

理性 觉性

佛学与儒学论丛

LIXING YU JUEXING
FOXUE YU RUXUE LUNCONG

冯达文 著

四川出版集团 巴蜀书社

理性与觉性

佛学与儒学论从

冯达文 著



四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

理性与觉性——佛学与儒学论丛 / 冯达文著.
—成都: 巴蜀书社, 2009.7
ISBN 978-7-80752-336-9

I.理… II.冯… III.①儒家-文集②佛教-文集
IV.B222.05-53 B948-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 052496 号

理性与觉性——佛学与儒学论丛

冯达文 著

策划组稿 林 建
责任编辑 潘伟娜
出 版 四川出版集团巴蜀书社
成都市槐树街2号 邮编 610031
总编室电话:(028)86259397
网 址 www.bsbook.com
发 行 巴蜀书社
发行科电话:(028)86259422 86259423
经 销 新华书店
印 刷 四川五洲彩印有限责任公司
版 次 2009 年 7 月第 1 版
印 次 2009 年 7 月第 1 次印刷
成品尺寸 250mm×175mm
印 张 21.75
字 数 280 千
书 号 ISBN 978-7-80752-336-9
定 价 38.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换



目录 CONTENTS

代序：生命的三重境界

——兼论儒、佛二家的“意义”追求 001

初涉佛海

从“理性”到“觉性”

——论慧能禅学在中国佛学发展史上之价值 013

再论从“理性”到“觉性”

——中国佛学与宋明儒学的一个公共话题 031

王弼与僧肇

——玄学“贵无”论与佛学“中观”

论之比较研究 053

《大般泥洹经》的佛性论述略

——从松本史朗对如来藏思想的批判谈起 069

禅宗诸家之“心性”说举例

——从初祖菩提达摩、六祖慧能到洪州

马祖道一之思想变迁 087

慧能与陈白沙 105

慧能禅学与岭南文化 115



慧能思想的现代价值	129
走出“自我”迷执，走向社会关怀	
——简论佛家以“无我”为教的观念及其现代意义	135

复入儒门

作为人文教养的早期儒学	
——兼谈先秦社会历史演变中的贵族与平民	147
孟荀的人性论与先秦社会由贵族为主体向平民为主体的变迁	161
“曾点气象”异说	174
从朱子与阳明子两家之《大学》疏解看中国的解释学	187
《中庸》的不同解释及其意义	
——郑、孔、吕、朱诸家注疏的比较研究	206
重评张载由“气化论”证立的成德论	223
白沙子之“道”论	239
“事”的本体论意义	
——兼论泰州学派的哲学涵蕴	244
借宇宙论确立的儒道两家的“生命的学问”	252

叩问历史

理性的界限	
——先秦两汉思想转型提供的启示	277
在“天”与“人”、信仰与理性之间	
——再论先秦两汉思想转型提供的启示	294

附：讲演录

重评汉唐时期的文化精神	
——兼论汉唐儒学的宇宙论	321
后 记	341

代序：生命的三重境界

——兼论儒、佛二家的“意义”追求

生命存在与心灵活动有多少重境界，如何划分不同境界，自是众说纷纭。

传统佛教对生命存在，曾作过欲界、色界、无色界的三界区分。但是这里所指涉的，实际上是带着色身的生命个体，这种生命个体在三界中流转，依然是受生死轮回的折磨的，不是生命追求的至高境界。唯进涅槃圣境，才为至高境界。涅槃境界为佛的境界，乃属宗教信仰境界。

近世学者，以中国本土儒、道的信念为依托，自不取佛教的境界观。如前辈学者冯友兰先生在《新原人》中所作的“自然境界”、“功利境界”、“道德境界”、“天地境界”的四重区分^①。其中“道德境界”便侧重于指涉儒家宗旨，“天地境界”则侧重于指涉道家追求。两者都不以宗教信仰作依归，纯属人的精神心灵或生命意义的追求。就是说，冯友兰先生的分判，乃以精神心灵的追求与生命的终极意义为至高境界。及前辈学者唐君毅更以

代
序
DAILI
XU

^① 冯友兰：《三松堂全集》，第四卷，河南人民出版社2006年版，第496-509页。



“万物散殊境”、“依类成心境”、“功能序运境”、“感觉互摄境”、“观照凌虚境”、“道德实践境”、“归向一神境”、“我法二空境”、“天德流行境”等九境作极其细密的境界区分^①。其中，“我法二空境”已将佛教收摄过来，但以“天德流行”为至极境界，亦为以儒学为归宗的纯生命意义的一种境界。

本文有得于上述的种种区分。但冀求作一归约，只把生命的境界别为功利境界、人文境界与宗教境界三重，其目的也不在对境界之如何区分作学理的讨论，而只在借这种境界的区分，对儒、佛两家在特质与功能上的异同，作一点说明。

一、从功利境界到意义寻求

人类每个个人作为生命个体，无疑都要过一种物质性的生活，都要靠物质生活才能维持。也就是说，作为有情众生，都不可避免地要生存在功利的境界中^②。在这点上人类与动物没有区别。从社会学的眼光审视，甚至可以说，正是人类的物质欲望的驱动，才使生产技术不断获得改进；生产技术的不断改进，又使物质欲望得到更多的满足与更加的扩张。从人类生存处境于当今所获得的巨大改善看，我们已经无法完全否认以物质欲望为体现的功利的正当性。

然而，人类与动物不同的是，人不可能单靠摘取自自然界的现成物品就可以维持物质生活的需要。人类必须劳动才能谋得生活

① 唐君毅：《生命存在与心灵境界·导论》，中国社会科学出版社，2006年版，第12页。

② 近世太虚法师把人生的改善区分为五个阶段。其一为“生活之改善”。太虚说：“人在世界上，脱不了经济与政治；人群的社会生活，非经济不为功；至于政治，它能调剂保障人群社会生活的安宁。所以，我们要改善人生，首先要改善经济与政治，也可以说是人生根尘部分的改善。”（《人生进善之阶段》，见黄夏年主编《太虚集》，中国社会科学出版社1995年版，第240页）太虚于此即认肯众生一定的物质欲求的正当性。

资料；又必须结成社群才能进行劳动。群体性的生活与活动方式，构成了人类生存的必要条件与基本方式。每个个人所吃所用，都必须经过他人的手，都与他人和社群有着不可分割的关联性。人无疑是社会的动物^①。

人必须依存于社会群体，必须被社会化。而社会是以秩序来维系的，故遵守秩序及为遵守秩序所需的理性便成为人的行为评价的重要标准；为了遵守秩序，人们必须放弃原本的一些自然禀赋，必须改变个人的一些自然性状，就是说，人必须被“文”化。而一旦我们不再以物质的、自然的存在与活动状况去看待一个人，更以是否有理性、有道德、有文化教养去判认一个人，由是，我们便生发了另一种追求：意义的追求。

很显然，人既然一定要生活与活动于与他人与社会的关联中，故尔人亦一定离不开意义问题。而且，正是因为人类生活有一个意义的问题，人类才得以走出自然个体，走向社会他人；走出当前偶遇，走进过去未来。只是，在古代历史时期，由于不同族群的不同圣贤感受意义的角度不同，而为后人开示的意义架构有别，从而形成了不同的文化传统，或不同的思想流派。

二、孔孟儒学借“世间情”开出的人文境界

在中国，以孔子和孟子为开创者的儒家学派，其突出的特点是不诉诸超越的人格神来寻找意义的源头。《论语》、《孟子》都

^① 太虚法师说：“我们从生身起以至老死，每天所需要的衣食住行之具，从何而来？你如果肚皮饿了，有食物来充饥；冷了，有衣服来遮体；风雨袭来，有房屋给你住，你如果往何处去，有道路给你走，这些资生的赠与，都是仗人类互助的能力——大众的力量而得到的。人世间林农工商的共有的能力，维持了你的生命，资养了你的生命；换句话说：你的生命完全依靠社会大众的能力来维持、资养。所以你要去服务社会，替社会谋利益，任是社会各种辛苦事业，你要耐劳的去做——这是第二报酬于社会的。”（《学佛先从做人起》，见黄夏年主编《太虚集》，中国社会科学出版社1995年版，第235页）太虚于此即点明人类生活的社会关联性。



不涉及神话，不讲创世纪；孔子说：“未知生，焉知死”，“未能事人，焉能事鬼”^①。这都表明，儒家圣贤不看重人格神，不冀求以人格神来支撑自己的意义建构。

孔孟在意义建构上看重什么呢？他们看重“世间情”。他们认为，在世间日常生活与交往的情感中，可以找到走出自我，走向他人与社会的驱动力。

如孟子说：“孩提之童，无不知爱其亲者。及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。”^② 孟子这里说的“亲亲”、“敬长”，就是世间日常情感。这种情感是在日常家族的生活与活动中自然形成的。孟子将其称为“不学而能”的“良能”，“不虑而知”的“良知”。“亲亲”作为“仁”，“敬长”作为“义”，所显示的，就是个人走出自我、关爱亲族的价值信念。这种价值信念，即可以在人们的日常情感生活中得到确认。

又如孟子说：“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”^③ 孟子这里所说的“不忍人之心”、“惻隐之心”，也是“情”。“乍见孺子将入于井”者，是指的这种“情感”的自然一本然性。这也是说，人在世间生活的自然一本然情感，即有同情他人、关爱生命的基本倾向。

在孟子看来，这种“不忍人之心”、“惻隐之心”，作为人在世间生活中形成的具有自然一本然性质的情感，即具有使人不同于其他动物的内在类本质的意义。故孟子主“性善论”。孟子称：“惻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；

① 《论语·先进》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。



恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^① 孟子这里所说的“人皆有之”，即指这“四心”作为“善端”是每个人共同具有的“类”特征，是为“性本善”；“非由外铄我也，我固有之也”，仍是指的这“四心”的自然一本然性，亦即先验绝对性。

显然，回到“世间情”，紧紧把握住人们在世间的真实生活、真实情感，借此来开启人们的价值信念，这是孔孟儒学的突出特点。因为在每个个人的日常生活中，都可以感觉到亲族的爱，感受到他人与社会对自己的意义；所以，每个个人在内在情感的深处，也都隐含着对亲族、对他人与社会的关爱，每个个人在内在情感的深处，也都有着爱的冲动，都愿意付出自己的爱。在孔孟看来，每个个人，只要能把内在情感深处的这种爱心激发出来，外推出去，就可以成就圣贤的理想人格；而作为国君的，只要能够以这种爱心去从事治政之事，就可以使天下走向太平，而建构为理想社会。故孔子有说：“己欲立而立人，己欲达而达人。”^② 孟子更说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。诗云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心加诸彼而已。故推恩，足以保四海；不推恩，无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”^③ 孟子又说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”^④ 孟子在这里是紧紧扣住“世间情”，而提出理想人格和开出理想社会，成就意义追求。

孔孟儒学的这种意义追求，是纯属一种精神价值的追求，我归之为人文境界，或“人文—价值”境界。

① 《孟子·告子上》。

② 《论语·雍也》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《孟子·公孙丑上》。



三、佛家以“轮回说”构建的宗教境界

与孔孟儒学有别，佛教创始人释迦牟尼由于对世界与人生的感悟不同，他开启的是另一重境界：宗教的境界。

本文这里说的宗教境界与人文境界并不是没有相同点：它们实际上都讲求超越物质欲求，超越个体自我，寻求人生的意义。它们的不同点只在于：孔孟儒学所凸显的意义，如上所说的更多是一种精神性的追求，这种精神追求，不一定可以带来福报。就是说，在儒家那里，并不强调“德”与“福”的一致性。孔子说过，“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”^①；孟子说：“若夫成功，则天也，君如彼何哉？强为善而已矣。”^②这种只认修善为当然的，而不强调修善与外在的社会条件必然地相应、必然地带来实际效果的说法，即表明儒家不强调“德”、“福”一致，甚至可以说，儒家更看重与“福报”的抗争而凸显意义追求，张扬人文境界的纯粹性与崇高性。

佛陀创教有别。他更看重“德”、“福”的一致性。就是说，在佛陀看来，意义的追求，必然要通向存在、走向存在，通过“福报”而使意义追求落实为存在性追求。其中的关键，便是佛陀认信“十二因缘”说和由“十二因缘”演示的“轮回报应”说为实理实法。

所谓“十二因缘”说，众所周知，是指“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”。佛陀又把“十二因缘”说称为“缘起法法说”。“云何缘起法法说？谓此有故彼有，此起故彼

① 《论语·宪问》。

② 《孟子·梁惠王下》。

起，谓缘无明行，乃至纯大苦聚集。是名缘起法法说。”^① 依佛陀教诲，十二因缘中，“无明”、“行”等二支构成前世之二因；“识”、“名色”、“六入”、“触”、“受”等五支，构成今生之五果；“爱”、“取”、“有”等三支，构成今生之三因；“生”、“老死”等二支，构成来世的二果。是谓“三世轮回报应”说。

依佛陀创教的“十二因缘”说与“三世轮回报应”说，众生之有今生，和今生之有种种际遇，都是前生乃至前生之前生（无始时来）的所作所为决定的，今生无法选择，不能改变；今生之种种作为也只对未来发生影响，构成来生的业缘；因此，佛陀讲“无我”。《增一阿含经》卷三记佛陀教诲称：“我之所说，色者无常，无常即是苦，苦者即是无我，无我者即是空，空者彼非我有，我非彼有。痛、想、行、识及五盛阴皆悉无常，无常即是苦，苦者无我，无我者是空，空者彼非我有，我非彼者。我之教诫，其义如是。”^② 这里的“五盛阴”即指众生。众生“无我”，乃因为“彼非我有，我非彼有”，每个众生个体都处于缘起缘灭中，不能自己，故为“无我”。后来之般若学“缘起性空”说，以“众缘所生法”为“无自性”，以“无自性”见“空”，实亦证“无我”。

显然，佛教是借证成“无我”说，使人得以破去我执，而走出自我的。在其以“因缘和合”说来开示“无我”义时，佛教是把每个个人放在与各种条件（含他人与社会）的关联中加以把握的；而在其以“三世”说来开示“无我”义时，佛教更是把每个个人放入前后相续的历史变迁中予以考察的。

正是因为每个个人现时的生存状况（含贫贱富贵）都是与各种条件、与他人与社会相关联的，所以个人不应当执著“自我”；又正是因为每个个人现时的生存状况都与前生来世，即都与历史

① 详见《杂阿含经》卷一二，《大正藏》卷二，第85页上。

② 见《大正藏》卷二，第715页下。



变迁相关联的，所以个人甚至要对历史变迁承担责任。由是，佛教借“十二因缘”说，得以带领众生走出自我，走向他人与社会，走进历史深处，以大悲心成就人生意义。

佛教与儒家的相同处，即在这种追求超越自我，关爱他人与社会的人生意义。

而所谓佛教与儒家的不同处，佛教教化的独特处，在把意义的追求见之于“存在”，或即把对“德”的追求落实于对“福”的确保中，这是因为，佛陀的“十二因缘”说，一方面把每个现生个我放入与他人、社会、历史的关联中，破去我执；另一方面，又借确认有一报应的担当者，为落实破去我执的意义承受后果与责任。这个担当者便是“十二因缘”中之“识”支。“识”在原始佛教与中国佛教中，实际上是有“灵魂”的意义^①。而承认灵魂的存在性，及由“灵魂”承担的祸福报应的因果必然性，便为人类开出了第三重境界：宗教境界，或“价值—存在”一体性的境界。

四、平等地对待人文境界与宗教境界的意义追求

应当说，佛陀创设的宗教观，在传入中国后是有所变化的。譬如，在佛陀那里“十二因缘”中的“识”，虽为各种“业力”的储存者，但其作为主体承担者的意义并不明显，然而传入中国之初，却被作为不灭的主体承担者——“灵魂”而予以接受了。又如，降及唐朝之禅宗，灵魂观念、报应观念、“三世轮回”观念，已被淡化了，如六祖慧能所说：“佛是自性作，莫向身外求。”

^① 关于“识”是否等同于“灵魂”，学界多有争论。但依《中阿含经》卷二四《大因经》说：“当知所谓缘识有名色。阿难，若识不入母胎者，有名色成此身耶？答曰：不会。阿难，若幼童男、童女识，初断坏不有者，名色转增长耶？答曰：不也。……是故当知是名色因、名色习、名色本、名色缘者，谓此识也。”此则明确认“识”为“灵魂”。

自性迷，佛即是众生；自性悟，众生即是佛。”^①又说：“迷人念佛生彼，悟者自净其心。所以佛言：随其心净即佛土净。……若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路远，如何得达。”^②这些说法所表达的“当下解脱”、“即身成佛”的主张，更贴近于儒、道二家的价值意识，显示为一种人文境界。如此等等，都可以视为佛教传入中国之后发生的变化。我们不可以忽略这些变化。

但本文这里对佛、儒二家在境界追求上的区分，乃至在叙说上首先介绍儒家的人文境界然后再谈及佛家的宗教境界，并不着意于区分二家的高下。在相信“轮回”说的人们那里，以宗教境界为依归，是理所当然的事；在不相信“轮回”说的人们那里，以人文境界为至极，同样值得赞赏。就在二家都能够引导人们走出功利境界，走向意义追求的这点上，我们不必以高下论。但有鉴于人文境界多为人们所看重，宗教境界于近世多受鄙弃，我们尤须为之作一点辩护。

我在一篇题为《〈老子〉古典解释的两个路向》的论作中曾经指认，依哲学人类学的视野，宗教发生发展的过程，实际上是一个价值信念存在化的过程^③。一旦存在世界被价值化，自亦被灵性化，而得为宗教。然而，就人类文化的本性而言，它其实常常就是不断地通过将价值信念存在化而得以发展的。举一个简单例子：“某人笑了”，此说即寓含了价值判断，其在事实层面上的界定，如分析哲学所做的，只可以说“某人脸上的肌肉被扭曲了”。而当我们在价值方向上稍加延伸，得称“某人笑得像花那样灿烂”，此中，“花”作为存在，即被价值化了；更且乃称：

① 杨曾文校写《敦煌新本六祖坛经》，上海古籍出版社1993年版，第41页。

② 同上，第39-40页。

③ 我这里所说的“价值信念存在化”，是指的使人—主体认定的“价值信念”，获得一种“客观存在”的意义，以便使之具有普遍有效性。如董仲舒将“仁道”、“性情”与“天道”、“天命”相挂搭即是。



“花笑得那样灿烂”，此则是价值之被存在化。诚然，把存在价值化，把价值存在化，把存在世界灵性化，所体现的，也是人类文化走向的基本特性之一。我们现在都承认，“花笑得灿烂”，已经具有“事实”的意义。

再就文化的社会功能看，文化构筑的为意义生活。在只认“功利”一重境界情况下，人们只可以有一种生活方式，一种出路。如先秦法家所理解的，人只是一功利的存在，人们只可以从事耕战，只能够通过耕战这一个通道求得生存。由于所有人挤在一个通道上，不可避免有残酷争夺。及孔孟（与老庄）确立起价值信念，意味着于“功利境界”之外开出了一重寻觅意义的人文境界，且人文境界可笼罩于“功利境界”之上具更高的意义，由之人们不再拘限于在功利层面上寻找人生的目的，乃可以从精神的追求中获得另一种快乐，此即如先秦儒家的“孔颜乐处”和先秦道家庄子以“心斋”、“坐忘”所得“天乐”。及至价值被存在化之后，它在人们面前展示的，则又是另一重世界：宗教境界。在这重境界里，由于意义与价值是由存在之普遍必然性（全知全能的神佛）来确保的，所以有“德”必有“福”，德福获得了一致性^①。这是使价值从纯粹的精神追求上降落下来，与“利益”沾上了，似乎为缺失，然却因更具现实性，而更能够为普通百姓所接受；又由于价值存在化后，存在被灵性化、目的化与神秘化了，也似为缺失，然而，生存于一个具灵性的、有同情心（目的性）的“意义”与“存在”一体的境界里，比之于生存在一个冷漠的、盲目的功利境界里，其实亦更贴近社会普通民众的生存处境而更容易赢得普通的信仰。这也许就是汉唐时期佛教信仰得以广泛传播乃至儒学也曾一度被宗教化的原因吧！

^① 汉代河上公注《老子》二章“生而不有，为而不恃，成功而弗居。夫唯弗居，是以不去”句称：“元气生万物而不有，道所施为，不特望其报也。……福德常在，不去其身。”可见，河上与道教重“福德一致”。

初涉佛海



