

【佛儒道与地域文化】 主持人:林宏星

# “洪水猛兽”:朱子对宋代名士 “阳儒阴佛”思潮的批判及其意义

## ——以《杂学辨》为中心

许家星

(北京师范大学哲学学院,北京 100875)

**[摘要]** 朱子丙戌所撰《杂学辨》标志着他由溺佛到归本儒学的转变。《杂学辨》非一般意义上辟佛老之作,而是通过严厉批判苏轼、苏辙、张九成、吕本中四位“贵显名誉”之士以佛老解经之阳儒阴佛思想,来达到辨紫朱、清门户、正人心、崇孟学、立道统的目的。朱子对四者的批判集矢于性命论和工夫论,驳斥了性道不可言、以诚造化、格物默识等异端之说,充分显示了不畏权威、接续孟学、弘扬洛学的弘道立场,反映出通过掌握儒家经典解释权来重振儒学的策略。《杂学辨》不仅关乎朱子思想的前后转变,而且发挥了持守儒家经典本位,维护儒学纯洁性的作用,对理学及儒佛关系的走向皆具不可忽视之意义。

**[关键词]** 《杂学辨》;阳儒阴佛;朱子;道统;经学

**[中图分类号]** B244.7

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2021)03-0082-11

朱子和佛学之间究竟存在怎样的关系,始终是一个颇具争议的问题。鉴于朱子作为宋学集大成者的特殊身份,对这一问题的评判往往体现了研究者对整个宋代理学与佛学关系的认识。学界已有研究更多的是直接分析朱子对佛老的认识、评价、吸取、批评等,<sup>①</sup>但朱子实并非为辟佛老而辟佛老。他辟佛老的目的是为了重振儒学,弘扬道统。这就使得他更加关注士大夫中的儒佛并用,阳儒阴佛情况。在揭示佞佛老之徒的过程中,朱子并不讳言自己曾经学佛,反而以此作为能够识别士大夫儒佛并用的资本,这种自我表白证明朱子经历了一个溺佛、归儒、辟佛的过程——他本人就是从儒佛并用中走过来。在从学延平之后,朱子方才走上专意儒学,辟除佛老的道路。那么究竟是什么使得朱子曾经迷恋佛老,又是什么使得朱子认为儒家亦有如佛老般的妙用之处?这就是夫子罕言的性命之学,是经二程等倡导的思孟思想中的心性之学。而北宋苏轼等溺于佛老思想的名士,往往对孟子心性之学颇有微词,认为孟子并未见性。这激发了朱子之批驳,以收到辟佛老、弘孟学的效果。面对儒家的诚、格物等为学工夫被张九成、吕本中等佛学化解读的情况,朱子挺身从工夫论的角度严辨儒佛异同,以守护儒学的底线。在种种儒佛并用的言说中,朱子最为担心以佛老解释儒家经典,这将从根本上改变儒家思想的性质。故《杂学辨》所挑选的四部著作,涉及《周易》《大学》

**[收稿日期]** 2020-11-15

**[基金项目]** 本文系国家社会科学基金重大项目“朱子门人后学研究”(编号 14ZDB008)阶段性研究成果。

**[作者简介]** 许家星(1978—),男,江西奉新人,北京师范大学哲学学院教授,博士生导师。主要研究方向:中国哲学。

<sup>①</sup> 这方面近来代表性成果有孔令宏《宋代理学与道家道教》,中华书局,2006年;李承贵《儒士视域中的佛教—宋代儒士佛教观研究》,宗教文化出版社,2007年。

《中庸》三部理学极为看重的经典，而另一部苏辙的《老子解》虽非儒家著作，但朱子特别挑选了其中涉及儒家之道诸条目加以批判。《杂学辨》对被批评之人物及其著作之选择，有其深刻用心和丰富意蕴。朱子此后投入《四书》等经典的解释，以实现辟佛老、崇孟学、明道统、正人心的目标，这一目标可谓发轫于他的“杂学”之辨。

### 一、“非浮屠之能惑人也，导之者之罪也”

在朱子由溺佛向辟佛的转变中，他丙戌(1166)年撰写的《杂学辨》无疑具有风向标的意义。该书不是一般意义上的辟佛老，而是指向辨苗莠、别紫朱、清门户、立道统。面对佛老思想泛滥，朱子尤痛心于宋代儒学名士以佛老思想解释儒家经典，此种做法较之一般意义上的谈佛论道，具有更大迷惑性、危害性和传播性。在朱子看来，佛学中人或儒学中人纯粹传播佛教，是在明处，尚可防备；最令人忧虑者是以佛释儒的儒佛混杂的暧昧之说，令人逐渐浸染于佛老而不察觉。可以想见，苏轼兄弟、张九成、吕本中等儒士藉文化领袖身份，躬自以佛老思想注释儒家经典，必将从根本上导致儒将不儒的局面，使得儒家经典所承载的儒学精神和价值观念日益丧失。故朱子反复以孟子“洪水猛兽”说来痛斥此思潮之危害。朱子好友何叔京于跋语中充分道出了《杂学辨》的意义和朱子的用心。他说：

非浮屠之能惑人也，导之者之罪也……二苏、张、吕，岂非近世所谓贵显名誉之士乎！而其学乃不知道德性命之根原，反引老庄浮屠不经之说，而紊乱先王之典，著为成书，以行于世。后生既未有所闻，必以其人而尊信之，渐染既深，将如锢疾，可不哀乎！<sup>[1]</sup>3495-3496

佛学传入中国，罪魁祸首不在佛教徒，而在引导佛学的士大夫，尤其是所谓声誉地位隆盛之人，如无其接引，佛学不可能取得如此大的影响。朱子此书所挑选的苏轼兄弟，张九成、吕本中四位，即是影响极大的“贵显名誉之士”。四位因未能把握儒家道德性命之说，而反引浮屠老庄荒诞不经之说来解释儒家经典，导致儒家经典面目紊乱混淆，产生了极为恶劣的社会影响，误导不明事理、推崇名士的后生学者盲目信从，最终将禁锢于佛老而无法自拔。何叔京赞赏朱熹继承孟子辟杨墨，弘圣学的志向，以不顾流俗讥讽的巨大勇气，专挑儒佛合流论最具代表的“贵显名誉之士”为靶子，体现了发明圣人之道决心。

朱子从学延平的一个重要收获，就是彻底斩断此前耽恋佛老之心，全力转向儒学，发生了由“杂儒”向“醇儒”的转变。其成果就是丙戌撰写的《杂学辨》，此实为朱子与佛老划清界限的标志性事件。<sup>①</sup>朱子从学延平时，即时时讨论过苏氏等人的杂学弊病，“昔侍李先生，论近世儒佛杂学之弊。”<sup>[2]</sup>《杂学辨》选择四位宋代影响深远的儒佛兼用名士加以“炮轰”，有其特殊考虑。它不是一般意义上的批判佛老，而是着眼于儒学内部的分判，以抵御清除佛老思想对儒学的侵蚀，以纯洁儒学道统。朱子自觉选择经典注释方式来实现弘道追求，不能容忍以佛老解儒的思想。《杂学辨》分别挑选苏轼《苏氏易学解》、苏辙《苏黄门老子解》、张九成《中庸解》、吕本中《吕氏大学解》的若干条解释，除《老子》为非儒家经典外，其余三部皆为理学核心经典，朱子的批评围绕儒家道德性命之本源与格物、忠恕、明诚等工夫展开。《杂学辨》所列四人分属蜀学与洛学两大学派，是儒佛杂糅的文士之禅代表，具有广泛社会影响力。故其阳儒阴释的儒佛并用思想，更具迷惑性和危害性，朱子视为“洪水猛兽”，并以无法遏制其说为憾。“洪适在会稽尽取张子韶经解板行，此祸甚酷，不在洪水夷狄猛兽之下。”<sup>[3]</sup>四者之中，张九成成为洛学直传，却溺佛程度最深，故《杂学辨》以辨张无垢《中庸解》为中心。朱子的批评总体是从本体与工夫两面入手，具体就是从性命之理与格物工夫。

① “杂学”一词，朱子常将之与异端、流俗并列，指博杂于老佛之学，或功利霸道之学。如《信州铅山县学记》“于是时也，异端、杂学之士，阿世徇俗之流，又或鼓其妄妄之说而乘之。”（《晦庵先生朱文公文集》卷七十八，第3752页）

## 二、假于浮屠而未尝见性的《苏氏易解》

朱子在每部被批评的著作前面皆写有类似前言的一段文字,在批评《苏氏易解》的前言中指出,乾卦彖辞对性命之理的阐发,与《诗》《书》《庸》《孟》互为表里,与《易传》亦相契合。《苏氏易解》不明乎此性命之理,反以臆测之说乱加论断,而又担心被人指出破绽,故意以模棱之说掩饰逃避,迷惑读者,使人无法批评其误。“每为‘不可言’‘不可见’之说以先后之,务为闪烁混漾不可捕捉之形,使读者茫然”。<sup>[1]3460</sup>其实性命之理明白简易,苏氏“不可言”“不可见”之说只能糊弄“未知学问之庸人”,但正验证出苏轼本人未能明乎性命之理。

朱子选择苏轼性命说的关键在于他不认可孟子的性善说,而主张性不可说、性相似说。此显出孟子性善论尚未在北宋获得普遍认同。苏轼在“乾道变化”之解中提出性不可见,“以可见者言性,皆性之似也。”。作为万物资始、性命之源的乾元,本不可见,可见者乃是它所统领创生之万物。朱子认为,乾元乃是造化发育之仁,是万物之根源,如能存心体察,则其昭然可见。苏轼自身未能识道,故主性、道不可见说。朱子认为孟子是见性而非“似性”,性并非难见,古人论性,直接就性而言,无所谓“似性”之论,且性亦无法以物类比之。苏轼提出知性之所在而性不可言说,无论君子修善消不善还是小人修不善消善,最终皆将剩下一个不可消除而不增不减者,此即性之所在。人虽知性之所在,却不能以言语表达何为性。即知性可能而言性不能。“夫不可得而消者,尧舜不能加焉,桀纣不能逃焉,是则性之所在也。又曰:性之所在,庶几知之,而性卒不可得而言也。”<sup>[1]3462</sup>朱子批评苏氏不知性之来源,善之根由,未能把握《易》继善成性、《孟子》人性本善说,乃是假借佛教幻化生灭说,而陷入人性物性等同论。性不可言说乃苏轼自身未能见性之故。

苏轼论述了性、道、命的关系,提出君子修善显性,用性为道,性道为一即是命。性本非命,命乃是假借其语以称性,可谓寄性于命,君子能用道却不知道之所以然。朱子指出,苏氏认为性存乎心为伪之端,是以性为伪而不知性真;以性至非命而假名之,是不知命之实。导致作为人生大本大源的性命却流于大伪不实之根本。其谬误源于未能对儒家经典《易》《诗》《书》《庸》《孟》有切实反思。而受到佛教影响,持性在天地生物之先的看法,但如此一来,命无所安顿,故提出假性为命说。但朱子并不反对性在天地生物之前说,只是批评苏氏未能站在儒学立场阐发。“溺于释氏未有天地已有此性之言,欲语性于天地生物之前,而患夫命者之无所寄。于是为此说以处之,使两不相病焉耳。”<sup>[1]3463</sup>苏轼进一步指出命始终作用于人之死生寿夭而从未离开,只不过人未能自觉于此。圣人即便已达乎至性,但亦不自觉地而以之为命。性命并非天人之别,而是一体关联,其区别在于是否为人所觉知(事实上命无人可觉知)。可觉知者为性,不可觉知者为命。“死生寿夭,无非命者,未尝去我也,而我未尝觉知焉。”<sup>[1]3463</sup>朱子批评此说导致“命无所容”,且对“圣人至命”说无法解释,圣人既然至乎性,却不知“有命在我”,明显与圣之为圣不合。

苏轼在《易传》“继善成性”解中表达了对道、善、性的看法。与对“性”的看法一样,主张道不可言的“道似”说。道甚难言,圣人借阴阳以言道,最为贴切表达了道,“喻道之似,莫密于此。”他以阴阳始交而生水为例,指出此正是无中生有、离无入有之际,故老子以水譬喻道。其上善若水,水几于道之说,表达了水无定形恰如道之不囿,体现出道的变化性。但此几于道者却并非道。真正形容道之似者,乃在于水火未生、阴阳未交、廓然无物之时,此看似无生、无物,实则并非无有,而是真正最近乎道之状态。苏轼此说表达了一个无形之道与形下世界的有无关系。看似无生无物之虚空,其实并非“无有”,而是有道存在,道无所不在,遍布虚空。道难以表达言传,故只能表达出道之似。“若夫水之未生,阴阳之未交,廓然无一物而不可谓之无有,此真道之似也。”<sup>[1]3465</sup>朱子认为,一阴一阳的不息之化,

最显著呈现了道之全体,表明了道与阴阳的内在一,但并非如苏轼所论借阴阳以譬喻道之似。此譬喻之说,割裂了道与阴阳的一体,而视道与阴阳为彼此外在不相干之物。阴阳动静之间内在交互,彼此包含,相互对待,而非各自孤独孑立自存者。苏轼以阴阳未交廓然无物为“道似”,置道为一空虚不动之物。正见出其未能见道,故以“虚无寂灭”之说揣摩之。“此皆不知道之所以为道,而欲以虚无寂灭之学揣摩而言之,故其说如此。”<sup>[1]3465</sup>

在阴阳与万物,道与善的关系上,苏轼提出生成意义下的隐显说。认为阴阳虽创生万物,自身却是万物之后不可见的实存者,故既不能将阴阳所生之物当成阴阳本身,亦不能因无法看见阴阳而视阴阳为空无,这两种看法皆是错误的。“继之者善”的“善”乃道之继而非道自身,不可以善为道,二者恰如母子之生与所生关系。善乃是道的一种继承表现形态,正如道在见仁见智者眼中分别呈现为仁智,此即是善,由此作为善的仁智可通达乎本源的道,但决不可将善等同于道。对道的学习亦不可从作为“继承者”的“善”开始,否则所把握之道非道之全体。“学道而自其继者始,则道不全”。此即“继之者善”的意义。苏氏特别注重以“生”解释阴阳与物、道与善的近乎母子的关系,认为阴阳与物,道与善乃创生与被生、本体与发用关系,当作为被造物的“物”“善”呈现之后,作为造物者的“阴阳”“道”则退隐于不可见之幕后。“阴阳交而生物,道与物接而生善,物生而阴阳隐,善立而道不见矣……学道而自其继者始,则道不全。”<sup>[1]3465</sup>朱子认为阴阳遍布天地之间,无时无处不在,苏轼的物非阴阳说,“失其理矣”。“继之者善”当理解为凡从道而出者,皆为善,此即元亨利贞之元,此元具有本始意义,彰显了善的根源性。“成之者性”是指事物得此道善而成就自我,从而各自获得自身。苏轼裂道物为二,导致二者在未接之前,彼此各自存在,违背了道外无物,物外无道的道物一体观。可见,朱子是以理一思想来批评苏轼的二物说,突出理始终存在作用于具体事物之中的道物不离。“且道外无物,物外无道。今日‘道与物接’,则是道与物为二,截然各据一方,至是而始相接,则不亦缪乎?”<sup>[1]3466</sup>

苏轼据其继善成性说,批判孟子性善论“以善为性”,自以为是,其实只不过论及“性之继”,而未见性自身。善是性的效用而非性自身,“夫善,性之效也”,孟子实未见性而是误以效为性,好比以火能熟物之功效等同为火。朱子反驳:孟子性善是论性之本源而非性之效用,同乎《易传》继善成性说,苏氏未能领会二书旨意,而急于妄自立说。苏轼讨论了性、道关系。认为性道之别难以论述,只能近似言之。他分别以声音、听觉比喻道和性,指出在先后、同异等关系上,二者皆难以分清。性是人之为人的根本,也是成就道的根本。朱子则认为《中庸》“率性之谓道”、邵雍“性者道之形体”与《易传》宗旨相合,清晰表明了性道一体关系,批评苏氏譬喻之说反将简单明了之理搞复杂了。其实《易》《庸》在论性道关系一体时是有所差异的,《中庸》由天命之性落实为率性之道,是性源道流;《易传》由一阴一阳之道落实为继善成性,是道源性流。二者之间“相为始终”。

在“见仁见智”的理解上,苏氏提出“意之所存”论,仁者、智者分别以道为仁智,是意存乎仁智故。故君子之道,极少有成之以性者。朱子批评苏氏不知仁智根源于性,反而以仁智为妄见。实乃佛老之说,不合圣人之旨。见仁见智意指未见大道之全,而非以为妄见。在“原始反终”之解上,苏氏提出仁之所以不知死生,在于为死所骇而不敢论之,原始反终可使人对于生死,“了然而不骇也”。朱子批评此论未能抓住要害而颠倒因果关系,人不知死生的原因在于“不穷理”,因不知死生之理,故为死生之变所骇惧。苏轼反而认为被骇惧而导致不知死生。能穷理则能原始反终,明乎其生之所来,死之所归。顺生安死,而不以骇之是否为意。此“不骇”之云,正显苏轼沉溺于佛教坐化来去之说而背离圣人之意。在“精气为物”之解上,苏轼认精气为鬼魄,志气为神魂。圣贤与众人不同在于,众人“气胜志而为魄”,圣贤则“志胜气而为魂”,因志的差异,导致“众人之死为鬼,而圣贤为神”。朱子反驳鬼神并无圣愚之别,完全是精气魂魄的降落和游走差异所致,魄降为鬼,气游为神。

### 三、“合吾儒于老子,并释氏而弥缝”的《苏黄门老子解》

苏辙对《老子解》颇为重视,反复修改,自视甚高,东坡亦赞为奇书。朱子则斥责苏氏兄弟之标榜简直是肆无忌惮。批评该书不过是合儒于老,并继之以佛的拼凑杂糅之作。朱子不批苏辙专解佛学的《传灯录解》等著作,而专挑此书。盖前者反映的仅是苏辙学佛的情况。朱子所痛心者,乃在其儒与佛老的混合之作。盖此等似是而非之作造成对儒学的极大冲击,扰乱儒学正传而陷溺民心,故不得不辨。朱子说:“岂好辨哉!诚惧其乱吾学之传,而失人心之正耳。若求诸彼而不得其说,则予又何暇知焉!”<sup>[4]3469</sup>

朱子特别挑选了苏辙《老子解》绝圣弃智章道器分合说中的儒与佛老之辨。苏辙引《易》道器分析了孔子以仁义礼乐治天下,老子则绝弃礼乐的异同问题。朱子认为道器之名虽别,却实指一物,夫子“吾道一以贯之”即此意。此正显出圣人之道,乃大中至正万世通行之道。苏辙未能把握道器含义。苏辙认为,圣人为后世计,故仅示人以器而隐晦其道。“孔子之虑后世也深,故示人以器而晦其道”。朱子则认为,道器为一,道在器中,“道器一也。示人以器,则道在其中。”圣人无法,亦无心来明器晦道。苏辙离器言道,实是本不知道为何物。“大抵苏氏所谓道者,皆离器而言,不知其指何物而名之也。”苏辙提出圣人示器晦道的目的在于一方面使中人以下者,能守器而不被道所眩,而不失为君子。朱子反问,若此,则道乃使人晕眩之物,是阻碍人成为君子祸害天下之物了。另一方面又可使“中人以上自是以上达”,朱子认为苏辙之“达”非圣人兼本末精粗而一贯之达,乃是离器言道。苏辙认为老子更专注于明道,更急切于开化人心。朱子反驳之不合乎老子无为宗旨,反倒变为有为了。“愚谓老子之学,以无为为宗。果如此言,乃是急急有为。”<sup>[4]3470</sup>

苏辙提出,老子略于言器而径直示人以道,担心学者只求知器,不知求道。为此,老子通过弃绝作为器的仁义礼乐,来明乎其道。“故示人以道而薄于器。以为学者惟器之知,则道隐矣。”朱子认为,道是仁义礼乐的总称,仁义礼乐皆是道的体用,圣人之修仁义、制礼乐皆是为了发明此道。道与仁义礼乐实则为一,故不可断绝仁义礼乐以明乎此道。离开了仁义礼乐,也就没有所谓道了。此体现了朱子与苏辙不同的道器观。与此相应,苏辙提出与苏轼相同的“道似”说,认为道不可言,所言者即道之相似,通达者经由此似道者来把握道,愚昧者执着于此相似而陷入虚伪之中。“夫道不可言,可言者皆其似者也。达者因似以识真,而昧者执似以陷于伪。”朱子认为,圣人而言之道是君臣父子夫妇昆弟朋友五伦,此并非道之似者,亦非道之陷者。道并非不可言,而是学者未能认识道与器本然一体,不可离器以言道,而求道于昏沉默默之中。

苏辙由此比较了孔老之道,主张二者会通。一方面由老子之说会造成惑乱天下的后果,由孔子之说则无此后患。朱子反驳之,认为如汉代帝王,善学老子而未乱天下,讥讽学孔子如苏辙等,所立言论,反而惑乱天下。苏辙又提出,学老子者易于达道,学孔子者苦于不得其门而入。朱子质问所谓因老子而得道者为何人,所得为何道。批评其学孔子难得要领者亦误,夫子之教循循善诱,夫子之道坦荡明白。苏辙“苦其无所从入”恰是他从未真正用心于夫子之道而发出的狂妄无知之论,根源在于割裂道器,视仁义礼智无与于道之观点。苏辙认为“二圣人者皆不得已也”,对孔老之道不可偏颇,当兼取并用,“全于此必略于彼矣”。朱子反对二者并称为圣,如《史记》列孔子于《世家》置老子与韩非为《列传》,证明孔老不可并称之事实。

苏辙在该书后序《题老子道德经后》中,将《中庸》与佛学比附解释,提出儒佛会通。他将六祖“不思善不思恶”解为《中庸》喜怒哀乐之未发,朱子认为,二者似同实异。圣贤之未发是纯善无恶,而非不思善恶。苏辙提出中指佛性,和指六度万行。“盖中者,佛性之异名,而和者,六度万行之总目也。”朱子认为作为天下达道的和,不同于佛教所谓六度万行。佛教主张毁灭君臣父子关系,禁止人伦之道,

不可能是天下之达道。苏氏认可天下无二道的儒佛会通说,但指出其治人之法不同。作为儒者,当先知儒家礼法,在此基础上还应知道,否则乃仅“知礼法而不知道”的俗儒。作为佛徒,在山林隐居心存至道,可为人天师,却不能治世。只有象圣人那样“中心行道而不毁世法”,兼顾入世与出世方可。朱子指出,天下无二道,苏辙至道、世法二分恰是裂为二道。王安石的中庸、高明二分说即是如此。造成的后果是道乃无用之物,而经世之道反全出于私欲,苏辙说亦有此病。“愚谓天下无二道,而又有至道世法之殊,则是有二道矣。然则道何所用于世,而世何所资于道耶?”<sup>[4]3472</sup>

《老子解》虽非解儒家经典之作,但却涉及了儒与佛老夹杂的问题,故朱子收入《杂学辨》,特挑选一章及后序加以批评,以反驳苏辙的儒与道佛在性、道上的会通融合之说,非常具有针对性和代表性。<sup>①</sup>该书也体现了苏氏兄弟间思想的一致性,如“道似”等说。

#### 四、“以佛语释儒书,其迹尤著”的《张无垢中庸解》

朱子对张九成《中庸解》特别不满。无垢本佛教用语,张九成用为别号,公然表现了溺佛倾向。其以佛教思想解释儒家经典的溺佛倾向尤为明显。张九成本出自龟山门下,为洛学正传,最后却走上逃儒以归释的道路,恰与二程、朱子本人等逃释归儒相反。“张公始学于龟山之门而逃儒以归于释”。张九成之学来自大慧宗杲,他教导张九成在宣扬佛教思想之时,注意改头换面,阳儒阴释,随机说法,以达到儒佛虽有出世、在世之殊却同归于佛的目的。“左右既得橛柄入手,开导之际,当改头换面而随直说法,使殊涂同归,则世出世间两无遗恨矣。”朱子认为,此番教导构成张九成阳儒阴释思想的根本主旨,使他力图通过儒佛之说的相互糅合,达到愚弄天下耳目,逐渐陷入释氏之门而无法摆脱的效果。张氏所注儒家经典甚多,包括《论》《孟》《孝经》《大学》等,皆具儒佛杂糅的特点。朱子特别挑选张氏《中庸说》中糅合儒佛最为显著之处,加以批评,以正视听。特别辨析了张九成对性、诚两个范畴的儒佛会通之解。

关于《中庸》之性,张九成提出“赞性”“体为己物”说,认为“天命之谓性”并没有对性作出任何实质性界定,不过是称赞性之可贵。此性源自于天,是一普遍公共之物,流行于外,并未为个人“收为己物”。在率性之道时,人方才体证此性为自身之物,将性纳入于五常之内。修道之教则表现为仁行于父子之类,如具体道德伦理生活中的礼乐秩序等。朱子对此予以反驳,天命之性正道出性之所以为性的本质所在,表明性为天赋人受,是义理之本原,并非仅仅赞性之词。并引董仲舒命为天令,性为生质说为证。反驳性“未为己物”说,既谓之“性”,则已经为人所禀赋了,否则无性可言。再则,性亦无庸待人“收为己物”,此说犯有两误。一则人生之时即同时禀赋天命之性,性与人俱生,否则人不成其为人矣。另一则,性并非实存有形有方位之物,可收放储存,“体之为己物”说亦不妥。性的内容乃是天赋之仁义礼智,并不需要待人体验,然后才入于五常之中。再则仁行于父子等乃是率性之道而非修道之教,张氏颠倒了道、教次序而不知。朱子晚年《章句》则从“理”立论,提出“性即理”说,强调性的普遍公共性,与此时仅从人性上理解性不同。

“率性学者事,修教圣人功”。针对道、教关系,张氏作出两层区分:一是指圣人与学者的不同层次:率性是学者事,以戒惧为工夫,修教则是圣人功用。修教之为圣人功用,盖它是学者经由戒惧工夫而深入性之本原,达到天命在我境界后才发生的,它以推行五常之教为主的效用。他说:“方率性时,戒慎恐惧,此学者之事也。及其深入性之本原,直造所谓天命在我,然后为君臣父子兄弟夫妇之教,以幸于天下。”<sup>[5]3475</sup>朱子认为率性之谓道是阐释道之为道的根据,“道之所以得名者如此”,其意为遵循性

<sup>①</sup> 《四库总目提要》馆臣认为朱子置苏辙《老子解》于《杂学辨》中,与其批评以佛老解儒家的宗旨不符合。因苏辙是以佛老解《老子》,而非解儒。但朱子仅挑选其有关儒佛性道异同的加以辨析,并不违此意。

之本然即是道,此并非学者事,亦不涉及戒惧说。而修道为教则通贯上下,包括施教的圣人和修习的贤人。批评张氏直到深入性之本原方才推行修道之教的说法不合事理,将会导致遗弃伦理教化的后果,偏离儒家主旨而陷于释氏之说。“凡此皆烂漫无根之言,乃释氏之绪余,非吾儒之本指也。”<sup>[5]3475</sup>二是“离位”与否。朱子认为率性并未离开性之本位,修道之教不可以“离位”来论,性不可以本位言,否则如一物般有方位处所,“言性有本位,则性有方所矣”,与圣贤对性的超越说法相违背。

“一得天命之性”。张氏认为,颜子由戒惧工夫,于喜怒哀乐之中悟未发已发之几,一旦获得天命之性善者,即深入其中,而忘掉人欲,丧失我心,达到一种无我无人,无欲无识的境界。“颜子戒慎恐惧,超然悟未发已发之几于喜怒哀乐处。一得天命之性,所谓善者,则深入其中,人欲都忘,我心皆丧。”<sup>[5]3476</sup>颜子拳拳服膺,实际已达到与天理为一,毫无私欲,人我皆忘境地。所谓圣人,不过知止于喜怒哀乐未发之处,故当于此处求之。朱子予以反驳:“愚谓超然悟未发已发之几,《中庸》无此意也。喜怒哀乐,莫非性也。……且曰‘我心皆丧’,尤害于理。”<sup>[5]3476</sup>《中庸》此处并无悟意,喜怒哀乐本来即是性,中节即善,不存在得性与深入其善之意。否则,在此未悟得性之前,却存于性外也。所谓“我心皆丧”说大害于理。批评张氏对颜子之论述,近乎阿谀而无所准则。张氏“得性”说并非得到义,乃是领悟义。朱子为批评无垢,将“喜怒哀乐”之情直接等同于性,颇为罕见。朱子成熟说法是喜怒哀乐是情,未发才是性,情有中节不中节之分,故不能说喜怒哀乐是性。

针对“君子以人治人改而止”,张氏提出人就是性,以人治人就是以我性觉彼性。朱子批评此非经文本意,乃释氏说。张说存在理论上的矛盾,天命谓性,性无彼此之分,为天下公共之理。性作为人之为人的本质,为人生来所有,不存在得失假借之可能,故无法“以”之。释氏重“觉”,张氏“性觉”说,显然受其影响,朱子则站在儒学立场重视复性说。张氏将见性与由乎中庸结合论述。“张云:使其由此见性,则自然由乎中庸,而向来无物之言,不常之行,皆扫不见迹矣。”如有人能因他人之觉悟而见其本性,则自然能够实现中庸。而此前言行之无物无常,皆扫除无遗,了无痕迹矣。朱子反驳见性乃佛学术语,指证悟到佛性本空。儒者则言知性,由知性而进于存养扩充,以至于尽性。此本于孟子说。儒佛之别在于:佛以见性为终极目的,见性之后更无余事。儒者则要历经由知性到尽性的长期充养扩充过程,需要在日用之间作持久实践积累之功,而且工夫须持之以恒,不得有丝毫懈怠中断;须精粹不杂,不得有丝毫走作向外。孔子所授颜回克己复礼为仁之方,曾子易箦战战兢兢之叹,正表明儒者知性尽性工夫之难,而张氏所言显非此类。释氏虽有自命不凡,宣称见到性空者,但其人格修养、习气欲望则和常人一般,并未见其实有所得之处。导致这种情况的原因在于佛氏扫迹之说空谈无根,未能审察“无物不常”之真实意义,导致排斥事物落于空虚之病,张氏之说正是如此。

无垢还讨论了诚与性的关系。他认为若能见诚,则己性,以及人性、物性直至天地之性皆能洞见。朱子指出,《中庸》本言至诚尽性,而非诚见性见,“见”与“尽”意义大不相同。佛氏以见性为极致,而不知儒者尽性之广大。“大率释氏以见性成佛为极,而不知圣人尽性之大。”<sup>[5]3488</sup>

“认专为诚”与“无息为诚”。张氏对《中庸》之诚多有论述,批评学者误“诚”为“专”,盖至诚者不息,如果限诚于专则息矣,使语言断绝,应对酬酢皆离其本位。朱子反驳“专”固然不足以表达“诚”之内涵,但如张氏以“无息”为诚,亦是错误。至诚之效用是不息,而非因无息方有诚之名义也。“离本位”亦非圣人说,乃是佛老之见。张氏继续讨论“行诚”,指出“世之行诚者,类皆不知变通,至于诵《孝经》以御贼,读《仁王》以消灾。”<sup>[5]3485</sup>朱子反驳儒家只有存诚、思诚,而无行诚说。通过思诚、存诚工夫,使诚内于己,则其所行所发皆出于诚、合乎诚。行诚说则把诚视为一个外在于己的事物看待,造成自我与诚的分裂,完全背离了诚之意义,后果极严重。至于诵《孝经》御贼之说,其误在事理不明而有迂腐愚蠢之弊,与诚无关。诵《仁王经》者,更是异端之见。且张说似又有“以专为诚”的弊病。

在诚明关系上,张氏认为,诚明谓之性,是指资质上等之人修道自得而合乎圣人教化;明诚谓之教,则是由遵从圣人教化以达到上智境界者。如上智自得而不合乎圣人教化者,则为异端。此说遭到朱子严厉斥责,认为张氏对诚明理解的偏颇,适反映出其傲然自处于诚明之境,而实陷于异端之学。其为此说的目的,是想通过“改头换面、阴予阳跻”的方式来掩盖自身佛老之迹,以免人怀疑,此恰是其最大不诚处。其实,张氏此说意在强调“合圣人之教”的重要性,以划清与佛老界限,朱子解似乎有点“草木皆兵”意味。张氏对诚的理解始终不离自我而有很强的主观意味和“心学”色彩。他在至诚不息章提出“变化天地皆在于我”说。认为天地之自章、自变、自成,其动力皆在于至诚不息之圣人,天地因此至诚不息而产生造化之妙用。朱子从文义与事理两面加以批驳:张氏首要之误在于对本章文义理解有差,所谓不见、不动、无为皆是言至诚之理的效用,此理与天地之道相合。张氏则以为此言圣人至诚之效用导致天地彰明变化,此不仅文义不通,且不合事理。而“天地自此造化”说尤为险怪,颠倒了圣人与天地上下关系。若如张说,则圣人反能造化天地,其说恐源于佛学“心法起灭天地”论,此已被《正蒙》所斥责。<sup>①</sup> 在“诚”的理解上,张氏突出诚转化世界的神奇效用而语多夸张。如对至诚前知的理解是“既前知之,则以诚造化,转移变易,使祸为福,妖为祥亡为兴,盖无难也。”朱子认为至诚虽有转移事物之理,但落实在现实之中却非如此轻易。张九成解“不诚无物”为“吾诚一往,则耳目口鼻皆坏矣。”朱子反驳此带佛学意味:诚无人我之分,故不须“吾”;诚无往来,不须用“往”。即便诚之效用广大,但亦不存在耳目口鼻突然皆坏之理。朱子还揭示张氏《中庸解》其余流露佛学思想之处。如张氏认为周代之法弊端甚多,孔子不在尊位,不好随便加以评论,只好勉强服从周代法度。朱子指出,张氏心归释氏而对儒学曲加解释,由来已久,故其窥探圣人者如此。朱子认为,章句学的疏略是导致张氏《中庸解》产生稀奇古怪、匪夷所思特点的重要原因。“张氏之书,变怪惊眩盖不少矣”<sup>[5]3490</sup> 如张氏把“此天地之所以为大”解释为由此可见夫子实未尝死,天地乃夫子之乾坤。朱子认为,此“不死之云,变怪骇人而实无余味。”<sup>[5]3491</sup>

张氏对格物看法亦遭到朱子批评。格物致知是从内外两面用功,包括内在意念与外在事物,皆要探究终始,反复用功,达到人欲皆无的极致之地,此时心底廓然,唯有人性之善昭昭显露。由格物证悟到性善,使性善呈露彰显。朱子指出,格物当以二程之说为准的,张氏之说乃是佛氏“看话头”的作法,背离了圣贤本旨,其病与吕本中《大学解》一致。“张氏之云乃释氏看话之法,非圣贤之遗旨也。”<sup>[5]3486</sup>

## 五、“自以为左右采获而集儒佛之大成”的《吕氏大学解》

《杂学辨》还收入了对吕祖谦伯祖吕本中《大学解》的批评。吕本中与二程洛学有着甚为密切的关系。吕氏先祖曾与二程为友,如吕公著曾推荐程颐,吕希哲以二程为师。故家学号称最正,然实则亦未能摆脱流俗而染有佛老之学。如针对皇帝佛老虚无寂灭之论,吕本中未能正面指出其误,却以尧舜亦知佛老之道而不以为急切之务答之,未能挑明儒佛之别所在。实则尧舜之道本末精粗一致,与佛老之学并不相近,吕氏所知所急之论,未能否定佛老之道,实有二本之疑,故其流弊非浅。为此朱子特意挑出其中流于佛老之处,加以辨析。

在对“知所先后则近道矣”的解释中,吕氏指出,异端之学本不知先后,虽勤苦向学,却实未能近乎道而本末两端。朱子指出,吕氏一生学习佛老,其内心或以有先后者为世间粗学,无先后者为出世间之妙道。表面是儒非佛,实则儒佛兼用,认为如此方能达到左右兼取而集儒佛大成的效果,未能认清儒佛之间存在的本质差别。儒佛二者的兼取带来个人言行不一、支离错乱的精神伤害,更令人忧虑

<sup>①</sup> 张载言,“释氏不知天命,而以心法起灭天地,以小缘大,以末缘本,其不能穷而谓之幻妄,真所谓疑冰者欤?”《张载集·大心篇》,中华书局,第26页,1978年。



者,不辨儒佛将引发整个社会祸害无穷的莠乱苗、紫夺朱之后果。“彼其阳离阴合,自以为左右采获,而集儒佛之大成矣。曾不悟夫言行不类,出入支离之为心害,而莠乱苗、紫夺朱之患,又将无所不至也。”<sup>[6]3492</sup>

吕氏对“致知在格物,物格而后知至”提出新解。认为致知格物是修身之本,此知是与尧舜相同之良知,理穷则知自然至,良知忽然呈现,默然可识。“知者,良知也,与尧舜同者也。理既穷,则知自至,与尧舜同者,忽然自见,默而识之。”朱子则指出,致知格物乃《大学》工夫开端,为学之始。学者经日积月累格物工夫,最后达到内心判然分明,无所疑滞,而意诚心正。此所致之知,本来存在浅深程度之别,不可视为与尧舜相同,人皆有之而忽然自见之良知。吕氏说乃释氏“一闻千悟”“一超直入”的空虚之论,而非圣门明善、诚身实践工夫,已堕入吕氏自己所痛斥的不知先后的异端之学。“然则所致之知,固有浅深。岂遽以为与尧舜同者,一旦忽然而见之也哉。此殆释氏一闻千悟、一超直入之虚谈,非圣门明善诚身之实务也。”<sup>[6]3493</sup>

吕氏讨论了何为格物和物格。指出草木器用细微之别,皆是事物之理。对此草木器用之理的探究,即为格物。此草木器用事物之理,本为吾心所存,人心忽然之间对此理之察识,即为物格。“草木之微,器用之别,皆物之理也。求其所以为草木器用之理,则为格物。草木器用之理,吾心存焉,忽然识之,此为物格。”<sup>[6]3493</sup>朱子指出,吕氏之说本于伊川理无间乎大小精粗而无所不在说,但却推论过度。伊川在强调本体上理一的同时,更注重工夫上的先后缓急、分殊次第、积累贯通。并无吕氏所谓存心于草木器用之间,却能忽然无故自发识得与尧舜相同之良知者。此乃释氏“闻声悟道,见色明心”之说,不合儒家经典及程子之意。痛惜吕氏博闻强记,却用错工夫,以所熟闻于师友之教者为余事,不去穷究事物之理,而置心草木,伺机一悟。导致工夫始终,为学本末,割裂为二却不自知反省。此解根于其儒佛掺杂并用之必然后果。“岂以为直存心于一草一木器用之间,而与尧舜同者,无故忽然自识之哉!此又释氏闻声悟道,见色明心之说……顾欲置心草木器用之间以伺其忽然而一悟。”<sup>[6]3493</sup>

朱子又引吕氏晚年书信与此相关者,证成其儒佛并用之一贯思想。吕氏曾提出,当见闻未能透彻之时,当“以悟为则”,此即致知格物工夫所在。近来用功,摒除文字,专一心上体察考究,尚且担心外在事物之纷杂干扰而无法专心用功。若照伊川“物各付物”之论,恐失于糊涂不明。“吕氏曰:闻见未彻,正当以悟为则。所谓致知格物,正此事也。”朱子指出,“以悟为则”乃佛教之法,而非儒家之事。吕氏误将此视为格致之事,故有探究草木器用之理而忽然识之之论。儒家格物致知工夫,不离读书明道理,应事察是非。批评吕氏去文字专事体究工夫,割裂了理事一体,以为必须摒除事物而后方可穷究道理,此即以终始、本末为二也。可见吕氏所体究之理,绝非儒家之理。又辨析其对伊川“物各付物”的误解,伊川之意乃是指事物各有其理,故事物之来,当随理以应,使事物各得其理之当然,而非放任不顾之意,更非含糊不分是非而听任自为。吕氏立说陷入颛顼,而反以伊川为颛顼。

愚谓“以悟为则”乃释氏之法,而吾儒所无有。吕氏顾以为致知格物之事,此其所以误为前说,而不知其非也。<sup>[6]3494</sup>

## 六、“两者交战于胸中而不知所定”的杂学之士

朱子《杂学辨》看来只是评论了四位已过世名士的著作,但朱子用意却是希望通过对此四位名士儒佛杂糅观点的批判,来纠正当时仍然受此股杂学思潮影响的大批学者,故该书具有正本清源、以点带面的意义。为此,朱子将该书在同道之间广为传阅,并针对有此儒佛合流倾向的学者加以批评告诫。

朱子在给《答江德明》的信中对当时士子挣扎于儒佛之间的微妙心理有真实判断。一方面,既从

理论上以圣贤之言为卑之无甚高论,以佛教心性理论为高深,而不满意儒家之说;另一方面,又从身心情感和生活世界深感圣贤所教导的天理民彝无法割舍,在精神归宿上又不能完全倒向于佛,心灵始终在儒佛之间徘徊交战。故采取了儒佛兼取的折衷方法,具体表现就是以佛教思想解释儒家经典,其实多为附会之言。朱子指出,此即近世以来杂学之士兼取儒佛的内心病痛所在。朱子也曾将相关内容寄给陈齐仲,指出伊川格物之说强调缓急先后之顺序,反对存心草木器用之间以待其突然顿悟。格物应当循序渐进,采用穷天理、明人伦,讲圣言,通世故等日用读书讲习的实践之方。空心静坐于草木器用间犯了方向性错误,好比炊沙成饭,究不可成。此说显然是针对吕本中《大学解》的“以悟为则,权去文字,专务体究”说。朱子表弟程允夫则是苏氏之学的粉丝,并认为苏氏为学躬行实践高于伊川。朱子对此极为不满,认为苏氏出儒入佛,由早年抨击佛学到中晚年皈依佛学;程子则与之相反,是出佛返儒,早年出入佛学,后来则始终抨击佛学。二者正如先病后瘳、先瘳后病的关系。批评程允夫以二程之学为阳儒阴佛的看法不合事实,不合程子诚敬之学。告诫在此是非不分,各自为是的时代,更应该加强理论上的辨析,确定正确的为学道路。批评程允夫混程子与苏氏之学为一的看法极其不妥,要求他摒除杂学,专精二程之学。可见,朱子始终警惕于去除苏氏杂学,以回归二程正学。

朱子最为担心张九成的儒佛之论,并以“无垢句法”专指其儒佛兼用之学风,视他为“禅者之经”的代表。以无垢为中心,挖掘出洛学内部的禅化集团,其代表依次是谢良佐、张九成、陆九渊,汪应辰亦是受无垢影响而溺佛的重要人物。<sup>①</sup>由于张九成人品高洁,学问极好,故深得士子推崇,当朱子在批评张九成时,即遭到从学弟子许顺之、虞士朋等的质疑。为此,除《杂学辨》之外,朱子还在多处批评张九成,如批评其认为佛氏有形上而无形下之说非常可笑,割裂了道之体用。“顷见苏子由、张子韶书,皆以佛学有得于形而上者而不可以治世。尝窃笑之。”<sup>[7]</sup>朱子将抨击儒门阳儒阴佛的工作贯彻一生,他后来明确批评二程亲传弟子谢良佐、游定夫、杨龟山、侯师圣等人皆是阳儒阴佛之学,皆是禅学,由此将之排除出理学道统之外,而以自己直承二程道统。“游、杨、谢三君子初皆学禅,后来余习犹在,故学之者多流于禅。”<sup>[8]</sup>

总之,《杂学辨》充分呈现了朱子对儒佛杂用思潮的批判,尤注意对洛学内部这一思潮的辨析清理,体现了清理门户、重建道统的担当意识。这种意识又是紧密结合对儒家经典新诠释展开的,而对经典话语权的成功争夺,为朱子推崇思孟心性之学为主的道统事业奠定了扎实的根基。学界历来重视朱子中晚年与湖湘学、象山学、东莱学在思想上的互动交锋,但对他早年由佛返儒,归本程学之后的思想斗争关注不多。事实上,朱子《杂学辨》对四位名士儒佛杂用思想的辨析,在某种程度上亦可谓对其自身早年好佛思想的剥落,他对蜀学的严厉斥责,实为其推崇洛学的必然之举。故朱子对北宋以来儒者阳儒阴佛思潮的清理,是朱子继往开来工作的应有之义,它预示着朱子思想的新开展,对此后儒家思想的发展及儒佛关系的演变皆具有方向性的影响。

## [参 考 文 献]

- [1] 朱熹. 杂学辨·苏氏易解[M]//朱子全书:第24册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002.
- [2] 朱熹. 答吕子约[M]//朱子全书:第22册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002:2184.
- [3] 朱熹. 答石子重:之五//晦庵先生朱文公文集:卷四十二. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002:1924.
- [4] 朱熹. 杂学辨·苏黄门老子解[M]//朱子全书:第24册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,

① 参许家星:《朱子早年的学术总结与“门户清理”——以辨张无垢〈中庸解〉为中心》,(韩)《栗谷学报》2016年。

2002;3469.

- [5] 朱熹. 杂学辨·张无垢中庸解[M]//朱子全书:第24册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社, 2002.
- [6] 朱熹. 杂学辨·吕氏大学解[M]//朱子全书:第24册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社, 2002.
- [7] 朱熹. 答韩无咎[M]//晦庵先生朱文公文集:卷三十七. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社, 2002: 1623.
- [8] 黎靖德编. 朱子语类:卷一百一[M]//朱子全书:第17册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社, 2002:3358.

(责任编辑:谢光前)

## **Flood and Beast: Zhuxi's Criticism on the Ideological Tread of Celebrities in Song Dynasty by Taking Buddhism in the Name of Confucianism: Centred on Zaxuebian**

XU Jia-xing

(School of philosophy, Beijing Normal University, Beijing 100875)

**Abstract:** ZaxueBian, written by Zhuxi in 1166, marked Zhuxi's transformation from drowning in Buddhism to returning to Confucianism. ZaxueBian is not generally a work of criticizing Buddhism and Taoism, but through severely criticize Su Shi, Su Zhe, Zhang Jiucheng, and Lv Benzong, the four "prestigious and honorable" scholars of taking Buddhism in the name of Confucianism, who used Buddhism and Taoism to interpret Confucianism, to achieve the goal of discerning apparently right but actually wrong, cleaning up the wrong ideas of Confucianism, rectifying one's minds, admiring Mencius, and establishing Confucianism orthodoxy. Zhu xi's criticism focused on theory of Xing-ming and Gong-fu, refuted the heresies that Xing and Dao is unspeakable, creating things with sincerity, and investigating things in a tacit way. It fully showed the position of not fearing authority, inheriting Mencius and carrying forward Luoxue. It reflects the strategy of reinvigorating Confucianism by holding the power of interpretation of Confucian classics. ZaxueBian is not only relate to the change of Zhu xi's ideas, but also play a role in upholding Confucian classics and maintaining the purity of Confucianism. it is of great significance to Neo-Confucianism and the relationship trend between Confucianism and Buddhism.

**Key words:** Zaxuebian; Taking Buddhism in the name of Confucianism; Zhu xi; Orthodoxy; Classics