



佛学与儒学

赖永海 著



B943.2
27

94169

佛学与儒学

赖永海 著

浙江人民出版社

封面设计 池长尧
责任编辑 杨淑英

佛学与儒学

赖永海 著

*

浙江人民出版社出版发行
(杭州体育场路347号)

浙江新华印刷厂印刷
(杭州环城北路41号)

开本850×1168 1/32 印张7.5 插页2 字数16.1万

1992年9月第1版

1996年4月第3次印刷

印数7001—10000

ISBN 7-213-00867-6/G·202

定 价：11.50 元

绪 论

昔日释氏振法鼓于天竺，夫子扬德音于邹鲁，两个思想巨匠，在东方两个文明古国的宗教、文化史上，都开创了一个新的纪元。两汉之际，佛法东渐，东方两大文化系统之间开始了一场历时久远、影响宏阔的文化大交融。

佛教对于中国古代文化影响之巨大和深刻，一至于人们在研究中国古代各种文化，诸如哲学、科学、文学艺术、书法绘画、雕塑建筑等，不能置佛教于不顾；当然，佛教自传入中国之日起，也深受中国传统文化的影响，作为结果，则是东传之佛教逐步走上了中国化的道路。

佛教在与中国古代各种学术、文化的相互关系中，当以与儒学的关系最为密切。此中除了儒学是中国传统学术文化的主流外，还由于佛教与儒学在思维模式、思想内容、理论旨趣等方面既有许多殊异处，又有不少共同点。这种情况决定了二者一经接触、碰撞，便出现既相互斗争、相互排斥，又相互吸收、相互融摄，作为结果，一方面，由于受到佛教的影响，儒学在思维模式、修养方法等方面发生了深刻的变化；另一方面，东传之佛教在中国传统的学术氛围中也逐渐被儒学化。那么，产生于印度的佛教与根源于中国的儒学究竟各自有些什么特点？儒学在佛教中国化过程中究竟起了一些什么作用？而佛教又是在哪些方面影响了中国的儒学？这种影响就理论思维的角度说，究竟有什么意义？等等。——本书拟就这些问题做一些力所能及的探讨。

DH34/32

目 录

- 1 绪论
- 1 第一章 佛法要义与儒学主旨
- 7 第二章 佛本与人本
- 7 第一节 大乘佛教与真如本体
- 15 第二节 儒学的“人本主义”与“天人合一”
- 23 第三节 佛教影响儒学最大者是其本体论的思维模式
- 29 第三章 佛性与人性
- 30 第一节 中国佛教的佛性理论
- 43 第二节 儒家的人性、心性学说
- 56 第三节 儒学影响佛教最大者是人性、心性论的思想内容
- 64 第四节 宋元佛教的伦理化倾向
- 69 第四章 顿悟见性与修心养性
- 69 第一节 反本归极与顿悟见性
- 79 第二节 成贤作圣与修心养性
- 85 第三节 明心见性与复性明诚
- 93 第五章 出世与入世
- 93 第一节 传统佛教的出世主义

- 98 第二节 儒家学说的入世精神
- 100 第三节 中国佛教的亦出世亦入世
- 112 第六章 理学与佛学
- 113 第一节 濂溪之学与佛学
- 114 一、周敦颐与宋明心性义理之学
- 116 二、周子之学的心性本体论与隋唐佛教的佛性本体论
- 119 三、周敦颐的“无欲故静”与禅宗的“离相”、“无念”
- 127 第二节 邵雍之学与佛学
- 135 第三节 横渠之学与佛学
- 137 一、“天地之性”与“真如佛性”
- 141 二、“善反”与“体性”
- 143 三、“民胞物与”与“万法唯心”
- 148 第四节 程朱理学与佛学
- 154 第七章 心学与禅学
- 154 第一节 陆学与禅学
- 155 一、“心即理”与“心即佛”
- 159 二、“切己自反”与“道莫外求”
- 166 三、“发明本心”与“明心见性”
- 169 第二节 王学与禅学
- 173 一、“良知”与“佛性”
- 180 二、“致良知”与“悟自心”
- 184 三、“本体功夫”与“顿悟见性”
- 186 第三节 宋元禅学
- 187 一、从“六祖革命”到“五祖分灯”
- 203 二、儒学化的“祖师禅”与老庄化的“分灯禅”

- 218 第八章 佛儒交融与人间佛教
- 218 第一节 禅宗的人间化
- 221 第二节 近、现代的人间佛教
- 225 第三节 人间佛教与佛儒交融

- 228 主要参考书目

第一章 佛法要义与儒学主旨

在世界三大宗教中，就思想内容之宏富、理论思辨之细密和学说体系之严整说，当首推佛教。佛教号称八万四千法门，其经书典籍也浩若渊海且多晦涩艰深，读懂弄通已属不易，要把握其“要义”或“大意”更非易事，因此，本章所言之“佛法要义”，充其量只能说是笔者对佛法的一管之见，不当之处，有俟方家。

考诸印度佛教史，释迦牟尼之创立佛教，乃肇端于对现实人生之思考。据史料记载，释氏身为太子时，经常困扰他的，是生老病死问题；其中，“死”的问题尤是他探寻、思考之重心。而他为生、老、病、死四种现象深入思考的结果，是认为人生的种种苦难，其源盖出于人们对五蕴^①和合之假身的执著。如果人们能够洞察身体本身就是一种因缘而起的假相，放弃对自身的执著，那么，一切苦难也就不复存在了，这也就是解脱。根据这一基本理论，释迦牟尼建立了一整套修行、解脱理论，这就是原始佛教的一些最基本的教义。

^① “五蕴”即“色、受、想、行、识”。佛教认为，人的身体是由这五种基本要素构成的，其中，“色”指物理的或生理现象，“受、想、行、识”四蕴即包括情感、理性、心理、思维等精神现象。

就理论而言，“缘起”理论是整个佛教学说的基石。所谓“缘起”，亦即一切诸法、世间的万事万物，都是因缘而起的；因为是因缘而起的，因此都无自性，都只是一种假相，亦即“空”，由于人们不懂得佛教的这一最基本道理，虚妄地执著于自身乃至世间万物，因而有生、老、病、死及求不得种种痛苦。

原始佛教认为，消除痛苦的最根本的途径，就是学习佛法，懂得造成痛苦的原因，遵照佛教所说的方法去修行，这样就能达到解脱的目的。这一切原始佛教把它概括为四个字：“苦、集、灭、道”。

“苦、集、灭、道”亦称“四谛”或“四圣谛”，亦即佛教的四个最基本“真理”。

所谓“苦”，亦即“人生皆苦”、“一切皆苦”。除了以上言及的生、老、病、死外，还有“求不得苦”（即欲望得不到满足之痛苦）、“爱别离苦”（即生离死别之苦）、“怨憎会苦”（即由于种种原因不得不与自己意气不相投者一块相处之苦恼）及“五取蕴苦”（由于把五蕴和合之假身执著为真实之存在所造成的种种痛苦）。在原始佛教看来，人生本身就是一个苦海，“苦海无边，回头是岸”，此“岸”也就是佛教所说的“涅槃”或者“入灭”，即“四谛”中的第三谛——“灭”。

当然，要“入灭”或者说要获得解脱，首先必须弄清楚造成痛苦的原因，这就是“集”。“集”之本意是“招聚”或“集合”，意谓“招致”苦难的原因。原始佛教认为，造成人生痛苦的最根本原因是“烦恼”，而“烦恼”之最大者即是“贪、瞋、痴”“三毒”，或叫“三大根本烦恼”；此外，还

有慢、疑、见等诸多烦恼。因烦恼而迷于事、迷于理，此即为“惑”，有了“烦恼惑障”，遂使身、口、意做不善之业，故有三界轮回之苦。

当然，仅仅懂得造成痛苦的原因还不够，要摆脱痛苦，必须掌握脱离痛苦的方法，此即是“道谛”。“道”者，道路、途径之谓，亦即方法。佛教认为，只要依照佛法修行，就能出生死苦海，到涅槃彼岸，进入一种“常乐我净”的境界。

原始佛教所说的修行方法很多，最主要的有“八正道”^①、“三十七道品”^②等，后来，这些修行方法又被进一步概括为“戒、定、慧”“三学”。到了大乘佛教，“三学”又进一步发展为“六度”^③。

“四谛”法虽然是在原始佛教时期提出来的，但后来成为佛教的最基本的教义。考诸佛法，虽号称八万四千法门，然其思想大要和理论旨趣均无逃遁于“四谛”之外，亦即都是在探讨何以人生皆苦以及应该如何修行才能脱离此苦海而进入涅槃彼岸。因此“四谛”法乃是贯彻佛教发展始终的最基本的教义。

除“四谛”外，原始佛教的另一个基本教义是“十二因缘”。与“四谛”法一样，此“十二因缘”也是着眼于人生；所不同的是，如果说，“四谛”法主要是从“横”的角度或者

① “八正道”指八种正确的修行方法，即正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

② “三十七道品”包括“四念处”、“四正勤”、“四神足”、“五根”、“五力”、“七觉支”、“八正道分” 这是对“八正道”的进一步发展。

③ “六度”即“布施”或曰“檀那波罗蜜”、“持戒”或曰“尸罗波罗蜜”、“忍辱”或曰“羼提波罗蜜”、“精进”或曰“毗梨耶波罗蜜”、“禅定”或曰“禅那波罗蜜”、“智慧”或曰“般若波罗蜜”。

说从总体方面去探讨人生的本质及其解脱的方法，那么“十二因缘”则是从“纵”的角度或者说从每一个具体的有情众生的发展过程，来揭示众生之本质——因缘性空，由“悟空”进而求得解脱。

从思想内容说，“十二因缘”^①把人生看成是一个念念不住的过程，这个发展过程又可具体分为十二个阶段，即一切有情众生都起源于“无明”（即不懂佛教真理），由“无明”而造作善恶诸业（“行”），由此业力而轮坠“三途”、“六道”，得“五蕴”之身，受种种苦报——此是过去世之业因，导致现在世之苦果（包括“识”、“名色”、“六入”、“触”、“受”五支），此为“过去现在一重因果”；再由现在世之业因（“爱”、“取”、“有”），感未来世之苦果（生、老死）——此为“现在未来一重因果”。

上述十二个环节，辗转感果，故称为“因”，互为条件，故称为“缘”，合称则是“十二因缘”。任何一个有情识的生命体，在他还没获得解脱之前，都依此因果律，“生生于老死，轮回周无穷”，因此，一切众生实际上只是整个流转过程中的一个环节、一个阶段，并不是一个独立的实体或真实的存在，因此，切不可视人生为真实，虚妄执著。据说释迦牟尼当年就是由“逆观十二因缘”，即从“老死”逆推至“无明”，从而大彻大悟，获得“无上正等正觉”，证成佛果。

从理论思辨的角度说，此“十二因缘”的理论基础，就是

^① “十二因缘”即“无明”缘“行”，“行”缘“识”，“识”缘“名色”，“名色”缘“六入”，“六入”缘“触”，“触”缘“受”，“受”缘“爱”，“爱”缘“取”，“取”缘“有”，“有”缘“生”，“生”缘“老死”。

“缘起”理论，亦即一切众生，都是因缘而起、因缘而生的，本身并无自性、自体，因而都是一种暂时之“假相”，亦即是“空”。既然如此，不应该虚妄执著，自寻烦恼，能这样，则可以离烦恼、得解脱。

可以看出，人生问题是整个原始佛教的出发点，其思想归趣则是个人的“解脱”，而借以达到解脱的最根本途径，则是悟解“缘起性空”理论及遵照释迦牟尼所创立的各种修行方法潜心修行。

但是，随着时代的变化，佛教自身也不断发展。原始佛教的修行方法及思想理论逐渐发生了变化，其中最大的变化有二：一、原始佛教追求个人解脱，后来的佛教逐渐注重“慈悲普度”；原始佛教的“佛”——释迦牟尼^①是一个能人圣者，所谓“吾在僧数”，说明释迦牟尼也是众比丘之一，差别仅在于他比一般的比丘更有修养、更有德行罢了，但是后来佛教中的“佛”则逐渐变成一种具有“十力”、“四无畏”之“超人”，甚至于是一种恒常遍在，具有超越性、本体性的“法身”。与这种变化相对应，后来的佛教哲学也与原始的佛教哲学颇多异趣：如与追求个人解脱相适应，原始佛教强调的是“人空”，主张“人无我”，而与讲究“慈悲普度”的思想相对应，后来的佛教则进一步提倡诸法皆空，倡“法无我”。这种变化了的佛教，佛教史上通常称之为大乘佛教，而把以前的佛教称为小乘佛教。

认识佛教的这种变化对于把握本书以后各章所要论述的佛学与儒学之异同、相互关系及互相影响是至关重要的。由于在

① 释迦牟尼的本意即释迦族的圣人。

中国佛教史上占统治地位的是大乘佛教，而大乘佛教中“佛”的本体化导致了其思维模式主要是本体论的思维模式，而与此本体论思维模式相对应的修行方法也随之发生了带根本性质的变化——即从主张渐修，逐渐发展成提倡“顿悟”。这一切都对中国传统儒学产生极其深刻的影响。

至于儒学的主旨，由于人们比较熟悉，故不详加论述，若一言以蔽之，儒学的出发点和落足点都是“人”，以至于从一定意义上可以说，儒学就是“人学”，是一种关于“人”的学问；如果再扩大一点说，儒学在立足于人自身修养基础上，进一步倡齐家、治国、平天下，亦即“修、齐、治、平”之学。此“修、齐、治、平”四个字，在相当程度上概括出儒学最基本的思想内容。

儒学之注重“人”，肇端于儒家创始人孔子。孔子在中国思想史上的重要贡献之一，就是把当时思想界的视野从“天”转向“人”。作为孔门亚圣的孟子，其思想特点是由一般的“人”，进一步深入到“人性”、“心性”，亦即从修养心性入手，最后达到成贤成圣。以后的儒家基本上循着孔、孟的思路走，即注重修养心性、强调成贤作圣。

当然，个人的成贤作圣还不能说是儒学的最后目的。儒学的最终归趣在于“用世”、“济世”，即治国、平天下，也就是说，“内圣外王”才是儒家的最高境界。

就笔者所见，佛学与儒学的要义和主旨大体如是，往下我们将由此再前进一步，更深入、具体地看看佛、儒两家在思维模式、思想重心、理论归趣等方面之异同及佛教在传入中国后，二者之间的相互影响。

第二章 佛本与人本

要探讨佛学与儒学的相互关系，首先应该弄清楚二者自身及二者之间的异同。对于佛教与儒学之间的区别，梁漱溟先生有一段话很值得参考。他说：“儒家从不离开人来说话，其立脚点是人的立脚点，说来说去总还归结到人身上，不在其外。佛家反之，他站在远高于人的立场，总是超开人来说话，更不复归到人身上——归结到成佛。……其不同彰彰也。”（《儒佛异同论》；引自深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》第429页。）此谓儒学不像佛教那样以佛为归趣，而是始终围绕人，其出发点和落脚点都是人，是一种关于人的学问。考诸儒学的思想实际，梁先生此说诚为至论。

第一节 大乘佛教与真如本体

在上一章中我们指出了佛教从小乘发展到大乘后，发生了一个重要变化，即大乘佛教的“佛”已不像小乘佛教那样是一个接近于现实的“圣人”，而是在相当程度上被“本体”化了，加之，由于成佛是佛教最终的目的和最核心的问题，因此，当“佛”被本体化之后，佛教的整个思维方法也随之发生

了根本性的变化。

考诸印度佛教史，随着大乘佛教的出现，般若学在扫一切相的同时，大谈诸法“实相”，把“实相”作为一切诸法的本原，此时之“实相”，实际上已是一个穿上佛教服装的“本体”。大乘佛教的进一步发展，出现了佛性理论。佛性理论又在般若实相的基础上大谈“如来藏”、“佛性我”。此“佛性我”、“如来藏”在印度佛教中具有“佛之体性”与“诸法本体”的意义，例如，大乘佛教对“如来”的解释，即是“乘如实道，来成正觉，来化群生”。此“如”显然是指诸佛、众生的本体；实际上，大乘经论对“真如”是诸法本体有许多十分明确的论述。例如，《唯识论》曰：“真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓此真实于一切法，常如其性，故曰真如。”（《唯识论》卷二）此谓诸法之体性离虚妄而真实故谓之真，常住而不变不改故谓之如，说得明白点，乃是本体真实不变之谓；《往生论注》也说：“真如是诸法正体”（《往生论注》下）；另外，大乘佛教中所说的“法性”、“法界”、“如来藏自性清净心”等，其实都是本体之异名。例如，《唯识述记》曰：“性者体义，一切法体故名法性。”（《唯识述记》卷二）《大乘义章》也说：“法之体性，故名法性。”（《大乘义章》卷一）总之，在大乘佛教中，那个作为一切诸法乃至诸佛众生本体的所谓“真如”、“实相”、“佛性”、“法界”、“法性”、“如来藏自性清净心”等等，尽管佛经里用了许多诸如“即有即无”、“非有非无”、“超相绝言”、“忘言绝虑”等字眼来形容、表述之，但丝毫不能排除它是一个本体。而且整个大乘佛教都是建立在这个既抽象而又无所不在的本体基础之上。

当然，正如一切思想理论的发展都有一个过程一样，大乘佛教的本体理论也有一个不断发展的过程。确实，在释迦牟尼时代，释氏自身对诸如世界的本原、本体等问题非但不感兴趣，而且持明确的反对态度，原始佛教的缘起理论在相当程度上就是用以反对传统婆罗门教的“大梵本体”思想，但是，佛教在其往后的发展过程中，由于受到印度传统文化、传统思维模式的影响，被原始佛教从前门赶出去的“大梵本体”，到后来又悄悄地从后门跑了进来。例如，到了小乘佛教后期，为了克服业报轮回与没有轮回报应主体的矛盾，就开始出现了“补特伽罗”说。此“补特伽罗”作为轮回报应、前后相续的主体，实际上已是一种变相的实体。此实体虽不是一种严格意义上的“本体”，但已孕育着“本体”的雏形。后来，随着大乘佛教把“真如”、“实相”、“如来藏”、“佛性我”本体化，本体论的思维方法逐渐成为大乘佛教一种最基本的思维方法。

佛教之传入中国，一开始时是大小二乘并传的，如汉魏时期由安世高、康僧会等人传入的禅数学则属小乘佛教，但是，由于种种原因，小乘佛教在中国历史上始终没有得到发展，特别到魏晋南北朝之后，大乘般若学与玉柄麈尾之玄风相激扬而蔚为大宗之后，小乘佛教在中国佛教界虽还不能说销声匿迹，但至少已不成气候；与此相反，大乘佛教则迅速发展，在中国佛教界一直占有绝对的统治地位。因此，中国佛教就思维方法说，主要是大乘佛教的思维方法，亦即本体论的思维方法。这种本体论的思维方法突出地表现在把某个抽象的本体作为整个佛教的出发点和落足点。

造成这种局面的原因很简单，由于佛教的出发点和落足点

都是“佛”，而此时之“佛”已被本体化，因此，抽象的本体就成为中国佛教始终环绕的核心。对此，我们不妨看看中国佛教史上的思想实际。

就以最能体现中国佛教特色的隋唐佛教诸宗为例：天台宗是中国佛教史上第一个统一的佛教宗派，其学说的最大特点是“实相论”，或者更具体点说，是“性真实相论”，但不管如何称谓，“实相”是天台学中最核心的一个概念，也是整个天台学的出发点和落足点。在天台宗的学说中，“实相”既是一切诸法的本原，学佛的最终归趣也是在于体证“实相”。此“实相”，慧思用《法华经》的“十如是”（即如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等）表述之，也就是说，所谓“实相”，具体地就体现于相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等十个方面；天台智者大师则发挥《涅槃经》的“无相不相，名为实相”（《大般涅槃经》卷四十）的思想，指出：“其一法者，所谓实相。实相之相，无相不相。”（《大正藏》第三十三卷，第783页）认为“实相”自身虽无形无相，但它却是一切诸法之本原。智顓还把“实相”与“如如”、“妙有”、“佛性”、“如来藏”等联系起来，认为，这些概念名称虽异，但它们都是指诸法乃至一切众生、诸佛之本体^①。至九祖荆溪湛然，实相是诸法本体之思想就被表述得更加明确了。湛然学说的一个最基本的观点是“当体即实相”，认为世

^① 在《法华玄义》中，智顓指出：“实相之相，无相不相。又此实相，诸佛得法，故称‘妙有’；实相非二边之有，故名‘毕竟空’；空理湛然，非一非异，故名‘如如’；实相寂灭，故名‘涅槃’；觉了不改，故名虚空；佛性多所含受，故名如来藏；不依于有，亦不附无，故名中道；最上无过，故名第一义谛。”（《大正藏》第三十三卷，第783页。）