



學海一牛鳴

錢仲照
著

中国佛教与宋明理学

■ 一次本土文化与外来文化融合的成功例证

陈运宁 著
湖南人民出版社

4. 05
8(2)
002
C3

90012707

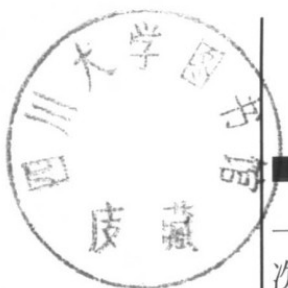


學海一牛鳴
錢竹胆
著

中国佛教与宋明理学

一次本土文化与外来文化融合的成功例证

陈运宁 著
湖南人民出版社



90012707



图书在版编目(CIP)数据

中国佛教与宋明理学:一次本土文化与外来文化融合的成功例证/陈远宁著.—2版.—长沙:湖南人民出版社,2002.6

(学海一牛鸣)

ISBN 7-5438-2062-5

I.中... II.陈... III.①佛教-影响-理学-研究-中国-宋代②佛教-影响-理学-研究-中国-明代 IV.K244.05
中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第012186号

责任编辑:李雄伟

装帧设计:陈新

中国佛教与宋明理学

——一次本土文化与外来文化融合的成功例证

陈远宁 著

*

湖南人民出版社出版、发行

(长沙市展览馆路66号 邮编:410005)

湖南省新华书店经销 湖南省新华印刷二厂印刷

2002年6月第2版第1次印刷

开本:850×1168 1/32 印张:6.625

字数:161,000

ISBN7-5438-2062-5

G·45 定价:11.50元

编者的话

《学海一牛鸣》是一套学术著作丛书，专收研究中国传统文化的著述。

改革开放以来，对中国传统文化的研究空前活跃，并越来越深入。研究中国传统文化，是为了继承和发扬中华民族的优秀文化传统，古为今用，更快更好地把我国建设成为富强、民主、文明的现代化国家。这套丛书旨在为最新研究成果提供一个学术园地，促进中国传统文化研究的深入与繁荣。我们将遵循“百花齐放，百家争鸣”的方针，本着社会效益第一的原则，积数年的努力，出好这套丛书。

“一牛鸣”除字面一般意义以外，又为“一牛吼地”^{*}之简称，指牛鸣所及的距离。这套丛书兼取二者之义，凡一部高水平的学术著作问世，即犹如牛之一鸣，其声宏亮，必然飞震林樾，闻于远处。学海茫茫，添一新作，又说明著述者已向前跨越一新的里程。

蒙著名学者钱仲联先生为丛书题签，谨此致谢。

湖南人民出版社

* 一牛吼地，梵语长度单位“拘卢舍”的意译。《大唐西域记》卷第二《印度总述·数量》：“拘卢舍者，谓大牛鸣声所极闻。”

目 录

绪论	(1)
第一章 佛学的起源和分派	(15)
第一节 “四谛”说：佛学的开端	(15)
第二节 佛学的分派：从上座部与大众部谈起	(23)
第二章 中国佛教的形成和分派	(35)
第一节 中国佛教的形成：佛学玄学化到佛学与儒道 进一步融合	(35)
第二节 中国佛教的分派	(47)
第三章 宋明理学的先驱者和奠基人	(64)
第一节 理学产生的历史文化背景	(64)
第二节 理学的先驱者和奠基人	(72)
第四章 理学体系的形成与分派	(82)
第一节 理学体系的形成	(82)
第二节 理学的发展与分派	(89)
第五章 本体论：佛教与理学的联系与区别（之一）	(111)
第一节 本体论上佛教与理学的联系	(111)
第二节 本体论上佛教与理学的区别	(124)
第六章 人性论：佛教与理学的联系与区别（之二）	(132)
第一节 人性论上佛教与理学的联系	(132)
第二节 人性论上佛教与理学的区别	(144)

第七章 认识论：佛教与理学的联系与区别（之三）……	(153)
第一节 认识论上佛教与理学的基本联系和主要区别 ……	(153)
第二节 对佛教与理学认识论的评析……	(168)
附录：《心经》解析……	(176)
后 记……	(204)

绪 论

自西汉以后，一部中国古代思想史，就它的基本内容和基本特性来说，是一部以儒家思想为主体，儒释道三家既相互对立，又相互融合的历史。因此，研究中国古代思想史便不能只孤立地研究儒家思想，还要同时研究佛道思想。否则，不能把握中国古代思想史的全貌，也无法了解儒家思想的发展。而由于与道家思想相比，佛教思想具有更丰富的理论内容和更精致的思辨结构，对封建社会中后期儒家思想的发展影响更大，所以，对佛教思想的研究，特别是对佛儒两家思想既相互吸取又相互排斥关系的研究，便显得更为重要了。

从中国古代思想史发展的主流脉络来看，由孔孟奠基的儒家思想经历了不同的发展阶段：以倡导封建三纲五常为绝对真理的孔孟儒学是儒家思想发展的始初阶段，其特点是偏重统一于伦理哲学；在本体论上，对天人关系的探讨，即使是儒家内部也还处于百家争鸣的状态，没有形成统一的儒家本体论哲学。西汉中期，为了适应汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，以完善和巩固新生封建秩序的需要，董仲舒提出“天人感应”说，把“天”看作是上帝神，从天人合一角度论证孔孟伦理哲学本体论体系。以后，无论是邹衍的阴阳五行说，或者是谶纬神学，大体上都是沿着董仲舒的思路对神学本体论的发挥。魏晋南北朝时期，社会动荡不安，政治风云变幻，道家思想中崇尚虚无，消极避世的一面

很容易为人们所接受，反映这一客观现实，儒家思想也发生了变化，以王弼、何晏等人代表，以道释儒，“儒道兼综”，创立了玄学体系。魏晋玄学实际上是儒学的一种变态。隋唐时期，儒家思想依然为当权者所提倡，并且被奉为正宗，但随着佛教中国化进程的完成，佛教思想也更加盛行。佛教中国化的主要标志之一是援儒入佛，这是中国佛教的特点，也是儒家思想发展的特定阶段。到了宋明时期，封建社会进入后期，一方面，封建制度内部的各种社会矛盾进一步深刻化、尖锐化；另一方面，随着社会生产和科学技术（主要是天文学和农业技术）的发展，越来越暴露出儒家神学本体论的粗俗和荒唐。为了适应新的时代情势，儒家再次发生变革，宋明理学应运而生。由胡瑗、孙复、石介“宋初三先生”发端，周敦颐、张载开山，程颐、程颢（以下简称二程）奠基，最后由朱熹、王阳明分别以理本论和心本论集大成的宋明理学，是儒家思想发展的崭新阶段，后人称之为新儒学。新儒学的基本命题是“灭人欲，存天理”，其基本特点有二：一是集以往儒家思想，特别是儒家伦理思想之大成。二是以儒家思想为主体，儒释道三家思想进一步融会，其中尤以儒家批判地吸取、引入佛家本体论、人性论、认识论，以及与之相应的思辨方法和思辨结构最为突出，从而有效地克服了传统儒家思想，主要是本体论思想粗俗的缺陷，使传统儒家思想更加哲学化，获得更高层次的哲学说明。正是这个原因，宋明理学才能在中国古代思想史上影响延续达七百余年之久，以至于到今天，还可以从一些人的言行中看到它的印迹。

就像儒家思想存在自身的发展过程一样，中国佛教的确立和发展也经历过漫长的过程。佛教作为一种外来文化，只有与本土文化相融合，形成一种具有中国民族特色的佛教文化，才能真正生根。事实也正是如此，自西汉末佛教开始传入中国，就走着一条与中国本土文化相融合的道路。最初是与黄老道家思想和神仙

方术相结合，演变成为一种黄老道术的宗教迷信，接着，在魏晋时期，又与当时流行的玄学思想融合，以“格义”方法解释佛经，推动了佛学玄学化的深入。以后，又经过鸠摩罗什，特别是僧肇的发展，佛教玄学化达到了高峰，形成初具规模的中国佛学和中国佛教。到东晋以后，特别是隋唐时期，佛教在中国的发展又呈现出新的情况和新的特色，主要是进一步与儒道融合，且更重视援儒入佛，一些高僧们不仅更自觉地把儒家伦理引入佛教教规，而且特别重视对传统儒家提出的理、性、心范畴的探讨，以佛学思辨力量赋予它们以本体论的意义，出现了各家师说，并且以此为契机，形成了诸如三论、天台、法相、华严、净土、律宗、密宗、禅宗等各个宗派。这是佛教儒学化的重要成果，标志着佛教中国化进程的基本完成，标志着中国佛教的确立。

从以上的分析中可以看出：在中国古代思想史上，儒学，特别是宋明理学与佛教的关系是十分密切的。可以说，如果没有对儒家思想的批判吸取，就不能形成本土化的中国佛教；同样，如果没有佛家思想对儒家思想的渗透，没有儒家对佛家思想的批判吸取，也就不会有儒家思想发展的新阶段，不会出现新儒学——宋明理学。

如同前面讲到的，宋明理学的基本命题是“灭人欲，存天理”；而佛家主要是大乘佛教理论的基本观点，是“性空”说，所谓：“众因缘生法，我说即是空，是亦为假名，亦是中道义。”强调人们修行要空我执，空法执，要“不住色”，“不着相”。佛家讲的“不住色”“不着相”以及空法、我二执，说到底也是要人们排除种种物质欲望。正是在否定人欲这一点上，佛教与宋明理学联系起来，这也是宋明理学之所以要吸取佛家思想的最深刻的社会根源和思想基础；而佛家为了论证自己的“性空”说，提出的一些重要范畴以及一系列思辨结构和思辨方法，具有很高的概括性和精致性，更是为理学家们所重视，他们为了建构天理

论的哲学体系，正需要这种概括的，精致的思辨方法作支撑，于是，佛教与宋明理学在理论上的“联姻”，便更成为历史的必然了。

从思想史的资料来看，佛教对宋明理学的渗透是多方面的，从本体论、人性论、认识论到思辨方法，几乎涵盖了哲学问题的各个主要方面。

从本体论看，宋明理学的“理”“心”范畴作为哲学本体论范畴就是吸取中国佛教特别是华严宗和禅宗思想的一项成果。“理”“心”范畴本来是儒家思想的传统范畴，但在汉代以前，这些范畴一般只具伦理学、认识论和逻辑学的意义。《易传》说：“易简而天下之理得。”王弼说：“物无妄然，必由其理。”这是把“理”看作事物运动的规律。荀子说：“义，理也。”董仲舒说：“循三纲之纪，通八端之理。”这是把“理”看作一种永恒的伦理道德原则。而王弼讲的“天下不能辨名，则不可与之言理；不能定名，则不可与之论实也”，却又是把“理”看成名实范畴，具有逻辑学的意义了。“理”范畴如此，“心”范畴也相类似。孟子说：“心之官则思。”这是把“心”看作是人的思维器官和思维能力，而他所说的仁义礼智“四端”之心，却又把“心”看作一种伦理范畴了。孟子说过“万物皆备于我”。这个“备于我”在孟子那里主要还不是指“我”能派生万物万象，而是指万物万象都包含有的仁义礼智“四端”之理，先验地存在于我心中，表现为人的固有的善性，所以，他说：“四端之心”“非外铄我也，我固有之也”。总之，在汉代以前，传统儒家所讲的“理”与“心”都是停留在伦理学、认识论或逻辑学的水平，没有升华到本体论范畴的高度。而中国佛教的“功绩”也恰恰在于，把传统儒家的“理”“心”范畴引入自己的哲学体系，并把它们升华、改造为本体论范畴，强调“理”“心”是派生、决定世界万物万象的本体；世界万物万象都是这个本体的作用和显现。这一点，从三论宗大

师吉藏讲的“体是理之异名”，到天台宗大师智颢讲的“显体专论理，宗用但论事”；从法相宗大师窥基讲的“事为相用，遣而不取；理为性体，应求作证”；直到华严宗大师法藏讲的“事虽宛然，恒无所有，是故用即体也”“理虽一味，恒自随缘，是故体即用也”；等等都可以看得很清楚。特别是，华严宗的大师们在一般地阐述“理”的自体意义的同时，还提出“一多相摄”“理事圆融”等命题，并且以“摄”与“入”，“依”与“持”，“有力”与“无力”等一整套思辨结构对理事关系作了系统的论证，更是极大地强化了“理”的自体地位，对宋明理学理本论的建立，具有某种决定性的意义。宋明理学理本论的集大成者朱熹就曾公开申言他赞成华严宗关于“一多相摄”的思辨论证。他说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄’，是那释氏也窥见这个道理。”其实，并不是“释氏也窥见这个道理”，而是朱熹的理本论道理是从释氏那里吸取了营养。宋明理学理本论情况如此，心本论又如何呢？心学开山祖师陆九渊提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的命题故然首先是对孟子“万物皆备于我”一语的解释，但同时也是以禅宗思想对孟子命题的发挥。他所讲的“宇宙便是吾心”，实际上是对禅宗“心量广大，能包容一切，直到日月星辰，山河大地，一草一木”思想的概括，而他所讲的“吾心即是宇宙”，则又是对禅宗“心者，万法之根本，一切诸法，唯心所生”“心生，则种种法生；心灭，则种种法灭”思想的体认。至于他提出“万物森然于方寸之间，满心而发，无非此理”以及“人皆有是心，心皆是理，心即理也”等命题，更无异是禅宗“心是道，心是理”命题的再版，是他阅读《楞严》、《圆觉》、《维摩》等佛经的体会。王阳明是直接继承陆九渊思想的，不过，他作为心学的集大成者，进一步吸取禅宗“心性不异”“即性即心”的思想，提出“心之本体即是性”“心即性”，以及“意之所在便是物”“心外无物”的命题，把陆九渊的思想

更深化了，建立了更加鲜明、更加彻底的心本论。

从人性论来看，佛教对理学的渗透也是明显的。如何认识人性？佛教中大体分为两派：一派主张性具善恶，天台宗《大乘止观法门》说：“如来之藏，俱时具有净染二性”，法相宗讲“八识”论，“八识”中的“种子识”并不是纯净无染，而是“净染共依”的。不过，不管是天台宗还是法相宗，他们提出的性具善恶（净染），都是从各个个人的“性”处于流传状态而言的，如果从一切人的处于寂静状态的共同本性讲，其本质依然是“性空”，“性空”是指的自性清净，是无所谓善恶的。另一派是佛教的主流观点，认为性无善恶。禅宗说：“世人性本清净。”华严宗说：一切众生本有“无二真心”或“如来藏自性清净”。三论宗说：“今一切有所得心毕竟清净”。如此等等。了解了佛教人性论的基本观点，再让我们来看看宋明理学。理学家们一般地说既不赞成性具善恶，也不赞成性无善恶，而是主张性善论。从周敦颐、张载把人性的内容归结为“诚”，到二程、朱熹乃至陆九渊、王阳明把人性的内容归结为“理”，而无论是“诚”还是“理”，它们的具体内容都是仁义礼智信，它当然是至善的。由此可见，在人性的内涵上，佛教与理学的观点是不同的，但它们之间又有联系，这联系的主要表现是佛教的“染污”说或“掩蔽”说对理学的渗透。上面讲到，佛教一般地是主张性无善恶的，可他们遇到一个现实的难题：无善无恶的性怎么会表现出人们日常生活有善有恶的言行呢？为了回答这个问题，佛家提出了“染污”说或“掩蔽”说，并对之作了思辨的论证。在佛家看来，人性就像太阳和月亮，也像一面镜子，本来都是清净明亮无所谓善恶的，只是受到乌云的掩蔽或尘垢的染污，才表现出有善有恶的区别来。关于这一点，禅宗和华严宗都讲得很明确也很生动。禅宗《坛经》说：“性常清净，日日常明，只为乌云遮盖，上明下暗，不能了见日月星辰，忽遇慧风吹散，常卷云露，万象森罗，一时皆

见”。又说：“比如磨镜，尘尽自然见性。”华严宗更是对“染污”说作了思辨的论证。《华严一乘教义分齐章》说：性“犹为明镜，现于染净。虽现染净而恒不失镜之明净。只由不失明净故，方能现染净之相。以现染净，知镜明净；以镜明净，知现染净。是故二义，唯是一性。虽现净法，不增镜明；虽现染法，不污镜净，非直不污，亦由此乃显镜之明净。当知真如，道理亦尔”。宋明理学主张性善论，他们也要回答与佛教相似的问题，既然人性都是善的，可为什么人又有贤愚、善恶之分呢？为此，他们便从佛家那里吸取“染污”说和“掩蔽”说作解释。周敦颐把人性比作莲花，就是直接吸取了佛教华严宗的思想。《华严探玄记》便是把人性比作莲花的，认为莲花的特性是“在泥不染”，人性也想像莲花一样，“在世而不为世法所污”。周敦颐的思想发展到张载，进一步把人性一分为二：一是来源于先天气禀之性，叫做天地之性，它是“天理”之所存，是至善的本性。一是来源于后天的气质之性，它是受人欲影响形成的，是有善有恶的。所以，人们需要加强修养，克制人欲，保持和恢复固有的天地之性。对于张载的思想，二程采取分析的态度，一方面，不同意张载认为天地之性是来源于先天的气禀，而认为依然是根源于先天之理——“天理”。另一方面，又借鉴佛教思想发挥张载气质之性的观点，提出“昏蔽”说或“掩蔽”说。二程说：“气有善不善，性则无不善也。人之所以不知善者，气昏塞之耳。”这里所讲的气“昏塞”了人的固有的善性，在很大程度上是受到华严宗的启发。宗密的《原人论》就说过：“一切有情，皆有本觉真心，无始以来，常住清静，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏，从无始际，妄相翳之，不自觉知，但认凡质故。”所谓“妄相翳之”，也就是“昏蔽”，“掩蔽”的意思。张载、二程的思想为朱熹所继承和发挥。不过朱熹认为：天地之性和气质之性在一个具体的人身上是同时存在的。“才有天命，便有气质，不能相离”。故而气对

性的掩蔽，便既有后天的掩蔽，也有先天的掩蔽。就后者而言，由于人们出生以前在母胎里便秉受了气，这气既有精英、清明、敦厚与衰颓等等之分，又有金气、木气、水气、土气、火气之别，还有偏与全之异，以致使得人一出生就有资质、性格、命运等等的差别。就前者而言，则主要是受人欲的掩蔽而表现出有善有恶。这也就是他所说的：“人心虚静，自然清明，才为物欲所蔽，复黑暗了。”与程朱理学从理气关系论性，把“染污”说和“掩蔽”说讲得相当复杂不同，陆王心学根本不讲气禀说，他们直截了当地认为心就是理，性就是理，人人心中都具有天理，所以人人也都具有善性，而在回答人之所以有种种不善的言行时，他们更是直接吸取并发挥佛教的“染污”说和“掩蔽”说。陆九渊具体分析人性受掩蔽的几种情况，提出“愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下污洁虽不同，其为蔽理溺心不得其正则一也”，从这些论述中可以比较清楚地看到他受佛教、“掩蔽”说的深刻影响。尽管陆九渊分析人心受掩蔽有多种情况，但他强调的还是人欲的掩蔽。“夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡；欲之寡，则心之存者必多。”“有所蒙蔽，有所夺移，有所滔溺，则此心为之不灵，此理为之不明，是谓不得其正，其见乃邪见，其说乃邪说。”至于王阳明的“昏蔽”说更是直接受佛教思想的启发而提出的，比如他的“动念作恶”的观点就是从禅宗“仁者心动”思想转化而来。而他的心为明镜，为尘垢昏蔽的比喻更是直接套用了华严宗和禅宗的比喻，《传习录》中有一段他和他的弟子讨论人性问题的对话：“心犹镜也，圣人之心如明镜，常人之心如昏镜”，“近世格物之说，如以镜照物，照上用功，不知镜尚昏在，何能照？先生之格物如磨镜而使之明，磨上用功，明了后亦未尝废照。”镜子被尘垢昏蔽了，如果只在“照上用功”，岂不无济于事？只有在“磨上用功”，把尘垢磨去了，才能照明一切。这与华严宗和禅宗的镜子之喻不是

如出一辙么？

从认识论上看，佛教认为，人们认识的对象和认识的最高目的是了彻真如佛性。而理学家们则认为，人们认识的对象和最高目的是觉悟“天理”。二者迥然不同，但却又有一个共通点，即都认为人们的认识对象从根本上说都是一种先天存在的精神本体，而不是客观物质世界及其规律性，因而在认识途径和认识方法上便也有着相似的思路。这集中地表现在三个方面：第一，都认为人们认识真理主要依靠“心”的自我思考，无需依靠对客观事物的接触和变革，天台宗讲“一心三观”“一心三智”；法相宗讲“心识”“转识成智”；华严宗讲“一际通观”；禅宗讲“一切诸法，唯心所现，若能了心，万行俱备”；等等，都是强调“心”在认识佛教真理——真如之性或真如之理的决定作用的。宋明理学呢？陆九渊提出：苟此心存，则此理自明。王阳明提出“心即理”“心外无理”，都是以这种或那种形式吸取禅宗“若识自心见性皆成佛道”的思想，坚持“心”在认识“天理”中的决定作用；就是张载、二程、朱熹，他们虽然把知识分为见闻之知与德性之知，似乎承认人们通过与外物接触所获得的见闻之知的作用，但由于他们坚持认为只有“德性之知”才是真理之知，才是认识的最高目的，而且在他们看来，所谓“德性之知”又“不萌于见闻”，那强调“心”对认识真理（即天理）的决定作用也是一目了然的；只是他们认为人们通过“格物”所获得的闻见之知对于获得德性之知具有某种启示作用罢了。第二，他们都强调通过静坐反思，进行养心、修心是认识真理的基本途径。佛教讲“禅定”，提出“以定证慧”，认为禅定是彻悟佛教真理的基本方法。按照佛教的通常解释，所谓禅定是指人们精神专注，观想某一特定对象而获得佛教悟解和佛教功德的思维修习活动，本质上是一种修心、养心方法。一般地说，禅定要求人们端庄静坐，专注冥思，排除一切欲念；以后，禅宗一些人对禅定进行改革，认

为只要注重修心见性，也可以不必拘泥于静坐的形式。佛教的禅定和以定证慧思想对宋明理学的影响是明显的。二程讲“主敬”，朱熹讲“持敬”，而无论是“主敬”还是“持敬”都是要求人的静坐观想。二程自己承认这是从佛教禅定移植过来的，所谓“学者先务，固在心志，有谓欲屏去思虑，患其纷扰，则是须坐禅入定”。而陆王心学提出存心、养心、求放心，也是脱胎于禅定的。不过，王阳明吸取禅宗中一些人主张的“动静常禅”的思想，把存心、养心也分为静时存养和动时存养。但无论是静时存养还是动时存养，目的都是为了去人欲，存天理，“静时念念去人欲，存天理；动时念念去人欲，存天理”；“存养是无事时省察，省察是有事时存养”。当然，他强调的还是佛教禅定静坐息虑式的存养，“吾居涂时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得，故教之静坐，一时窥见光景，颇收近效”，认为当人欲纷扰时，只要坚持静坐息虑，“无视无听，无思无作，淡然平怀”，便会“久之自然有得力处”。第三，都认为人们认识真理的过程同时又是思想道德修养的过程。上面讲到，佛教认为，人们认识的最高目的和最高真理是要把握真如实相。什么是“真如实相”？按照佛经的一般解释，“真如实相”的根本特点就是“性空”。对于这种“性空之理”，人们通过一般的与外界事物的接触和认识自然是无法理解和把握的，只有通过加强内心的思想修养，排除一切欲念，才能真正理解和把握它。在佛家看来，人们的思想修养的境界越高，人的欲念就越少，对佛教真理把握的程度也就越高，人的思想修养程度与认识佛理的程度完全是一致的。所以《金刚经》说“若复有人得闻是经，信心清净，即生实相，当知是人成就第一功德”。你看，只要人们诵读了《金刚经》，排除了一切欲念（信心清净），就能把握真如实相，认识了佛教的最高真理，同时也就成就了最高的功德，这还不是把认识真理的过程看成同时也是思想道德修养的过程吗？如果说，佛教讲“性空”之理，

把人们认识真理的过程看成同时是思想道德修养的过程，那么，理学家们讲人们认识的最高目的是“天理”，而“天理”的具体内容是三纲五常，那人们要认识“天理”就更需加强思想道德修养了。关于这一点，我们从周敦颐讲的“君子乾乾不息于诚”到张载强调人们必须“大德”“崇德”，方能“穷神知化”，到二程、朱熹把“格物致知”的“知”解释为是要“穷天理，明人伦，讲圣贤，求世故”；从陆九渊提出人们的认识过程是“明理、立心、做人”的统一，到王阳明提出要认识人们内心固有的“天理”，必须着力加强思想道德修养，排除一切欲念，“心体上着不得一念滞留”；等等，都可以看到理学家们与佛教有相同的思路。

从以上分析中，我们可以清晰地看到，佛教与宋明理学确实存在多方面联系，而且这种联系又主要表现为佛学对理学的渗透，表现为理学家援佛入儒，以佛证儒。但这一切并不能否认或抹杀它们之间的区别，相反，只有了解它们之间的原则区别，才能更深刻、更准确地理解它们之间的联系。

佛教与宋明理学的区别，从根源上说主要是本体论和人性论的区别，其认识论的分歧也是由它们引生的。前面讲过，佛教本体论的根本特点是主张“性空”，表现在人性论上的本质特点便是性无善恶。而理学家的本体则是以三纲五常为基本内容的“天理”，表现在人性论上便是主张性善论。按照传统佛家“性空”的理论，既然一切皆空，既然人们要不着一切色相，那么，逻辑的结论，理学家们所倡导和坚持的三纲五常的“天理”自然也是应该排除的；不仅如此，而且人们为了摆脱尘世的纷扰，应该出家修行，这也就是人们平常所讲的佛家出世说。对于传统佛家的这一套，理学家当然是不能同意和容忍的。他们从维护“天理”说出发，以“性善”论为根据，要求人们积极入世，参与世间一切是非争斗，以维护封建国家秩序，即便是要求人们排除种种欲念，也是属于维护国家的一项积极措施和根本手段，正是基于这