

中国哲学前沿丛书

THE SERIES OF ADVANCED-STUDIES IN CHINESE PHILOSOPHY

顾问

任继愈

庞 朴

主编

王中江

佛教与儒教

中国哲学

〔日〕荒木见悟 著
杜 勤 舒志田 等 译



中州古籍出版社

B948
H796

哲学前沿丛书

ADVANCED STUDIES IN CHINESE PHILOSOPHY



郑州大学

04010227102J

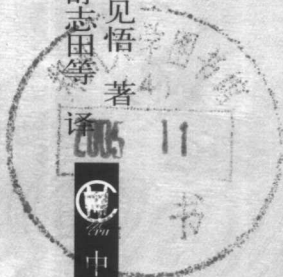
顾问
任继愈
庞 朴
主编
王中江

-6

佛教与儒教

巨荒木见悟
杜勤舒志茵等 著

译



中州古籍出版社

B948
H796

0006/1/03

图书在版编目(CIP)数据

佛教与儒教/[日]荒木见悟著;杜勤,舒志田等译.
郑州:中州古籍出版社,2005.1
(中国哲学前沿丛书)
ISBN 7-5348-2240-8

I. 佛… II. ①荒…②杜…③舒… III. ①佛教-研究②儒家-研究 IV. ①B948②B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 122711 号

责任编辑:卢海山

责任校对:牛冰岩

出版社:中州古籍出版社

(地址:郑州市经五路 66 号 邮政编码:450002)

发行单位:新华书店

承印单位:郑州市毛庄印刷厂

开本:890mm × 1240mm A5

印张:10.625

字数:291 千字

版次:2005 年 1 月第 1 版 **印次:**2005 年 1 月第 1 次印刷

书号:ISBN7-5348-2240-8/B·67 **定价:**21.00 元

本书如有印装质量问题,由承印厂负责调换。



郑州大学

04010227102J

佛教与儒教

• 1 •



总 序

当回首 20 世纪近百年来中国哲学的摸索和研究历程并前瞻和期望一种新的可能之际,中国哲学的一些研究者们开始自觉地寻找改变现状和获得新的契机的途径。人们常说每一个时代都有每一个时代的学问和学术,但是,作为我们这个时代学问和学术一部分的中国哲学是什么呢?我还不知道用什么合适的词来概括它的类型。一定的迹象显示了观察的方法和研究的方式的多样性,不过要说到在这种多样性中究竟有何种“典型”范式和原创性恐怕就令人踌躇和惶恐了。人们不时地都在抱怨以往研究工作中的缺陷并相信发现了导致问题的根源,但深思熟虑地检讨和反省则非常罕见,在惊人的说法中却是惊人的轻率和漫不经心。

在此姑且拿“中国哲学”这一术语的正当性问题来说。相应于 20 世纪 90 年代以来人们对中国历史和传统文化认同感的增强,大家对运用西方范式理解和解释中国哲学所产生的许多生搬硬套的不良影响深感不安。在人们开始对运用西方范式和观念观察中国哲学这种常见方式产生怀疑的时候,有人甚至对通用已久的作为代表“中国学问”一个方面的“中国哲学”这一术语本身也发生了动摇。理由好像是说,“哲学”这一概念是“西方的”,它生长于西方并适合于西方,它

所承负的那一大套东西都是与西方文化整体联系在一起的,让它成为代表中国一部分学问的化身,就使中国学问丧失掉了它的真实面目和独特性。在这种忧虑之下,拒绝西方观念和范式在中国运用的主张和放弃“中国哲学”这一术语的要求就被提了出来。这样的说法如何呢?按照这种逻辑,撇开自然和技术领域,仅是中国社会科学和人文学科的几乎所有领域所使用的近代翻译过来的大量源于西方的“术语”(许多是通过日本)都得放弃,用这些术语所命名的学科和学术分类都得改弦易辙。

且不说这样做的可能性如何,关键是这样做能够带来什么样的实质性意义。张之洞很早就拒绝使用“哲学”这一术语,因为他把“哲学”只看成是“西方之学”,因此试图以“名学”或“理学”代替“哲学”;王国维从普遍的立场出发,坚持认为哲学是中国的固有之学,只是用名不同罢了。当胡适、冯友兰和张岱年等先生用“哲学”这一术语分别书写《中国哲学史大纲》、《中国哲学史》和《中国哲学大纲》的时候,他们都认真思考了运用“哲学”概念的正当性问题,并从此出发建立起了为时代刻上了印记的中国哲学研究范式。按照张岱年先生的处理方式,“哲学”术语源于西方但“哲学”不等于“西方哲学”,因为他把“哲学”视为一个“共名”,在此之下,西方哲学、中国哲学和印度哲学等都是它的一个“属”。即使在西方,“哲学”概念也一直在发生着变化。我们没有固定不变的“哲学”概念,就像我们没有固定不变的“哲学”体系和思想一样。如果不从类的观点考虑问题,即使在西方也照样会发生使用“哲学”概念的困境。因为“哲学”术语起源于希腊,如果只能把它与希腊相联系而有所谓“希腊哲学”,那么中世纪之后的“西方哲学”都不能称作“哲学”。“哲学”概念在中国也在发生着变化,我们不能说我们所说的“哲学”就“等于”西方所说的“哲学”。因此,问题的关键不在于使用不使用“哲学”一词,而在于如何在使用中不断地为“哲学”赋予新的意义,而在于如何从中国哲学中发现哲学的丰富意义。同样,“中国哲学”也不是固定的产物,它会随着我们不断的理解特别是那种突破性理解而得到“转化”和“转生”。

我们确实需要正视运用西方范式和观念理解和认识中国学问所



带来的许多负面性,且不说在教条化意识形态和“西方中心主义”之下那种运用所带来的严重不良后果。但解决问题的办法决不能通过对术语的形式化拒绝来达到。严格来说,这些术语已经构成了中国文化的一个新的内在部分。正因为如此,就出现了这样一种反讽局面,即大量使用着翻译过来的源于西方“术语”的人,却同时又一味地主张放弃这些术语。这样,在他们的这种态度之中,就不知道他们究竟是要求放弃这些“术语”还是要求放弃他们的立场。我们毫不保留地赞成检讨和反思中国哲学研究中的问题,并为不能在此做出有意义的工作而忧虑。一种积极的办法是,我们在“谨慎地”并通过艰苦努力以“有效地”运用外来范式的同时,也要努力从中国哲学中寻找出我们所需要的范式来。不从事这种积极性的工作,而只是从表面上做文章,说到底不过是自欺欺人。必须承认,在一种情绪式民族主义和廉价式保守主义之下,走出了“西方中心主义”和“反传统主义”的困境,同时也就落入到了文化上的“自我中心主义”和“孤立主义”的陷阱。用这种立场研究中国哲学,我不相信它会给我们带来什么鼓舞人心的东西。

中国哲学研究方式的确需要改变,明智的选择是在真正存在问题的地方加以改变;中国哲学史确实需要重写,谨慎的态度是要真正找到能够带来突破的重写途径。从不少意义上说,20世纪80年代以来中国哲学的研究已经有了许多积累,但这种积累还是远远不够的。客观上越来越要求我们摸索中国哲学研究的新方法、新方式并获得突破。公正的历史原则将一如既往地按照它的方式选择我们或者是抛弃我们。

带着中国哲学研究方法和范式更新的渴望,抱着激发问题意识和主题重建及新领域开拓的期待,在中州古籍出版社社长王关林、总编辑张存威、副总编辑郭孟良和编辑卢海山等先生的鼎力支持下,我们组织了这套“中国哲学前沿丛书”。宽泛意义上的“前沿”要求我们的研究能够体现出至少一个方面的特点:或者是新问题、新领域;或者是新范式、新方法;或者是新文献、新证据;或者是新探讨、新观点。即便这样,我们也仍然不敢说列入丛书的著作都能够达到这样的承

诺,请宽容的读者在一个相对意义上理解处在“过渡时期”中的我们所说的“前沿”。作为这套丛书组成的海外部分,我们选择的是具有悠久汉学研究传统的日本学者荒木见悟先生的重要著作,我们非常感谢他的授权(他的著作由杜勤等先生不辞辛苦地翻译出来)。庞朴先生往往以非常谦虚的态度命名他的著作,《文化一隅》再次体现了他的这种风格,我非常感谢他惠赐他的著作列入丛书。《中国观念史研究》是希望能够反映这方面新的研究成果而选择一些作者的论文汇集而成。除此之外,这套丛书的作者还有景海峰、王启发、任文利等先生和我本人,身在丛书之中自然难免冒领“前沿”,不过我们会以谦虚的心情接受读者的批评。

王中江

2002年10月24日



序 论

——本来性与现实性

通常人们把隋唐以后儒学与佛教思想尤其是与华严宗一禅宗的相互涉及、对立、纠葛等联系作为宋明儒学产生的一个重要契机。虽然这种观点自该学说建立之日起直至今天曾反复为众家所主张,但它不是被宗派性的偏见所歪曲,就是被表面细枝末叶的争论所迷惑,或是只局限于罗列若干工夫及语句的形式上的异同。而能真正在把握儒佛两种学说核心的基础上探究其对立、纠葛的缘由并能阐明其思想变迁的哲学性基础的学说则如凤毛麟角。迄今为止或把佛学的衰退作为儒学昌盛的必然前提,或是认为佛学的昌盛必将招致儒学的从属化,这样把儒佛两种派别作为性质迥然、结论各异的哲学对象加以处理,将使中国思想史的诠释趋于僵化,从而徘徊在含混不清的境地。同样的道理,妄自把笼罩于宋明儒学周围的佛教性的氛围规定为玷污儒家传统的东西,很难说是在忠实地捍卫着思想发展的客观性条件。众所周知,宋明的儒家为了保持其纯洁性,通常是狂热的反佛论者,然而所谓纯洁并非是切断与外部的交流,在封闭的空间中安营扎寨才能保持,而是纵身跳入敌群,薙住对方的前襟,缚住其手脚,将其置于自己的控制下,只有这样才能算是坚决彻底地捍卫了其

纯洁性。作为思想的纯洁又意味着什么,大概有着各种议论的余地。然而,宋明儒家之所以在反佛(排佛)的大旗下能够取得超过汉唐的业绩并获得相当的成功,至少它不是在与佛教决裂的情况下实现的,而是在与佛教对抗交锋中形成的。它既然是在较量中实现的,那么其中自然必须拥有包含儒佛两派学说并使这种较量得以实现的博大精深思想土壤。并且,儒佛两大派别的对立——更具体地说是儒佛两大派别内部的各宗各派的对立——也不外乎是这块思想土壤上培育出来的参天松柏的对立。即在孕育出隋唐宋佛学的民族性的土壤,作为自我培育、自我发展实现新的变革的,正是宋明儒学,正由于它是能够培育参天大树的土壤,所以参天的翠柏才能得以成长。所以,片面地强调儒学对佛教的优越性,或片面地强调佛教对儒学的优越性,将会认不清这块土壤的价值所在。与此相同,拘执于儒佛两大派别分歧的鉴别,而忽视了将它归结于本源处加以研究,同样会削弱丰富多彩的中国思想的生命力。随着性质迥异的思潮的传入,思想界中激烈的对立尽管表现为对抗和排斥,但是,宋明时代的佛教与儒家的对立,由于常年累月的潜心钻研和殚思极虑的努力,虽说其表面多少点缀着一定的异国色彩,但这已经表现为其五脏六腑几乎完全中国化的佛教(禅宗)和试图否定性地超越它的儒家之间的对垒。即便参加论战的核心人物曾喋喋不休地以激烈的论调鼓吹狄夷论、异端说,然而时代潮流的基调并未因此而大白于世。因此,要弄清其根本原因,就必须在更深层次上把儒佛两种派别的对立作为一场全面而综合性的民族思想解放运动加以探讨。只有通过这种全面的展望,我们才有可能摆正儒家和佛教分别所处的位置,进一步探讨包括儒佛之争在内的中国哲学思想的根本问题。致力于研究思想史的人最应引以为戒的就是,原本试图维护各种思想的纯洁性,反而偷梁换柱成为主我性的洁癖性。

那么能兼容儒佛教,并在其深刻而复杂的思想基础上产生出无尽的思想、实践、工夫、策略的哲学性根源究竟是什么?大概它就被称为“本来成佛”、“本来圣人”的那种“本来性”吧?当然,儒佛两种派别中的各个宗派、各个学派的对立,均涉及到这种源自人的内心世



界,扎根于世界的根源处的最本来性事物的体现形式、把握方法和反思态度。虽然空观与天命说、幻妄观与天运循环说、非人间性和世间性等彼我的世界观、人间观的框架之间存在着很大的差距,但在试图把握“人—世界”存在的本来性根基这点上却没有区别。并且,本来性的事物正因为是本来性的,无论何时它都是实际存在着的。同时又正因它是本来性的,它又常常蕴藏着被现实性的东西所掩盖的危险。一方面,严格追求本来性事物的背景深处蕴涵着对现实性事物的深刻反思,另一方面,对现实性东西的严厉批判表明本来性事物又具有自我表现的性质。

如果本来性事物要完全能够抵达“个个圆成”、“本来无一物”、“满街人皆是圣人”的境界,那么针对本来性事物相提并论地设置一个现实性事物这种做法,就不仅完全有可能遭到断然拒绝,而且事实上它压根儿也不是试图否定那种高层次的实践活动。本来性事物在人欲横流的社会中,不论怎样遭到背叛,受到玷污,都丝毫不能撼动其地位。更准确地说,原本性的东西越是遭到背叛,越是受到玷污,则越是强烈地强调其实在性,同时向你步步逼近,这就是本来性的真实面目。因此,既不存在脱离本来性的现实性,也不存在掐住本来性的咽喉使之窒息的现实性。所以,针对本来性另立一个现实性,这样做也许会引起诸如此类的非难:这是对天然妙成而不假雕琢的本来性的亵渎,是对本来性的攻击。不错,在这种消灭了圣贤与愚鲁之分,断绝了生存与死灭之端的美妙境界之中,“本来性—现实性”原来就是合而为一的概念,既没有迷悟,也没有修证,所以这里容不得有丝毫的增减。但是,本来性并不是一成不变的一种层次,而是随着历史性的现实及其纷繁的机根而存在、流动的,因而不能不受到历史性、社会性、主体性的限定。既然如此,针对本来性,另立一个现实性也不是没有意义的,只有这样,本来性才能作为无碍的实际存在,从容地在时空中穿行。

一般认为与本来性并立的现实性,在某种形式和意义上是与本来性相背离的。虽然这种背离是由于实践主体中掺入了非本来性因素才产生,并在主体意识遭受挫折而体会出来的,但这种意识一般理

解为既是本来性对现实性的自我体现,又是现实性对本来性的自我否定。因而这种背离将无时无刻地一方面使主体的精神和肉体受到动摇,另一方面迫使其回归到正常态势,直至达到本来性与现实性的统一。在这个过程中所产生的便是工夫、用心和修行。对这种背离状态的接受方式及审视角度和克服方法的不同,所以工夫也就不尽相同,每个人的世界观也就打上各种各样的烙印。譬如,把它放在绝对统一的跳跃性方式中加以对待便指望顿悟性的行道,而把它作为缓慢的曲线加以认识,则需吸收渐进的工夫,但是所追求的同样是本来性的真如状态。当然,把握“人与世界”的态度不同,在此所期待的真如状态自然也就不得强求千篇一律。正因为这样,各宗各派一方面拥有各自独特的教学和经验,另一方面又互相强调其彻底性和完美无缺性。然而,这种现象并非要否定本来性的实际存在,恰好相反是反衬出本来性与现实性交错方式多种多样、无穷无尽,即本来性具有现实性、历史性限定的多面性。本来性并不是单调的一相孤门,所谓捍卫思想的纯洁性,就是要贯彻这种作为常寂常感、出入自由的本来性的自我限定的觉悟。倘若把本来性当作特定教义的占有物,或允许所有权的优先,那么将不可能对思想史进行客观性考察。

因此,正是因为保持随时而应、随机而动的生机,才能发现本来性体用同源、显微无间的真髓。正是在本来主义的基础上产生了各个宗派尖锐而细致的对立,才严格地要求在中国思想史中设定“本来性—现实性”这一哲学性的命题范畴。本书为了澄清贯穿流荡于宋明儒家以及与之尤其紧密相连的佛学之中的哲学性根本问题,特意把本来性和现实性二者相提并论,正是基于以上的考虑。

在佛教各宗派之中最直截了当地强调掌握“本来面目”和“本分田地”的是禅宗,而为禅宗的思想基础做出最大贡献的是“本来性—乘教”的华严学。本书从华严学开始执笔撰写,原因就在于此,但是本书之所以把宗密的《圆觉经》的哲学有意识地与《华严经》的哲学相提并论,是因为笔者认为“本来性—乘教”在这里体现出鲜明的曲折,建立一套面貌迥然不同的哲学体系,准确地把握这种曲折和变异,对理解后来的宋明思想的变迁提供了重要的线索。至于在宋明儒家中



之所以选择朱子和王阳明,不言而喻,正是由于他们最完全地代表了他们各自的时代精神。然而丝毫没有借助于这二人把所有的问题阐述得淋漓尽致的意图。本书本来就没有把历史性的叙述和罗列性的记述作为真正的意图,书中诸多思想家没有作为主角抛头露面,自然无暇详细地论述他们各具特色的各个哲学性问题,笔者只好把它们作为今后的课题加以保留,但笔者相信,尽管如此,本书所提供的视角,能够更加有效、更加顺利地推动这项研究工作。



目 录

1/	总序
1/	序论
1/	第一章 华严经的哲学
1/	第一节 逐机与称法
8/	第二节 别教一乘与同教一乘
13/	第三节 事事无碍的逻辑
27/	第四节 行布门与圆融门
37/	第五节 信满成佛
47/	第六节 心佛众生
59/	第二章 圆觉经的哲学
59/	第一节 圆觉经的表章
72/	第二节 顿悟渐修
86/	第三节 绝对知
104/	第四节 教禅一致
114/	第五节 顿悟渐修与顿悟顿修
	——宗密、李通玄、禅

132/	第三章	朱子的哲学
132/	第一节	大慧宗杲的立场
159/	第二节	现实性把握模式的转换
173/	第三节	天与心
188/	第四节	所当然与所以然
197/	第五节	本然之性与气质之性
207/	第六节	四端说
214/	第七节	未发与已发
223/	第八节	持敬
236/	第九节	格物致知
249/	第十节	豁然贯通
258/	第四章	王阳明的哲学
258/	第一节	知行合一
277/	第二节	致良知
296/	第三节	无善无恶
309/		结语
317/		后记
319/		新版后记
322/		译后记



第一章 华严经的哲学

第一节 逐机与称法

一代佛祖释迦牟尼的说教被称为始于《华严经》终于《涅槃经》，它不论在化仪方面还是在化法方面，都作为存在着诸多分歧的经典而留传百世。但一般说来，只要站在一乘佛教的立场上，这些众多的经典就应该贯彻一味之法，教义的多样性反而受到滋生出无穷无尽的问题、享乐欲望的众生海的限定和制约。诚然，权实、显密、大小、偏圆等的说教毕竟如实地反映了其对机的利钝、上下、贤愚、生熟情形，对于悉心继承教法流派的人来说，在这里无疑可以汲取到释迦牟尼佛祖无穷无尽的善巧方便的旨意。^{〔1〕}但是，教义受到说法地点、说法时间及问答内容的限定，一方面招致法的具体化、个别化，另一方面不正导致了掩盖、阻碍教法的普遍性和如实性的结果吗？令众生自觉、觉他、觉行圆满的佛世尊的成道本来就作为呵护所有众生世界的利器容纳和吸收所有的个别相、特殊相。既然如此，人们就认为普遍与特殊则是相辅相成的，但是一旦经过诸多现实性的条件的规定，或者试图给某个特殊问题发出指令，或者化导特殊性根性，那么，

〔1〕 六十卷《华严经》卷26·十地品第22之4(567c)偈颂中曰：

倘众生下劣，其心灰没者，示以声闻道，令出于众苦。若复有众生，诸根少明利，乐于因缘故，为说辟支佛。若人根明利，饶益于众生，有大慈悲心，为说菩萨道。若有无上心，决定乐大事，为示于佛身，说无量佛法。譬如幻化师，示种种身色，如是诸身相，皆无有实事。

其说教就将必然地、不得不作为其本来的普遍性的限定形态被表现出来。然而,如果基于这种特殊态度上的机根无视其赋予它自身的特殊性教法所具有的限定性形态和条件,并直接拘执于认为它是讴歌至高无上的真理,那么即便以此为基准建立起一种综合性教判论,也会在其他引经据典建立起的一代佛教观之间产生对立和纠葛,大概最终只会使通往真理的道路变得扑朔迷离。

受到现实性限定的许多教法,为了保持其各自的地位和避免相互排斥,不得不寻求孕育出这种限定的根源,这种根源即是将所有现象都作为其限定形态而拥有并囊括其中。因此,所有经典、说教都被设定为由别机、别法构成的逐机方便之教,对此,就不得不契合本来性如实相,寻求一种极端地体现自己特点的经典,它不对世尊证悟的内容进行现实性对机性的限制。华严宗的法藏的作为“称法本教”,之所以惟独在《华严经》中发现使其具有绝对的优越性价值,正是基于以上的原因(《五教章》卷1·482b),〔1〕就是说《华严经》在作为教法的教法,超越所有一切经典的同时,又成为其本源性的依托。

《华严经》的阐述,既不是把具有乐欲的机根作为对象,为满足其有限的有目的性愿望,大概也不是把形形色色的机根的总和作为对象。它是把大小权实、一三显密这类混沌未开的绝对智慧的境界立体地展现出来的最原始最本来性的说教。人们把“称法”和“逐机”加以对比时,或许会怀疑这种只停留在法上而不追逐机根的教法,究竟是否具备指津开悟之法的资格,这种教法究竟具有多少说服力和拯救力。诚然法无限深、无比广地追逐机根,机述说无限的苦恼,提出无限的课题,才产生机法一体的真实的宗教性事实。在很早以前便着眼于这个问题,把对机是否调熟融解作为经典价值批判根本性理由之一的人是天台宗的智顗(《法华玄义》卷1上·三种教相·683b)。并且,不言而喻,只要立足于这个前提,像他所主张的那样,在经典说相诠释的形式上,“隔大小”(同上)的《华严经》与大小融合

〔1〕在《华严经探玄记》卷3(166b)中关于此经得益的问答之中,也可见到以下一节。谓:但教有二种,一说逐机教,摄法随机。机有增进,随分办益。二逐法教,摄机同法。法无增损,故无别益。



的《法华经》相比则略逊一筹。然而，把形形色色的机根均合于一味，岂不是预料到它们本来就合于一味，并以此为前提的吗？法是追逐机根而发展的，然而，岂不是在其根基处把若动若静的法之法作为依托，这种发展才成为可能的吗？如果有一种经典把机还原为机的本来性，把法还原为法的本来性，在本来性如实相上展现机法一体，这才称得上是所有说教的依托、经典之魁，《华严经》是无愧于这个美名的。因此，所谓“称法”绝不是试图舍离忘却机根，忽视世俗性的诸多因缘而另立一个绝对化教派，恰恰是试图从最深远、最不可撼动的同一味海出发，建立一个包容拯救万机亿根的“本教”。正因为如此，法藏把《法华经》贬为破异遮三的一乘，而把《华严经》夸为直体显体的一乘（《华严经探玄记》卷1·114b及c），这也是他为何说“卢舍那周遍尘方，普应法界一切群机”（《华严经探玄记》卷1·117a）的原因。因此，参入此经的机根决不是“但见己所见，闻自所闻，皆不见他所见，不闻他所闻”的限定性歧视性机根，而必须是面向普天下众生敞开一己之我的“见一切所见，闻一切所闻，皆尽卢舍那能化分齐”的普机（普贤机）。（《华严经探玄记》卷1·117a）别机只要停留在别机的水平上，无论其怎样夸耀自身的优越性，也只能如同《华严经》第八会之中的舍利弗以下的大声听众，不得不沦为“如聋如盲”之徒而已。然而，着眼于这种大小隔别，马上就如同天台所说的那样认为有损于《华严经》作为一乘的价值，这未免过于草率。尽管天台把《华严经》性起品中日光等照的譬喻应用于机根调熟的几个层次闻名遐迩，但把这种譬喻和第八会的“如聋如盲”联系起来，指出华严时上的对机未调熟，不能不说这是在把视线从华严学说所面临的第一义的意图中转移开来。

虽然无论法多么崇高，一旦交到众生之手，便难免受到歪曲和误解，然而，法之所以对本来性一乘教具有决定意义的重要性，是因为法被定位于非本来性的境界，因此在众生的态度上或者存在外道、凡夫、二乘、菩萨等诸多类别。但是，不论这些类别、层次、调熟的过程如何，只要总体上是谋求法的非本来性定位的话，那么，它们就同样