以来,一千多年间的文化总体结构都与三教有关”^④。而中国人之精神生命世界,殆绝少不为佛教思想所浸渍,尤其宋明诸大儒为建构自身理论体系,往往不能不对其多有采撷吸收。故欲了解中国历史文化的整体发展变迁趋势,首先必须摸清三教消长变化的政治文化生态分布格局。

二、北宋理学建构的佛教触媒因素

与唐以前通佛学者多为义学不同,宋人通佛学者则主要为禅学。谈禅成为宋人的一种社会风气,以致在儒家士子聚会亦时有发生^⑤。北宋诸大儒上接唐人统绪而多有创造性发明,亦有赖于佛教思想资源的旁助^⑥。不同之处是,唐人之说甚粗,宋人之说则颇精。更直截地说,“北宋诸儒实已为自汉以下儒统中的新儒,而北宋理学则尤当目为新儒中之新儒”。他们的目的主要是“针对释老而求发扬孔子之大道与儒学之正统”^⑦,因而能系统发扬孔孟学说的内在义理,别开儒学崭新的思想天地。

其中较值得注意者如周敦颐(1017—1073),尝有“穷禅客”之称,曾师事鹤林寺僧寿涯,又从东林常聪总禅师习静坐^⑧。据《鹤林寺志》所载:“宋寿涯禅师,与胡武平(宿)、周茂叔交善。茂叔尤依寿涯,读书寺中,每师事之,尽得其传焉。其后二程之学本于茂叔,皆渊源于寿涯云。”^⑨虽不免过甚其辞,然可见相互过从甚密。而《性学指要》谓周氏“初与东林总(聪)游,久之无所入。总(聪)教之静坐,月余,忽有得,以诗呈曰:‘书堂兀坐万机休,日暖风和草自幽,谁道二千年远事,而今只在眼睛

① [日]沟口雄三:《中国思想史:宋代至近代》,龚颖、赵士林等译,北京:三联书店,2014年,第5页。

② 季羡林:《关于“天人合一”思想的再思考》,《中国文化》1994年第9期。

③ 明清之际西方天文学传入中国的具体情况,可参阅[德]弥维礼:《利玛窦在认识中国诸宗教方面之作为》,《中国文化》1990年第3期。

④ 任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

⑤ 《河南程氏遗书》卷二上“二先生语二上”：“昨日之会,大率谈禅,使人情思不乐,归而怅恨者久之。此说天下已成风,其何能救!”可证士大聚会谈禅,已成社风文化风气。见程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第23页。

⑥ 佛教发展由唐折转入宋,尽管之前尚有天台、唯识、华严、律、净土等宗派的涌现,但大多逐渐式微,惟禅宗一枝独秀,巋然兴盛,流布天下。故本文言两唐以来佛教,则多指禅宗。盖其时禅与儒交涉最为频繁,然时人仍多统称其为释氏。

⑦ 两处引语见钱穆:《朱子学提纲》,《朱子新学案》上册,成都:巴蜀书社,1986年,第13、14页。

⑧ 黄宗羲撰,全祖望补修,陈金全、梁运华点校:《宋元学案》卷十二《濂溪学案下》,北京:中华书局,1986年,第1册,第514页。

⑨ 明贤:《鹤林寺志·高僧》,《中国佛寺史志会刊》第1辑第43册,台北:明文书局,1980年,第78页。

头。’聪肯之，即与结青松社。”^①可见他后来之所以强调“无欲主静”，一生学问都以主静为宗，甚至认为“定之以中正而主静”^②乃是证入形上道体、可为世间“立人极”的重要方法，固然离不开自己的体认工夫，且有儒家的渊源脉络可以考述，但禅门超越智慧的启迪、山林风气的熏染作用同样不容忽视。故晚明钱谦益认为他与后来晚出的朱熹，均为“击于禅人而有悟”者^③。言似略显夸张，却并非毫无道理。

周敦颐一生学问精粹，均见于《太极图说》、《通书》。《太极图说》固然主要取鉴道家人物陈抟的《无极图》，但也参照了释门禅僧的《阿黎耶识图》^④。而“《起信论》‘不生不灭与生灭和合，名为阿赖耶识’，与《太极图说》‘无极之真，二五之精，妙合而凝’之义相合”^⑤。《太极图说》中的宇宙生成论、万物化生论，则与宗密《原人论》的理论构造模式极为相似^⑥，但更强调宇宙人生生化不已的刚健大道，显然可视为北宋重新发明儒家圣学的肇端。

程颢、程颐兄弟二人均师从周敦颐，即王夫子所谓“学之兴于宋也，周子得二程子而道者，程子之道广，而一时之英才辐辏于其门”^⑦。儒学声势得二程而日益壮大，学者多推尊为道学（理学）的创始人。但他们出入释老而返归儒家正学的经历，反映了其思想学说来源之广泛。其中，影响后世甚大的程颢（1032—1085），便曾“泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，遂求诸《六经》而后得之……秦、汉而下，未有臻斯理也。……教人自致知至于知止，诚意至于平天下，洒扫应对至于穷理尽性，循循有序。”^⑧他的《定性书》云：“所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外。……故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”^⑨梁启超即举《六祖坛经》弘忍传法慧能公案为例，以为“程子讲‘物来顺应’，禅宗讲‘心如明镜’，这不是一鼻孔出气吗？”^⑩程子又强调：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求”；“穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事，若实穷得理，即性命亦可了”^⑪。此显然继承了先秦儒家的心性论而有所发挥，体现了证量功夫的高明广大，但也不能说与禅宗的挑激影响毫无关涉，不可避免地折射出三教合一的时代发展新趋势^⑫。

同为理学家的程颢之弟程颐（1032—1085），也有长期禅坐的工夫^⑬，时以禅门传道印心法门接引来学者。后人因此以为：“大抵程门诸弟，高者俱从禅学中来”^⑭；“昔贤出入老、释，未尝讳言之”^⑮。

① 黄宗羲撰，全祖望补修：《宋元学案》卷十二《濂溪学案下》，第1册，第514页。

② 周敦颐：《周敦颐集》，北京：中华书局，1981年，第5—6页。按周氏《通书·圣学第二十》又云：“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请闻焉。曰：一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直，静虚则明，明则通动，直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎？”（《周敦颐集》，第29—30页）“无欲主静”一方面要证入形上本体，返本归“一”；另一方面也要依体起用，为人类社会建立“人极”。而证入形上本体的方法，儒佛两家显然可以互通，不必强立门户，妄分封畛。

③ 钱谦益撰，钱曾笺注，钱仲联点校：《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》，中册，第863页。

④ 参阅张立文：《宋明理学研究》，北京：人民出版社，2002年，第113页。

⑤ 马一浮：《语录编·儒佛篇》，丁敬涵校点：《马一浮集》第3册，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第1050页。

⑥ 参阅侯外庐主编：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1984年，第60页。

⑦ 王夫之：《张子正蒙注·序论》，船山全书编辑委员会编校：《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，2011年，第11页。按刘元卿《诸儒学案》卷一《濂溪周先生要语》称：“程公二子皆倡鸣道学，以继孔孟不传之统，世所谓‘二程先生’者，盖自（濂溪）先生发之也。”（见彭树欣编校：《刘元卿集》下册，上海：上海古籍出版社，2014年，第728页）可一并参阅。

⑧ 程颐：《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》，王孝鱼点校：《二程集》上册，中华书局，1981年，第638页；又见脱脱等撰：《宋史》卷四二七《程颐传》，北京：中华书局，1977年，第36册，第12716—12717页。

⑨ 程颐：《河南程氏文集》卷二《答横渠张子厚先生书》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第460页。

⑩ 梁启超：《儒家哲学》第六章《儒家哲学的重要问题》，上海：上海人民出版社，2009年，第126页；陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，第437页。

⑪ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷二上，王孝鱼点校：《二程集》上册，第15页。

⑫ 参阅韦政通：《中国思想史》下册，上海：上海书店出版社，2003年，第782—783页。

⑬ 《河南程氏遗书》卷十二《传闻杂记》载：“游、杨初见伊川，伊川瞑目而坐，二子侍立。既觉，顾谓曰：‘贤辈尚在此乎？日既晚，且休矣。’及出门，门外之雪深一尺。”（王孝鱼点校：《二程集》上册，第429页）可见，程氏长期禅坐习静，并有了宗教性的神通体验。

⑭ 聂豹撰，吴可为编次整理：《聂豹集》卷十《答戴伯山》，南京：凤凰出版社，2007年，第316页。

⑮ 马一浮：《语录编·儒佛篇》，丁敬涵校点：《马一浮集》第3册，第1052页。

惟程颢尝讥佛氏“自谓之穷神知化，而不足以开物成务，言为无不同遍，实则外于伦理，穷深极微，而不可以入尧舜之道”^①。他们都强调“静一诚敬”之功的重要性，显然仍与释氏有所区别^②。而依据马一浮先生的看法，其所批评的对象，实不过是“小乘之言用以接引下根，故希求福报。朱子《感兴》诗所谓‘西方论缘业，卑卑喻群愚’，此本亦佛所呵斥。若大乘，如《华严》所言，‘行布’即是‘体主别异’，‘圆融’即是‘乐主和同’，‘文殊表智’即是‘惟深也，故能通天下之志’，‘普贤表行’即是‘惟几也，故能成天下之务’。彼此印证，固无往而不合也。”他认为儒、释之间，相较其同而非一味别其异，真正“于圣贤语言尚能知得下落”，也是一种“返之于《六经》”的方法。遗憾的是“儒家唯是圆实，理绝偏小，故无小乘权宗之说，在佛教唯大乘圆教可相应”^③。儒家是否有必要开出类似于小乘一类的权说，似值得进一步讨论，但不可轻易将大乘圆教与小乘权说错置误读，则自是不易之论。儒家的根本精神不在独善其身而在兼济天下，极端鄙夷所谓小乘学说；而在中国佛教内部，褒大(乘)贬小(乘)从来都是中国化佛教的严正判教立场。例如，晚明天台宗大师传灯(1554—1628)就不满韩愈的性三品说，认为他“离性为三，曰中人可以上下，而上智与下愚不移。……不知夫子之言，中人可以上下，而上智与下愚不移者，论才也，非性也。然亦不独愈之言也，即天下举古今之人，言性皆杂乎方以言之，是以纷纷而不能一也。韩愈之说又不独此也，甚至于离性以为情，而合才以为性，离性以为情，则饥寒之患，牝牡之欲皆情也，非性也。情而非性，则必以泊然而无为者为性矣。韩愈以辟佛老为己任，至于言性又不自觉不知流入于吾不乘说中，是故其论终莫能通”^④。此足证儒与佛之所以能够互融互通，主要仍在大乘而非小乘之说。双方都出于淑世救人的根本精神诉求，而在理论与实践两个方面明显与小乘有所区别。至于马先生谈到的《华严》，程颐与其门人亦有一段相关对话：

问：“某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽，此理如何？”曰：“只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。”

又问：“未知所以破他处？”曰：“亦未得道他不是。”^⑤

“万理归于一理”云云，程颐又概括为“理一分殊”：“《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而未分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。”^⑥可见“理一分殊”既是宇宙天地法则，当然便可以具化为世俗伦理原则。以后持类似看法者，多见于儒家学者。如朱熹就接着程颐的话说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。濂溪《通书》只是说这一事。”^⑦检读更早的周敦颐的《通书·理性命第二十二》，他已明确提到：“是万为一，一实万分，万一各正，大小有定。”朱子据此发挥说：“言万个是一个，一个是万个。体统是一太极，然又一物各具一太极，所谓‘万一各正’，犹言‘各正性命’也。”“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，则随处而见，不可谓月已分也。”^⑧“一”之本义显然即本体即整体即根源，当然可以涵盖或化现为“多”(万)，而可说“一”即为“多”(万)，“多”(万)即为“一”。一方面，一法遍含一切法，站在“一”

① 程颐：《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》引程颢语，王孝鱼点校：《二程集》上册，第638页。

② 李焘《续资治通鉴长编》卷二三“熙宁五年五月甲午”条载：“(王)安石曰：‘……臣观佛书，乃与经合。盖理如此，则虽相去远，其合犹符节也。’上(神宗)曰：‘佛，西域人，言语即异，道理何缘异？’安石曰：‘臣愚以为苟合于理，虽鬼神异趣，要无以易。’上曰：‘诚如此。’”余英时据此认为宋神宗与王安石君臣二人对佛教的态度是完全开放的，二程辟佛的一部分原因实乃针对王安石而非佛教本身，颇值得参看，而注意其中的分疏。见氏著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》上册，北京：三联书店，2004年，第50—64页。

③ 以上几处引文均见马一浮：《语录编·儒佛篇》，丁敬涵校点：《马一浮集》第3册，第1052页。

④ 传灯：《性善恶论》卷一，福建莆田广化寺20世纪90年代末内部打印本。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八《伊川先生语四》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第195页。

⑥ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷九《答杨时论西铭书》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第609页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷十八《大学五》，第1册，第397页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷九十四《周子之书》，第3册，第2164、2165页。按《华严经·十地品》云：“譬如日月住虚空，一切水中皆现影。”(《大方广佛华严经》第2册，台北：新文丰出版公司，1995年，第1877页)

的立场上看,不能不说是万物终归一太极;另一方面,一切法为一法摄,以“多”的方法观,则又不能不说万物各具一太极。足证朱熹实借用了佛教颇有哲理义涵的“月映万川”妙喻^①,以发明由周氏肇其端,程颐所明确拈出的“理一分殊”之说^②。由此可见,不仅程颐曾认真研读过《华严经》,即周敦颐亦颇受《华严经》影响,而尤以朱子发挥最多。他们都熟悉华严理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍思想,了解其“一”与“多”互摄互融(一即一切,一切即一)的一套理论体系,深知宇宙乃是一个万事万物拥有自身内在价值而又相互联系的整体^③。

作为中国思想史上一个极为重要的命题,由程颐首先揭出的“理一分殊”说,经杨时(龟山)、李侗(延平)、朱熹等人的发挥,越到后来就越具有形而上和宇宙论的涵义。此一学说主要得益于《华严经》“揭两端之教”、“合于一贯之旨”的方法^④,更受到了理事无碍法界玄旨的感染^⑤,既绵延了先秦儒家的核心思想和基本价值,彰显了儒家一贯固有的真精神,又依据佛教理论作了创造性的发挥,拓展了儒学致思的空间范围。这说明佛教的不少观点已为儒学所消化和吸收,儒与佛已缩小了相互之间的义理差距或立论分歧。

北宋另一大儒张载(1020—1077),早年曾受范仲淹影响,反复研读《中庸》,“虽爱之,犹未以为足也,于是又访诸释老之书,累年尽究其说,知无所得,反而求之《六经》”^⑥。可见其最终选择尽管为儒家正学,但佛教思想资源的旁助作用同样不可轻忽。张载特别强调:

至诚,天性也;不息,天命也。人能至诚,则性尽而神可穷矣;不息,则命行而化可知矣。学未至知化,非真得也。有无虚实为一物者,性也;不能为一,非尽性也。饮食男女皆性也,是乌可灭?然则有无皆性也,是岂无对!庄、老、浮屠为此说久矣,果畅真理乎?

浮屠明鬼,谓有识之死,受生循环,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄见,可谓知人乎?天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?孔孟所谓天,彼所谓道,惑者指游魂为变,为轮回,未之思也。大学当先知天德,知天德则知圣人,知鬼神。今浮屠极论要归,必谓死生转流,非得道不免,谓之悟道可乎?自其说炽传中国,儒者未容窥圣学门墙,已为引取,沦胥其间,指为大道。其俗达之天下,致善恶、智愚、男女、臧获,人人着信,使英才间气,生则溺耳目恬习之事,长则师世儒宗尚之言,遂冥然被其驱,因谓圣人可不修而至,大道可不学而知。故未识圣人心,已谓不必求其迹;未见君子志,已谓不必事其文。此人伦所以不察,庶物所以不明,治所以忽,德所以乱,异言满耳,上无礼以防其伪,下无学以稽其弊,自古讹淫邪遁之词,翕然并兴,一出于佛氏之门者千五百年。自非独立不惧,精一自信,有大过人之才,何以正立其间,与之较是非,计得失。^⑦

由上可见,张载主要是不满意佛教的“寂灭”或“无生”,即不再“受生”而跳出生死轮回,遂不能不以生命存在为一大虚妄,乃至绝灭活泼创造生机以求顽空之说,才力求分判儒、佛之别。他认为,必须回归儒家圣人之道,既重天也重人,视天与人均为“道”的流行发用的场域。这样,虽人伦日用亦不能不为天理之当然,故必穷理尽性然后可以至命,缺少了“下学”便谈不上“上达”,生命存在一日便尽

① 《朱子语类》卷九十四《周子之书》云:“阳郑问:‘理性命’章何以下‘分’字?曰:不是割成片去,只如月映万川相似。”(第3册,第2164页)按“理性命”云云,乃指周敦颐《通书·理性命第二十二》。

② 程颢、程颐:《河南程氏文集》卷九《答杨时论西铭书》,王孝鱼点校:《二程集》上册,第609页。按上引周敦颐《通书》“一实万分,万各正”之说,朱熹以为“便是理一分殊处”。见黎靖德编:《朱子语类》卷九十四《周子之书》,第3册,第2164页。

③ 宇宙间一切事物的相互联系,也可说是互摄性原则、旁通性原则,即华严宗所展示的无碍自在而又圆融无尽的境地。参阅方东美:《华严宗哲学》上册,台北:黎明文化事业公司,1981年,第467页。

④ 马一浮:《语录编·儒佛篇》,丁敬涵校点:《马一浮集》第3册,第1050页。

⑤ 参阅刘述先:《理一分殊》,上海:上海文艺出版社,2000年,第1—2页。

⑥ 吕大临:《横渠先生行状》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第381页。

⑦ 张载:《正蒙·乾称篇十七》,林乐昌:《正蒙合校集释》下册,北京:中华书局,2012年,第916—921页。

一日之伦理责任^①，否则便是乖离儒家经世情怀的有体无用之学。此足证与其他理学人物一样，张载虽受释、老影响而仍排斥释、老，排斥的焦点即在于释、老过分地崇无黜有，而有违儒家天人一体、有无一致的即超越即存在的人间情怀。而他一生“志道精思，未尝须臾息”，“学者有问，多告以知体成性，变化气质之道”。“关中学者之多，与洛人并”^②，显然也与他的影响有关。宜乎程颐称他的“《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善、养气之论同功”^③。王夫之也认为他“上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也”^④。他“在学术界，开辟力极大……主张气一元论，由虚空即气的作用，解释宇宙的本体及现象”^⑤。但正如朱熹《横渠先生画像赞》所说“早悦孙吴，晚逃佛老，勇撤皋比，一变至道”^⑥，张载显然也是先从佛教思想阵营中冲杀出来，然后才一本儒家立场建构出自己的理论体系的。

三、南宋思想世界的儒佛对话

南宋朱熹(1130—1200)乃伊洛学统的发扬光大者，也是集理学之大成的一代历史人物，主要的学术工作是以心、性、理、气、太极等为基本架构，试图为宇宙万物，当然也包括心性本体，作出合理周延的解释，建立了一个颇有综合性特征的理学体系。今人以为他之“在中国，犹西洋之 Thomas Aquina，其功至不可没”^⑦，自孔、孟之后，鲜少有出其右者，不啻为“吾国学术史中古唯一伟人”，“迄今愈七百年，著作议论涉及朱子者何限”^⑧。易言之，有宋一代学术文章之所以灿然可观，当与朱子承上启下之功大有关系。而自元以迄晚近七百年，若论对士人群体影响之大，实也可以称他为孔、孟以后的第一人^⑨。

朱熹的学问进路，主要强调涵养须用敬，进学在致知，从而发展出一个心、性、情三分的理论格局，倡导理气二元不离不杂的形上之学。其于“北宋理学，不仅汇通周、张、二程诸家，使之会归合一，又扩大其范围，并及于邵雍尧夫、司马光君实两人，又特作六先生画像赞，以邵康节涑水与周、张、二程并举齐尊”^⑩。然朱子的世界尽管是以儒学为中心，其基本身份亦不能不是士大夫^⑪，却未必就没有受到佛教的影响。尤其是朱熹早年一度热衷于佛学，自谓“某年十五六时，亦常留心于此”；“某旧时亦无所不学，禅、道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学”^⑫；“以先君子之余海，颇知有意于为己之学，而未得其处，盖出入于释老者十余年”^⑬。或许因为他“初师屏山籍溪，籍溪学于文定，又好佛老；以文定之学为论治道则可，而道未至。然于佛老亦未有见。屏山少年能为举业，官莆田，接塔下一僧，能入定数日。后乃见了老，归家读儒书，以为与佛合，故作《圣传论》。”^⑭可见，朱子浸淫佛学义理之深，实

① 陆象山称：“下学上达，即是喻义喻利。”（陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十五《语录》，第435页）可见，从儒家视域看，下学上达的工夫，必然一端联系着形上道体的证入，一端连接着社会伦理责任的承担，二者缺一不可。

② 刘元卿：《诸儒学案》卷二《横渠张先生要语》，彭树欣编校：《刘元卿集》下册，第773页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷九《答杨时论西铭书》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第609页。

④ 王夫之：《张子正蒙注·序论》，《船山全书》第12册，第11页。

⑤ 梁启超：《儒家哲学》第五章《二千五百年儒学变迁概略（下）》，第71页。

⑥ 朱熹：《六先生画像赞·横渠先生》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第4003页。

⑦ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语，引自吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，第11页。按 Thomas Aquina，原书注：“阿奎那(1225—1274)，意大利神学家。”

⑧ 钱穆：《朱子新学案》上册，第3页。

⑨ 参阅刘述先：《对全球在地化问题的反思与回应》，景海峰主编：《儒学的当代发展与未来前瞻》，北京：人民出版社，2014年，第13页。

⑩ 钱穆：《朱子学提纲》，《朱子新学案》上册，第18页。

⑪ 参阅余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》上册，第3—5页。

⑫ 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，第4册，第2358页。

⑬ 朱熹：《答江元适》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1700页。

⑭ 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，第4册，第2357页。

与其师徒授受渊源关系密契。无怪乎他早年赴进士考,行篋中唯一所带之书,竟是一本临济宗禅僧大慧(1089—1163)的著述——《大慧语录》^①。兹说之可靠性虽有待深考,但多少能反映出他对佛教的倾心向慕^②。尤宜注意者,则是他的《久雨斋居颂经》诗:

端居独无事,聊披释氏书。

暂释尘累牵,超然与道俱。

门掩竹林幽,禽鸣山雨余。

了此无为法,身心同晏如。^③

后人据此认为:“彼其所得,固已超然于语言文字,亦岂落宗门之后。”以此推之,则可说“五花开后,狂禅澜倒,扫末流之尘迹,修儒行为箴砭,闾閻之间,亦有时节因缘在焉。其微权固未可以语人”^④。朱子学问得力佛教颇多,尚可举下面一段对答为例:

或问:“万物各具一理,万理同出一原。”(朱子)曰:“一个一般道理,只是一个道理。恰如天上下雨,大窝窟便有大窝窟水,小窝窟便有小窝窟水,木上便有木上水,草上便有草上水。随处各别,只是一般。”^⑤

朱熹所要阐明的,依然是前述“理一分殊”的道理。但如同“月映万川”之说直接受益于华严一样,他的上述说法则渊源于天台思想。试看《妙法莲华经·药草喻品》的原文:

如来观知一切诸法之所归趣,亦知一切众生深心所行。通达无碍。又于诸法究尽明了。示诸众生一切智慧。譬如三千大千世界,山川溪谷土地,所生卉木丛林及诸药草,种类若干,名色各异。密云弥布,遍覆三千大千世界,一时等澍,其泽普洽。卉木丛林及诸药草,小根小茎,小枝小叶,中根中茎,中枝中叶,大根大茎。大枝大叶,诸树大小,随上中下各有所受。一云所雨。称其种性而得生长,华果敷实。虽一地所生,一雨所润,而诸草木各有差别。^⑥

一雨普润一切草木,草木则各因其根器的差别,而有大小不同的受益。《法华经》以此巧妙譬喻佛陀出世,以一音遍布三千大千国土,说一相一味之法,而众生则因其根器利钝,受用亦各有或大或小的区分。朱熹的说法主要突出“理一分殊”即本体与现象的关系,强调抽象普遍的“理一”必须落实在具体个别的“分殊”之中,具体个别的“分殊”必然会受到抽象普遍的“理一”的贞定,即使世俗世间的伦理义务或人生责任,也必须受到普遍抽象与特殊个别的双重规约,才有利于人类道德生活及修养工夫即存在即超越的步步展开和落实。其设譬取喻的方法,明显地是因袭天台尊奉的经典——《法华经》,诚乃善用他人之优长以畅己之言说者也。

朱子既然因袭天台立宗经典《法华经》,则必然熟悉天台宗学说。佛教传入中国后,不断层层累积并有新的发展,消化工作乃是长期的、艰苦的,天台圆教则代表了最后的消化^⑦,而以朱子学问思想的博学宏达,显然不可能不对其义理系统有所了解和把握。考乾道九年(1173)至淳熙十年(1183),他曾两次入台州天台县界,并两度主管当地崇道观(后改桐柏宫),讲学授徒,访贤交友,踪迹遍及当地山山水水,一时从游者甚众,均为地方名流,有大量自撰诗文可供佐证^⑧。崇道观位于天台桐柏山,与天台国清寺(初名天台寺)相距不远。天台山历来有“东土灵山”之誉,国清寺亦被世人尊为天台祖庭。盖智凯大师(539—597)曾在此宣讲《法华经》,大得法华三昧。历代天台祖师均以《法华经》为

① 朱时恩所辑《居士分灯录》卷下云:“(朱熹)少年不乐读时文,因听一尊宿谈禅,直指本心,遂悟昭昭灵灵一著。年十八,从刘屏山游,山意其留心举业,搜之篋中,惟《大慧语录》一帙而已。”

② 参阅陈来:《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第160页。

③ 朱熹:《久雨斋居颂经》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第20册,第231页。

④ 以上两处引文均见钱谦益撰,钱曾笺注,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》,中册,第863页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷十八《大学五》,第1册,第357页。标点略有补改。

⑥ 《妙法莲华经》卷三《药草喻品第五》,见张新民:《法华经今译》,北京:中国社会科学出版社,1994年,第289、51—52页。

⑦ 参阅牟宗三:《佛性与般若》序,《牟宗三全集》第3册,台北:台湾学生书局,1977年,第3—5页。

⑧ 严振非:《朱熹与台州》,《东南文化》1990年第6期。

宗,遂成一大中国化之佛教宗派。尤其是智凯所撰之《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》等多种著述,均能发明诸法实相,即《法华经》所谓“十如是”般若实相之说,实为后人研究天台创宗立派哲学思想不可或缺之书。北宋以后“天台与云门旗鼓相当,工力悉敌,复有士大夫周旋其间,故特形其盛”^①。朱子既有台州生活之经历,以他过人之博学广闻,必曾深入其学之堂奥,当断无疑义。更明白地说,他明显一度受过天台宗影响,不仅精研过《法华经》,读过智凯《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》诸书,深受其“法一”与“分殊”之说的浸染,而且更改头换面,巧用其譬喻来阐述儒家“理一分殊”的道理^②,将佛教经典内容转化植入了儒家的新语境。只是他不经意中仍露出了马脚,未能完全抹去剿袭的痕迹。陈寅恪先生曾明确指出:“宋儒若程若朱,皆深通佛教者”^③,信非虚言。朱子好批评其他儒者的学问多有禅学夹杂,但他自己的思想何尝不同样渗入了大量的佛教文化因子!宋代天台、华严、禅宗三家,虽整体看均承晚唐五代衰微而再次复兴,但亦因其自身的“入世转向”而早已完全中国化,其中禅宗声势赳赳乎如日中天,显然已非其他诸家所能匹敌,但同样也出现了盛极之后难以为继的历史性困局。朱子则不仅精通禅宗,对天台、华严两家亦颇为稔熟。无论“宗”或“教”的典籍文献,他均有广泛的涉猎或研读,同时又善于将其转化为自身以“天理”为中心范畴的理论建构资源,趁势巩固或强化了儒家在超越世界的思想主导地位 and 传道发言权。

朱子之所以由佛教折入儒学,如分析其主要原因,则为受到持守儒家立场的延平李侗的接引。这一点似乎也有朱子自己的话可供佐证:“某少时未有知,亦曾学禅,只李(延平)先生极言其不是,后来考究,却是这边味长。才这边长得一寸,那边便缩了一寸,到今销铄无余矣。毕竟佛学无是处。”^④可见他是先进入禅学阵营之门,然后才返归儒家正学,一如陈涉之揭竿易帜,不能不说是真能入室操戈者^⑤。故其学虽与禅大有区别,但未必就全然迥异。“禅宗不与人说道理,直下要人截断情尘意识,或以一句无义味语塞却人之思路,其方法实是险迫,然学者遭其偈勒,无伎俩可施,忽然转身过来,直是廓落自在,非遇上根,决不能受此钳锤,中根之人全不得力,且有因此而发狂者,故儒家不用也。朱子深明此事,料简禅病,分明不差。不知此中甘苦者,自不能不疑其言。”^⑥朱子尽管“以父执事延平”,后即有了由禅而儒的巨大思想转向,但我们对此仍不能轻下“决裂”或“斩断”的武断性结论。

朱子深知禅学利弊,在工夫论上必然有取有舍,故从禅学角度看,其相同或相似之处亦不胜枚举。但从大根大本处看,朱子之学仍为儒而非禅。诚如清人恽敬(1757-1817)所说:

尝观禅有近于朱子“理在气先”之说者,如鲁祖“茶盖在世界前”之言是也;有近于朱子“知在行先”之说者,如仰山“行履在何处”之言是也;有近于朱子之论“性”与“气”者,如赵州“有业识无佛性”之言是也;有近于朱子之论“体”与“用”者,如汾山“有身无用、有用无身”之言是也。此皆议论之时,枝叶波流,偶然相及,非为学之本源,故虽甚近,不可据此谓同于朱子。……朱子之学,其矩度绳尺,与圣人之教皆一辙焉,惟兢兢然,孑孑然,自拔于禅,宁言之实而不敢高,宁言之纤而不敢径,宁言之执而不敢通,遂有与圣人不相似者。敬尝谓朱子本出于禅而非禅,力求乎圣而未臻乎圣,盖此故也^⑦。

宋明儒学回应佛教的挑战,重建自身的形上世界,争夺终极性超越精神方面的发言权,虽有意区

① 参阅陈垣:《中国佛教史籍概论》,北京:中华书局,1962年,第115页。

② 据赵师复《宋嘉定姑孰刻本延平问答跋》,朱熹初悟儒家“理一分殊”之旨,乃在早年从延平李侗问学之时:“延平之言曰:‘吾儒之学所以异于异端者,理一分殊也。理不患其不一,所难者分殊耳。’此其要也。”见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第13册,第354页。

③ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语,引自吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,第10页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇四《朱子一》,第4册,第2358页。

⑤ 赵师复《延平问答跋》云:“文公领簿同安,反复延平之言,若有所得者,于是尽弃所学而师事焉。”可证朱子确有一由禅而儒的思想变化发展过程,其中的关键转折则为从延平执礼问学,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第13册,第354页。

⑥ 马一浮:《尔雅台问答续编》卷三《示语三》,丁敬涵校点:《马一浮集》第1册,第639页。

⑦ 恽敬:《大云山房文稿二集》卷一《姚江学案书后二》,《四部丛刊》本。

分相互之间的畛域,但毕竟同样涉及身心性命,面对共同的生存世界,关心浑然一体的形上大道,遂不能不有相似或重合之处,当然也就不能遽断其为禅。但这并非就意味着要否定佛教的影响,也不能说禅就毫无正面的思想支援作用。所谓“本出于禅而非禅,力求乎圣而未尽乎圣”,当是颇为公允的持平之论。而纵观朱子一生学问,则可说是“理学中之最细密者,所谓物之表里精粗无不到,心之全体大用无不明,是以《宋元学案》谓先生之学,全体大用兼综条贯,表里精粗交底于极也。由此则所以朱子之学后人谓之迂阔,后人病其支离也,是岂朱子之迂阔支离耶,殆未之深察可厥申其说”^①。

与其他儒者一样,朱子后来之所以对佛教多有批评,主要的原因仍在于佛教的“自私”^②。不妨再举一段他与学生的对答:

问:“明德而不能推之新民,可谓自私?”(朱子)曰:“德既明,自然是能新民,然有一种人不能如此,此便是释、老之学。”^③

在朱子看来,“佛说万理俱空,吾儒说万理俱实”。这一差别本质上也可将前者归结为“自私”,因为“只从此一差,方有公、私、义、利之别”^④。尽管他的批评不无道理,甚至直接指出了佛教的根本不足,但严格说佛教仍有“了义、不了义之辨。大凡儒家所斥,皆是不了义教,若了义教所示,一真法界无一法非真,此与万理俱实又何异?……真不昧,便是万理皆实,法法皆真”^⑤。可见他固然以格物穷理为根本,一生精力均用于弘扬儒家正学,但即使强调心的虚灵明觉及其全本大用,也表明必须扩充德性生命本来固有之理,目的在于将心性本体之理与宇宙天地之理合为一体,从而开出人类社会生活不可或缺的道路实践活动^⑥。与后来的阳明一样,尽管朱子的整个思想世界及其方法路径完全是儒家的,却未必就没有禅宗的影响,甚至儒与释之交涉融突亦可透过他一生心路历程而窥知。简单地概括,则可以说他一方面大量吸收了佛教思想资源以重建儒家下学上达的哲学体系,反映了援佛入儒的时代发展新潮流,一方面又严格区分儒、佛之间的疆界或畛域,极力将已为佛教垄断的思想权力资源转化为儒家学术阵营不可或缺的重要内容。

与朱子同时的陆象山(1139—1193),历来有人疑其学近禅或根本就是释氏之学^⑦。原因是其学以事心为主,能够“直趋本根”^⑧,而讥朱子之学为支离,强调“念虑之不正者,顷刻而知之,即可以正;念虑之正者,顷刻而失之,即为不正。有可以行迹观者,有不可以行迹观者。必以行迹观人,则不足以知人。必以行迹绳人,则不足以救人”^⑨。其为学目的则在于透过心性论凸显人的主体精神,故尤其强调“发明本心”,遂与佛教心性论多有相似之处,而最接近禅宗的“明心见性”说。而他同时又主张以简易的“格心”方法,取代朱子较为支离的“格物”手段,且与程朱一系多关注天道观笼罩下的人生社会的出路问题明显不同,而成为儒学内部异于朱熹理学的另一套形上理论体系。故宋代儒学自象山出,遂形成二水分流的两派,即通常所谓心学与理学两大阵营。如果说道学兴盛于两宋,朱子乃其学之集大成者,虽受佛教影响而又极力辟佛,或可称其学为“道化之儒学”,那么象山则为心学之开创者,释氏濡染其思想既深且巨,宗教态度亦相对开放包容,则似可称其人为“佛化之儒家,以禅论道之领袖”,“乃理学之禅者”^⑩。但朱子多论“性”,象山则少谈“性”,故梁启超曾比较二人,认为“九渊生

① 汤用彤:《理学谰言》,《理学·佛学·玄学》,北京:北京大学出版社,1991年,第26页。

② 参阅张新民:《朱子“去恶全善”思想的本体论与功夫论》,《孔子研究》2002年第4期。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷十七《大学四》,第1册,第339页。标点有所改动。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷十七《大学四》,第1册,第340页。

⑤ 马一浮:《语录编·儒佛篇》,丁敬涵校点:《马一浮集》第3册,第1049页。

⑥ 参阅张新民:《朱子“去恶全善”思想的本体论与功夫论》,《孔子研究》2002年第4期。

⑦ 参阅劳思光:《新编中国哲学史》第三卷上,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第298页。

⑧ 朱熹:《答吕子约》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第2190页。

⑨ 引自杨简:《象山先生行状》,陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十三《谥议》,第389页。

⑩ 分别见南怀瑾:《禅海蠡测》,北京:中国世界语出版社,1996年,第178、194页。

平不喜谈玄,平常人说陆派谈玄,近于狂禅,这个话很冤枉。其实朱派才谈玄,才近于禅”^①。“性”关涉形上超越之本体世界,先秦原始儒家甚少系统讨论,宋人受佛教挑激遂不能不有所回应,梁氏以此作为是否“近禅”的判断标准,显然不无道理。梁氏又说:

朱陆两家都受禅宗影响。朱子释“明明德”说:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。”所谓虚灵不昧,以应万事,即明镜拂拭之说。陆子称“圣贤之学,心学而已”,又即禅宗“即心是佛”之说。据我看来,禅宗气味,陆子免不了,不过朱子更多。陆子尝说“心即理”、“明本心”、“立其大者”,大部分还是祖述孟子“求其本心”、“放其良心”的话。所以说孟子与孔子相近,象山是孟子嫡传。象山不谈玄,讲实行,没有多少哲学上的根据。^②

所谓“明镜拂拭之说”,典出《六祖坛经》,即禅宗五祖弘忍门下神秀之偈语:“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃。”^③而“没有多少哲学上的根据”云云,则是与朱子特别是晚出的王阳明比较得出的结论。如果衡以先秦孔、孟的生命智慧,则象山及后来的阳明,似较诸程、朱一系,更具有实践化的价值诉求,亦更多地与先秦儒家有相合契应之处。他们的精神灵魂或价值立场,尽管与程、朱一系存在着差异,但从儒、释、道三家的整体文化生态格局来看,则显然都仍是儒家而非佛教的。

从佛教的整体历史发展看,南北朝时期佛教从“般若学”到“涅槃学”学术发展路径的历史性转向,实即从本体论折入心性论,从而不断扩大或深化其思想体证或言说范围的过程,最终则产生了以“明心见性”为根本旨趣的完全中国化的禅宗。佛教不断中国化的长足发展过程,显然也折射出中国思想世界变迁的某些精神诉求。宋儒作为中国文化精神的托命人,或多或少亦会受到禅宗思想的濡染,最具典范意义者即为象山融会儒释而自成一家之言的做法。不妨试看象山与朱季绎的一段对话,从中可看出他对佛学的认同态度与价值立场:

朱(季绎)云:“近日异端邪说害道,使人不知本。”(象山)先生云:“如何?”朱云:“如禅家之学,人皆以为不可无者,又以谓形而上者所以害道,使人不知本。”先生云:“吾友且道甚底是本?又害了吾友甚底来?自不知己之害,又焉知人之害?包显道常云:‘人皆谓禅是不可无者。’今吾友又云‘害道’,两个却好缚做一束。今之所以害道者,却是这闲言语。”^④

具见象山以为真正害道者,乃在自己的染污执著,亦即所谓的“闲言语”,当然也可说成是变相表现出来的“利己之心”,或必须对治刊落的“习气”。而禅之高明恰在能应病予药,当下破除人的执著,直指本心本性以证入形上道体,当然也就是人皆“不可无者”。象山之学,“少而慕古,长欲穷源,不与世俗背驰而非,必将与圣贤同归而止”^⑤,遂能以“尊德性”为学问宗旨,“先立乎其大,而后天之所以与我者,不为小者所夺。夫本体不明,而徒致功于外索,是无源之水也”^⑥。与后来晚出的王阳明一样,象山在证道工夫进路上似更接近禅宗,同时也常以禅家机锋接引学人^⑦,而大有别于朱子的“格物穷理”说。特别是“朱子言性即理,象山言心即理。此一言虽只一字之不同,而实代表二人哲学之重要的差异”^⑧。言“性即理”显然更突出理的普遍性,言“心即理”当然更重视人的主体性。二者的确在工夫进路上大有区别,故象山之学遂多招崇朱或述朱者讥诋,以致攻毁他为“狂禅”^⑨。其实象山的学问

① 梁启超:《儒家哲学》第六章《儒家哲学的重要问题》,第111页。

② 梁启超:《儒家哲学》第六章《儒家哲学的重要问题》,第126页。

③ 慧能著,郭朋校释:《坛经校释》,北京:中华书局,1983年,第12页。

④ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十五《语录下》,第437页。

⑤ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十六《年谱》,第485页。

⑥ 黄宗羲撰,全祖望补修:《宋元学案》卷五十八《象山学案》,第3册,第1885页。

⑦ 参阅《陆九渊集》卷三十六《年谱》象山与杨简有关本心的机锋对答(第487—488页)。

⑧ 冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第939页。

⑨ 如朱子便指出:“近闻陆子静言论风旨之一二,全是禅学,但变其名号耳。”见朱熹:《答吕子约》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第2191页。

乃是“因读《孟子》而自得之于心”^①，故最强调验之身心，切己受用，一生均未放弃儒家修己治人的道德实践工夫，亦最能转化为活泼挺拔的人格风姿。而无论朱子或象山，纵观两宋学术渊源流变，均不能不如明代大儒黄馆所说：“宋儒之学，其入门皆由于禅；濂溪、明道、横渠、象山则由于上乘；伊川、晦庵则皆由于下乘。”^②也就是说，他们的借鉴程度无论是深是浅，态度为否定性地吸收或批判性地肯定，均免不了与禅宗有所交涉，而多方面地受其影响^③。我们可以大胆地断言：假若不经过佛教思想精神的洗礼，便难以有宋代儒家哲学体系的重建。佛教固然高明超拔，儒家也卓犖高迈，而经过长久的历史性的融突磨合之后，两家在“向上一著”上已显得愈来愈接近。

四、儒佛合流的历史发展趋势

唐代佛教之所以得以繁荣发展，一个重要的原因便是士夫作为一个极为重要的力量参与其中^④。而佛教与儒学由唐入宋长期融突磨合的过程，显然即是宋代新儒家哲学体系建构与完善的过程。此一过程不仅催生了诸如廉、洛、关、闽一类的一流大哲，而且最终完成了儒学义理化和系统化的工作。或许陈寅恪先生的表述，概括得最为精当：

佛教流布，实为世界文明史上，大可研究者。佛教于性理之学 metaphysics，独有深造，足救中国之缺失，而为常人所欢迎。惟其中之规（戒）律，多不合于中国之风俗习惯（如祀祖、娶妻等），故昌黎等攻辟之。然辟之而另无以济其乏，则终难遏之。于是佛教大盛。宋儒若程若朱，深通佛教者，既喜其义理之高见详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷覆夏也。乃求得而两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采佛理之精粹以之注解四书五经，名为阐明古学，实则吸取异教。声言尊孔辟佛，实则佛之义理，已浸渍濡染。与儒教之传宗，合而为一。此先儒爱国济世之苦心，至可尊敬而曲谅之者也。故佛教实有功于中国甚大。而常人未之通晓，未之觉察，而以中国为真无教之国，误矣。……今人以宋元为衰世，学术文章，卑劣不足道者，则实大误也。^⑤

由此可见，佛教对宋代儒学复兴运动的影响是巨大而深刻的。缺少了佛教在义理层面上的微妙而深刻的挑激，便很难设想宋儒能建构起如此系统深邃的哲学思想世界，也难以设想能产生自先秦以来如此罕见的最具有生机活力的第二期儒学复兴发展运动。清儒戴东原曾有言云：

宋以前，孔孟自孔孟，老释自老释，谈老释者高妙其言，不依附孔孟。宋以来，孔孟之书尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之。于是有读儒书而流入老释者，有好老释而溺其中，既而触于儒书，乐其道之得助，因凭藉儒书以谈老释者。对同己则共证心宗，对异己则寄托其说于《六经》、孔孟，曰：“吾所得者圣人之微言奥义。”而交错旁午，屡变益工，浑然无罅漏。^⑥

儒家自先秦以来的发展，宋代显然是一大分水岭。而佛教挑激旁助之功，迹亦至显至著。无怪乎陈寅恪先生要特别借用佛教经典“佛为一大事因缘出现于世”之说^⑦，强调“中国自秦以后，迄于今日，其思想之演变历程，至繁至久，要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生，及其传衍而已”^⑧。质言之，宋代实乃儒家承上启下的一大枢纽，宋儒一方面吸收了大乘佛教特别是禅宗的心性论思想，建立

① 陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十六《年谱》，第498页。

② 黄馆撰，刘厚祜、张岂之点校：《明道编》卷一，北京：中华书局，1959年，第12页。

③ 参阅[日]久须本文雄：《宋代儒学の禅思想研究》，名古屋：日进堂书店，1980年。

④ 参阅赖永海主编：《中国佛教通史》（学术版）第5卷，南京：江苏人民出版社，2010年，第244—313页。

⑤ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语，引自吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，第10—11页。

⑥ 戴震：《东原文集》卷八《答彭进士允初书》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，合肥：黄山书社，2010年，第351页。标点有改动。

⑦ 《妙法莲华经》卷一《方便品》云：“诸佛世尊唯以一大事因缘出现于世……欲令众生开佛知见。”见张新民：《法华经今译》，第238页。

⑧ 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，第250页。

了一套全面完整的道德形上学体系,另一方面,又发挥了自身传统固有的治国平天下的学说,始终未尝改变修己治人的经世性格。既可概括其为“内圣外王”之学,亦不妨许以“极高明而道中庸”之评语。佛教心性论与政治学之间的冲突或矛盾,在儒学看来恰好可以高度整合或统一。而宋代以后儒家内部尽管派别纷争不断,且始终难以折衷调和以归一是,然仍“以祖述尧舜禹汤文武周公孔孟之言,为圣贤授受一贯之心学,阐明仁义之说,演绎心性之际,为远承先圣之道统。与历来儒者唯知讲经注疏之因袭风气,大相径庭。其中思想之嬗变,学说之创获,深其蛛丝马迹,颇多耐人寻味之处。而其启后世道统之争,门户之战者,当非其初心所及者也。”^①儒、道、释三家鼎立之文化生态格局,遂于焉而得以兴起和成立。而三家之中,儒实已上升为主体;释道两家,则逐渐退居为辅助。故“自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之,此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论”^②。

与儒学经过外来佛教的浸染而得以迅速发展同步,佛教顺应新的文化生存环境而不断儒化也成为一种历史趋势^③。二者相摩相荡,互摄互涵,遂“变老、释之貌为孔、孟、程、朱之貌”^④,当然就不能不勾通交融,形成错综复杂的结构关系。倘若着眼于中国整体长程历史,则可说自魏晋以来,“玄学弊在蹈虚,义学救之,剖析入微,而完全落于语言文字。禅学出而空之,扫荡一切,而鲁莽承当者误认人欲为天理,弊病更大。于是理学出,一切都是实理,诚识禅学之病也。惟禅学之为人铲除已见,干干净净,儒家视之,终觉有逊色耳”^⑤。而禅宗一方面借助儒家学说丰富自己的思想内容,一方面又反过来发挥了推动儒学更新发展的作用。其中最宜注意者,即“南北朝后期及隋唐之僧徒亦渐染儒生之习,诠释内典,袭用儒家正义义疏之体裁。……新禅宗特提出直指人心见性成佛之旨,一扫僧徒繁琐章句之学,摧陷廓清,发聋振聩,固吾国佛教史上一大事”^⑥。所谓“直指人心见性成佛”,当然即意味着从经典的束缚中解放出来,本质上也是人的觉悟的一种方法,不能不称其为佛教史上革命式的转型^⑦。而韩愈受新禅宗的启发,遂不满孔颖达、贾公彦等人注经之方法,而一扫章句之繁琐,开“《春秋》三传束高阁,独抱遗经究终始”之学风^⑧。故延至两宋,“洛闽继起,道学大昌,摆落汉唐,独研义理,凡经师旧说,俱排斥以为不足信”^⑨。其他如北宋“胡瑗之于《易》与《洪范》,孙复之于《春秋》,李觏之于《周官》,此等皆元气磅礴,务大体,发新义,不规规于训诂章句,不得复以经儒经生目之”^⑩。治经规模显然已与汉儒大不相同,均明显是上承韩愈之余绪而又大加发挥。当然,从其积极方面看,也可说宋儒“为学重创获不以墨守传注为贤,务实践而亟以驰逞虚玄为戒”^⑪。但就消极方面言,则自此以后,“汉学、宋学两家互为胜负,夫汉学具有根柢,讲学家以浅陋轻之,不足服汉儒也;宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也”^⑫。汉学与宋学的治经取向,始终存在着难以调和的差别。

① 南怀瑾:《禅海蠡测》,第177页。按朱陆异同乃是长期争论的问题,然无论尊朱或崇陆,均属儒学内部方法论的争论,诚可谓道并行而不相悖,圣学之传不必一人,门户之争可以休矣。

② 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第251页。

③ 早在佛教传入中国的初期,即在汉译佛经的过程中,蕴含在儒家思想中的不少伦理观或价值观,便已通过译文,渗入了汉译佛经文本之中,揭开了佛教儒化的历史性进程。参阅[日]中村元:《儒教思想对佛典汉译带来的影响》,《世界宗教研究》1982年第2期;任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

④ 戴震:《戴东原文集》卷八《答彭进士允初书》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第357页。

⑤ 马一浮:《语录编·四学编》,丁敬涵校点:《马一浮集》第3册,第959页。

⑥ 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,第243—244页。

⑦ 余英时:《儒家伦理与商人精神》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第239—248页。

⑧ 韩愈:《寄卢全诗》,韩愈著,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》下册,上海:上海古籍出版社,1984年,第782页。

⑨ 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一《经部总叙》,北京:中华书局,1963年,上册,第1页;参阅张新民:《中华典籍与学术文化》,桂林:广西师范大学出版社,1998年,第261—278页。

⑩ 钱穆:《朱子学提纲》,《朱子新学案》上册,第9页。

⑪ 熊十力:《熊十力全集》第四卷《十力语要》,武汉:湖北教育出版社,2001年,第139—140页。

⑫ 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一《经部总叙》,上册,第1页。

这固然是受到内部学术典范转移发生学机制的牵引,但外部禅宗力量的挑激渗透作为一大历史原因,显然也不可轻忽。为了更好地说明问题,不妨再补充一段黄百家的看法:

孔孟而后,汉儒止有经传之学,性道微言之绝久矣。元公(周敦颐)崛起,二程嗣之,又复横渠诸大儒辈出,圣学大昌。故安定、徂徠卓乎有儒者之规范,然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微,端数公元之破暗也。^①

百家(1643—1709)乃黄宗羲之子,在他生活的时代心学已开始式微。引文中提及的胡瑗(安定)、石介(徂徠)诸人可暂不置论,但其称赞周敦颐“阐发心性义理之精微”显然绝无任何夸大溢美的私秘意图。由汉儒“经传之学”一变而为“性道微言”之学,固然主要是由于周敦颐、二程、张载诸大儒的相继崛起和阐发倡导,但未尝就不是吸收或消化了大乘佛教与禅宗心性论思想的结果。这一转变最终引起了儒家思想世界的巨大调整,从而形成了与汉儒章句训诂大有区别的又一历史发展新阶段,称之为“圣学”重新大昌固然颇有深意,视之为儒学的第二期复兴运动当也十分贴切。足证儒释两家在不知不觉的震荡磨合的过程中,实早已形成了互馈互益的思想动态新格局,显示了自己颇有时代个性特征的学术文化新形态,体现了自唐入宋中国固有传统变革调整的历史发展新形势。而禅宗在不断儒化的同时,又用包裹了禅宗内容的儒家形式,发出辐射性的助缘作用,乃至开启了宋明儒包括治经在内的学问途径的新取向。这是颇值得注意的人类文化和平交流融合的历史典范或文化现象。

佛教的儒家化发展过程并非肇端于宋代。早在陈、隋间,智颢初创天台宗时,便已注意争取儒家士大夫的认可,即所谓“智者之为道也,广大悉备,为其徒者自尊信之,未足以信于人,惟名儒士夫信而学焉,斯其道为可信也”^②。而由智者以迄明智法师,天台宗的确也凝聚了一大批儒家士大夫学者,不仅智者之道影响深远广大,即天台宗亦成为最早中国化且影响颇大的佛教宗派^③。故稍后唐代华严宗五祖宗密(780—841)撰《原人论》,便明白指出:“孔、老、释迦皆是至圣,随时应物,设教殊途。内外相资,共利群庶。”^④三教设教的方法尽管存在差异,但惩恶劝善的目的论归宿则没有什么不同。而北宋天台宗僧人知礼(960—1020)则承接隋唐以来历代祖师宗风,也强调“凡立身行道,世之大务。虽儒释殊途,安能有异。必须先立身,次谋行道。……此外宜览儒家文集,博究五经雅言,图于笔削之间,不堕凡鄙之说”^⑤。他们的看法无不表现出三教合一的认知新取向,反映了文化调整 and 发展的新趋势。其中最值得注意的是,自禅宗六祖慧能(638—713)以后,举凡禅门宗匠言心性,便多舍“佛性”而径称“自性”、“本性”或“自心”、“本心”,特别强调“直指人心,见性成佛”,极大地凸显了绝对的主体性及自证自悟工夫的重要,直下贞定人人均有通向圣域的本体善根^⑥。按照韦政通先生的看法,尽管其意识形态仍是佛教的,但已与孟子的性无不善说极为接近,因而也就与儒家没有原则性的差别,从而成为中国人最能接受的宗教文化形态,以致唐代兴起的几大宗教均相继衰微,而禅宗独能兴盛一时并传之久远^⑦。

严格地说,理学固然为乘时救弊而出,代表了中国文化的正统主脉,但尺短寸长,佛教未必就毫无哲学义理上的长处,当然它一直是朝着中国化的发展方向转化。其中最突出者仍为禅宗的入世转

① 黄宗羲撰,全祖望补修:《宋元学案》卷十二《濂溪学案上》,第1册,第284页。

② 释志磐:《佛祖统纪》卷十五《明智立法师法嗣》,济南:齐鲁书社,1997年影印《四库存目丛书》本。并参阅陈垣:《中国佛教史籍概论》,第115页。

③ 明智名中立,乃北宋天台宗山家派的广智一派的传人,传法活动亦多得士大夫之认同,相关事迹可参阅黄夏年:《宋代栖心的明智中立法师考》,《觉群·学术论文集》,北京:宗教文化出版社,2005年,第397—405页。

④ 宗密:《原人论》,《大正藏》第45册,第708页上。

⑤ 知礼:《四明付门人矩法师书》,《大正藏》第46册,第904页上至中。

⑥ 参阅张新民:《“獐獐作佛”公案与东山禅法南传:读敦煌写本〈六祖坛经〉札记》,《中华文史论丛》第80辑(2004年)。

⑦ 韦政通:《中国思想史》下册,第532—534、651页。

向,最早可见于唐代慧能的《无相颂》:“法元在世间,于世出世间,勿离世间上,外求出世间。”^①由唐入宋,随着儒学的复兴与佛教的式微,为了减轻儒学对佛教批判所造成的压力,争取更多的社会认同资源,大乘佛教特别是禅宗的入世转向更为明显。世俗化实际上已经汇为一时代潮流,主动向儒学靠拢遂成为多数僧人的策略性选择。“佛法不异世间法,世间法不异佛法”亦变为不证自明的共识,此岸与彼岸的紧张或对抗暗中已消解殆尽。世俗世间的日常生活,根本就不与出世法的修行矛盾扞格:“茶里饭里,喜时怒时,净处秽处,妻儿聚头处,与宾客相酬酢处,办公家职事处,了私门婚嫁处,都是第一等做工夫,提撕警觉底时节。”^②“运水搬柴,无非妙道”,稍加延伸发展,当然可说一切世俗社会生活,随处皆可显示真常妙道,更遑论以忠孝之心事君事父^③!故儒家忠孝爱国之仁心,亦时常见诸禅门人物。譬如北宋契嵩(1007—1072)禅师就认为儒家固然讲“孝”,但佛教未尝就不可以有类似的主张,只是佛教的“孝”,“追父母于既往,则逮乎七世,为父母虑其未来,则逮乎更生,虽滔然骇世,而在道然也”。以佛教的轮回多生说来看“孝”,则致“孝”的时空范围似较儒家更广大。故此,儒佛两家在“孝”的问题上不仅没有冲突,反而正好可以相互补充。妥当的办法是“以儒守之,以佛广之,以儒人之,以佛神之”^④,才能真正做到相得益彰。这显然是立足于佛教立场的重新解读,暗中藏有应对儒家士子悖离人伦常情一类批评的历史背景,但却也充分肯定了“孝”的世俗价值,反映了“明儒释之道一贯”的基本文化立场^⑤。

“孝”与“忠”均为儒家建构伦理世界的中心价值,认同儒教所倡的代表家庭伦理价值的“孝”,必然就会将其蕴涵延伸到体现国家伦理价值的“忠”。即使两晋南北朝释、道两家占据了中国人思想信仰世界的中心,儒教消歇低落至极为次要的边缘,“转有不如佛道二教者,士大夫号称旷达,而夷考其实,往往笃孝义之行,严家讳之禁,此皆儒家之教训,固无预于佛老之玄风者也”^⑥。故契嵩认同儒家所提倡的“孝”的价值,并将其推廓至更广大的“三世”范围,绝非一时之偶然。南宋大慧宗杲禅师(1089—1164)继起,则在“孝”的价值之外,进一步强调“忠”的价值的重要:“予虽学佛者,然忠君爱国之心,与忠义士大夫等,但力所不能,而无运往矣!喜正恶邪之志,与生俱生。永嘉所谓假使铁轮顶上旋,定慧圆明终不失,予虽不敏,敢直信不疑!”^⑦虽为一代宗匠,证量工夫非常人所能比拟,然亦不忘世间关爱,时时流露人文悲情,始终认同儒家忠义爱国价值,力图调和世间法与出世法的矛盾,化解儒家经世之学与佛教出世之学的冲突^⑧。这也可说是不坏世间相而求实相,不仅圣凡不二、僧俗不二,即儒佛亦可不二,世法与出世法亦当不二。两宋时期士大夫禅悦蔚成风气,原因固然是多方面的,但也与佛教的儒学化与世俗化的转向有关,根本就不存在非此即彼的价值选择上的剧烈冲突和困难。

当然,接受儒教思想以改造自身,朝着世俗化方向转型,力图将世间法与出世法打成一片的,绝非仅限于禅宗一家。例如北宋天台外派僧人智圆(976—1022),便自号“中庸子”,亦主动调和儒释

① 敦煌本《坛经》第36节,见慧能著,郭朋校释:《坛经校释》,第72页。按上引四句,其他通行本均改作:“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角。”

② 《大慧普觉禅师语录》(上),《指月录》卷三十一。并参阅赖永海:《宋元时期儒佛交融思想探微》,《中华佛学学报》1982年第5期。

③ 参阅任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

④ 两处引文见契嵩:《孝论·评孝》,《大正藏》第52册,第661页中。

⑤ 陈舜瑜:《钲津馆文集》卷首《钲津明教大师行业记》,《大正藏》第52册,第648页中。

⑥ 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第251页。

⑦ 蕴闻辑:《大慧普觉禅师语录》卷二十四《示成机宜》,《大正藏》第47册,第912页下。

⑧ 马一浮认为:“出世之说,在佛家亦为权教说法,意在破人执著。《坛经》‘三十六对’,对执著者则说空,及其执著空无,则又为之说有,总非究竟了义。说到究竟了义,惟是一真法界,无世间可出,空即是有,有即是空也。世有视空寂为可畏,而引为佛家诟病者,皆由不解之故。寂灭并无可怖,孔子所谓‘寂然不动’,《西铭》所谓‘殒吾宁也’,皆此境界。‘宁’字下得好。”《坛经》乃禅门极为重要之经典,本自即为佛教中国化的产物。而从究竟了义看,冲突只是相互格义过程中的暂时现象,二者所异则不胜其所同,最终仍以彼此融合为主流现象。见马一浮:《语录类编·儒佛篇》,《马一浮集》第3册,第1052—1053页。

两家之说:“非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安。国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉!故吾修身以儒,治心以释,拳拳服膺,罔敢懈怠,犹恐不至于道也,况弃之乎?呜呼!好儒以恶释,贵释以贱儒,岂能属中庸乎?”^①而他之所以自号“中庸子”,则是因为儒家经典《中庸》不仅可以与龙树的中道之义互诂互释^②,即与大乘佛教教义相较也颇为接近相通。所以他又特别告诉人们:“儒释者,言异而理贯也,莫不化民,俾迁善远恶也。儒者饰身之教,故谓之外典也;释者修心之教,故谓之内典也。惟身与心,则内外别矣。蚩蚩生民,岂越于身心哉?非吾二教,何以化之乎?嘻!儒乎释乎,其共为表里乎!故夷狄之邦,周礼之道不行者,亦不闻行释氏之道也。”^③由此可见,他认为人间秩序的建构固然离不开儒家,然佛教未必就不可以参与其中。“修身”与“治心”尽管可作一内一外的分别,但毕竟可以统合为完整的一体,因而儒与释不仅“言异而理贯”,而且根本就“互为表里”,否则就走向了非此即彼的极端,有违“中庸”或“中道”的大义。这说明,无论是“禅”是“教”,由唐入宋,都出现了明显的入世转向^④,以致儒与释原先的深沟巨壑,也在不知不觉中遭到了调和式的解构。

进一步分析,则可说大乘佛教尽管在彻底中国化的过程中,已发生了明显的入世转向,即所谓“三教者,本同而未异,其于训民治世,岂不共为表里”^⑤,但佛教毕竟以出世法为根本究竟,世间法则只有第二义的位置^⑥。即使不断儒化的发展趋势十分明显,“方外”的色彩越来越淡薄,佛教却仍然以既“契理”又“契机”的方式保持着自己的活泼生命创造力,基本精神仍与可视为其母体的印度佛教契合一致^⑦,而并未丧失自身宗教的个性和特征。如此一来,遂形成了中国文化特有的多元学术生态和谐相处格局。其中尤宜注意者,即“印度的般若智慧与中国人寻求解脱的愿望绝妙地给合在一起所产生的禅”^⑧,经过儒家思想长时间的洗礼,就世俗的价值立场而言,两方已极为接近,适足以说明“释迦之教义,无父无君,与吾国传统之学说,存在之制度,无一不相冲突。输入之后,若久不变易,则决难保持。是以佛教学说,能于吾国思想史上,发生重大久远之影响者,皆经国人之吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者,若玄奘唯识之学,虽震动一时之人心,而卒归于消沉歇绝。”^⑨与儒家之援佛入儒、假佛释儒一样,佛教也在援儒入佛,依儒说佛。二者“交错旁午,屡变益工,浑然无罅漏”,显然已是无可改变的历史事实。至于“禅师兼通儒学,以佛理说《中庸》《周易》及《老》《庄》之学者,著述颇多。而佛学说理,采用名言,多有取于儒书,固皆参研启发互资证明。儒者参禅,一变而有性理之学产生,实亦时会使然。”^⑩即便清代颇有排佛倾向的戴东原,亦不能不大加感慨:“在程朱先入于彼(佛教),徒就彼之说转而之此(儒教),是以又可转而之彼……我(儒教)之言,彼皆得援而借之,为彼树之助。以此解经,而《六经》、孔孟之书,彼皆得因程朱之解,援而借之为彼所依附。”^⑪其说虽不免门户之见太深,却仍足以说明儒与佛的相互涵化已是屡见不鲜的历史现象,只是儒家学者虽暗中多取之用之,发为言辞则往往攻之辟之,依据相反相成的辩证大法,此亦未必无助于对方的发展。也就是说,“士夫赞之固能致其光大,士夫毁之亦能致其光也,特患人置之不论不议之条耳”^⑫。从此以后,无

① 智圆:《闲居编》卷十九《中庸子传》,《续藏经》第56册,第894页上至中。

② 龙树所撰《中论》,影响后世颇大,其中之三是偈云:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”诚可谓真谛与俗谛不二,世法与出世法一体。见《大正藏》第30册,第33页中。

③ 智圆:《闲居编》卷十九《中庸子传》,《续藏经》第56册,第894页上。

④ 参阅余英时:《儒家伦理与商人精神》,第239-248页。

⑤ 智圆:《闲居编》卷十六《谢吴寺丞撰闲居编序书》,《续藏经》第56册,第899页。

⑥ 《大般涅槃经》卷二十七《师子吼菩萨品》有云:“佛性者名第一义,第一义空名为智慧,所言空者不见空与不空……中道者名为佛性。”(上海:上海古籍出版社,1991年影印本,第148页下栏)

⑦ 参阅洪修平:《儒佛道三教关系与隋唐佛教宗派宗派》,《佛教文化研究》第1辑,南京:江苏人民出版社,2015年。

⑧ [日]镰田茂雄:《禅思想的形成和发展》,《中国文化》1992年第6期。

⑨ 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第251页。

⑩ 南怀瑾:《禅海蠡测》,第192页。

⑪ 戴震:《戴东原文集》卷八《答彭进士允初书》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第353页。

⑫ 陈垣:《中国佛教史籍概论》,第115页。

论儒者谈禅或释氏评儒,即使彼此之间互有责难批评,乃至时见攻击讥诋,均难以摆脱互融互鉴的整体历史发展走向。而一切因时代气运变化而引发的分别异同之见,亦不能代替一个民族长期尊闻而行的生命实践工夫。诚如任继愈先生所说:“从佛教到儒教,看似不同教义教理的变换,事实上这两家是接着讲的,讨论的问题是衔接的,思想发展的深度是逐步加深的。形式上、文字上有攻击,实质上是一贯的。因为儒教和佛教都是中国哲学,有继承关系,有内在联系。”^①

儒、佛两家是“接着讲的”。如果换成前面提到的唐宋变革运动的观照视域,则不难看到,就思想文化的深刻变化而言,则是先有新禅学的产生,然后才有新道学的出现,是禅宗率先发动了革命性的人世转向,儒家才闻风继起取得了自身突破性的大发展。佛教对儒学的影响实际已非挑战刺激或泛泛吸收所能说明,而是在理论形态和方法论上,特别是在心性论和形上学两个方面,均直接构成了儒家必须认真面对的思想文化资源,最终则透过后者创造性的转化和发展,成就了自身第二期的蓬勃复兴运动。所以,从唐宋变革的整体格局看,尽管儒、释两家均为其中不可或缺的具体内容,不能不视为最深层的内在精神动力资源,但相对而言佛教仍有启发或引领的先驱式地位^②。宋儒立论的核心概念或价值固然主要来自先秦原始儒家,但也绝非单线条地遥续孔孟道统的谱系,而是另有一条吸收转化佛教思想资源的复线,否则便难以设想其庞大理论体系大厦的建构。这说明中国文化及其相应的哲学思想,不仅是在融合的精神中不断孕育和发展的,同时更具有充分发挥高层次心灵或宗教性终极力量的巨大能力,实乃代表了人类最高的生命智慧的创造成就。无论外来的佛教或本土的儒学与道教,双方都因为新的成分的渗入而发生了巨大的变化。儒、道、释三教作为一种人人均能共享的学术文化资源,尽管自唐迄宋各自的势力大小并不平衡,主与次的地位区分也十分明显,但都随着世运的起伏升降而发展跃动,都是以阳明为代表的明代心学横空出世的历史性触媒因素,都壮大而非削弱了儒学自身的学脉系统。特别是三教都以道体的存在为终极托付,展开了程度不同的创造性的理论言说,都有不断丰富或创造诠释的学术价值和理论意义,都谱写了多种思想形态交融互补的灿烂文明画卷^③,当然也就值得学者继续以“预流”的方式参与其中,从而再次催生未来学术发展的有主有次、多元并存的繁荣发展新局面。

[责任编辑 刘京希 邹晓东]

① 任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

② 参阅韦政通:《中国思想史》下册,第650—655页。

③ 儒学固然为中华文教系统之核心,但释、老二家辅助之功亦不可掩,三家之说均以见道证体为根本究竟,做到了体一用别,相辅相成,绽开出了璀璨的人类文明之花。