

从《明儒学案》看黄宗羲的儒佛观及其矛盾

姚文永, 王明云

(运城学院 政法系, 山西 运城 044000)

[摘要] 《明儒学案》是黄宗羲在康熙年间写成的一部明代心学史专著。在此专著中, 黄宗羲对于明亡于心学, 特别是心学与佛的牵连, 尤辩之不遗余力。黄宗羲对儒佛的看法(即儒佛观)是非常有见地的, 也是有矛盾的。黄宗羲的儒佛观是以儒佛有“理”无“理”作为其重要区别, 这种看法是建立在佛者无“理”说这一理论基础上的, 但在现实生活中却遇到了难以解释的困境。

[关键词] 《明儒学案》; 黄宗羲; 儒佛观; 理

[中图分类号] B249.3 [文献标识码] A [文章编号] 1673-5595(2012)05-0081-04

《明儒学案》是黄宗羲在康熙年间写成的一部明代学术史专著。当时, 明朝已亡多年, 在检讨明亡的原因时, 许多人认为阳明心学不仅空谈性体, 而且还“阳儒阴释”^[1], 应该为明亡负责。黄宗羲作为心学的重要传人, 于明亡的原因思考颇多, 对于明亡于心学, 特别是心学与佛的牵连, 尤辩之不遗余力, 甚至还得出了一些超出心学范畴的结论。黄宗羲对儒佛的看法(即儒佛观)是非常有见地的, 并有一系列的论断, 但也是有矛盾的。了解黄宗羲的儒佛观, 对于今天更好地认识黄宗羲以及其所处时代的变革与转型, 有良好的参考价值。

一、有理、无理: 黄宗羲儒佛观之根本区别

阳明心学建立的基础是心本体论, 和佛家所主张的“作用见性”有一定相通的地方。因此, 黄宗羲在辨别儒佛之殊时, 是从“性”开始的。在《明儒学案》中, 黄宗羲第一次辩儒佛之别是在《崇仁学案》中, 黄宗羲说:

盖大化流行, 不舍昼夜, 无有止息, 此自其变者而观之, 气也; ……其不变者, 恻隐羞恶、辞让是非、桀之反覆, 萌蘖发见者, 性也。儒者之道, 从至变之中, 以得其不变者, 而后心与理一。释氏但见流行之体, 变化不测, 故以知觉运动为性, 作用见性, 其所谓不生不灭者, 即其至变者也。……是故理无不善, 气则交感错综, 参差不齐, 而清浊偏正生焉。性无不

善, 心则动静感应, 不一其端, 而真妄杂焉。释氏既以至变为体, 自不得不随流鼓荡, 其猖狂妄行, 亦自然之理也。^{[2]30}

在这里, 黄宗羲主要是从“性”上言儒佛之别, 主要表现为: 第一, “性”的定义不同, 儒者之“性”是“恻隐羞恶、辞让是非、桀之反覆、萌蘖发见者, 性也”; 而佛者之“性”是“以知觉运动为性。”儒者之“性”具有道德性, 而佛者之“性”具有知觉性(“作用见性”, 具有知觉性和感应性)。第二, 儒者的“性”是“不变”的, 而佛者的“性”是“至变”的。第三, 儒者“心(性)与理一”, 即人的行为是道德的自然流露; 佛者“以至变为体, 自不得不随流鼓荡, 其猖狂妄行, 亦自然之理也。”即其行为不受道德束缚, 并可能会“猖狂妄行”。

以上儒佛最重要的区别是其关于“性”的定义与理解不同, 由于“性”为“心”之体, “性”的理解不同, “心”的理解肯定也不一样。

阳明以理在乎心, 是遗弃天地万物, 与释氏识心无寸土之言相似。不知阳明之理在乎心者, 以天地万物之理具于一心, 循此一心, 即是循乎天地万物, 若以理在天地万物而循之, 是道能弘人, 非人能弘道也。释氏之所谓心, 以无心为心, 天地万物之变化, 皆吾心之变化也。^{[2]657-658}

“心”与“性”的关系极为密切, 黄宗羲认为“恻

[收稿日期] 2012-03-02

[基金项目] 运城学院项目(YQ2011030); 2011年度姚奠中国学基金项目; 2012教育部人文社科青年项目(12YJC770065)

[作者简介] 姚文永(1978-), 男, 河南延津人, 运城学院政法系讲师, 博士, 研究方向: 中国儒学。

隐、羞恶、辞让、是非、心也，仁义礼智，指此心之即性也。非先有仁义礼智之性，而后发之为恻隐、羞恶、辞让、是非之心也。……凡动静者，皆心之所为也。”^{[2]1109-1110}即先“心”后“性”，“性”为“心”之所发，“性”不同，“心”的不同也是显而易见的。结合上述材料，黄宗羲认为儒佛“心”之不同有二：一是儒者认为天地万物自变化，但理在人心；而佛者认为万物变化为心的变化。二是儒者认为识心为寻理；佛者识心为无心。

从以上分析可以看出，黄宗羲在“心”“性”上辩儒佛不同已明，故对佛之批判就不遗余力。当罗钦顺认为“释氏有见于明觉自然，谓之知心，不识所谓天地万物之理，谓之不知性”时，黄宗羲批判道：

羲认为，释氏亲亲仁民爱物，无有等差，是无恻隐之心也；取与不辨，而行乞布施，是无羞恶之心也；天上天下，唯我独尊，是无辞让之心也；无善无恶，是无是非之心也。其不知性者，由于不知心尔。^{[2]1110}

在这些批判中，黄宗羲主要是从“心”“性”入手的，这既表明黄宗羲对儒佛不同的理解，也反映了其对儒佛认识的标准。同时，黄宗羲也认识到，由于佛者过于注重“流行”，故使“存心养性”成为不可能：

夫释氏以作用为性，其所恶言者体也。其曰父母未生前，曰先天，曰主中主，皆指此流行者而言，但此流行不著于事为知觉者也。其曰后天，曰大用现前，曰宾，则指流行中之事为知觉也。其实体当处，皆在动一边，故曰“无所住而生其心”，正与存心养性相反。^{[2]373}

从以上对“心”“性”的分析可看出，黄宗羲认为儒佛极为不同，儒者的“心”“性”是与“理”相联的，而佛者的“心”“性”是与“知觉”密不可分的。同样，也可以这么说，黄宗羲把儒佛的区别看成是有“理”和无“理”的区别，其实，这也是延续了其师刘宗周的看法：

(刘宗周)谓“释典与圣人所争毫发，其精微处，吾儒具有之，总不出无极二字；弊病处，先儒具言之，总不出无理二字。其意似主于无，此释氏之所以为释氏也。”^{[2]1507}

刘宗周认为释氏的弊病是无“理”，而吾儒是有“理”，但对佛者主张什么似乎不肯确定，说“其意似主于无”，而黄宗羲是接着其师讲的。“而或者以释氏本心之说，颇近于心学，不知儒释界限只一理字。”^{[2]182}可以断定，在黄宗羲的判断中，儒佛的界限只是一“理”字。

二、有理、无理：黄宗羲儒佛观的矛盾与困惑

在我们知道黄宗羲对儒佛的界限只是一“理”

字的基础上，就可以从这一视角来解读《天泉证道记》中“无善无恶心之体”的解释了。

独《天泉证道记》有“无善无恶心之体，有善有恶者意之动”之语。夫心之体即理也，心体无间于动静，若心体无善无恶，则理是无善无恶，阳明不当但指其静时言之矣。释氏言无善无恶，正言无理也。善恶之名，从理而立耳，既已有理，恶得言无善无恶乎？就先生去草之言证之，则知天泉之言，未必出自阳明也。^{[2]658}

不难看出，黄宗羲区别儒佛的原则是有“理”无“理”，在黄宗羲的眼中，儒者是强调有“理”的，而佛者承认无“理”。“无善无恶心之体，有善有恶者意之动”这句话，是偏向于心体无“理”讲的，所以，黄宗羲认为“未必出自阳明也”，这也是对天泉证道的间接否认。同时，不管有“理”无“理”，这种对“理”的阐释和诉求都是偏向内心的，即走上了道德规范的范畴。当然，不管是客观的或内在的，儒者都承认“理”是存在的，那么，佛者是否也承认客观的“理”的存在呢？这也是最终判断儒佛在“理”的问题上不同的关键。

(胡直)其言与释氏异者，……羲则以为不然。释氏正认理在天地万物，非吾之所得有，故以理为障而去之。其谓山河大地为心者，不见有山河大地，山河大地无碍于其所为空，则山河大地为妙明心中物矣。故世儒之求理，与释氏之不求理，学术虽殊，其视理在天地万物则一也。^{[2]513}

从中可以看出，释氏也认为“理在天地万物”，但从佛者之“心”“性”观而言，认为一切“变化不测”，以“无心为心”，“天地万物之变化，皆吾心之变化”^{[2]658}，所以佛者认为“理”“非吾之所得有，故以理为障而去之”。不仅“理”是如此，山河大地也是如此，这和儒者是极为不同的；儒者认为，山河大地为实有。但相同的是，儒佛都认为“理”存在于天地万物，问题是佛者认为“天地万物之变化，皆吾心之变化”，这就大大淡化了“理”的客观存在。同时，我们可以追问：既然佛者也“视理在天地万物”，那么，“理”是否客观存在呢？

而或者以释氏本心之说，颇近于心学，不知儒释界限只一理字。释氏于天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，而止守此明觉；世儒则不恃此明觉，而求理于天地万物之间，所为绝异。然其归理于天地万物，归明觉于吾心，则一也。……先生点出心之所以为心，不在明觉而在天理，金镜已坠而复收，遂使儒释疆界渺若山河，此有目者所共睹也。^{[2]182}

在黄宗羲眼中，佛者之“理”是非真实存在的，

“释氏于天地万物之理,一切置之度外,更不复讲。”但佛者所关注的是“明觉”,“而止守此明觉”,如果再往下推理,我们可以认识到,如果佛者之“明觉”在“变化不测”的世界上,偶然或瞬间关注到“理”的存在,那会怎样呢?同时,这也不是不可能的。但儒者却不同,儒者不关注“明觉”,而直“求理于天地万物之间”,黄宗羲也承认儒佛有一点是相同的,他们都是向内心求,只是儒者求“理”,佛者求“明觉”。

通过以上分析,我们可以基本概括出黄宗羲所认为的儒佛异同(儒佛观):在“心”“性”上,儒者认为“心”“性”是“理”的源泉,而佛者认为“心”“性”是“明觉”。相同的是,他们都认为“理”存在于天地万物,并都是向内而求,儒者是求“理”,佛者是求“明觉”。同样,我们也可以理解到:儒者认为,“理”的存在方式有两种,一是外在于天地万物,一是内在于吾之“心”“性”,世事虽变化无常,“理”却是守常的;佛者则认为外在万物有“理”,吾“心”“性”上无“理”,世事变化无常,“理”也是恒变的。正如黄宗羲所言:“盖儒释因此不息之体(理),释氏但见其流行,儒者独见其真常尔。”^{[2]1315}但问题是,在“释氏但见其流行”的过程中,会不会偶然或瞬间关注到“理”的存在呢?从黄宗羲以上的言论分析,他认为是不可能的,但现实与理论又是不一致的。

明末,士大夫之学道者,类入宗门,如黄端伯、蔡懋德、马世奇、金声、钱启忠皆是也。先生(指朱天麟——作者注)则出入儒、释之间。诸公皆以忠义垂名天壤。夫宗门无善无不善,事理双遣,有无不著,故万事瓦裂。恶名埋没之夫,一入其中,逍遥而便无愧怍。诸公之忠义,总是血心,未能融化宗风,未许谓之知性。后人见学佛之徒,忠义出焉,遂以此为佛学中所有,儒者亦遂谓佛学无碍于忠孝,不知此血性不可埋没之处,诚之不可掩。吾儒真种子,切勿因诸公而误认也。^{[2]1369}

明代末年,山崩地裂,世无宁日,一些早已入佛门的“黄端伯、蔡懋德、马世奇、金声、钱启忠”等,本该“无善无不善,事理双遣,有无不著,故万事瓦裂。恶名埋没之夫,一入其中,逍遥而便无愧怍”,但相反的是,他们却“皆以忠义垂名天壤”,难道他们仅仅还是“未能融化宗风,未许谓之知性”么?“性”是什么?是“理”,是“德”,是仁义礼智信忠孝等道德规范,但黄宗羲认为他们“诸公之忠义,总是血心”,“血心”又是什么呢?是一时冲动么?黄宗羲认为儒者“不知此血性”,难道国家即将灭亡时,佛者之忠孝是一时冲动,是“血心”,儒者之忠孝却是自然或必然的“知性”?这肯定是解释不通的,毕竟,还

有许多所谓的儒者也是不知“性”的,也是不忠不孝的。这种理论或解释的困境有两种存在形式,一是佛者而为忠孝献身,一是儒者而为忠孝逃逸。体现在金声身上就非常明显是第一种,金声归缘于佛,但却做了儒者的忠孝之事,黄宗羲的解释便出现了矛盾。他认为:“先生(指金声——作者注)精于佛学,以无为为至……无乃所行非所学欤?……便不可为先生事业纯是佛家种草耳。”^{[2]1359}同时,解释黄宗羲这种困境(矛盾)的方式也有两种:一是黄宗羲的儒佛观有误,一是以上诸家不是真佛者。

如果说以上诸家不是真佛者,从事实看恐怕很难成立,我们只能从黄宗羲的儒佛观着手。黄宗羲的儒佛观主要表现在两方面:一是儒者认为“心”中有“理”,佛者认为“心”中无“理”。二是儒佛都认为天地万物存在着“理”,儒者重“守常”,佛者重“流行”。黄宗羲的儒佛观及解释的困境(矛盾)正是夸大了佛者重“流行”造成的。黄宗羲认为佛者内“心”与“理”无缘,外在的“理”又不能传导到内“心”,其所阐释的儒佛差异是疆界分明、水火不容的,这也是基于心学家辟佛(禅)的苦衷。但这种把佛者说到绝对与“理”无缘的程度也造成了一些现实问题,如对泰州学派的评价:

所谓祖师禅者,以作用见性。诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者。释氏一棒一喝,当机横行,放下拄杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节,故其害如是。^{[2]703}

既然他们“祖师禅者,以作用见性”,那么,泰州学派的很多人的行为就很难用黄宗羲的儒佛观来解释。如颜均的行为:

赵大洲赴贬所,山农偕之行,大洲感之次骨。波石战没沅江府,山农寻其骸骨归葬。颇欲有为于世,以寄民胞物与之志。^{[2]703-704}

这种“颇欲有为于世,以寄民胞物与之志”的入世行为,正是懂“理”(道德规范)识“理”的体现。如果仅仅用黄宗羲的“山农游侠,好急人之难”^{[2]703}来解释是非常乏力的。

另外,关于何心隐的评价也存在这样的困境。何心隐有许多为时人所不解之事,如办“萃和堂”,以“身理一族之政,冠婚丧祭赋役,一切通其有无,行之有成”;县令令有赋之人去外地赋役,“心隐贻书以消之,令怒,诬之当道,下狱中”;在严嵩当国之时,“有蓝道行者,以乩术幸上,心隐授以密计,侦知嵩有揭帖,乩神降语,今日当有一奸臣言事,上方迟之,而嵩揭至,上由此疑嵩。”^{[2]704}这样,何心隐还为去除权相严嵩立了一功。以上何心隐种种道德之

事,正是对黄宗羲所坚持的佛(禅)者无“理”的挑战。黄宗羲对何心隐的评价是“心隐之学,不坠影响,有是理则实有是事,无声无臭,事藏于理,有象有形,理显于事”^{[2]705}。这与其否认佛者无“理”是不能统一的。既然何心隐为“祖师禅者”,为何又“有是理”呢?

看来,如果完全用黄宗羲的儒佛观审视这一切是很难讲得通的,这足以说明其儒佛观的绝对化及矛盾,也是其站在辟佛的立场上所得出的必然。正如李明友先生所言:“黄宗羲的阳明心学非禅学的辨析,充分体现了他本人的学术渊源、学术宗旨和学术局限,但是,他极力分辨儒、释界限,剔除掺入心学中的禅学成分,对心学进行修正和改造,都是为了保持心学的纯洁性,使心学成为适应时代需要的新儒学。”^[3]可见,黄宗羲的“学术局限”既是其儒佛(观)在“理”的问题上势不两立的界限,也是其为心学辟佛的良苦用心。

三、有理、无理不是儒佛的根本区别

抛开黄宗羲的论断,我们以客观的角度看看佛者的视野中到底有没有“理”。

《起信论》将世间和出世间一切现象的最高本体和最后本源,统统归结为“一心”。“一心”是“智”,是“理”,是“觉”,是“佛”,或叫作“佛性”、“真如”、“如来藏”,表示一切佛教净法均在“一心”中,具足圆满。^[4]

《起信论》是对禅宗的理论模式形成有重大影

响的著作,在这部著作中,我们可以看到“理”不仅儒家有,佛家(禅宗)也有。同时,我们也应该知道,“理”的概念和释义是佛(禅)者从中国传统哲学中借用的,当然,也具有自然规则和道德规范的含义。正如有的学者所言:“中国佛教学者沿着法性论的理路,借鉴中国固有哲学‘理’范畴的涵义,逐渐把法性、真如、理三个概念等同起来,不仅视‘理’为真理,且以‘理’为宇宙人生的本体,众生证悟的根据与目标,强调悟理以成就佛果。”^[5]

可以说,黄宗羲的儒佛观是有矛盾的,其对佛者的看法是建立在辟佛的基础上的,其对佛者的认识是戴有色眼镜的,认为佛者和儒者在“理”的问题上是完全对立的,也只是看到了儒佛的差异和不同。毕竟,儒佛在“心”“性”问题上还有一些相通的地方,黄宗羲正是没有顾及其相通的地方,所以犯有过犹不及之病。

[参考文献]

- [1] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京:中华书局,1975:2.
- [2] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京:中华书局,1985.
- [3] 李明友. 一本万殊——黄宗羲的哲学与哲学史观[M]. 北京:人民出版社,1994:139.
- [4] 杜继文,魏道儒. 中国禅宗通史[M]. 南京:江苏人民出版社,2007:81.
- [5] 方立天. 中国佛教哲学要义[M]. 北京:中国人民大学出版社,2005:783.

[责任编辑:夏畅兰]

Viewing Huang Zongxi's Confucianism and Buddhism Concept Through "Ming Confucianism Case" and Its Contradictions

YAO Wenyong, WANG Mingyun

(Department of Politics and Law, Yuncheng University, Yuncheng, Shanxi 044000, China)

Abstract: "Ming Confucianism Case" is a monograph on psychological history written by Huang Zongxi in the Qing Emperor Kangxi years. In this monograph, Huang Zongxi spared no efforts in the Ming Dynasty death in psychology, especially in the implicate of psychology and Buddhism. Huang Zongxi's concept on Confucianism and Buddhism (ie, Confucianism and Buddhism concept) is very insightful, but contradictory, lying in the difference that Confucianism has li (理) and Buddhism has no li. This concept is established on the basis of Buddhism's no li theory, but in real life it is difficult to explain the predicament.

Key words: "Ming Confucianism Case"; Huang Zongxi; concept on Confucianism and Buddhism; li