

百年道学精華系成

第十辑

道学旁通

卷二

道家道教与儒释



道儒释关

系综论

比德、性德和道德

——儒佛道三家“德”论比较*

陈 坚**

“德”指人的品格和境界，儒佛道三家（“佛”指大乘佛教，下同）都有各自丰富的“德”论，这些“德”论可以从如下两个角度考察：一是“德”的内容。儒佛道三家所谈论的“德”都不是指一般普通凡夫之“德”，而是各自语境中理想人格之“德”，如儒家君子之“仁义礼智”，佛教佛菩萨之“觉悟解脱”，道家得道者之“自然无为”等。二是“德”的来源。儒佛道三家皆认为“德”通“得”，“德者，得也”，而“得”又是获得、得到的意思，所以“德者，得也”的说法显然是从“德”如何获得，即“德”的来源来解释“德”的。

以往学界对儒佛道三家“德”论的研究，基本上都是从“德”的内容入手的，而很少考虑“德”的来源，本文的目的就是要填补这一空白。

一、儒家的“比德”

“比德”一词出于《荀子·法行》：

子贡问于孔子曰：“君子之所以贵玉贱珉者，何也？为夫玉之少而珉之多邪？”孔子曰：“恶！赐！是何言也？夫君子岂多而贱之，少而贵之哉？夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；栗而理，知也；坚刚而不屈，义也；廉而不刿，行也；折而不挠，勇也；瑕适并见，情也；扣之，其声清扬而远闻，其止辍然，辞也。故虽有珉之雕雕，不若玉之章章。”

“珉”不是玉，而是像玉的石头。子贡问孔子，君子之所以“贵玉而贱珉”，是不是因为玉少珉多而“物以稀为贵”？孔子认为不是这样的，君子之所以“贵玉”，不是因为玉少珉多，而是因为“夫玉，君子之比德焉”，那么，什么是“比德”呢？要了解什么是“比德”，先要明白“比”的含义。“《说文》：‘比，密也。二人为从，反从为比。’《玉篇·比部》：‘比，近也，亲也。’《尔雅·释诂》：‘比，辅也。’《广韵·脂韵》：‘比，和也。’又《旨部》：‘比，并

* 本文原载《清华大学学报》2011年第1期，第146-152页、第160页；《文史》第二十三辑，第279-285页。

** 陈坚，山东大学哲学系教授。

也。’‘比，较也。’甲骨文‘比’字字形为两人并列而立，以会亲、亲近之意。”^①可见“比”的字源学本义指两个人的关系十分亲密，如《周易》六十四卦中有一卦叫“比卦”，其中的“比”就用亲密的本义。（卦辞）“比，吉”的意思是：具有亲密的关系就能够有一个完满的结局^②。又，《论语·为政》中曰：“君子周而不比，小人比而不周。”朱熹《论语集注》解曰：“周，普遍也；比，偏党也。”所谓“偏党”，即是贬义的“亲密”，成语“朋比为奸”中的“比”就是这个意思。从“比”的“亲密”本义中，又可进一步引申出“辅助、调顺、并列、比较、比配、类似、比喻等义”^③，于是乎，对于孔子所说的“夫玉，君子之比德焉”中的“比德”，不妨解释为：玉可以用来比喻“君子之德”（或玉可以用来比配“君子之德”，或君子之德类似于玉），这就叫玉为“君子之比德”，其中的“比”乃是比喻的意思。

从比喻的意义上来界定和使用“比德”似乎名正言顺、合情合理，而且差不多都已成了学界的共识和习惯，因为在中国文化语境中，人们常喜欢用玉、松、竹、梅等自然界之物来比喻“君子之德”，自然界的这些物品简直就成了君子的“形象代言”。然而，比喻只是一种文学修辞，如果用玉来比喻“君子之德”，那么这种比喻只是说明玉与“君子之德”之间存在着某种外在联系，然而作为儒学而非文学的一个命题，难道孔子所说的“夫玉，君子之比德焉”就没有意涵着玉与“君子之德”之间的某种非比喻性的内在联系？难道这个命题就仅仅只有文学的含义而没有任何儒学的指涉？这是我们需要深思的，我们要带着这个问题到更广泛的儒学领域中去寻找答案。

被认为“是孔子及其学生的作品”的《易传》“借传播《周易》之名，行宣扬自己的儒家思想之实”，或“借《周易》的权威性，来宣扬自己所倡导的仁义道德学说”^④，其对《周易》乾、坤两卦的解释实际上乃是在阐释儒家的“君子观”。在《易传》看来“君子之德”包括“乾德”和“坤德”，其中“乾德”也叫“天德”（因为乾的卦象是天），所谓“天行健，君子以自强不息”（《乾·象》）是也；“坤德”也叫“地德”（因为坤的卦象是地），所谓“地势坤，君子以厚德载物”（《坤·象》）是也。现在，我们分析一下“天行健，君子以自强不息”和“地势坤，君子以厚德载物”这两句话。在这两句话里“自强不息”和“厚德载物”显然是指“君子之德”的内容^⑤，这一点不会有任何异议，异议当发生于对“天行健”与“自强不息”之关系以及“地势坤”与“厚德载物”之关系的理解上。以“天行健”与“自强不息”之关系为例，我们一般的理解是“天行健”与“自强不息”之间是一种比喻关系，即“天行健”比喻君子“自强不息”，这种理解初看起来并无不可，但是从语法上来分析“天行健，君子以自强不息”这句话并不是表现为一种比喻结构，而是表现为一种因果结构，其语文含义应该是“天行健，君子因此而自强不息”（其中“以”是“因此”之意）；同样道理“地势坤，

① 徐丛：《〈周易〉正读》，第285页。

② 同上书，第285页。

③ 同上。

④ 同上书，第17页。

⑤ 关于“君子之德”的内容，《易传》还有许多进一步的论述，如“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事”（《乾·文言》）；“君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”（《坤·文言》）等，恕不一一列举。

君子以厚德载物”的语文含义也应该是“地势坤，君子因此而厚德载物”，也就是说，君子之所以“自强不息”，乃是因为“天行健”；君子之所以“厚德载物”，乃是因为“地势坤”，这种因果关系表明，作为“君子之德”的“自强不息”和“厚德载物”乃分别来源于作为“天德”的“天行健”和作为“地德”的“地势坤”（果来源于因），于是乎“君子之德”便和“天地之德”在这种因果关系中合为一体了，此即《乾·文言》中所说的“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时”。所谓“大人”即是指相对于“小人”而言的君子，这句话意思是说“君子之德”和“天地之德”是合而为一的，这种合而为一，从横的方面来说，比如表现为君子“与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”^①；从纵的方面来说则表现为“君子之德”“先天而天弗违，后天而奉天时”。在儒家看来，“君子之德”既包括“人之初，性本善”而与生俱来的“先天之德”，也包括“学而时习之”而形成的“后天之德”。“先天之德”而“天弗违”，“后天之德”亦“奉天时”，总之，不管是“先天之德”还是“后天之德”，“君子之德”皆与“天”是相一致的。综合以上纵横两方面的信息，我们不难发现，儒家所谓的“君子之德”与“天地之德”合而为一，其实就是儒家在“君子之德”问题上的“天人合一”论。这“天人合一”中的“天”概指“天地”而言，是“作为万物之总名”的天，是亿万星系的复合体，它不可能与地相对举^②。

儒家的“天人合一”讲的是“天”与人之间的密切关系。“天”怎么样，相应地人也就怎么样，“天”是因，人是果，人的一切皆根源于“天”，皆来源于“天”，从而体现出“天人合一”的特征，如汉代大儒董仲舒便在《春秋繁露·人副天数》中大谈特谈人之“天人合一”特征，曰：“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，明之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。”《易传》中所说的君子（丈夫）“与天地合其德”或“君子之德”与“天地之德”合而为一，就是以这样一种“天人合一”的逻辑为基础的，按照这一逻辑，“君子之德”与“天地之德”合而为一意味着“君子之德”即是君子“天人合一之德”，所谓的“比德”就是这个意思。释而言之，“比德”者，“天人合一之德”也，其中的“比”本是“亲密”之意，这里借指“天人”之间“合而为一”的密切关系，征诸《春秋繁露·人副天数》，这就叫“天”之“与俱生，比而偶之弇合”^③；征诸《中庸》，这就叫“天命之谓性”，意谓“君子之德”作为“性”乃受命于“天”，来源于“天”，这就是“君子之比德”。

知道了“比德”的含义，孔子所说的“夫玉，君子之比德焉”就不难理解了。我们都知道，玉是天地间之一物，因而在“天人合一”的语境，玉乃属于“天”的范畴，在孔子看来“君子之德”与“玉之德”（亦即玉之性质）之间存在着“天人合一”的关系，这种“天人合一”的关系表现为“君子之德”与“玉之德”之间的对等同构，即总能在玉那里找到与“君

① 儒家或中国古人所说的“天地”乃包括阳间世界和阴间世界两部分，因为中国人深信除了我们人所生活的有日月和四时（春夏秋冬）的阳间世界，“天地”之间还实实在在地存在着一个鬼所生活的阴间世界（如《聊斋志异》中所描述的）。

② 王晓华：《呈现天外之天》，《社会科学报》2008年1月24日。

③ 弇（yan），覆盖遮蔽的意思；“弇合”就是互相覆盖、互相遮蔽而合而为一的意思。

子之德”相对应的“玉之德”。依本节开头的《荀子》引文“君子之德”与“玉之德”的部分对等同构关系，可图示如下：

君子之德	玉之德
仁	温润而泽
知	栗而理
义	坚刚而不屈
行	廉而不刿
勇	折而不挠
情	瑕适并见
辞	扣之，其声清扬而远闻，其止辍然

在这里不能说玉之“温润而泽”比喻君子之“仁”，而只能说玉之“温润而泽”与君子之“仁”之间存在着“天人合一”的关系，好比董仲舒说人“有耳目聪明，日月之象也”（前文已述），不是指“日月”比喻人之“耳目聪明”，而是指“日月”与人之“耳目聪明”之间存在着“天人合一”的关系。同样地，孔子所说的“知者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也》），其意亦不是指水以比喻知者，山以比喻仁者，而是指知者与水之间存在着“天人合一”的关系，仁者与山之间存在着“天人合一”的关系，正因“天人合一”，所以“感应道交”，感而乐之，乐而向之，远非比喻能尽其意蕴也。若仅以比喻目之，乃文学也，非儒学也，尽管比喻亦可聊且通之。

二、佛教的“性德”

“性德”，也叫“性得”，《佛光大辞典》解释曰：“性德，一般称性得，或自性得，于天台宗特用‘德’字。众生于本性所具足之先天能力，称性德；而依修行所得之后天能力，称修德，或修得、人功得。”^①又，丁福保《佛学大辞典》解释曰：“性德，对修德之称，言一切万物本性之上各有善恶迷悟之性能也。”^②这两个解释合起来应该能有效地界定颇具佛教史深度的“性德”，但是，对一般读者而言，它们还不够详细和明白，因而还需要作进一步的疏解。

（一）大乘佛教的“性德”论

从佛学范畴上来讲“性德”是相对于“修德”而言的，“性德”是“众生于本性所具足之先天能力”，而“修德”则是众生“依修行所得之后天能力”，当然，这里所说的“能力”，不是指世俗的行事能力，而是指佛教的解脱能力。对于佛教解脱能力的来源，大小乘佛教有不同看法，其中，小乘佛教认为，芸芸众生，本来是没有解脱能力的，但他们可以通过特定的佛教修行而获得解脱能力，这种后天习得的解脱能力就是所谓的“修德”；相反，大乘佛教则认为，众生人人本具解脱能力，解脱能力乃属于众生的本性，因而用不着后天习得，这种先天

① 星云主编：《佛光大辞典》第4册，台湾佛光山出版社1989年版，第3239页。

② 丁福保：《佛学大辞典》下册，上海书店出版社1995年版，第1482页。

本具的解脱能力即是所谓的“性德”。可见“性德”乃是大乘佛教的概念，而“修德”则是小乘佛教的概念，两者有着不同的教派语境，不可混淆。在大乘佛教的语境中，作为众生先天本具的解脱能力，“性德”人人皆有，只是显隐不同而已。“性德”显者为佛，“性德”隐者为凡夫，凡夫和佛同具一“性德”，这“性德”亦“本觉”，所谓“本觉者，即与佛同具之天真佛性，乃性德也”^①。因为凡夫和佛同具一“性德”，所以，我们在谈论“性德”时，既可以从佛的角度来谈，如“佛身是表性德，性德是究竟圆满的……诸佛菩萨的色相是随顺性德，性德是善的”^②，也可以从凡夫的角度来谈，如“纯命老人讲过‘心就是佛，佛就是心’，这里所说的心是妙明真心，此心称谓很多：真如法性、常住自性、清净觉海、寂灭性海、无住真心、圆觉妙心、清净真如、大光明藏、大圆镜智、妙明本体、本来面目——是我们凡夫本具的性德……使人明了真佛是心，是心作佛——性德是体，心是性德之用”^③。可见，佛的“性德”和凡夫的“性德”乃表现为“体”一而“用”异的关系；而就其对于成佛的作用而言，那么凡夫的“性德”是因，佛的“性德”是果，因果不二乃是“性德”的重要特征。

（二）中国佛教的“性德”论

从教派上看，中国佛教属于大乘佛教，但是中国的大乘佛教不是印度式的反对小乘佛教的“绝对大乘”，而是兼容小乘佛教的“相对大乘”或“圆融大乘”。具有圆融精神的中国大乘佛教兼收并蓄，将小乘佛教的思想和方法也纳入到自己的佛学体系中，具体到它的“性德”论，就是提倡“性修不二”或“性修圆融”。前文已提到，大乘佛教主张“性德”，小乘佛教主张“修德”，但是中国大乘佛教却将“性德”和“修德”统一了起来，认为“性修无碍”，“全修即性”，意谓“修德有功，性德方显。若论性德则一切蠢动含灵都本来是佛；倘无修德，又与那些蠢动之类有什么分别”^④？这就是说，光靠“性德”而不事“修德”是永远不可能成佛的，唯有“性德”和“修德”双管齐下，才能最终成就佛果，此即“修德功极，性德圆彰，福慧具足，烦恼净尽，圆满菩提，归无所得，方为大觉世尊，方证始本合一之最上乘极致，方了修因证果之大丈夫事业”^⑤。

关于“性修不二”或“性修圆融”，中国大乘佛教的各宗派均不乏阐述，如天台宗九祖湛然（711-782）在《十不二门》中论述天台宗的十大“不二法门”，其中就有“性修不二”法门（位列第三），如下：

三性修不二门者，性德只是界如一念，此内界如三法具足，性虽本尔，藉智起修，由修照性，由性发修，存性则全修成性，起修则全性成修。性无所移，修常宛尔。修又二种，顺修逆修。顺谓了性为行，逆谓背性成迷。迷了二心，心虽不二，逆顺二性，性事恒殊，可由事不移心，则令迷修成了，故须一期迷了，照性成修，见性修心，二心俱泯又了。顺修对性有离有合，离谓修各三，合谓修二性一。修二各三共发性三，是则修虽具

① 净空法师：《〈说十善业道经〉讲记》，台湾佛陀教育基金会，1999年，第23页。

② 同上。

③ 张漫涛主编：《净土宗概论》，台湾大乘文化出版社1979年版，第189页。

④ 刘元春：《信愿行完美人生之路——重读〈阿弥陀经宗要〉：信愿持名》，《菩提道》2007年第4期，第23页。

⑤ 交光真鉴：《〈大佛顶首楞严经〉正脉疏》上册，台湾佛陀教育基金会，2005年，第129页。

九，九只是三，为对性明修，故合修为二。二与一性，如水为波，二亦无二，亦如波水。应知性指三障，是故具三。修从性成，成三法尔，达无修性，唯一妙乘，无所分别，法界洞朗。^①

很显然，在湛然那里“性德”和“修德”不再有大小乘之别，两相圆融“唯一妙乘，无所分别”，这就是天台宗的“性修不二”。另外，天台宗还将“性修不二”的思想植入其佛性论之中。天台宗的佛性论主张“三因佛性”，所谓“三因”即是指正因、了因和缘因。“对三因佛性之关系，《金光明经玄义》总结说：‘正谓中正，了谓照了，缘谓助缘。助缘赞助了因，了因显发正因’……此三因佛性，正因属性德，缘了属修德，是一性两修……此三因佛性，虽曰一性两修，但绝不能将三者隔裂开来理解，为什么呢？因为全性起修，全修即性，性修不二之故”^②。天台宗对佛性的这种理解完全不同于印度佛教对佛性的理解，因为后者将“性德”和“修德”割裂了开来，如天亲（Vasubandhu，公元5世纪时人，生卒不详）所著的《佛性论》中说：“若依毘昙、萨婆多等诸部说者，则一切众生，无有性得佛性，但有修得佛性。”^③印度佛教这种割裂“性德”（即“性得”）和“修德”（“修得”）的佛性论在魏晋时期也传入了中国，并在当时的中国佛教界演变出了所谓的“佛性本有始有之争。本有是说众生本来就有佛性，始有是说众生经过修持当有佛性，也称‘当果’，意谓因有当果……争论持续数百年，迄至唐代仍无定说。玄奘西行印度求法的主要动机之一，也就是为了寻求这一疑难问题的答案”^④。我们现在无法知道玄奘到印度去后究竟有没有寻找到答案，即便是寻找到了，中国佛教也会置之不理，因为早在玄奘回国之前，天台宗就已经用“性修不二”的圆融手腕将“佛性本有、始有之争”给平息了——问题本身都已经不存在了，答案还有什么用？总之，在天台宗的语境中“佛性本有”就相当于“性德佛性”，而“佛性始有”就相当于“修德佛性”。因为“性修不二”，“性德”即“修德”，所以“本有”即“始有”，“本始不二”。

（三）天台宗的“性德”论

在谈中国佛教的“性修不二”问题时，已经触及天台宗的“性德”论，但这还不是天台宗“性德”论的核心。天台宗“性德”论的核心乃在于其“性具善恶”说，亦即本节开头所引丁福保《佛学大辞典》在解释“性德”时所说的“本性之上各有善恶迷悟之性能”。

天台宗将汉译印度佛典中的“性得”“修得”分别改称为“性德”“修德”，这一改动后来便成了中国佛教表述这两个概念的正版术语。不过，天台宗将“性得”改为“性德”（暂且不论“修得”和“修德”）并不仅仅是表面语词的改动，其中更重要的还是对“性德”含义的革命性改造。根据前文之所谈“性德”给人的印象是善的。不错，“性德善”乃是印度大乘佛教和中国大乘佛教中除天台宗以外的其他宗派（如禅宗、华严宗、净土宗等）对“性德”的一个共同界定，唯独天台宗却特立独行，不支持“性德善”，而提倡“性具善恶”说，以为“性德”既具善又具恶，“也就是说，四圣六凡都具迷悟之法、善恶之性。性善、性恶是天然性德，永不丧失，这称为‘性具善恶’……在天台宗思想史上，《大乘止观法门》卷一首先标明性具

① 《大正藏》第四十六卷，第703页中。

② 圆瑛法师：《〈佛说阿弥陀经〉要解讲义》，山东阳谷海会寺，2007年，第58页。

③ 《大正藏》第三十一卷，第787下。

④ 方立天：《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社2002年版，第292页。

善恶之说，文曰：‘一一众生，一一诸佛，悉具染净二性。法界法尔，未曾不有。’染净即是善恶，意思是，从众生到诸佛都有善恶二性”^①，“盖台宗之言性也，则善恶具”^②。天台宗创始人智顓（538-597）在《观音玄义》中对天台宗的“性具善恶”思想有集中的阐述，其中有曰“性之善恶但是善恶之法门，性不可改，历三世无谁能毁，复不可断坏”^③。这显然是在“强调性之善恶具有经过去、现在和未来三世也不能断尽和改变的原有性质”^④；不过“天台宗性具善恶论的重点是性恶论”^⑤。因为“以性具善，诸师亦知”^⑥，也就是说，“性具善”的道理，天台宗以外的其他宗派也都知道，但它们却“只知性具善，不知性具恶”^⑦，“性具恶”乃是天台宗的独家发明。至此，我们可以说，天台宗“性德”论的核心是“性具善恶”，而其特色则是“性恶”或“性具恶”。

三、道家的“道德”

我们现在常说“伦理道德”，“道德”一词在现代学术中已定格为一个人们耳熟能详的伦理学术语了，但是，在中国古代学术中，“道德”一词并不是一个伦理学术语，而是一个没有直接伦理学含义的道家术语。虽然儒家和佛教也经常谈论“道”和“德”，但它们所说的“道”和“德”，其含义与道家所说的“道”和“德”完全不同，更不曾有将两者合而为一的“道德”这一概念，那么，道家原本所说的那个“道德”究竟是什么意思呢？还是让我们回到道家的原典《道德经》中去寻找答案吧。

《道德经》原本叫《老子》，西汉河上公（生卒不详）作《〈老子〉章句》，将《老子》分为81章，前37章名为《道经》，后44章名为《德经》，从此，《老子》便有了《道德经》这一别名。不过，1973年长沙马王堆三号汉墓出土的《老子》抄本，《德经》被置于《道经》之前，于是也有人按文序称《老子》为《道德经》。本文文随义便，权用《道德经》一名。

《道德经》，顾名思义，就是宣说“道德”之经。据《史记·老子韩非列传》，《道德经》的作者“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，彊为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终”。对此，三国吴道士葛玄（164-224）在《老子道德经序》中有稍微深入一些的解释，曰：

世衰，大道不行，（老子）西游天下。关令尹喜曰：“大道将隐乎，愿为我著书。”于是作道德三篇五千文上下经焉。夫五千文宣道德之源，大无不苞，细无不入，天人之自然经也^⑧。

综合《史记》和葛玄之所说，老子在当时肯定以“修道德”而闻名，而且名气相当大，引

① 方立天：《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社2002年版，第312-313页。

② 《续藏经》第一辑第2编第6套第5册，第420页。

③ 《大正藏》第三十四卷，第822页。

④ 同上书，第905页。

⑤ 交光真鉴：《〈大佛顶首楞严经〉正脉疏》上册，第320页。

⑥ 同上书，第315页。

⑦ 《大正藏》第四十六卷，第935页。

⑧ 《老子》，上海古籍出版社2003年版，第2页。

得“粉丝”无数，其中就有一个叫尹喜的守关吏。尹喜就像粉丝要求明星签名一样地要求老子出关“西游”之前为他“著书”，否则就予以放行，老子拿他没办法，只得为他写下了“五千余言”的《道德经》，于是乎“老子修道德”所获得的个人经验形态的“道德”，遂因了尹喜的善意“要挟”而转变成了《道德经》中具有普遍意义的观念形态的“道德”。因为“老子修道德”的目的乃是要“学以自隐无名为务”，而这“自隐无名”显然是一种逃避人际关系的隐修实践，而不是那种深入人际关系的伦理实践，所以《德经》中所说的“道德”就不可能是现代伦理学意义上的“道德”，而且其外延还非常之大，大得使《道德经》都成了一部“宣道德之源，大无不苞，细无不入，天人之自然经”——可见，《道德经》还可以叫作《自然经》，这表明在《道德经》中，“道德”与“自然”之间乃存在着某种密切的关系，而要了解“道德”与“自然”之间的密切关系，先要了解“道”与“自然”之间的密切关系。

“道”与“自然”之间的密切关系集中体现在“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《道德经》第25章，以下只标章名）这句话中。河上公《〈老子〉章句》在解释其中的“道法自然”时说“道性自然，无所法也”^①，“这是说，‘道’以自然为特性，或者说‘道’的根本特性就表现为自然本然性”，因为“‘道’没有自身以外的‘法’，它所法的就是自己的本然状态，即自己原本是什么样子，表现出来就是什么样子，其间没有人为的修饰与作为”^②，这就是所谓的“自然”。“自然”作为“道”的特性，是“莫之命而常自然”（第51章），意思是说“道”本来就是“自然”的，而不是什么外在的力量命其“自然”或使其“自然”，“自然”乃是“道”本有的特性。“‘道’作为宇宙的本原和最高实体其本质就是‘自然’”^③，换言之即（按照中国哲学的“体用”观）“自然”就是“道”之“体”，而相应的“道”之“用”则是“无为”，此即“道常无为而无不为”（第37章），而所谓的“无为”，是指“道”“以辅万物之自然而不敢为”（第64章）。其意思是说“道”辅助万物自然而然地发展而不加干扰，亦即“长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰”（第51章），其中的“亭之毒之”，“在河上公的本子里作‘成之熟之’，说明亭毒就是成熟的意思，形异义同”^④。可以这么说“道”内“自然”而外“无为”，这“自然无为”便是“道”的品质，一个修道者的任务就是要“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”（第56章），即“玄同”于“道”而变得与道一样“自然无为”，这就叫“为道日损，损之又损以至于无为”（第48章），细言之即“道家重为道……‘为道’要在做‘日损’的工夫，不断减损其知……惟有通过‘观道’‘睹道’‘体道’，即通过非感性非理性非逻辑的知觉活动，通过主体自我的体验和体悟，才能接近于道”^⑤。而其中的“体道就得抛弃耳、目、口、鼻、心思这些感官及其作用，塞住视听的窍穴以闭聪塞明，关上认知的大门以使心不外骛，不露锋芒以消除个人异见，超脱纠纷以便超然物外，因为‘道’并不是感性知觉、逻辑议论和理性思辨的对

① 《老子》，上海古籍出版社2003年版，第35页。

② 李霞：《道家与禅宗》，安徽大学出版社1997年版，第44页。

③ 戴建业：《〈老子〉现代版》，上海古籍出版社2002年版，第55页。

④ 马恒君：《〈老子〉正宗》，华夏出版社2006年版，第167页。

⑤ 公木、邵公明：《道家哲学》，长春出版社2007年版，第14页。

象”^①，老子“学以自隐无名为务”的“修道德”就是这样一种“体道”的活动。老子通过“体道”而“玄同”于“道”，从而也表现出与“道”一样的品质即“自然无为”。老子的这种“自然无为”就是所谓的“道德”，即源自于“道”，得之于“道”的“德”，这种“得”意义上的“德”，按《韩非子·解老》中的说法，乃是“言其神不淫于外也。神不淫于外，则身全，身全之谓得，得者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。为之欲之，则德无舍；德无舍，则不全。用之思之，则不固；不固，则无功；无功，则生有德。德则无德，不德则有德”^②。前文说到，儒家的“比德”是“天人合一”之“德”，仿此，我们亦不妨说道家的“道德”是“道人合一”之“德”。道家的“道人合一”，要求人“修德符道”。有学者认为，道家的“‘道人合一’，这是大宇宙的天然造化；‘修德符道’，也是全人类的圆满结局……只有修德符道，才能‘道人合一’，才能实现人与人、人与社会、人与自然的和谐与完美。这种契合，这种统一，有其完善的理论内涵……而人最伟大之处也正在于顺天道，归德（于）道”^③。

结语

中国文化中的儒佛道三家都是在提升人的“心性”品质上做文章的，而这“心性”品质就是所谓的“德”。“德”从内容上讲就是“德性”，儒佛道三家都有各自丰富的“德性”论，这方面的相关研究已经很多。另外“德”还可以从来源上讲（这就是本文所处理的），就“德”的来源而言，儒佛道三家都不是就事论事地平面化地来谈“德”，都不是外在地赋予“德”以一定的内涵，而是将“德”看作是有其深刻的宇宙或人性背景的，其中儒家所讲的“德”是“比德”，即“天人合一”源自于“天”的德；佛教所讲的“德”是“性德”，即众生于本性中具足的源自于“性”的德；最后，道家所讲的“德”则是“道德”，即“道人合一”源自于“道”的德。

① 戴建业：《〈老子〉现代版》，上海古籍出版社2002年版，第44页。

② 王先慎：《〈韩非子〉集解》，中华书局2003年版，第130页。

③ 张戡坤：《老子的道论——回归自然的大智慧》，香港飞天文化出版社2001年版，第1-3页。

试论中国传统文化的儒释道互补格局*

金太军**

自两汉至近代，以儒家思想为主体的传统文化所以能绵延千年，经久不衰，创造了世界文化史上的奇迹，在相当程度上应当归因于这一文化所具的儒、道、释三家间的相互渗透、相互补充的内在格局。

一

早在“百家争鸣”的战国时期，儒家、道家同为“显学”，在追求身心和谐否定“天命”“鬼神”的观念等方面，二者有相一致的地方，然而，他们的许多基本看法却是大相径庭的。儒家注重人事，重视人与人关系的和谐，道家遵奉“天道”，关怀人与自然之间的和谐；儒家强调个人对家族和国家的责任，认为“国家兴亡，匹夫有责”，道家则醉心于一己对社会的超脱，不愿为世俗所累；儒家拥护大一统的君主统治，道家却崇尚小国寡民……而且，初期的道家的确是作为儒家的单纯对立面存在的，两者曾有过激烈论争的历史。但是，也正因为儒道两家各执一端，各有所长，又各有所短，且儒家之所长，恰是道家之所短，反之亦然，它们之间的相互渗透、相互补充才有必要和可能。事实上，从汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒道两家就逐步走上相互补充、相互吸收的道路。

（一）道家对儒家的补充

汉武帝以降的两千来年中，道家思想基本上作为儒家思想的一种对立的补充物，而共同建构了支撑封建社会大厦的传统思想文化体系。其奥妙之一在于，道家虽然对现存的社会制度、政治体系和道德观念往往持消极甚至否定态度，但并不企图去积极建立新的社会、政治秩序，这或许是它能被历代封建王朝所容忍而不至在思想长河中逐渐湮没的先决条件。而每当大乱初平，新王朝建立伊始，人民亟需休养生息之际，道家奉为圭臬的“无为而治”思想，便有利于封建社会秩序的恢复和巩固，因此就会颇合统治者的胃口，这也就是汉初黄老之学盛行并造成“文景之治”的主要缘由。我们也就理解唐初雄才大略的李世民何以会说出“君能清静，百

* 本文原载《青海社会科学》1994年第5期。

** 金太军，中共江苏省委党校管理研究室。

姓何得不安乐乎”^① 这样耐人寻味的话来。

道家对占传统文化主体地位的儒家学说的补充作用，特别突出体现在社会动荡、政治腐败的所谓“礼崩乐坏”时期（多为封建王朝末期周期性的王朝更迭时期）。此时，道家关于自然、超脱的清高说教，就会成为对现实失望或不满的人们，特别是儒生士大夫阶层的精神避难所，使得他们不是去努力寻求一种崭新的思想文化体系和社会政治秩序，而是暂时鸵鸟拱沙似地隐逸遁世，以山水花月自娱，从而麻醉于逃避现实的“超脱”和所谓“物我两忘”的“意境”中。典型如东汉魏晋时期，广大中下层士大夫对黑暗残酷的社会现实和堕为神学化、谶纬化的儒学深感厌恶，但他们却没有进行理论创新，积极尝试去摆脱儒学这一正统思想的束缚，却转而求助于道家，他们或放浪形骸，纵情声乐，或归隐林下，修炼心性，或解老注庄，肆谈玄理，一时间道家玄学之风大盛，儒学虽转入低谷，但并未受到根本冲击，仍然保持着强大的势力。可见，道教给人们带来的虚无、消极、被动、苟安、超然等等观念，会使人们丧失寻求新思想、改革旧秩序的勇气和意志，实际上是从另一个方面强化人们对封建意识形态和伦理纲常的臣属和依附，亦即美国学者列文森所说，它起着禁锢古代知识分子的“牢笼”作用。道家对儒家正统地位的维持由此而具有了一种独特无形的保护功能。

道家对儒家的补充还表现为它的某些思想主张为儒家所吸收利用。不仅史书有孔子“问礼于”老聃这样抽象的记载，而且，道家的无为统治术也实实在在地被儒家所吸纳，成为儒家孜孜追求的“治国平天下”之术的重要组成部分。如西汉大儒董仲舒在倡导儒学、表彰经术的同时，仍把道家的“无为”术作为政治之本，在个体人格的修养方面，他也吸收了道家的“不为物役”的人生旨趣，更为重要的是，他借用了道家思想的核心范畴“道”并使之罩上一层神圣的光圈，来作为支撑“三纲五常”的框架，即所谓“道之大，原出于天；天不变，道亦不变”^②，“三纲之道，可求于天”^③。其后的扬雄、王充和荀悦等儒学大师，在阐述儒学时也都把道家思想杂糅其中。至于儒家在自己的政治主张无法实施时，更是每每从道家的学说中寻找暂时退隐的理论根据，以维持心理的平衡及获得东山再起的耐心。

道家思想为儒家所吸收，最典型的莫过于作为中国封建社会后期统治思想的宋明理学的产生，道家（道教）的宇宙论、本体论以及静坐修身的方法等都成了理学家借以构筑其思想体系的资养，如理学的首创者周敦颐提出的“无极而太极”“太极本无极也”等重要命题，同老子《道德经》的“天下万物生于有，有生于无”的思想也有渊源关系。再如理学的集大成者朱熹，他批判地吸收了道家的哲学本体论以及天（自然）人和谐的思想，作为支撑精深的理学体系的重要支柱之一。从这个意义说，清代学者作的“理气之说，始于老庄”^④的评述也不无道理。

（二）儒家对道家的渗透和补充

作为封建社会的官学，儒学对道学的渗透和影响自然更加广泛和深刻一些。早在秦汉之际，著名的黄老学派，即所谓的新道家，既师承老子的“无为而治”的一贯原则，又大胆吸收了儒家等学派的某些主张，在一定程度上克服了先秦道家思想中的消极因素，如摈弃了老子鼓

① 《贞观政要·政体》。

② 《汉书·董仲舒传》。

③ 《春秋繁露·基义》。

④ 潘格平：《求仁录》。

吹的小国寡民的政治理想，肯定新的封建大一统王朝的政治秩序，承认君臣关系是天经地义、不可改变的等等。这恰恰是黄老之术受到汉初统治者青睐而成为当时的官方思想的一个重要原因，也是道家受儒家界想渗透的表现。之后，崇尚黄老之学的淮南王刘安同他的宾客集体撰写的《淮南鸿烈》一书，对先秦道家的无为也进行了新的解释，他们认为道家的无为不是无所作为，也不是“用己而背自然”，而是因势利导，积极有为，即“循理而举事，因资而立权”^①。

魏晋时期，崇尚老庄思想、张扬黄老之学的玄学最为流行。玄学家虽然对董仲舒以来日益堕落的儒学进行了辛辣的嘲讽，但他们不仅接受了儒家的经学方法，即用儒生注解经传的方式去注解老庄，而且在思想内容上也表现出与儒家合流的趋势。玄学家王弼一面首树老子旗号，主张“贵无”，崇尚“自然”，一面又认为“名教”出于“自然”，肯定儒家所提倡的封建纲常伦理秩序（名教）的合理性，力图使儒道两家达到某种调和。嗣后而起的向秀、郭象也是老庄理论的信奉者，他们注《庄子》，主张“玄冥独化”，但同时又认为“名教”即“自然”，以求儒道合一，互不相悖，人们可在封建政治系统和伦理纲常的世俗生活中，求得道家萧然物外的超脱和清高，而最能达到这种境界的就是“圣人”，也即政治上的最高统治者——君王，“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”^②。他们还修正了老庄关于“圣人乱天下”的看法，把社会的治乱视为纯自然的结果。如此等等。老庄思想经过他们的注解和发挥，与儒家的对立色彩已大为淡化。

东晋以后，道家作为学术主体的学派已不复存在，但道家的基本精神在以后的中国文化体系中仍占有不可或缺的一席之地，特别是以宗教化的形式——道教继续发挥着固有作用。南北朝时，著名道士葛洪把道家学说彻底宗教化，把原始道教的神仙信仰系统化，并与儒家的伦理纲常结合起来，提出“有君论”，他说：“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”他还公开声称，人若要修仙成道，“更当以忠教、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生”^③。因此葛洪主张“儒道双修”：“若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”^④二者必须配合。葛洪的上述思想被后来的道教理论家陶弘景大加发挥，这位有“山中宰相”之称的道教大师杜撰《真灵位业图》，构造道教神仙谱系，所谓“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿”^⑤，实际上是把儒家所维护的封建等级尊卑秩序引入神仙世界，为人世间不平等寻找宗教依据。他还倡导儒、道、释三教合流，认为“百法纷凑，无越三教之境”。比陶弘景稍前的北魏名道寇谦之也强调道教要“专以礼度为首”^⑥，“不得叛逆君王，谋害国家”，“于君不可不忠”。他在为道教建立一整套的教规教仪的同时，也向教徒宣扬“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺、内无二心”的儒家三纲五常思想。

唐宋以后，随着儒家的思想统治地位日愈稳固，道教也愈来愈明确地主张三教合流，以道为主而吸取儒佛，并且在宋明理学的影响下，大力提倡儒家的伦理道德规范和修养方法，鼓吹

① 《淮南子·修务训》，《百子全书》第5册。

② 《庄子·逍遥游》。

③ 《抱朴子内篇·对俗》。

④ 《抱朴子内篇·塞难》。

⑤ 《真灵位业图》序。

⑥ 《魏书·释老志》。

“以孝悌为准式”，“笃人伦以翊世教”等。儒学对道教的渗透和影响是显而易见的。

二

佛教也是儒家的某种对立的补充物，当然，和道教不同，佛教本是从印度传来的异域文化，自公元148年安世高东来译经，佛教便开始传入中国，并逐渐流行，于南北朝和隋唐时代达到鼎盛状态。在这一漫长的历史过程中，佛教始终受到以儒学为核心的中国原有文化的强有力的渗透和影响，佛教的许多重要思想也逐渐为中国原有文化所吸收和消化，佛教因此与儒道渐渐合流，最终成为中国传统文化的一个难以分割的组成部分。

（一）儒道对佛教的渗透和影响

佛教传入中国的初期，直接给它以深刻影响的是中国道家的思想，汉时佛教多用黄老道术来解释佛典，甚至把佛教看作是“道术”的一种，认为佛教的教义和中国的黄老之术同样主张“清静无为”，“息心去欲”。汉末魏初，佛教在中国开始分为重禅法的小乘佛教和以《般若经》为中心的大乘佛教。前者讲呼吸守意，和中国道教的呼吸吐纳之术相近，并把佛教的“色、受、想、行、识”说成是“元气”（即道家的“五行”）的作用，后者认为人生的根本道理是“神返本质”而与“道合”，它们显然都是用道术来理解佛理。到魏晋时期，玄学成为当时的主导思想，佛教又依据玄学而被玄学化，如用玄学的本末思维方式去理解佛教般若学说，把本义是否定本体实有的般若学改造为本体是根本、本体是实有的本无说，这样，就和玄学家王弼、何晏等人“以无为本”的思想相一致了。

东晋以后，印度佛教在中国的传播日益广泛，引起了佛教与中国原有文化主要是儒道两家的矛盾和冲突。但是，本土文化并没有一味拒绝佛教文化，而是在这种矛盾和冲突中不断影响和改造佛教，这促成了隋唐时期天台、华严、禅宗等中国化的佛教宗派的产生，它们都是佛教为适应中国当时的实际情况，以中国原有思想为主结合印度佛教的某些信仰而创立的。天台宗引入儒家的人性善恶观念，宣扬“劝善惩恶”，把佛教修行与儒家的道德实践等量齐观。此宗还吸取道教的炼气术，提倡先成神仙后成佛陀，如天台宗第二代祖师慧思，在《誓愿文》中说：“我今入山修习苦行……为护法故，求长寿命，不愿生天及余诸趣。原诸圣贤佐助我得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴……”成仙的思想影响所致，华严宗以“理事无碍，事事无碍”为宗旨，提出“真如（佛理）即万法（万物），万法即真如，真如与万法，无碍融通”的宇宙观，与中国固有的重视社会和谐的传统思维相近，同魏晋玄学的“体用如一”观点更有直接的渊源关系。此宗还主张佛教和儒道两家相互协调，如华严宗三代传人宗密认为：“然孔、老、释迦皆是至圣。随时应物，设教殊途，内外相资，共励群庶……三教皆可遵行。”^①

禅宗更堪称纯粹的中国式的佛教宗派，它将繁琐的印度佛教教义化为简易，且大量吸收了儒道的思想，并引进儒家的概念来解释佛理，如《证心论》中的“道心”和《坛经》中的“常行于敬，自修身即功，自修心即德”。尤其是禅宗认为，佛心本有，不必念经拜佛，在日常生活中也可以见信自悟，顿悟成佛，即“挑水砍柴，无非妙道”；“若欲修行，在家亦得，不由

^① 《大藏经》第四十五卷。

在寺”^①。我们知道，作为中国原有文化主体部分的儒家思想，同作为一种宗教的印度佛教二者最显著的差别在于，前者积极提倡在现实生活中实现“修身养性齐家治国平天下”的内圣外王之道，具有深厚的“入世”色彩和积极的进取精神，后者则根本否定现实的人生世界，追求与现实隔绝的彼岸世界，因而是一种消极的“出世”的哲学。但是，禅宗却在相当程度上肯定了现实生活，这样就破坏了佛教作为一种宗教的特性。禅宗是印度佛教深受中国原有文化影响和熏陶的直接产物，因此，它们在中国的影响也就最大。特别是禅宗在唐代后期几乎代替了其他宗教，垄断了佛教，甚至禅学和佛学成了同义词，而另外一些主要依据印度佛典，却未能与中国原有议论文化传统相结合的佛教宗派，如三论宗、唯识宗、密宗等则几近湮没。

由于中国原有文化，特别是儒道两家对佛教文化由浅入深的影响和渗透，后者的本来面目渐趋变化，甚至一些在印度原为凶神恶煞的佛像，经过儒家伦理型文化的改造，竟也慢慢地变成了中国人的面孔，显得慈眉善目，和蔼可亲。印度佛教主张“沙门（佛教徒）不敬王者，不拜父母”，宣扬善男信女脱离君臣、父子、夫妇等伦常关系，在红尘之外求得精神的解脱，但在儒家思想的浸濡和改造下，逐渐变得礼事君王，孝顺双亲，遵守世俗秩序的管制。早在北魏时，便有位名叫法果的佛教徒不仅向皇帝行跪拜礼，而且声称：“太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜当尽礼。”^②隋唐以后，许多佛教寺院用儒家倡导的家庭礼仪来祭拜已故的祖师，建立和父子相传类似的传法体系。为更好地与文化相协调，中国的一些佛教理论家还直接删去了印度佛教典中论述父子、夫妇、主仆平等的原文，而对其中一些与中国固有文化传统似是而非的东西，则刻意发挥和大加渲染。例如佛经中一些讲孝的文字，就被发展成为《父母恩重经》《目莲冥间救母变文》等作品。佛典教义如五戒等，也被证明与儒家的五伦相同，佛教心成了孝心的同义词，孝道即为佛门的善行，甚至出现了许多孝僧、儒僧。如明末四大高僧之一的莲池大师（云栖株宏）就曾大力提倡孝道：“戒虽万行，以孝为宗。”^③“家有父母，孝顺念佛可也，不必外驰听讲；家有经书，依经念佛可也，不必惟施空门。”^④他要求僧众事父母致敬尽善，事君王竭思效力，敬奉师长，尊兄爱弟。这样的佛教已远非印度佛教的本来面目，它已渗透了儒家的纲常伦理精神。

（二）佛教对儒道的渗透和补充

中国原有文化在渗透和影响佛教文化的同时，也从佛教中吸取和补充了大量养分。因为，佛教具有儒道两家所缺乏的宏远精深的本体论和认识体系，蕴含着一套值得儒道两家吸收利用的比较精致的学理。

先看道教对佛教的吸收和利用，最早的道教经典《太平经》，把“守一”（即守住元气）当作长生不死、得道成仙的根本途径，这种看法多少是受到汉时传入的小乘佛教禅法“安般守意”的影响。从南北朝时代开始，道教大量地吸纳佛教思想，道教本来主张修炼养生，无死人圣，不讲灵魂不死，轮回报应，但寇谦之和陶弘景都把佛教关于地狱转生的思想引入道教，如

① 《大正藏经》第48册，第341页。

② 《魏书·释老志》。

③ 《云栖法汇》，《莲池大师全集》第四卷。

④ 《竹窗二笔》第22-23页。

寇谦之借老君的口气说：“此等之人，尽在地狱，若有重罪之者，转生虫畜。”^① 道教一贯主张肉体成仙，注重“炼形”，但对此理论上缺乏严密论证，很难令人相信，于是就吸取了佛教的“形尽神不灭”等思想，如道教经典《西华经》认为：“道别于是，言有真伪，伪道养神。真神通道，能飞形，并能移山，形为灰土，其何识焉？”^② 这里提出“伪道养形”“形为灰土”，已抛弃了道教练形的主张，而修炼的目的是达到“真神通道”，这与佛教涅槃思想又十分接近。道教还直接采用佛教的某些戒律为己用，如陶弘景的三传弟子，唐朝的司马承祯，他所规定的道教五式（不杀生、不偷盗、不妄语、不饮酒）就与佛教相同，他还系统地研究了道教修炼方法，认为修炼的主旨在于“修心”“主静”。因为“心者，一身之主，百神之师，静则生慧，动则成昏”。具体方法是：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”^③ 这种“静则生慧”“收心离境”，显然是受佛教的“止观”“禅定”影响。

再看儒家对佛教的吸收和利用。隋唐时期，随着佛教在中国的广泛传播且开始形成雄厚坚实的理论宗派，儒家愈来愈认识到吸收、利用佛教理论的必要。隋朝大儒王通最早提出“三教归一”的纲领，他认为三教中有各用，要通权达变，不要固执一方：“通其变，天下无弊法，执其方，天下无善教，故曰：存乎其人。”不过，三教之中，还是应该以儒家为主。唐代朴素唯物主义的代表人物柳宗元，比较系统地论述了佛教对儒学具有的可取之处，他认为，佛学“往往与《易》《论语》合”，“不与孔子异道”，因此，佛教这块顽石里包含着有价值的美玉。他甚至称赞佛教的核心说——“般若”“湮般”是至法、大经，“法之至莫尚乎般若，经之大莫极乎湮般。世之上士将欲由是以入者，非取乎经验，则悖矣”^④。与柳宗元同时期的韩愈，素以孔孟正统自居，又是当时坚决排佛派的领袖人物，但他的“性三品说”却多少吸收了佛教的品级观念，他编构的儒家圣人传道的“道统说”，也借鉴了佛教的祖统论。至于韩愈的衣钵传人李翱，其主要学说“复性（恢复人性）”论更是直接吸取了佛教的佛性论。李翱提出的复性的方法“慎独”“守中”、断除“嗜欲爱憎之心”等，和佛教的“坐禅”“止观”等修养方法是直接相通的，他所追求的“视听昭昭而不起于见闻”的最终境界，实际上带着浓厚的佛教色彩。柳、韩、李开援佛入儒之先河，此后，“空有合一”的本体观、“渐修”与“顿悟”合一的养身法、“明心见信”“返本复初”的心性观等等，都同道家思想一起逐渐渗透到儒家文化的深层。正是在儒、道、释三者相互吸收、相互补充、相互渗透的基础上，以二程和朱熹为代表的宋儒们才建构成庞大精深的哲理化的新儒学体系，即宋明理学。如二程的“体用一源，显微无间”^⑤的命题，同华严宗的“理事无碍”“事事无碍”的思想直接相通；朱熹的“人人有一太极，物物有一太极”^⑥的提法，也渊源于华严宗“一真法界”“一切即一”“一即一切”。至于他的“理一分殊”“目印万川”的著名命题，更是佛典中的“一月普现一切水，一切水月一月摄”及禅宗的“一在遍含一切法”的翻版。此外，理学所重视有加的静坐修养、心中格物，

① 《老君音诵诫经》，《道藏》力字号上。

② 《西升经》邪正章第七，《道藏》草字号上。

③ 《坐忘论·收心》。

④ 柳宗元：《送琛上人南游序》。

⑤ 《程氏易传序》。

⑥ 《朱子语类》卷一。

一个重要源头也正是佛教的“修神”“禅定”，而朱熹提出的知识论士“一旦豁然贯通”的工夫，则显然脱胎于禅宗的顿悟。

作为中国封建社会后期占统治地位的思想文化，宋明理学的基本格局就是以儒治世，以佛治心，以道治身，三者互补，三教合一。可以说，佛、道补充和强化了儒家的思想文化统治功能，起到了儒家有时起不到的作用。“轮回转世”“劝人为善”的佛教教义强化了儒家行善积德的道德规范，“渐修”与“顿悟”合一的佛教修持功夫同理学的修养心性以体现“天理”的要求达成一致，佛教“普济众生”的主张又和儒学维护封建伦常关系及弥合宗法等级间裂痕的宗旨达到了共鸣，而佛教“虚空出世”的说教又和道教“羽化成仙”的追求相结合，起到了泯灭人们与现实抗争的意志和勇气的作用。至于禅宗提出的在现实生活中也可顿悟成佛的主张以及道家的“身在庙堂，心在林泉”的自圆其说，则使封建统治者把信佛拜祖和“治国平天下”完全统一起来。

正因为佛道有如此独特的功能，所以从宋代后期至近代，佛道和儒学一起始终是组成中国传统文化体系的三大支柱，共同构成封建社会后期的意识形态。当然，由于佛道毕竟含有消极出世的倾向，未能像儒家那样直接、鲜明、严密、系统地宣扬和论证封建纲常伦理，也就难以像儒家那样积极地为封建统治阶级服务，因此，它们都不能占有封建文化体系中的正席，而只能居于儒学之下，作为儒家主体文化的必要补充。以此看来，一些学者认为中国传统文化的基本格局是儒、道、释三者鼎立，恐怕就难以令人信服了。

略论儒释道三教合一的内在因素*

鲁湘子**

儒学、佛教、道教之间形成了极为复杂的关系，这种关系可以概括为斗争与融合两个方面，而融合是主要的，最终在三教中都出现了儒释道三教合一的思想。儒释道之间的斗争，有时达到了异常激烈的程度，如佛教称为“法难”的“三武一宗”之厄，但却并没有激发宗教战争，即使最高统治者非常虔诚地信仰某教，但也没有强迫民众改变他们不同的宗教信仰；尽管有一些僧人、道徒受到统治者极尊崇的礼遇，参与政治，却从来没有搞过政教合一。儒学一直被作为官方正学而在三教中处于最核心的地位，儒释道之间的斗争，亦是由儒家最先发起的。但儒家对佛、道二教的攻击，也没有能够使道、释湮没，反而是儒释道之间达成了共识。其原因之一就在于儒释道三教自身就包含着可以相互会通的内在因素，它表现在政治、道德伦理、思想信仰诸多方面。

在政治上，中国封建社会实行的是专制强权的皇权政治，君道至尊、皇权至上是整个封建社会的统治模式。《诗经·北山》曰：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”荀子说：“君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统。”^①这里的“君子”，就是指的最高统治者皇帝。

汉代的董仲舒，兼采他之前的各家思想观点，为王道政治提供了一套完整的系统理论，他从“天人感应”的神学目的论出发，论证王道政治的绝对性，给儒家的皇权至上理论披上了宗教神秘主义的外衣，通过对“天”的神化达到其对君主神化的政治目的。董仲舒说：“天者，百神之大君也。”^②这个理论直接为其“君权神授”说奠定了理论基础。

关于皇帝与天的关系，董仲舒则认为：“德侔天地者称皇帝，天佑而子之，号称天子。”^③“天子受命于天，天下受命于天子。”^④“天”与君主合为一体。道教是一种宗教，它不同于儒学，所追求的是一个超现实的境界。但是，这种境界实际上只是一种幻想，无论如何都不可能

* 本文原载《社会科学研究》2000年第6期，第81-83页。

** 鲁湘子，四川大学宗教研究所教授。

① 《荀子·王制》。

② 董仲舒：《春秋繁露·郊祭》。

③ 董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》。

④ 同上。

脱离现实社会的制约，况且，它的最高宗教目标，就是在现实社会中肉体成仙，因此，它也就不能不受封建专制集团的辖制。孕育于中国传统思想文化中的道教，王权至上的传统思维方式，在道教理论中可说是根深蒂固的，道教早期经典《太平经》说：“帝王，天之子也；皇后，地之子也，是天地第一神气。”“夫帝王者，天之子，人之长，其为行当象此。”^①肯定了皇帝的独尊地位。无论是早期的南北天师道，还是后来的正一道、全真道，它们都致力于为封建王朝服务，是皇权政治的得力助手，并竭力表明自己的政治主张与儒家政治学说的一致性。如晋代道士葛洪的《抱朴子》就承儒家重人伦、守定分、上下有别、君臣有序之说，曰：“盖闻冲昧即闢，降浊升清，穹隆仰焘，旁泊俯停，乾坤定位，上下以形。远取诸物则天尊地卑，以著人伦之体；近取诸身则元首股肱，以表君臣之序。”^②由于《抱朴子》论政，完全是从儒家观点出发，因而反对老庄的无为政治，说：“道家之言，高则高矣，用之则蔽，辽落迂阔，譬犹干将不可以缝线，巨象不可使捕鼠……若行其言，则当燔桎梏，堕囹圄，罢有司，灭刑书，铸干戈，平城池，散府库，毁符节……泛然不系，反乎天牧，不训不营，相忘江湖。朝廷阒然若无，人民至死不往来，可得而论，难得而行也。”^③也就是说，道家的政治理论，只能口头上议论空谈，而不可真正施用，治世还得靠儒家的理论。

与道教的政治理论相联系，道教所构造的神仙世界，本质上是现实社会的皇权专制政体的折射，具有浓重的封建宗法色彩。在这个神仙社会里，神仙也是有着森严等级的。陶弘景《真灵位业图》的出现，标志着天上神仙已按品位、身份的高低排列，地上的道士也有了道阶，而且一大批历代帝王将相、儒家人物都被列入了这个神仙世界，神仙世界的封建宗法化和道教的官方政治化相互适应。唐宋以来，随着社会皇权政体的强化，神仙世界的宗法色彩也日益浓厚，玉皇大帝成为整个神仙世界至高无上的主宰。天上的玉皇大帝对应着地上的世俗皇帝遍布全国的城隍、土地神，对应着世俗国家的官僚管理机构。这种由世俗皇帝管理有形世界，玉帝管理无形世界的模式，其实就是儒家所主张的“神道设教”统治术在道教中的具体体现，它将宗教与政治结合，神权与皇权一体化，相得益彰。道教假世俗社会的宗法理论建立起了神仙世界，反过来，这个神仙世界又可为世俗皇权统治作辩护，从宗教神学的角度证明封建专制政体的合理性。

佛教是由印度传入中国的，主张无君无父，一不敬王者，二不拜父母，不受世俗礼法道德的约束。而按照中国专制主义的政治理论，纲常伦理以及传统的观点，皇帝是天之子，具有无比尊贵的至上权威，皇帝是代天行使权力的，任何人都不得违反皇帝的意志，这就形成了佛教与中国传统政治观念的最大矛盾和冲突。面对强大的中国封建专制主义的国情，佛教不得不采取妥协的态度，承认君权高于神权，封建礼制高于僧制，屈服于皇权之下。并以儒家的政治伦理学说为楷模，谓“儒典之格言，即佛教之名训”^④。康僧会通过编译《六度集经》，把印度大乘佛教的慈悲观念和中国儒家的仁爱思想加以沟通，把孟子的仁政学同佛教的菩萨行普度众生

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。

② 葛洪：《抱朴子·诘鲍篇》。

③ 葛洪：《抱朴子·用刑篇》。

④ 《大正藏》卷五十。

相联结，宣扬“仁道”，说“为天牧民，当以仁道”^①。“仁道”的内容包括爱民尊老、孝事双亲、反对虐杀与贪残，以配合儒家的政治伦理纲领，达到治世安民的目的。东晋慧远亦说：“常以为道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同。”^②认为佛教和儒家名教在民心教化和社会治理两个方面可以相互配合而彰明。从唐代以后，佛教徒就正式向皇帝称臣，并认为：“帝王不容，法从何立？”^③赞宁在《进〈高僧传〉表》中，就称“臣僧赞宁”^④。契嵩《镡津文集》卷九所载两封《上仁宗书》也是称己为臣。相应地皇帝对佛徒则称为“卿”。称谓的变化，是关系变化的一种反映，表明僧人不敢再以方外人自居而与皇权抗争，佛教是完全依附、臣属于皇权了。不仅如此，佛教徒还为封建王朝大唱赞歌，元代重编的《敕修百丈清规》，就是要佛徒首先颂祷崇拜君主的“祝厘章”和“报恩章”，而后才是供养佛祖的“报本章”和尊崇禅宗祖师的“尊祖章”。如果说早期佛教是被迫不得不这样，而到后来则成为一种自觉的行为。不论是佛教还是道教，经常以宗教仪式为封建王朝歌功颂德，为皇帝祈祷，希望皇权永固。

围绕着为封建皇权服务这个核心，儒家提出了忠于君、孝于亲的“三纲五常”伦理道德学说，提出除“人欲”“正人心”。在这一点上，佛、道也是非常赞同的。儒家伦理的重要内容是以忠、孝为核心的仁义礼智信五常和君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的三纲，也就是一般所说的“三纲五常”。“五常”是孔子时就提出来的了，到汉代经过大儒家伦理学上的提升，宋明理学家把儒家传统伦理观抬高到哲学的高度，从哲学基本命题上来发挥传统道德学说，进而深化了它的理论性。这样，二程认为：“人只有个天理，却不能存得，更做甚人也？”^⑤做人“只要存得一个天理”^⑥，因此“饿死事极小，失节事极大”^⑦。并提出诸如“格物致知”“惩忿窒欲”的种种道德修养方法，其目的不外是强化人们的三纲五常的观念，使人们的行为自觉地符合封建统治秩序的要求。

忠孝观念，在道教早期经书《太平经》中就被着重强调，谓“旦夕优（忧）念其君王”，最大的“上善”就是做一个忠臣孝子，如果“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦”。道教伦理最具特色的是“承负”说，这个承负说，实际上是封建宗法血缘制的产物，谓天地神明最赞赏的是人们的善举，最厌恶的是恶行，做善事神明会给予奖励，行恶则会给予惩罚，这种善恶报应是屡试不爽的。而且善恶的报应，不仅会反应在行善或作恶人的自身，而且还会流及子孙后世。这种观点与儒家“天命论”和“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”^⑧的思想有关。南北朝以后，道教将佛教的因果报应说引入，以“轮回”“地狱”等思想作为“承负”论的理论基础，大讲善有善报、恶有恶报，以忠孝仁义五常为核心，列举各种善恶的标准，强化忠君孝亲的世俗伦理规范，通过戒律、功过格、劝善书等形式，直接影响于社

① 《六度集经》。

② 《大正藏》卷五十二。

③ 《大正藏》卷五十四。

④ 《大正藏》卷五十。

⑤ 《二程遗书》卷十八。

⑥ 同上。

⑦ 《二程遗书》卷二十二。

⑧ 释契嵩：《易·坤卦文言》。

会，成为后期封建社会伦理说教的主干。

道教的伦理教化，还与成仙信仰密切结合。《抱朴子·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善，欲天仙，立千二百善！”所有的“善”，皆是以忠孝为先，“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”^①。陈致虚《金丹大要》谓：“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧，纲常既明，则道自纲常出，非纲常之外别有道也。”而净明道更是说：“贵在乎忠孝之本，方寸净明，四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”^②概而言之，无论是道教戒律，还是成仙信仰、金丹修炼，通俗化的劝善书之类，其伦理思想都无不是以“三纲五常”为核心内容的。

佛教在中国化过程中逐渐引进了中国传统伦理思想，在孝亲祭祖、奉敬君王等最基本的伦理观和政治观念上，彻底地服膺儒家学说，使佛教的伦理观念有了全新的变化。特别是从宋代以来，佛教从一般地提倡普度众生，转向了实实在在地忠君爱国孝亲，依附儒家的基本理论。提出佛教依附王法，参与辅助王政。北宋著名的僧人契嵩说：“夫圣人之道，善而已矣；先王之法，治而已矣。佛以五戒劝世，岂欲其乱耶？”^③智圆提出儒释“共为表里”，即“修身以儒，治心以释”^④。虽说忠孝观念一直是儒家所强调的，然而，突出强调忠孝节义，则是宋儒伦理论的一个最大特点。与此相应，忠孝仁义成为佛教的新教义。智圆说：“士有履仁义，尽忠孝者之谓积善也。”^⑤忠孝仁义，成了佛教的善恶标准。而且，把佛教的五戒比做儒家的五常，曰：“人乘者，五戒之谓也……汉儒校之，则与其所谓五常仁义者，异号而一体耳。”^⑥可以说，从宋代始，佛教的伦理观在儒家的影响下，已具有了不同于以往的内容。

综而述之，围绕以王权政治为中心，“三纲五常”的世俗伦理道德观，成为儒释道三家伦理思想共同的核心内容。为达到这个“至善”的伦理目标，惩忿窒欲、克服欲望、净化人心、放弃自我、泯灭七情六欲，成为儒释道三家的共同主张，三教在这里获得了最融洽的默契。

① 葛洪：《抱朴子·对俗》。

② 《净明忠孝全书》，《道藏》第23册，三家本，1988年。

③ 释契嵩：《镡津文集》卷十六。

④ 释契嵩：《镡津文集》卷十三。

⑤ 《闲居编》卷二十九。

⑥ 释契嵩：《镡津文集》卷三。

论净明道三教融合的思想特色*

孙亦平**

宋元时期在江西南昌西山兴起了一个奉许逊为祖师、宣扬由“真忠至孝，复归本净元明之境”的道教新派别——净明道，又称净明忠孝道。一般认为，净明道是儒、道思想结合的产物^①。笔者通过细究《净明忠孝全书》等道书，认为净明道不但热切地奉行儒家的忠孝观，而且还吸取了佛教的修行解脱论，它是在特定的历史条件下出现的儒佛道相融会的新道派。

一、以忠孝为修道之基

“忠孝”本是儒家伦理纲常的核心，它调整的主要是世俗的人伦关系，属于“人道”的范畴，但净明道却对它作了特殊的强调与发挥，并把它作为“仙道”的基础。净明道提出：“忠孝，大道之本也，是以君子务本，本立而道生……有不务本而修炼者，若太匠无材，纵巧何成^②？”追求“仙道”的净明道怎么强调“人道”，以忠孝为修道之基呢？净明道的解释是“欲修仙道，先修人道”^③。

由于“忠孝”是儒家思想的基本标识，这就使净明道在一开始就与儒家有了割不断的亲缘性。其实道教与儒家伦理的亲缘性并不自净明道始。净明道之所以将“忠孝”作为修道之基、成仙之据，一方面是对道教自身传统的继承，另一方面也是对时代发展需要的回应。正是传统与现实的结合，使净明道最终选择了以孝道孝行而闻名的历史人物许逊为教主，并突出地强调“真忠真孝”“真践实履”。

从道教自身的传统来看，道教创立于统一的封建王朝建立后的汉代，因而它在初创之时就将忠孝等儒家伦理的内容融会到了道教思想中来，并将其与道教的修仙之道相结合。现存最早的一部道书《太平经》里就有“人生之时，为子当孝，为臣当忠”^④的要求。晋末南北朝时出

* 本文原载《世界宗教研究》2001年第2期，第65-73页。

** 孙亦平，山东大学哲学系教授。

① 任继愈主编的《中国道教史》（上海人民出版社1990年版，第568页）就称净明道为“儒道融合的典型”。

② 《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第636页。

③ 同上书，第620页。

④ 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第408页。

现的天师道的教戒科律《正一法文天师教戒科经》中则说：“道以冲和为德，以不和相克，是以天地合和，万物萌生，华英熟成；国家合和，天下太平，万姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆……事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠。”^①东晋著名道士葛洪更是指出：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^②在道教看来，“学道以致仙，仙非难也，忠孝者先之，不忠不孝而求乎道而冀乎仙，未之有也”^③。道教虽然奉老子为教主，并在很大程度上以道家思想为主要理论依持，但将人道与仙道结合，将儒家伦理巧妙地融合到道教的修仙之道中，这形成了道教区别于道家的重要文化特色之一。

从时代发展的需要来看，宋代内忧外患的社会现实，特别是尖锐的民族矛盾使统治者一方面希望借助于本民族所崇拜的神灵来保佑自己，另一方面又希望本朝的人民能够通过忠君孝亲而团结一致，保卫国家。正是在这样的统治意识指导下，北宋皇室中掀起了崇道的狂潮。例如宋太祖利用道士的符命来神化自己为真命天子，宋真宗在与辽国纳币屈辱求和后，借道教假造天书行封禅之事，以镇服四海，夸示戎狄。与此相适应的道教也出现了一些颇具宋朝特点的新神灵如赵玄朗、玉皇大帝等，而在融合儒佛道三教的基础上兴起的理学，将“忠孝”为代表的儒家伦理纲常奉为至上之天理。由于适应了统治者的政治需要而在意识形态中占据了主导地位，这也给予道教的发展以重要的影响。正是在这样的背景下，以许逊为教主的净明道应运而生。

许逊（239-374）一般认为是一个历史人物，为东晋道士，以真诚的孝行和神异的仙术而著称。据传，许逊为汝南（今属河南）人，久居江西南昌，“逊年七岁，无父。躬耕负薪以养母，尽孝敬之道。与寡嫂共田桑，推让好者，自取荒者，不营荣利，母常遣之：‘如此，当乞食，无处居。’逊笑应母曰：‘但愿母老寿尔。’”^④许逊“弱冠，师大洞君吴猛，传三清法要。乡举孝廉，拜蜀旌阳县令”^⑤。西晋“太康元年（280），起为蜀郡旌阳县令，时年四十二”^⑥。后因晋室纷乱，许逊弃官东归，周游江湖，后与吴猛一起以南昌西山为中心传播孝道，在当地留下了许多斗蛟斩蛇、为民除害的神奇故事。相传东晋宁康二年（374）八月十五日^⑦，许逊因修道成功，带全家42人拔宅飞升，鸡犬悉去。这就是脍炙人口的“一人得道，鸡犬升天”成语的由来。许逊仙去后，其弟子们仍在西山的许宅立祠传道，并将西山许宅的故居改建为游帷观作为祭祠场所。此后，每年许逊升仙之日，“四乡百姓聚会于观，设黄箓大斋，邀请道流，三日三夜，升坛进表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请，存亡获福，方休暇焉”^⑧。

随着许逊崇拜在民间影响的日益扩大，其孝行也被蒙上了越来越多的神异色彩。据唐代的《孝道吴许二真君传》记载：

孝道本起兖州刚辅县（《玉隆集诸仙传兰公传》作“曲阜县”）高平乡九原里，有一

① 《道藏》第18册，第232页。

② 《抱朴子对俗》，王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第53页。

③ 《太上灵宝首入净明四规明鉴经》，《道藏》第24册，第614页。

④ 《艺文类聚》卷二十一《许逊别传》。

⑤ 《太平广记》卷十四《许真君》。

⑥ 白玉蟾：《玉隆集旌阳许真君传》，《道藏》第4册，第756页。

⑦ 据《孝道吴许二真君传》记载则为元康二年（292），见《道藏》第6册，第843页。

⑧ 《孝道吴许二真君传》，《道藏》第6册，第843页。

至人，姓兰，不示其名，号曰兰公。义居百人，同心合德，志行孝行。时感得斗中真人号孝悌王，即先王之次弟，明王之兄也。《孝经》云：昔者明王之以孝治天下也，斯之谓欤？以兰公孝道之志通于神明，遂降示兰公孝道根本。言先王为日中王，明王为月中王。又云先王玄炁，为大道；明王始炁，为至道；孝悌王元炁，散为孝道。此三者起由玄、元、始炁也。孝悌王与先王、明（王）分作铜符铁券，券中征许氏阳。氏阳则晋时征为氏阳县令，氏阳县蜀郡所管，为孝道之师传，袭孝道，诱进后代，除邪去逆，修心炼行，则去仙道不远于旨。^①

这段资料一方面虚构了关于孝悌王的神话：玄、始、元三炁化生出日、月、星斗中的孝道先王、孝道明王和孝悌王，他们以铜符铁券为凭，将孝道传给许氏阳（即许逊），从而将许逊的孝行神圣化；另一方面，又指出许逊的孝道传自兰公。兰公是孔子的故乡兖州曲阜人。这样，许逊崇拜所宣扬的孝道与儒家之孝似乎就有了某种因缘关系。在《太平广记》卷十五《十二真君传》的《兰公》中也有类似的记载，只是更为明确地说：“斗中真人下降兰公之舍……示陈孝悌之教。后晋代尝（当）有真仙许逊，传吾孝道之宗，是为众仙之长。”不仅将许逊崇拜以孝道为核心的特点突现了出来，而且提供了神授的依据，从而为许逊崇拜与道教的结合提供了基础。但此时的许逊崇拜主要还只是突出传“孝道之宗”，为“众仙之长”，还没有与忠相联系，也还没有形成净明道派。

大中祥符三年（1010），宋王朝将许逊在西山的故宅游帷观升格为玉隆宫。“本朝太宗、真宗、仁宗皆赐御书。真宗又遣中使赐香烛、花幡、旌节、舞偶，改赐额曰玉隆，取《度人经》太释玉隆腾胜天之义也。仍禁名山樵采，蠲租赋之役。复置官提举，为优异老臣之地。”^② 政和二年（1112），宋徽宗遣内殿程奇请众道士在玉隆宫建道场七昼夜，诰封许逊为“神功妙济真君”，又诰封吴猛和许逊的其他十大弟子为“真人”。在当时金兵不断南侵的形势下，宋徽宗梦想乞求许逊真灵下降，为他除妖治病，翦妖除毒，抵御金兵。他下诏模仿西京崇福宫規制修整西山，建造了宏伟壮观的玉隆万寿宫，以张扬许逊的孝道精神。在统治者的支持下，西山地区对许逊孝道的尊崇，为净明道的产生进一步铺垫了道路。

在民间信仰和朝廷的政治需要双重合力下，许逊崇拜的内容经过长期的演变在南宋时开始发生了质的变化，流行于民间的以“孝道”为特点的许逊崇拜在宋元时期演化成为以“忠孝”为重要标帜的净明道。南宋绍兴（1131—1162）年间，玉隆万寿宫道士何守证（净明道信徒称之为“何真公”）鉴于“兵祸煽结，民物涂炭”^③的社会状况，乃假托许逊降授而造作了《净明忠孝大法》等一批经典，倡“太上灵宝净明”大法，以“救度”社会与民众，并特别将“忠孝”相提并论，以作为修道之基。《逍遥山万寿宫志》卷十三中说：“何真公，未详其里居名氏，为玉隆宫羽士。建炎中，许都仙尝亲降玉册，授以《净明忠孝大法》及《飞仙度人经》等书，遂立坛度弟子，消禳灾厄，民赖以安。”《净明忠孝全书》中也有类似的记载，并说何真公当时“传度弟子五百余人”^④。这表明，何真公在南宋所面临的深刻社会危机中打出了“净

① 《道藏》第6册，第842页。

② 白玉蟾《续真君传》，《道藏》第4册，第761页。

③ 《净明忠孝全书》卷一，《道藏》第24册，第629页。

④ 《道藏》第24册，第629页。

明忠孝”旗号，并正式创立了净明忠孝道。“吾之忠孝净明者，以之为相，举天下之民跻于仁寿，措四海而归于太平，使君上安而民自阜，万物莫不自然；以之为将，举三军之众而归于不战以屈人之兵，则吾之兵常胜之兵也；以吾之忠，教不忠之人尽变为忠；以吾之孝，教不孝之人尽变为孝，其功可胜计哉^①！”突现“忠孝”精神的净明道，适应了统治者在战争烽火四起的社会中“神道设教”的需要。

由此可见，净明道提倡“忠孝”，绝非偶然，而选择许逊作为教主，也有其深刻的原因：一是因为净明道正式创立于南昌西山，而许逊就是南昌西山人；二是因为许逊不但有孝道，更有孝行，而净明道的“忠孝”强调的就是“真践实履”：“忠孝只是扶植纲常，但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履。”^② 三是因为许逊的孝道孝行为净明道提倡以“忠孝”为修道之基奠定了基础。忠孝一向关系密切：孝是忠的基础，忠是孝的扩大，忠孝结合，才能更好地发挥作用。当然，有关许逊神异仙术的传说也是他成为一个新道派教主的重要原因。

二、以净明为理想之境

光讲忠孝，并不足以充分展示净明道的基本特色，因为净明道毕竟是一个道教的派别，它以忠孝为修道之基，而“修道”还是为了实现道教的终极理想。从道教的发展来看，净明道实际上是从道教灵宝派中分化出来的一个道派，它将忠孝与净明密切结合，将“净明”奉为修道的终极理想之境。

何为净明？从现有的资料来看，“净明”一词出现较早，而在净明道书中，则首次出现于何真公托“六真”之神降授的《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》之《序》中。何真公在《序》中说：“炎宋中兴，岁在作噩，六真降神于渝川，出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教。”^③ 可见，“灵宝净明秘法”起先是依附于道教灵宝派的一种“化民以忠孝廉慎”的教法。今天的《道藏》中载有净明道的著作二十多种，其标题大多冠以“灵宝净明”的字样，这也标示出了净明道与灵宝派之间的密切关系。灵宝派是以传《灵宝经》而形成的一个道派，汉末葛玄传古《灵宝经》，经葛洪等传葛巢甫，《灵宝经》不断增益繁衍多达五十五卷。南朝陆修静将其中可信的三十五卷加以增修，立成仪规，灵宝之教大行于世，信徒也日益增多。后灵宝派主要以江西阁皂山为本山，运用符箓科教和修斋诵经劝世度人，成为道教三大符箓派之一（上清派、灵宝派和正一派）。净明道与灵宝派在地域上相近，在道法上也有一脉相承之处。《太上灵宝净明道元正印经》中说：“孰为符箓，孰为真经，心定神慧，是为净明。”^④ 即认为符箓真经的精要是助人“心定神慧”，而“心定神慧”也就是“净明”。

既然净明就是“心定神慧”，因而南宋时的净明道在将“忠孝”作为净明教法的主要内容的同时，也比较强调“磨砢智慧”，并有将之与人的心性炼养联系起来的倾向，认为：“净明

① 《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第2册，第646页。

② 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第635页。

③ 《道藏》第10册，第547页。

④ 《道藏》第24册，第612页。

者，无幽不烛，纤尘不污，愚智皆仰之为开度之门、升真之路，以孝悌为之准式，修炼为之方术，行持之秘要，积累相资，磨砢智慧，而后道气坚完，神人伏役，一瞬息间可达玄理。”^①“净明”既是“无幽不烛，纤尘不污”的极净极明的理想境界，又是助人“积累相资，磨砢智慧”以达到这种境界的津梁。而这种境界的最终实现，还是要在自我心性上下功夫，因为“人禀乎静则性达，得乎明则心通，性达心通，故交感于日月之宫。道本圆虚，圆者气之体，虚者气之用，得圆虚之道，故谓之净明。净明则适正得中，合于有情”^②。“净明”就是“性达心通”而“得圆虚之道”，这一对“净明”的看法，为从人心性上寻求“升真之路”开辟了道路。

元初时，刘玉、黄元吉和徐慧等人在融会儒佛道三教的基础上对净明道进行了改革，特别是对“净明”之内涵作了进一步的理论开掘，使“净明”具有了更丰富的多重意蕴。

首先，“净明”包蕴了儒家的名教纲常和道德修养的内容，具有伦理学的意义。刘玉在《玉真先生语录内集》开篇，就针对“或问古今之法门多矣，何以此教独名净明忠孝”的疑问而提出“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履”^③。“正心诚意”是得到理学家高度重视的《大学》中的重要思想，指的是一种内心的道德修养。“净明”只是“正心诚意”，这就意味着净明道将儒家的内心道德修养引进了自己的修道实践和终极理想。“正心诚意”的“净明”与“扶植纲常”的“忠孝”是相表里而存在，并相互为用的，“正心诚意”才能“真忠真孝”以扶植纲常，而极净极明则是人在日常生活中奉行“忠孝”之后所达到的无私欲、心澄明之理想境界。净明主内，忠孝主外，内外相合，反映了道教内以修身养性，追求长生成仙；外以治国经世，追求社会太平的终极理想^④。这也是净明道之所以被称为净明忠孝大道的原因之所在。刘玉批评世儒虽倡言忠孝，但只是空谈义理，只有净明道才不仅高扬忠孝精神，而且还真践实履。这反映了时代的发展对真践实履儒家忠孝名教的需求以及道教对此的积极回应。

其次，净明道对理学“无极而太极”的思想进行了改造发挥，用“无极”来阐释“净明”，使“净明”又具有宇宙本体的特点。宋代理学家周敦颐根据华山道士陈抟的《无极图》而作《太极图说》，提出了“无极而太极”，开宋明理学之先河。但周敦颐认为“太极”是宇宙的本体，“无极”仅是对“太极”特性的描绘。后来，朱熹与陆九渊虽曾就“无极”与“太极”的关系进行过激烈的争论，但都站在儒学的立场上，以太极（理或心）为世界本体，淡化道教思想在理学中的地位与影响。净明道则站在道教的立场，对“无极而太极”作了合乎传统道教观点的发挥，认为无名、不动的“无极”才是本体，同时受理学“理一分殊”思想的影响，认为万物各具太极：“无极而太极，无极者，净明之谓也。经云：‘无名天地之始，有名万物之母。’故自太极判，两仪立，人斯生，而人于天地间为最秀，此所以并天地曰三才。”^⑤

① 《太上灵宝净明法序》，《道藏》第10册，第526页。

② 《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法九老帝君神印总论》，《道藏》第10册，第548页。

③ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第635页。

④ 请参阅拙文《杜光庭的“经国理身”思想初探——兼论道教的终极理想及其现代意义》，载《南京大学学报》2000年第2期。

⑤ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第634页。

“寂然不动是无极，感而遂通是太极。无极者，净明之谓，三界上者也……万物之中，各具太极。非知道之深不可语此。”^① 净明道不仅将“无极”视为无名无形无象的宇宙之本，而且认为“无极”就是“净明”的另一说法，并沿着老子“复归于无极”（第28章）的思路将复归于“净明”作为修道的终极境界。

第三，净明道还沿袭老子的境界论和道气说的理路对“净明”作了具体的说明。净明道作为一个道派，它在对“净明”的阐释发挥中更多地采用了先秦道家的名词术语和运思方式。在黄元吉编集的《玉真灵宝坛记》中，“净明”就被说成是贯串于天地人的“无形大道”，是修行达到的最高境界：“净明者，无形大道，先天之宗本也。在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹元绛宫。此三者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。明此理者，净明也。清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”^② 老子哲学以道为本，以阴阳之气的消长变化来说明道之特质，净明道也认为“净明，先天大道，原于一炁，一炁运行，昼夜不息，周流升降，物资以始……天地万化，人民品物，自生自化，自存自亡，昭然一理孰为主宰”^③？从天人一体同源于一道、同化于气的思路出发，净明道将“净明”作为宇宙万物之本，又以气的“周流升降”来解释千姿百态、变幻无穷的大千世界，强调：“净明大道，同理同源不同形。同理者，谁能出不由户，何莫由斯道也。同源不同形者，是道生一生二，二生三，三生万物。万物之中，惟人最贵，不忠不孝，不如豺狼蝼蚁乎？不能净明者，不如聪聩饮露乎？”^④ “净明”虽然清虚飘渺，无形无象，先天地而存在，但却是“众妙之门”，它既是万物之本，又是作为万物之灵的人复归于道而达到的理想境界——“无上清虚之境”。

最后，净明道深受佛教禅宗心性本净本明之思想的启发而以“净明”二字明教，因而“净明”又具有浓厚的心性论的色彩。禅宗六祖惠能认为：“自性常清净，日月常明……世人性净，犹如青天，慧如日，智如月，智慧常明。”^⑤ 众生的自心本性是净且明的，而生活于凡尘中人的当下之心却是可正可邪、可净可染的，因此，只有直指人心、明心见性，才能顿悟成佛。受此启发，净明道也提出：“人之一性，本自光明。”^⑥ “净明道法，忠孝雷霆，心地上顿悟本净元明性。”^⑦ 从人的自心本性上来定位“净明”，将复归于“本净元明性”奉为终极理想，成为净明道的重要特征。

总之，净明道融会儒佛道三教而使“净明”一词具有十分丰富的内涵，但无论是得道反本，复归无极，还是顿悟本净元明性，都是净明道追求“净明”终极理想的不同说法而已，都体现了净明道“于三教之旨了然解悟，而以老氏为宗”^⑧ 的基本特色。

① 《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第24册，第647页。

② 《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第633页。

③ 《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第24册，第645页。

④ 《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第633-634页。

⑤ 《坛经》第20节，见郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年版，第39页。

⑥ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第635页。

⑦ 同上书，第636页。

⑧ 《净明忠孝全书》卷一，《道藏》第24册，第631页。

三、去欲正心以至净明

基于净明道对终极理想的设计，其所达到终极理想的步骤也分为三：“始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^① 首先以儒家的忠孝伦理作为修道之基，然后再采用去欲正心的修道方法，最后以复归人的本心净明之境为修道的终极理想和最高境界。在净明道的修道三步骤中，以“去欲正心”为核心的修道方法显然深受佛教的影响。

佛教将贪、瞋、痴视为众生沦于生死苦海不得解脱的根本原因，净明道也将“忿欲”看作人达到净明之境的主要障碍，认为人的心性本自净明，但人生活在尘世之中，“渐染熏习，纵忿恣欲，曲味道理，便不得为人之道……所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒小狭偏浅，不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也……所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋，滞著事物之间，如心贪一物，绸缪意根，不肯放舍，总属欲也”^②。这种“忿欲”对人而言，如影随形，难以摆脱，不仅蒙蔽了人的“本净元明性”，而且时刻给人当下的生命存在带来莫名的痛苦。在珍惜生命的同时又要摆脱生命的痛苦，这成为道教追求的理想，净明道也不例外。当有人向刘玉请教净明道之法门的紧要处时，刘玉根据自己的修道体会回答说：

某自初年修学以来，只是履践三十字，年来受用甚觉得力，今以奉告。所谓三十字者，惩忿窒欲，明理不昧心天；纤毫失度，即招黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之丑。^③

他认为，“忿欲”会使人心蒙昧不明，先天之性难以发扬，从而使生命陷于困顿之中而难以自拔。因此，如何“惩忿窒欲”就成为修道的首要工夫。

在修道的方法上，净明道也深受佛教禅宗影响。从地域上看，与净明道所在地西山相去不远的江西南昌隆兴府黄龙山，曾是禅宗临济宗黄龙派的发源地和主要传播地。黄龙派的开创者慧南（1002-1069）俗姓章，信州玉山（今江西玉山县）人。17岁出家，19岁受具足戒。后遍历丛林，皆推上首。景祐三年（1036）始，慧南在黄龙山举扬一家宗风，学徒云集，门庭极盛，世称“黄龙慧南”。黄龙派继承发挥了临济宗的思想，并以著名的“黄龙三关”接引学人，强调识心见性，自成佛道，在北宋时曾盛极一时，成为当时最活跃、最有影响的禅宗派系。虽然南宋以后，黄龙派逐渐为临济宗的另一支“杨岐派”所取代而趋于衰落，但其影响力却并没有因此而消失，从净明道将“去欲”与“正心”相联系，主张“不用修炼，自然道成”等来看，其受黄龙派的影响还是很明显的。

禅宗黄龙派比较强调道不可修，佛无待求，无心任自然即一切圆满。受此影响，净明道也对传统道教所执著的种种修道方法作出变革，强调“正心”的重要性，而所谓“正心”就是“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”，认为只要“平居暇日，存守正念”，时刻以忠孝德性立本，就可使“心如镜之明，如水之净”，如此，则欲自然去，道自然成，方寸自然净明。因此，净明道的“去欲”以“正心”为要。心正，欲即可去。正心去欲，即谓解脱真人，所以说：“净明

① 《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第24册，第647页。

② 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第635页。

③ 同上。

教中所谓真人者，非谓吐纳、按摩、休粮、辟谷而成真也，只是惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，配天地而为三极，无愧人道，谓之真人。”^①

根据这种“正心”而“明理复性”的内在超越理路，净明道也像惠能禅宗那样，破除对出家、诵经等各种外在化、形式化的修行方式的执著，强调修道应该在心上下功夫，追求心的解脱：“道由心悟，玄由密证，得其传者，初不拘在家出家。”^②因为在家、出家仅是修道者生活方式的差异，关键在于修道者是否能够以忠孝立本，是否能够“去欲正心”从而觉悟本心之净明，同样：

人能弘道，非道弘人，要不在参禅问道，入山炼形，贵在乎忠孝立本，方寸净明。四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。^③

《道藏》诸经，无非教人舍恶归善，弃邪顺正，所谓：

经者，径也。是入道之径路，每见世人不肯力除恶习，克去私己，却于晨昏诵念不辍。此等圣贤不取，譬能言之猩猩也。我诸法子，要得此心，如镜之明，如水之净，纤毫洞照，日以改过，崇行为第一义，积种种方便，去道不远矣。胜如念千百卷经也。若不务修德而求道，前程难望有成。^④

参禅问道、入山炼形、诵念道经等方法，也都不如“忠孝立本，方寸净明”来得重要。即使讲忠孝，也要从“正心”入手，因为“忠者，忠于君也，心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也”^⑤。忠孝等都是“正心”的自然结果，或者说是“正心”的外在表现，心正必然行正，行正才能成道，若能心正，“不用修炼，自然道成”。因此，只有在心上修德求道，舍恶归善，才能“复归本净元明之境”。

同时，净明道又认为，“去欲正心”的修行既是将内在的“净明”之心转化为外在的“真忠真孝”之行，也是以外在的“忠孝”之行来推动内在之心达到“不染不触”的“净明”之境。因此，净明道不仅将忠孝道德修养置于炼精气、诵道经、符箓役使鬼神等道术之前，而且还制定了“日知录”“功过格”等以作为对信徒日常正心修身的行为的督导，要求于当下的念念之中“去欲正心”，使自己的行为时时处处符合于忠孝之道：

净明大教，大中至正之学也。可以通行天下后世而无弊。紧要处在不欺昧其心，不斫丧其生，谓之真忠至孝。事先奉亲，公忠正直，作世间上品好人，旦旦寻思，要仰不愧于天，俯不愧于人，内不忤于心。当事会之难，处处以明理之心处之，似庖丁解牛底妙手，处教十分当理著。步步要上合天心，只恁地做将去，夙兴夜寐，存著忠孝一念在心者，人不知，天必知之也。亦莫妄想希求福报，日久岁深，自然如所愿望。要识得此教门不是蓬首垢面滞寂沈空的所为，所以古人道是不须求绝俗作名教罪人。又道是欲修仙道，先修人道。每见世间一种号为学道之士，十二时中使心用计，奸邪谬僻之不除，险诐倾侧之犹在，任是满口说出黄芽白雪，黑汞红铅，到底只成个妄想（去），所以千人万人，学终无

① 《净明忠孝全书》卷六，《道藏》第24册，第649-650页。

② 同上书，第652页。

③ 《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第634页。

④ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第638页。

⑤ 同上书，第635页。

一二成，究竟何以云然？只是不曾先去整理心地故也。^①

虽然净明道对世俗“忠孝”道德的依持表现出了与禅宗的不同特色，但其“去欲正心”即是要保持无求之心、无欲之心、无作之心，从而使自心不为外物所动，不为喜怒哀乐所主，这却与禅宗的“平常心是道”的精神十分相似。“大道无名无形无情，所以曰：‘平常心是道。’又曰：‘万般祥瑞不如无，平常安稳却合道。’学者但当行持，能净能明能忠能孝，久久至于真净真明真忠真孝。”^② 净明道“去欲正心”的修道方法飘逸着浓厚的禅化色彩。

总之，“净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也，正心修身是教世人整理性天心地工夫……此教……必欲后之学者，由真忠至孝，复归本净元明之境，修炼之妙，无以易此矣”^③。这样一个道派，显然是儒佛道三教合一的产物。刘玉在《净明忠孝全书》卷五中曾说：“何谓一？太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也……立言虽殊，其道则一。”^④ 一语点破了净明道与儒、佛的关系。

净明道对道教发展的突出影响主要表现在以下几个方面：一是调和出世与入世，既树立了超凡脱俗的净明之境，又在一定程度上消弭了封建文人追求忠孝两全、不愿抛弃世俗生活的心理障碍；二是以忠孝为修道之本，以净明为理想之境，在理论上协调了传统道教与封建国家的关系；三是对儒佛道三教的融合，促进了传统道教的更新与发展。

① 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第636页。

② 《净明忠孝全书》卷六，《道藏》第24册，第651页。

③ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第637页。

④ 《道藏》第24册，第645页。

儒佛道三教关系与中国佛教的发展*

洪修平**

佛教在中国的传播与发展，始终与中国固有的以儒道为代表的思想文化处在相互冲突和相互融合的复杂关系之中，儒佛道三教在冲突中融合，在融合中发展，这构成了汉代以后中国思想文化发展的重要内容。正是在三教的冲突和融合中佛教不断得到发展，而中国佛教发展的历史其实也是一部三教关系史。源远流长的中国思想文化经过数千年的演变最终形成了以儒家为主、以佛道为辅的“三教合一”的基本格局。从三教关系中来透视中国佛教发展的历史，有助于我们更好地把握中国佛教乃至整个中国思想文化的特点。

一

产生于印度的佛教，由于文化传统和社会背景的不同，它在许多方面都与中国固有的思想文化存在巨大的差异。但佛教不仅非常懂得“入乡随俗”的重要性，而且它本身也具有适应环境的内在机制，因此，在它传入中国以后，就以“随机”“方便”为理论依据，十分注意与中土原有的思想文化相适应。人们常说，佛教自传入始，就开始了一个不断中国化的过程。从思想理论上讲，佛教的中国化很大程度上就是佛教的道化和儒化，而外来佛教的道化和儒化最早主要是通过佛经的翻译表现出来的。

从历史上看，佛教自两汉时经西域传至中国内地后，在相当长一个时期内，它只是被当作黄老神仙方术的一种在皇室及贵族上层流传，一般百姓很少接触，基本没有汉人出家为僧，少量的佛寺主要是为了满足来华的西域僧人居住和过宗教生活的需要。到东汉末年，佛教开始在社会上有进一步的流传。随着西域来华僧人的增多，译经事业日趋兴盛，大小乘佛教都于此时传到中国，流传下来的佛教史料也逐渐丰富起来。据现有的资料看，东汉时的佛事活动以译经为主，而最早的佛经翻译家为了迎合中土的需要，就在译经过程中融会吸收了传统的哲学、伦理和宗教观念。例如把“释迦牟尼”译为“能仁”，迎合了儒家的圣人观念；把“世尊”译为“众佑”，使释迦牟尼又成了福佑众生的神灵；而把“无我”译为“非身”，则使佛教与传统的

* 本文原载《南京大学学报》2002年第3期，第81-93页。

** 洪修平，南京大学图书馆馆长，中国哲学与宗教文化研究所所长，教授，博导。

灵魂不死观念相沟通成为可能。在汉代佛经的翻译中，对中国思想文化的迎合特别表现在对儒、道思想观念和名词术语的借用上，因而汉代的译经儒化和道化的倾向十分明显。以第一部汉译佛经《四十二章经》为例，此经的内容重点宣扬了佛教的人生无常和爱欲为蔽等思想，但行文中却夹杂着“解无为法”，“行道守真”之类的道家思想和“以礼从人”之类的儒家语言。就连此经的文体也模仿了儒家经典《孝经》。隋费长房《历代三宝记》曾引旧经录云：“本是外国经抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝经》十八章。”继《四十二章经》之后出现的汉译佛经，也都程度不同地打上了儒道的思想烙印。

根据现有记载，最早来华的译经大师是安世高，在他译出的佛经中就广泛使用了中国道家固有的“元气”“无为”等概念，以至于在一定程度上改变了佛教的原义。例如，按照佛教的观点，“夫身，地水火风矣”^①，人身乃地水火风“四大”组成，但在安世高所译的《安般守意经》中却有“身但气所作，气灭为空”^②的说法，不但用“气”替代了风，而且用气来概括“四大”，代指人身。这虽然与佛义相左，却在相当长的时间内一直为佛经译注家所继承。安世高还以“无为”来解释佛教的安般守意，表示“涅槃”之义。安般守意，“安名为入息，般名为出息”，原意为通过数出入息而守住心意，消除烦恼，领悟佛教真谛，最后达到涅槃解脱境界。这与道家的清净无为显然不是一回事，但《安般守意经》中却说：“安谓清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也。”经中还直接用“无为”来表示涅槃义“安般守意，名为御意至得无为也。”要求人们在数息时排除对外物的思虑，专心一致地按照佛经经义去修行，以追求“无为”的涅槃之境：“无者，谓不念万物；为者，随经行；指事称名，故言无为也。”比安世高稍晚一点来到中国的汉代译经大师是支谶，他主要译介的是大乘般若类经典。在其译出的《道行般若经》中也借用了“本无”“自然”等概念来表示佛教“缘起性空”的基本思想，如译“诸法性空”为“诸法本无”，用“色之自然”来表达“色即是空”^③，这显然都是受了道家“有”“无”“自然”等概念的影响。汉译佛经的老庄化倾向不仅有利于佛教思想在中土的传播，而且也加深了佛教对中国传统思想发展的影响。魏晋玄学的形成与发展以及玄佛合流的出现，都与此深有关系。

汉代译经还十分注意对以儒家名教为主要代表的中国传统社会伦理的迎合。佛教作为一种追求出世的宗教，其宗教理论和修行方式都与中国传统的伦理道德有许多不一致之处，例如佛教倡导的众生平等、出家修道就是与儒家君臣父子的纲常名教和修齐治平的道德修养、政治理想相对立的。但儒家的伦理纲常是宗法封建制度的立国之本，佛教要在中国传播发展，必须与之调和妥协。因此，汉代译出的佛经就在许多方面为适应中国的伦理道德观念而作出了调整。例如安世高所译的《佛说尸迦罗越六方礼经》，或者将原文中与儒家孝道不相一致的内容删除不译，或者另外加进了子女应奉养父母的教训，而把原文中夫妻、主仆平等的关系又译为丈夫高于妻子、奴婢侍奉主人，等等。汉代译经出现的迎合中国儒家伦理的倾向在以后的译经中有更进一步的发展，乃至在唐代甚至出现了中国人编的《父母恩重经》等专讲孝道的佛经。汉代

① 《大正藏》第3册。

② 《大正藏》第15册。

③ 《大正藏》第8册。

译经对儒、道等中国传统思想观念的依附和对传统固有的名词概念的借用，为汉魏间格义佛教的流行创造了条件。所谓“格义”，就是引用中国固有的思想或概念来比附解释佛教义理，以使人们更易理解并接受佛教。一般认为，这种方法始创于晋代的竺法雅。《高僧传·竺法雅传》中说：“时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。”其实，这里只提到竺法雅用格义的方法，并没有提及是他首创。从实际情况来看，早期译经用“无为”来译“涅槃”，把“释迦牟尼”译为“能仁”，以至于当时人们往往以传统的周孔之教和老庄之道来理解佛教，就可以视为是格义的最早运用。

“格义”的出现，既有其必然性，也有其必要性。由于佛教的思想和常用的名言概念等都与中国传统的有差异，再加上早期译经的不完善和道化、儒化的倾向，使人们一下子很难把握佛理，因此，人们便自然而然地以自己熟悉的传统思想去比附理解佛教，“格义”的方法由此而产生，并很快就得到广泛流行，成为汉魏佛教的重要特点之一。随着佛经的大量译出和人们对佛教的全面把握，魏晋以后，“格义”才逐渐被废弃不用。但也有一些比附配合仍被保留了下来，成为中国化佛教的一部分。例如在汉魏间的一些佛典译文和注释中常常出现的以儒家“五常”来比拟佛教“五戒”的做法，就几乎成为中国佛教的一种定论。

二

三国两晋时期，佛教在与中国固有思想文化的相互冲突与相互融合中得到了迅速的传播与发展，特别是社会的分裂与动荡不安，百姓的苦难与被拯救的渴望，为佛教的传播提供了良好的土壤，使佛教得以赶超中土原有的各种宗教信仰而与传统的儒、道并存并进，为隋唐时期与儒道形成三足鼎立之势奠定了基础。

三国时期的佛事活动，仍以译经为主。这个时期最著名的佛经翻译家是支谦和康僧会，他们俩都是祖籍西域而生于中土，深受中土文化的影响，他们在译出佛典的同时还注经作序，其译述不但文辞典雅，而且善于用儒、道等传统的名词术语和思想理论来表达佛教思想，进一步推进了佛教的中国化。例如支谦在其所译的《大明度经》中一方面比较准确地用“空”这个概念来表达般若的基本思想，强调“诸经法皆空”，但另一方面仍然沿用了《道行般若经》中老庄化的“本无”概念，强调“诸经法本无”。在注释中，他还引用了庄子的“无有”这一概念来说明诸法性空如幻的道理：“色与菩萨，于是无有。”并借用传统的“得意忘言”的思想与方法，提出“由言证已，当还本无”，以此来注解“得法意，以为证”的经文。而康僧会在译介佛经时也融合吸收了不少儒家和道家的思想内容，特别是以孟子的思想来发挥佛教理论。在他编译的《六度集经》中就大量吸收容纳了儒家仁义孝亲的伦理观和仁政德治的社会政治思想。经中不仅大讲“恻隐心”“仁义心”，而且还极力主张“治国以仁”，认为“为天牧民，当以仁道”。除了这些治国牧民之道以外，经中还大力提倡“孝顺父母”，歌颂“至孝之行”。这些思想显然已不是印度佛教的原样，而是中国化的佛教了。“出世”的佛教在儒家文化的影响下逐渐融入了重视现实人生的品格，这与康僧会等人的努力是分不开的。

两晋时，随着魏晋玄学的盛行，佛教般若学也依附于玄学而得以大兴。这个时期，在佛经继续译出的同时，开始出现了一批从事佛教理论研究的中国佛教学者。特别是朱士行西行求

法，送回的般若小品被译为《放光》，一时大行中土，人们纷纷倾心于对般若思想的研究，并在玄学的影响下逐渐形成了佛教般若学派“六家七宗”，玄佛合流蔚为时代思潮。由于玄学本身是儒、道兼综，因而两晋的玄佛合流实际上也就具有了三教融合的意义。东晋名僧慧远“博综《六经》，尤善《老庄》”（《高僧传·慧远传》），僧肇自幼“历观经史，备尽坟籍”，“每以庄老为心要”（《高僧传·僧肇传》），他们对传统文化的熟悉为融会佛道儒三教，推进佛教的中国化奠定了思想基础。

外来佛教传入中国以后，一方面十分注意依附迎合中国传统的思想文化，另一方面也在努力调和与儒、道思想矛盾的同时，不断地援儒、道入佛，并极力论证佛教与儒、道在根本上的—致性，积极倡导三教—致论。就现有资料看，最迟在三国时，社会上已出现了儒佛道三教—致论，而这最早就是由佛教徒提出来的，这在成书于汉末或三国时的牟子《理惑论》中有清楚的记载。该论作者牟子针对当时社会上大多数人对外来佛教所表示的怀疑与反对，站在佛教的立场上广泛引证老子、孔子等人的话来为佛教辩护，论证佛教与传统儒、道并无二致。论证主要从佛陀观、佛教教义和佛教出家修行生活这三方面展开。关于佛陀，按照牟子的说法，其实与中国的三皇五帝、道家的“至人”“真人”并没有什么根本的不同。牟子一方面以儒家推崇的三皇五帝来比配佛陀，另一方面又以道家神仙家言来解释佛，认为“佛乃道德之元祖”，能够“蹈火不烧，履刃不伤”，“欲行则飞，坐则扬光”^①。对于佛教的教义，牟子同样以儒家和道家的思想来比附。他认为，“道之言导也，导人致于无为”，即认为佛道是引导人们去追求无为的。而他所说的无为与老子的那种“澹泊无为”是一样的，因此他又说：“佛与老子，无为志也。”当有人指责这种虚无恍惚之道与孔子圣人之教有异时，牟子回答说：“天道法四时，人道法五常……道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。履而行之，充乎天地废而不用，消而不离。子不解之，何异之有乎？”这里，牟子不仅改造了佛教的出世之道，而且也改造了老子的自然之道，把佛道、儒道和老子之道都统一到了儒家修齐治平这一套理论上。在牟子看来，佛道与老子自然之道及儒家的五常之道虽然在形式上有所不同，但它们最终所起的社会作用却是相同的，因而佛教与儒、道—样，其存在和发展也是合理的、必要的。至于佛教倡导的出家修行的生活与儒、道在形式上的不同，牟子的回答是“苟有大德，莫拘于小”，出家人的生活表面上不敬其亲，有违仁孝，实际上，一旦成就佛道，“父母兄弟皆得度世”，这不是最大的孝么？可见，佛教的出家修行生活从根本上说是并不违礼背德的。

牟子《理惑论》的佛、道、儒—致论，主要在于说明三家学说的社会作用相同，都有助于王道教化，以求得统治者和民众的接受及支持，以便更好地在中土扎根、传播、发展，这与后世基于思想上的融合而提出的三教合一论是有所不同的，但《理惑论》三教—致论的提出。不仅对佛教在中国的进一步发展，而且对整个中国思想文化的发展，影响都是巨大而深远的。

值得注意的是，牟子《理惑论》在极力倡导佛、道、儒—致的同时，却引用了《老子》道家之说对原始道教和神仙之术进行了批判，认为“神仙之书，听之则洋洋盈耳，求其效，犹握风而捕影——老子著五千之文，无辟谷之事”。这一方面表明随着佛教在中土的传播，人们已逐渐能将佛教与神仙方术区别开来，透露出了佛教在汉末三国时已开始逐步摆脱黄老方术而趋

^① 《理惑论》，《弘明集》，卷一。

向魏晋玄佛合流的信息；另一方面，这也反映了佛教与道教从一开始就存在着矛盾，这种矛盾最初被双方互相利用的需求所掩盖，但随着双方势力的增强就会日益突现出来，《理惑论》对道教的批判，可说是拉开了此后长期的佛道二教之争的序幕。

随着佛教在三国两晋时的逐渐兴盛，佛道之间的矛盾日益明朗化。西晋道士王浮作《老子化胡经》，扬道抑佛，引起了佛道之间长期的争论，反映了西晋以后佛道势力的消长变化以及佛道关系发展的新动向。趋于独立的佛教不再甘于传统文化的附庸地位，不能再忍受“老子化胡”的说法，屈居道教之下；依持本土文化优势的道教也不能再吃老本，为了自己的生存发展，除了积极进行自身的改革、不断向贵族化方向（神仙道教）演变之外，也必须主动出击以遏制佛教势力的膨胀，与佛教争夺宗教地盘。佛道之争在南北朝时甚至酿成了流血事件。而佛道之间的争论也从反面促进了双方的进一步发展。

三

南北朝时期是佛教与儒道关系全面展开、也是佛教在三教关系中进一步发展的时期。随着佛教的日趋兴盛，佛道儒三教之争，特别是佛道之争也在这个时期突出了出来，“三武一宗”灭佛事件有两次出现在这个时期，而这两次灭佛事件都与佛道之争有密切的关系。

南北朝时期，由于南北社会政治和文化背景的不同，南北佛教也形成了不同的特点和学风，佛教与王权以及佛教与儒、道的关系在南方和北方的情况也有所不同。南方帝王崇佛，一般对儒、道仍加以利用，儒佛道三教皆有助于王化的思想在南朝占主导地位。即使出于现实政治的需要，帝王对过分发展的佛教采取某些限制措施，其手段一般也比较温和，儒、道对佛教的批评攻击有时虽然很激烈，但也仅停留在理论的论争上。正因为如此，南方才有夷夏之辩、佛法与名教之辩以及神灭与神不灭等理论上的大论战，也才会有慧远为“沙门不敬王者”所作的辩解。在北方的情况却不太一样。由于与南朝相比，北朝的君权更为集中，因此，在北朝出现了帝王利用政治力量灭佛的流血事件，佛教与儒、道之间的争论，特别是佛道之争，也与南方的理论争论不同，往往更多的是借助于帝王的势力来打击对方。正因为如此，所以在北方非但没有出现沙门该不该礼敬王者的争论，反而出现了拜天子即为礼佛的说法^①。南北佛教对帝王的不同态度从一个侧面反映了佛教的发展及其特点的形成受社会历史条件的影响。

关于这个时期的三教关系，特别是佛教与儒、道的争论，《弘明集》为我们保留了大量的资料。《弘明集》是僧佑站在佛教立场上，面对儒、道两教对佛教的攻击，为“护持正法”、驳斥异教而编辑的。僧佑把当时人们对佛教的怀疑和攻击归纳为“六疑”：“一疑经说迂诞，大而无征；二疑人死神灭，无有三世；三疑莫见真佛。无益国治；四疑古无法教，近出汉世；五疑教在戎方，化非华俗；六疑汉魏法微，晋代始盛。”这“六疑”实际上也就是当时儒、道两家攻击佛教的主要问题。为了破除这“六疑”，僧拓搜集了大量佛教徒护法弘教的重要著作，从不同的方面进行了辩驳。僧佑对非佛言论的驳斥并不是简单地采取摒弃、诋毁或断章取义的手

^① 据《魏书·释老志》载，北魏道武帝时曾为道人统的沙门法果就认为：“太祖明睿好道，既是当今如来，沙门宜应尽礼。”他不但自己“常致拜”，而且还对人说：“我非拜天子，乃是礼佛耳。”

法，而是在收录“刻意剪邪，建言卫法”的佛家文章的同时，也引录反佛的文章，以期在比较、辩论之中彰显佛法，达到“弘道明教”的目的。因此，《弘明集》不仅收集了大量颂佛护教之文，也保留了像范缜的《神灭论》等大量的反佛史料，为我们全面了解南北朝时期佛教在三教中的发展提供了极大的方便。

从历史上看，自牟子《理惑论》提出最早的三教一致论以来，三教一致的观点在三教关系论中一直占有重要的地位，为佛教在中土的发展提供了良好的氛围。两晋南北朝时期，名士、佛徒和道士，都从不同的角度提出了三教一致、三教融合的思想。晋宋之际的隐士宗炳在所著的《明佛论》中提出，“孔、老、如来，虽三训殊路，而习善共辙也”（《弘明集》卷二），从社会教化的角度提出了三教一致论。南齐时的道教信徒张融临终时遗命“左手执《孝经》《老子》，右手执《小品》《法华经》”^①，表明他至死仍坚持三教并重的思想。针对当时佛道之间的争论比较激烈，张融在其所著的《门律》中特别提出：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达迹成异。”认为佛与道“殊时故不同其风，异世故不一其义”（《弘明集》卷六），两者迹异而本同，故不应相互攻击。有“山中宰相”之称的道士陶弘景也大力宣扬“百法分凑，无越三教之境”（《茅山长沙馆碑》），提倡三教融合，并努力施行。梁武帝则以皇帝的身份提出了“三教同源”说，认为老子、周公和孔子等，都是如来的弟子，儒道两教来源于佛教。这样，既抬高了佛教，又可以同时提倡儒、道。梁武帝正是在把佛教几乎抬到国教的同时，又崇信道教，甚至不惜以帝王之尊拜茅山道士陶弘景为师，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询”^②；因作为世俗社会的统治者，梁武帝又承认“联思阐治纲，每敦儒术”^③，就在他舍道归佛的第二年又下诏置五经博士，倡导儒术以治国。梁武帝还写下了不少融合三教思想的文字，这对佛教与儒、道的进一步融合产生了一定的影响。“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同。”^④成为当时一股比较普遍的思潮，佛教正是在这样的背景下，得到了迅速发展。

儒学是中国封建社会制度的思想支柱，因此，佛教对儒佛关系尤为关注，特别强调“儒佛一家”之说。例如，深受佛教思潮影响的东晋名士孙绰著《喻道论》提出：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳……周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊……故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。”（《弘明集》卷三）东晋名僧慧远在《沙门不敬王者论》中更是反复论证：“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同。”（《弘明集》卷五）晚年出家为僧的齐梁时著名的文学评论家刘勰也在所著《灭惑论》中提出了“孔释教殊而道契”的观点（《弘明集》卷八）。调和儒佛关系成为中国佛教发展的重要途径。

在佛教与儒、道相调和的同时，佛教与儒、道的冲突和争论也一直没有间断过。从总体上看，儒佛道三教之间始终有这样一种基本格局：儒家在吸取佛教思想的同时常以佛教不合传统礼教等为由，激烈地排斥佛教，而佛教对儒家却总是以妥协调和为主；佛道之间虽然互相吸收利用，特别是道教模仿佛教的地方甚多，从宗教理论到修持方式，乃至宗教仪礼规范等，都从

① 《张融传》，《南齐书》卷四十一。

② 《陶弘景传》，《南史》卷七十六。

③ 《梁武帝纪中》，《梁书》卷二。

④ 道安《二教论》，《广弘明集》卷八。



佛教那里吸收了不少东西，但佛道之间的斗争却一直很激烈。

佛教早在初传之时就遭到了儒家的批评与反对。魏晋南北朝时期，随着佛教的广泛传播和势力日盛，儒家更是从社会经济、王道政治、伦理纲常等多方面来排斥佛教，例如郭祖深攻击佛教“蠢俗伤法”^①；荀济也上书皇帝，“论佛教贪淫、奢侈、妖妄”，指责僧尼“不耕不偶，俱断生育，傲君陵亲，违礼损化”^②；范缜更是批评佛教“浮屠害政，桑门蠢俗”，认为佛教的流传造成了危害：“竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮——家家弃其亲爱，人人绝其嗣续，致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货弹于土木。”^③在理论上。儒家则展开了对佛教神不灭论与因果报应论的批判。面对儒家的种种攻击，佛教徒或者通过把佛教的“五戒”与儒家的“五常”相匹配等来说明儒佛一致，或者在佛教的思想体系中加人忠孝仁义等儒家的内容以调和儒佛的分歧，更多的则是以社会教化作用的相同来强调儒佛的互为补充，可以并行不悖。南朝时期还有不少佛教徒借助于王权来反击神灭论以维护佛教的理论。随着佛教在中土地位的加强和势力的日增，佛教徒在调和儒佛的同时，也出现了一些抬高佛教、贬低儒家的倾向，例如虔诚的佛教徒梁武帝就认为儒家“止是世间之善”，只有佛教才能“革凡成圣”^④。北周道安则在《二教论》中强调了佛儒的内外精粗之别：“释教为内，儒教为外……佛教者，穷理尽性之格言，出世人真之轨辙……虽复儒道千家，墨农百氏，取舍驱驰，未及其度者也……善有精粗，优劣宜异。精者超百化而高升，粗者循九居而未息，安可同年而语其胜负哉？”（《广弘明集》卷八）认为佛教是内，是精，儒道是外，是粗，两者不可同日而语，佛教优于儒道。他不同意儒佛均善的说法，认为佛教应在儒教之上。这些都表明了佛教在三教关系中发展的一种新态势。

在南北朝时的三教之争中，尤以佛道之间的争论更为激烈。佛教与道教，既有理论上的分歧，例如佛教讲“无我”“无生”，道教讲“真我”“无死”，佛教讲“因缘而有”，道教讲“自然之化”，更有政治上和宗教上的矛盾。佛、道互相指责对方为异端邪说，甚至不惜利用政权的力量来打击对方，以至酿成了多次流血事件，宗教之争发展为政治斗争。从历史上看，佛教对道教的批判，在牟子《理惑论》中就已初露端倪，而道教也早就有了崇道抑佛的“老子入夷狄为浮屠”的说法。但在佛教初传之时，一般说来，佛、道的矛盾并不十分尖锐，而老子化胡说之类对于佛教在中国的立足也还是有利的，因此，佛教曾长期对此予以默认。到了南北朝时期，情况发生了变化。佛教要自立门户，独立发展，便不能再容忍道教对它的贬低，对老子化胡说之类也就展开了激烈的反驳，甚至针锋相对地提出了佛化震旦说，例如北周道安的《二教论》引当时的伪经《清净法行经》说：“佛遣三弟子，震旦指中国教化，儒童菩萨，彼称孔丘；光净菩萨，彼称颜渊；摩诃迦叶，彼称老子。”这样，道教奉为教主的老子反而成了佛的弟子。面对势力日增的佛教，道教也加紧了对它的排斥与攻击。在佛道斗争中，道教往往力图利用它土生土长的优势而以华夷之辨来排斥佛教。道教信徒顾欢作《夷夏论》，一方面说“道则佛也，佛则道也”，认为佛与道同源，另一方面又强调“佛道齐乎达化，而有夷夏之别”，认

① 《郭祖深传》，《南史》卷七十。

② 《荀济传》，《广弘明集》卷七。

③ 《范缜传》，《梁书》卷四十八。

④ 《舍道事佛诏》，《广弘明集》卷四。

为佛教是夷戎之教，悖理犯顺，有违孝道，不如道教来得更为适合华夏民族，因而他提出“舍华效夷，义将安取”^①？顾欢的《夷夏论》在南朝宋齐之际引起巨大反响，佛道之间就此展开了一场激烈的大争论。此后不久，又有道士假托张融之名作《三破论》，更是直接把佛教贬斥为“人国而破国，人家而破家，人身而破身”的祸害。佛教徒当然不甘示弱，他们纷纷著论加以反击。佛教徒或者强调“孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆”，认为出家修持佛法能使祖先灵魂永超苦海，这与儒家的孝道并无二致，甚至更能尽孝^②；或者以“伊洛本夏，而鞠为戎墟；吴楚本夷，而翻成华邑道有运流，而地无恒化”来说明华夷之辨的毫无意义，并根据“禹出西羌，舜生东夷，孰云地贱而弃其圣丘欲居夷，腴适西戎，道之所在，宁选于地”来说明以地域取舍教说的不可取^③；佛教徒还特别集中地攻击了道教炼丹服药、羽化成仙的荒谬性和道教被农民起义利用“挟道作乱”的危害性，认为“诳以仙术，极于饵药”“伤政荫乱”的道教才是真正的祸害。有的佛教徒甚至否认道教有资格与儒、佛并列，称“诡托老言”的道教是违背“老庄立言本理”的“鬼道”，其法是“鬼法”。因此，即使是调和佛、道的论点，有时也遭到佛教信徒的反对和驳斥，强调佛教优于道教。

佛、道之间的争论，北朝要比南朝激烈得多，而且理论上的争论少，政治上的斗争多，这种斗争直接导致了北魏太武帝和北周武帝的两次灭佛事件。北魏太武帝尊崇儒家，听信道家而排斥佛教，有其深刻的政治和经济方面的原因，但司徒崔浩和道士寇谦之等人的进言，则无疑起了重要的作用。北魏太武帝灭佛，使佛教在传入中国后遭受到了第一次沉重打击^④。但佛教靠政治力量与行政手段显然是消灭不了的，不久以后，佛教就得到了恢复。到北齐时，文宣帝高洋为了强调鲜卑人的优越地位，还曾于天保六年（555）灭道兴佛，强迫道士剃发当和尚。北周王朝也多“好佛”者，但北周武帝却重儒术，信讖记，为了消灭北齐，统一北方，他“求兵于僧众之间，取地于塔庙之下”^⑤，采取了灭佛政策以“强国富民”。北周武帝的灭佛，与佛道二教为争夺权势而进行的斗争也有直接的关系，道士张宾和原为佛教徒后改奉道教的卫元嵩对周武帝的灭佛起了重要的作用。不过，周武帝的灭佛与北魏太武帝的暴力残杀有所不同，他虽然毁坏寺塔，焚烧经像，但并不杀害佛教徒，只是命令他们还俗而已。在灭佛前，他还多次召集群臣和沙门、道士讨论三教优劣，辨释三教先后。他曾下诏禁断佛、道二教，后又下诏设立通道观，选取佛、道二教名人120人为通道观学士，令其学《老》《庄》《周易》，会通三教。同时，他还曾强调以儒家为正统的会通三教，认为三教协调一致都能有助于治国利民。这表明，周武帝的三教政策完全是为维护自己的统治而服务的。统治者的三教政策，对佛教的发展影响深刻，这在隋唐时期表现得更为明显。

① 《顾欢传》，《南齐书》卷五十四。

② 《灭惑论》，《弘明集》卷八。

③ 《弘明集·后序》。

④ 太武帝曾下令50岁以下的沙门一律还俗，后又“诏诛长安沙门，焚破佛像”，并下令：“自今以后，敢有事胡神及造形像泥人、铜人者，门诛！……诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长，悉坑之！”（《魏书·释老志》）

⑤ 昙积：《谏周祖沙汰僧表》，《广弘明集》卷二十四。

四

佛教在隋唐时进入了创宗立派的新时期。在这个时期，佛教的发展及其与儒、道的关系，都与帝王的三教政策密切相关。隋唐统一王朝建立以后，为了加强思想文化上的统治，对儒、佛、道三教采取了分别利用的态度。它一方面确立了儒学的正统地位，另一方面又以佛、道为官方意识形态的重要补充，推行三教并用的宗教政策。因此，在思想意识形态领域，儒、佛、道逐渐形成了三教鼎立的局面。三教之间政治、经济和理论上的矛盾争论虽然一直不断，但三教融合的总趋势却始终未变。儒、佛、道三教中许多重要的思想家都从自身发展的需要出发以及迎合大一统政治的需要，提倡三教归一、三教合一，主张在理论上相互包容，这成为佛教宗派在这个时期创建各自思想理论体系的重要背景条件。

隋唐帝王的三教政策，首先是利用儒学来维系现实的封建宗法制度^①。唐太宗也强调：“朕今所好者，惟在尧舜之道，周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”（《贞观政要》卷六《慎所好》）其次是对佛、道二教的不同利用。隋唐帝王对佛、道的不同态度虽不排除个人感情上的亲疏好恶等原因，但更重要的还是与他们切身的政治经济利益紧密联系在一起，有时还与宫廷斗争密切相关。例如李唐王朝建立后，为了抬高李姓的地位，高祖李渊和太宗李世民都采取了“兴道抑佛”的政策，唐太宗曾说：“今李家据国，李老在前。”^②明确表示要对道教给予优先考虑。而武则天要“变唐为周”当女皇，夺取李姓的政权，便反其道而行之，针锋相对地采取了“兴佛抑道”的政策，大力利用佛教。后唐中宗复位，又想“兴道抑佛”，而韦氏干政，则仍然坚持兴佛。帝王对佛道的不同态度虽不是佛道兴衰的唯一原因，但对佛道二教发展的影响毕竟是巨大的，例如佛教华严宗就是在武则天的直接支持下才得以创立的。最后，隋唐帝王对儒佛道三教排列次序的看法，也对佛教的发展产生了直接的影响。作为隋唐帝王宗教文化政策的一部分，如何安排儒佛道三教的先后，成为这个时期经常讨论的问题。隋朝的建国，得到过佛道的帮助，因而隋代的帝王虽然采取了一些恢复儒学的措施，但更多的是对佛道二教的扶植和利用，特别是佛教，得到了格外地重视。唐代帝王开始更理智地看待儒佛道三教，虽然他们骨子里都以儒学为立国之本，但出于现实政治的需要，他们仍利用佛道，甚至把佛、道教排在儒家之前。例如唐高祖就曾下诏：“老教孔教，此土先宗，释教后兴，宜崇客礼。令老先、次孔，末后释宗。”^③创唐太宗也主张三教按道、儒、佛的次序排列，并下诏，令道士女冠居僧尼之前。而武则天则反其道而行之，明令“释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前”^④。唐玄宗以后，由于唐王朝的日趋衰落，统治者才更注意平衡三教，以期更好地并用三教来为现实的统治服务。隋唐时期的佛教从总体上看就是在帝王的这种三教政策下时起时伏，不断发展的。

① 唐高祖曾明确地说：“父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周孔之教，异辙同归，弃礼悖德，朕所不取。”（《唐会要》卷四十七《议释教上》）

② 道宣：《集古今佛道论衡》卷三。

③ 《慧乘传》，《续高僧传》卷二十五。

④ 《则天皇后本纪》，《旧唐书》卷六。

隋唐时期佛教与儒、道两家所形成的三足鼎立之势，为三教的融合提供了客观条件，而三教在各自的发展过程中也都深切地感受到了相互补充、相互融合的必要性的，因而都表现出了强烈的融合他人理论精华的主观意向，儒佛道三教在理论上呈现出的进一步融合的趋势是这个时期三教关系的最重要特点。

从儒家方面看，儒家在隋唐时期虽然恢复了正统地位，但它在思辨理论方面却不及佛教，也没有佛教的轮回报应、解脱成佛或道教的羽化成仙、长生不老等说教和宗教修行方式可以满足统治者多方面的需要，因此它十分有必要从佛、道那里吸取营养以充实发展自己。早在隋代，就有王通站在儒家的立场上提出了“三教归一”的主张，希望以儒家学说调和佛、道二教。唐代著名的文学家和哲学家柳宗元也认为，“浮屠诚有不可斥者，往往与《易》《论语》合……不与孔子异道”^①。而韩愈与李翱则在排佛的旗号下援佛入儒，对佛教宗派的法统观念与心性学说加以改造利用，提出了他们的道统说与复性论，开了宋明理学扛着儒家的大旗出入于佛道的先声。从佛教方面看，隋唐时期出现的中国化的佛教各个宗派，都是在调和融合中国传统儒、道思想的基础上创立的。这个时期，不少佛教思想家在融合吸收传统思想的同时都提出了三教融合、三教一致的观点。例如中唐名僧神清认为，“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐，沿浅以泊深，藉微而为著，各适当时之器，相资为美”（《北山录》卷一）。比神清稍晚一些的名僧宗密也提出，“孔、老、释迦，皆是至圣”，故“三教皆可遵行”（《华严原人论》）。由于儒家的三纲五常是中国封建社会的立国之本，因此，佛教对它的融合吸收和与之合流的趋势在隋唐以后日益加强。当时社会上出现了许多中国人编的强调忠君孝亲等中国封建伦理纲常的佛教经典，还出现了不少以孝而闻名的“孝僧”。道教是中国土生土长的宗教，有一套适合中华民族心理、为许多人熟悉和欢迎的宗教理论和修养方法，老庄道家的玄思和自然主义的生活态度也为一部分士大夫所津津乐道，因而佛教对道家道教亦表示了足够的重视。例如，天台宗把止观学说与儒家人性论调和起来，天台宗的先驱慧思还把道教长生不死的神仙思想纳入佛教，发愿先成神仙再成佛华严宗则不仅融合吸收儒、道的思想内容，而且还从理论上对调和三教作出论证禅宗更是站在佛教的立场上，将儒家的心性论、道家的自然论与佛教的基本思想融通为一，形成了它所特有的中国化的禅学理论和修行方式。从道教方面看，道教在开创时期，就融合了不少儒家忠君孝亲的伦理观念。到隋唐时，它更充实了儒家名教的内容，并在佛道之争中以“不仁不孝”“无礼无恭”来攻击佛教。道教的理论一向比较粗俗，戒条教规也不完善，缺乏系统性，在佛教的影响下，隋唐时道教开始注重创立理论体系，完善戒条教规。在这个时期的道教学说体系中，无论是成玄英的“双遣”体道，还是王玄览的“三世皆空”或司马承祯的“净除心垢”“与道冥合”，都可以清楚地看到道教对佛教思想理论的吸收和融合。道教的五戒、八戒和十戒等也都基本上是模仿了佛教。儒佛道三教融合的这种格局，为隋唐佛教文化趋于鼎盛提供了有利条件。

在三教融合的总趋势下，隋唐时期的三教之争也有新的发展，佛道之间为了政治地位的高低，经常就排列的先后问题展开激烈地争论，而儒家从维护封建统治出发，也经常站在道教一边，从国家经济收入或封建伦理纲常的角度对佛教进行批判。三教之间的争论往往又与封建帝

^① 《送僧浩初序》，《柳宗元集》卷二十五。

王对三教的政策交织在一起，不同的统治者由于现实政治斗争的需要，在如何利用三教的问题上，具体的政策与手段往往有所不同，这又对三教之争造成直接的影响。唐武宗会昌年间（841—846），由于经济利益的矛盾，再加上宫廷内部的王权斗争与佛教发生牵连，社会上流传着有“黑衣天子”将要得位的谶语，因而促使武宗采取了大规模的灭佛措施，史称“会昌法难”。这次灭佛，除了经济与政治方面的主要原因之外，与武宗本人崇尚道教的成仙长生之术以及道士赵归真、刘元靖等人的煽动也有直接的关系，因而它也是唐代佛道斗争的表现之一。武宗灭佛是中国佛教史上的一件大事，它不但摧毁了佛教所依赖的经济基础，而且大量经籍文书，特别是《华严经》和《法华经》的章疏，也由此而湮没散佚。从此，随着唐王朝的日趋衰落，佛教的许多宗派也一蹶不振，佛道之争乃至儒佛道三教之争，也就不再像过去那么激烈和频繁了，三教关系逐渐迎来了人宋以后以儒家为本位的三教合一的新段。

谈隋唐三教关系，还需要提一下五代十国时帝王的崇道抑佛与周世宗灭佛。五代十国时期，南北各割据政权一般都奉行崇道的政策，使道教有所发展。而佛教却在南北出现了不同的情况。南方由于社会相对安定，帝王又多热心佛教者，因而佛教在建寺、造塔、写经与度僧等方面仍有发展。北方则由于战乱时起，政局不稳，各个政权为了维护统治，都需要将沉重的赋税负担压到广大劳动者身上，而佛教寺院却往往成为那些不满现实和不愿承担捐税者的躲避之处，因此，北方各政权对佛教大都采取了比较严格的限制政策。后周世宗的灭佛就是这个时期最有影响的一次抑制佛教事件。后周世宗一方面宠信道士，另一方面又对佛教采取了严厉的手段，因而这次灭佛也带有佛道之争的色彩。由于当时仍然保留了上千所寺院和上万名僧尼，史书中也没有关于屠杀佛教徒的记载，因而这次灭佛实际上具有对佛教加以整顿的性质，但当时北方佛教已是勉强维持，经此番波折，也就更趋衰落了。

五

入宋以后，佛教虽然趋于衰微，但仍然有所发展，特别是它传播的范围和在中国民众中的影响，都达到了相当的程度，它对社会生活和文化领域的渗透，也日益加深，儒佛道三教关系表现出了不同于过去的一些新特点，在三教合一逐渐成为整个思想文化基调的背景下，对内禅净教趋于合一，对外佛道儒进一步融合，成为中国佛教发展的基本趋势和最重要的特点。隋唐时期佛教各宗一般都有自己独特的理论体系和修行方法，中唐以后，各宗之间出现了融合的趋势，到了宋代，各宗的相互融合更趋紧密。从最初的禅教一致发展到后来的各宗与净土合一。最后，以禅净合一为中心而形成了禅净教大融合的总趋势。从历史上看，禅教的融合并不自宋代始，早在石头希迁的禅学思想中就已吸取了华严教理。而首倡禅教一致轮的则可谓是唐代的华严五祖宗密，他在《禅源诸论集都序》中曾明确提出，“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违”，并据此而将禅与教各分为三，以三教配三宗，认为“三教三宗是一味法”。北宋禅师永明延寿更以“经是佛语，禅是佛意”为理论纲骨编成了《宗镜录》一百卷，借教明宗，以禅理为准绳来统一教下各派的学说，力主禅教并重。这种观点对中国佛教的发展影响很大。禅教一致论和禅教融合，成为宋代以来佛教的重要特点之一。在观行方面，由于净土念佛法门简便易行，因而入宋以后，净土思想和念佛法门在民间流传十分广泛，佛教各宗在传自家观行法

门的同时，也都提倡念佛，许多著名的僧人都是兼习禅教而归心“净土”，净土在当时实已成为中国佛教各宗派的普遍信仰。在诸宗与净土合一的趋势中，禅净融合、禅净双修成为最引人注目的现象。

在禅净教日趋合一的同时，佛教与传统儒、道的融合也进一步深化。入宋以后，儒佛道三教之间的相互影响和相互渗透日益加深，唐宋之际形成的三教合一的思潮逐渐成为中国学术思想发展的主流，以儒家学说为基础的三教合一构成了近千年中国思想发展的总画面。儒佛道三教从早期强调“三教一致，”都有助于社会教化以维护封建统治秩序，到唐代的“三教鼎立”“三教融合”，三教各成体系，皆立足于本教而对另外两教加以融合吸收，以充实抬高自己，进而发展为入宋以后思想上的“三教合一”，这标志着三教关系随着社会经济和政治的需要而进入了一个新阶段，儒佛道三教在中国这块土地上最终找到了它们的共同归宿，找到了以儒为主、以佛道为辅的最佳组合形式。

从佛教与儒、道的关系来看，由于入宋以后佛教的一些基本观点和方法为儒家所吸收，其自身的发展则日趋式微，因而在理论上更强调与儒、道的融合，宣扬三教一致论，特别是加强与儒家思想的融合。例如，延寿在主张禅教一致、禅净双修的同时，也提出了三教融合的思想，认为“儒道仙家，皆是菩萨，示助扬化，同赞佛乘”（《万善同归集》）。天台宗人孤山智圆也提出“修身以儒，治心以释”，认为儒佛言异而理贯，共为表里，可以互补。他虽是佛教徒，却自号“中庸子”，认为儒家所说的“中庸”即佛教所谓的“中道”，要合乎“中庸”之道就不能“好儒以恶释，贵释以贱儒”^①，而应该兼容儒佛。宋代禅师契嵩则在其著的《辅教编》中“拟儒《孝经》，发明佛意”，强调“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”^②。宋代以后佛教高僧对儒家思想的融合具有与以前不同的特点，他们往往都主动接近儒学，而不是在扬佛贬儒的基调下来融合儒学。智圆甚至明确地宣称自己晚年所作“以宗儒为本”^③。这反映了宋代以后代表中央政权意识形态的新儒学势力的增强，隋唐三教鼎立的局面已逐渐被以儒家为主体的三教合一所代替。宋以后，佛教与道教的融合也日趋紧密，乃至在僧人中不断出现“好道”的标榜和“重道”的提倡。佛道二教的民间信仰也日益融合，甚至发展到后来，佛寺道观同立关帝与观音像。佛教与传统儒、道进一步融合的特点是与整个中国社会的发展密切联系在一起的。

这个时期，道教对儒、佛的融合也进一步加强，儒家与佛、道的关系也有了新的变化。例如北宋著名道士张伯端，他融三教思想于道教修行理论，并明确提出了“三教归一”的理论，认为：“教虽分二认道乃归一。”（《悟真篇·序》）金代道士王重阳也认为“儒门释户道相通，三教从来一祖风”（《孙公问三教》），并在“三教合一”的基础上创立了在中国道教史上影响既深又广的全真道。而宋代理学家复兴儒学，更是吸收并利用了大量佛教和道教的思想内容无论是程朱理学还是陆王心学，都是在融合儒佛道三教思想的基础上建立起思想体系的。有些理学家，虽然表面上反对佛、道，实际上仍未能避免“出入于释老”。在儒家的立场实现“三教

① 《中庸子传》上，《闲居编》卷十九。

② 《孝论·序》，《辅教编》下。

③ 《谢吴寺丞撰闲居编序书》，《闲居编》卷二十二。

合一”是这个时期大多数理学家所走的共同道路。

不过，人宋以后三教的地位是不相等的，三教的力量也是不平衡的。新儒学适应封建社会强化中央集权的需要而成为官方正统的思想意识形态，佛道二教虽然各有发展，但都处于依附从属的地位，配合儒学发生着作用。因此，这个时期的儒家往往是以居高临下之势对佛道二教加以改造利用的，这也是大多数儒家学者一方面从佛道那里大量吸取对自己有用的东西来发展传统儒学，另一方面又往往贬低佛道，对佛道加以批判或攻击的重要原因。

明清时期，佛教仍继续着唐宋以来内外融合的趋势，“三教合一”成为名僧禅师的共同主张，例如，明代高僧株宏在极力主张净土法门并赞禅赞教赞律的同时，大力强调三教“理无二致”“三三教一家”，紫柏真可也强调三教一致、三教同源，认为儒佛道三教“门墙虽异本相同”，均发源于“身心之初”圆满而独异的先天“妙心”。憨山德清把三教说成是为学的“三要”：“所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。”^①而此三者之要在于一心。明末清初的禅师元贤是从程朱理学转而学佛参禅的，因而他吸收了理学的思想，提出了“三教一理”“理实唯一”的主张。这种三教同归于一“理”的思想，显然受到了宋明理学的深刻影响。元贤还特别论证了儒与佛的不二。他曾说：“人皆知释迎是出世底圣人，而不知正入世底圣人，不入世不能出世也。人皆知孔子是入世底圣人，而不知正出世底圣人，不出世不能入世也。”^②元贤的这些说法从一个侧面反映了宋明理学成为封建正统思想以后，佛教对宋明理学的主动迎合，体现了在强大的新儒学的面前，佛教进一步内外融合的发展趋势。

外来佛教在中国发展的道路是曲折的，但唐宋以后形成的三教合一的思潮表明，佛教最终融入了中华传统文化之中，成为其重要的组成部分之一。外来的佛教如何得以与传统的儒、道文化相融合，在三教融合中，中国佛教乃至中国文化表现出了怎样的特点与精神对于这些问题，仍然是值得继续深入研究的。

① 《憨山老人梦游全集》卷三十九。

② 《永觉元贤禅师广录》卷二十九。

儒、佛、道三教的结构与互补*

牟钟鉴**

儒、佛、道三教是中国中世纪文化的核心内容，决定着中国传统文化发展的主要方向。不了解儒、佛、道三教及三者之关系，就不能全面把握中国历史上的主流思想文化，从而也不能正确认识中国思想史。儒、佛、道三教思想体系博大，发展历史悠久，对中国社会精英阶层的思想品格和民间习俗文化以及各种亚宗教文化和各民族小传统，都有普遍的深刻的影响。因而，研究儒、佛、道三教及其相互关系，可以更深切地认识中国人的信仰特征和心理结构，认识中国多民族多宗教文化的多元一体格局。由于儒、佛、道三教是三种不同质的思想文化形态，这实际上就是古代异质文明之间的对话，而且是成功的对话，可以作为一种典范。总结异质文化之间的碰撞、对话和融合的历史经验，继承和发扬“和而不同”的文化精神，可使我们更有智慧地对待正在进行中的东西方的文化交流和文明对话，促进世界和平与发展。

儒、佛、道三教之教，非宗教之教，乃教化之称，当然也包括宗教之教化，盖起因于中国古人重视化民成俗，习惯于从社会教育功能的角度去认识和评价儒、佛、道三家学说，并不太看重其中神道与人道的差异，即使是神道，也着眼于“神道设教”，类似于今人的社会学角度，故有三教之称。从三教结构来说，乃是一种多元互动的良睦机制，有以下几个特点：第一，向心性，即三教之中以儒为主干，以佛、道为辅翼，形成有主有次有核心有层次的立体化格局，有巨大的凝聚力和辐射力，避免了散化的状态。以儒为主即是以礼义文化为主，有五大精神：仁爱、重礼、尚德、中和、入世，它符合农业民族的性格和家族社会的需要，自然成为中国传统文化的主干和基础，其他学说和宗教必须向它靠拢，与它相协调，而不能与它的基本原则相违背。第二，多元性，即容许异质思想文化存在和发展，所以，以人文化为特征的儒家和以返朴归真为特征的道家、以慈悲解脱为特征的佛教等三家都有自己合法存在和发展的空间。此外还有中国伊斯兰教文化、中国基督教文化及各色各样的民族民间特色文化。所以三教文化是多元的和开放的。第三，互动性，即不仅和谐共处而且互制互补，相辅相成，相得而益彰。其中儒道互补成为中国文化的基本脉络，一阴一阳，一虚一实，既对立又统一，推动着中国文化的发展，同时保持着一种平衡，避免走入极端。在此基础上，有佛教文化进入，形成三教之间的

* 本文原载《南京大学学报》2003年第6期，第132-136页。

** 牟钟鉴（1939-），男，山东烟台人，中央民族大学哲学与宗教学系教授，博士生导师。

互动，更增强了中国文化的灵性和超越精神。

儒、佛、道三教分属不同的文化系统。儒学属于礼文化系统，佛教属于禅文化系统，道教属于道文化系统。礼文化系统始终保持两个层面。一是宗教的层面，二是人文的层面。敬天祀祖祭社稷的国家民族宗教，乃是礼文化的宗教形态，这一形态自汉代重建以后，以郊社宗庙的制度文化方式延续下来，直到清代末年。但它重祭而轻学，满足于维持中国这样一个家族社会人们敬天尊祖的基本信仰，同时以神道的方式稳定君主专制和家族制度。隋唐以后，它日益走上形式化和礼俗化的道路，不能满足人们安身立命的需要。由孔孟开创，尔后由程朱陆王继承和发扬的儒学，则以人文理性为主，使礼文化向着人学的方向发展，在家族伦理的基础上建构起天道性命的哲学大厦，包括以性善说为主的人性论，以忠孝和五伦为内容的道德观，为政以德、礼主刑辅的政治观，修齐治平的人生观，天下大同的社会理想，尊师重道、因材施教的教育观，文以载道、尽善尽美的文艺观，天人一体、赞助化育的宇宙观。儒学重人轻神，它的人文理性给中国文明的发展提示了前进的方向。印度佛教禅文化进入中国，在知识阶层发展和下层社会传播，便出现两种不同的结果。知识阶层以其理性的同化力，把禅文化哲学化，形成以禅宗为代表的佛学。佛学亦宗教亦哲学，而以哲学为主，它重在开启智慧、提高觉悟、净化心灵，并不在意偶像崇拜，所以佛学实际上是一种哲学。但普通民众离不开鬼神之道，禅文化在民间传播的结果是，保留和发展了印度佛教的多神信仰和祭祀活动，六道轮回、三世因果报应的形象说教在民间深入人心，也使净土信仰大为流行，加强了佛教作为神道宗教的性质。佛教亦哲学亦宗教，而以宗教为主。哲学层面与宗教层面并行互动，推动中国禅文化的发展。道文化也有哲学与宗教两个层面。老庄哲学、魏晋玄学及其以后的道家思想，强调天道自然无为，提出以人合道的宇宙观、无为而治的政治观、返朴归真的人生观，用意在于给人们开拓一个广阔的精神空间，这显然是一种哲学。汉代末年诞生的道教，在其发展的全过程中，也出现过偏向于道家哲学的教派，但始终不离多神崇拜、斋醮科仪、丹道符篆和得道成仙的彼岸追求，因此它是一种神道宗教。道文化的哲学和宗教，也是时而并行，时而交叉，在两者之间徘徊前进。

儒、佛、道三教之间的互动，就儒家人学和佛教、道教神学之间的关系而言，乃是哲学与宗教的互动。就礼文化、禅文化和道文化各自内部而言，仍然是哲学与宗教的互动。中国思想文化亦哲学亦宗教，这就是它特有的精神，它从来就不把哲学与宗教、神道与人道对立起来，只是在知识群体那里多一些哲学，在民间群体那里多一些宗教而已。哲学与宗教互动的结果，既使中国哲学多少带有点宗教的神秘主义；也使中国宗教特别是佛道二教具有较强的哲学理性。冯友兰先生认为理性主义和神秘主义不是绝然对立的，他说：“有许多哲学的著作，皆是对不可思议的思议，对于不可言说者的言说。学者必须经过思议然后可至不可思议的；经过了解然后可至不可了解的。不可思议的、不可了解的，是思议了解的最高得获。哲学的神秘主义是思议了解的最后的成就，不是与思议了解对立的。”^① 冯友兰认为通过理性思考而达到超理性的境界（冯先生称为“同天”境界）正是哲学的最高目标。他认为宗教神秘主义与哲学神秘主义的区别在于前者纯靠直觉而后者依靠理性分析。冯先生总结自己的中国哲学研究是用西方

^① 冯友兰：《冯友兰语萃》，华夏出版社1993年版，第187页。

哲学逻辑分析方法“使中国哲学更理性主义一些”，他的理想是：“未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义一些，比西方传统哲学更神秘主义一些。”^①冯友兰先生关于未来哲学的理想也许会有争议，但他的思考方式却真正是中国式的，他认为中国哲学具有神秘主义性质也是准确的，只是他没有指明，这种哲学的神秘主义正是来源于中国哲学家喜欢保留或引进宗教式的思维习惯，而不愿做纯理性的逻辑分析。另外，冯先生认为，既然中国哲学已经包含了神秘主义，已经满足了人们对超道德价值的追求，而且又没有宗教的想象和迷信，所以他满怀信心地认为：“人类将要以哲学代宗教，这是与中国传统相合的。”^②看来冯先生低估了宗教的特殊作用，只注意了知识阶层的心态，而忽略了下层民众的精神需求。以哲学代宗教不仅不可能，也不符合中国的传统。中国的传统大约是宗教与哲学的相互宽容、相互吸收和平行发展。哲学用理性消解宗教的偏执和愚昧，宗教用信仰保持哲学的神圣和玄妙，中国思想文化是这样走过来的。

还有一种关于中国文化特质的说法，即梁漱溟先生提出来的“以道德代宗教”之说。梁先生认为中国是伦理本位的社会，中国人可以从伦理生活中尝得人生乐趣、获得精神寄托，那么伦理“便恰好形成一宗教的替代品了”。而周孔之教“是道德，不是宗教”，儒家“把古宗教转化为礼”，“古宗教之蜕化为礼乐，古宗法之蜕化为伦理”；“两千余年来中国之风教文化，孔子实为中心，不可否认地，此时有种种宗教并存。首先有沿袭自古的祭天祀祖之类。然而却已变质，而构成孔子教化内涵之一部分”。此外还有不少外来宗教，如佛教、伊斯兰教、基督教等，然而皆不在中心位置。且都表示对孔子之尊重，“他们都成了‘帮腔’”^③。所以中国尊道德而缺少宗教。梁先生指出儒学把上古宗教转化为礼，儒学不是宗教而是以道德为教，处在中国文化的中心地位，这些无疑都是真知灼见。但由此认为儒家把传统宗教都包纳了，而且儒学使其他宗教皆不具有重要意义，则有所偏失。中国是一个多民族多宗教的国家，既不能以汉族的情况涵盖整个中华民族，也不能以儒学涵盖中国文化。一方面，佛道二教虽然接受儒学的影响而具有了更多的人文理性和入世精神，但它们并没有丧失其作为宗教本质的出世的信仰和神灵崇拜，而且佛道二教已经进入了中国文化的中心地带，对儒学亦有深刻影响，其文化地位和作用不可低估；另一方面，中国许多少数民族的宗教信仰一向比汉族虔诚而普及，如伊斯兰教在十个穆斯林民族文化中，藏传佛教在藏族文化中，南传上座部佛教在傣族文化中，都占有统领的地位，与汉族的情形大相径庭。在中国文化史上，伦理型的儒学只是部分取代了古代宗教，一定程度地影响了其他宗教，但它绝不是独尊的（汉代政策除外）、支配一切的。中国文化是多元和合的文化，宗教与哲学之间、宗教与宗教之间，大致上是和而不同、各得其所。

中国社会既然有了国家宗教和儒家哲学，而它们又有深厚的根基、强大的支柱，为什么还会有道教的产生和流行？又为什么还会有佛教的传人与发展呢？这是因为中国社会的精神需要单靠国家宗教和儒学不能完全得到满足，而佛道二教又能以自身特有的方式填补这片空间。儒佛道三家之间有很强的互补性，彼此不可取代。

① 冯友兰：《三松堂全集》卷十一，河南人民出版社1992年版，第517页。

② 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第9页。

③ 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第85、106、111、114、101页。

祭天祭皇祖祭社稷只能满足上层贵族的精神需要与政治需要，而与民众的精神生活距离甚远。民间祭祖固然维系了民众的家族情感，但不能回应民众生老病死及命运遭际的一系列人生难题。儒学以今生现实为主，讲道德讲礼教讲内圣外王，但不回答人从何来又往何去的问题，如南朝刘宋宗炳《明佛论》所说：“周孔所述，盖于蛮触之域，应求治之粗感，且宁乏于一生之内耳”，这就使人不能满足。钱穆先生说：“宗教希望寄托于‘来世’与‘天国’，而儒家则即希望‘现世’，即在现世寄托理想。”^①当人们生活在苦难的社会之中，美好的理想不能实现时，必然寄希望于来世与天国，就要到宗教里寻找安慰，儒学无法提供这种安慰。还有，儒家在善恶报应问题上所坚持的“福善祸淫”及“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的说法，与生活中福与善不能对应而且往往相反的残酷现实互相扞格。为什么恶人福寿而善人遭殃呢？人们百思不得其解，“家族报应”说亦与历史事实不符。所以儒学诚然是博大精深的，但在回答人生疑难和抚慰苦难者心灵上却显得软弱无力。儒家的空缺恰恰佛教可以弥补。佛教进入中国后，以其超出儒道的恢宏气度和玄奥哲理征服了中国的知识阶层，又以其法力无边的佛性和生动的三世因果报应说征服了中国的下层民众。佛教提出的三千大千世界和成住坏空的劫量说，在空间和时间上大大拓展了中国人的视野，中国哲学“六合之外存而不论”的眼界是无法与之相比的。佛教提出的性空缘起与四谛说，特别揭示现象世界的暂时性虚幻性和人生是苦的现实，最能触动苦难重重的民众的心弦，而唤起他们寻求解脱的愿望。佛教提出的佛性说、般若说和涅槃说，启示人们发掘自身本性中的善根和智慧，用一种静默觉悟的方法了断俗情，超脱生死，达到无苦的境地，形成一种崭新的生活态度和生活方式，不失为一种重要的自我精神调节的心理学路数。佛教倡导的慈悲同体、普度众生的社会群体观念，以德化怨、舍己救物的实践精神，其感通力超出儒道，成为社会公益事业的重要推动力量。佛教提出的三世因果报应和天堂地狱说，从理论上比较圆满地解释了现实生活中“杀生者无恶报，为福者无善应”的不合理现象，既用来生遭祸警告了作恶者，也用来生得福鼓励了为善者，从此佛教的三世报应说广泛扩散，成为中国人对待吉凶命运的基本态度。中国的主流社会不把佛教看成儒学的对立面，而是看成儒学的补充和扩大。如宗炳《明佛论》所说，“彼佛经也，包五典之德，深加远大之实；含老庄之虚，而重增皆空之尽”，佛教能“陶潜五典，劝佐礼教”。

道教能够存在和发展，也自有它的空间。首先，它倡导老庄思想，发扬道家的真朴、洒脱、清虚的精神，使道家文化得以在道教内保存、延续和发展。如葛洪《抱朴子》一书有《畅言》《道意》《地真》等篇，用以阐述道家玄的哲学。唐时之重玄学，金元兴起的全真道之内丹学，皆以崇虚修真为务，极为接近道家。这样，道教在与佛教的论辩时，就能依托于道家，而不会被全盘否定。如南朝刘宋谢镇之说道教种种弊病，“其中可长，惟在五千之道，全无为用”^②。明僧绍也说：“道家之旨，其在老氏二经；敷玄之妙，备乎庄生七章。”^③其次，道教重养生，并欲通过养生而达到长生，这是道教独具的教义，为其他宗教和学说所无。《度人经》说：“仙道贵生，无量度人。”道教后来讲性命双修，而命功（即炼养生理）是道教的特长，无

① 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆1994年版，第139页。

② 《与顾道士书》，《弘明集》卷六。

③ 《驳顾道士夷夏论》，《弘明集》卷七。

命功则不成为道教。佛教讲“无我”，要“破我法二执”，其旨在无生。儒学只重道德生命而忽略生理生命，孔子说“朝闻道夕死可矣”，从不言养生。三教之中只有道教重生，包括形神两个方面，给予生理生命的构造和强化以特别的关注。于是发展出一套内丹炼养之术，发展出健身长寿之道和丰厚的道教医学理论与技术。谢镇之在驳顾欢夷夏论时指出：“佛法以有形为空幻，故忘身以济众；道法以吾我为真实，故服食以养生。”^① 他看到了佛教与道教之间的差别，由于有这种差别，道教才得以与佛教平行存在，民众可以从道教养生文化中吸取许多保健去病的智慧和办法，把心理训练与生理训练结合起来。第三，道教诸神大都从古代神灵崇拜而来，与民俗信仰互相交叉，为民众所熟悉，当民众遇到灾难祸患时，便会向这些神灵祈求护佑，请道士作斋醮祭神仪式，求神消灾降福，这是其他宗教无法取代的。如玉皇大帝、东岳大帝、三官大帝、关帝、财神、城隍、钟馗等，皆是道俗共信，民众对它们有一种亲近感。第四，道士登门为民众做宗教服务有深厚的传统，如驱邪治病、安宅消灾、预测吉凶、超度亡灵等。既然民众有这种宗教的需要，道教便会有相应的服务。道教此类道术源于古代巫术，又把它提高和发展了，使民间广泛存在的分散的低俗的方技术数，有所整顿和规范化，并把它们与道教的神仙信仰联系起来，用以安抚民众的情绪、调节民众的精神生活。在这方面，儒家不屑于做，而佛教又无此特长，于是道教得以发挥其社会功能。

^① 《驳顾道士夷夏论》，《弘明集》卷七。

刍议儒释道之“和”^{*}

叶小文^{**}

中央提出构建社会主义和谐社会，的确正当其时。现在是我国的“发展黄金期”，也是“矛盾突显期”。要持续稳定发展，就必须善于化解矛盾。讲“发展是硬道理”，“和谐”则是“硬道理”后面的道理。天时不如地利，地利不如人和。一个民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力的社会，必将使人们的聪明才智和创造力得到充分发挥，使改革和发展所创造的社会财富为全体人民所共享，使党和政府同人民群众的关系更加密切，使安定团结的局面更加巩固，使中国发展得更好更快。

构建和谐社会作为一项社会系统工程，需要最广泛的社会动员，需要人心向善，人心思和，广纳群言，广谋良策，多方发动，多种努力。其中值得去做的一件大事，是从我国丰富的传统文化资源中，发掘“和”的文化内涵，去粗取精，古为今用。和谐之道，生生不息。我们不仅要有站在时代前沿、引导时代前进的、科学的先进文化，还要有以先进文化为导向、以积淀深厚的民族传统为基础和支撑的大众文化。要善于发挥民族的、科学的、大众的文化的的基础作用，包括发掘宗教文化中的积极因素。儒、释、道中，就有丰富的“和”的内涵、和谐之道，值得我们去推敲、发掘和扬弃，使其与时俱进，与时俱丰。

我无暇像学者那样博览群书，只能响应“宗教与构建和谐社会”之研讨，应付工作之急需，触及这个领域并作些初步探讨：

——因为要支持佛教界筹办“世界佛教论坛”，便受“和尚即‘以和为尚’”俗语的启发，想到要研究一点佛教之“和”；

——因为要准备中国道教协会换届大会的致辞，便重读一遍《道德经》，又想到要研究一点道教之“和”；

——再一请教专家，原来儒学之“和”的内容更为系统、丰富和透彻，探索传统文化中“和”的内涵，应该从这里起步，由此也可以对已经融入中国传统文化的佛教、道教之“和”，有更多的理解。

——我近日研究《和气东来和风西送》（见2005年中央党校《学习时报》6月27日一版）

* 本文原载《宗教学研究》2006年第1期，第101-105页。

** 叶小文，国家宗教局局长。

和《中国文化“和”的内涵与民族复兴的“文明依托”》（见近期中央党校《理论前沿》），感到家底还是不甚清楚，为了避免“以其昏昏，使人昭昭”，需再写这篇《台议儒释道之“和”》。

“和”是中国历史文化的特征向量，古代先哲的生命信仰和思维基础。儒释道中之“和”，可谓“家家持荆山之玉，人人握灵蛇之珠”。偶然涉足，海边拾贝，五光十色，美不胜收。

儒学之“和”

儒学是中国传统文化的主干和基础，“和而不同”则是儒学所肯定、倡导和追求的一种理想境界。“和同之辨”古已有之，孔子加以总结，提出：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）对“和”与“同”的不同态度，竟是君子和小人的分野。

以“和而不同”为主线，儒学追求的“和”似可概括为三个层面。

第一层面：以“和”对“多”，集散成大。和，以多为基础；多，以和为归属；在静止无涉的状态下，多而不和，其多不多（寡也）；并且，多而不和，必分必离；唯有以和对多，方能多其多也，变多为利，多多益善。在这一点上可以说，任何形式的“孤立主义”或“分裂主张”都与儒学思想中的“和论”相悖。

第二层面：以“和”制“合”，平衡互补。在众“多”之“合”不可回避的境况下，合而无序，会造成失衡、混乱，产生碰撞与冲突，乃至引起伤害和战争。对此，儒学的基本态度是“和合”，即以“和”制“合”。也就是说，和，并非简单地相加，亦不是硬性的拼凑，更不是强行的并吞；而是和谐相济，合而不乱，协调平衡。《国语·郑语》说：“夫和实生物……以他平他谓之‘和’，故能丰长而物归之。”对此，今日的学者解释说，“和”是和合，“平”是调谐；这一思想不仅述说了事物的多样性，而且提示着事物的构成具有规律性。“以他平他谓之和”，意谓聚集不同的事物而得其平衡，叫作“和”。这样就能产生新事物——“和实生物”。可见，儒学倡导的是“和”与“平”，由此亦可见出“和平”二字在古代文献中的原意，即和合，调谐。《礼记·乐记》又说：“乐者，天地之和也。”“和，故百物不失；和，故百物皆化。”按照此说，“和”不仅是人类社会的主观需要，而且是宇宙自然的客观规律。

第三层面：“和而不同”，美美与共。要“非寡”（和众）、“非乱”（和谐），就要“非同”。在多种多样的文明形态与多极多元的民族国家面前，相互交往及彼此关联已越来越成为无法回避的现实主流。这种交往与关联的有序和谐进行，无疑需以尊重各方文化的特性为前提，如果一厢情愿的“求同”，不但是在理性上对事物之“多”这一特征的根本否定，并且每每在实践中导致冲突纷争或专制霸权，产生自我中心、相互诋毁、以己化他、无所兼容，直至引起武装征服、暴力同化。《礼记·乐记》曰：“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者，天地之和也。”基于这样的认识，儒学“和论”才得出“和实生物，同则不继”这样的深刻结论。故《论语·子路》言“君子和而不同，小人同而不和”；而其开宗第一篇（《学而》）就强调“礼之用，和为贵”。《礼记·中庸·第二十》：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”这就是说，阴

阳和合，刚柔相济，一切相辅相成，万物方得以生生不息；而唯有依照世界的本来面貌，以多为美，以和为用，人类社会才可能在相互依存中发展，否则的话，“同则不继”，一切就会湮灭于没有生机与活力的“专一”之中。“同而不和”不仅于事无补，反会抹杀世界的多样性，使危机潜伏，导致纷争与冲突，引发霸权和对抗；唯有“和而不同”，才是符合人类发展的现实法则与理想之路。

以倡导“非寡”“非乱”及“非同”为前提、追求“多元和谐”为目标的儒学“和论”，无疑是适合今日人类社会的普遍需要的。著名德国社会学家马克斯·韦伯（Max·Weber）曾对儒学的思想体系作过概括，指出其特点是入世的，“儒教的理性本质上具有和平主义的性质”。不过，这里的“和平主义”，不仅仅是对冲突与战争的简单否定，而更是为万物与众生和谐相处作出的积极努力（参见徐新建《和而不同：论儒学境界与世界文明》）。

“和而不同”根深蒂固，已成为中华民族的传统乃至一种民族性格，即使是历史上的剥削制度、专制政体也不能掩其光芒。例如中国在历史上对内注重“为政以德”“礼主刑辅”，对外注重“讲信修睦”“化干戈为玉帛”，表现出和平大国的泱泱气度。汉唐开辟的陆地和海上的丝绸之路，从来都是和平友谊之路，经贸文化之路，没有发生掠夺和战争。明代郑和率领当时世界一流舰队出使南洋各国，宣扬中国文明，在各地秋毫无犯，体现出和平外交的优良传统。以宗教传播而言，与世界上若干国家武力输出宗教相反，唐代，玄奘不远万里西行印度，取回系统完整的佛教经典，促进具有中国文化特色的佛教宗派不断相继产生。鉴真不畏艰险东渡日本，带去中国文化的丰硕成果，日本人至今受益匪浅，敬拜不绝。

今天世界上总有些人要用怀疑的眼光看着中国的和平崛起，总要鼓吹“中国威胁论”，他们根本搞不懂什么是“君子和而不同，小人同而不和”，他们是在“以小人之心度君子之腹”。中国的发展有利于亚洲的稳定与繁荣，有利于世界的和平与发展，不会对任何国家造成威胁和影响。这既是现实的政治承诺，更是传统使然，是一种深刻的“文化自觉”使然。

丰富内涵可为今用。如果说“和而不同”是主线，“仁爱”则是儒家贵和哲学的灵魂和源泉。发掘儒学之“和”的丰富内涵，有助于全面促进社会和谐，即：泛爱万物，树立天人一体的宇宙观；协和万邦，树立天下一家的人类观；政通人和，树立以民为本的政治观；厚德载物，树立多元一体的民族观和文化观；诚信正直，树立义利统一的道德观；慈孝恩义，树立家道和顺的家庭观；成己成物，树立崇德广业的人生观（参见牟钟鉴《儒学与社会和谐》）。

佛教之“和”

佛教在中国历经两千年的发展，具有鲜明的中国文化特色，其中氤氲着“一团和气”，蕴涵着一股“和风”。佛教之“和”，比较突出的有以下几个方面。

基于缘起论、平等观，提出“和”与和平的思想。“诸法因缘生”，缘起论（Paticcasamuppa-da）是佛教思想的基石。“缘”为结果所赖以生起的原因、条件，“起”乃生起。缘起就是指一切事物的产生、发展都是有原因和条件的，一因不能生果，世间万物都处在多种因果相续相连的关系之中，都息息相关。也就是说，每一事物、每一个人的存在都有其不可替代的独特价值，万事万物都是一种和合共生的关系。在人与人之间的关系上，佛教主张“自他不二”，

就是从缘起法则观察人与人、人与社会的关系，认为每个人的生存都有赖于他人和社会。人与人互相依存，密切关联。“于诸众生，视若自己。”（《无量寿经》）“无缘大慈、同体大悲”，佛教视一切众生如现世父母，因此，提出“庄严国土、利乐有情”的主张和“报恩尽分”天职思想，主张营造理想和谐的社会环境。在缘起论的基础上，还形成了佛教的平等理念，成为佛教和平思想的重要基石。和平从平等中确立，和平来自于平等，“是法平等，无有高下”（《金刚经》）。平等意味着强弱、贫富、大小、上下彼此之间的互相尊重，意味着建立互信与合作。平等致“和”，平等就能够互相慈悲为怀，使互相之间能够理解、谅解、宽容，而不至于兵戎相见，有助于化干戈为玉帛。

基于“依正不二”，主张人与生存环境相和谐。“依正”二字乃“依报”“正报”的略称。“正报”指众生乃至诸佛，即生命主体；“依报”指生命主体所依赖的国土，即生存环境。依正不二，是佛教中诸不二法门中特别重要的一门。用现代语言表述，就是生命主体与其生存环境密切相关、同一性。这是佛教处理主观世界与客观世界关系、人与自然关系的基本立场。由此出发，佛教对生存环境十分爱护，主张草木非情皆有性，应像爱护有情众生一样加以爱护。因此，中国佛教素有育林护山、绿化环境的优良传统，至今尚可见寺院多是林木扶疏、景色宜人。

基于“心净则佛土净”提出“心灵环保”。佛教认为只有内心平和与安定，才有外在的和谐与安宁。内有不和（不平）的心因，外有不平（不和）的事缘，彼此相互影响，推波助澜，才会形成种种冲突、暴力和战争。中国化的佛教——禅宗认为，外部的“净”来自心“净”，外在的“和”来自心“和”。六祖慧能质疑道，东方人造了孽、作了恶，希望解脱到西方的极乐世界去。那么西方人造了孽、作了恶怎么办呢？他要往哪里去呢？故，反对向外求“净”、求“和”，主张“心净则佛土净”《维摩诘经》，只要心干净了，佛就在心中。正是以此为据，海峡两岸佛教界在人们倡导自然界生态环保的基础上，倡导人类自身的“心灵环保”，要以内心的平和与安定，来带动外界真正的和谐与安宁（参见圣严法师《禅学与心灵环保》等）。

基于“教规双运、解行并重”，强调僧团奉行“六和敬”的规则，即：身和同住、口和无诤、意和同悦、戒和同修、见和同解、利和同均。对我们的启发是，构建和谐社会，不能空喊，而要以坚定的信念为前提，寻找一切可能之方式和手段，甚至形成规则和制度。

佛教之“和”，和风西送。今年4月在“海峡两岸暨港澳佛教圆桌会议”上，200多位高僧一致提出，要“两岸一家亲，家和万事兴”，要“为当今这个不安宁的世界，吹来一股和风，带来一团和气”。5月在曼谷举行的有41个国家和地区参加的“国际佛教大会”上，我的一篇《和气东来，和风西送》的致辞，引起与会者关注。大会通过了宣言，一致支持在中国举办“世界佛教论坛”（The Conference has agreed the followings: ……support the World Forum on Buddhism to be held in China.）。今天人类精神的提升和社会进步的加速，也需要新的六“和”：人心和善，家庭和睦，人际和顺，社会和谐，人间和美，世界和平。我们愿意支持和促进“世界佛教论坛”进一步深入挖掘佛教“和”的内涵，宣扬“和”的主张，让“和气”从这里升起，“和风”从这里西送；希望这里能为一批善于讲历史、讲佛理，既深谙佛教文化精髓，又能结合实际、契理契机的专家学者高人，提供彰显睿智的平台；希望有朝一日能再涌现出赵朴初式的大师，善于以佛教文化本身的魅力吸引人，以佛教“和”的内涵感召人。

道教之“和”

中国土生土长的道教以“道”为最高信仰，倡导人们信道、修道、行道，一切以道为事。而道之最根本的属性就是生成容纳万物、自然平和无私、无为柔弱不争。中国文化中没有一种像西方那样被普遍认同的上帝造万物说。然而，天地万物从哪里来的？老子认为“道生一，一生二，二生三，三生万物”。但这个“道”，是“一阴一阳之谓道”，即“负阴而抱阳，冲气以为和”的“道”，其中蕴涵着丰富的“和”的理念。比较突出的有以下几个方面。

和谐的人类健康思想。在所有宗教中，可以说道教最为肯定人生命本身的价值，贵生乐生、锲而不舍地追求长生。在道教最早的经典《太平经》中已有“乐生最善”的思想。“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也”，相信“我命在我不在天”。在以后的发展中，更是追求“性命双修”。“性”指人的灵明慧觉，即心性；“命”指人的气血生身，即生命。“性命双修”就是要同时进行心理和生理的炼养，使精神生命和生理生命共同健康，达到身心和谐。另外，道教还讲求心物和谐，不为物役，不被自己创造的知识、财富和权势所迷惑和役使，不因贪图名利和物质享受而使欲望无限膨胀，以至丧失内心的和平安宁和淳朴本性。因此，主张“心明于物外”。

和谐的治国安邦思想。《太平经》以“三名同心”表达乐治国之道中的和谐理念：“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人……人有三名：父、母、子。治有三名：君、臣、民。”鉴于自然界和人间社会各层次的事物，皆包含阴、阳、和三种基本要素，只有阴阳相须、以和为贵，万物和社会才能有序和谐；以中和之道，君、臣、民三者和谐共处，“三名同心”，构成一体，方可达太平盛世。道教反对使用武力，认为“兵者不祥之器”，“兵之所在，荆棘生焉”。道教“致太平”的政治理想，“无为而治”的治国方略，曾为历史上不少君王所推崇。汉初以“黄老无为”、休养生息思想治国而达“文景之治”，即为其成功典范。

和谐的环境保护思想。道教认为，宇宙间有四大根本：道、天、地、人，其中以人最有智慧、灵气。那么，人类该如何处理与自然万物的关系呢？道教提出“道法自然”的基本准则：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，意即人类虽为万物之灵，也要人以地为法则，保护其生存的地球；地以天为法则，尊重宇宙的生息；天以道为法则，遵循客观规律；道以自然为法则，维护宇宙生长变化过程的自然本性。“一切有形，皆含道性。”天地万物都来源于“道”，都有按照道赋予它的本性自然发展的权利。人作为宇宙共同体中的一员，应“辅万物之自然而不敢为”，用心去体会世间万物相互联系、依存的统一性，维护其和谐之美，世界才会有生机。所以要“慈心于物，恕己及人”（《抱朴子》）。

道教之“和”，紫气东来。老子提出“知和曰常，知常曰明”，庄子提出“太和万物”，实现社会和谐，建设美好社会，始终是道教为之不懈追求的社会理想。这种“和”的思想包括了和谐、和睦、和平、和善、祥和、中和等含义，蕴涵着慈爱和同、和以处众、和衷共济、和而常通、政通人和、内和外顺等深刻的处世哲学、人生理念和“致太平”的社会理想。以“太和万物”为基础的道教的伦理道德观念中，保存了许多中华民族的美德，如以德为本、以德为

行，抑恶扬善、上善若水，孝敬父母、敬老恤孤，施药治病、怜贫悯疾，助人为乐、助学兴教，谦虚谨慎、慈俭济人，热爱自然、保护环境，劳动自养、自食其力，淡泊名利、和光同尘，等等，显然都对于我们今天构建和谐社会有益。道教在中华民族构建和谐社会的新时代，也要紫气东来，用东方之祥瑞和气缓和世界“文明的冲突”；虚怀若谷，以江海之博大胸怀再树新时代的“道教之真精神”。

兼收并蓄与内涵深化

“和”并非只在儒释道中。中国传统文化中蕴涵着丰富的“和”的思想。早在三千多年前，甲骨文和金文中就有了“和”字。西周时期，周太史史伯提出“和实生物，同则不继”的观点。到了春秋战国时期，诸子百家更是经常运用“和”的概念来阐发他们的哲学思想和文化理念。中国传统文化中的“和”的精神，是一种承认、一种尊重、一种感恩、一种圆融。“和”的基础，是和而不同，互相包容，求同存异，共生共长。“和”的途径，是以对话求理解，和睦相处；以共识求团结，和衷共济；以包容求和谐，和谐发展。“和”的佳境，是各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。

“和”并非唯我独有。将视野拓展开来看，提出“和谐为美”之看法的先贤，在从公元前到现代的西方众多贤哲中比比皆是。黑格尔（G. W. F. Hegel）说：“比单纯的符合规律更高级的是和谐。和谐是从本质上见出的差异面的一种关系……各因素之中的这种协调一致就是和谐。和谐一方面见出本质上差异面的整体，另一方面也消除了这些差异面的纯然对立，因此它们的互相依存和内在联系就显现为它们的统一。人们常谈形状、颜色、声音等等的和谐，就是采取这个意义。”中国儒释道之“和”论，也需要在兼收并蓄中存在和发展，取开放而弃封闭，既不排斥横向的相互补充，亦不拒绝纵向的自身拓展：上承当年诸子百家之精华，下采今日世界文明之众长；内及修身，外以治世，融于整体，交映生辉。

不断充实和丰富中国文化“和”的内涵。今天的中国，对外奉行以邻为善、和平共处的外交政策，对内构建和谐社会，推进祖国和平统一大业。中国的发展是和平的发展，中国的崛起是和平的崛起。一团和气正在华夏上空升起，一股和风正在神州大地吹拂。当然，这还只是开头。我们要对着西方“和”气东来，向着世界“和”风西送，也还只是意愿。因为“和”的本身，就只是开头——一个重要的、对意境营造的开头。“和”字本义，源于音乐，从龠从禾（古体写作“龠”），最早指古代的一种笙管乐器。“龠”乃象形字，表示一组管子组合在一起，可以同时发出多样而又相融的声音，其意就是“和谐”，而其本质在“不同而和”——“不同”才能“和”，否则就只能“齐”（齐长、齐奏，千人一面、万人一腔）而已。在音乐审美的经验层面，齐唱和齐奏的效果远不及“和”。就文明构成看，“和”还只是一种状态、一种局面，而不是终极价值。比如，不同的笙管一齐吹奏，只要“和谐”，便可达到悦耳动听，也就是美。但那是结果而非原因，和谐之美，深究起来，需要每根笙管保有各自的乐谱和旋律。今天中国的文化复兴或文明依托，还匮乏作为人生导引、民族精神的乐谱。这就需要我们继承和改写过去的乐谱，并以新创制的声律替代。否则纵然有一根根可以奏响的不同笙管，也有倡导和谐效果的优秀指挥和构建和谐社会的美好意愿，却仍有可能出现“无音相和”的空谈。从



这个意义上讲，我们面对西方源自古希腊和希伯来传统的人文理性与基督教文明，中国的文化复兴，无论儒释道之“和”，抑或是新创价值，从根本上说，还不得不呼唤自我的乐谱，也就是呼唤本土的作曲。（参见徐新建《和而不同：论儒学境界与世界文明》）不断充实和丰富中国文化“和”的内涵，世界才能真正为中国文化的“和”所感动，所折服。

在多元化的世界里，认准先进文化的方向，保持和发展民族文化特性，着力弘扬它契合时代的智慧，实现我们的“文化自觉”，为世界文明作出新的贡献，这应当是历史悠久、博大精深的中华文化一定能解决好的问题（费孝通：《我们需要有“文化自觉”》，载2000年10月27日《中国经济时报》）。而不断充实和丰富中国文化“和”的内涵，应该是我们更为深刻的“文化自觉”。

儒释道之“和”，博大精深。我以浅薄的国学知识斗胆“刍议”，不揣浅陋写成此文。“文之高下在于理，道无古今唯其实。”

论道家思想的曲折发展及其现代意义

——以儒佛道三教关系为视角*

洪修平**

中国传统思想文化历史悠久，内涵丰厚，在数千年的发展演变中，逐渐形成了以儒佛道三教为基本组成部分的多元融合的文化系统，入宋以后出现的以儒为主、佛道为辅的“三教合一”更是构成了上千年中国思想文化发展的基本格局。道家与儒家差不多同时产生，但其在诸子百家中哲学思辨水平最高，对后世的影响，除了儒家之外，也没有哪家可以望其项背。汉代以后，道家与儒家在诸子百家中脱颖而出，并逐渐与外来的佛教共同并称为“三家”或“三教”。然而，从历史上看，道家思想的发展却是十分曲折与艰辛，从道家学派史的角度看，魏晋玄学以后，道家学派似乎已经不复存在，“道家”已经为“道教”所取代。但其思想理论在与儒家和佛家的相互融合与渗透中，通过道教学者对道家著作的注疏和对道教思想的发挥，仍然不断地得到新的发展，并始终在中国思想文化中占有重要的地位，发生着持久而深远的影响。这一方面与道家的思想特点和精神气质相关，另一方面也与儒佛两家对道家思想的批评排斥和吸收利用相联。因此，从儒佛道三教关系中来看待道家思想在历史上的曲折发展及其现代意义就显得尤为重要了。

道家学派的创始人老子与儒家的创始人孔子大约生活于同一时代，面对同样的“礼崩乐坏”的社会现实，老子提出了不同于孔子的解决方案。如果说，孔子提出了仁和礼为核心的价值体系，倾向于用礼乐教化的方法来重建伦理道德和社会秩序，那么，老子则提出了一个以“道”为核心的思想体系，通过对社会文明异化的批判，来解构仁和礼对中国社会生活的约束而导致的人的异化，以实现个体生命的关怀。老子作为中国历史上最具有原创性和影响力的哲学家，其在《道德经》中不仅突破了上古三代对鬼神、上帝、天的信仰，而且还将理性精神贯穿于对天地人之道之分析和体认之中，其所建构的以道论为核心的思想体系包括了哲学思

* 本文原载《宗教学研究》2007年第1期，第37-42页。

** 洪修平，南京大学图书馆馆长，中国哲学与宗教文化研究所所长，教授，博导。

辨、社会政治理论和人生关怀等丰富的内容。

老子之后，战国初年，道家又有杨朱、列子、关尹之学。杨朱发挥老学中贵生轻物的思想，形成了“拔一毛而利天下不为也”（《孟子·尽心下》）的“为我”论。杨朱学说以贵生重己、全性葆真为要，与儒家提倡的投身社会、“兼济天下”和墨家提倡的“兼相爱”、苦己利人都形成了对立，但却为活跃于齐燕滨海地区的神仙方士所宗。当时与杨朱齐名的道家学者还有关尹和列子，《吕氏春秋·不二》将他们学说的特点概括为：“关尹贵清，子列子贵虚。”可见他们都是对老子思想某一方面的阐发。贵“清”“虚”的思想后来都成为道教理论的重要概念。关尹和列子也都被道教奉为神仙。

对老子思想加以继承并有较大超越和突破的是生活于战国中期的庄子。庄子对老子思想的继承与创造性的发展主要体现在他建构了以道为本的宇宙论、以齐物论为核心的认识论和以逍遥自在、安时处顺为特色的人生论等方面。庄子改变了老子对社会政治的一般性关注，致力于探讨个体生命存在的意义与价值，将对人生的关怀发展为对人格独立和精神自由的追求，表现出心灵哲学和境界哲学的特征。庄子通过对得道神人、至人和仙人的逍遥境界与特异功能的描绘，将老子的清静无为、顺应自然、长生久视等思想具象化，为后来道教建构“得道成仙”的信仰提供了重要的资源。老子与庄子共同倡导的静观、玄览、守一、坐忘、心斋、导引等修养方法，也都为后来的道教所继承，并成为道教重要的修炼术。

战国中后期，南方楚文化的老子学说与北方中原文化的黄帝崇拜相融合而形成了黄老之学。黄老之学的出现标志着道家思想发展到了一个新阶段。从学术层面上看，黄老之学以道家的道论为核心而兼取了百家之学，而从思想内容上看，则为适应当时社会变革的需要而表现出了明显的政治化倾向。黄老学在战国时主要是作为一种学术思想而提出，主要代表人物有宋钘、尹文、田骈、慎到、彭蒙接子、环渊等。到了西汉初，其“清静无为”的宗旨则被当作一种政治方略而得到了推行，在百废待兴的汉初社会政治生活中发挥了一定的积极作用。汉武帝实行“罢黜百家，独尊儒术”之后，黄老道家逐渐退出了政治舞台，并向注重个体避世修身以求成仙的黄老道演化。

道家思想在魏晋时通过与儒家结合而形成了玄学，并透过玄学的理论形式而使道性自然、人性自然的思想得到了彰显。从道家学派史的角度看，魏晋玄学之后，实际上已不存在专门的道家学派，道家理论主要通过道教学者对道家著作的注疏和对道家思想的发挥而得以延续和发展。当然，儒家和佛教对道家思想的借鉴、吸收和发挥（例如宋明理学和禅宗），是否可以在一定意义上看作是道家思想在中国文化中的延续和发展，这也是值得做进一步探讨的。

道教奉老子为教主，神化老子和老子之道，是以老子道家思想为主要理论依托、以“得道成仙”为基本信仰的中国土生土长的传统宗教^①。道教源自于上古时期的原始宗教、战国时期的方仙道和秦汉时期的黄老道，在先秦老庄道家思想的基础上，又融会吸收儒、墨、阴阳、神仙、方技、养生等诸家的思想，从而形成了独特的思想理论体系和修道方法。道教在近二千年的历史发展中，涌现出了许多杰出的道教思想家，他们基于道教的立场而为中国传统思想文化的发展做出了重要的贡献。

^① 请参洪修平：《老子、老子之道与道教的发展》，载《南京大学学报》1997年第4期。

例如东晋著名道士葛洪，也是著名的道教思想家和炼丹家，他的《抱朴子》在融合儒道思想的基础上，对神仙实有、神仙可学、长生能至等神仙道教的核心理论加以系统论证和发挥，并总结和提炼出一套以还丹金液为大要的修仙方术，建立了神仙道教的理论体系。葛洪的神仙道教思想和宗教实践，不仅集传统神仙思想之大成并加以创新，而且以儒家伦理为尺度来改革早期道教的弊端，为道教在魏晋南北朝时期的发展开辟了新的道路。

东晋南北朝时期，随着神仙道教的兴起，一些具有较高文化水平的世家名门子弟纷纷入道，他们致力于造作道书，整理教理教义，制定斋醮科仪，创立适应士族精神需要的新道派。在对早期民间道教的改造中，以北朝寇谦之和南朝陆修静最为成功，影响也最大。北天师道的寇谦之是“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”^①来改革传统天师道，即对道教中符合儒家礼制的内容加以保留和增益，反之则加以革除和废弃，在此基础上再辅之以服食仙药、辟谷养生等方术修炼。而南天师道的陆修静则不仅注重整顿天师道组织，汲取儒家的礼法道德和佛教的“三业清净”等思想，制定了“九斋十二法”的道教科戒制度和斋醮仪式，而且通过制定“三洞四辅”的道书分类法来开展道教文化建设。陆修静之后，南朝齐梁著名道士陶弘景对葛洪的金丹道教、上清派及陆修静的南天师道，进行了总结改革。他不仅弘扬上清经法，开创了上清派茅山宗，而且还在葛洪神仙道教的基础上发展了道教的修炼理论，同时还通过整理神仙谱系而将道教信仰系统化。陶弘景完成了自葛洪以来南朝士族道教徒对早期民间道教的改造，成为南北朝时期道教改革的集大成者。

道教经过南北朝时期的理论和实践的改造之后，其信仰体系、教理教义、道法方术、斋醮科仪都得到了充实和健全，从而为隋唐时期道教的兴盛奠定了基础。唐代时，道教思想家辈出，他们通过注疏老庄来发挥道教思想，一方面使以老庄思想为代表的道家思想得以更新发展，另一方面也使道教思想的发展呈现出鼎盛之势，为唐代思想文化的繁荣做出了贡献。

从思想发展的层面上看，唐代最具影响力的是重玄学及其影响下的道教性命之学。重玄学是魏晋南北朝以来学术界出现的借用佛教中观学“非有非无”的方法来对老子“玄之又玄”加以发挥以阐释道体有无、道性自然、性命修炼等问题的一股学术思潮。到了唐代，重玄学被道教学者纯熟地运用着，他们以“重玄”为宗旨，从道体、道性和修道等多方面对“道”进行哲学思辨和义理阐发，从而大大提升了道教的理论水平，并促进了道教仙学理论从追求肉体不死向追求性命双修的方向转型。唐代重玄学的主要代表人物有成玄英、李荣、王玄览、唐玄宗、强思齐、杜光庭等，尤以成玄英最负盛名。在重玄学的影响下，以司马承祯和吴筠为代表的注重心性修养的理论和实践有了很大发展。司马承祯将重玄学与上清派养生方法相结合，一方面阐发服气养神之道，另一方面又将重玄学的心性修养论化为宗教实践，主张在“坐忘”“主静”的践行中复归人的本来之真性。上清派道士吴筠则进一步将这种静心坐忘的修真理论与以道为核心的宇宙论相结合，在天人合一的大框架下，主张修道从去除情欲开始，根据道、神、气、形这一道化生人的顺序，通过反向的形、气、神的修炼，回归于至虚之道。这些思想对宋代道教的内丹心性论的崛起有着一定的影响。唐末五代的“道门领袖”杜光庭，吸取玄、儒、佛的思想和方法，对道教的哲学理论、思想源流、修道方法、斋醮科仪、神仙信仰等作了比较系统

^① 《魏书·释老志》。

而全面的总结性研究，并追随唐代道教哲学由宇宙本体论转向心性论的发展趋势，完成了道教宇宙本体论向以道性论为核心的心性论的转型，他对性命双修的强调为内丹心性学在唐末五代的兴盛，并在宋代以后成为道教思想与实践的主流奠定了基础^①。

五代宋初时期是道教发展的重要阶段，这个时期的著名道教思想家有钟离权、吕洞宾、陈抟、谭峭等，他们在继承东汉魏伯阳《周易参同契》以来道教模拟天道自然的丹道理论的同时，又吸收了隋唐罗浮山道士苏元朗“归神丹于心炼”的思想，进一步推进了道教内丹学的发展。华山道士陈抟的《无极图》提出的“顺以生人，逆以成仙”的还丹理论和所发明的“玄牝之门、炼精化气、炼气化神、炼神还虚、复归无极”等内丹修炼的五个阶段或境界，奠定了内丹道的基本框架，并对宋代复兴的儒学产生了一定的影响。谭峭以“虚”为万物之源，以“化”为立论的重心，强调“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也；道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也”^②，不仅从哲学的角度对宇宙、社会和人生的规律作了探讨，而且从事物生生不息的变化中来阐扬修道成仙的思想，并初步勾勒了顺道气则成物生人，逆道气返虚复本而成仙的宇宙生化模式，为道教的内丹心性学提供了基本思路。而钟吕内丹道的出现则为内丹心性学的兴起并在宋代之后迅速发展开拓了道路。钟离权、吕洞宾所传的内丹学从修丹应当效法天地阴阳之化出发，具体而系统地论述了修仙的要旨与方法，从而为五代宋初道教内丹心性学理论与实践上的进一步发展提供了理论依据。

北宋时期钟吕金丹道已颇具规模。随着理论和实践的发展，钟吕金丹本身也在不断总结和创新，出现了以张伯端为代表的道教思想家。张伯端根据丹道“修丹与天地造化同途”的思维模式，把内丹修炼分为筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚四个阶段。在修炼方法上，张伯端主张性命双修，但他根据逆炼成丹的原则，主张先修命，后修性，这成为金丹道南宗修炼的圭臬。张伯端援佛入道，倡“道禅合一”，反映了宋代以后，随着儒佛道三教融合趋势的加强，道教和佛教之间的相互渗透影响更为深入和全面。宋辽金元时期，民族矛盾与社会矛盾纷繁交织，南北分裂，社会动乱，人们对生命的存在和生死等问题也就给予了特别的关注，与此相应，众多各具特色的新道派也在大江南北相继出现并在社会生活中产生着广泛的影响，一批道教思想家也应运而生，尤其是在全真道派中。

全真道的创始人王嘉就是当时道教中具有代表性的重要思想家，他以三教合一为立教宗旨，一方面适应了宋代以后儒佛道三教融合的文化发展大势，为全真道的发展拓宽了生存空间；另一方面，通过对儒佛思想和修养方法的吸收，使道教的宗教理论和炼养方法得到了新的发展。王嘉及其弟子们对性命双修、真功真行的倡导，使全真道以改革派的姿态，以内丹心性学的理论特色，代表了宋辽金元时期道教发展的新走向。虽然全真道士对于性与命在修道中的作用有不同的看法，并由此而导致其内部出现了不同的流派，但他们都以“全真而仙”为最高目标，并通过一些实际可操作的方法来引导人们关注每一个个体生命的存在，由此而扩大了道家思想与道教实践在中国社会中的影响。

金元以后，与全真道并立发展的还有由传统天师道演变发展而来的正一道。元明时期的正

① 参见孙亦平著：《杜光庭思想与唐宋道教的转型》导言，南京大学出版社2004年版。

② 《化书·道化》，三家本《道藏》第23册，第589页。

一道虽然比较得到统治者的恩宠，但却没有出现杰出的思想家。明清时期，道教仍有一定的发展，如明代武当道的崛起，清初全真龙门派的短暂中兴和内丹学的普及等，但从总体上看，这个时期并没有出现具有开创精神的重要思想家，道教的教派分化也趋于停滞，教义学说没有新的突破。道教的衰微虽然已成为不争的历史事实，但道家思想这个时期仍然通过道教学者及其他思想家注疏老庄等道家著作的方式在持续发展。

二

从道家思想的曲折发展中可见，由轴心时代兴起的儒、道思想文化进入后轴心时代以后得到了持续的发展，而外来佛教在两汉之际传入中土后，在与儒道等中国固有的传统思想文化的冲突与融合中，也逐渐融为中国思想文化的一部分。儒佛道思想家站在各自的立场上，从不同的角度去追求宇宙人生的真理，建构了各具特色的思想体系，形成了不同的文化倾向，对社会人生发挥着不同的独特作用。明代高僧憨山曾言：“不知《春秋》，不能涉世；不精《老庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世、出世之学备矣。”^① 儒佛道的思想体系之间既有相异冲突，又有相融互补，它们共同构成了中国传统思想文化的三大主干^②，使中国传统思想文化在千百年的递嬗演变中精彩纷呈，成为我们今天所承继的巨大而丰富的宝贵文化遗产。

儒佛道三教在推动中华文化的传承和发展中所起的作用是有不同的。从历史上看，儒学在中国传统思想文化中一直是主流和基础，儒家思想的特点与精神，以及儒学对中国思想文化的贡献，无疑都离不开孔子对“仁”和“礼”的倡导，由仁和礼发展出来的重视人与人伦关系的两种倾向，构成了儒家思想的两重性格，儒学在这两者之间的动态摇摆，在一定意义上决定着儒学后来的发展走向，并成为影响中国思想文化发展的重要因素^③。而对人的生命境界的追求则成为儒家思想发展的根本动力与精神归宿。自孔子以来，儒家思想家都以其学术慧命与人格感召力塑造了中国思想文化的诸多特征，成为中国思想文化的生命力源泉。在儒家思想的影响下，中国思想文化在道德伦理、教育理念、王道政治、心性思想等方面形成了鲜明的个性特点，其至今仍然在塑造中国人的民族性格中起着潜移默化的重要作用。

与儒家思想家积极参与现实政治以实现道德理想和政治目标的实践态度与现实品格不同的是，道家思想家通常是退隐的，超然的，他们所关注的世界更为恢宏远大，他们的玄思也更为深刻超迈。相对于儒家思想家对宗法伦理和社会政治的关注，道家思想家则更多地关注个体的精神自由，表现出玄远的思辨性格，他们崇尚自然，向往清静无为，主张返朴归真，同时也具有深刻的现实社会批判精神。他们对社会人生的关怀，往往是基于“道”的立场，通过“自然无为”这一主干理论，推演出天人一体同源的理论体系，并以此来推展其独特的社会政治理论和人生哲学。道家更多的是从本源的形上智慧出发来观照宇宙和人生，这与儒家对人和人伦关系的重视形成了鲜明的对照。道家对独立人格的强调和精神自由的追求，在以封建宗法伦理为

① 《憨山大师梦游全集》卷三十九。

② 请参洪修平《论儒佛道人生哲学的互补》，载《社会科学战线》2003年第5期。

③ 请参洪修平：《论儒学的人文精神及其现代意义》，载《中国社会科学》2000年第6期。

基础的君主专制制度下，只能是一种美好的向往，但它却成为中国传统思想文化中不可或缺的又一种极为深刻的哲学底蕴，其基于对宇宙人生的洞察而表现出的对现实的批判精神与儒家的经邦治国理念共同构成了中华文化相互依存的发展两翼，尽管这两翼往往表现为似乎有主次之分。

道教通过对道家理论核心“道”和道家创始人老子的不断神化，将道家的思想进一步推向了宗教的轨道，从而发展出了道教的信仰核心“道”及其人格化的至上神。在长期的历史发展过程中，道教思想家以老庄思想、黄老道家以及玄学理论为思想资源，又借鉴吸收了儒家伦理和佛教的思辨哲学，并结合古代的鬼神崇拜和神仙方术等，以“得道成仙”“长生不死”为基本信仰和追求构筑了一个庞杂而又富有特色的道教神学思想体系，并以“杂而多端”的种种道术来实践其宗教信仰，在展示中华本土宗教独特的精神风貌的同时，也为中华文化开辟了另一番别有洞天的发展路向。其对生命本真的追求及对仙人仙境的向往，为中华文化增添了更多绚丽的生命情怀和浪漫情调。

如果说道教所实践的是一条独特的生命超越之路，那么佛教所追求的则主要是一种精神超越。中国佛教思想具有鲜明的形上特征，中国佛教思想家通常并不是一般性地讨论众生的本性和成佛如何可能的问题，而是将心性问题的探讨提升至本体论的高度，但与此同时，中国佛教讨论形上层面的问题又总是将其落实在人们当下追求解脱的实践之中，使虚玄的理论探讨与心性的解脱并不成为相分离的两端。这样，中国佛教心性本体论及其建构哲学体系的方法都并非是其最终目标，大乘佛教所有理论的终极归趣乃是解脱成佛这一根本特点仍然在中国佛教中得到了充分的彰显。与儒家的成圣、道家的成真及道教的成仙不同，中国佛教所讲求的成佛，是在印度佛教修行方法的基础上，又借鉴了儒学注重现实人生的品格和道家道教对生命的关注，从而创造性地建构了具有中国特色的佛教解脱之道。

儒佛道三教的文化创造是推动中国思想文化发展的重要动力，这种创造精神往往又与它们对不同文化的融合有密切的关系。就拿道文化的发展来说，通过对儒、佛思想的吸收、借鉴来为己所用，来促进自我文化的更新发展，无疑成为一种重要的动力。例如，在中国思想文化之中，佛学具有较高的抽象性和思辨性，中国佛教思想家以博大精深的哲学和辩证思维方式所建构的佛学思想体系，是对中国哲学乃至对世界哲学的重要贡献，其中体现出了鲜明的中道思维和圆融思维特征，中道思维可谓主要来源于印度中观学，而圆融思维则可谓是更多地得益于中国文化的熏陶。这种中道和圆融思维不仅使中国佛学充满生机，而且还影响到道教以非有非无、有无双遣为基本特征的重玄学的展开，并对道教仙学由追求肉体长生而转向通过“性命双修”而获得生命的超越产生了重要的影响。

每一种成熟的思想文化都包含对人的生命和生存境遇的深切关怀，优秀的中国传统思想文化尤其如此，它们的思想探讨和文化创造都是以人为中心而展开的，这也使得中国思想文化具有浓厚的人文主义色彩，而在这方面道文化也有着特殊的贡献。如果说，儒家作为中国思想文化的主流，其关注现世现生的人文精神表现得最为充分，而本质上讲求出世的外来佛教正是在儒家重人事、重人伦、重心性和重视主体及其修养以及积极入世的人文精神的影响下，将抽象的佛性与具体的人心结合在一起，极大地发展了中国化的佛教解脱理论和心性学说，并通过对主体自我的肯定而一步步走向了对人的生活的肯定，走向了对儒家伦理的认同，由此而确立了

中国佛教“出世不离入世”“入世以求出世”的重要特色，那么，道家思想对人的生命的重视，甚至崇拜，则在道教中得到淋漓尽致的发挥，从而使中国土生土长的道教同贬低或否定现实世界和肉体生命、将生命关怀投射到超越的彼岸或寻求神的救赎的许多宗教相比，从一开始就表现出了明显不同的个性特点。道教在宗教形式下所表现出的是对现实世界和现实生命的肯定，希望通过自我的修炼以实现肉体生命的永恒和神仙般的美好生活。道教在“我命在我不在天”的指导下积极探求修炼成仙、延年永寿的炼养方术，但成仙的途径却并不离现实的生活，“先成人道，再成仙道”不仅构成了道教仙学的独特内容，也成为中国传统文化的一种特殊的样态。当然，儒佛道三教偏重对心性的探讨以及对心性修养的强调也带来了某些对外在自然世界、对科技和物质文明的创造不够重视等负面影响，这在一定程度上容易成为阻碍中国社会向现代化方向迈进的障碍，这也是我们应当充分注意的。

三

道家道教在继承和发展中华民族先民的生存经验与智慧的基础上，以“道”为基点形成了独具的文化特色，并与儒、佛鼎足而立，在中国社会中传播了二千多年，深刻地影响着一代又一代中国人的精神世界。在21世纪中国走向现代化的今天，传统的道家道教思想是否还具有现代意义？是否还能给现代人带来生活的智慧？是否还能给中国社会的和谐发展提供思想资源？回答应该是肯定的。在这里，简单谈几点初步的看法。

第一，顺应自然，天人和諧。道家将“道”作为天地万物的最高抽象，认为万事万物都是以道为本、以气的激荡化合、阴阳的清浊变化而成的，故道无所不在，甚至“在蝼蚁”“在稊稗”“在瓦甃”“在屎溺”。既然任何事物都是禀道受气而来，都有其存在的意义与价值，并没有高低贵贱之分，那么，从这种“物无贵贱”的思想出发，道家将宇宙世界视为同源于一道的不可分割的整体，而人作为万物之灵是其中的能动因素。人只有随顺自然变化的规律，发扬“齐同慈爱”的精神，与自然万物和谐共处，才能为自己创造出最佳的生存环境。这种顺应自然的思想不仅使道家道教都追求人与自然、人与社会、人与人、人与自身的和谐发展，而且也为今天人类希望建构和谐社会提供了重要的理论资源。

第二，尊道贵德，提升人生境界。道家道教通过关注“道”如何经由“德”而落实到人的生活层面，要人领悟万物皆由“道生之，德畜之”的根本要义，并将尊道贵德作为自己行事的准则，以使自己的生活变得更加美好。得道之人从某种意义上说，也是一个道德完善和精神崇高之人。修道的过程也就是通过“修性返德”，遵循“道”的原则，沿着“道阶”攀缘向上，最终达到身与道合、心与道合的境界。这样，“尊道贵德”就架构起联系有限与无限、此岸与彼岸世界的桥梁。这种以“尊道贵德”为核心的人生观，将人生的意义与价值提升到一个超越于日常世俗事务的高度，启发人以一种清静无为、合理节欲的态度来面对生活，这对于提升现代人的人生境界无疑具有一定的启发意义。

第三，修道养生，身心健康。道家道教不仅以阐扬生命之道为理论重心，而且还倡导通过具体的身心修炼方法来追求生命超越。在道家看来，人的生命乃是由禀道受气而来，是身心或形神构成的有机统一体。人的生命现象虽然复杂多变，但所谓的养生，简言之，就是顺应



“道”的自然无为之原则，遵循人的自然之本性来生活。后来道教的所谓“修道”，其方法虽然种类繁多，但其基本的指导思想仍然是道家提倡的效法天道的自然无为，教人顺应自然，清心寡欲，戒除烦恼，宽厚待人，慈心于物，对外追求与人和谐，对内追求身心和谐，通过身心的调节，以培养一种良好的道德素养和健康的心态来面对纷繁的世界和人生，从而帮助人达到身心的健康，这对于引导现代人建立一种健康的人生观也具有一定的指导作用。

第四，知荣知辱，为善去恶。道家很早就有知荣辱、“辩乎荣辱之境”^①的思想，道教在继承发展道家思想、同时又融合儒家伦理的基础上，进一步构架出一个神圣的宗教伦理理想——“为善得道”。虽然道家道教所宣扬的伦理或是表现为一种哲学范畴，或是以宗教神秘主义为外在形式的信仰文化，但其中所蕴涵的荣辱观及其所宣扬的“为善去恶”所体现的道德精神仍可超越时空的变化，对我国当前的新文化建设提供一定的借鉴。为了建设能够适应现代社会所需要的新伦理道德，我们必须批判地继承传统文化中的伦理思想，而道家道教在其曲折发展中所形成的伦理道德观念无疑是传统伦理思想宝库中的重要组成部分之一，如何积极地发掘和利用其中的合理成分，以促进传统文化的现代化和全民道德文化素质的不断提高，将是我们面临的重要任务之一。

^① 《庄子·逍遥游》

汉魏两晋儒释道关系简论*

曾召南

东汉末期至东晋，是一个历史大变动时期。东汉末年社会矛盾激化，促成黄巾农民大起义，结束了东汉王朝的统治。随即天下三分，三国鼎峙，分裂争战几十年。司马氏代魏，三分一统，但经过短短三十余年的相对统一和安定之后，又是“八王之乱”、“五胡”兴兵，西晋王朝又迅速土崩瓦解。接着“五马渡江”，东晋偏安江左，北方“十六国”纷纭交替，争战不已，整个社会依然动荡不安。

可以看出，在这长段历史时期中，分裂的时间多，统一的时间少，战乱的时间多，安定的时间少，社会充满了苦难和不幸。在这种时代背景下，不但处于水深火热之中的劳动人民生活和精神上极端痛苦，就是封建统治阶级中的人们也感到前途渺茫，思想彷徨。这些就给宗教的泛滥提供了绝好的社会环境。另一方面，在这动乱的年代中，统治阶级除加强其镇压机器外，又极力寻求合适的思想工具和宗教神学，作为钳制和麻醉人民思想的有力武器。这样，儒释道三家都得到了生存和发展的条件。

汉魏两晋时期是儒释道关系史上的第一个时期，有不同于其他时期的特点。儒学的历史最长，但需根据新的形势进行必要的改造；佛教刚入中国，尚未站稳脚跟；道教刚刚建立，各方面都较幼稚原始。三家都要忙于自己的事务，彼此的直接冲突较少。相反，儒学为了改造，需要从别的思想形式中吸取营养；佛教为了在中国生根立足，需要迎合、迁就儒、道；道教为了自己的建设，需要向儒、释吸取必要的养料，三家都需在一定程度上依赖对方才能取得发展。所以这个时期三家关系的基本特点是：彼此矛盾斗争少，相互依赖吸取多。

中国传统的儒学，经西汉董仲舒援“刑名”和“五德始终”说入儒，建立起以“天人感应”目的论为特征的新儒学以后，汉武帝以政权力量“罢黜百家，独尊儒术”。自此以后，因为它能较好地为封建等级制度作辩护，成为历代封建统治者最主要的思想工具。到东汉再与谶纬神学相结合，并以法定形式成为占统治地位的思想。魏晋时再与道家思想相结合，再变而为风行一时的老庄玄学。纵观这个时期儒学的发展进程，除吸取了道家思想（玄学是儒道结合的产物）以外，尚未吸取佛教思想。如当时主要思想家何晏、王弼、嵇康、阮籍、向秀、郭象等的著述中都不见佛教影响的痕迹。所以，这个时期三家的相互吸取融合，主要是佛教吸取融合

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）1986年第3期，第48-60页。

儒、道和道教吸取融合儒、释。

一、佛教吸取、融合儒、道

两汉之际传入中国的佛教是外来宗教，它原先赖以产生和传播的古印度社会历史背景，和中国的社会条件是很不一样的，它的思想内容和宗教仪式，也与中国传统的思想文化和宗教信仰有很大差别。这就决定了佛教要在中国生根立脚，不得不作一定的改造，以适应中国的思想文化条件和社会的需要。马克思说：“理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^① 当时中国传统的思想文化和宗教信仰，主要就是儒学和神仙方术及其后的道教。佛教进入中国之后，必然要与这两方面相适应、相协调，一方面迁就迎合儒学，另一方面依附神仙方术和道教。

佛教在依附中国的神仙方术和道教方面最为突出。许多外国僧人来中国后，既努力学习汉语，又努力学习中国的神仙方术，他们中很多人都成了精通神仙方术的行家。如汉桓帝时到达洛阳的安息僧人安世高，精通望气、风角、卜筮等，佛教典籍称他“博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照”^②。汉末三国名僧康僧会（先世居天竺）也精通多种方术，“明解三藏，博览六经，天文图截，多所综涉”^③。昙柯迦摩罗“善学四韦陀，风云星宿，图截应变，莫不该综”^④。西晋十六国名僧佛图澄更以所习方术取得赵主石勒的信任。《晋书·艺术传》说：“佛图澄，天竺人也。本姓帛氏。少学道，妙通玄术。永嘉四年，来适洛阳。自云百有余岁，常服气自养，能积日不食。善诸神咒，能役使鬼神。”“（石）勒召澄，试以道术。澄即取钵盛水，烧香观之，须臾钵中生青莲花，光色曜日，勒由此信之。”单看他这种行径，简直与道士没有区别，所以当时许多中国人之认识佛教，首先不是从他们那一套“安般守意”的禅法和般若学开始，而是从他们那套为人们所熟悉的神仙方术开始的。

初期佛教还把佛教名称、信仰依附道家 and 道术。如佛教的早期译经《四十二章经》称佛教为“释道”，或“道法”，学佛则曰“为道”“行道”“奉道”，学有所成则曰“见道”“得道”^⑤。其依附道家 and 道术之迹是很明显的。三国牟子《理惑论》也称自己所修的佛教为“佛道”。并云：“问曰：何谓之为道，道何类也？牟子曰：‘道之言导也，导人致于无为。牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声，四表为大，蜿蜒其外，毫厘为细，间关其内，故谓之道。’”^⑥ 在这里，他不仅将佛教的名称与道家 or 道术相牵合，而且他所描绘的佛道之“道”，也显然是模仿《老子》所写的“道”。大约百年后，东晋孙绰所著的《喻道记》，仍用老子之道来解佛教之道，说：“夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也。应

① 马克思：《黑格尔法哲学批导言》，载《马克思恩格斯选集》卷一。

② 《安般守意经序》，载《出三藏记集》卷六。

③ 《康僧会传》，《高僧传》卷一。

④ 《昙柯迦摩罗传》，《高僧传》卷一。

⑤ 《四十二章经》，《大正藏》卷十七。

⑥ 《理惑论》，《弘明集》卷一。

感顺通，无为而不为者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。”^①

初期佛教还模仿道家描写“真人”“神人”和老子的笔法来形容佛教的祖师释迦牟尼。《理惑论》说：“问曰：何以正言佛，佛为何谓乎？”牟子曰：“佛者，谥号也，犹名三皇神、五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言觉也，恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。”^②其“道德之元祖，神明之宗绪”“恍惚变化，分身散体”“蹈火不烧，履刃不伤”等等，素为道家描写“真人”或老子之辞。如东汉桓帝延熹八年（165）边韶《老子铭》谓老子“随日九变，与时消息”，“道成身化，蝉蜕渡世”^③。《庄子·大宗师》说：“古之真人……登高不栗，入水不濡，入火不热。”《淮南子·精神训》说：“所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚……无为复朴，体本抱神……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也。”《理惑论》作者显然是借用了这些思想资料来描写佛祖的。其后三国吴支谦所译的《瑞应本起经》，模仿道家之迹更为清楚。中云：释迦牟尼“上作天帝，下为圣主，各三十六反，终而后始。及其变化，随时而现，或为圣帝，或为儒林之宗，国师道士，在所现化，不可称记”^④。儒学的故乡是中国，印度本无所谓“儒林”，所谓“儒林之宗，国师道士”等，显然来自中国书纪，绝非佛经所应有。考其来源，大概也是边韶《老子铭》和与它同时的葛玄《老子道德经序诀》。《老子铭》曰：“孔子……学礼于老聃，计其年纪，聃时已二百余岁。”此“儒林之宗”也。“老子离合于混沌之气，与三光为始终，观天作讖，升降斗星，随日九变，与时消息……道成身化，蝉蜕渡世，自羲农以来，代为圣者作师”^⑤，此“国师道士”也。与支谦同时或略早的葛玄《道德经序诀》云：“开辟以前，复下为国师，代代不休，人莫能知之。匠成万物，不言我为玄之德也，故众圣所共尊。”^⑥亦可能为支谦译《瑞应本起经》之所资。直至东晋孙绰的《喻道论》，仍以道家的思想材料来写释迦的修行。他说：“昔佛为太子，弃国学道……目遏玄黄，耳绝淫声，口忘甘苦，意放休戚，心去于累，胸中抱一，载平营魄，内思安般……禅定拱默，山停渊淡，神若寒灰，形犹枯木，端坐六年，道成号佛。”^⑦观上可知，道士虽模仿佛教《本起经》等以描绘老子，如说老子生时九龙吐水浴身，步生莲花之类，但是佛徒也曾摭拾道书以写释迦时间且在其前也。

正因初期佛教这样多方面的依附道家和道教，遂使佛教被染上浓厚的道术色彩。故在汉末三国时，包括帝王贵族在内的多数中国人，都是佛、道不辨，都视佛教为神仙方术的一种。东汉明帝时的楚王刘英和其后的桓帝，都把佛教和黄老道（道教前身）一体对待，一并奉祀^⑧。

① 《喻道论》，《弘明集》卷三。孙绰生卒年不详，约生活于公元320—380年左右，《晋书》卷五十六有传。

② 《理惑论》，《弘明集》卷一。

③ 《老子铭》，《隶释》卷三。

④ 《佛说太子顺应本起经》卷上，《大正藏》卷三。

⑤ 《老子铭》，《隶释》卷三。

⑥ 《道德真经注序》，《正统道藏》第21册。

⑦ 《喻道论》，《弘明集》卷三。

⑧ 《后汉书·廷王英传》说刘英“诵黄老之微言”，“尚浮屠之仁祠”。《襄楷传》说帝“宫中立黄老、浮屠之祠”。

一般知识分子和历史学家也将佛教视同黄老道一样来加以介绍^①，就是很自然的了。如果把佛教初期这种依附道家和道术的情况也看作佛、道融合现象的话，那么这仅是一种特殊形式的融合，是一个外来宗教初入中国时须依附一种力量的支持才能站稳脚跟的特殊表现，待其脚跟站稳，无需外力支持也能顺利发展以后，这种形式的融合（依附），就再也没有（也不会）重复出现了。

佛教除上述依附道家和道教的情况外，从思想理论上吸取道家和道教也是不少的，这从此时期大量的佛教译著和论著中表现出来。比较普遍的现象是，初期佛教译经中借用《老》《庄》的名词概念很多，如译“涅槃”为“无为”，译“无常”为“非常”，译“无我”为“非身”，译“禅定”为“守一”等等。大量引用道家的名词概念，无疑会把这些概念所包含的思想内容孱入佛经。

《四十二章经》是援道入佛最早的例子。该书的中心思想是教沙门行二百五十戒，以此去克服“爱欲”，须到清静无为。正如汤用彤先生所指出，其中许多思想是从道家特别是从《淮南子》衍变来的。如《淮南·精神训》曰：“嗜欲者，使人之气越，而好憎者，使人之心劳。弗疾去，则志气日耗。”《四十二章经》则曰：“使人愚蔽者，爱与欲也。”《淮南·淑真训》曰：“鉴明者，尘垢弗能埋，神清者，嗜欲弗能乱。”《四十二章经》亦云：“譬如磨镜，垢去明存。”《淮南·精神训》曰：“使耳目精明玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五藏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越。”“精神盛而气不散则理，理则均，均则通，通则神，神则以视无不见，以听无不闻。”又谓有三明，则得六通，六通之一为宿命通。《四十二章经》则曰：“有沙门问佛，以何缘得道，奈何知宿命？佛言：道无形相，知之无益。要当守志行。譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断欲守空，即见道真，知宿命矣。”《淮南·精神训》曰：“是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱、西施犹丑也。”《四十二章经》之末亦曰：“佛言：吾视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砾石，视麤素之好如敝帛。”^② 本来佛、道二教在清静寡欲这点上是很相近的，佛教主张断欲，即《四十二章经》所谓“断欲去爱”“离欲寂静”；道教主张节欲，即《太平经》所谓节制除饮食、男女、衣服之外的“六情所好”。但《四十二章经》如此阐发其断欲思想，无疑是借用了道家的思想资料。

曾经在汉魏风行一时的小乘佛教奢名经典《安般守意经》，也是援道入佛的典型译著。此经是讲小乘禅法的。“安般”，意译为出入息，就是呼吸，“安般守意”，就是用数息的方法，令浮躁不安和思虑过多的心情逐渐平定下来，进入“禅定”意境。这种修习方法与道教从神仙家那里承袭来的吐纳行气术很相似，“安般”之所以成为中国最早流行的禅法，这恐怕是一个重要原因。安世高在给此经释名时就完全采用了道家名词，他说：“安为清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也。”^③ 某些佛教译经又把这种修习方法，译为道家和道教的“守一”，如传为安世高所译的《分别善恶所起经》有偈言说：“笃信守一，戒于壅蔽。”传为东汉严佛调所

① 襄楷上桓帝疏说：“此道（指佛教）清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”袁宏《后汉纪》说：“西域天竺国有佛道焉。佛者，汉言觉也。将以觉悟群生也。其教以修善慈心为主，不杀生，专务清净。其精者为沙门。沙门者，汉言息也。盖息意去欲，而归于无为也。”

② 以上一段，请参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第五章《佛道·省欲去奢》。

③ 《佛说大安般守意经》卷上，《大正藏》卷十五。

译《菩萨内习六波罗密经》把“禅波罗密”译为“守一得度”。吴维祗难等译的《法句经》有“守一以正身，心乐居树间”，“昼夜守一，必定意”。不仅如此，安世高还把这种禅法与道教的修仙术相牵合，强调修习这种禅法，不仅可以获得各种神通——“制天地”“能飞行”等，而且还可以达到“断生死”“住寿命”，即获长生的目的。他说：“断生死，得神足，谓意有所念为生，无所念为死。得神足者能飞行故，言生死当断也。”^①又说：“得神足可久在世间不死有药。”^②三国名僧康僧会在序言中更大加发挥，说：“得安般行者，厥心即明，举眼所观，无幽不睹……无遐不见，无声不闻，恍惚仿佛，存亡自由，大弥八极，细贯毛厘，制天地，住寿命，猛神德，坏天兵，动三千，移诸刹，八不思议，非梵所测。”^③直至东晋名僧道安为此经作序时，仍在强调这种禅法可能达到的神通，说：“得斯寂者，举足而大千震，挥手而日月扞，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞。”^④神仙家和道教说，守意数息（吐纳行气），可以成仙，佛教则说，修习安般，可以得神通，甚至可以“断生死”“住寿命”。所以，人们把初传佛教视为神仙道术的一种，不是没有原因的。

这种修习安般可得神通和住寿命的思想，在佛教的正统派看来是非常不纯的。《法律三昧经》（《开元录》谓为三国支谦所译）说，禅法有如来禅与外道五通禅之别。其解外道禅曰：“外诸小道五通禅者，学贵无为，不解至要，避世安己，持想守一……存神道气，养性求升，恶消福盛，思致五通，寿命久长，名曰仙人。行极于此，不知泥洹，其后福尽，生死不绝，是为外道五通禅定。”^⑤这种所谓外道禅把修仙的目的说得更为清楚，安世高所传的小乘禅法，恐即属于这一类。但不管“正宗”也好，“外道”也好，植根于中国土壤的小乘禅法就是这个样子。佛教“涅槃”和道教“成仙”两个很难调和的概念，在某些佛教著作里竟如此并存而不悖，这恐怕是佛教中国化的应有之义。

不仅小乘禅法援道入佛，大乘佛教也不例外。例如大乘佛典《般若经》，就是以它的性空、本无之义，和当时盛行的老庄玄学相附会，才在魏晋时期大大流传起来的。般若学的“性空”之说，有似于《老》《庄》的“虚无”，其“涅槃”“寂灭”，又可比于《老》《庄》的“无为”。《老子》认为“道”为万物之母，“无”为天地之根，“无”为母，而“有”为子；“无”为本，而“有”为末。魏正始中，何晏、王弼祖述《老》《庄》，即据此以倡本无之义，持贵无贱有之说，于是“本无”“末有”遂成为玄学的中心问题。大乘般若学正是在这种风气下大谈其性空、本无之说，因此两者相得益彰，佛理遂附玄义而大兴。吉藏所著《中观论疏·因缘品》在论般若六家七宗时，指出释道安的本无宗，“谓无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在末有。若宅心本无，则异想便息……详此意，安公本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无”^⑥。刘宋僧人昙济《六家七宗论》也说：“由此而言，无在万化之先，空为众形之始，故称本无。非谓虚豁之中能生万有也。夫人之所滞，滞在末有，宅心本无，则斯累豁矣。

① 《佛说大安般宁意经》卷上，《大正藏》卷十五。

② 同上。

③ 康僧会《安般宁意经序》和道安《安般注序》，《出三藏记集》卷六，载《大正藏》卷五十五。

④ 同上。

⑤ 《法律三昧经》，《大正藏》卷十五。

⑥ 《中观论疏·因缘品》，《大正藏》卷四十二。

夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”^①意思都是说，“无”或“空”是万事万物的根本，一切事物，就其本性说，都是“虚无”的，这与《老子》所讲的虚无之道并无二致。同时道安又认为这个“虚无”（也叫“真际”“法身”或称“道”）是静止不动的：“真际者，无所著也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。”^②还认为这个“虚无”或“道”，是没有形象的：“其为象也，含泓静泊，绵绵若存，寂寥无言，辩之者几矣。恍惚无行，求矣漭乎其难测。圣人有以见因华可以成实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。”^③如此形容“虚无”，从思想到语言也都与《老子》之“道”十分相似。另一方面，《老》《庄》认为人和万物皆从无所生，故人生的真谛应归根复命，返还朴。佛教则认人生业报相寻，致落苦海，解脱之方在息意去欲，识心达本，以归无为（指涅槃），《般若经》中，即有佛即本无之说，谓归乎本无，即言成佛。此虽不必源出《老》《庄》，但《老》《庄》思想或许对之有所增益。

中国道家和道教常以元气说释宇宙，谓宇宙万物（包括人）皆由元气所组成，日月之运行，寒暑之推移，悉依于元气之变化；人身之安泰，亦赖元气之调和。这个时期的佛经翻译家也把这些思想引进了佛经。如三国名僧支谦所译《佛开解梵志阿毗经》说：“天地人物，一仰四气：一地，二水，三火，四风。人之身中，强者为地，和淖为水，温热为火，气息为风。生借用此，死则归本。”^④三国康僧会《六度集经》卷八《察微王经》曰：“深睹人原，始自本无生，元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风。四者和焉，识神生焉。上明能觉，止欲空心，还神本无。”“识与元气，微妙难睹，形无系发，孰能获把？然其释故禀新，终始无穷矣。”“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣。”^⑤《阴持入经注》解“五阴种”曰：“师云：五阴种，身也……灭此生彼，犹谷种朽于下，栽受身生于上。又犹元气，春生夏长，秋萎冬枯。百谷草木，丧于土上。元气潜隐，禀身于下。春气之节，至卦之和，元气稍躬于下，禀身于上。有识之灵，乃草木之栽，与元气相含，升降废兴，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种也。”^⑥这是把人之肉体、灵魂和元气相结合，以证佛教主张的灵魂不死和轮转五道之理。

由上可见，汉魏两晋时期，佛教已在很多方面吸取、融合了道家思想或黄老道术，这是印度佛教变为中国佛教的必由之路。

佛教中国化的另一个重要方面是吸取、融合儒家思想，这在此时期也开始了。本来佛教的理论基石是“无生”，儒家的伦理核心是忠孝，两者是很难调和的。但是儒家的伦理纲常是中国封建制度的主要精神支柱，是历代封建统治者重要的思想工具，如果佛教不使自己的思想与它相协调，就很难得到封建统治者的支持，道安说：“不依国主，则法事难立。”^⑦因此佛教在

① 《名僧传抄·昙济传》。

② 《合放光尤赞随略解》，《出三藏记集》卷七。

③ 《道地经序》，《出三藏记集》卷十。

④ 《佛开解梵志阿毗经》，《大正藏》卷一。

⑤ 《察微王经》，《六度集经》卷八，《大正藏》卷三。

⑥ 《大正藏》卷三十三，《阴持入经注》卷上。

⑦ 《释道安传》，《高僧传》卷五。

依附道家 and 道术的同时，不得不努力迎合迁就儒学。牟子《理惑论》在这方面作了最早的尝试。从该书看出，当时社会上有人从儒家立场对佛教提出了许多责难，如说：沙门剃头，有违“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”之义，沙门不娶妻，有违“不孝有三，无后为大”之训；沙门披赤布，见人无跪拜之礼，有违措绅之饰和圣人礼仪之制等等。一句话，是违背了儒家以忠、孝为核心的伦理道德。牟子是怎样回答这些责难的呢？他不是依据佛教的教理来进行反驳，而是引用儒、道经典，如《老子》《论语》《孝经》等来加以调和，中心意思是说沙门这些行为，从表面看有违忠孝，实质上则是最大的忠孝。他在回答问者所提须大拿之事时说：“须大拿睹世之无常，财货非己宝，故恣意布施，以成大道。父国受其柞，怨家不得入，至于成佛，父母兄弟皆得度世。是不为孝，是不为仁，孰为仁孝哉里。”书中虽有抬高佛教，贬责儒、道（主要是道教）之辞，但更多地方则是调和佛教与儒、道的矛盾。说儒释之间有如金与玉、精与魄的关系，“金玉不相伤，精魄不相妨”。又说，他之“锐志于佛道”，并不是“背五经而向异道”，并不妨碍他兼修儒经，“含玄妙为酒浆，玩五经为琴簧”。从这里可以看出当时一般佛教信徒眼中的儒释观。

三国名僧康僧会更是一个调和儒释，援儒入佛的著名人物。他的名言是“儒典之格言，即佛教之明训”^①。他本人正是身体力行，把一些儒家的“格言”引进佛教，以作为“佛教之明训”的。突出的是引进了孟子的“仁政”说。他与孟子一样，把人民群众看成是一些深受苦难，而又愚昧无知，有待别人去拯救的“群氓”，也与孟子一样，对这些群氓（佛教称为“众生”）充满着“恻隐之心”和“菩萨心肠”，发誓要“润弘四海，布施群生”^②。即使“济众生之路，前有汤火之难，刃毒之害”，也要“投躬危命，喜济众难”^③。但怎样普济众生呢？其法宝就是孟子的所谓“仁政”。只是他对这个“仁政”给以佛教的解释、补充，变成了佛教的“仁道”。他为这个“仁道”设计了一套纲领：“则天行仁，无残民命；无苟贪，困黎庶；尊老若亲，爱民若子；慎修佛戒，守道以死。”^④这样儒佛融合，孟子的“仁政”天国，变成了佛教的“仁道”佛国。他满怀希望说服封建帝王实现他这个佛国“仁道”政治，“为天牧民，当以仁道”^⑤。并发誓为它的实现至死不渝，说：“诸佛以仁为三界上宝，吾宁损躯命，不去仁道也。”^⑥不仅如此，他还把约束僧众言行的戒律推广于他所倾心的仁道佛国中，以作为整个社会的道德准则。不过在原有戒律中加进更多的儒学内容，如把“损己济众”“富者济贫”加入“不盗”中；把“恩及群生”或“爱活众生”加入“不杀”中，甚至把“尽孝”与“不酒”相配，说“布施一切圣贤，又不如孝事其亲”^⑦。《忍辱度无极章》还借行孝感天的故事，以宣扬“至孝之行，德香薰乾”，“至孝之子，实为上贤”的说教。儒家色彩在这里更为浓厚了。

无独有偶。与康僧会设计的“仁道”佛国相类似，在弥陀净土信仰那里也有一个儒佛融合

① 《康僧会传》，《高僧传》卷一。

② 《布施度无极章》，《六度集经》卷二和卷三，《大正藏》卷三。

③ 《精进度无极章》《明度无极章》，《六度集经》卷六。

④ 《戒度无极章》，《六度集经》卷四。

⑤ 《精进度无极章》《明度无极章》，《六度集经》卷六。

⑥ 《戒度无极章》，《六度集经》卷四。

⑦ 《布施度无极章》，《六度集经》卷二、卷三，《大正藏》卷三。



的理想佛国。弥陀净土信仰是在汉末随大乘佛典的传译输入中国（隋唐之际发展为净土宗），它宣称西方有一个极乐世界（净土，小乘佛教称为“天堂”），那个世界无比美好，可以过人间无可比拟的福乐生活。只要通过简易的修行方法，死后转生那里，就可享受永恒的幸福。另一方面，同样为了宗教需要，又在地上设计了一个人间天堂。它说，现实世界中充满了违反佛教五戒（又称“五善”）的罪恶现象（称为“五恶”），是苦海，如果实行佛教五戒，戒去五恶，实现五善，人间的罪恶世界，就会变成美好的福乐世界。实际上它们所谓的恶事，并非全是违反佛教五戒（杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒）之事，有些恰恰是违反儒家伦理纲常（五常）之事。如康僧铠译《无量寿经》所举第二恶中，有“佞佞谄不忠，巧言谀媚”“主上不明……妄损忠良”“臣欺其君，子欺其父，兄弟夫妇，中外知识，更相欺诳”。第四恶中，有“不孝二亲，轻慢师长，朋友无信，难得诚实”等。第五恶中，有“无义无礼”“不仁不顺”等。可见在它们看来，不仅违反佛教五戒的事是“恶”，违反儒家纲常（五常）的事也是“恶”的，在这里佛教的五戒实际上纳入了儒家五常的内容。因此，它们设计的那个没有五恶、只有五善的幸福社会，也就是一个儒释融合的幻想天国。三国吴支谦所译《大阿弥陀经》对它的描写正是这样。它说，在这个社会中，“君率化为善，教令臣下，父教其子，兄教其弟，夫教其妇，家室内外，亲戚朋友，转相教语，作善为道，奉经戒持，各自端守，上下相检。无尊无卑，无男无女，斋戒清净，莫不欢喜，和顺义理，欢乐慈孝，自相约检”^①。又说：各“郡国县邑丘聚市里，莫不丰熟，天下太平。日月运照，倍益明好，风雨时节，人民安宁。强不临（凌）弱，各得其所，无恶岁疾疫，无病瘦者。兵革不起，国无盗贼。无有冤枉，无有拘闭者。君臣人民莫不喜踊，忠慈至诚，各自端守，皆自守国，雍和孝顺，莫不欢喜……推让义谦逊，前后以礼敬事，如父如子，如兄如弟，莫不仁贤，和顺礼节，都无违挣，快善无极”^②。曹魏康僧铠所译《无量寿经》卷下也作了类似的描写。在佛教徒看来，这确是一个无比美好的世界，但它只能是一个无法实现的涂有佛教色彩的儒家乌托邦。

其后东晋孙绰的《喻道论》也宣扬儒释调和，宣称“周孔即佛，佛即周孔”，“周孔救时弊，佛教明其本耳！”并说：“佛有十二部经，其四部专以劝孝为事，殷勤之旨，可谓至矣。”言下之意，佛教之讲孝道，并不让于儒家。由此可以看出佛教在中国化的道路上已迈出很远了。

二、道教吸取、融合儒、释

在儒释道三家中，道教出现最晚。它是在东汉末以道家思想为基础，承袭古老的巫祝和其后的神仙方术糅合而成。在它成立期间，虽有一本奉为祖经的《老子》，但缺乏必要的阐释，也有一部经书《太平经》，但缺乏理论的深度，对其信仰的阐发也很不系统不深刻；至于规戒科仪，也很简陋原始。这些和当时已经传入中国的佛教比较起来，实是相形见绌的。因此，如

^① 《大阿弥陀经》卷下。此经全名《阿弥陀三邓三佛萨楼佛檀过度人道经》，吴支谦译，载《大正藏》卷十二。

^② 同上。

果说比较成熟的佛教在当时碰到的问题是如何适应中国条件加以必要的改造的话，那么，道教面临的突出问题则是如何顺应形势发展的需要加以充实提高（也需改造）。故学习吸取儒释以充实自己，显得比其他两家更为迫切。这个时期它是如何向其他两家学习吸取的呢？

首先，吸取融合儒学。道教产生于儒学被定为一尊的西汉之后，受儒学的影响广泛而深刻。它的第一部经书《太平经》就表现了这一点。《太平经》非一时一人之作，主体大约成于东汉，该书“专以奉天地顺五行为本”，“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”^①。是一部内容十分庞杂、言论且多矛盾的书。它虽是一部神学理论著作，但却反映了鲜明的政治思想观点，既满纸阴阳五行家之言，又充斥着儒家的伦理说教（也有一些批评贫富悬殊、为富不仁的言论）。例如它从“阳尊阴卑”的思想出发，认定封建社会的尊卑贵贱秩序是合乎“天道”的，阳者为天，为男，为君，为父，为长，为师，阴者为地，为女，为臣，为子，为民，为母^②。所以它肯定儒家所主张的那套三纲六纪^③是天经地义的。说：“三纲六纪所以能长吉者，以其守道（即合乎道）也，不失其治故常吉。”^④甚至宣称《太平经》就是为了帮助推行儒家伦理的书，说：“凡民守读之，共强行之……令人父慈，母爱，子孝，妻顺，兄良，弟恭，邻里悉思乐为善，无复阴贼好窃相灾害。”^⑤为了宗教需要，它把儒家的“君、父、夫”三纲，改为“君、父、师”三纲，反复强调为臣应忠，为子应孝，为弟子应顺。说：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。”“天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下。”^⑥它又很重“仁道”，谓天道好生，地道好养，人心好仁，说：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也；地以好养万物，故称良臣称母也；人者当用心仁，而爱育似于天地，故称仁也。”^⑦它还根据所谓“三统”论，为人们描绘了一幅没有阶级矛盾和斗争，只有君民上下，剥削者和被剥削者之间彼此相亲相爱，共乐“太平”的社会图景。它说：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。”“三合相通，并力同心，共为一家也。”^⑧“此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平。”^⑨这种以君主为家长，以儒家的三纲五常为社会行为准则，臣民相亲相爱，亲如一家的社会，与上面所说的康僧会的仁道佛国是多么相似！然而却都是不能实现的空想。

《太平经》之后，有一些道教徒为《老子》作注。如《老子想尔注》（残本）、《河上公老子章句》等^⑩。这些注本主要是以神仙思想和道教方术解《老子》（因此许多地方歪曲了《老

① 前句为襄楷之言，后句为范曄之语，皆见《后汉书·襄楷传》。

② 王明：《太平经合校》，第271页。

③ “三纲”，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”；“六纪”，谓“诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友”，见《白虎通·三纲六纪》。

④ 《太平经合校》，第27页。

⑤ 同上书，第409页。

⑥ 同上书，第405、406页。

⑦ 同上书，第3页。

⑧ 同上书，第105页。

⑨ 同上书，第19页。

⑩ 《老子想尔注》，全称《老子道德经想尔训》，今存残卷。唐玄宗《道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》等以为张陵所作；《传授经戒仪注诀》等以为张普所作。《河上公老子章句》，过去以为系西汉文帝时河上公作。后人多疑其伪，或云出于东汉，或云出于魏晋，或云出于东晋葛洪后，迄无定论。

子》),其中也融进了一些儒家思想。如《老子想尔注》把道家的“道”依附于儒家的忠、孝、仁、义等道德规范,认为实行了道,忠、孝、仁、义也实现了;反之,道不行,社会上就会出现不忠、不孝、不仁、不义等败纪现象。如说:“道用时,臣忠子孝,国则易治”,“道用时,家家慈孝,皆同相类,慈孝不别。今道不用,人不慈孝,六亲不和”。又说:“上古道用时,以人为名,皆行仁义,同相类矣,仁义不别。今道不用,人悉弊薄。”“治国之君,务修道德,忠臣辅佐,务在行道,道普德溢,太平至矣。”^①

约在东晋初或其前所出之《老子西升经》^② 伪托老子将化西上时重告尹喜之语,其中除谈老子之道外,也夹杂一些儒家思想。如《重告章》云:“德以仁为主,礼以义为谦,施以恩为友,惠以利为先。”“仁义礼信废,道德荒亡腐,不以道相稽,反以财相辅……伪世教如此,如是迷来久。”^③

东晋道士葛洪为了使道教适应封建制度的需要,更大量地援儒入道,用儒家的伦理纲常补充并改造道教,建立了士族道教的理论基础。他的著名著作《抱朴子》,“其《内篇》言神仙方药、鬼怪变化,养生延年,攘邪却祸之事,属道家;其《外篇》言人间得失,世事臧否,属儒家”^④。在他身上儒、道是结合很紧密的。他在这部书中极力强调儒、道的一致,认为道为本,儒为末,两者密不可分。他说:“道者,儒之本也;儒者,道之末也……今苟知推崇儒术而不知成之者由道。道也者,所以陶冶百氏,范铸二仪,胞胎万类,酝酿彝伦者也。”^⑤ 就是说崇儒鄙道是不对的。他又说:“仲尼,儒者之圣也;老子,得道之圣也。儒教近而易见,故宗之者众焉;道意远而难识,故达之者寡焉。道者,万殊之源也;儒者,大淳之流也……所以贵儒者,以其移风易俗,不唯揖让与盘旋也,所以尊道者,以其不言而化行,匪恃养生之一事也。”^⑥ 因此他认为两者各有用场,既“未可专信”儒学,也“未可孤用”老氏,应使二者相辅而行,才能发挥更大的作用。

他在以道本儒末的观点论述儒、道一致的同时,又强调了儒学的重要作用。他在《外篇》中专有《崇教》一篇,所崇的就是儒家之教。他认为要坚固礼教之大防,非崇尚儒术不可。“今圣明在上,稽古济物,坚堤防以杜决溢,明褒贬以彰劝沮,想宗室公族,及贵门富年,必当竞尚儒术,尊节艺文,释老庄之意不急,精六经之正道也”^⑦。在这里,道教学者的葛洪反而把儒家的六经看成是正道,而把并老庄看成为不急之务,表现了他重视儒学的程度。正因这样,他把实不实行儒家的伦理道德作为能否成仙的根本条件,说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”^⑧ 同时又把儒家的伦理道德作为评判

① 饶宗颐:《老子想尔注校笺》。

② 《弘明集》卷一,《正诬论》曾引《西升经》首段文,《正诬论》不著撰人,王维成《老子化胡说考证》推断此书于东晋明帝太宁二年后不久;葛洪《神仙传·老子》也提及《西升经》,故推知《西升经》出于东晋初或其前。

③ 《正统道藏》,第19册,《西升经》。

④ 《抱朴子外篇·自叙》,见王明《抱朴子内篇校释》,第346页。

⑤ 《抱朴子内篇校释》,第167-168页。

⑥ 同上书,第126页。

⑦ 《正统道藏》第47册,《抱朴子外篇·崇教》。

⑧ 《抱朴子内篇校释》,第47页。

道教善恶行为的标准，和规定道教戒律的尺度。如他在《微旨》中说：“览诸道戒，无不云欲求一长生者，必须积善立功。”诸如“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，赈人之急”等算是善；“欺罔其上，叛其所事”“憎拒忠信，不顺上命”等算是恶^①。“夫不忠不孝，罪之大恶。”^②认为行此恶事，就会被司命“夺纪”而“早死”，根本无希望长生成仙。这种思想到宋明时发展成十分流行的功过格思想。

这个时期所出的一些道教戒律书，又把儒家的伦理纲常引入戒律。如约出于前秦至北魏初的《正一法文天师教戒科经》^③有云：“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠……仁义不可不行。”“为人若不能与法戒相应，身心又无功德，欲求天福难矣。”又说：“其能壮事守善，能如要言，臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。”^④

道教在吸取、融合儒家思想的同时，也吸取、融合佛教。不过这主要出现于东晋中叶以后，在这之前的道教经书和著述，基本上未受佛教影响，或所受影响甚微。如东汉所出的《太平经》，虽有某些与汉译佛经相同的词汇，如“本起”“三界”“十方”，和老君降诞时“九龙吐水”浴身等^⑤，但这些皆仅见于《太平经钞》甲部（原《太平经》仅残存五十七卷，其甲、乙、辛、壬、癸五部全佚，其余几部各亡佚若干卷），而不见于其他部分。据王明先生考证，现存《太平经钞》甲部乃是伪书，它并非据《太平经》所抄，而是据晚出的《灵书紫文》及《后圣道君列纪》等抄撮而成^⑥。因此不能以此认定《太平经》已受佛教影响。至于该书一再出现的“守一”，更非来自佛经，而是来自道家。《老》《庄》始称“守一”，为“抱一”，如《老子》：“载营魄抱一，能无离乎？”“圣人抱一以为天下式。”《管子·心术上》称“守一”，云：“形安而不移，能守一而弃万苛。”相反，早期佛教译经使用之“守一”，却是来自道家和道教的（说已见前）。

《太平经》之后，大体可以确定为东晋中叶前所出的现存道教经典和著述中，如东汉魏伯阳《周易参同契》，张鲁《老子想尔注》，魏晋所出之《黄庭内景经》和《黄庭外景经》，以及东晋葛洪《抱朴子》等^⑦，皆无吸取佛教思想的痕迹。可信为三国吴葛玄《老子道德经序诀》，第一段有“布气于十方”“阐教八方诸天”“老子之号始于无数之劫”^⑧等语，似采自佛教《本起经》对佛陀的描写。或为魏晋所出的《河上公老子章句》有“十方”之辞^⑨，东晋初或其前

① 《抱朴子内篇校释》，第114-115页。

② 同上书，第15页。

③ 唐长孺在《魏晋期间北方天师道的传播》中谓此书出于前秦到相魏初。

④ 《正一法文天师教戒科经》，《正统道藏》第30册。

⑤ 分别见王明：《太平经合校》，第1、2、8页。

⑥ 王明：《论太平经钞甲部之伪》，载《历史语言研究所集刊》幕十八本。该文考证《灵书紫文》约出于葛洪至陶弘景之间。

⑦ 葛洪：《抱朴子内篇·遐览》已著录《黄庭经》，据《抱朴子外篇·自叙》，葛洪于建武中著《抱朴子》，则《黄庭经》已在晋初元帝建武（317-318）前成书。《黄庭经》后分《内景》和《外景》，对《内》《外》二景何者先出何者后出有不同意见。不少人认为先出《外景》后出《内景》，如欧阳修等。王明先生认为内景分先出，西晋武帝太康九年魏华存即得《内景经》，东晋成帝咸和九年左右出《外景经》，见《历史语言研究所集刊》，第十本《黄庭经考》。

⑧ 《道德真经注序》，《道德经集注》，《正统道藏》第21册。

⑨ 同上。

所出之《西升经》有“三业”“六根”“因缘”之语，或为西晋所出之《开天经》有“万劫”之辞^①，东晋前所出之《太上灵宝五符序·经》有“众生”“万劫”之语^②等，皆源于佛教。但总起来看，这些书所受的佛教影响皆不深。这种情况，与当时佛、道二教本身的发展状况是相适应的。即从汉至魏乃至西晋，佛教势力尚小，而神仙方术、黄老思想和老子的神化则在社会上影响很大，因此那时主要不是道教依附和吸取佛教，而是佛教依附和吸取道家 and 道教。所以上面反映出来的东晋以前道教吸取佛教很少，是很自然的。

时至魏晋，情况有了变化。佛教充分利用当时玄学盛行的机会，以佛教的般若学比附三玄，高僧和名士互相唱和，谈空说无，佛理因而大张，其教也就在士大夫中大大盛行起来。相反，道教徒抱残守缺，放弃玄学这块阵地，不去发明《老》《庄》之深义，只津津于成仙成圣的修炼，结果丧失了一次在理论上发展自己的极好机会。从而导致了西晋以后两教力量对比的显著变化，即佛教相继摆脱对道家和玄学的依附地位，渐成为中国文化思想领域的重要力量；道教虽有发展（西晋时，天师道在统治阶级上层获得较大发展，出现了不少著名的天师道世家；东晋中后期，在东南地区又出现了上清、灵宝两个新道派等），但较之佛教却是落后了（特别是因理论上的落后，在争取士大夫信仰方面）。这种力量对比的变化，在互相吸取问题上也必然表现出来，即在东晋中叶以后，佛教吸取道家和道教渐少，道教吸取佛教渐多，至南北朝尤为突出。例如大约出于东晋中后期或南北朝初的《太上洞渊神咒经》^③，不仅采用了大量佛教名词概念，如“十方”“三业”“三界”“因缘”“地狱”等，最突出的是吸取了佛教“三恶道”和因果轮回思想。佛教认为，人死后，要据生前行为（业）在“五道”中轮回，五道即地狱、饿鬼、畜生、人、天。前三道称“三恶道”，认为这是恶人死后必经的轮回。《洞渊神咒经》把这种思想搬入书中，卷三说：“恶人死者入三涂恶道，道士死者生天上、人间……如此人等后有重罪，罪人赤连地狱水火之中，三千亿劫无有出期。罪毕作人，有人之形，无人之情，或痴聋暗哑，不知人事。复作六畜，食草饮水，以肉供人……此之罪人轮转如此。”其他各卷多有类似宣传。东晋中后期，杨羲、许谧和葛巢甫等人相继造构上清经和灵宝经，在这些经书中，特别是灵宝经中，更大量引进佛教思想，其中引入最多的也是因果轮回、地狱天堂之说。例如托名徐来勒降授葛玄，或即葛巢甫所撰的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》^④，除把儒家的忠孝伦理与戒律相联系，把“拭君父”“不孝二亲”“攻伐家国”等作为重罪列作戒条外，又把儒道善恶报应思想与佛教地狱天堂联系起来，说：“善恶皆有对。是以世人为恶……而不即被考者，由受先世宿福。福尽罪至，生或为阳官所治，死入地狱，覆诸荼毒，楚痛难言也。若善人今不效者，是其宿世罪恶未尽，尽便福至……恶恶相缘，善善相因……身没名

① 《开天经》载《正统道藏》第57册，亦载《云笈七签》卷二。不明撰人。唐释明概《决对傅奕废佛僧事》万第七云：“《三皇经》鲍静（靓）所制，《开天经》张浮所造，《化胡经》王浮所制”，鲍靓和王浮皆西晋惠帝时人，张浮或亦西晋人也。

② 《太上灵宝五符序》，实即《灵宝五符经》之讹，载《正统道藏》第10册。《抱朴子·登涉》几段引文，皆见今本下卷，《抱朴子》作于东晋元帝建武中，证明《灵宝五符经》出于东晋之前。

③ 《太上洞渊神咒经》载《正统道藏》第10册。全书二十卷，各卷体例不一，当非一时一人所作。杜光庭谓为西晋末王纂所撰，近人或认为成于祀水之战前后，或认为成于西晋至南拓朝宋齐间，或认为成于西晋至东晋末，尚无定论。

④ 参阅陈国符：《道藏源流考》，第216页。

灭，轮转死道。”^① 这是在道教原有的“承负”说基础上揉进佛教轮回地狱理论的产物。其解释为善不即得善报，为恶不即得恶报，是承受了先人的恶或善所致，这是道教的理论；其解释宿世善恶已了，现世为恶必入地狱，轮转死道，是因果报应使然，这是佛教的理论。在这里，佛、道理论算是融合在一起了。

三、儒、释、道的斗争

在互相吸取、融合的同时，彼此间又进行着不断的斗争。由于此时期互相依赖、吸取的需要超过彼此间的利害冲突，因此矛盾斗争并不十分激烈。主要有这样三次，即：佛道之间的“老子化胡说”之争、儒佛之间的“沙门敬礼王者”和“因果报应”之争。

第一，老子化胡说之争。据佛教资料记载，在西晋惠帝时，沙门帛远和道士王浮常常争论两教的邪正。王浮理屈，退而作《老子化胡经》^②。从此开始，直至宋、元，这个问题成了两教斗争重要的内容之一，斗争时间最长，也很激烈。老子化胡说并不始于西晋王浮，早在东汉时，即有此说之流传。如东汉桓帝延熹九年（116），襄楷上疏中有云：“或言老子入夷狄为浮屠。”这是史书中最早的记载。其后《三国志·魏志》裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》亦云：“《浮屠·经》所载，与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺教胡。”在此之前，马融《樗蒲赋》（《艺文类聚》74引）还有这样的记载：“昔有通玄先生游于京都，道德既备，好樗蒲。伯阳入戎，以斯消夏。”此赋不知作于何时，但马融历仕安、顺、桓三帝，所作似较襄楷疏为早。因此老子化胡说或已在桓帝之前的安、顺时就出现了。可是在这样长久的时期中，这种传说并没有引起佛教徒的非议，毋说因为这个传说有利于佛教的传播而加以默认了。甚至如某些学者（如日人湊德忠）所推论为那样，这种说法很可能不是道教徒为了攻击佛教杜撰的，而是佛教徒为了传教的需要制造出来的。不管此说产生的原因如何，有一点是很清楚的，即它在西晋以前的长时间内，只是作为佛、道两教共同发展的动力，而不是两教之间的摩擦力而存在的。但是到了西晋，两教却因争邪正而对此争吵起来。似乎到此时佛教徒才发现这个传说不利于和道教争邪正，而力图加以否定，道教徒则认为它于己有利而极力加以肯定，并增饰而成书。这反映出两教力量对比的变化在西晋时即开始了，只是到东晋时形势更为确定更为明显。它表明：道教因是土著宗教而占有的优势消失了，佛教则因立脚已稳，不能再容忍原来的附庸地位而力图挣脱出来。从此两教互争邪正，即争宗教领导权的斗争开始了。这次帛远和王浮之争，似乎只发生于个别人之间，影响并不大。但王浮所作的《化胡经》却导致了两教的长期争端，至元宪宗下令焚毁《化胡经》之后，才告结束。

第二，沙门敬礼王者之争。佛教的理论基石是“无生”，它要求僧尼出家，不拜君亲，不许婚娶，这些与中国传统的儒家思想是相矛盾的。因此一开始就遭到儒家学者的非议，上面提到的牟子《理惑论》和东晋孙绰《喻道论》中都反映了这种情况。只是那时虽有人责难，还未

^① 《正统道藏》第16册。

^② 王浮与帛远争两教邪正，并退而作《化胡经》事，见《出三藏记集》卷十五《法祖法师传》，《高僧传》卷十《帛远传》等。日本学者桑原鹭藏所著《老子化胡经》推断王浮《化胡经》作于公元三百年左右，即晋惠帝末。为中外一般学者所接受。而《佛祖统记》卷三十则谓东晋成帝咸康六年（340）王浮作《化胡经》。



引起明显的冲突。到东晋成帝以后，由于一些坚持儒家礼教的执政者，提出要沙门致敬王者之后，才在儒释之间爆发了一场沙门是否应敬礼王者的斗争。东晋成帝咸康五年（339）七月，丞相王导薨，庾冰、何充辅政。次年庾冰代成帝作诏，令沙门跪拜王者。诏云：“因父子之教，建君臣之序，制法度，崇礼秩”，是“百代所不废”的大事，佛教不应“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”，僧尼应向王者行跪拜之礼。何充素信佛，乃与左右仆射等上书谏之。庾冰又代下诏，谓分别尊卑，是体国之大经，不宜“以殊俗参治，怪诞杂化”。何充等复疏辩之。于是何冰之议遂寝，沙门竟不致敬^①。

至安帝隆安（397-401）中，桓玄重申庾冰之议。其与八座书曰：“夫佛之为化，虽诞以茫浩，推于视听之外，然以敬为本。”“沙门之所以生生资存，亦日用于理命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉！既理所不容，亦情所不安。”^②吏部尚书王谧、沙门慧远等相继答书陈述不应致敬。不久桓玄篡位，下《许沙门不敬礼诏》，说：“佛法宏诞，所不能了，推其笃至之情，故宁与其敬耳。今事既在己，苟所不了，且当宁从其略，诸人勿复使礼也。”^③东晋两次令沙门致敬王者之争，至此结束。

与此同时，桓玄还曾下令沙汰沙门，其文略曰：“佛所贵无为，殷勤在于绝欲。而比者陵迟，遂失斯道。京师竞其奢淫，荣观纷于朝市，天府以之倾匮，名器为之秽黷，避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落，邑聚游会之群，境积不羁之众，其所以伤治害政，尘滓佛教，固已彼此俱弊，实污风轨矣。”令除庐山不加搜简，其余奉戒有亏的“皆悉罢道”^④。慧远等人致书辩之，此事又寝。

第三，因果报应之争。自东汉桓、灵之后，佛教译经渐多，其基本教义渐渐传播于世。但在很长一段时间内，其“四谛”“八正道”“十二因缘”等独特教理，一时却很难被人们所理解，而所谓因果报应之说，却因与中国传统思想有某些相似之处，而较快地被人们所接受。士大夫和一般群众首先接受的是这个东西，道教首先吸取佛教的也是这个东西。东晋袁宏《后汉纪》说：“（佛教）又以为人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应。故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为，而得为佛也……然归于玄微深远，难得而测，故王公大人，观生死报应之际，莫不矍然自失。”但是佛教这套因果轮回之说，终究与中国传统的善恶报应思想和道教的“承负说”^⑤并不相同，因此如范晔所说：“又精灵起灭，因报因寻，若晓而昧者，故通人多惑焉。”^⑥所以佛教的这个思想传播既广，惑疑的人也颇多。从牟子《理惑论》中可以看到人们对这个思想的责难，从东晋孙绰《喻道论》和其后的释道恒《释驳论》中也可看到人们的责难。《释驳论》载人们指责佛教：“云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆，论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之祐。”“听其言，则洋洋而盈耳……考现事以求征，并未见其验，真所谓击影捕风，莫知端绪。”桓玄对此也提出批评，说：“先圣有言，未知生，焉知死，

① 见《弘明集》卷十二《代晋成帝沙门不应尽敬诏》等。

② 《弘明集》卷十二《与八座论沙门敬事诏》，《许沙门不敬礼诏分与僚属沙汰僧众教》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《太平经合校》卷十八至卷三十四《解承负诀》。

⑥ 《后汉书·西域传》。

而今一生之中困苦形神，方求冥冥黄泉下福，皆是管见。”^① 戴逵为克服桓玄理论上的缺陷，从儒家立场出发，利用道家“性命自然”论来批判“因果报应”。他说：“夫人资二仪之性以生，禀五常之气以育，性有修短之期，故有彭殤之殊，气有精粗之异，亦有贤愚之别，此自然之定理不可移者也。”所以他认为人有贤愚贫富之分，寿命有长短之别等，并不是什么积行所致，而是自然禀性不同所决定的^②。他认为：“善者自善，非先有其生，而后行善以致于善也；恶者自恶，非本分无恶，长而行恶以得于恶也。故知穷达、善恶、愚知、寿夭，无非分命。”^③ 当然，戴逵用以反对因果报应的“分命”说（即“性命自然”说）是不科学的，它既不能解释善恶福祸之间的关系，也不能说明造成善恶的社会根源。但从这里使我们可以窥见儒佛思想的区别。以上这些斗争仅仅是三家斗争的序幕和前哨战，在以后的时期中还将继续进行争辩。所以，无论是在互相吸取方面，还是在彼此斗争方面，这个时期都仅仅是开篇第一章。

① 《弘明集》卷十一《与远法师书》。

② 《弘明集》卷十二《释疑论》。

③ 《弘明集》卷二十《答居士难释疑论》。

儒佛道三教关系探微

——以两晋南北朝为例*

李承贵**

既相融相摄又相拒相斥，基本上是当今学界对两晋南北朝时期儒佛道三教关系的共同指认。然而，这种指认并不意味着如下问题有了较满意的回答：儒佛道三教的相融相摄涉及哪些领域？这种相融相摄有些什么特征？儒佛道三教的相拒相斥又涉及哪些领域？这种相拒相斥又有些什么特征？两晋南北朝时期儒佛道三教所呈现的既相融相摄又相拒相斥关系，在中国哲学思想史上具有什么样的意义指向？本文愿对上述问题展开讨论，希望有助于儒佛道三教关系研究的深化。

相融相摄：儒佛道关系的顺向开展

相融相摄，一般被认为两晋南北朝时期儒佛道三教关系的主要形式，但这种相融相摄涉及哪些领域，又有些什么特征，仍然是值得我们仔细琢磨的题目。以下分别以儒佛道三教为中心看它们是如何相融相摄的。

（一）儒学对佛教思想的吸摄

在中国哲学思想史上，儒学是最具入世精神的思潮，儒学所有学术主张的指归是“修齐治平”，并因此构筑起为“修齐治平”服务的庞大的伦理道德观念体系。但儒学在推动其精神世俗化过程中，在与非儒学思潮互动过程中，如下不足便逐渐暴露出来：精深的伦理道德思想缺乏哲学本体论根据；丰富的伦理道德概念和范畴及其关系缺乏思辨性论证；对境界的追求极为执著但不具有宗教超越性。这些不足，通过对佛、道相关思想的吸摄，得到较大程度的改善。考之儒学的发生史便知，儒学思想不是没有本体，“天”即是儒学思想的本体，所谓“王道三纲，可求于天”。^①但“天”的自然性、直观性特征使其容易遭到经验的否定。东汉王充认为“天”即气，“天”乃玉石之类，这样，“天”作为儒家思想的根据便发生动摇，从而提出了寻

* 本文原载《南昌大学学报》2001年第4期，第12-18页。

** 李承贵（1967-），男，博士生，教授，主要从事中国哲学和学术思想史的研究。

① 董仲舒：《春秋繁露·基义》，上海古籍出版社1989年版。

找新的本体的任务。魏晋南北朝时期，由于儒学式微，佛教兴盛，使得为儒学建构本体的思想家往往不是儒学大师，而是当时的中国高僧。比如，支道林把佛教确定为儒家仁义之本体——“夫立人之道，必仁与义。然则仁义有本，道德之谓也”^①。此处“道德”即佛教。在支道林看来，佛教可以成为儒家伦理道德所以然的支撑。慧远认为，儒家君君臣臣父父子子之伦理，如果不以因果报应说为前提，将失去效用，而因果报应论是以“法性——神”为其本体的。所谓“神也者，圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不减；假数而非数，故数尽而不穷”^②。在这里，“神”一方面是“非物”“非数”，从而与具体之物区别开来；另一方面又能“感物”“假数”，从而又与具体之物联系起来。在“非有”和“非无”之间，“神”显然具有了本体的意义。这种建构本体的努力在僧肇那里有了更充分的表现。所谓“是以圣心不有，不可谓之无；圣心不无，不可谓之有。不有，故心想都灭；不无，故理无不契。理无不契，故万德斯弘；心想都灭，故功成非我。所以应化无名，未尝有为；寂然不动，未尝不为”^③。亦就是说，“圣心”是成佛之本体，或者是佛教道德现实化根据，但作为佛教道德根据之圣心，必须同时具有“不有”“不灭”之特征，因为“不有”，“圣心”本体才能区别于具体事物，以为万物之根；因为“不无”，“圣心”本体才不至空洞无物，以为万化之根。唯此，“圣心”才可成为心想都灭的佛教伦理境界和万理斯弘的佛教伦理实践的本体。由支道林至慧远，再到僧肇，一种寻找、建构本体论的努力清晰地展现在我们面前。由于他们都推崇儒家道德，而且在思维方法上具有一致性，因此，尽管这种本体论建构主要是在佛教语境中展开的，但客观上已成为儒家伦理思想的根据。而且，这一本体论表述直接影响了宋明时期儒家伦理本体表述的形式，如周敦颐之“无极而太极”，朱熹之“理一分殊”，其思维上、思想上的相承性是十分明晰的。

同样，儒学也不是没有境界，所谓“仁”，所谓“诚”，都是儒学追求的境界，但儒学的境界以立功、立德、立名为指归，换言之，儒学是以世俗生活圆满为境界，我称之为“实体”境界。这种境界从根本上来说不是超越的，即不是宗教境界，因而古典儒学面对人之生死困顿是缺乏形而上学层面考量的。佛教以涅槃为境界，以成佛为境界，以超越世俗所有生象为境界，我称之为“空体”境界。这种境界正好可以弥补儒学实体境界之不足。所以至两晋南北朝，一些名士高僧，都倾向于对佛教境界的宣传与吸收。谢灵运认为，儒家学说以济俗为职志，如要在心灵境界上获得提升，佛教才可提供真正意义上的帮助，所谓“六经典文，本在济俗为治耳，必求性灵真奥，岂得不以佛教为指南耶”^④？颜之推也表达了同样的意思，认为佛教对世俗情状的分析解读，并由此达到的境界，远非儒学所及。他说：“厚夫四尘五荫，剖析形有；六舟三驾，运载群生，万行归空，千门入善，辩才智慧，岂徒《七经》、百氏之博哉？明非尧、舜、周孔所及也。”^⑤

① 支道林：《释迦文佛像赞》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第66页。

② 慧远：《沙门不敬王者论·形尽神不灭五》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第85页。

③ 僧肇：《涅槃无名论》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第165页。

④ 《弘明集》卷十一，《四部丛刊子部》。

⑤ 《颜氏家训·归心》，贵州人民出版社1995年版，第230页。

在讲经、注经方式上，儒学也受到佛教影响^①。根据牟润孙先生研究的成果，儒士讲经在东晋时发生了很大变化。两汉时期，经师讲学，问难的人是诸生，答辩的人是经师，但到东晋时，所有人都可参加辩论。所谓“经师讲学，人咸可入坐与之辩，非如两汉时太学，问难者为诸生辩者为经师。”^②其详情则是：周末隋初，元善讲《春秋》，“初发题，诸儒毕集。善私谓妥曰：‘名望已定，幸无相苦。’妥然。及就讲肆，妥遂引古今滞义以难，善多不能对。”^③这种讲经先发题，再就讲肆的形式，并非儒士传统讲经之形式，而是佛教高僧讲经的形式。儒士注经形式在南北朝时期也发生了重大变化。牟润孙先生认为：“讲经而著为义疏，以释氏为先。”^④讲儒家经典而撰为义疏，正是由佛教注经形式而来，义疏之形式由此在南北朝时期成为一种时尚。如果说讲经形式的佛教化，有助于儒学学术氛围的活跃，那么，注经解经的义疏形式的形成，则对儒学义理的衍化与丰富发展产生了深远影响。

（二）佛教对儒道思想的吸摄

佛教是外来思潮，在它传入中国的早期，就采取了一些较聪明的策略，与儒、道思想进行比附，以便较顺畅地进入中国思想领域。到两晋南北朝时期，道教作为中国本土宗教已成规模，而儒学仍然是占统治地位的思想。儒学的统治地位必然影响佛教的传播，佛教必须靠近儒学，并吸取它的价值观念；道教是本土宗教，尽管佛教徒瞧不起道教，但也不敢直面顶撞，甚至要讨好道教。而且道教思想有较精密的思辨性，在表述运动、本体方面，有自己的特长。所以，佛教进入中国，向儒、道学习，不仅是一种外来文化入境取得“护照”的必然态度，也因为儒、道思想中有佛教所需要的因素。首先，我们看佛教对道家、道教思想的吸摄。佛教对道家、道教思想的吸摄主要表现为借用道家的命题、范畴和运思方法。比如即色宗代表人物支道林，在谈到理想人格时指出：“夫至人也，览通群妙，凝神玄冥，灵虚响应，感通无方……故千变万化，莫非理外，神何动哉？以之不动，故应变无穷。”^⑤无疑，“至人”范畴出于《庄子》，而其对“至人”的描述也显然地深受《庄子》运思方式的影响，尽管支道林所追求的是佛教境界。再如僧肇，他在《肇论》中大面积地借用了《道德经》《庄子》中的思想资源。在《涅槃无名论》中，僧肇描述涅槃就是借用《道德经》中描述“道”的语言手法进行的——“夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久。随之弗得其踪，迎之罔眺其首，六趣不能摄其生，力负无以化其体。潢漭惚恍，若存若亡。”^⑥而在《道德经》中则说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”^⑦在《般若无知论》中，僧肇对“一切知”的叙述是这样的：“圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。”^⑧这一思想的摹本显然也出自《道德经》：“不出户，知

① 王晓卫：《论佛教对北朝儒学的影响》，《贵州大学学报》，1998年第6期。

② 牟润孙：《注史斋丛稿》，中华书局1987年版。

③ 《儒林·元善传》，《隋书》卷七十五，中华书局1973年版，第328页。

④ 同上书，第248页。

⑤ 支道林：《大小品对比要钞序》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第60页。

⑥ 僧肇：《涅槃无名论》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第158页。

⑦ 第八章，徐澍、刘浩：《道德经》，安徽人民出版社1990年版。

⑧ 僧肇：《涅槃无名论》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第147页。

天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。”^①可见，中国佛教在阐发其思想过程中，确实大量吸摄了道家的概念、命题和运思方法等思想资源的。

再看佛教对儒家思想的吸摄。佛教对儒家思想的吸摄主要表现在两个方面，一是儒家的人世精神，二是儒家的伦理思想。从“入世”精神方面看来，佛教高僧大多把儒家齐家治国平天下的“外王”思想纳入佛教教义中。比如支道林认为，佛教彤淳反朴、绝欲归宗，为的是辅助王道，显外王之功。他说：“盖沙门之义，法出佛之圣，彤淳反朴，绝欲归宗。游虚玄之肆，守内圣之则，佩五戒之贞，毗外王之化。”^②^[9]慧远则把帮助君王治理国家视为佛教本有之义：“是故悦释迦之风者，辄先奉亲而敬君，变俗投簪者，必待命而顺动。若君亲有疑，则退而求其志，以俟同悟。斯乃佛教之所以重资生，助王化于治道者也。”^③就连主张万物为假为空的僧肇，其根本精神并不主张脱离社会、远离俗世，他说：“圣人乘真心而理顺，则无滞而不通：审一气以观化，故所遇而顺适。”^④可见，儒家入世精神确实被融入佛教思想中。从伦理观念思想上看，儒家伦理的价值指向是现世的、济世的、忧世的、振世的，也就是说，佛教对儒家伦理观念的吸摄，在一定程度上是对儒家“入世”精神的吸摄的具体表现。慧远认为，佛教教义就有入世、出世之说，入世佛教徒正可实践儒家伦理，而出世佛徒也有助于社会风俗的净化。他说：“佛经所明，凡有二科：一者处俗弘教；二者出家修道。处俗则奉上之礼，尊亲之敬、忠孝之义表于经文，在三之训彰于圣典，斯与王制同命，有若符契……凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗服章不得与世典同礼，隐居则宜高尚其迹。夫然，故能拯溺（俗）于沉流，拔幽根于重劫，远通三乘之津，广开人天之路。是故内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。”^⑤慧远借用佛经的规定，而且把佛教出世规定为对风俗净化有意义的行为，从而把儒家伦理道德轻松地纳入了佛教思想中。《提谓波利经》是北朝时期在家信徒遵奉的一部佛教经典，这部经典也把儒家伦理道德置放其中：“人不持五戒者为无五行，煞（杀）者为无仁，饮酒为无礼，淫者为无义，盗者为无知（智），两舌（妄语）者为无信，罪属三千。先能行忠孝乃能持五戒，不能行忠孝者终不能持戒，不忠不义不孝不智，非佛弟子。”^⑥在这里，儒家道德伦理被当作是佛非佛的标准。可见，佛教对儒家思想的吸摄，是通过中国佛教僧人阐释佛教典籍过程中，自觉且广泛地贯注了儒家伦理道德思想完成的，这实际上也是佛教中国化的一个表现和基础。

（三）道教对儒佛思想的吸摄

道教虽为本土所产，且以道家思想为根，但道教思想之理论性和丰富性是欠缺的。在思想内容上，道教贫乏得不足以与佛教抗衡，因而它必须吸摄儒家伦理思想以充实自身；在修养方式上，也较为简单，因而它又不得不向佛教讨教。

① 第四十七章，徐澍、刘浩：《道德经》，安徽人民出版社1990年版。

② 《支道林传》，《高僧传》，中华书局1997年版，第161-162页。

③ 慧远：《沙门不敬王者论·在家一》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第82页。

④ 僧肇：《不真空论》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第144页。

⑤ 慧远：《答恒太尉书》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第99页。

⑥ 任继愈：《中国佛教史》卷三，中国社会科学出版社1997年版，第559页。

其一，道教对儒家入世精神与伦理思想的吸摄。我们知道，道家、道教是具有“在世”倾向的，但同时必须指出，道家、道教的“在世”与儒家那种强烈的“入世”精神是有差别的，即儒家是直接参与社会，以济世救民为己任，道教则主要是一种肉体的关怀，且以个体为重。但至葛洪时代，道教的“在世”明显表现出向儒家“入世”靠拢。葛洪说“内宝养生之道，外则和光于世。治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗世，以方术授知音。欲少留则止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举。”^①不难看出，在葛洪思想中，参与社会、济助人间是十分重要的内容。道教对儒家伦理思想的吸摄则是不遗余力。比如《正一法文天师教戒科经》中云：“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠……仁义不可不行，施惠不可不作。”又云：“其能壮事守善，能如要言，臣忠，子孝，夫信，妇贞，兄敬，弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。”^②可见，儒家的敬、孝、忠、仁、义、信、贞等德目被吸收为道教基本内容，并规定，履行持守儒家伦理道德，才可成为真正的道教徒。在道家经典中，像这样关于儒家伦理道德的引述，极为普遍。又如葛洪指出，道家不唯养生一事，应兼济社会，儒家也不唯济世一事，应关注人生。所谓“所以贵儒者，以其移风易俗，不唯揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。”^③儒家伦理道德就在葛洪的这种宽容中大摇大摆地坐进了道堂。此外，道教还把儒家的礼转化为道教戒律。如《灵宝智慧罪根上品大戒经》中云：“与人君言则惠于国，与人父言则慈于子，与人师言则爱于众，与人兄言则悌于行，与人臣言则忠于君，与人子言则孝于亲，与人友言则信于交，与人妇言则贞于夫，与人夫言则和于室，与人弟言则恭于礼，与野人言则劝于农，与道士言则正于道，与异国人言则各守其域，与奴婢言则慎于事。”^④在这里，儒家的礼被融于道教之中，成为道教戒律的基本纲架。

其二，道教对佛教伦理戒律思想的吸摄。道教有斋醮科仪，斋醮科仪中又有坛场转经，设法师、都讲等职，这些都是仿照佛教相关仪式而来。如陆修静提出“斋有九等”，即金斋、黄斋、明真斋、元斋、八节斋、自然斋、洞神三里之斋、太一斋、指教之斋等，并强调斋戒为立德之本。而且，陆修静还认为，履行斋戒不是外在的，而要在心灵上做到“心行精至”“洗心净行”。所谓“身为杀盗淫动，故役之以礼拜，口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经，心有贪欲，嗔恚之念，故传以思神。”^⑤而所谓“杀盗淫动，恶言绮两舌，贪欲嗔恚”，正来自佛教“十恶”之戒。难怪释道宣说他是“广制斋仪”以改造五斗米道。另外，道教还把佛教的诵经、持戒修养方法吸收进来。这在《太上洞渊神咒经》中有详细记载：“若不受此经，不名道士不得救治万病，但受此经，家中供养一切，鬼伏生死蒙恩，道不妄言。汝等信之，坐中大小各各求之，太上哀念一切，悉受之戒之，汝当受此经，不得轻师，不得慢经，终身奉行，思神念道，后得升仙。”^⑥这段话大致是说，只要道教徒能诵经、持戒，什么疾病、官事、邪恶统统可以避免，并可由此“成仙”。此见道教受佛教影响之重之深。著名道士陶弘景更是在融摄佛教

① 《抱朴子内篇·释滞》，《诸子集成》卷八，上海书店1994年版。

② 《道藏》第十八卷，文献出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第232页。

③ 《抱朴子内篇·塞难》，《诸子集成》卷八，上海书店1994年版。

④ 《道藏》卷六，文献出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第8页。

⑤ 《道藏》卷九，文献出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第821页。

⑥ 《道藏》卷六，文献出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第19页。

教理上身体力行——“在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像。”^① 总之，道教在吸摄儒、佛思想方面是积极而自觉的，也因此使较为贫乏的道教思想逐渐丰满起来。

相拒相斥：儒佛道关系的逆向开展

从对立统一关系讲，相摄必有相斥；由儒佛道三教各有不同特征的情形看，相斥也属正常。由于佛教是外来思想，而儒道为本土所生，故两晋南北朝时期相斥主要表现在儒佛相斥、道佛相斥。这里我们对之略为讨论，以使对这个时期三教关系的认识与把握更为完整。

（一）伦理价值取向之冲突

虽然儒佛道三教在伦理道德思想上有互摄互融的一面，但并不意味着它们在伦理价值上不存在冲突。事实上，在伦理价值取向上，佛教与儒学之间存在着深刻的矛盾。这里我们仅以“孝”道为例。儒家的“孝”具有事实性、感受性、亲情性特征，即从衣食住行、伦理辈分等方面，以尽晚辈对长辈之义务。佛教提倡出家，但站在儒家的立场上看，出家意味着儒家孝道的瓦解。因此当时有人批评道：“周孔之教，以孝为首，孝德之至，百行之本，本立道生，通于神明。故子之事亲，生则致其养，没则奉其祀。三千之责，莫大无后。体之父母，不敢夷毁，是以乐正伤足，终身含愧也。而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食，骨肉之亲，等之行路，背理伤情，莫此之甚。而云弘道敦仁，广济众生，斯何异斩刈根本而修枝干，而言不殒硕茂，未之闻见。皮之不存，毛将安附。此大乖于世教，子将何以祛之？”^② 然而，这种批评，在佛教徒看来是对佛教的误会。孙绰认为，“孝”不能仅停留在肉身之赡养上，还要体现在儿女能否立行修道上，因为，如果儿女可以立身修道，可永远荣光耀祖，这自然也是尽“孝”。所谓：“父隆则子贵，子贵则父尊，故孝之为贵，贵能立身行道，永光厥亲。”^③ 慧远更是认为出家与守“孝”道毫不矛盾。他说：“凡在出家，皆遁世以求其志，变俗以达其道。变俗则服章不得与世典同礼，遁世则宜高尚其迹。夫然者，故能拯溺俗于沈（沉）流，拔幽根于重劫。远通三乘之津，广开天人之路。如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣。是故内乘天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。”^④ 在慧远看来，佛教虽然没有行孝的具体仪式，甚至与儒家天道观有冲突，但佛教徒都以静修其身为尚，佛教徒的宗教实践有助于社会风俗的净化，有助于人心的提升，因此，佛教徒所为都是有裨于国家民生的，这不仅不背离孝，反而是更高境界的孝。慧远的这种解释并没有真正解决佛教伦理与儒家伦理价值之冲突，但他这种解释较巧妙地使佛教的宗教实践与儒家伦理成为一种互补关系，从而起到了缓和冲突的作用。

（二）社会功能之冲突

儒家主张入世、济世，个人价值或思想价值都应该体现在对现实社会的实际功效上，因而

① 孙述圻：《六朝思想史》，南京出版社1992年版，第256页。

② 孙绰：《喻道论》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第27页。

③ 同上。

④ 慧远：《沙门不敬王者论·出家二》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第82页。

儒家的整套思想都富有强烈的济世倾向。但佛教不同，佛教主张出家、弃世，不仅不能履行儒家制定的基本伦理义务，反而是对儒家基本伦理义务的背叛。其实际行为不仅不能给社会国家带来实际的好处，反而给社会国家带来负担，因为寺院、僧侣集团都需要大量的物资供养。所以，这种于社会功能上的差异，非常容易导致两者的冲突。当时就有士人批评道：“何其栖托高远，而业尚鄙近，近至于营求孜孜，无暂宁息；或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜恃医道，轻作寒暑；或机巧异端，以济生业；或占相孤虚，妄论吉凶；或诡道假权，要射时意；或聚畜委积，颐养有余；或指掌空谈，坐食百姓……此皆无益于时政，有损于治道，是执法者之所深疾，有国者之所大患。”^①对于这种批评，佛教徒也给予了回击。佛教徒认为，佛教并不是无助于社会国家，反而是可以弥补其他思想之不足，有自己的特殊功用。慧远说：“出家立人，凡有四科，其弘教通物，则功侔帝王，化兼治道至于感俗悟时，亦无时不有。”^②因此佛教徒虽不居王侯之位，也是有利于生民的。而孙绰说：“周孔即佛，佛即周孔。盖外内之名耳。故在皇为皇，在王为王。佛者，梵语，晋训觉也。觉之为义，悟物之谓，犹孟轲以圣人为先觉，其旨一也。应世轨物，盖亦随时。周孔救极弊，佛教明其本耳。”^③在佛教徒看来，佛教虽然不能为社会国家做直接的物质贡献，但对人的精神、心灵的培养却有积极作用。

（三）文化地位之冲突

魏晋之际，玄学居主，东晋之时，佛教渐盛。佛教发展的强劲势头不仅引起了儒生道士对社会前途的担忧，对道德伦理前途的担忧，而且引起对自己前途的担忧，因为儒生、道士的切身利益受到损害。这样，以争取文化上的主导地位的争论便不可避免地发生了。具有悠久历史的夷夏之辩这一带有歧视性的文化差异观，恰好成为一些反佛人士的武器。南齐道士顾欢就是利用夷夏论贬佛排佛的代表。顾欢在《夷夏论》中表述了贬佛的如下几个观点：老子在释迦之前，道教涵盖佛教，佛教归属于道教；佛教属蛮夷之法，道教是“东华之道”，道教优于佛教，因而不能让佛教兴于夏。第一点，佛教被列为中国正统之外，是一种异端；第二点，佛教是中国之外野蛮民族的教理，是一种落后文化，没有资格在中国传播。顾欢的排佛论，遭到了佛教徒的猛烈批评。先后有明僧绍的《正二教论》、谢镇之的《折夷夏论》、朱昭之的《难顾道士夷夏论》、惠通的《驳顾道士夷夏论》、僧敏的《戎夏论折顾道士夷夏论》等等。上述驳论文章主要在如下几个方面对排佛观点进行了辩论：老子先于释迦说，没有事实根据；佛教有其特殊的思想理论，而且是高于道教的，所谓“老子是一方之哲，佛陀是万神之宗”；在地理上不存在中国中心之说，反而印度（戎）应是世界中心；佛教、道教的优劣不在其地理位置而在其是否真的有好的“道”。所以，佛教作为一种思想在文化上的地位应有其特殊之处，在很大范围上，它与道教应是可以平起平坐甚至超越道教的。

以上我们由伦理价值、社会功能和文化地位三个方面简要地考察了儒佛、道佛之间的相拒相斥关系。与相摄相融关系比较，相拒相斥关系虽然看起来十分紧张，但对儒佛道三教的良性

① 《弘明集》卷十一，《四部丛刊·子部》。

② 慧远：《沙王不敬王者论·出家二》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第82页。

③ 孙绰：《喻道论》，石峻：《中国佛教思想资料选编》卷一，中华书局1981年版，第27页。

互动、优化融合是极为有价值的。通过这种论战，儒佛道三教不仅更为明确地了解到彼此的不足，也更为明确地了解到彼此的长处，从而培育出一种谦逊的文化态度。

几点检讨

可见，既相融相摄又相拒相斥的确是两晋南北朝时期儒佛道三教关系的基本形式。然而，对此既相融相摄又相拒相斥的关系似应有进一步的思想史意义解读。

（一）儒佛道三教相融相拒中的内容广泛性

所谓内容广泛性，是指在儒佛道三教相融相拒过程中，涉及领域极为广泛。概而言之，两晋南北朝时期儒佛道相摄相斥所及领域，既有形上本体的建构，也有“入世”精神的援引；既有伦理道德范畴互摄，亦有修身养性方式的借鉴；既有戒律的互用，亦有讲经、解经方法的模仿；既有社会功能上的不同指认，又有文化地位上的激烈争吵等等。因此可以说，儒佛道的相融相拒是全方位的。在这样一种全方位的相摄相斥关系中，儒佛道三教都接受了一次以彼此为坐标的检阅，从而暴露了儒佛道思想中各自需要充实、补充的空档，使得儒佛道三教在这种相对自由的氛围中，实现了较充分的接触，从而为它们在中国文化思想史上的进一步互动与融合铺垫了一条平坦之路。

（二）儒佛道三教相融相拒中的主体无界性

所谓主体无界性，是指在儒佛道三教互融互拒过程中，使儒学本体化的并不一定是儒学大家，可能是佛教高僧；使佛教人世化的也不一定是佛教高僧，也可能是儒学大师。指责儒学之不足的既有佛教高僧，也有儒学名士；检讨佛教之局限的既有著名道士，也有佛教高僧。这一重要现象为过去研究儒佛道三教关系的学者所忽略，但又是必须值得重视的现象。这种现象说明，儒佛道三教思想已成为两晋南北朝时期道士、高僧和儒学名士共有的资源。有了这样一个知识背景，当他们认为需要对自身思想的某些局限进行改造的时候，儒佛道三教思想在他们头脑中的明确界线就不复存在，他们会自觉地汲取任何一种他们认为有积极意义的思想。这种现象还说明，儒学思想的完善、佛教教义的丰富、道教观念的提升，很难说是对应主体的贡献。这意味着儒佛道三教的进一步交叉融合，有了主体性基础。

（三）儒佛道三教相融相拒中的策略迂回性

所谓策略迂回性是指儒佛道处理彼此关系时，在策略上都表现得较为迂回，较为温和。从相融相摄角度看，佛教高僧大都愿意从佛教教义或儒学义理的诠释上，寻找儒、佛共处的条件。比如慧远对在世、出世目标的共同性解释，很自然地把儒学与佛教粘合起来。又如葛洪那种毫无戒心地融儒佛道于一体的做法，也极大地消除了佛教与道教的紧张。从相拒相斥角度看，其策略的迂回性特征更为显见。佛教主张出家，直接冲击了儒家的“孝”道观念。但在佛教高僧看来，出世非但不会构成对“孝”道的冲击，反而有助于“孝”道的光大。在社会功能上，佛教被儒学名士和道教徒视为不利于社会经济发展的思潮，但孙绰认为，儒学是济救世弊的学问，佛教是拯救灵魂的学问，二者皆为治理社会国家所需。这种解释也许不全符合儒、佛之真情，但它显然创造了一种宽松的氛围，使儒佛二教的关系获得了相契。因此，我们有理由认为，儒佛道三教的相融相拒具有迂回性特征，而这一特征为儒佛道三教的互动和融合营造了

一个难得的空间。

(四) 儒佛道三教相融相拒中的义理互补性

所谓义理互补性是指儒佛道三教在教义或思想主张上具有互补性。无论是相融相摄还是相拒相斥，儒佛道三教各自的义理都得以较充分地显露，从而为彼此义理之间的互补性提供了参照。就相融相摄方面看，儒学的长处因为佛教的吸摄而愈加显露出来，而佛教的长处因为儒家的吸摄而显露出来；就相拒相斥方面看，儒学的不足因为佛教的批评攻击而显露出来，而佛教的不足，也因为儒学和道教的批评而显露出来。也就是说，在整个相融相摄、相拒相斥的互动过程中，儒佛道三教义理的长处与不足都被充分地展示出来，从而为彼此的吸摄创造了条件。如儒学吸取了佛、道之本体及本体论思维，佛教吸取了儒学“入世”精神，道教则吸取了儒佛二教之伦理道德观念和修养方法。这种互摄，对儒佛道三教自身而言，是丰富发展；对中国思想文化史而言，则显示了儒佛道三教一体化走向，显示了中国思想文化的提升。因此，我们可以说，影响和规定隋唐以降儒佛道三教关系形式和内容的，不仅是两晋南北朝时期的相融相斥关系，而是贯注于相融相斥关系中的内容上的广泛性、主体的无界性、策略上的迂回性和义理上的互补性四大特征。这四大特征不仅为儒佛道三教的进一步融合提供了充分的条件，而且在很大程度上规定了儒佛道三教融合的基本形式。

简论南北朝时期的儒释道关系*

曾召南

南北朝是儒释道关系史上重要的发展时期，它一反汉魏两晋三家矛盾缓和的局面，出现了儒、释、道的尖锐斗争；它继汉魏两晋佛教依附道教之后，出现了佛道二教互相模仿并吸取儒学的情况。这些，就为唐宋以后的大斗争、大融合准备了条件。本文试图从它和上下时期的关联中，阐述其发展的特点。

汉魏两晋时，道教出世不久，形态比较原始；佛教初入中国，还未站稳脚跟，因此彼此的存在都不足以构成对方的威胁。相反，道教为了使自己成熟起来，既需要继续吸取儒家思想，又需要从佛教那里吸取必要的养料；佛教为了在中国生根立脚，既需迎合迁就儒家思想，又需依附道家 and 道教，尽管彼此间也有一定的矛盾，但互相依赖、吸取，却成了当时相互关系中的主要特点。经过汉魏两晋，情况有了很大变化。佛教不仅在中国站稳了脚跟，而且取得了较大的发展；道教也因在东晋中、后期出现了上清派和灵宝派，力量有所增强。在南北朝历代统治者大都崇信佛、道，使佛、道势力继续增长的情况下，佛道二教的利害冲突就日益加深，佛教和中国传统思想的矛盾也日益暴露，从而使三家的矛盾斗争日益尖锐起来。

这种斗争，在南北两朝的表现各自不同。南朝主要表现为思想理论斗争。大体出现了三次斗争高潮：一是宋文帝时的因果报应之争，二是宋末齐初的《夷夏论》之争，三是齐、梁之际的《神灭论》之争。

一、因果报应之争

宋文帝刘义隆颇重儒学，也崇佛教。他的宰辅如王弘、彭城王义康、范泰、何尚之等皆信佛法，谢灵运、颜延之更是有名的佛教居士。因此在元嘉之世，佛教得到很大发展。元嘉十二年丹阳尹萧摩之奏曰：“佛化被于中国，已历四代。形象塔寺，所在千数。”出家为僧的人，当亦不少。在佛教大发展之时，社会上的反佛斗争也高涨起来。一些杂采道家思想的儒学家成了此时反佛的主要力量，其中，数学家、天文学家何承天的反佛斗争最为突出。

佛教教义中，以因果报应说对社会的影响最大最广泛。何承天约在元嘉九年出任衡阳太守

* 本文原载《四川大学学报丛刊》1985年第二十五辑。

时作《报应问》以反驳之^①。他说：“西方说报应，其枝末虽明，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂而无征。乖背五经，故见弃于先圣；诱掖近情，故得信于季俗。”^②他认为，一种道理要取信于人，必须经得起事实的验证，于事无征的东西是不可信的。佛教说杀生得恶报，为善得福应，但是鹅吃青草，不吃有生的动物，结果却难免于庖人的宰杀；而飞燕翻翔求食，唯飞虫是甘，却得到人们的喜爱，让它安居于梁间。何报应之有？不仅鹅、燕如此，“群生万有，往往如之。是知：杀生者无恶报，为福者无善应”^③。他质问道：“既然燕非虫不甘，尚且不会获罪，难道民食刍豢，奚独婴辜？”^④“若说禽豸无知，可以不罪，人识经教，就应受罚，那么，在未有经教之前，人们畋渔网罟以为生，谁见遭到什么报应来？”

在何承天作《报应问》前后，宋武帝之子南郡王刘义宣也在《与张新安论孔释书》中反对因果报应说^⑤。他认为佛教的罪福因果之说，为文武周孔等先圣典籍所不载，是不足凭信的。

无论何承天的《报应问》，或刘义宣的《论孔释书》，皆未引起大的争论（只有个别人著文反驳）。引起大争论的导火线是元嘉十年（433）前后释慧琳所著的《白黑论》。慧琳在该文中虽调和三家的矛盾，称“六度（佛教的六种修行方法）与五教（儒家的五常）并行，信顺（指道）与慈悲（指佛）齐立”^⑥。但对佛教的基本原理，特别是“来生说”，颇多讥评。他认为佛教所倡的幽冥之理，来生之化，皆诬妄不实；且指责佛教以天堂地狱劝诱人们追求来生的福利，是以贪欲教化百姓。“且要天堂以就善，易若服义而蹈道！惧地狱以救身，孰与从理以端心！礼拜以求免罪，不由祇肃之意。施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥垣之乐，生耽逸之虑。赞法身之妙，肇好奇之心。近欲未弭，远利又兴。虽言菩萨无欲，群生固已有欲矣。”^⑦所以他认为侈谈天堂地狱、来生受报是无益的。“是以周、孔敦俗，弗关视听之外，老庄陶风，谨守性分而已。”^⑧

此论既出，僧众谓其身为比丘，不能忌经护师，反而贬黜释教，欲加摈斥。赖宋文帝见论赏之，“得免波罗夷”^⑨。唯得何承天的支持，何承天将《白黑论》送与宗炳，并作《与宗居士书》，请他“试寻二家，谁为长者”^⑩？于是何承天与宗炳之间围绕《白黑论》提出的问题展开反复的争辩：宗炳作《答何衡阳书》以驳慧琳，何承天《答宗居士释均善论》以辩之，宗炳再

① 《报应问》，《宋书》《南史》何承天本传晋未载，载于《广弘明集》卷二十。未系年月，但同载刘少府反驳此文的《答何衡阳书》，可见此文作于何承天任衡阳太守时。何任衡阳太守，当殷景仁作仆射时。殷除仆射，在元嘉九年，故推知《报应问》大约作于元嘉九年。

② 《广弘明集》卷二十《报应问》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 此文载《弘明集》卷十二，署名譙王。严可均《全宋文》注云：“《弘明集》十二譙王《与张新安论孔释书》，又载张新安《答譙王论孔释书》，列于刁凿齿后，郑道子前，盖以为晋之嗣譙王也。其实非也。刘义宣封竟陵王，改升南譙王，又改封南郡王，固辞。譙王即义宣矣。张新安者，张镜也。僧祐未经考出。”

⑥ 《宋书》卷九十七《天竺迦毗黎国传》。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 见《宋书》卷九十七及《弘明集》卷三《与宗居士书》。

⑩ 同上。

作《答何衡阳书》，又作《明佛论》，何承天再作《答宗居士书》^①。

以上这些辩论（包括以前的《报应问》之争），都是围绕着神鬼之有无和报应之虚实等问题展开的。随着辩论的深入，争论的焦点逐渐转到它们的核心神灭与否的问题上。宗炳所作《明佛论》又名《神不灭论》，就公开打出了佛教神不灭的主张。他认为，神非形而生，也不与形俱灭。“若使形生则神生，形死则神死，则宜形残神毁，形病神困。”^②而五岳四渎之神灵，并不因山崩水竭，而与之俱亡。又说：“神也者，妙万物而言矣。若资形以造，随形以灭，则以形为本，何妙以言乎！”^③他认为这个“妙万物”的神是不资身而生，也不随身死而死，身可以灭，神是不灭的。“天地有灵，精神不灭……神不可灭，则所灭者身也。”^④

神不灭论是佛学的理论基石，因果报应、三世轮回之说，皆赖此论方能成立。因佛教追求的是无生、涅槃，形体灭了，谁来作此报应轮回的承担者？就只有不灭之神。如果神也随形体消灭了，所谓因果报应、三世轮回等，岂不架了空！佛徒深明此理，故坚守神不灭的阵地而不后退半步。宗炳之前，历来有不少僧人和信徒如慧远、僧肇、郑鲜之等，撰文论证神不灭。现在宗炳既然再次宣扬神不灭，何承天也就作《达性论》以驳之。该文明确指出：“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”^⑤同时批判报应说，谓人禀气清和，神明特达，不能与“飞沉蠃蠕”的“众生”相提并论。人们进行渔猎活动，杀取众生，只要取之以时，用之以道，就是顺天时、明仁道，根本不存在什么杀生受报。

何承天的《达性论》问世后，又遭到颜延之的反驳。二人对此又进行了反复的辩难。不过此时辩论的主题，已经逐渐转到“人”与“众生”的差别同异问题上，神灭与否的问题反而退居附从地位了。此外，这个时期还有任城彭丞（亦作任彭城函）作《无三世论》以反佛教，僧含作《神不灭论》以抗之^⑥。历史学家范晔常谓死者神灭，欲著《无鬼论》而未果^⑦。

综观这次以《白黑论》发端的因果报应之争，虽然后来逻辑地发展到对神灭与否这个根本问题之争，但终究没有充分展开。而何承天的神灭论，也未超出汉魏以来“薪火”之喻的水平。因此这场争论并未结束。到齐、梁时代，此争又起，范缜发表著名论文《神灭论》，将这场斗争推进到一个新的水平。

二、《夷夏论》之争

宋文帝元嘉崇佛之后，历代宋主大都崇佛，建寺造像，代所不绝。故至宋末，佛教发展一直不衰。至南齐代宋，竟陵王萧子良又倡佛教，他与文惠太子是历史上有名的佛教信仰者。“子良敬信尤笃，数于邸园营斋戒，大集朝臣众僧，至于赋食行水，或恭亲其事，世颇以为失

① 以上双方辩论文章载《弘明集》卷二、卷三。

② 《弘明集》卷二《明佛论》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《弘明集》卷四《达性论》。

⑥ 《高僧传》卷七《僧含传》。

⑦ 《宋书》卷六十九《范晔传》。

宰相体。”^①在他们的倡导下，佛教进入又一兴盛时期。以此为背景，顾欢发表了震动一时的著作《夷夏论》。

顾欢，宋、齐时人。因见佛道二教互相非毁，于宋末作《夷夏论》^②。论中虽然调和二教，称：“二经所说，如合符契。道则佛也，佛则道也。”^③但重点是强调二教之异，特别是所谓夷、夏之别。他指责佛教出于“夷”俗，与中夏的礼教迥然有异。说：“端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎蹠罄折，候甸之恭，狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡槨葬，中夏之风；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。”^④所以他认为：“佛、道齐乎达化，而有夷夏之别。”^⑤绝不可丢弃中夏的礼俗教化去效西戎的“夷”法。说：“礼之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将要取？若以道耶？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。”^⑥接着进一步从佛、道二教的同异上解说二教的优劣。他说：“寻圣道虽同，而法有左右……佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教除，无死之化切。切法可以进谦弱，除法可以退夸强。佛教文而博，道教质而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑。抑则明者独进，引则昧者竞前。佛经繁而显，道经简而幽，幽则妙门难见，显则正路易遵。”^⑦一句话：道优佛劣，中国只能传播道教，不能传播佛教。所以《南齐书》顾欢本传说：“欢虽同二法，而意党道教。”

正因《夷夏论》党道抑佛，故此论一出，即遭到僧人和佛教信奉者的围攻。首先是宋司徒袁粲托为道人通公著论驳之。该文一是说西域与中夏的礼仪并没有太大的不同；二是强调释、道二教的差别，谓：“孔、老治世为本，释氏出世为宗，发軫既殊，其归亦异。”^⑧顾欢又著论以答之，除指出“道教执本以领末，佛教救末以存本”，二者的目的（即“所归”）不异外，再次强调夷夏之别^⑨。

接着，佛教方面反驳《夷夏论》的文章铺天盖地而来。见载于《弘明集》卷六、七的，计有：明僧绍的《正二教论》、谢镇之的《折夷夏论》、朱昭之的《难夷夏论》、朱广之的《语夷夏论》、释慧通的《驳夷夏论》、释僧愍的《戎华论》等。所有这些辩驳文章，无非是反《夷夏论》之道而行之，贬斥道教，推尊佛教。这是门户之争的必然现象。

与此同时，又有道士假托张融作《三破论》以诬佛教。谓佛教“入国破国，人家破家，人身破身”，不宜于中国。且沿袭西晋《老子化胡经》之说，肆意诋毁佛教，说：“胡人无二（疑是仁字），刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关，故作形像以化之。”又云：“胡人粗

① 《南齐书》卷四十，《竟陵文宣王子良传》。

② 《夷夏论》作于何时，《南齐书·顾欢传》未标明年月。汤用彤先生据宋司徒袁粲著论驳《夷夏论》，判作于宋末。见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，第332页。

③ 《南齐书》卷五十四（《南史》卷七十五），《顾欢传》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 《南齐书》卷五十四，《顾欢传》。文中“治世”，《南史》作“教俗”。

⑨ 同上。

犷，欲断其恶种，故令男不娶妻，女不嫁夫。一国伏法，自然灭尽。”^① 这些充满侮辱性的语言，自然无益于辩论，只会加深二教的对立。论出，刘勰作《灭惑论》、释僧顺作《释三破论》、释玄光作《辩惑论》以驳之^②，也充满诋毁谩骂之辞。这与《夷夏论》之辩，已大异其趣了。

在这两教斗争空前激烈的时候，也有一些人出而调和。南齐颇有时誉的道士孟景翼（梁天监二年任大道正）作《正一论》曰：“《宝积》云：‘佛以一音广说法’，《老子》云：‘圣人抱一以为天下式。’一之为妙，空玄绝于有境，神化贍于无穷。为万物而无为，处一数而无数。莫之能名，强号为一。在佛曰‘实相’，在道曰‘玄牝’。道之大象，即佛之法身。”“老、释未始于尝分，迷者分之而未合。”^③ 显然他是企图从理论上论证佛、道二教的一致性。

与此同时，司徒从事中郎张融也作《门论》^④ 调和释、道。他说：“吾门世恭佛，舅氏奉道。道也与佛，逗极（谓投合无间）无二。寂然不动，致本则同。感而遂通，达迹成异。”^⑤ 他作了一个形象的比喻：“昔有鸿飞天道，积远难亮，越人以为亮，楚人以为乙。人自楚越耳，鸿常一鸿乎？”^⑥ 借以说明佛、道二教本无二致，是人们的偏颇才使他们矛盾起来的。但张融此论，却遭到周颙的非难。周颙说：“虚无法性，其寂虽同，住寂之方，其旨则别。论所谓‘逗极无二’者，为逗极极于虚无，当无二于法性邪？”^⑦ 双方往复再三，文多不录。

三、《神灭论》之争

前已说明神不灭论是佛教的理论基石，宋元嘉儒佛辩论中曾经接触过此问题，但未充分展开。至齐、梁佛教大盛后，此问题再次被提了出来。这时起来反对神不灭论的是著名的唯物主义者范缜。范缜字子真，齐、梁时人，他反神不灭论的斗争前后有两次：一在南齐竟陵王当国之时，一在梁武之世^⑧。萧子良当国时，盛招宾客，范缜是其西邸文士之一。他在西邸这个佛教大本营中，“盛称无佛”，并敢于与“精信释教”的萧子良辩因果。萧子良质问他：“君不信因果，何得富贵贫贱？”缜答曰：“人生如树花同发，随风而堕。自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也，落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟

① 《弘明集》卷八《灭惑论》引。

② 皆载《弘明集》卷八。

③ 《南齐书》卷五十四《顾欢传》。文中“治世”，《南史》作“教俗”。

④ 此据《弘明集》卷六。《南史·顾欢传》作《门律》。

⑤ 此据《弘明集》卷六《门论》。《南史》顾欢传文字稍异。

⑥ 此据《弘明集·门论》。《南史·顾欢传》作“人自龙越，鸿常一耳。”

⑦ 《弘明集》卷六《难张长史门论》。

⑧ 范缜于天监六年发表《神灭论》反对神不灭，萧衍组织群臣，僧人进行围攻，其反驳文章现载于《弘明集》中，故这次斗争似无可疑。问题是竟陵王时代，除因果之辩外，是否还有一次神灭论之辩？侯外庐《中国思想通史》举出《梁书》及《南史》均云范缜与子良辩因果后，“缜退而著《神灭论》”，证明是有一次。我认为此说是。对此，还可举出两点佐证：一是王琰曾讥范缜“不知其先祖神灵所在”，显然是时范缜的神灭之说而发，即只有范缜主张人死神灭，不承认人死后神灵独自存在，王琰才会作如此说。二是萧子良使王融以官禄引诱范缜时，明言“神灭既自非理，而卿坚持之”云云，更证明范缜与萧子良等确曾辩论过神灭问题。只是现存《神灭论》一书，不是那时发表，而是梁天监中发表的。

在何处?”^①子良不能屈,“深怪之”。之后,范缜倡言神灭论,以反对佛教的神不灭。王琰借人们的先祖死后,子孙犹祭其神灵的习俗,来为神不灭论辩护,并以之作为反攻的武器。他讽刺范缜说:“呜呼范子!曾不知其先祖神灵所在。”范缜毫不示弱,针锋相对地予以反击:“呜呼王子!知其先祖神灵所在,而不能杀身以从之。”^②硬压不行改用软的,萧子良使王融用中书郎的美职去诱惑范缜,对他说:“神灭既自非理,而卿坚持之,恐伤名教。以卿之大美^③,何患不至中书郎,而故乖刺为此,可便毁弃之!”范缜笑曰:“使范缜卖论取官,已至令仆矣,何但中书郎邪?”^④表现了范缜坚持真理,不为威胁利诱所动摇的大无畏精神。

梁天监六年(507),范缜在梁武佞佛、佛教大泛滥之时,发表了其杰出著作《神灭论》,对佛教的神不灭论作了有力的批判。他首先提出神形“相即”论,作为立论的基础,说:“神即形也,形即神也。”^⑤所谓神形“相即”,就是神、形不相分离,神不能脱离形而独立存在。这就把自己和神不灭论(主张神形“相异”,神才能离形体而独存)严格区别开来。神形怎样“相即”?他提出了形质、神用的观点,说“形者,神之质,神者,形之用”。所谓质,是主体、实体的意思,所谓用,是作用、派生的意思。这样,神与形的关系就清楚了:形是主体、基础,神是作用、派生,故神的生、灭,就须以形的存、谢为转移:“形存则神存,形谢则神灭也。”为了通俗地说明这个道理,他使用了“利”“刃”这个有名的比喻,他说:“神之于质,犹利之于刃;形之于用,犹刃之于利……舍利无刃,舍刃无利。未闻刃没而利存,岂容形亡而神在?”^⑥这样,范缜就唯物地论证了神与形的关系。这种犀利而严密的论证,不但给佛教的神不灭论以沉重的打击,而且还在理论方法上克服了过去思想家如桓谭、王充等所持的薪火之喻的缺陷,使中国的唯物主义哲学前进了一大步。

范缜的《神灭论》一发表,引起了朝野很大的震动。梁武帝萧衍慌忙组织了对它的围攻。连梁武帝和光禅寺大僧正释法云在内,共有六十六人,写了七十五篇文章反驳《神灭论》。但所有这些文章,除给范缜扣上,“背经”“乖理”“灭圣”等帽子外,对范缜的基本论点(相即、质用)却提不出任何合乎逻辑的批判。所以范缜除对曹思文奉敕所撰的文章提出答辩以外,一概不予答复。

继范缜《神灭论》之后,陈代又有朱世卿与释真观的因果、自然之辩。朱世卿作《性法自然论》以驳佛教的因果报应说。他认为,人的富贵贫贱,皆自然之理所致,对富贵,“贤者未必得之,不肖者未必失之”。“富贵非贪竞所能得……贫贱非廉让所欲邀”^⑦,不存在什么因果报应。释真观作《因缘无性论》以驳朱世卿,但除常见的佛家因果报应说外,并无新义。

综观南朝的儒、释、道斗争,都是以佛教的某些教义为争论的中心。斗争的主力,一方是佛教,一方是儒家学者;道教只是儒者的助手和同盟军。

① 《南史》卷七十五《范缜传》。

② 同上。

③ 《通志》作“才美”。

④ 《南史》卷七十五《范缜传》。

⑤ 《梁书》卷四十八《范缜传》。下同。

⑥ 刃,《梁书,范缜传》作刀,《弘明集》卷九萧琛《难神灭论》引作刃。

⑦ 见《广弘明集》卷二十五《性法自然论》。《因缘元性论》也见同书卷。

北朝的儒、释、道斗争同样激烈。与南朝不同的是：大多不诉诸说理，而诉诸强力。最突出的表现，是在北魏和北周先后发生了两次废佛事件。这两次废佛事件，虽属释道之争，但都包含有深刻的政治内容。北魏太武帝的废佛，其主要决策者是汉族士族代表儒者崔浩。他企图改革北魏政治，“大欲齐整人伦，分明姓族”^①，与鲜卑贵族代表长孙嵩发生了尖锐矛盾。为了壮大其势力，故援引寇谦之（寇本人也想凭借政权力量使道教成为国教）和尊信道教，为了打击鲜卑贵族，故利用道教以反对佛教。所以这次佛道斗争的后面，隐藏着深刻的政治企图，佛教成了它的牺牲品，道教只不过是政治斗争的工具。正是在这种背景下，太平真君七年（446）崔浩借长安佛寺藏有兵器之机，奏请太武帝以沙门与盖吴通谋的罪名，下令废佛，并诛杀沙门。在太平真君七年三月下达的废佛诏令中，太武帝除说明为什么废佛以外，也明确表示了他废佛的政治目的，那就是要“承天绪”，“除伪定真，复羲（伏羲）农（神农）之治”^②，即表明他并非偏邦之君，而是继承羲农正统的真命天子。所以这次灭佛事件，对崔浩说来，是他打击政敌、实现儒化政治的重要步骤；对太武帝说来，则是他扔掉偏邦君主帽子、继承羲农正统的公开宣言。

太武帝废佛令之后不过七年，文成帝拓跋浚嗣位，“往时所毁图寺，仍还修矣。佛像经论，皆复得显”^③。后之诸帝，也大都崇奉佛教，特别是孝文帝崇奉更甚，故使佛教比前更加发展。在这种情况下，儒、释、道之间的斗争仍连绵不绝。其见于儒、释方面者，有历代朝臣之上疏反佛，如宣武帝时之阳固、裴延隼，孝明帝时之张普惠^④，孝庄帝时之李崇、李场等。他们都不是从佛教理论、而是从治道方面立说以反对佛教。如张普惠疏曰：“殖不思之冥业，损巨费于生民。减禄削力，近供无事之僧。崇饰云殿，远邀未然之报……愚谓从朝夕之因，求祇劫之果，未若先万国之忻心，以事其亲，使天下和平，灾害不生者也。”^⑤ 其见于释、道方面者，有孝明帝时清通观道士姜斌与释昙无最之辩论。据《续高僧传·释昙无最传》称：北魏正光元年（520），明帝加朝服，命沙门与道士论义，于是姜斌与昙无最对论。斌引《老子开天经》，言佛为老子侍者；最引《周书异记》《汉法本内传》等，谓佛生于老子之前。双方争论不休。孝明帝认为姜斌所论无宗旨，令其下席。又诏令魏收等人议《开天经》之真伪，结果断定为伪经，将加姜斌极刑。遇西僧善提流支苦谏乃止，配徙马邑^⑥。按《老子开天经》自是伪经，而佛教引据的《周书异记》和《汉法本内传》，何尝不是伪经^⑦？同是据伪经以争二教之高下，而单惩一方者，自是帝王之好恶所致也。

北齐政权主要依靠内徙鲜卑的支持，基础薄弱，尤其需要佛教的助力，故各代帝王都特别崇奉佛教。儒、释、道之间的斗争也时有发生，儒臣刘昼、章仇子陀、樊逊诸人，均引中国固有文化以斥佛教。章仇子陀于武平中（570—575）上疏有曰：“自魏晋已来，胡妖乱华，背君

① 《魏书》卷四十七《卢玄传》。

② 《魏书·释老志》。

③ 同上。

④ 《魏书》卷七十八有传。《广弘明集》卷六“惠”作“济”。

⑤ 《魏书》卷七十八《张普惠传》。

⑥ 《续高僧传》卷二十三《释昙无最传》。

⑦ 汤用彤先生认为，此书为伪经，出于北魏中叶，见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，第429页。

叛父，不妻不夫。而奸荡奢侈，控御威福。坐受加敬，轻欺士俗。妃主昼入僧房，子弟夜宿尼室……臣不惶不恐，不避鼎镬，辄沐浴舆棣，奉表以闻。”^① 樊逊作于天保五年（554）的《举秀才对策》既反对佛教，也反对道教。中云：“二班勒史，两马制书，未见三世之辞，无闻一乘之旨。”“至若玉简金书，神经秘录，三尺九转之奇，绛雪玄霜之异，淮南成道，犬吠云中，子乔得仙，剑飞天上，皆是凭虚之说，海枣之谈，求之如系风，学之如捕影。”^②

值得注意的是，北朝后期也出现了谈说名理的风气，即如南朝那样的义理之辩。如北齐邢邵与杜弼辩神灭，邢邵主神灭，杜弼主神不灭，双方辩论“往复再三”。但现存资料已不全，只《杜弼传》中保存了少许记载。从这已被割裂的记载中，只能看到邢邵“人死还生，恐是为蛇画足”“死之言撕，精神尽也”“神之在人，犹光之在烛，烛尽则光穷，人死则神灭”等观点。这些观点尚未达到范缜的水平，但在不重义理的北朝却是难能可贵了。

北齐的释道斗争，留下的记载甚少。《续高僧传》记有释昙显与道士陆修静于天保中对校道术的事，显系捏造，而非史实^③。

北周武帝时，发生了中国历史上第二次废佛事件，这是释、道关系史上又一件大事。这次废佛事件，固因释卫元嵩和道士张宾对武帝的煽惑，但其主因却是由于佛教寺院经济的发展，使它在土地、劳力、赋税等方面和封建政权发生了尖锐的矛盾^④，周武帝主要是为了从佛教手中夺回失去的土地、劳动力和税收，才决定废佛的。而且在促成废佛的卫（元嵩）、张（宾）二人中，起主要作用的又是前僧卫元嵩。嵩于天和二年（567）上省寺减僧疏，陈说佞佛必害民，建议省寺减僧以利民。这个建议很合武帝励精图治的本意，才被武帝所采纳。为了作出废佛决定，从天和至建德中，曾七次下诏百官、沙门、道士进行辩论，至建德三年（574）五月才最后下达废佛（同时废道）的诏令：“经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民。”^⑤“三宝福财，散给臣下；寺观塔庙，锡给王公。”^⑥ 建德六年周灭北齐以后，又把废佛令推行于齐境。所以归根结蒂，周武帝的废佛，也有其深刻的政治经济原因，并非单纯的释、道之争。

综上所述，无论南朝或北朝，儒、释、道的斗争都十分激烈，这是汉魏两晋所没有的现象。斗争促进融合，它迫使斗争双方，或修改自己的某些理论和信念，以调和彼此的矛盾；或吸取对方于己有用的东西，以充实自己并缩小彼此的差距。前者多见于佛、道的吸取儒学；后者多见于道教的吸取佛理，及佛教的吸取道家或道教。这种互相吸取的进程，在汉魏两晋已开其端，而在南北朝则有了发展。

从佛教方面说，它的不娶妻、不拜君和三世轮回理论，与儒家的忠孝思想是矛盾的。不娶

① 《广弘明集》卷七《叙列代王巨滞惑解下》。

② 《北齐书》卷四十五《樊逊传》。《全北齐文》卷七，《广弘明集》卷二十七《答沙汰释李诏表》，字句稍异，“三尺”作“三尸”，“子乔”作“王乔”。

③ 《续高僧传》卷二十三《昙显传》谓：陆修静因梁武帝舍道归佛，叛入齐国，于天保中与僧人换搦试于帝殿，败北，道徒皆舍邪归正。按北齐天保初年，在梁武帝舍道后四十余年；陆修静已先于宋后废帝元徽五年卒，下距天保元年已历七十三年，故知此说无稽。

④ 如书齐，仅邳下一地就有佛教大寺院四千余所，全境则有寺院四万余所。这些寺、僧侣不仅耗费大量社会财富，而且占有大量土地、劳动力，又享有免税、免役的特权。北周的情况当与此相仿。

⑤ 《周书》卷五《武帝纪上》。

⑥ 《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

妻则无后，被儒家视为大不孝；不拜君则不合君臣之义，被儒家视为大不敬，三世轮回所谓的众生躯体灭了，其灵魂将轮回转生，今生的父母，来生可能转生为子女，今生的子女，来生可能转生为父母等等，又是和儒家的孝道格格不入的。如果不对这些作适当的修改，就很难调和与儒家的矛盾，也很难取得封建君主的支持：“不依国主，则法事难立。”^①为此，佛教不得不在忠孝问题上对儒家作出让步。如梁代笃信佛教的文学家刘勰（后出家为僧，取名慧地）主张“弘孝于梵业”，认为“夫孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆”^②。另一信佛的萧琛更主张佛理服从忠孝等伦常道德。他认为，即使那些违背佛教戒律应受业报的人，只要他“事君以忠，奉亲唯孝，与朋友信”，就不能“以一眚德，蔑而弃之”^③。而应原其犯律之小过，记其尊本之大功。正是从这些思想出发，一些宣扬“报四恩”，实际宣扬儒家忠孝思想的佛教《报恩经》，便在南北朝时应运而生了。例如《大方便佛报恩经》，大约即撰集于宋梁之际。该经虽然取材于天竺成经如《涅槃经》《贤愚经》等的有关经品，但它是经过汉僧按中国儒家模式加以截取、增删、辑集编纂而成的。它既不是天竺“真经”，又不同于一般凭空造构的“伪经”。它是儒学化的佛经，佛教化的《孝经》。此类佛经（以后续有出现）的出现，标志着佛教的中国化进入了新的历程。

与此相联系，在沙门拜君亲问题上，也出现了某些变化。东晋成帝时，庾冰曾建议皇帝令沙门拜君亲，后之桓玄也曾如此主张，但都未实行。刘宋孝武时虽曾实行过一时，而不久也作罢。但在北魏太祖拓跋珪时，任道人统的沙门法果，却常向皇帝行跪拜礼。“法果每言：‘太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼’。遂常致敬。”^④他自己虽然辩解说：“我非拜天子，乃是礼佛耳！”^⑤但为什么拜？则说因“能鸿道者，人主也”^⑥。这倒说出了实情。

佛教在吸取道教方面，也有了发展。汉魏两晋时，佛教为了在中国生根，采取了依附道教的办法，主要是学习道教方术以助其传教。至南北朝，一些佛书却进而吸取道教的“长生成仙”思想。被尊为佛教天台宗第三祖的陈代僧人慧思所作的《誓愿文》就是一例。该书说：“今故入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方佛所有法藏。”^⑦显然这是把修道教神仙作为修禅成佛的步骤和阶梯。而且修仙的方法也是道教主张的芝草、内丹、外丹等东西。他说：“我今入山修习苦行……为护法故求长寿命，不愿升天及余趣，愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴……借外丹力修内丹，欲安众生先自安。”^⑧本来佛教主“无生”“涅槃”，以有生为空幻，道教主长生，以吾我为真实，这是两种不同的思想体系，现在慧思把二者捏合在一起，表明二教在靠近。

如果说，南北朝时期，佛教吸取儒、道，比过去深入，那么，道教的吸取儒、释，则较佛教更为广泛。道教产生于儒学的故乡中国，本有不少儒学烙印。至南北朝时，为了和佛教争地

① 《高僧传》卷五《道安传》。

② 《弘明集》卷八《灭惑论》。

③ 《弘明集》卷九《难神灭论》。

④ 《魏书·释老志》。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 《大正藏》卷四十六《南岳思大禅师立誓愿文》。

⑧ 同上。



位和取得统治者更大的支持,就更进一步地吸取儒家思想。突出的表现是把儒家的忠孝伦常观念大量引入戒律。此时期上清派和灵宝派所造的大量戒律书,形式学的是佛教,所装的内容,除少量来自佛教外,大量的采自儒家。如“十戒”即有“不得违戾父母师长”“不得叛逆君王”等条文^①。《正一法文天师教戒科经》说:“事亲不可不孝,事君不可不忠”,“仁义不可不行”^②。《灵宝智慧罪根上品大戒经》说,“与人君言则惠于国,与人父言则慈于子,与人师言则爱于众,与人兄言则悌于行,与人臣言则忠于君,与人子言则孝于亲,与人友言则信于交,与人妇言则贞于夫,与人夫言则和于室……与女婢言则慎于事。”^③几乎把儒家主张的各种道德规范都包罗进去了。另一方面,又对道士的政治生活作了严格的限制。如《三元品戒功德轻重经》,把不忠于上,私畜刀杖兵器,合聚群众,评论国事,说人尊过恶,轻凌长官有司,妄论国家盛衰等等,作为罪恶加以禁止^④。除以国法相戒外,还以神权相恐吓。如说:“事父母不孝,事师主不忠……天必殃之!”^⑤“谋逆害君父……死人汤镬煮!”^⑥表明道教确是封建王朝维护封建统治的得力工具。

道教从佛教方面吸取的东西更多。因为道教在初建时期汉魏两晋,形态比较原始,科仪戒律不完备,理论教义较简单,比起较为成熟的佛教来,有不小的差距。为了弥补这些缺陷,道教的上清派和灵宝派,从东晋中后期到南北朝期间,掀起了大规模的造经运动。在他们所造的经书中,不仅模仿佛教斋仪,抄袭佛教戒律,而且大量吸取佛教的因果报应、五道轮回和天堂地狱等理论内容。

中国传统思想中,也讲善恶报应^⑦,道教发展为“承负”说,认为一个人的善恶行为可以带来两种结果:一是决定本人是不死成仙,或是死而为鬼;二是会给予子孙带来或好或坏的影响^⑧。这种说法,只承认人的善恶报应,仅及本身,和影响后人。而佛教的因果报应说则讲三世(前世、今生、来世),说什么今生的富贵是前世行善的结果,今生的贫贱是前世行恶的结果;而今生的善或恶,又种下了来世富贵、贫贱的因,目的是要人民安于贫贱,不敢造反。这种说法比道教的“承负说”更系统,更迷惑人。因此南北朝所出的上清、灵宝经中,除仍旧保留承负说外,大量引入此说。如《本行宿缘经》说:“恶恶相缘,善善相因……罪福之报,如日月之垂光,大海之朝宗……轮转乏对,若车之轮矣。”“或在来生,或在见(现)世,罪福由人本行所习,盖非道德之虚诞也。”^⑨《四极明科经》说:“善恶相缘,莫不有报,生世施功布德,救度一切,身后化生福堂,超过八难,受人之庆,天报自然。”^⑩

① 《云笈七签》卷三十八。

② 《正统道藏》(台湾艺文印书馆)第30册。本文所引之道经,皆出于南北朝。

③ 见《正统道藏》,第11册《洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》。《太平御览》卷六五九引作《洞玄智慧定志通微经》,实误。

④ 《洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》,《正统道藏》第11册。

⑤ 《玄都律文·虚无善恶律》,《正统道藏》第5册。

⑥ 《道典论》卷三“谋逆”条引,《正统道藏》第41册。

⑦ 如《周易·坤·文言》说:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”

⑧ 王明《太平经合校》卷十八至三十四《解承负诀》。

⑨ 《太上洞玄灵宝本行宿缘经》,《正统道藏》第41册。

⑩ 《太真玉帝四极明科经》,《正统道藏》第6册。

道教又大量吸取佛教的五道轮回思想。所谓“五道”，指地狱、饿鬼、畜生、人、天。前三道称为“三恶道”或“三恶趣”。认为人死后，其灵魂将根据生前行为之善恶，在这“五道”中轮回。只有达到“涅槃”境界，才能免此轮回之苦。此时期所出的许多道经，也将这些东西吸收进去。如《灵宝智慧本愿大戒上品经》说：“生时不修善治身，忍割可欲，死方殡葬其骸骨，不知魂魄已更五毒，幽囚地狱，苦恼三涂，轮转五道也……设使还人中当为下贱矣。或六根不具，或形质陋丑……其人也，皆奉先世罪对，而从六畜中来，始还人道故也。若于今世忍苦甘贫，悔往修来，趣求奉法，以自解脱者，亦见（现）世渐报，来生将受大福，当生富贵侯王之家，相好具足，容貌端伟。”^① 值得注意的是，不少道经甚至说道士成仙也必须经过轮回。《升玄内教经》说：“泥丸灭度，得免地官，魂神澄正，得升天堂。或补仙官，或生圣王，更相轮转，储德积行，行满福立，云舆乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”^② 《诸天内音经》更假托天真皇人现身说法，叙述他经过五道轮回、九灭九生之后，才“超凌三界，位登天真”^③。《智慧定志通微经》又称教最高神元始天尊乐静信，也是经过多轮回、累世积德之后才成仙的^④。道教的最高理想是长生不死，肉体成仙，现在竟改为轮回成仙，可见其受佛教影响之深了。

佛教所谓五道轮回中的地狱，是向群众进行讹诈的棍棒。它宣扬生前为恶的人，死后灵魂要在地狱中备受各种刑罚。中国自东汉以来有所谓泰山神（称泰山君或泰山府君）和北斗星主管鬼魂之说，无所谓地狱。道教认为此说有用，也在南北朝所出的经书中大量引入。如《四极明科经》说：“酆都山在北方癸地，山上有八狱……山中央又有八狱……凡犯玄科死魂，各付所属狱，身为力士铁杖所考，万劫为一掠，三掠乃得还补三涂之责。”^⑤ 《智慧本愿大戒上品经》说：凡“（对）君亲不忠，耽酒好色，杀伐贪残，骄奢自恣”者，“将长处地狱，履于五毒，刀山剑树，汤火炎燎……其苦无量，不可具言也”^⑥。

与地狱相对的是天堂，或称天界。佛教宣称，生前行善，死后灵魂可升天界。不过这个天界（包括欲界六天、色界十八天、无色界四天），仍处在生死轮回过程中，还不是最高的涅槃境界，故佛教并不以此为修行的最高目标。道教以它和自己的飞升成仙思想相吻合，故将此说加以改造，以之作为神仙所居的境界（即仙境）。开始诸书说法不一，有说二十八天^⑦，有说三十二天^⑧，最后定为三十六天^⑨。称道教的三清尊神（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）就居于三十六天中的最高境界，被称为“三清天”“三清境”，最上为大罗天。

综上所述，可见南北朝时期。儒、释、道之间在作激烈斗争的同时，彼此的模仿、吸取也加强了。当然，它较之唐、宋以后三教的大融合来，还处于较低的水平，融会贯通少，模仿乃至抄袭比较多。但它毕竟为以后的大融合准备了条件。

① 《洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，《正统道藏》第10册。

② 《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》，《正统道藏》第41册。

③ 《太上灵宝诸天内音自然玉字》，《正统道藏》第3册。

④ 《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，《正统道藏》第9册。

⑤ 《太真玉帝四极明科经》，《正统道藏》第5册。

⑥ 《洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，《正统道藏》第10册。

⑦ 《无上秘要》卷四引《洞玄度人经》。

⑧ 《灵宝无量度人经》，《正统道藏》第1册。

⑨ 《云笈七签》卷二十一《天地部·总序天》。

北魏儒释道三教关系刍议*

黄夏年**

北魏是魏晋南北朝时期在中国北方建国最久的一个朝代。整个北朝约 300 年，北魏历时 160 年，占整个北朝的一半以上。所以北魏代表了中国北方社会发展的主流，研究它的政治、经济、文化和思想情况，可以看出南北朝时期中国北方社会的发展变迁，特别是汉民族以外的其他民族汉化发展过程。本文拟对北魏儒释道三教关系进行探讨，试图阐明以三教为主的北魏文化在各个时期不同特点，以及它们的发展过程。疏漏之处，祈请方家指正。

一、北魏文化渊源

北魏在建国以前是当时中国北方鲜卑族中的一支——拓跋氏。当时他们还处于氏族社会阶段，过着“逐水草而居”的放牧生活。295 年，拓跋氏首领力微少子禄官统部，仿匈奴旧制分国人为中、东、西三部。314 年西晋王朝应并州刺史刘琨的请求，进封拓跋氏首领猗庐为代王，拓跋氏力量逐步强盛起来，但此时他们仍在草原地区活动，未能进入中原发达地区。338 年，什翼键即代王位，“始置百官，分掌众职”，代国正式具有国家的规模，定都盛乐。386 年，拓跋珪即代王位，改国号为魏。395 年，拓跋珪打败后燕慕容垂主力部队，进兵中原攻取晋阳、中山、邺等重镇，尽有山西、河北二省之地。398 年，定都平城，即魏皇帝位，是为道武帝。根据史乘的记载，北魏的文化来自三个途径。

(一) 中国汉民族传统文化

这是北魏文化的主流，它包括了当时中国的儒家文化和道家及道教文化的两大体系。拓跋氏建国前虽然游历中原之外，但时时都在和中原地区发生联系，进行交往。拓跋氏臣属西晋，愿意接受汉族统治阶级的领导，接受了汉文化。拓跋氏首领什符键曾作为质子入石赵多年，深受儒学的影响，回国以后仿汉制建国，汉文化已经影响了拓跋氏部，为他们以后治国打下了基础。

* 本文原载《晋阳学刊》2005 年第 5 期，第 46-52 页。

** 黄夏年（1954-），男，江苏常熟人，中国社会科学院世界宗教研究所副编审、《世界宗教文化》主编。

（二）本地鲜卑族文化

拓跋氏源于匈奴，是中国北方地区的民族。他们有自己的语言服饰，在劳动生活中创造具有本民族特色的文化，在氏族内部流传着斑斓多彩的神话传说。例如圣武帝诘汾时“有神兽其形似马，其声类牛，先行导引，历年乃出”^①。这种非马非牛的东西，就是拓跋氏人想象的一种神物，反映了游牧民族和马、牛打交道的特点。非马非牛之物也可能是拓跋氏族的图腾。拓跋氏族以创世神话宣称圣武帝艳遇美女，越年生始祖。实际上说的是早期的母系社会妇女为主体的真实情况。北方妇女比南方妇女自由得多，这种风气一直持续于整个北魏时代。《颜氏家训·治家第五》云：“邺下风俗，专以妇持门户，争讼曲直，造请逢迎，车乘填街衢，绮罗盈府寺，代子求官，为夫诉屈。”所以北方妇女泼辣能干，是拓跋氏族文化的遗风。《魏书·官氏志》载，拓跋氏早期建国，“初帝欲法古纯质，每于制定官号，多不依周、汉旧名，或取诸身，或取诸物，或以民事，皆拟远古亡鸟之意”。可知拓跋氏族有过自己的官职制度，乃至后来道武帝建国接受了汉文化，“废诸淫祀，而胡天神不在其列”^②。足见经过一百多年后，拓跋氏族仍然保持了本民族的文化。

（三）外来的佛教文化

佛教在东汉时传入我国，首先接受和传播佛教的是中国北方地区。佛教早就流被拓跋氏族居住的地区。拓跋氏建国以前，北方各朝都信佛，译经事业发展很快。石赵沙门佛图澄、东晋释道安、姚秦鸠摩罗什等人都是当时著名的佛教高僧，道安和罗什更是以译经闻名于世。所以《魏书·释老志》曰：“文帝（汗漠汗）久在洛阳，昭成（什符健）又至襄阳，乃备究南夏佛法之事。”

二、道武帝时期的三教发展及其关系

北魏道武帝拓跋珪定都平城，北魏文化建设正式开始，39年，定魏为土德，承汉，表明自己是黄帝子孙。399年3月，令五经群书，各置博士，增国子大学生员三千人。道武帝好学，常向定州大中正李先请教：“天下何书最善，可以益人神智？”^③“天下书籍凡有几何？朕欲集之，如何可备？”^④李先回答：“伏羲创制，帝王相承以至于今。世传国记天文秘纬不可计数，陛下诚欲集之，严制天下诸州群县，搜索备送。主之所好集亦不难。”^⑤北方经过战乱，原有的文化书籍经过破坏损失不少，要繁荣文化当然先要做资料搜集整理工作，然后才谈得上弘扬文化。道武帝接受了李先的建议：“于是班制国中，经籍稍集。”^⑥同时也表明了道武帝接受汉文化的决心，确定了以汉文化为主体的方向，以后诸帝承继无疑。道武帝在搜集遗书基础上，于

① 《魏书·帝纪第一》。

② 《魏书·皇后列传》。

③ 《魏书·李先传》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

401年“集博士儒生比众经文字，义类相从，凡四万字，号曰《众文经》”^①。这个《众文经》就是道武帝时代的北朝士大夫学术合作的成果，是北魏王朝在皇帝指导下的第一本学术著作，可惜已经佚失，至今不能再见。

道武帝在推崇儒学的同时，尤好老庄。《魏书·释老志》曰：“太祖好老子之言，诵咏不倦。”“太子好黄老，数召诸王及朝臣亲为说之。”毗陵王拓跋顺因不愿意听道武帝讲述黄老而昏昏入睡，“太祖怒之，废之。以王斃于家”^②。一个王子因不愿意学习黄老而被废黜，招来杀身之祸，在中国历史上亦是鲜见的，足以说明了当时朝廷对文化建设是如何重视的。北魏一开始建朝，就采用了专制的文化政策，道武帝开了此风，以后诸帝皆相效仿。

中国土生土长的道教，以长生不死的神仙方术历来受到统治阶级的青睐，道武帝也不例外。《魏书·释老志》载：“天兴中，仪曹郎董谧因献服食仙经数十篇，于是置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，封西山以供薪蒸，令罪者试服之。非其本心，多死无验。太祖犹将修焉。”太祖明知仙药“多死无验”，但仍然执意“犹将修焉”，置生死之不顾，一意孤行，说明求生的欲望是何等的强烈，他对道教的理解也就是在长生成仙的层面，最后道武帝还是因吃了仙丹，导致神经错乱，为手下群臣杀掉。

道武帝对佛教的态度是：“但天下初定，戎车屡动，庶事草创，未建图宇，招延僧众也。”^③天兴元年，下诏曰：“夫佛法之兴，其未远矣。济益之功，冥及存没，神纵遗轨，信可依凭。其敕有司，于京城建饰容范，修整宫舍，令信向之徒，有所居止。是岁，始作五级佛图、耆闍崛山及须弥山殿，加以绩饰别构讲堂、禅堂及沙门座，莫不严具焉。”^④道武帝扶植佛教不逊于道教，更有过之而无不及。道教有“仙人博士、立仙坊”；佛教有“道人统”“五级佛图、耆闍崛山及须弥山殿”；仙人博士张曜“给曜实用，为造静堂于花中，给洒扫民户二家”^⑤。道人统法果“每与帝言，多所愜允，供施甚厚”^⑥。乃至法果圆寂后，武帝诏令果之子猛“袭果听加爵”^⑦。道佛两家竞相受宠，相安无事。

由上可知，道武帝实行的是以儒学为主体，兼以扶植道佛两教的文化建设格局，它影响了以后的二代皇帝。“太宗践位，遵太祖之业，亦好黄老，又崇佛法。”^⑧“志世祖初即位，亦遵太祖、太宗之业。”^⑨这种局面一直保持了50年，直到446年魏世祖太武帝灭佛，北魏的文化结构才发生了变化。

① 《魏书·太祖纪第二》。

② 《魏书·昭成子孙列传第三》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

三、太武帝时期三教发展及其关系

424年，太武帝继位。太武帝继位后仍然执行的儒学为主体的方针，加速儒家文化建设的步伐。中国地大物博，幅员辽阔，自古就是多种文化并存。总的说来，分成南北两大风格，南方文化表现细腻，北方表现粗犷。《颜氏家训·音辞十八》云：“古今言语，对俗不同；著述之人，楚夏各异。”北魏文化带着强烈的地方特色，反映了这一时代特点。435年3月，魏初造新字千余。太武帝诏曰：“在昔帝轩初造物，乃命仓颉因鸟兽之迹以立文字。自兹以降，随时改作，故篆、隶、草、指并行于世。然经历久远，传写多失其真，故令文体错谬，会议不惬，非所以示轨制于来世也。孔子曰：‘名不正则事不成。’此之谓矣。今制定文字世的用者，颁不远近，永为指式。”^①正是南北风俗不同，语音、语调有异，造成了对有些字的理解、书写不同，所以太武帝才要求造新字。更重要的是因为北魏以汉族之外的民族统治了中原，加速了民族融合、促进了汉文化交流。北魏新字正是这种融合，交流的结果，反映了时代文化的特色，充实了中国文化的宝库。

426年，太武帝“起太学于城东，祀孔子，以颜渊配”^②。太学的成立，是北魏儒学史上的一件大事，标志着具有数百年历史的鲜卑拓跋氏决意建立自己的贵族学校，用汉族儒家学说来培养自己的子弟。当时仍然有很多人建立太学有所抵触，不愿意入学学习。444年，太武帝正式下诏：“自倾以来，军国多事未显文教，非所以整齐风俗，示轨则于天下也。今制王公以下至于乡土，其了息诣太学。其百工技巧驩子息卒，当习其父兄所业。不听私立学校，违者身死，主人门诛。”^③太武帝以行政命令强令贵族子弟入学，不从者身死，其措施十分严厉。太武帝已经看到当时私立学校兴起，对北魏皇朝的世袭文化专制的威胁，如果任其自由发展下去，将对拓跋氏江山不利，所以他不得不这样做。而产生的客观效果，则是推动了民族融合的进程，给以后孝文帝实行改革打下了基础。

太武帝继位，“初，对道佛二教亦遵太祖、太宗之业”^④。以后才发生了变化。424年，嵩山道士寇谦之献道书，“世祖乃令谦之止于张曜之所，供其食物”^⑤。太武帝对寇谦之的态度和道武帝对仙人博士张曜的态度仍然一样。道武帝由于食用仙药“多死无验”，故“少懈，乃止”。因之寇谦之再献道书，“时朝野闻之，若存若亡，未全信也”^⑥。太武帝是抱着这种半信半疑的心态来看待道教。但是后来太武帝对道教的态度发生变化，让嵩山道士40余人“起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，斋肃祈清，六时礼

① 《魏书·世祖太武帝纪》。

② 《魏书·太武帝纪》。

③ 《魏书·世祖纪》。

④ 《魏书·释老志》。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

拜，月设厨会数千人”^①。440年，太武帝接受寇谦之的建议，以太平真君自居，“遂改元为太平真君，大赦”^②。442年，太武帝“亲至道坛，受符箓，备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也”^③。自此，北魏“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”^④。太武帝对道教“若存若亡”，继而转为“崇奉天师”，这是因为拓跋氏从一个“畜牧迁徙，射猎为业，淳朴为俗，简易为化，不为文字，刻木结绳”^⑤的部族。一跃而变为入主中原的统治者，他们在武力上打败了汉族地主阶级政权，但在统治汉族人民和其他各族人民的过程中还碰到不少困难，特别是在要取得汉族地主阶级和士大夫的支持还有不少阻力。当时北魏社会统治阶级内部存在着鲜卑族贵族和汉族豪门世族的斗争，统治阶级外部存在着以鲜卑族为主的统治政权和被统治的广大汉族及其各族人民之间的对立，特别是所谓夷夏之争的民族斗争尤为突出。作为统治阶级头目太武帝深谙于此，因此他不得不做出一些让步。431年，太武帝下诏征世胄遗逸来笼络汉族地主阶级士大夫，重用世族豪门士大夫崔浩等人。

由于拓跋族人长期以来都是以征伐作战而擅长，所以北魏武将主要是由鲜卑贵族所组成。他们相信武力，缺乏谋略，不懂精神文化对巩固政权的重要性。以孙长嵩为代表的武臣瞧不起文臣，崔浩等人也鄙视朝中武臣，双方在太武帝面前常发生争论，请求皇帝的裁决。426年，太武帝诏问公卿：“今当用兵，赫连、蠕蠕，两国何先？”^⑥以长孙嵩为首的武臣认为，先伐蠕蠕，理由是“赫连土著，未能为患。不如先伐蠕蠕，若追而及之，可以大获。不及，则猎于阴山，取其禽兽皮角以充军实。”^⑦崔浩则认为：“蠕蠕鸟集兽逃，举大众追之则不能及，轻兵追之又不足以制敌。赫连氏土地不过千里，政刑残虐，人神所弃，宜先伐之。”^⑧文、武之间见解不同，相目回悖。长孙嵩自诩军事大国，实力雄厚，仍然按照过去的做法，以掠夺性作战为主的思路而大捞一把，显的目光短浅。崔浩则比较现实，既考虑到经济上的得失，更重要的是考虑到整个国家的得失，伐赫连有助于国家的安宁、国土的扩大，并有十分把握。同年，“魏主闻夏世祖殂，诸子相图，国人不安，欲伐之。长孙嵩等皆曰：‘彼若城守，以逸待劳……乘虚入寇，此危道也。’崔浩曰：‘往年以来，莹惑再守羽林，钩已而行，其占秦亡……利以西伐。天人相应，不可失也。’嵩固争之，帝大怒，责嵩在官贪污，命武士顿辱之”^⑨。历时四朝的老臣竟被辱之，可见当时文、武大臣之间矛盾是多么尖锐，但实质上还是表现了当时朝廷内部胡汉之间的矛盾和两种文化的冲突。汉族士大夫用自己的智慧、令人信服的见解，为北魏统治者出谋划策，运筹帷幄，彰往察来，太武帝非常明白，只能依靠他们来帮助治理国家。当时崔浩

① 《魏书·释老志》。

② 《佛祖统纪》卷三十八。

③ 《魏书·释老志》。

④ 同上。

⑤ 《北史·魏本纪》。

⑥ 《资治通鉴》卷一百二十。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

“凡朝廷礼仪，军国书诏，无不关掌”^①。权重一朝。

太武帝信道，崔浩是关键人物。《释老志》载，寇谦之献道书，朝野闻之未全信，“崔浩独异其言，因师事之，受其法术”。崔浩是相信道教的，他与寇谦之的私人关系也很密切，天师寇谦之每与浩言，“闻其论古治乱之迹，常自夜达旦，竦意敛容，无有懈倦”^②。崔浩是一位儒生，他和道士寇谦之有共同点，就是对中国传统文化的偏爱，辅君治国的志向。谦之自认是帝王师，“当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统”^③。崔浩则“常自比张良，谓已稽古过之”^④。所以他们之间能联合起来，结成统一战线。崔浩劝太武帝崇奉道教，“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者”^⑤。太武帝这样做，是做给以崔浩为首的汉族世族地主阶级看的，以获取他们对朝廷的支持。其实太武帝本人并不完全相信这些。《释老志》载：“恭宗（太子晃）见谦之奏造静轮官，必令其高，不闻鸡鸣狗吠之声，欲上与天神交接，功役万计，经年不成。乃言于世祖曰：‘人天道殊，卑高定分。今谦之欲要以无成之期，说以不然之事，财力费损，百姓疲劳，无乃不可乎？心如其言，未若因东山万仞之上，为功差易。’世祖深然恭宗之言，但以崔浩赞成，难违其意，沉吟者久之，乃曰：‘吾亦知其无成，事既尔，何惜五三百功。’太祖对恭宗的回答是很值得玩味的，如果太祖确实是真心遵奉道教，他不会沉吟之久做出这种回答。他不像道武帝那样废毗陵王，至少也应该怒斥恭宗，他之所以没有这样做，是有难言之处，因为崔浩赞成难违其意，不得不如此而已。太武帝用这种态度来取悦于崔浩，同时也取悦于其他汉族道士，如关右豪族韦文秀、河东祁纤、颍阳绛略、闻喜吴劭、恒农阎平仙、扶风鲁斯、河东罗崇之等都受到厚遇。后来“有司以（罗）崇（之）诬罔不道，奏治之”^⑥。太武帝非但不接受，反而予罗崇之以礼遇，并赦免他，太武帝对道教之所以如此宽怀，其目的就是要取得汉族世族地主阶级对他的支持，以维持其统治政权，同时也向汉族地主阶级表明自己是愿意接受汉文化的，以缓和当时激烈的胡汉矛盾。

太武帝在位时，在中国道教史上发生了南方陆修静、北方寇谦之正在进行的天师道改革活动，这是继东晋葛洪改革道教建立官方道教之后的又一次重大活动。陆修静依照南方的特点，“适应门阀士族地主阶级的需要，依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教的仪式，编成新的道教斋戒仪范，以改革原始的五斗米道，使民间道教变成封建统治者服务御用工具，称为南天师道”^⑦。寇谦之则依照北方的特点，适应拓跋氏封建统治阶级的需要，“清整道教，除去三张伪法、租米钱税，及男女合气之术，专以礼度为首，而加之以服食闭练”^⑧。建立了北天师道。胡汉问题一直是中国北方的突出矛盾，北方道教对此不能避免。三国曹魏后裔所著的《正一天师教戒科天师教》云：“今故下教作七言……走气八极周正还，观视百姓夷胡秦，不见人种

① 《资治通鉴》卷一百一十九。

② 《魏书·崔浩传》。

③ 同上。

④ 《魏书·崔浩传》。

⑤ 《魏书·释老志》。

⑥ 同上。

⑦ 卿希泰：《中国道教思想史纲》，四川人民出版社1983年版。

⑧ 《魏书·释老志》。

(种民)但尸民。”胡夷秦并立，说明中国北方道教已对少数民族不歧视了。寇谦之改革天师道仍然袭取这种观点。在他自称太上老君赐给他的二十卷《云中音诵新科之诫》中云：“他方土地之神，此则天永地隔，人鬼胡越，吾本下宿治号令之后领化民户。”寇谦之把不同的民族统摄于道教领导之下，这就承认了各民族之间是没有差别的，当然也就迎合了统治阶级的旨趣。

汉代张道陵建立道教后，道教组织是由入道较久并已受箓的小头目祭酒统领，更多部众则由治头大祭酒统领。道教分为二十四治，也就是说有24个不同地点的道教团体构成整个道教组织系统。“治”把部众紧密地联系在一起。这样的组织对封建统治阶级是不利的，一旦失控，乱世之下就会变成有组织的聚众造反。184年，东汉黄巾起义就是太平道利用宗教进行的一次有组织农民起义，使东汉王朝大伤元气，从此一蹶不振。历代统治阶级对此深为惧怕。官方道教建立者葛洪指责是“妖道”。佛教徒常常利用这一点攻击道教是“左道惑众”“挟道作乱”。寇谦之改革北天师道，把“治”视为“三张伪法”之一。《老君音颂诫》云：“道陵立山川土地宅治之名耳。岂有须太平遣还本治乎。从今以后，诸州郡男女有佩职箓者，诣尽各师改宅治气……其蜀土宅治之号，勿复承用。”对矛盾众多，社会动荡剧烈，农民起义不绝的北魏政权来说，道教的治团，无疑能起到分而治之、分化瓦解民众的作用，帮助拓跋氏统治阶级渡过危机。北方天师道“专以礼度为首”，“令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世”，所作“大自与世礼相准，择贤推德，信者为先，勤者次之”^①。这些措施和主张都是有利于统治阶级的，所以寇谦之改革北方天师道，建立北方官方天师道，作为泰平真君的太武帝也乐为接受信奉天师道，以统率众民。

太武帝早期“遵太祖、太宗之业，每引高德沙门，与共谈论。于四月八日，舆诸佛像，行于广衢，帝亲御门楼，临观散花，以礼致敬”^②。可以看出，太武帝对佛教是赞成的，对佛教徒也是尊敬的。太武帝对佛教的态度发生变化是在“太延中，凉州平，徙其国人于京邑，沙门佛事皆俱东，象教弥增矣”^③。438年，太武帝“寻以沙门众多，诏罢年五十已下者”。这是太武帝第一次抑佛活动的记载。武帝抑佛的动机是争夺劳动力，限制佛教过分发展引起劳动力的危机^④。《释老志》说：“以其强状，罢使为民，以从征役。”指出了这次抑佛的实质。太武帝看见了佛教发展对北魏政权极为不利，因此他改变了祖宗的作法，对北魏的宗教政策进行调整。444年太武帝又下诏：“愚民无识，信惑妖邪，私养师巫，挟藏忏记、阴阳、图纬、方伎之书。又沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽。非所以壹齐政化，布淳德于天下也。自王公已下至于庶人，有私养沙门、师巫及金银工巧之人在其家者，皆遣诣客匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛。明相宣告，咸使闻知。”^⑤武帝这次抑佛较8年前则更进一步，把蓄养沙门限制在王公以上，大大地限制了佛教徒人数，同时对蓄养沙门的主人过期不交出者采用行政手段诛一门，这个措施已是够严厉的了。太武帝这次抑佛范围已经超出佛教之

① 《魏书·释老志》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《魏书》卷一百二十三。

⑤ 《魏书·世祖纪第四下》。

外，师巫和金银工巧之人也在其内，说明当时北魏皇朝劳动力多么匮乏，佛教经过整顿并没有见成效，他不得不采取更加严厉的手段来抑制佛教。

太武帝这次抑佛还有另外一个目的，就是“壹齐政化，布淳德于天下也”。当时北魏社会巫术盛行，特别是很多鲜卑旧习依然风行。“魏入中国以来，虽颇用古礼祀天地、宗庙、百神，而犹循其旧俗，所祀胡神甚众。”^① 432年，方士祁纤奏改代为万年，代尹为万年尹，代令为万年令，太武帝想同意，崔浩极力劝说反对，太武帝遂罢。444年，术士董道秀替乐平戾王拓跋丕解梦，太武帝以“道秀反之，宜其死也”^②，杀道秀。说明此时北魏思想界是一片混乱，各种学说并行。所以太武帝认为有统一思想、整齐风化的必要。如果要整肃风纪、统一思想，在他看来只能依靠儒家的学说。武帝谴责佛教徒“假西戎虚诞，生致妖孽”。对鲜卑习俗进行甄别淘汰，“存合于祀典者五十所，其余重复及小神悉罢之”^③。

446年，太武帝再次正式灭佛。这次灭佛的起因是太武帝西去镇压盖吴农民起义到达长安种麦寺，随从发现寺内有弓矢矛盾，于是报告给太武帝，太武帝因此大怒而下令诛全寺。进而在寺内发现大批金银财宝、酿酒具及与贵族女私通的小屋。武帝由此诛长安沙门，以后又令全国“一依长安行事。”太武帝灭佛还有一个目的，就是解决当时存在的胡汉之间的民族矛盾。崔浩不信佛道，讥笑礼拜佛像的人是“持此头颅不净处跪是胡神也”^④。太武帝又离不开崔浩，佛教又使太武帝为难，武帝不得不采取灭佛的措施来笼络崔浩，安慰汉族大臣。

实际上太武帝灭佛的原因是很复杂的，由多种因素构成。在经济上则表现为寺院经济发展引起了封建世俗贵族、地主阶级的不满，双方进行争夺劳动人口与土地的斗争；在政治上由表现为北魏统治阶级残酷的压榨人民，迫使农民进行起义，是阶级矛盾激化的结果；在文化上则表现为中国传统文化和外来的印度文化的冲突；在宗教上则表现为中国传统宗教道教神职人员和西方传来的外国佛教神职人员争夺神权的斗争；在思想上则表现为汉人和汉人以外的胡人之间的夷夏民族斗争，这种斗争主要在统治阶级内部上层人士之间展开，说到底就是为了争夺政治权力和政治地位的斗争。总之，诸种因素的组合酿成了这次灭佛运动。

佛教经过太武帝的打击，北魏京城及京城附近的“土木宫塔，声教所及，莫不毕毁”。由于太子晃信佛，预先发出灭佛通知，加以缓宣诏书，使“四方沙门，多亡匿获免，在京邑者，亦蒙全济”。“金银宝像及诸经论，大得秘藏。”^⑤ 佛教力量被保存下来，给将来复兴佛教准备了条件。

最终，太武帝打破了道武帝的以儒家为主体，兼以扶植道佛两教的文化建设的格局，代之以儒学为主体，扶植道教，打击佛教的格局。这种格局只维持了一代人，以失败而告终。

① 《资治通鉴》卷一百二十四。

② 同上。

③ 《资治通鉴》卷一百二十四。

④ 《魏书·崔浩传》。

⑤ 《魏书·释老志》。

四、孝文帝时期三教发展及其关系

471年，孝文帝登基，决定迁都到中原文化、经济中心的洛阳，与此同时孝文帝又对社会进行了全面的改革，颁布了袭汉官、著汉服、说汉话、改汉姓的诏令。北魏拓跋氏统治阶级在心理上和形式上正式以华夏正朔相承的皇朝自居了，以华夏文化正统继承者的姿态来表示北魏是以倡导衣冠礼乐的哲王。“高祖稽古，率由旧则，斟酌前王，择其令典，朝章回范，焕乎复振。”^①北魏文化史上的太和之风至此兴起。

孝文帝的文化建设指导思想是：“允应明命者，莫不以中原为正统，神州为帝宅。”^②因此，他对儒学是非常重视的，力求正源朔本。北魏王朝很多关于儒教的讨论也多在此时举行。489年，北魏朝廷掀起了一场关于礼制的“禘”“祫”的讨论，许多大臣都卷入。禘祫之争牵涉祭天、祭宗庙的区别，在封建社会这是应有严格的区别。孝文帝欲以中原正统之居，因此要正源溯本把这个问题搞清楚，以正他人耳名。禘祫之争具有极其重要现实意义，并非简单的学术讨论。同时禘祫之争又表明了北魏王朝到孝文帝时期，文化专制的政策有些松动，学术见解有了一定的自由，有了一定的学术空气。

483年，孝文帝南巡中山，征儒生刘献之典内校书。刘献之是当时海内有名儒宗，他鄙视名法之学，认为“杨墨之流”为小道，而“观屈原《离骚》之作，自是狂人，死其宜矣，何足惜也”！他只认定“人之立身，虽百行殊途，准之四科，要的德行为首。君能入孝出悌，忠信仁让，不待出户，天下自知”。他善讲《春秋》《毛诗》，每讲左氏，尽隐公八年便止。云：“义例已了，不复须补。”他还是一个典型的正统书生，影响很大，受到世人瞩目。“魏承丧乱之后，五经大义虽有师说，而海内诸生多有疑滞，咸决于献之。”^③这种人孝文帝自然不能放过，给予注目，诏征典内校书，但是献之固辞不干。

孝文帝礼下文人的做法的确赢得了汉族士人的好感。《南史·刘怀珍传》载：“魏孝文尽选物望，江南人士才学之徒咸见申擢。”486年，江南士人刘孝标奔魏，孝文帝给予官职。江南名士“王肃之来奔也，孝文雅相器重，朝野属目”^④。同年，改中书学为国子学。九月辛卯，诏明堂辟雍，把祭天礼和天子礼分开，从内容到形式依照古制把皇家的礼仪确定下来，以维护封建等级制度秩序。四七八年，诏高佑、崔光撰国记，这是继太武帝439年诏崔浩监修国史1450年杀崔浩废史官之后的史学又一次复兴。495年，孝文帝下诏求天下遗书，秘阁所无，裨益时用者加以优赏。又借书于齐秘府之中以充实之，并命御史中尉李彪与吏部尚书任城王元澄等妙选英儒，以崇文教。“澄等依旨置四门博士四十人，助教二十人。”^⑤孝文帝采取这些措施，收到了较好的效果，当时中原地区汉世族大地主崔僧渊称赞是“礼俗之叙，粲然复兴河洛之间，重

① 《魏书·礼制》。

② 同上。

③ 《魏书·儒林传》。

④ 《北史》卷三十一。

⑤ 《魏书·刘茗郑道昭传》。

隆周道”^①。孝文帝“定礼崇儒”的措施，标志着拓跋氏皇朝彻底接受了汉文化，拓跋氏被彻底汉化。

442年，太武帝亲至道坛，受符箓，从道家之色。“自后诸帝，每即位皆如之。”^②孝文帝对道教也很崇拜，史书记载他“善谈老庄”^③。道士徐谿向孝文帝献仙药，孝文帝夸奖他：“进疗汝番，方穷丹英，药尽芝石，诚术两输，忠妙俱至。”^④徐谿本人为孝文帝合金丹，致延年之法，“乃入居嵩高，采营其物，历岁无所成，遂罢”^⑤。道教在民间也很盛行：“太和中，王道义自姑射山将门弟子六、七人来居之，大修观宇，土木工匠就役，日常百数，由是接殿坛宇一鼎新，道义又会门人购集真经万余卷。”一个民间道士^⑥王道义能大兴土木修建观宇，又购买真经，与孝文帝的支持是分不开的。491年，孝文帝下诏：“夫至道无形，虚寂然为主。自有汉以后，置立坛祠，先朝以其致顺可归，用立寺宇。”为道教在京城“南桑乾之阴，岳山之阳，永置其所。”建道观崇虚寺，以“清敬神道”之用，并“给户五十，以斋祀之用”，“可召请诸丹隐士，员满九十人”^⑦。但是道教的发展仍然比不上佛教。《洛阳伽蓝记》载孝文帝时旧都平城就有佛教寺庙百所，全国有佛寺6700多所。道教是与之不能相比的。道教寺庙少于佛教寺庙有一个重要的因素，就是寇谦之改革北天师道后，强调在家修道，众民不必专到庙观进香拜神，修身炼药，即可得道。548年，东魏孝静帝不满“诸道士罕能精至，又无才术可高”^⑧。淘汰一批道士。这是史乘中第一次记载北魏政权抑道活动。这次活动的主要发起者是高澄，是其为了灭东魏而做的准备工作。

佛教自太武帝死后也发生变化。452年，高宗文成帝拓跋濬继位，约一年下诏恢复佛法。佛教从此愈上不可遏制。文成帝任命沙门师贤为道人统，诏曰：“今制诸州郡县，于众居之所，各所建佛图一区，任其财用，不制会限。其好乐道法，欲为沙门，不问长幼，出于良家，性行素笃，无诸嫌移，乡里所明者，听其出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥远坛者十人。”^⑨文成帝时对佛教还有所限制，控制佛教的发展。460年，文成帝接受沙门统昙曜的建议，在京城西武州塞凿石窟5所，镌建佛像5尊，“高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世”^⑩。孝文帝父亲献文帝拓跋弘对佛教也是：“敦信尤深，览诸经论，好老庄。每引沙门及能谈玄之士，舆论理要。”献文帝登基以佛寺天安寺名作为年号，名天安元年。又建永宁寺，构七级浮图，为天下第一。塑释迦象用赤金10万斤，黄金600斤，京华壮观，享有佛图之称。至孝文帝时，佛教更是过之而不及。孝文帝亲自剃发，施以僧服，令修道戒，又度良家男女为僧尼百余

① 《魏书·崔玄伯传》。

② 《魏书·释老志》。

③ 《魏书·高祖纪第七下》。

④ 《魏书·术数传》。

⑤ 同上。

⑥ 卿希泰：《中国道教思想史纲》，四川人民出版社1983年版。

⑦ 《魏书·释老志》。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

⑩ 同上。

人，广建佛寺，僧尼达7万多人。僧人受到皇帝礼遇，皇帝经常同他们讨论佛教问题。皇帝信佛，皇后及各大臣更是如此，孝文帝养母文明太后曾立思燕佛图，刊于石碑。大臣崔光“崇信佛法，诵读礼拜，老而逾盛，终日怡怡，无愠喜之色”。“每为沙门朝贵请，开讲《维摩》《十地经》，听者常数百人，即为二经义疏三十余卷。”^① 这种局面一直延续到北魏王朝灭亡。

北魏后期佛教寺庙达3万所，僧侣达200万人。北魏佛教的迅速发展给朝廷带来了矛盾，佞佛耗费钱财无数，引起经济困难，当时朝廷就有人主张限制佛教的发展，禁止新建佛寺的呼声一直不断，每个新帝执政都发布过限制佛教的诏书，但因朝廷已对佛教失去控制，所颁诏书只是一纸空文而已。佛教人数大增，僧人的素质越来越差，鱼目混杂，良莠不齐，各种人物都有。佛教的发展使统治阶级与广大民众的矛盾激化，农民起义一直不断，孝文帝时就有沙门法秀领导的农民起义，北魏沙门起义达8次之多，佛教已超出了宗教范围，演变为突出的政治问题。

总之，太武帝建立的儒道并举，消灭佛教的格局被打乱了，代之以儒释道三教并举的新格局。自孝文帝以后，儒道两家远比佛教发展缓慢，这种格局维持到北魏灭亡。

五、北魏三教关系综论

通过北魏儒释道三家的的发展情况，我们可以得出历时160年的北魏王朝三教关系可以分为三个阶段。

第一阶段：北魏道武帝时期。北魏建国，定都平城，刚问中原之鼎，百废待兴，文化建设自此开始，统治政权允许并扶持各种学说，教派并存。儒释道三教鼎立，各自独立发展。除此之外，鲜卑族的原有文化也占有重要的地位。这一时期思想界的理论交锋还没有。儒释道三家开始上升壮大，传统鲜卑文化正在逐步缩小。

第二阶段：太武帝时期。太武帝一方面要和周围各国作战，同时又要统治整个国家，国内外集中了诸多的矛盾，特别是统治阶级内部拓跋族和汉族世族地主阶级之间的民族矛盾尤为尖锐。太武帝为了获得汉族世族地主阶级的支持，积极扶持儒道二家。儒道两家联合作战，促成太武帝灭佛，佛教受到打击。三家之间一方面在进行残酷的斗争，同时又在互相融和。寇谦之改革的天师道和东晋葛洪一样，“儒教兼修，援儒入道”辅助泰平真君。这些理论都是为了现实需要而成立的。但是作为这一时期的重点来讲，三教之间主要是异而不是同，即斗争是主要的，融合是次要的。原有的传统鲜卑文化和其他教派，太武帝也给予整肃和打击，使之影响更加缩小。太武帝重儒道，灭佛教是历史发展的必然，但是并没有收到长期的效果。这是因为“世祖即位，开拓四海，以五方之民各有其性，故修其教不改其俗，齐其政不易其宜。”^② 这个历史任务最后由孝文帝来完成了。

第三阶段：太武帝以后至北魏灭亡，其中最重要的是孝文帝在位期间。佛教复兴使这一时

^① 《魏书·列传五十五》。

^② 《魏书·食货志》。

期三教重新鼎立，各自发展，相互吸收，平等相处，相安无事。经过诸代人的努力，儒学更加变得完善，从内容到形式上更加充实。道教上升的势头略有下降，而佛教变得一发不可收拾。原有的传统鲜卑文化及其他学说依然受到压制、打击、排挤。458年正月，孝文帝下诏，坚定不移地执行消灭原始巫术的政策，用“经国之典”来统一国人的思想。北魏正处于鼎盛时期，理论界、思想界有一定的生机，学术氛围较浓厚。统治阶级信奉各教的重点已由“深求缘报”，深信“仙化之证”而转入了“爱好老庄，尤精释义”的方面。三教关系主要是同而不是异，表现了三教合流的趋势。孝文帝一方面强调儒学“明孝悌于万国，垂教本于天下”^①；另一方面又“善谈老庄，尤精释义”，集三教于一身。孝文帝的《听诸法师一月三入殿诏》云：“胡周且著其朋之诰，释迦唱善知之用。”表明孝文帝将佛教视为儒教学说一般，把周公旦和释迦牟尼等同。又说：“然则位尊者以纳贤为贵，德优者以亲仁为尚。”^②明显地把儒教的尚贤、亲仁的思想援进佛教，这个思想与佛教的诸法无我，万事皆空，涅槃寂净的出世思想相抵牾，但是孝文帝却把它援进佛教，显然在孝文帝看来，佛教也是经世致用的学说。三教合流的思想在朝野上下都很流行，海内儒宗刘献之既是儒生同时又注《涅槃经》。他一生不做官，喜欢庄周的恬静山林生活。著作郎崔光是一介儒生，同时又崇信佛法。他作的《十地经序》里云：《十地经》是“融畅玄门，始自信仁，终泯空寂”。“既理富瀛岳局糜测，廓明洪旨，是系渊儒。”^③这种思想一直延续到北魏末年。

519年，孝明帝不亲事朝，过崇佛法，谏议大夫张惠普上疏，劝他停息佛法。张惠普说：“孝悌可以通神明，德教可以光四海，则一人有喜，兆民赖之。”佛教的“道由礼深，故诸漏可尽，法随礼积，故彼岸可登。”^④张普惠不是用火药味极浓的话去攻击佛教，而是用儒家的孝悌、礼制的学说去婉转地规劝孝明帝，这是援儒入佛的一个明显的例子。修道要用礼去掉诸漏，佛法是随着礼的学习和使用而逐步掌握，这是说随用儒家的礼去掉人生的烦恼，用礼修行佛法，这在印度佛教里是绝对没有的。印度佛教要人们过着苦行僧的生活，用虔诚的信仰和通过禅定的手段来达到最后解脱。所以张普惠的“礼”，是佛教理解之一。544年，东魏孝静帝与杜弼讨论佛性与法性的区别。孝静帝问：“‘经中佛性法性为一为异？’弼对曰：‘佛性法性只是一理。’诏又问曰：‘佛性既非法性，何得为一？’对曰：‘性无不在，故说不二。’诏又问曰：‘说者皆言法性宽，佛性狭，宽狭既别，非二如何？’弼又曰：‘在宽成宽，在狭成狭，若论性体，非宽非狭。’诏问曰：‘既言成宽成狭，何得非宽非狭？若不是狭，亦不能成宽。’对曰：‘以非宽狭，故能成宽狭。宽狭所成虽异，能成桓一。’魏主悦称善，乃引入经书库，赐以《地持经》一部，帛一百匹。”^⑤北方义学始自孝文帝，以后遂盛。孝静帝与杜弼之间的争论背景不清楚，但是可以看出当时对佛教的理解存在着不同的争论，从内容上看，法性和佛性就是法我与神我的问题，看来孝静帝在这些问题上有些过于执著了，不懂得佛教的不二法门，非要区

① 《魏书·尉元传》。

② 《广弘明集》卷二十四。

③ 《续高僧传·释藏恻》卷一。

④ 《魏书·张普惠传》。

⑤ 《北齐书·杜弼传》。

分两性之间的差别，他的佛学知识不如杜弼。所以，太武帝一直孜孜追求的目标“布淳德于天下”，应是由孝文帝来完成的。

北魏三教关系既有共性也有个性。三教既斗争又融合是它们的共性，每一阶段侧重点不同是它们的个性。在三教关系上，北魏前期由三教鼎立到三教斗争，特别是儒道二家联合起来与佛教斗争主要是政治性的斗争，其形式是夷夏问题。到了后期，三教的斗争多和北魏经济有关，夷夏的区别正在逐渐缩小，三教融和的趋势渐渐增强，这和北魏政权自身的政治形势、经济状况、民族构成等有关，因而有它自己的特点。北魏三教关系和当时中国南方各朝相比，三教之间所涉及的理论问题在深度和广度上都达不到南方的水平，当时中国南方关于三教之间热烈讨论的问题，在北魏几乎没有。北魏之所以会发生这样的情况，究其原因，有以下几个方面。

（一）北魏王朝统治者是当时汉族以外的鲜卑族，就经济、文化等情况而言，落后于汉民族。他们通过武力入主中原，在文化上正处于努力吸收、消化的时期，待到吸收消化过程完成之后，转向了认识过程，北魏政权已经衰落了，走向了灭亡。

（二）夷夏问题始终是中国北方社会的一个重要矛盾。三教问题处于这个矛盾爆发的焦点，特别敏感，几乎贯穿了整个北朝。北魏统治者无法解决这个矛盾，只好采取高压、专制的文化政策，因此北魏的三教政策政治性特别强，从道武帝开始，佛、道两家就争相献媚，依附权势，以悦皇帝。

（三）整个北朝阶级压迫特别严重，民不聊生。统治阶级内部也是相互争吵，互相倾轧，互相残杀。社会动荡剧烈，人生无常，不知何日会有灾难降临。为此，从皇帝到百姓都在冥冥天国寻找慰藉，不求今世，只求来世的宗教心理，使人们意志变得麻木和盲目。

（四）北魏王朝地处中原。建朝 160 年间，在西面要和西方各国及各部族作战，南面要打南北战争，内部还要镇压广大农民起义，没有一年不打仗，也没有一个相对较长的休整时间。连绵不断地战争耗去了朝廷的大部分精力，注意力都放到对敌作战上去，无暇把文化建设推向深入。

（五）南北双方风俗不同，地理环境不同，文化表现形式也不一样。“南人约简，得其英华，北学深芜，穷其枝叶。”^①虽然说得还不够全面，但也指出是两地是有差异的，特别是文化上的差异，使三教朝着不同方向的发展，大抵是表现在南方重义理，北方重实践的方面。

（六）西晋八王之乱，大批中原汉族迁往南方，使北方人才锐减，特别是当时有名的文人都去了南方，南北双方差距增大，北方落后于南方。到了孝文帝时实行了汉化政策，才又把南方的一些士大夫重新吸引回北方。

（七）南方社会经济较为发达，北方社会经济比南方落后。汉族以外的其他民族相继在中原厮杀竞争，形成了一个较长时期的“鲜卑车马客”的统治。

总之，在北魏三教之间既斗争又融和的形势下，有时三教位置会发生变化，但是儒学的位置始终未变，始终作为北魏社会思潮发展的主流，道佛两家始终不能替代，但是“百虑一致，

^① 《北史·儒林传》。

殊途同归”，三教之间最后还是趋向大同的方向。

六、研究北魏三教的意义

北魏作为一个汉民族以外的民族，统治了半个中国，从游牧民族的民族文化转变为接受汉文化，成为汉文化的成员，这个转变的意义是巨大的。北魏王朝从不自觉到自觉，最后变成汉文化的推崇者，其整个过程证明了文化低的民族必然要被文化高的民族所同化的这一历史规律。

北魏三教关系的发展，是一个民族融合的过程，是中外文化交流的结果。儒家文化始终作为中国文化的主流，起到了是治国、经世致用学说的特点。道佛两家是宗教，它们的性质决定了它们不能直接成为治国的学说，只能依附于儒学，而不能和儒学抗争。三教之间互相斗争，互相融合是整个中国文化发展的趋势，中国文化以其宏深博大的体系吸收、融合了它们，随着中国历史的进程，而逐渐抹煞了它们之间的差别，最后走上“殊途同归”，“内外一体”的必由之路。

研究三教关系，必须把社会政治作为首要的研究问题，只有在这个前提下，才能确定三教之间谁是主流，谁是支流。中国封建社会的特点是权力高度集中，文化上则反映了文化专制主义。文化与政治紧密结合，是历代的文化发展现实，宗教也不例外。同时我们还要看到中国地大物博，中国文化的殊途同归的道路受到地域条件、自然环境的影响，还保持了各自的地方特点，增加了地方文化的特色，这是作为我们研究具体文化的参考依据。

魏晋南北朝是中国历史上第二次民族大融合的时期，也是中国思想史上的第二个百家争鸣展开活动的时期，北魏是当时中国北方最重要的一个朝代，保持了北方固有文化的特色，代表了北朝的思潮，而北魏三教的错综复杂的关系则又是这些思想发展的不同方向。

隋唐儒佛道三教关系及其学术影响*

洪修平**

中国思想学术发展到隋唐，出现了鼎盛的局面，儒学、经学、佛学和道学等都获得了充分的发展，同时也出现了许多与以往不同的特点。隋唐思想文化中一个令人瞩目的重要特点就是以佛教兴盛为标志的儒佛道三教鼎立。有学者称“从三教鼎立佛教为首，到三教融合儒教为主，是唐宋哲学发展的总脉络”^①，这也从一个侧面表达了对隋唐思想学术特点的一种看法。隋唐时期三足鼎立的儒佛道三教关系，既是汉魏以来三教关系演变发展的延续，也与当时的社会生活、政治经济、边疆开拓、民族交往等因素密切相关，而这种三教关系新局面的出现，对包括儒佛道三教各自在内的中国思想学术发展的影响都是十分巨大的。

一、隋唐三教鼎立的思想学术新局面的出现

佛教自两汉之际经西域传到中国内地，就与以儒、道为主要代表的中国传统思想文化在碰撞中冲突融合，互渗互补，从而构成了所谓的儒佛道三教关系。三教关系在不同时期的演变发展以及三教地位的消长变化，对整个中国思想学术的发展影响巨大，甚至可以说，儒佛道三教关系不仅构成了汉代以来中国思想学术和文化发展的重要内容，而且在一定程度上决定着整个中华思想学术和文化的特征及其发展的走向。而隋唐作为三教关系转折的重要时期，三教鼎立新格局的形成及其所产生的学术影响就格外值得注意。

在汉代，初传的佛教主要依附黄老道术而在社会上流传，并通过汉译佛经而表现出了道化和儒化的倾向。儒家则从佛教出家修行有违孝道等方面对之加以排斥，而正处于初创阶段的道教却往往借助佛教这一比较成熟的宗教来发展自己。这个时期的佛教对儒和道表现出了不同的态度。由于儒家名教是中国封建制度的重要思想支柱，因而佛教对儒学基本上以妥协调和为主，有时甚至采取积极迎合的态度。对道教，佛教则把道教与道家作了区分，引老子与老子之道来为自己辩护，同时既借助神仙方术来传播佛教，又对道教推崇的辟谷长生等进行了抨击。

* 本文原载《南京大学学报》，2003年第6期，第137-146页。

** 洪修平（1954-），男，江苏苏州人，南京大学中国哲学与宗教文化研究所所长，哲学系教授，博士生导师，哲学博士。

① 任继愈著：《中国哲学发展史》（隋唐），人民出版社1994年版，第2页。

魏晋南北朝时期，儒学虽然失去了两汉经学独尊的地位，但在社会生活和文化各领域仍然发挥着实际的主导作用，这个时期儒家的反佛，主要还是从社会经济、王道政治和伦理纲常等方面来排斥佛教，但也开始出现从哲学理论的层面来对佛教加以批判。佛教在与儒、道的关系中进一步发展，特别是通过依附魏晋玄学而“因风易行”，迅速传播。由于玄学本质上是儒和道的融合，因而玄佛合流实际上也就表现出了三教融合的重要意义。由沙门敬不敬王者引发的佛法与名教之辨和由老子化胡说引发的佛道之争等，反映了这个时期儒佛道三教在并存共进中的冲突，而这种冲突往往也从反面促进了三教各自的发展。随着三教的不断发展，特别是佛道二教的成熟，南北朝时期三教关系得到了全面的展开，儒佛道三教之间曾有过夷夏之辨、神灭与神不灭等争论，而三教之间的融合也进一步加深，“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同”^①，成为当时比较流行的看法。汉魏以来三教之间的长期冲突与融合使各家都清楚地认识到消灭他方的不可能以及借鉴吸取他方的长处来发展自身的重要性，因而到了隋唐时期，三教虽然矛盾依然不断，三教优劣高下的争论有时还相当激烈，但从总体上看，三教基于各自的立场而在理论上相互融摄成为这个时期三教关系的最重要特点^②。三教关系终于迎来了隋唐时期三教鼎立的思想学术新局面，而这种新局面也正成为隋唐思想学术得到长足发展的重要思想文化背景。

隋唐三教鼎立的思想学术新局面的出现，是汉魏以来儒佛道三教关系历史演变的延续，是三教各自的发展与三教关系长期互动的结果，而从更大的社会文化背景来看，则也是隋唐帝国强盛的文化表现，它与隋唐时的社会政治、经济、科技、军事和边疆开拓、民族交往等都密切相关。隋唐结束了中国数百年分裂动荡的局面，实现了天下的统一。经过数十年的恢复和发展，唐代达到了中国封建社会的鼎盛阶段，经济发展，国势强盛，社会安定，文化繁荣。从政治上看，隋唐时期的政治在总体上较为稳定，特别是唐朝前期政治清明，君主明智，行政运作过程中存在着一定的监督与制约机制，决策往往能在众臣的讨论和权衡下作出，不同的阶层，不同的集团，甚至佛道人士也有机会参与政治。这种相对稳定的政治局面在文化上则表现出了一种包容与开放的心态，从而为各种思想学术的发展提供了良好的环境。因此，我们可以看到，隋唐时期的帝王虽然出于个人的好恶而会表现出对儒佛道三教的不同态度，但基于现实的考虑，他们基本上都采取了三教并用的文化政策。正是顺应大一统社会政治的需要，同时在帝王三教并用的宗教文化政策的推动下，隋唐时期出现了儒佛道三教鼎立和三教共同发展的思想学术新局面。

经济繁荣与科技文化灿烂对隋唐思想学术的推动也不可忽视。隋唐时期的科技与生产水平处于当时世界的领先水平。人们在城市规划、水利建设、水稻种植、建筑、丝织、制茶、陶瓷、冶金、造船等各个领域，总结前人的经验，主动与世界民族相互学习交流，不断开拓积累，发明创新，创造出了令世人瞩目的科技成就，并大大推动了农业、手工业和商业等经济的发展，为社会的安定和思想学术的繁荣提供了重要的物质基础。当时的社会经济、科技文化所

① 道安著：《二教论》，《广弘明集》卷八。

② 关于汉代以来的儒佛道三教关系，请参洪修平：《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》，载《南京大学学报》2002年第3期。



表现出的民族创造力和丰富想象力等与隋唐思想学术所表现出的精神特征也是非常相吻合的。隋唐时，思想学术的发达表现在许多方面：经学上，出现了王通的新的解经学和融合南北学风的孔颖达等人编撰的《五经正义》以及各种私家注疏；史学上，公私修史都非常盛行，出现了刘知几《史通》这样的中国古代第一部史学理论专著；宗教上，佛道二教当时都进入了新的发展时期，佛典翻译的数量和质量都超过了前代，中国僧人的著述更是十分丰富，创造性地继承发展了印度的佛学思想，而道教理论体系的出现和道教学者的辈出则标示出中国道教走向兴盛；类书编纂此时也发展到相当的水平，出现了《艺文类聚》等一大批对后世有重大影响的类书。在文化制度建设方面值得一提的是，隋唐开始实行了科举制度，它有力地推动了思想文化的发展特别是儒家思想在社会民众中的传播与普及，从而为形成儒学恢复正统地位而又与佛道鼎足而立的隋唐文化格局奠定了重要的基础。

隋唐思想学术的充分发展和儒佛道三教的鼎立，与当时广泛的民族融合和文化交流以及由此而形成的文化多元及社会对多元文化所具有的开放心态也密切相关。隋唐时期，中国周边不断兴起强盛的部族，虽然常对内地造成侵扰，但隋唐王朝以其军事的强大和国力的强盛为基础，在总体上对周边部族采取了宽容、接纳和融合的政策立场。伴随着大一统下的民族融合的进程，不同民族之间的文化交流和融合也得到了充分的展开，其中尤以胡汉文化之间的融合最为显著。除了与周边民族的交往之外，隋唐王朝与海外的交流也十分密切。隋唐先进的政治、经济、军事和技术等在当时世界上享有盛誉，随着海陆通道的建立与完善，隋唐与世界各国之间的经贸和文化交流也日趋频繁，域外的使臣、僧侣和学者纷纷前来，既学习中国文化，同时也将当地的文化和技术带入了中国。正是不同民族与文化之间的交流和融合，使隋唐时的文化呈现出了鲜明的多元化的特色。表现在宗教上，当时的长安等地除了佛教、道教之外，就还流行着伊斯兰教、祆教、景教、摩尼教等。对多元文化的宽容既表现出了隋唐的盛世气象，也为外来的佛教文化与中国传统的儒、道文化鼎足而立提供了重要的文化氛围和适宜的文化环境。

儒佛道三教关系经过长期的演变而在隋唐时期出现三教鼎立的新局面，这与儒佛道各自的特点以及中国思想文化的根本特质也有密切的关系。中国传统思想文化本质上是一种关于人的学问，重视现实的社会和人生是其最根本的特质。作为中国传统思想文化主流与基础的儒家思想在这方面表现得最为突出，而道家与道教也从不同的角度丰富了这种充满现实主义情怀的人生论。外来的佛教正是在中国传统思想文化重现世现生的人文精神的影响下充分拓展了其本身蕴涵却又被整个思想体系窒息的对人和人生的肯定，并以此为契机而与儒、道融合互补，以其独特的人生哲学与儒、道一起人世发挥着作用。正是基于对人及人生问题的探讨，三教鼎足而立的新局面才于隋唐时期得以形成，而隋唐三教鼎立的思想学术新局面，其本身又对隋唐的儒学、佛学和道学等的发展产生了巨大的影响。

二、隋唐三教关系与儒学的发展

从儒佛道三教关系的角度来看，隋唐儒学虽然重新恢复了正统的地位，但其独尊的地位毕竟已让位于三教鼎立的局面。在佛道二教的刺激下，唐代儒学首先需要解决的问题就是如何唤醒人们对儒家所宣扬的圣贤之道的重新关注，让它不仅回到政治与社会生活的中心，而且也回

到人们精神信仰的中心，同时，佛道二教的充分发展，也促使儒家发生了许多新的变化。唐初颜师古所撰的统一儒家经书文字的《五经定本》和孔颖达等撰的对经书义理解释的《五经正义》的出现是在当时和后世都产生了重大影响的事件之一，它标志着南北朝时期南北分立的儒学进入了统一的新时代，由此开辟的不仅是唐代儒学的新局面，更奠定了唐以后中国思想学术走向的重要基础。与此同时，随着长期分裂局面的结束，重建儒家伦理纲常的迫切性也日益提到了统治者的面前，因而隋唐二朝的统治者大都提倡儒教，这也对儒学的新发展起了一定的推动作用。

由于统治者对儒学的重视，更多的是关注其经邦治国的治术，而儒者所从事的也主要是对传统儒经的考正亡逸、研核异同上，因此，隋唐儒学的新发展更多的是表现在其社会影响和社会作用的恢复上，以及在思想义理方面对创新之路的探索。但现实的需要与佛道二教的刺激，也使儒学在中唐以后出现了一些值得注意的新突破。

从历史上看，隋代就出现了刘焯、刘炫二大儒，他们学贯南北，博通古今，所撰《五经义疏》影响很大。隋末又有大儒王通出现，王通志在提出一个成系统的区别于传统经学的新经学，在解经方法上也转向注重内在义理，其“三教可一”的提倡，显示出其站在儒家的立场上开始正面回应佛、道的挑战并融会佛、道以求自新的努力。中唐以后的韩愈、柳宗元、刘禹锡、李翱等人正是由此而进一步推进了复兴儒学的进程。

中唐以后的儒学新突破，首先表现在释经方法的变化上，即舍传求经，在经学里注入新思想，这种变化使得自由创造儒学新说成为可能。在此之前，汉代以来形成的儒学的经学化传统，已成为儒学变革创新的重要障碍。甚至在致力于改变经学大意的刘焯、刘炫、王通等人那里，也没有突破经学的形式，他们并没有提出要改变经学是表达儒学的适当形式的观念，他们想改变的只是经学的内容，倡导一种对经学的新的解释方法，不再对训诂名物感兴趣，而强调经典内在的义理，这种以经破传的方式所昭示的儒学发展的另一路向，到了韩愈等人那里，却进一步发展为甚至可以从根本上丢开经学。这种对经学的态度是宋以后疑经、非经与重义理思潮兴起的重要前提，“开启宋代新儒家治经之途径”^①。正是经学上对传统观念的反思及其所导致的思想解放，以及重义理轻章句的取向在经学中的地位日益显著，才有了日后宋明新儒学的兴起。

值得注意的是，当时的儒士虽然试图振兴儒学，但对什么是儒学往往缺乏确定的观念，故他们往往只是从某些侧面来强调儒学，例如柳宗元、刘禹锡关心的是儒家的人本理念，而韩愈、李翱等人则坚信儒家应占据中华文化的中心与主流地位。韩愈“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位……凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也……斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也”^②的“道统论”的提出，表现出他实际上已经看到了儒家不同于佛道二教的根本之道，并将这种“道”确立为儒家价值观念的核心，这表明唐代儒学在儒佛道三教鼎立的关系中已经开始从对历史文化传统的批判中寻找民族文化的真实本源，并指出了新的儒家文化建设的根源性存在，即圣人之道，并

① 陈寅恪著：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第286页。

② 韩愈著：《原道》，《韩昌黎全集》卷十一，中国书店1994年版，第174页。

不脱离人生日用，因此，重要的并不是从历代的经传训释中去继承它，而是要从天地存在和全体大用中去体认它，这种观念被唤醒并得到越来越多人的认同，构成了宋代理学发生的最为根本的动力。

这个时期柳宗元和刘禹锡在天人关系论上分合的意义，除了其对历史上的元气自然论和反天命论的继承、发展和总结之外，很重要的还体现了儒家理性主义的兴起，即并不仅关注天人的分别或人之外的天道的规律，而且还特别着眼于对人本身的理性力量的发现，以反对在天人关系问题上的蒙昧主义和泛滥于隋唐时期的祥瑞灾异，从而为人文化的儒家开辟了新的路径。正是在这一点上，柳、刘与韩愈其实也有共通的地方。因为循着“天人不相预”和“天人交相胜”的进一步发展，就有可能导致对统一的天地之道（理）的追寻，并从这种统一的天地之道（理）中寻找人道的依据。而后者正是宋明“天理”观念的最主要来源。在韩愈的《原人》中，我们实际上已经可以看到他对天地人之道（理）的探讨，并力图从这种统一的道（理）中来观照人与天地。这透露出了隋唐儒学向宋代理学过渡的重要信息。

隋唐儒学对心性论的探索也构成了当时儒家创新的重要部分，其主要成果即是韩愈特别是李翱的人性论。如果说韩愈合仁与义言之的道统更多的是从道德和政治伦理立义，那么李翱的复性论则主要从“尽性命之道”出发，力图为儒家道统注人心性论的根基。李翱的复性论主张去情、灭情以回复到本来清净至善的“性”，这显然是受到了佛教心性论的影响，但他以人性的本来清明为性善的理据，具有了本体论的特色，这为宋明儒学从天理观上说明人的心性开拓了道路。从韩、李两人明里对佛教的拒绝及暗里对佛教的吸取，可以看出当时儒家对佛教心性理论的无法超越，因而他们要坚持儒家立场并反对佛教，就只能努力从儒家经典中寻找他们在佛教中找到的心性理论，并宣称儒家经典中已经富有这种资源。这种方法后来在宋代也成为儒家心性论创新发展的重要动力。这也从一个侧面表明，佛教心性论是唐代儒学发生变化的重要推动力之一，并对唐宋儒学发展的走向产生重要影响。

总之，经学的转变、理性主义的兴起、儒家济世的政治情结、道统论的兴起以及儒家心性论的变化等，构成了儒学在唐代的兴起，这些变化对于宋代新儒学的出现起着重要的先导作用，虽然由于种种条件的限制，唐代儒家最后无力实现自身理论的创新与理论转型，但他们已经开始的努力，特别是他们从儒家自身的历史与经典中寻找自身发展资源的做法，已经揭示了后代儒学发展的方向。

隋唐儒家与佛、道理论上的交涉，更多的表现为儒家对佛教心性论的关注。而特别值得一提的是，随着佛教中国化在隋唐时期的基本完成和佛教丰富内涵的展现，这个时期的儒者已开始更全面更理智地看待佛教，注意到了讲求出世的佛教在出家修行等形式之下所蕴含的可以为儒家借鉴吸收的东西。例如柳宗元对韩愈的激烈排佛曾表示不满，认为韩愈只看到了佛教的表面，只看到了佛教的形式，而没有看到佛教的表面形式下所包含的有价值的内容。他说：“退之（韩愈）所罪者，其迹也。曰：‘髡而缁，无夫妇父子，不为耕农蚕桑而活乎人。’若是，虽吾亦不乐也。退之忿其外而遗其中，是知石而不知韞玉也。”^①认为佛教并不仅仅是一块毫无价值的石头，而是包蕴着宝玉有待雕琢，这反映了柳宗元并不赞成佛教的形式，但对佛教的思想

^① 柳宗元著：《送僧浩初序》，《柳宗元集》第2册，中华书局1979年版，第674页。

却表现出了一定的认同甚至赞赏的态度。他在《送深上人南游序》中甚至说：“法之至莫尚乎般若，经之大莫极乎涅槃。世之上士，将欲由是以人者，非取乎经论，则悖矣。”并对深上人的“观经得般若之义，读论悦三观之理，昼夜服习而身行之”^①表示赞赏。这表明，柳宗元对佛教的认识已逐渐深入到了佛学比较核心的内容。而他在《送元十八山人南游序》中对一位由学道而及学佛的道士的赞赏所表达的对佛、道“通而同之”的向往，则表明他虽然没有能完成吸收佛学以重建儒学的任务，但他在儒家立场上观照儒佛道三教关系，期望统合儒佛道以复兴儒学的意愿则表现出了儒学发展的方向。

三、隋唐三教关系与佛教的发展

隋唐时期是中国佛教文化的繁荣时期。隋唐佛教文化的繁荣，表现在佛教发展的规模、佛教宗派的创立以及佛经、著述、思想学说、文学艺术等许多方面，它构成了整个隋唐时代思想学术繁荣最重要的组成部分之一。

隋唐时期中国佛教各宗派的创立无疑是当时佛教发展中最令人瞩目的现象。佛教自两汉之际传人，在中国经过五六百年的发展，到隋唐时，进入了创宗立派的新时期。随着封建统一王朝的建立和南北朝以来寺院经济的充分发展，佛教各家各派得到了进一步融合发展的机会，顺应着思想文化大统一的趋势，一些学派在统一南北学风的基础止，通过“判教”而形成了宗派。这些宗派各具独特的教义、教规和修持方法，并为了维护自己的宗教势力和寺院经济财产而模仿世俗封建宗法制度建立了各自的传法世系。中国化佛教各宗派的建立，标志着中国佛教文化的鼎盛，这一鼎盛局面的出现，与这个时期的三教关系密切相关，而这又是与帝王对佛教的态度联系在一起的。

从总体上看，政治上的统一需要思想文化上的统一，因而隋唐帝王对儒佛道一般都采取了三教并用的政策，这在客观上促成了佛教与儒、道的鼎足而立，也推动了佛教与儒、道在思想上的融合。但帝王对待三教具体态度的不同，也对佛教的发展产生深刻的影响。例如，隋唐帝王大都支持并扶植佛教，但他们基本上都是在确立儒学正统地位的同时而以佛、道为官方意识形态的重要补充，在三教中他们其实都是更看重以儒学来维系现实的宗法制度。唐太宗就曾明确强调：“朕今所好者，惟在尧舜之道，周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”^②“至于佛教，非意所遵，虽有国之常经，固弊俗之虚术”^③，而“神仙事本是虚妄，空有其名”^④。儒学“官学”地位的确立对佛教的发展实际上又起了一定的制约作用。再如，隋唐帝王对佛、道二教的不同利用或对儒佛道三教排列次序的看法，也都对佛教的发展产生直接的影响。李唐王朝要抬高李姓的地位，就采取“兴道抑佛”的政策^⑤，而武则天要“变

① 柳宗元著：《送僧浩初序》，《柳宗元集》第2册，中华书局1979年版，第680页。

② 《慎所好》，《贞观政要》卷六，上海古籍出版社1978年版，第195页。

③ 《旧唐书》卷六十三。

④ 《慎所好》，《贞观政要》卷六，上海古籍出版社1978年版，第196页。

⑤ 唐太宗曾说：“今李家据国，李老在前。”（道宣《集古今佛道论衡》卷三）

唐为周”，便针锋相对地“兴佛抑道”；唐高祖下诏“令老先、次孔，末后释宗”^①。而武则天则反其道而行之，明令“释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前”^②。隋唐时期的佛教就是在帝王的这种三教政策下时起时伏、曲折发展的，但其与儒、道思想的融合这一总的趋势则贯穿隋唐始终而基本不变。

在三教鼎立的基本格局下，隋唐时期儒佛道三教中许多重要的思想家都从身发展的需要出发以及迎合大一统政治的需要，提倡三教在理论上相互包容，这成为佛教宗派在这个时期创建各自思想理论体系的重要背景条件。而不少佛教思想家在融合吸收儒、道等传统思想的同时也都提出了三教一致、三教融合的观点，认为三教“各适当时之器，相资为美”^③，“惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行”^④。隋唐时，佛教对正统儒家思想的融合吸收与合流得到了进一步的加强，当时社会上出现了许多中国人编的强调忠君孝亲等中国封建伦理纲常的佛教经典即是典型的一例，而佛教对当时有相当发展的“皇族宗教”的道教亦表示了足够的重视。事实上，隋唐时期的中国化佛教各个宗派，都是在大量融合吸收了儒、道等传统思想文化的基础上才创立起来的。例如，天台宗把止观学说与儒家人性论调和起来并对道教丹法加以融摄^⑤；禅宗站在佛教的立场上，将儒家的心性论、道家的自然论与佛教的基本思想融通为一，从而形成了它所特有的中国化的禅学理论和修行方式等等。隋唐佛教宗派站在佛教立场上实现的三教融合，对宋明理学站在儒家立场上的三教融合，产生了重大的影响。

值得重视的是，隋唐佛教不仅对儒、道加以融合，而且还从理论上对这种融合作出了论证。例如中国佛教宗派中创立最早的天台宗以《法华经》为“宗经”，并根据有关经义而提出了“会三归一”的理论，在“方便”法门的旗号下，一方面把天台宗的教义说成是至上的“一乘”，另一方面又为它把佛教的不同教义乃至儒、道等不同的思想“会归”到天台宗教义中来提供了依据。华严宗则有“立破无碍”“会通本末”的判教论，它一方面驳斥了华严教义之外的种种异说，另一方面又以华严教义来“会通本末”，认为所破斥的诸种异说“同归一源，皆为正义”^⑥，即站在华严宗的立场上看，其他各家学说也都具有真理的成分，都可以归入华严教义中来，这样既抬高了华严宗本家之学，又为调和会通包括儒、道等在内的各种异说作出了论证。禅宗被认为是中国化最为典型的佛教宗派，其一向以“不立文字”“教外别传”相标榜，而这实际上也可以看作是禅宗特有的判教说。禅宗正是以此而将自己与其他教派相区别，并从“不立文字”出发，“不拘一说”地在坚持佛教基本教义立场的同时，实现了对中国传统的儒、道思想文化的会通与融合。隋唐佛教宗派对融合各家学说所作出的理论论证，标示出佛教的中国化与中国化的佛教理论在隋唐时趋于成熟，这也是隋唐儒佛道三教鼎足而立新关系格局下的理论产物，它对隋唐佛教的思想理论建设影响重大，也对其后的中国佛教发展乃至整个中国学术思潮的演进产生了重要的影响。

① 《慧乘传》，《续高僧传》卷二十五。

② 《则天皇后本纪》，《旧唐书》卷六。

③ 《北山录：卷一》，《大正藏》第52册。

④ 《华严原人论》，《大正藏》第45册，第708页。

⑤ 湛然著：《始终心要》，《大正藏》第46册，第473页。

⑥ 同上书，第710页。

需要指出的是，隋唐时期，在佛教与儒、道相融合的总趋势下，佛教与儒、道的争论和冲突也有新的发展，佛道之间为了政治地位的高低，经常就排列的先后问题展开激烈的争论，并随着争论的深入而涉及了许多教理方面的相互诘难，而儒家从维护封建统治出发，也经常站在道教一边，从国家经济收入或封建伦理纲常的角度对佛教进行批判。儒、道对佛教的批评攻击，一方面对佛教的发展产生某种阻碍的作用，另一方面也从反面推动着佛教的发展，例如儒、道以华夷之辨来排斥外来的佛教，佛、道在形上学方面的争辩等，都在一定程度上促进了佛教对儒、道等传统思想文化的进一步融合。佛教与儒、道既冲突又融合，在冲突中融合，在融合中发展，这构成了隋唐佛教在三教关系中发展的基本画面。

四、隋唐三教关系与道教的发展

道教在隋唐时期也进入了其发展的兴盛时期。在这个时期，道教的社会地位大大提高，人数增加，学者辈出，其教义更具理论色彩，斋醮仪式更趋完备，炼丹术的发展也达到了前所未有的程度，而道教理论的空前繁荣则是这个时期道教的最大特色。

这个时期道教的兴盛，首先与其得到了统治者的高度重视和大力扶持从而成为“皇族宗教”有密切的关系，同时也与隋唐以儒佛道三教鼎立为基本格局的多元文化背景相关，当时不但儒、佛与道教并存，而且袄教、景教、摩尼教等异域文化也与道教相融，从而使道教在这种多元文化的激荡中得到了长足的发展。隋唐道教以其在教理教义方面的大力推进和炼丹术方面的充分展开而为当时三教鼎立的多元思想文化增添了色彩，同时也为隋唐三教关系写下了独特的篇章。

隋唐道教发展的基本态势，一方面表现在其内部上清派、楼观派、正一派、灵宝派等不同派别在相互融合中进一步推进了道教教义学说和仪轨制度的建立，另一方面则表现在其外部与儒佛，特别是与佛教在教理教义的不同层面展开冲突和争论中深化了理论。就道佛关系而言，道教主要借鉴吸收佛教的思辨哲学以提高自身的理论水平，而佛教则对道教的法术斋醮等有所借鉴。就道儒关系而言，隋唐道教基本沿着道教自创立以来吸收儒家伦理纲常的思路继续发展。隋唐道教也曾试图以“道”统“儒”，因而援儒入道、道本儒末成为隋唐道教不同于前代的伦理化特质。不过，与儒家不同的是，道教的伦理教化是建立在求仙得道的神学基础之上的，因而更偏重其道德伦理教化的外在威慑性。

隋唐道教理论的重要建树，突出地表现在其重玄学理论的兴盛。重玄学是渊源于原始道家、发轫于南北朝、融摄玄佛之宗义、以双遣双非为重要理论特征的隋唐道教（道家）的一种主流学说^①。以成玄英、李荣、唐玄宗、杜光庭等为代表的重玄学大家运用重玄学的方法，在道体论、道物论等许多方面对道教形上学展开了全新的理论阐发，从而大大提升了道教理论的思辨水平。而隋唐道教重玄学理论的发达，正是道教思想与佛教思辨理论相互融合的一个典型例证。

^① 郭象的玄学在其中可能也起了重要影响，他在《庄子·齐物论》注中曾这样发挥道：“莫若无心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣，以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣。”（《庄子集释》第1册，中华书局1997年版，第79页）



从历史上看，老子的道论从“玄之又玄，众妙之门”“损之又损，以至于无为”的角度对道作了论证，强调了作为天地万物之本的道的终极性与超验性，这曾给予外来的佛教以重要影响。汉代佛教就曾借助于道家的术语来翻译佛经，用“无为”来表示涅槃之义：“安般守意，名为御意至得无为也”^①，以至于当时人们认为“佛与老子，无为志也”^②，即认为佛教与老子道家一样，追求的都是“无为”。到魏晋时，佛教般若学更是借用了老子玄之又玄的“重玄”而以“重玄之域”来发挥涅槃义。支道林的《大小品对比要钞序》中说：“是故夷三脱于重玄，齐万物于空同。明诸佛之始有，尽群灵之本无。登十住之妙阶，趣无生之径路。”^③《肇论·涅槃无名论》中又说：“夫群有虽众，然其量有涯。正使智犹身子，辩若满愿，穷才极虑，莫窥其畔。况乎虚无之数，重玄之域，其道无涯，欲之顿尽耶？”唐代的元康在《僧肇疏·序》中解释说：“重玄者，老子云：玄之又玄，众妙之门。今借此语，以目涅槃般若。”而到了南北朝和唐代，具有道家化色彩的佛教反过来又给了道教思想以深刻影响，渊源于原始道家而又融摄了佛教般若学思想和方法的重玄学，在当时终于成为道教的一种主流学说。如唐末五代道士杜光庭所指出的：“梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道。”^④唐代重玄学的重要代表人物成玄英融会佛教中观学的方法而对“重玄之道”“重玄之理”作了精致的发挥，有些话语几乎可以放到佛教著作中去而看不出有太大的差别，例如他曾多次使用“非有非无”（《老子》，第十四章疏）“非无非有”（《庄子·齐物论》疏）的论证方法来破除心执，强调“心境两空”（《庄子·齐物论》疏）。他所说的“二仪万物，虚假不真”（《庄子·齐物论》疏）显然也是来自于佛教。他在解释“玄”时曾说：“玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源于一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄也。”他对“玄之又玄”的解释则是：“有欲之人，唯滞于有，无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”（《老子》，第一章疏）这里所体现的思想和方法，与佛教何其相似。从老子的“玄之又玄”到佛教非有非无的“重玄之域”，再到隋唐道教的重玄学，我们可以清楚地看到道教与佛教在思想理论上的互动，正是在这种互动中，隋唐道教推进了其思想理论的发展。但是，道教对佛教的融合，仍有一个坚持其本位立场的问题。例如上述道教重玄学虽对佛教有所借鉴，但从先秦道家、魏晋玄学到隋唐重玄学的演变发展来看，其基本立场并未完全偏离道家与道教，其理论指向的并不是佛教的出世主义，而是入世的逍遥无为、长生久视。

如果说隋唐道教重玄学表现的主要还是隋唐道教在形上学方面与佛教的交涉，那么中唐以后兴起的道教心性学则表现出了隋唐道教在当时三教普遍关注心性的思想背景下逐渐转向对宗教修行理论与实践的探讨，而这种探讨也集中体现了三教在心性问题上融合的新趋势。在隋唐道教的心性学中，无论是司马承祯、吴筠、王玄览，还是《常清静经》等新道经，都将心性的

① 《安般守意经》卷上，第163页。

② 《牟子理惑论》，《弘明集》卷一。

③ 《出三藏记集》卷八。

④ 《道德真经广圣义》卷五，《道藏》第14册。

炼养作为得道的关键。如《上清经秘诀》中说：“所以教人修道也，教人修道即修‘自也，道不可见，因生以明之，生不可常，用道以守之，生亡则道废，合道则长生也。’”^①在这种对“心性”的推崇中，抽象绝对的“道”不仅通过“心”而与众生相联，而且“心”实际上也与“道”一样具有了形上本体的意义。而这正是传统道家道教的主静修心论通过借鉴和融合佛教心性论（佛性论）和儒家人性论而得以实现的。

隋唐道教练丹术也发展到了极盛，唐代被认为是“道教外丹术的‘黄金时期’”^②。唐代外丹术的各大流派最终都以《周易参同契》的大易丹道为其义理基础而趋于合流，这既是《周易参同契》在唐代颇为流行的结果，也反映了在儒家究理一寻道之风尚的影响下道教练丹由“术”转向对“道”的探求。由于外丹本身的弊病，特别是“欲求长生，反致速死”的许多惨例，使人们对金丹服食产生了普遍的怀疑和不满，因而在当时儒佛道三教普遍重视心性的思想文化背景下，道教的外丹术逐渐向内丹炼养术转化，从而有唐末五代钟吕金丹道的出现。以“天道与人道合一”“匹配阴阳、纯阳为仙”等为主要特征的钟吕金丹道，开启了后代影响深远的全真道之先声，而全真道是以三教圆融为宗旨建立起来的一个新道派。

总之，隋唐思想学术的发展，是在三教鼎立的三教关系新局面下展开的。而隋唐三教鼎立的三教关系新局面，不仅推动了隋唐思想学术的发展，而且也对唐宋以后的中国思想学术产生重要影响。隋唐时期儒佛道三教理论上的融合，虽然主要还是各家立足于本教而融摄其他两教以丰富发展自己，三教一致的提倡，主要也还只是强调三教在维系封建统治、协助社会教化方面的一致性，但它却为唐宋以后三教思想理论上的进一步融合奠定了基础。唐宋之际，三教鼎立的局面逐渐让位于三教合一，至宋代，随着新儒学的出现和被定于一尊，儒佛道三教终于形成了绵延千年之久的以儒家为本位的三教合一思潮。宋代以后，以心性论为主要哲学基础的三教合一逐渐成为中国思想文化发展的主流。儒佛道三教经过长期的冲突与交融，在中国这块注重现实人生的土地上终于找到了以儒为主、以佛道为辅的最佳组合形式，找到了各自的归宿，至今仍在社会文化生活中潜移默化地发生着广泛而深刻的影响。

① 《上清经秘诀仁》，《道藏》第32册，第732页。

② 任继愈著：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第391页。

儒释道的融合和宋明理学的产生*

贾顺先

宋明理学或称道学，它是对以程颢、程颐、朱熹为首的客观唯心主义“理学”和以陆九渊、王守仁为首的主观唯心主义“心学”的一种统称。无论程朱或是陆王，他们均以认识“理”和把“理”作为他们哲学的最高本体。不过前者认为：“理”是客观存在着的，是产生天地万物的最后根源，就是“山河大地都陷了，毕竟理却是在这里”（《朱子语类》卷一）；而后者则认为：“心即理也。”（《象山全集》卷十一《与李宰书》）“心之本体，即天理也。”（《阳明全书》卷五《答舒国用》）主张“理”在人的心中，只有通过人心的活动，然后才能感知天地万物的存在。

宋明理学，自称是直接继承孔孟儒学的。其实在这个哲学体系中，它不仅有哲学的正统思想，而且还有佛学、道学、两汉经学、魏晋玄学的痕迹，特别是佛学、道学对它的形成起着重要的作用。在不同的历史发展阶段中，一定的政治经济的需要，固然是产生与这种政治、经济相适应的哲学的基础，但这种哲学为了更好地服务于产生它的基础和构成一种与政治经济具有相对独立性的思维形式，它又必须汲取以往哲学中对它有用的资料和继承古人在思维规律方面所取得的一些成就。所以，简单地把历史上对当时社会曾经起过某种作用的某种哲学，生搬硬套在千百年之后的思潮里，或者割断人类思维历史发展的连续性，把哲学说成是可以超越历史阶段而发展的东西，这都是不符合历史事实的。宋明的理学家们，虽然都互相标榜他们是越过隋唐、两汉直接继承孔孟儒学正统的人，其实，他们的哲学也是在他们前代哲学家的一些思想成就基础上建立起来的。

宋明理学的产生，从政治上讲，一开始就是适应赵宋王朝重整封建纲常，建立和加强封建专制的需要产生的。赵宋王朝有鉴于唐末的藩镇割据和农民起义引起的“君君臣臣父父子子之道乖”“三纲五常之道绝”（欧阳修：《新五代史》卷十六）的历史教训，进一步从思想上控制、杜绝所谓的“以下犯上”和“臣弑其君”等活动，由此而产生了封建专制在哲学上的化身——宋明理学。在思想资料和思维结构方式上，宋明理学又是以儒家的道德伦理思想为核心，佛学的思辨结构作骨架，并吸收了老庄“道生万物”的宇宙观，建立起来的一种哲学体系。程颐在给他哥哥程颢写《行状》时便说：“自十五、六时，闻周茂叔（注：即周敦颐）论道，遂

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）1982年第4期，第21-25页。

厌科举之业，慨然有求道之志，泛滥于诸家，出入于老、释者几十年。返求六经，然后得之。”（《二程余书·明道先生行状》）在这种哲学体系中，它的自然观、认识论、人性论、社会政治思想等等，都是为了说明作为概括封建伦理纲常思想的“理”，是产生自然界和人类社会的最高本体，自然界和人类社会的一切发展变化，都是对这个“理”的体现。他们认为，这个“理”所表现出来的封建道德和上下尊卑等级关系，不仅在人类社会中存在，就是在自然界中也存在。朱熹说：“虎狼知父子能孝，蜂蚁知君臣能义，豺狼知报本能孝，睢鸠知有别能礼。”（《朱子语类》卷四）王守仁说：“山川、鬼神、鸟兽、草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁。”（《王文成公全书·大学问》）他们的认识论，不是引导人们去认识客观事物及其存在的规律，而是教导人们认识人心中与万物中所存在的“天理”。他们的人性论，则是为了说明由“理”而产生的“天命之性”是纯善，由“物质之气”而形成的“理与气杂”的气质之性是产生人欲的罪恶根源，因此要求人们通过“主静”“内省”等自我修养方法，以达到灭绝万恶的人欲，恢复纯善的“天理”。他们的历史观，不过是为了说明，历史的变化，就是“理”的变化与流行。朱熹说，“宇宙之间，一理而已：天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之而为性。其张之如三纲，其纪之如五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”（《朱子文集·读大纪》）因此宋明理学是以封建社会的三纲五常思想为核心，并把这种思想上升为本体，以否定魏晋玄学那种“崇尚虚无”“以无为为本”的旧唯心主义而建立起来的。它既不停留于孔孟，只把这些思想作为道德伦理的说教，又否定董仲舒那种粗糙的，认为天可以直接干预人事，天是“人之曾祖父”“王道之三纲”，可以直接“求之于天”（《春秋繁露·基义》）的过时的神学目的论。

从表面上看，宋明理学是以反对佛教和道教的面目出现的。程颢说：“道之不明，异端之害也。昔之害浅而易知，今之害深而难见；昔之惑人也，乘其暗迷，今之惑人也，由其高明；自云穷神知化，而不足以开物成务；言无不周遍，实则外于伦理；穷深极微，而不入尧舜之道也。”（《二程全书·遗书》卷十八）程颢在这里所说的“异端”，就是指的杨朱、墨翟的学说。由于杨墨思想的理论思维简单，故“害浅而易知”，而隋唐以来的佛学、道学，特别是佛学，在理论思维方面比较高明，“自云能穷神知化”，所以是“害深而难见”的。程颢并认为：佛学的主要错误，是在于“不足以开物成务”，“而不入于尧舜之道”，与儒家所主张的要重视现实生活中的封建伦理道德思想不合。朱熹继承了程颢、程颐等反对佛学、道学逃避现实社会生活的这种思想，他不同意陆九渊批评佛者王天顺时的说法，你们“渡得天下人各自成佛，却是教得他们各各自私”。陆九渊认为，佛与儒的差别，只是在“义利之间”。佛学教人逃避现实社会是“自私”，儒学教人遵守封建道德，则是出自“公义”。朱熹认为陆九渊的这个见解，只看到了问题的次要方面，而未看到它的“根本处”。朱熹说：儒与佛的根本区别是，佛把现实人生中的上下尊卑、生老病死苦等“一切作空看，惟恐割弃之不猛，屏之不尽。吾儒却不然，盖见得无一物不具此理，无一物可违于理。佛说：万理俱空；吾儒说：万理俱实。从此一差，方有公私、义利之不同”（《朱子语类》卷十七）。就是说，宋明理学是把现实人生中的等级差别和生、老、病、死、苦等现象都看作是实实在在存在着的，而这些实实在在存在着的、看来不合理的现象，又都包含着“理”的规定性，是“理”的“应当如此”的反映。因之按宋明理学看来，它又是“合理”的。正由于这些“合理”现象的存在，才组成了一个“完美”“和谐”

的封建专制主义的人间天国。人生在这个天国中，只应该顺应着这个“理”的决定，而“各安本分”地生活。只能乐意地接受，而不应该有所反抗与逃避。所以儒家对现实社会的态度，是要求积极地去参加，并自觉地遵守封建道德伦理中的各种规定；道家和佛家则把这些规定和社会现象，都看作是“不真实”的，是一种虚无的幻境，所以主张采用“出世”和“逃世”的办法。朱熹认为，正是有了这个“根本”差别，才产生了儒家主张积极参加现实社会生活是为了“公义”；佛家主张消极逃避现实生活，是出于个人成仙成佛的“私心”这两种不同的表现。朱熹的这一见解，是有胜过陆九渊之处的。所以朱熹在批评佛家追求空虚寂灭的仙境和道学认为有一个“寂然至无”的境界时，说这“是一种胡说”（《朱子语类》卷七十）。

但是，在思维逻辑结构上和资料上，无论是程朱，或是陆王，虽各取舍不同，又都是采纳了佛学和道学这两种唯心主义哲学“高明”的地方。他们在本体论上，不仅承袭了老子的“道生万物”“天下万物生于有，有生于无”（《道德经》四十章）这种以精神的“道”去产生“天下万物”这个唯心主义的基本思维结构形式，而且他们还直接运用了道学家的宇宙生成图式。据宋朱震在《汉上易传》中说：“濮上陈抟以无极图授种放，放授穆修，修授周子（注：即周敦颐）。”周敦颐（1016—1072）是二程的老师，是一位顺应唐宋以来所出现的儒、释、道三派在思想上逐渐合流的学者。他以儒学为主体，把佛学、道学的思想纳入其中，他是宋明理学的奠基人。他把从道士陈抟那里传下来的《无极图》，发展成为论证世界本体，以及宇宙形成和发展变化的《太极图》。他专门写了《太极图说》，把道家的思想与儒家《易经》中的“易有太极，是生两仪”（《周易·系辞上》）思想和阴阳、五行、刚柔等哲学范畴结合起来，描绘出了一幅宇宙生成图式。《太极图说》开始所说的“无极而太极”一语，便是对儒家的“太极”思想与老子的“有生于无”思想加以调和，把“太极”一词上升成为派生天地万物本体的一种表现。周敦颐在他所著的《太极图说》《遗书》《通书》《文集》等中提出的太极、理气、有无、性命和心物等范畴，都成为宋明理学家所共同探讨的主要问题。周敦颐与道学的这种关系，不仅宋人和宋史中有肯定，清初的朱彝尊在《经义考》中也说：“无极图乃方士修炼之术……在道家未尝谓为千圣不传之秘。周子取而转易之为图……更名之曰：太极图，仍不没‘无极’之旨。”说明了宋明理学的奠基人——周敦颐在思想上与道家的渊源。

宋明理学在本体论方面，还运用了隋唐以来发展很快、影响很大的佛学思辨结构和佛性学说。佛学自西汉末传入中国以来，开始并无多大的影响。到了晋代，出现了以老庄哲学和儒家思想去解释佛学的现象。东晋的道安（313—385）、惠远（334—416），便是首创运用当时流行的玄学去解释佛学，把佛学中的大乘教《般若经》空宗学说加以玄学化的人，从而使佛学在南北朝和隋唐时期，得到了很快的发展。后来，又有一些以儒学为名的学者，与一些佛教徒为好友，如唐代的柳宗元（773—819）便自称：“吾自幼好佛，求其道积三十年。”（《柳河东集·送巽上人序》）而反佛教最激烈的是韩愈（768—824），他的学生李翱（772—841）却与当时的惟严、大义两禅师相交甚密。到了宋代，这种儒、佛、道各派相与为友，在思想上互相汲取的情况，则更成为一种风潮。宋明理学的奠基人周敦颐与禅宗的佛印了元和尚是好友。他与佛印了元和尚一起，成立了《青松社》，并推佛印作“社主”。二程、杨龟山、朱熹、陆九渊等也都学过佛学。如陆九渊便问禅理于佛教徒宋杲的徒弟育王德光禅师。宋杲认为：“禅者，主要在于明佛之心。苟明心，则知此心非仅是佛之心，（亦）即孔子之心，老子之心。”（《朱子学

派》丛书第25页)他把儒、释、道三者同时纳入于禅宗的主观唯心主义之中。宋杲的这种看法,对陆九渊哲学思想的形成,是有相当重要影响的。一般说来,陆王心学除以孟轲的主观唯心主义为其正宗外,在佛学方面,主要是受禅宗的影响。

另一方面,佛学又与儒、道争夺人心,扩大其宗教影响,以便更好地为封建统治阶级起到麻痹人民精神的作用。南北朝时的竺道生便在佛性问题上改革了佛教经典中所说的“一阐提者”不能成佛(《涅槃经》)的论断,提出了“一阐提人(贪欲成性,作恶多端的人)皆得成佛”。到了隋唐时期的禅宗,便更加廉价地抛售成佛的入场券。不仅主张“一阐提人”皆能成佛,并且认为就是飞禽走兽、草木瓦石都有佛性,并能“顿悟”成佛。禅宗说:“青青翠竹尽是法身,郁郁黄花无非般若。”(《景德传灯录》卷六)就是说,他们认为“法身”“般若”这种反映佛性的境界,在“青青翠竹”和“郁郁黄花”之中,都可以表现出来。而且他们认为:存在于人和物中的佛性,才是唯一真实的本性。佛性所寄居的人或物的形体,只不过是一些虚幻不实的现象。佛学这种佛性思想,对宋明理学在解决“理”(或“心”)如何产生天地万物,而后再寄居于天地万物之中,最后又如何摆脱天地万物而独立存在,这种思维结构的形成时,影响是很大的。朱熹说:“未有天地之先,毕竟也只是此理,有此理,便有此天地。若无此理,便亦无天地,无人物,无该载了。”(《朱子语类》卷一)又说:“理存乎气之中,无是气则是理亦无挂搭处。”(《朱子语类》卷一)朱熹把“理”作为产生天地万物的最高本体,而又使“理”寄居于天地万物之中的这种思维结构形成,是与佛学者把“佛性”作为万事、万物的本源,万事万物只不过是由佛性所在的人心产生的幻境即所谓“心生种种法生,心灭种种法灭”(《古尊宿语录》)的看法是接近的。程朱还直接利用了佛学华严宗的“一即一切”“一一事中理皆全遍,非是分遍……一一纤尘,皆摄无边真理,无不圆足”(《华严法界观门》)和禅宗的“一法遍含一切法”的思辨结构。程朱把形而上学之道的“理”,作为“一法遍含一切法”的那个“一法”,和“一即一切”中的那个“一”;把天地万物中存在着的“理”,看作是“一切法”中的“法”,和“一”中的“一切”。这样,就建立了他们的“理一分殊”说。

朱熹说:“万理一源,自其本而之末,则一理之实,而万物分之以为体。故万物之中,各有一太极(理)。”(《朱子语类》卷九十四)又说:“万物皆有理,理皆同出一源,但所居之地位不同,则其理之用不一,如为君须仁,为臣须敬,为子须孝,为父须慈,物物各具此理,物物各异其用,然莫非一理之流行。”(《朱子语类》卷十八)就是说:作为产生天地万物最高本体的“理”,只有一个,而存在于天地万物中的“理”,只不过是作为本体的“理”,因其所居之地位不同和“其分不同”的一种体现。但这各种不同体现的“理”,又是对“同出一源”的整体“理”的表现,因此分殊在各种事物之中的“理”,又是一个完整的精神本体。从其是一个完整的、产生天地万物的最高本体来说,故称之为“理一”,但由于所居之地位不同,而各有不同的体现来说,故又名之为“分殊”。程朱运用这个思辨结构,既解决了万事万物之间为什么各有差异,又解决了作为封建中央集权制和封建伦理道德化身的“理”,对万事万物的绝对支配关系。在“一理”支配下而产生出“分殊”的万事万物,它们虽然各有差别,但又是一个和谐的整体。它们虽然在形式上各有不同,但又是对统一的“理”在不同位置上的体现,因此,它们的存在,又都是“合理”的。所以朱熹说:“万一各正,小大有定。言万个是一个,一个是万个,盖总体是太极,然又一物各具一太极。”(《朱子语类》卷九十四)朱熹把封建社

会中，由阶级剥削和压迫而造成的上下、尊卑、贫贱、富贵等“大小”“万一”关系，看作是“理”之所定，并要求人们按这种“理”所“定”的地位，而各“正其位”，这就赤裸裸地为当时的封建专制服务了。所以程朱理学在中国封建社会后期成了官方的统治哲学，并不是偶然的。朱熹对于他们的“理一分殊”思想与佛学的关系并不隐讳。朱熹说：“近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。”但各物中之理，“又却同出一理……释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄’，这是那释氏也窥见得这些道理”（《朱子语类》卷十八）。事实上，应该说：释氏窥得这个道理在先，程朱汲取了释氏这个思辨结构在后。

宋明理学与释道两家在思维结构上的这种渊源，清代中期宋明理学的批判者戴震更作了进一步的揭露和批判，他说，宋明理学是“借阶于老、庄、释氏”（《孟子字义疏证·理》），以老、庄、释的“以神识为本，推而广之，以神为有天地之本……遂求诸无形无迹者为实有，而视有形有迹为幻”（《孟子字义疏证·天道》）的思维结构，来解决“理”与“气”的关系。他说：“宋儒以形气神识同为己之私，而理得于天。推而上之，于理气截之分明，以理当其无形无迹之实有，而视有形有迹为粗。”（同上）用老、庄、释的“以神为气之主宰”变为“以理为气之主宰”（同上），把“神能生气”变为“理生气”；把老子的“常使民无知无欲”（《道德经》三章）变为“存天理灭人欲”。戴震还说：“宋儒出入于老、释，故杂乎老、释之言以为言。诗曰：‘民之质矣，日用饮食。’记曰：‘饮食男女，民之大欲存焉。’圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老、庄、释异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也，于宋儒则信以为同于圣人，理欲之分人人能言之。故今之治人者，视古贤圣体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲，不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上，上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之！呜呼！杂乎老、释之言以为言，其祸甚于申韩如是也！”（《孟子字义疏证·理》）

在这里戴震指出：宋明理学之所以能在中国后期封建社会中，造成上下等级森严，“上者”“尊者”“以理杀人”，“下者”“卑者”屈“死于理”而无人敢怜恤的这种悲惨局面，是由于宋明理学表面披上了“同于圣人”的儒家正统外衣，暗中却纳入释、老思想的结果。戴震这种说法，虽不完全符合儒家历来便强调上下尊卑的这种事实，但他揭露了宋明理学集中了释、道两家唯心主义体系中消极落后的一些东西，对中国社会造成的危害，则是深刻的。

宋明理学不仅在本体方面走上了一条儒、释、道三种思想体系互相汲取和融合的道路，而且在认识论、人性论、性理修养和范畴使用等方面，也都汲取了佛学和道学不少东西。如朱熹的“一旦豁贯通”（《四书集注·大学章句·补格物传》）和陆九渊“一是即皆是，一明即皆明”（《象山全集》卷三十五）的认识法，是借用了禅宗“一念愚即般若绝，一念智即般若生”（《坛经》）的“顿悟”成佛和道家的“玄览”思想；二程的“体用一源，显微无间”（《程氏易传序》）与《华严经》的“理事无碍法界，事事无碍法界”思想基本一致；“主静”功夫既脱壳于佛家的“禅定”，又来源于老子的“致虚极，守静笃”（《道德经》十六章）；“存天理，灭人欲”（《程氏遗书》卷二十四）来源于道家的“少私寡欲”（《道德经》十六章）和佛徒的禁欲主义思想；“性即理也”，“天命之性”是善的，“气质之性”可善可恶，虽然也运用了张

载的一些资料，但也吸收了佛性是善的，而具有佛性的人，则可善可恶和庄子的“真人”可以“不知说（悦）生，不知恶死”“入水不溺”“入火不热，其出不诉，其入不距，翛然而往，翛然而来”（《庄子·大宗师》）的看法。所以陆云锦在总结宋明理学与佛学的关系时说：“虚灵不昧，出《大智度论》；不可限量，出《华严经》；物我之理，固有之性，心之体用，吾心正而天地之心正，活活泼泼地皆出佛书。”（《芝园杂记·朱子注·书有原本》）正是由于汲取了佛学、道学和其他哲学家的一些思想资料、思维结构形式，宋明理学才成为一个思辨性较强，而又富于欺骗性的集古代唯心主义之大成的体系。

儒佛道交融的朱熹天理论*

何 静**

朱熹从小接受的是正规的儒学教育，其父朱松晚年好程子，为程颐再传罗从彦的弟子，于是“熹年十三四时，受其说（指二程学说）于先君”^①。后朱松遗言要十四岁的朱熹从学胡宪、刘勉之和刘子翬三先生，一个重要的原因就是这三位都是二程理学的崇信者。在三先生的教导下，少年朱熹有了很深的理学功底，朱熹曾言：“某少时好学，十六岁便好理学，十七岁便有如今学者见识。”^②与此同时，因为三先生俱好佛老，尤其是屏山刘子翬与佛老之徒过往甚密，还曾试图融合儒释道，这样朱熹也得以亲近佛道，“出入于释老者十余年”^③，“熹于释氏之说，盖尝师其人、尊其道，求之亦切至矣”^④。当然理学前辈融通三教的思想也在他的心中植下了根。

朱熹三十岁正式受学程子三传李侗，遂专心于儒学。朱熹回忆受学过程：“李先生为人简重，却是不甚会说，只教看圣贤言语。某遂将那禅来权倚阁起……且将圣人书来读。读来读去，一日复一日，觉得圣贤言语渐渐有味。却回头看释氏之说，渐渐破绽、罅漏百出！”^⑤从学李侗使得朱熹更加坚定地归宗儒学。朱熹认为佛老的罅漏处在于抛弃了儒家的道德伦理和礼乐典章制度，不讲修齐治平：“要之，佛氏偏处只是虚其理。理是实理，他却虚了，故于大本不立也。”^⑥老子“只是不见实理，故不知礼乐刑政之所出，而欲去之”^⑦。“佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常，这一事已是极大罪名！”^⑧虽然抨击佛老的大节有亏，但他对佛道的思

* 本文原载《浙江社会科学》2009年第12期，第61-66页。

** 何静，宁波大学法学院副教授。

① 朱杰人等主编：《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第3618页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第115页。

③ 朱杰人等主编：《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第1700页。

④ 同上书，第1295页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第2620页。

⑥ 同上书，第3027页。

⑦ 同上书，第2990页。

⑧ 同上书，第3014页。

想资源还是有所肯定：“释老之书极有高妙者。”^①“佛家于心地上煞下工夫。”^②“老子说他一个道理甚缜密。”^③朱熹赞许的是佛道的思辨智慧，他继续着理学先贤程颢、程颐、张载乃至刘子翬等援佛道入儒的路子，他的天理论包括理本论、理本源论和理一分殊说等都是他立足儒门，会通儒释道三教的产物。

一、朱熹的理本论直承程颐，同时也汲取了佛道的本体论慧思

从理本论的内涵看，朱熹认为儒家所讲的理包括“所以然”和“所当然”也即物理和伦理二部分：“至于天下之物，则必各有所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”^④“夫天下之事莫不有理，为君臣者有君臣之理，为父子者有父子之理，为夫妇、为兄弟、为朋友以至于出入起居、应事接物之际，亦莫不各有理焉。有以穷之，则自君臣之大以至事物之微，莫不知其所以然与其所当然。”^⑤朱熹认为理的全部又叫太极：“总天地万物之理，便是太极。”^⑥“太极只是个‘理’字。”^⑦

尽管摒弃了佛道之理的虚无性，但朱熹又汲取了道家“无形而实有”的思辨，认为理、太极无形而实有，以此来建构其道德的形上学。

老子的道没有具象，老子认为有具体形状的就会有具体的规定性，而这只能是存在于特定时空中的有限个体，而不能成为万事万物的存在依据，所以他说大道无形：“视之不见，名曰‘夷’；听之不闻，名曰‘希’；搏之不得，名曰‘微’。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首；随之不见其后。”^⑧道尽管无形但老子认为它又有大用，它不仅是万物的本体、宇宙的本源，也是万物的规律，所谓“大道泛兮，其可左右。万物恃之而生……衣养万物”^⑨；“‘道’生一，一生二，二生三，三生万物”^⑩；“天之道，利而不害；人之道，为而不争”^⑪。

把老子道之无形的思想发挥到极致的是庄子，他干脆说大道就是无形体就是空无。《庄子·知北游》曾对道（“无有”）作了寓言式的说明：光曜问无有：“先生是有呢还是无？”无有不回答。光曜得不到回应，就仔细地打量对方，一整天下来，什么也看不到，什么也听不见，什么也摸不着。光曜于是感叹说：“真是到顶了，谁能达到这种境地啊！我能做到‘无’（指无形质）但还不能做到‘无无’（因为光曜——光的照耀虽无形体但还是有光的迹象）。”同时庄

① 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第3018页。

② 同上书，第2991页。

③ 同上书，第3926页。

④ 《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第512页。

⑤ 朱杰人等主编：《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第668-669页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第2375页。

⑦ 同上书，第2页。

⑧ 陈鼓应著：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第114页。

⑨ 同上书，第200页。

⑩ 同上书，第232页。

⑪ 同上书，第361页。

子的道也是实有其用的，它既是万物得以生成的本源，又是万物赖以存在的本体。

新道家王弼是老子的后代知音，他也大讲道之无形而实有：“无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商，听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，包通天地，靡使不经也。”在王弼看来，道之所以无形，乃是由于“若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属……可道之盛，未足以官天地；有形之极，未足以府万物”^①，因此对于大道，“欲言存邪，则不见其形；欲言亡邪，万物以之生”^②，“欲言无邪？而万物由以成。欲言有邪？而不见其形”^③，于是王弼以“无”也即无形而实有来称谓杳不可觅却是万物存在依据的道。

正是在道家智慧的磨砺下，朱熹认为天理也是无形而实有，他借注释周敦颐的《太极图说》来表达自己的这一思想。原本洪迈的《四朝国史·周敦颐传》中，认为周敦颐《太极图说》的第一句是“自无极而太极”，周敦颐在九江老家的传本也是“无极而生太极”，朱熹则以为《太极图说》的第一句应是“无极而太极”，就是无形而有理的意思。他论述道：“至于太极，有何形状？故周子曰：‘无极而太极。’盖云无此形状，而有此道理耳。”^④“‘无极而太极’，只是无形而有理。周子恐人于太极之外更寻太极，故以无极言之。”^⑤“周子所以谓之‘无极’，正以其无方所，无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也”^⑥。“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”^⑦就这样，朱熹把封建社会的道德伦理形上化了。

朱熹曾出入佛老十余年，精研佛典无数，见于记载的就有《大般若经》《维摩诘经》《金刚经》《法华经》《华严经》《坛经》《圆觉经》和《楞严经》等，也就是说佛学对他的熏染是不限于一宗一派的。一般人都强调华严宗对他的影响，但实际上除了华严学，禅宗对朱熹的浸渍也极深。朱熹和禅门大慧宗杲的高徒道谦交厚，曾获后者“理会得个昭昭灵灵底禅”的赞语；他对大慧宗杲更是敬服，相传他19岁应试时，篋中就只带着一本《大慧语录》。朱熹曾对三句禅语“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”“朴落非他物，纵横不是尘，山河及大地，全露法王身”和“若人识得心，大地无寸土”叹美不已：“看他是甚么样的见识！今区区小儒怎生出得他手，宜其为他挥下也。”^⑧此外，他还极口称赞《楞严经》：“佛书中唯

① 楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第195-196页。

② 同上书，第17页。

③ 同上书，第32页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第2365页。

⑤ 同上书，第2366页。

⑥ 朱杰人等主编：《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第1568页。

⑦ 同上书，第1560页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第3017-3018页。

此经最巧。”^①“至《楞严经》，做得极好。”^②

其实无论是华严学还是禅宗抑或《楞严经》，让朱熹称美的是佛学所蕴的本体论思维。华严宗讲“法界缘起”，认为大千世界诸种现象均是本体“法界”或叫“真如法性”（后华严宗五祖宗密呼之以“一真法界”或“一心”）的体性所起。它认为本体和现象也即体和用、理和事之间的关系是相即不离的，华严宗的实际创始者也是华严宗三祖的法藏其《华严义海百门》言：“事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。”华严宗四祖澄观在《华严经疏》中说：“体外无用，用即是体；用外无体，体即是用。”

禅宗认为真心是万物的存在根据。慧能曰：“世人性本自净，万法在自性……世人性净，犹如青天，惠如日，智如月，知惠常明。于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆见。一切法自在性，名为清净法身。”^③“一切万法，尽在自身，何不从于自心顿现真如本性。”^④慧能所言的自性、清净法身、真如本性和真心一样俱是世界万物赖以存在的本体。至于朱熹所欣赏的那三句禅语也旨在说明万物皆是真心的外在表现。禅宗，无论是马祖道一的“触类是道”还是石头希迁的“即事而真”，都强调理事圆融的境界。后来，分灯禅中的沩仰宗也提倡“理事不二”，体用一如；曹洞宗的最高修行果位便是“兼中到”，即理事兼带，体用不二；法眼宗的清凉文益主张“具理具事”，提出理事圆融不仅是教门之宗旨，也是禅门之宗眼。

再看让朱熹赞赏有加的《楞严经》，它讲“无始菩提涅槃元清净体……缘所遗者”^⑤，“当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然，无非不非，无是非是，离一切相即一切法”^⑥。这是说真心也即无始菩提涅槃元清净体是不生不灭的，它非因缘所生，乃独立存在的事物。《楞严经》还说：“无始菩提涅槃元清净体……能生诸缘。”^⑦“如来常说，诸法所生，唯心所现。一切因果世界微尘，因心成体。”^⑧“色心诸缘，及心所使，诸所缘法，唯心所现。汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物……不知色身，外泊山河虚空大地，咸为妙明真心中物。”^⑨上面俱是说真心是万事万物借以存在的根据，物质世界和精神世界皆是真心的呈现物。

除佛教外，朱熹的理本论也深受道家本体论的启发。

老子把道作为万物的本体，主张道是天地万物得以存在的内在依据。他说：“天得‘一’以清，地得‘一’以宁，神得‘一’以灵，谷得‘一’以盈，万物得‘一’以生，侯王得‘一’以为天下正。”^⑩这里的“一”即是道，意为之所以上天能清明、大地能稳固、神明能灵

① 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第3010页。

② 同上书，第3025页。

③ 郭朋校释：《坛经》，中华书局1983年版，第39-40页。

④ 同上书，第58页。

⑤ 果怀注译：《楞严经今译》，中国社会科学出版社2003年版，第14页。

⑥ 同上书，第40页。

⑦ 同上书，第14页。

⑧ 同上书，第40页。

⑨ 同上书，第28-29页。

⑩ 陈鼓应著：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第218页。

验、河谷能充盈、万物能滋生、侯王能成天下领袖，全是仰仗着道这一内在依据的存在。反之，若没有道这一存在依据，那么“天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以为正，将恐蹶”^①。

庄子对老子的发展在于，他更为关注道本体和事物间的统一性，虽然他没有提及但实际上已有了“体用不二”的思想。在《知北游》中庄子说“物物者与物无际”，当东郭子硬要庄子指明道的具体体现，庄子“每下愈况”，列举道“在蚁蝼”“在稊稗”“在瓦甓”“在屎溺”……以此来明示道的“无所不在”，而万物俱乃道体之外现。他还用“周”“遍”“咸”三字来概述道体和万物间的互相统一。王弼拓展了老庄的本体论。首先他提出了“以无为本”的命题。王弼的“道”或说“无”主要是指超言绝象、没有任何具体规定性却又是一切物象赖以依存的抽象本体。他说：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运行万变，寂然至无是其本矣。”^②“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。”^③ 其次王弼在中哲史上首次用体和用的范畴以阐发本体与物象间的关系。在他看来，万有就是“无”之本体的表现，无和有、体和用是统一的，“体用不二”。

程颐为了对付佛道精致的形上学，援引佛道思辨重塑儒家伦理，故他是理本论的发轫者。他提出，“理便是天道”^④；“所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也”^⑤，而“密是用之源”^⑥。程颐还说：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”^⑦“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，显微一源。”^⑧ 程颐认为理是抽象的形上的因而微不可见，象是形下的具体的故而显。理是本体，各种著象分明的事物都是用，都是天理本体的外现，所以理象也即理事之间是统一不可分的。

正是在佛道本体论思维及程颐理本论的导引下，朱熹构建了系统的理本论，他把主要是封建道德的理上升到万物赖以存在的本体的高度，认为万事万物皆是理本体的显现：“宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”^⑨“‘至微者，理也；至著者，象也。体用一原，显微无间’。盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。”^⑩“‘体用一原’者，自理而观，则理为体、象为用，而理中有象，是一源也；‘显微无间’者，自象而观，则象为显、理为微，而象中有理，是无间也。”^⑪

值得一提的是，朱熹尽管受到禅宗心本论的熏陶，尽管他的心性说也蔚为大观，但他终究

① 陈鼓应著：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第218页。

② 楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第337页。

③ 同上书，第110页。

④ 王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第290页。

⑤ 同上书，第162页。

⑥ 同上书，第157页。

⑦ 同上书，第689页。

⑧ 同上书，第323页。

⑨ 朱杰人等主编：《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第3376页。

⑩ 同上书，第1307页。

⑪ 同上书，第1841页。

选择的是理本论而非心本论的模式，这是因为他服膺“十六字心传”，深信“人心惟危，道心惟微”。朱熹言：“心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。”^①人“只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心”^②。既然人皆有道心人心，有向理之心也有从欲之心，因此朱熹不想以心作为本体；为了凸显理的神圣性至上性，所以他的理是形而上的，是无情意无计度的，是不跟具体心相粘连的。这其中应该说他也受到了程颐的启发。程颐早年有心本论言论，但随着其天理论的日臻成熟，他已不能容忍心本论的存在了。个中缘由，乃是程颐非常感叹具体心之变化无常，而心本体跟具体心的挂搭，难免会影响到天理的形上纯粹性，故而他最终选择了纯客观的理本体。

二、朱熹“理→气→万物”的宇宙论得益于对《易传》、道家特别是程颐本源论的开悟

早在《易传》就有丰厚的本源论：“生生之谓易。”“天地之大德曰生。”“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”老子言：“有物混成，先天地生……可以为天地母。吾不知其名，强字之曰‘道’。”^③“‘道’生一，一生二，二生三，三生万物。”老子要阐明的是道先天地而生，它是万物的宗主本根。类似的论述还很多，再如：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”^④这是说道（“谷神”）永恒存在，它是万物产生的总根源（“玄牝”）。具体事物有生灭，但产生万物的大道却是绵延无尽的。庄子“照着说”老子的思想：“夫道……自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为老。”^⑤道家不仅有道是宇宙本源的设定，而且还有具体的道生万物的宇宙论。《老子》在第二十五章中已有气是道的派生物的思想。《庄子》更是确立了气在道生论中的中介地位。《庄子·知北游》曰：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也……故曰‘通天下一气耳’。”当然，庄子虽提出“通天下一气”，但在他那儿万物的最终根源仍是道。《庄子·至乐》有言：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”就是说“道”在恍惚之间生出“气”，“道”是“气”的本根是万物的最终根源。王弼的理论虽说主要是本体论思维，但他的作为本体的道或说“无”也有成济万物的本源意。如他在注《老子》，第一章的“两者同出而异名”时云：“两者，始与母也。同出者，同出于玄也……玄者，冥（也）默（然）无有也，始、母之所出也。”^⑥这里的玄即道，即无。王弼讲天地之始和万物之母同出于道或无，这无疑

① 《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第29页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第2009页。

③ 陈鼓应著：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第163页。

④ 同上书，第85页。

⑤ 郭庆藩撰：《庄子集释》，中华书局1961年版，第246-247页。

⑥ 楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第2页。

是本源论思想。程颐认同老庄的本源论，认为其“穷深极微”，“老氏‘谷神不死’一章最佳”^①。在《易》及道学的本源论的启迪下，程颐创立了理本源论：“理便是天道也。”^②“道则自然生万物……道则自然生生不息。”^③程颐也有“理→气→万物”的宇宙论架构：“有理则有气。”^④“其造化者，自是生气。”^⑤“陨石无种，种于气。麟亦无种，亦气化。厥初生民亦如是。”^⑥

朱熹深究过易学及道学，他为内含宇宙生成论的周敦颐的《太极图》和《太极图说》作过注解，又深得程颐理学之三昧，他曾赞许程颐之吸纳老子的本源论：“谷之虚也，声达焉，则响应之，乃神化之自然也。‘是谓玄牝’。玄，妙也；牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉，程子所取老氏之说也。”^⑦也正是在先哲特别是程颐的本源论的启示下，朱熹有了本源论思维。但朱熹既已认定理是形上本体，是无计度无造作的，现在他又要把天理奉为万物造化之本根，所以他只能把理挂搭在有聚散有造作等特征的气上，把气作为理的该载处，借助变化纷纭的气这一中间环节来造就万物。朱熹的本源论思想颇为丰富，他也有明确的“理→气→万物”的宇宙构架：“有是理后生是气。”^⑧“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。”^⑨“‘无极而太极’，不是说有个物事光辉辉地在那里。只是说这里当初皆无一物，只有此理而已。既有此理，便有此气；既有此气，便分阴阳，以此生许多物事。惟其理有许多，故物亦有许多。”^⑩

三、朱熹的“理一分殊”借鉴了华严学的一多关系论， 继承和发展了程颐的理一分殊说

理一分殊的思想其来有自，《易传·系辞》言“天下同归而殊途，一致而百虑”，给后世留下了无穷的意味。而华严学包括《华严经》和华严宗关于“一与多”（或一与一切）的关系论则直接为程朱“理一分殊”的形成提供了思维形式。《华严经》用“一”与“多”（或一与一切）来论证一般与个别、全体与部分的关系，如《兜率天宫菩萨云集赞佛品》说：“如来一法身，出生诸佛身。”意即法身是一，其应化身是多，二者是一般和个别的关系。《初发心菩萨功德品》说“知一世界即无量无边世界，知无量无边世界即一世界”，这是讲整体（无边世界）与部分（一世界）的关系。华严宗也继承了上述一多关系观。像法藏说“一即一切”，即法性

① 王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第64页。

② 同上书，第290页。

③ 同上书，第149页。

④ 同上书，第1030页。

⑤ 同上书，第163页。

⑥ 同上书，第161页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第2995页。

⑧ 同上书，第2页。

⑨ 同上书，第1页。

⑩ 同上书，第2387页。

“一”与它所显的万千现象“一切”“多”是体与用也是一般与个别的关系。同时法藏在《华严经狮子章》中，又以“总相”（房子）代表“一”，“别相”（椽、瓦等）代表“多”，这里的“一”（房子）与“多”（椽、瓦等）即是整体与部分的关系。同时出于“圆教”的旨归，《华严经》和华严宗俱有把一般和个别、整体和部分相等同的情形。如《华严经·菩萨十住品》言“知一即是多，多即是一”，华严宗《华严经义海百门》也说“一即一切，一切即一”。散见在《华严经》中有很多部分混同整体的论述，诸如《十回向品》曰：“于一法中知一切诸法，于一切法中知一法。”法藏也以椽和舍来说明“别”和“总”即部分和整体的相等关系，他的《华严五教章》说：“椽即是舍……若得椽时，即得舍矣。”深受华严学熏染的禅僧永嘉玄觉的《永嘉证道歌》也云：“一性圆通一切性，一法遍含一切法；一月普现一切水，一切水月一月摄。”

在华严学的激发下，周敦颐云：“五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，大小有定。”^①“是万为一，一实万分”也即万物可归摄为太极一，太极一又可分化为万事万物。张载曰：“阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。”^②周张二子都提到了作为形上本体的一和万殊之间的关系，这对程朱理一分殊思想的形成是有启悟的。正式提出“理一分殊”的是程颐。在《答杨时论西铭书》中，程颐从伦理层面阐发了理一分殊论。后在《周易程氏传》中，程颐辄从哲学高度论述了“理一分殊”：“天下之理一也，涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”在《易序》中，程颐将上述思想总括为：“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。”

在儒佛的交汇影响下，朱熹提出了他的理一分殊论，就太极（理）和具体物、太极（理）和具体物之理的关系进行了阐述，并对“分殊”问题进行了研究，从而丰富了程颐的理一分殊说。

关于太极（理）和具体物的关系，朱熹认为从性理上说“一即一切”，即每个人每个物都分别地拥有整个太极，都以太极作为其存在的根据：“人人有一太极，物物有一太极。”^③“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。”^④“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”^⑤“近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。”^⑥从上也可见佛教一即一切的思辨对朱熹的影响。朱熹曾提到：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。”^⑦当然他不会明说是他套用了佛学的范式。

有关太极（理）和众多具体物之理的关系，朱熹解释道，万物虽然都含具一太极，但因受

① 陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局2009年版，第32页。

② 章锡琛点校：《张载集》，中华书局1978年版，第66页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第2371页。

④ 同上书，第1页。

⑤ 同上书，第2409页。

⑥ 同上书，第398页。

⑦ 同上书，第399页。

到稟气之清浊粹驳的影响，每个具体物所分有的所呈现的理是各不相同的，不同的体有不同的理之用。在人伦关系中，定位不同，其理之用也不一：“天地之间，人物之众，其理本一，而分未尝不殊也。”^①“理只是这一个。道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。”^②“所居之位不同，则其理之用不一。如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。”^③因为“理皆同出一原”，各分殊之理都是同一个形上之理太极的发用，所以朱熹的太极和分殊理之间存在着一般和个别的关系。同时，朱熹的太极又是万理之总和，由伦理和物理组成，而分殊之理不是归于伦理就是属于物理，因此太极和分殊理之间也有整体和部分的关系。从上显见，朱熹借鉴了儒佛二家特别是华严学以一般和个别、整体和部分论一多的理路。

朱熹的创新还在于他对“分殊”进行了深究。他以《西铭》为例：“《西铭》通体是一个‘理一分殊’，一句是一个‘理一分殊’。”^④“自万殊观之，其中亦自有分别。”“民物固是分殊，须是就民物中又知得分殊。”^⑤朱熹指出各分殊之理间也存在着整体和部分、一般和个别等关系。他举例：“如一所屋，只是一个道理，有厅，有堂。如草木，只是一个道理，有桃，有李。如这众人，只是一个道理，有张三，有李四；李四不可为张三，张三不可为李四。”^⑥就是说一所屋之理和厅堂之理、众人之理与张三李四之理等就是整体和部分、一般和个别的关系。朱熹特别关注“分殊”，跟其受李侗的点拨有关。朱熹尝说：“余之始学，亦务为笼统宏阔之言，好同而恶异，喜大而耻于小，于延平之言，则以为何为多事若是，天下之理一而已，心疑而不服。同安官余，以延平之言反复思之，始知其不我欺矣。盖延平之言曰：‘吾儒之学所以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。’此其要也。”^⑦

① 《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽古籍出版社2002年版，第925页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1994年版，第99页。

③ 同上书，第398页。

④ 同上书，第2522页。

⑤ 同上书，第2524页。

⑥ 同上书，第102页。

⑦ 《朱子全书》第13册，第354页。

《东坡易传》论“道”与“性”

——兼论其中儒佛道三家关系问题*

陈仁仁**

一般认为苏氏蜀学的学派特征是“会通诸家，以儒为本”^①，笔者以为，“会通诸家”固然是蜀学公开的治学原则，但其会通方式却与理学家有极大的区别；“以儒为本”固然是蜀学的主观目的，但其客观结果仍然是无所宗主。因而准确地说，蜀学的学派特征应该是“诸家并举，会而不通”。这一特点集中体现在作为蜀学理论基础之一的《苏氏易传》中。《苏氏易传》（又称《毗陵易传》《苏氏易解》）是三苏父子共同理论探讨的结晶，苏轼最后总其成，贡献最大，因而又称《东坡易传》。本文集中考察了苏轼在其《易传》中对“道”与“性”的论说，并试图以此说明其解易中的诸家关系问题。

一、儒佛道三家关系在北宋初年易学上的反映

唐末五代，社会分裂动荡，佛道盛而儒衰，宋初士人们普遍怀着复兴儒学、拨乱反正的抱负。他们对先儒传注废弃不用，力图直接把握五经之大义，因而此时一大批儒“已具有回复到先秦儒的风气与魄力”^②。此时的易学也呈现出回复先秦儒的景象，由玄学义理派一变而为儒学义理派。宋初的学者大都有一段出入于佛道的为学经历，他们也意识到要使儒学从理论上真正战胜佛道之学，则必须摄取佛道之学以充实儒家学说，充分发掘儒家义理并以佛道的形上本体为儒所用，提升儒学。因而易学上的儒学义理派其实就是以“易”为理论框架，以儒为宗，融合佛道之学，使儒学超越日用伦常的层面达到哲学义理的高度。其结果是发展出了新型儒学——理学的易学体系，这是儒释道会通的重要成果。而苏轼易学在这个发展的过程中处于什么样的位置，有着怎样的价值呢？苏轼易学可以说是一个舞台，它让儒佛道在其中的不同层面上都得到较为充分的发展。他明确主张三教宗旨无异，可殊途同归，这比当时李觏、欧阳修等人极力排斥佛道，简单宗主儒学的主张显然是更进步的。苏轼在其《易传》中以佛道之学对

* 本文原载《湖南大学》学报（社会科学版）2001年第十五卷第4期，第28-32页。

** 陈仁仁（1975-），男，湖南衡东人，武汉大学人文学院哲学系研究生。

① 肖永明：《论苏氏蜀学的学派特征》，《学术论坛》1999年第1期，第50-56页。

② 钱穆：《朱子学提纲》，《朱子新学案》，巴蜀书社1986年版。

“道”“性”等形上概念作了较为充分的阐述，虽然他反对空谈性命之理，但客观上对吸取佛道的道与性命之理作了有益的尝试，为理学家们会通三教提供了理论上的经验教训。

二、苏轼易学的本体论层面——以老释解“道”“性”

（一）易与道——以老解易之“道”

苏轼在解《周易·系辞上》“生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤”时，集中阐述了“易”与“道”的关系。他认为，易与道不可混为一谈，易不是本体，是认识把握道的途径，而道是本体，易之本体就是道。因为“道”是在物未生，因而无得丧吉凶之变时，就有了的。此时，易在其中却未成而不可见，要待“生生之极则易成”，方可谓之“易”。易成于“有生有物”之后，存在于“吉凶得丧之变”中。“易”必须“交于事物之域”，有乾坤之设，才能“尽得丧吉凶之变”^①。易之本体是道，易之道乃是“太极”。苏轼在解《系辞上》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”时指出：“太极者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之间，四方之间立而八卦成矣。此必然之势，无使之然者。”太极生成八卦的模式正与《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”（四十二章）的模式相似，其不同仅在于后者是物的生成模式，而前者是物之象的生成模式。由于苏轼“自恨不知数学”，且主张“易者，圣人所以尽人情之变，而非所以求神于卜筮也”^②，所以于易之“太极”“象数”发挥极少，而着重于释易之“人事”。能尽人事变化之道而能使人守其宗御其变者，莫过于老子之“道”。于是，苏轼乃以“道”代“太极”，以道为易之本体。这也是苏轼《易传》“大体近于王弼”^③之所在。

1. 虚无实有之“道”

“圣人知道之难言也，故借阴阳以言之，曰：一阴一阳之谓道。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也，喻道之似莫密于此者矣。”（卷七）“若夫水之未生，阴阳之未效，廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。”（卷七）“道”乃“物未生”“廓然无一物而不可谓之无有”的虚无状态。但是又不能称之为“无有”，因为它是由阴阳构成的。“然谓阴阳为无有，可乎？虽至愚知其不然也。物何自生哉？是故指生物而谓之阴阳，与不见阴阳之仿佛而谓之无有者，皆惑也。”（卷七）于是，此“道”为虚无而实有，明矣。亦如老子之意：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”（二十一章）说恍惚窈冥，不正是虚无之状吗？而有象、有物、有精、有信正是实有之意。

无与有共同构成了“道”本体的内涵。“上而为阳，其渐必虚；下而为阴，其渐必实。至虚极于无，至实极于有。无为大始，有为成物。”（卷七）“道”既是虚之极，又是实之极，虚之极在于其为大始，乃如《老子》所言，“吾不知谁之子，象帝之先”（四章），“吾不知其名，

① 苏轼：《东坡易传》（卷七），《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，第1983-1988页。

② 《苏东坡全集》（上），中国书店1986年版，第273页。

③ 《钦定四库全书总目》（整理本）（上），中华书局1997年版，第11页。

字之曰道，强为之名曰大”（二十五章）。“道”是不可用任何事物来规范的，而实之极又在于它生成了天地万物，因而它又是包含了这一切实有之物的。

2. “易以显道神德行”

苏轼解易，亦多以“道”“德”连言，显然是受了《老子》“道”“德”哲学的影响，或可说是援老子之“道”与“德”来解“易”变化之源。苏轼解《系辞上》“显道神德行”云：“道，神而不显；德行，显而不神。故易以显道神德行。”（卷七）道何以神而不显？前面谈到，“道”乃生物之先就已存在，易成之后，道隐于其中，而道由阴阳构成，“阴阳不测之谓神”，故“道，神而不显”。德何以“显而不神”？“道者，其所行也；德者，其行而有成者也。”（卷九）道，是万物运行的根本，万物运行都遵循着道。而德，则是万物遵循道而运行所实际呈现出来的各种情状，因而是显而不神的。“道者，物之所由也；德者，物之所得也。”（王弼《老子注》五十章）苏轼因其义而稍有不同在于，将“道”“德”解成“行”（而不是“物”）之所由与所成，偏重于讲人事的变化发展，老子的“道”“德”主要是从物之生成意义上说的，而苏轼据之以解易，着重将事物发展的规律归之于道德。这是为切合“易”之需要的。“道德之变如江河之日趋于下也……倚数立卦生爻而万物之情备矣。圣人以为立于其末则不能识其全面尽其变，是以上而溯之，反而从其初。”（卷九）由道而德，不但有人、事、物之变化，而且生出了数、卦、爻，而数卦爻正是“易”用来认识把握人、事、物变化即“万物之情”的工具，因而“道”不但生出了万物，而且由德而成就了万物之运行，同时也生出了人们把握“道”本身的工具，“易”正是依这些工具来使道之神显，使德之行显。

（二）道与性，性与命以佛道解“性”

苏轼通过以老子之“道”来讲“易”之本体，淡化了易之象数卜筮意义，从而从本体论上强化了其“尽人情之变”的意义，即强化了人事在本体上的根据。而“道”仍然还是一个过于广泛的概念，它是天地万物一切的本原，若要使“易”更贴近“人”，还必须在本体领域寻找另一个概念，这就是“性”。苏轼鲜明地把“性”置于与道相同的层面，这与当时学者在各个层面混谈“性”理，是有明显区别的。他认为：“性者，其所以为人者也，非是无以成道矣。”（卷七）性，是人之所以为人的根据与原因。而道又是先天地万物而有的。那么，道与性谁决定谁，二者是什么关系呢？苏轼说道：“敢问性与道之辨？曰：难言也，可言其似。道之似则声也，性之似则闻也。有声而后有闻邪？有闻而后有声邪？是二者果一乎？果二乎？”（卷七）这就是说，“道”与“性”乃二而一，一而二也。其“二”在于，由道而性，“道”偏重于生成意义；由性而道，“性”偏重于存在的“意义”。其“一”在于，道与性都是本体。这显然为苏轼阐发易乃“所以尽人情之变”提供了更贴切的本体依据。

第一，“性”不可见、不可言，但可以反循而求之。苏轼认为：“古之君子患性之难见也，故以可见者言性。夫以可见者言性，皆性之似也。”（卷一）“古之言性者，如告瞽者以其所不识也。”（卷一）它与“道”一样，“道之可名言者，皆非其至”（卷四），因而若以可见者言性，都不过是“性之似”。然而，性虽不可见，但可反循而求之。即“方其变化，各之于情，无所不至，反而循之，各直其性以至于命”（卷一）之谓也。易之道，即乾坤之道，变而化，产生了吉凶得丧之情状，这是由道（性）而之情，人要把握其变化之道，就需要由情之性，这就是所谓“据其末而反求其本者也”（卷九）。于易言，其工具就是“六十四卦，三百八十四

爻”，易通过卦、爻等来认识把握变化之情的本原，即把握其性，因为是反循的过程，故称之为“易之逆数”（卷九）。

第二，“性”最终表现为“命”，是一种必然性，这是反循求性之后才能发现的。苏轼认为：“性之至者，非命也无以名之，而寄之命也。”（卷一）“命，令也。君之令，曰命；天之令，曰命；性之至者，亦曰命。”（卷一）“据末反本”，既求其性，却又不知“性”为何物，因为性本非物，亦不可见，不可言，因而求其本，至于性，发现的不过是一种必然性而已，一种不可见，只可心领神会的必然性而已。有如庄子所言天籁为地籁之根本，这个根本又是一个空的，它就在于地籁人籁之中。即所谓“溯而上至于命，沿而下至于情，无非性者”（卷一）之谓也。“死生祸福莫非命者，虽有圣智莫知其所以然而然”，这岂不是命定论？非也。“君子之于道至于一而不二，如手之自用则亦莫知其所以然而然矣，此所以寄之命也。”（卷一）“命之与性，非有天人之辨也，至其一而无我则谓之命耳。”（卷一）“一而无我”即听从道之必然。没有认识到这种必然性之时，人们以己意行事，因而吉凶悔吝生矣，有心于吉却凶，有心于得却丧，这都是必然性作用的结果。但是如果反求到了性命，把握到了这种必然性，则用是而行，不以己意用于其间，则“乘天下之至顺而行于人之所说”（卷六），即“无心以顺有”（郭象《庄子注》）之意也，“圣人居变易之际，静以待其定，不可以有为也”（卷三），此又是老氏“无为”之意。

第三，性为人所固有与共有，无所谓善恶。苏轼反对把善与仁义礼智等伦理属性加之于“性”。“夫不可得而消者，尧舜不能加焉，桀纣不能亡焉，是岂非性也哉？”（卷一）“尧舜之所不能知，桀纣之所不能亡，是谓诚。凡可以闲而去者，无非邪也。”（卷一）“性”亦不可再有什么可以闲去，乃人之固有，“固有之固有之者，生而性之，非外掠而取之也”（卷三）。而孟子所谓性善者，正是将“善”从外取之赋之于性。苏轼在解“继之者善也，成之者性也”道：“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……仁者见道而谓之仁，智者见道而谓之智。夫仁智，圣人之所以谓善也。善者，道之继，而指以为道则不可……昔者孟子以善为性，以为至矣，读易而后知其非也。善者，道之继，而指以为道则不可。孟子之于性盖见其继者而已。夫善，性之效也。孟子不及见性而见夫性之效，因以所见者为性。”（卷七）这里，苏轼很明确地反对了孟子把“善”这一伦理属性上升为“性”本体的高度。他认为继道之后才产生的，不能与道处在同一层面，它是道与物交接之后才有的，而善之表现出来，又是性进一步的成效。苏轼反对把善上升到本体的高度，其逻辑必然是同样反对了把恶也上升到本体的高度，因而也同样反对了荀子的“性恶论”。苏轼在《扬雄论》中指出：“夫善恶者，性之所能之，而非性之所能有也。”

第四，有学者认为，苏轼乃是“从人的自然本性的角度”来诠释性命之理^①，笔者以为不然。苏轼固然承认了人性的普遍性，但并不是在自然本性的层面说的，而是在更高的超越层面说的。苏轼曾物意以饮食、饥渴为例来分析“性”。他说：“欲至于性命必自其所以然者溯而上之。夫所以食者为饥也，所以饮者为渴也，岂自外人哉？人之于饮食，不待学而能者，其所以然者明也。盍徐而察之？饥渴所从出，岂不有未尝饥渴者存乎？于是，性可得而见也。”（卷

① 余敦康：《内圣外王的贯通北宋易学的现代阐释》，学林出版社1997年版，第32页。

九) 这表明要探求人之性必须向人的内部不断追问“其所以然者”。人之所以包含者, 饥渴也, 而饥渴又是从“未尝饥渴者”来的。因此, 饮食饥渴均非人之性, “未尝饥渴者”才是人之性。苏轼进一步举例说: “断竹为口, 窍而吹之, 喝和往来之变, 清浊缓急之节, 师旷不能尽也。反而求之, 有五音十二律而已。五音十二律之初有哮然者而已, 哮然者之初有寂然者而已, 古之作乐者, 其必立于寂然者之中乎!” (卷九) 此“寂然者”就是一切声音之“性”。由此可见, 苏轼所言之性乃指事物最初的不可以再往上溯的本原状态, 这就是“性”与“道”在本体上的“二而一”。

朱熹激烈地抨击了苏轼易学, 作《杂学辨》四篇, 以《苏氏易解》为首。而批评的焦点又集中在苏轼的性命理论。他认为苏轼论性近于佛学, 是“溺于释氏未有天地已有此性之言”苏轼解性, 的确是以释老来解的。他把“性”置于与老子的“道”同一层次, 其实也就把“道”的许多属性赋予了“性”。同时, 他又特意把伦理属性以及不具备伦理性质的人的自然本性都从性中抽掉, 于是“性”就成为了一个空无的本体, 而它又是每个人都固有与共有的, 因而很明显, 苏轼所解之性又类于佛教所谓的“佛性”。然而, 苏轼是反对佛教“性善情恶”说的, 他只在性本体的最终属性上采佛之说, 具体而言, 从苏轼对饥渴之性与声音之性的探寻特点来看, 其所采“佛性”可上溯至南北朝时的“第一义空为佛性”之说。“经云: 佛性者名第一义空。故知第一义空为正因佛性也。”^①

关于苏轼的“性论”, 最令朱熹恼火的是苏轼“不知仁智之根于性, 顾以仁智为妄见”(朱熹《杂学辨·苏氏易解》, 《晦庵集》卷七十二)。这是朱熹与苏轼在性命理论上的根本分歧所在, 即朱熹明确把儒家仁义礼智等伦理属性视作性的实质性内涵。他在解《乾·文言》之释元亨利贞时, 把人的仁义礼智同自然界的春夏秋冬一起来配元亨利贞四德, 从而把仁义礼智上升为如春夏秋冬之于自然一样为人性之固有。这实际上是对孟子性善论在本体论上的进一步充实论证。

三、苏轼易学的认识论层面——“大全之道”与“性命自得”

苏轼之所以不把善及仁义礼智作为“性”的内涵, 是因为本体层面的道与性, 因其形上性, “中人之性”的人是无法把握的, 若把仁义礼智置于道性之中, 则仁义礼智及善反而易于流于虚玄而无实了, 这是苏轼所担心的。他说: “夫性命之说, 自子贡不得闻, 而今之学者, 耻不言性命, 读其文, 浩然无当, 而不可穷; 观其貌, 超然无著而不可挹。此岂真能然哉? 盖中人之性, 安于放而乐于诞耳。”(《宋史·苏轼传》) 这表明苏轼其实是反对空谈性命之理的, 而是要力图回到子贡之世及孔儒时代, 从而保持仁义礼智及日用伦常处于纯粹的伦理层面, 达到“结人心, 厚风俗, 存纪纲”(《宋史·苏轼传》)的目的。

苏轼是一个忧国忧民的儒家学者, 又是一个具有多元文化性格的人。于是, 儒佛道三家的激荡融斥关系在他的理论体系中得到了全面展开。出于三教会通的学术原则与多元文化性格, 苏轼利用佛道之说建构了其易学哲学的本体层面, 但出于以儒为宗, 复兴儒学的担当精神, 他

^① 吉藏《大乘玄论》卷三。

又不得不将本体层面的“道”与“性”虚置起来，甚至可以说，他之所以论说道与性正是为了让人们理解其为空与难以把握，从而叫人不再谈论它。因而在他的易学哲学体系中，本体层面与儒的日用伦常层面是隔绝的，即儒之日用伦常在本体层面没有根据。表现在三家关系上即佛道与儒之间是隔绝的，而促成这种隔绝的又正是其易学哲学的认识论层面，即深受庄学影响的“大全之道”与“性命自得”的思想。

苏辙在《东坡先生墓志铭》中写道：“（轼）读庄子，喟然叹自曰：吾昔有见于中，口未能言，今见庄子，得吾心矣。”苏门弟子秦观曾不满于人们重苏氏之文而疏忽其道，故为之辨曰：“苏氏之道最深于性命自得之际……阁下论苏氏而其说止于文章，意欲尊苏氏，适卑之耳！”^①“性命自得”的认识论意义在于告诫人们在认识事物时，当以“大全之道”为参照使万物自得其性命，使事物各自的价值都得以呈现。

苏轼解《系辞下》“开而当名，辨物，正言，断辞则备矣”云：“此解剥至道自玄适著之叙也。夫道之大全也，未始有名，而‘易’实开之，赋之以名；以名为不足，而取诸物，以寓其意；以物为不足，而正言之；以言为不足，而断之以辞而备矣。名者，言之约者也；辞者，言之悉者也。”（卷八）“大全之道”，无偏无封而一之谓也。然物生、易成则“道”不只是隐而已，亦将伤其全。人们难以认识其全，因为既有物生，就有以显物之道，易需要把握这个“道”就要赋之以名，比之于物，对其进行言说，最后必须以辞对其进行界定，以免无休止地言说下去。

那么“易”又如何能把握这“大全之道”呢？这就从本体论的问题进入了认识论的问题。苏轼解《系辞上》“易有圣人之道四焉”章，这样说道：“圣人之道，求之而莫不皆有，取之而莫不皆获者也，以四人者之各获于易也，故曰：‘易有圣人之道四焉’，而昧者乃指此以为道则过矣。”（卷七）“圣人之道”乃“大全之道”，因四人各获于易，故曰‘易有圣人之道四焉’，若是五人、六人以至无穷多的人有求取于圣人之道，则圣人之道可为五、为六，以至无穷也。但各人所取于圣人之道又都只是道之一偏而已，非全道之本身。那么要把握大全之道则必须不执着于自己所获的一偏之道，即应该清醒地认识到自己所获之道是有一定界线范围的，不要试图把自己这一偏之道无限扩展，从而看不到别人对道的认识，苏轼说道：“天下各治其道术自以为至矣，而支离专固，不适于中。易以其道被之，然后可得而行也。是故乾刚而不折，坤柔而不屈，八卦皆有成德而不羸，不然而天下之物皆弃材也，天下之道皆弃术也。”（卷七）若使天下之物无弃材，使天下之道无弃术则是使道无处不在了，既无处不在则道之为全与大，明矣。

从“大全之道”的意义上来说，是人无弃才，物无弃用，而从人、物的意义上来说，则是物各有得于道。苏轼解《系辞上》“刚柔相摩”章道：“天地之间或贵或贱，未有位之者也，卑高陈而贵贱自位矣；或刚或柔，未有断之者也，动静而刚柔自断矣；或吉或凶，未有生之者也，类聚群分而吉凶自生矣；或变或化，未有见之者也，形象成而变化自见矣……杂然施之而未尝有择也，忽然成之而未尝有意也……我有是道，物各得之，如是而已矣。”（卷七）显然，苏轼所谓的“贵贱自位”“刚柔自断”“吉凶自生”“变化自见”最终体现在物各“自得”于

^① 秦观：《答傅彬老简》，《淮海集》卷三十。

“大全之道”，在这“自得”之中物都得其性命以成为自身，从认识上说，则是各自从道那里获得了自己的认识。这正是受了经郭象发挥的庄子“性命自得”思想的影响。庄子认为自然界的声音都是“咸其自取”（《齐物论》），“物皆自得之耳”（郭象《庄子注·齐物论》）。“性长非所断，性短非所续”“长者不为有余，短者不为不足”（《庄子·骈拇》），物之性乃“性命不得不然”（郭象《庄子注·骈拇》）。然后物都是自得其性命，那么，各种不同的理论也就是自得于“大全之道”而形成的，因而都有其价值。这也是庄子“是非两行”（《庄子·齐物论》）的意义，它表现为一种理论宽容精神。

可见，苏轼在解“道”与“性”时，不但有其本体论上的内涵，亦有其认识上的内涵，而其认识论上的内涵，正是为了使道与性停留于本体层面，不至于下行至日用伦常之中，扰乱儒之伦常的实在性。而另一方面，因为其“大全之道”与“性命自得”的认识论所表现的理论宽容精神，使得苏轼所援引的理论在其易学系统中都获得了平等的地位与相同的价值，因而他内心中以儒为宗的愿望并未能真正实现。一言以蔽之，其易学自成一格的特色在于“诸家并举，会而不通”。朱熹之所以斥苏轼之学为杂学，表面上是因为其杂有诸家之学，抬高了佛道之学，从而使儒学不能占主导地位，其实，从哲学史发展的角度来说乃在于苏轼虽然引入了佛道之学，但没有用来提升儒学的义理层面，从而使儒学不能真正从理论上战胜佛道之学。但我们仍然不可否认，苏轼在当时三教激荡之中，其《易传》对佛道本体学说的吸取与阐发，对于理学家们的理论建构具有一定的参考价值。

三教合一与全真道*

范玉秋**

作为中国传统文化的重要组成部分，儒、道、释三教的相互作用、相互联系对中国文化乃至中国社会的发展与变迁产生了巨大影响。同时，三教间的相互影响、相互融摄也促进了其自身发展演变，促进了其内部形态的发展与转化。从一定意义上讲，金、元时期全真道的产生就是三教相互融摄的典型代表。全真道以道教传统学说为基础，大量吸收儒、释之思想，明确提出将“三教合一”作为基本教理，为发展和更新传统道教做出了重要贡献。分析全真道“三教合一”的教理特征，探讨全真道“三教合一”思想的文化渊源及其对全真道发展的作用，对我们全面了解全真道、思考全球化时代道教的发展与未来将有重要的启发作用。

一、全真道“三教合一”的教理特征

金元之际在北方兴起的全真道，是道教的一个新生派别。它以“三教圆融”“识心见性”“独全其真”为宗旨，以“三教合一”“性命双修”“功行双全”“全真而仙”为基本教理，杂糅儒、道、释三家理论，对传统道教的教理、教义做出根本性的变革，构建出了新的道教理论体系。

全真道的三教合一思想，在其创教祖师王重阳的修道初期即已显现出来。在“活死人墓”修炼之时，他即将儒、释、道三家相提并论：“稳驾青牛古圣人，白牛枝叶出斯因。儒医夫子成三教，垦辟愚迷怕落尘。”^① 儒、道、释三教各有所长，都是使人驱除愚迷而超脱凡世的良药。六朝隋唐以来，儒、释、道三教中虽然都曾出现过不少“三教归一”论的宣扬者，但他们倡导“三教归一”，往往以本教为最高。重阳祖师则完全开放，打破门户之见，鲜明地举起三教一家、三教平等的旗帜，实行三教联合的传教路线，使全真道的“三教合一”理论呈现出鲜明的特点。

1. 三教同源。在全真道看来，宇宙万物虽然纷纭复杂，但皆根源于“至道”而生。“道”

* 本文原载《管子学刊》2007年第3期，第77-80页。

** 范玉秋（1972-），男，山东梁山人，厦门大学历史系博士后，主要从事中国哲学、中国传统文化及中国近代思想文化史研究。

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第36页。

作为万物之本体、绝对不变之最高理则，是独一无二的实存。圣人以“心”体“道”，心同道体，“道”即圣人之心，圣人之心即“道”，“心”外无“道”，“道”外无“心”，“天下无二道，圣人不两心”^①。儒、释、道三教皆为圣人创制，其教义、教理皆出于圣人心体实证之“道”。三教虽名称不同，但其实则一，三者皆本于“道”而生，“教虽分三，道则唯一”，三教同源而一致。在论及三教关系时，王重阳一再强调：“释道从来是一家，两般形貌理无差。”^②“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”^③“害风故故谒华宗，三教唯公道话同。此际遇逢齐上下，中间会聚各西东。”^④王重阳以三教共尊的“道”为切入点，把本源性的“道”作为三教合一的契机。道无形，教有迹。老子、孔子和释迦皆为世之圣人，为显迹之神。圣人体道而创制立教，救度众生，三教圆融的基础就在于“道”。“人各认祖宗科牌：太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌……三教圣主、三界圣母，却来救度儿女，名号记显现分明，寿印信为其堪同……三教者是随意演化众生，皆不离于道也。”^⑤“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者，不离真道也，喻曰：似一根树生三枝也。”^⑥儒、道、释三教虽鼎足而立，但却同根而生，皆本于“道”而立。三教同根而生，同源而立，三教一家，乃理之自然。

2. 三教同功。在王重阳看来，三教不仅同源一致，而且具有相同的社会作用。三教都以扫除人的妄念、救治人的愚迷为己任，都以普度众生为职事。“《达摩经》云：过去言非实，未来不为真。太上炼九转还丹，令人去疾病，了生死。夫子教仁、义、礼、智、信，恐人招业在身，令人修此，亦能治其疾病。”^⑦“三教分明，解救平生之苦。”^⑧三教的不同，只是展现形式的不同、立教的侧重点不同，只是分工的不同而已，而在救治人生、教化社会的根本功用上却没有差别。儒以治世治民，佛以治心治性，道教则是既能修身炼形，又能够治家治国；三教同功而异名，可以并行于世，相互补充。

因此，在论及修行之时，王重阳一再强调，为道者只有博通三教教义，践行三教之理，才能真正体悟大道，证真成仙。“心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时何有异，妙玄通后更无加。”^⑨“为教同其闵，延年共比彭。并通三教理，远远得期程。”^⑩“熟名香、三教俱看，得善芽增长。”^⑪“运三车，依三教，永没沉三道。”^⑫“了了通三道，圆圆做一团。”^⑬只有融通了儒、释的“道”，才是“全”，才是“真”。“尽知长与道为邻，搜得玄玄便结亲。悟理莫忘

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第326页。

② 同上书，第4页。

③ 同上书，第9页。

④ 同上书，第141-142页。

⑤ 同上书，第288页。

⑥ 同上书，第286-287页。

⑦ 同上书，第158页。

⑧ 同上书，第336页。

⑨ 同上书，第16页。

⑩ 同上书，第158页。

⑪ 同上书，第179页。

⑫ 同上书，第84页。

⑬ 同上书，第21页。

三教语，全真修取四时春。”^①“三教好，妙理最深幽。”^②只有三者并重，才能真正成为得道之士。

3. 三教平等。全真道的三教合一之说，并非是以道教来统摄、涵融、消解儒、释二教，而是在论证三教同源、三教同功的同时，倡导三教平等之说。“平等者，道德之祖，清静之元，为玉华、金莲之根本，作三光、七宝之宗源。”^③儒、道、释三教各有至言妙理，不可偏废，“天地人生，同来相遇，应将甚、昭彰显务。道门开，释门阐，儒门堪步……禀三才，立三教，得三光，三丹宝聚”^④。在组建民间教团之时，王重阳亦立足于三教平等，以“三教”命名，如文登“三教七宝会”、宁海“三教金莲会”、福山“三教三光会”、登州“三教玉华会”、莱州“三教平等会”等，“凡立会必以三教名之者，厥有其旨哉”！其目的就是以示三教平等，“三教合一”“不独居一教”之意^⑤。

王重阳反对三教间非要一争高低、誓分优劣之态度，在创教之初，他即摒弃门户之见，着意论述三教同源、同功，高举“三教一家”、三教平等之旗帜，协调儒、道、释三教之关系。“释演空寂，道谈清静，儒宗百行周全。三枝既立，递互阐良缘。尼父名扬至圣，如来证大觉金仙。吾门祖，老君睿号，从古至今相传。玄玄，同一体，谁高谁下，谁先谁后，共扶持邦国，普化人天。浑似沧溟大海，分异派、流泛诸川。然如是，周游去处，终久尽归源。”^⑥三教同一体，无谁高谁下、谁后谁先之分。为道者，应长怀平等之心，包容诸物，对天地万物无分别心，无排他意，一视同仁，一体皆爱。“平等常施为大道，清静不退得真慈。”^⑦三教间亦应平等相待，和谐共处，亲如一家。“云朋霞友每相亲，滑辣清光养气神。满座谈开三教语，一杯传透四时春。”^⑧

4. 三教并用。王重阳不仅在理论上肯认三教同源、三教平等和三教同功，倡言三教一致，而且在实际的修行和教化弟子生众的过程也是杂取三教，不拘一格，实行三教并用之方法。“真人劝人诵《般若心经》《道德、清静经》及《孝经》，云可以修证。”^⑨“凡接人初机，必先使读《孝经》《道德经》，又教之以孝谨纯一；及其立说，多引六经为证据。”^⑩“王喆聚徒宁海洲，立三教平等会，以《孝经》《心经》《老子》教人讽诵，而自名其教曰全真。”^⑪把三教经典完全相提并论，并筛选出其中最为精炼简明的典籍向社会普及三教教义，真可谓用心良苦。

在《重阳真人金关玉锁诀》中论述“五行之法”时，他强调：“第一先须持戒，清静忍辱，慈悲实善，断除十恶，行方便，救度一切众生，忠君王，孝敬父母师资。”^⑫就其内容来

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第142页。

② 同上书，第196页。

③ 同上书，第344页。

④ 同上书，第186页。

⑤ 同上书，第324页。

⑥ 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，齐鲁书社2005年版，第5页。

⑦ 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第9页。

⑧ 同上书，第18页。

⑨ 同上书，第324页。

⑩ 同上书，第326页。

⑪ 同上书，第353页。

⑫ 同上书，第280页。

看，这显然是一条三教并用的戒律，其中既有道家的清静，也有佛教的慈悲，还有儒家的忠孝。在《赠侄》诗中，他也再次指出：“一首新诗赠七哥，予言切忌莫蹉跎。遵隆国法行思义，谨守军门护甲戈。饮膳共为通礼让，言谈歌出用谦和。先人后己唯长策，伫看归来唱凯歌。”^①行义、守法、爱国、礼让、谦和，显然是运用儒家教义来要求、教育子弟。在道友问及修行之事时，他亦回答曰：“洁己存心归大善，常行恻隐之端。慈悲清静亦频观。希夷玄奥旨，三教共全完。”^②在论述性命、丹道等重要理论问题时，他也常和会三家，引证儒、释来阐明道理。如《金关玉锁诀》述内丹，而引证佛教《心经》；《重阳授丹阳二十四诀》引证儒家仁、义、礼、智、信及佛教《金刚经》无诤三昧等等。由此可见，三教并用已构成全真道修持要求的重要内容，体现于心性和功行修炼的各个方面。重阳祖师不仅以此教导、要求弟子，而且自己也是身体力行。在对自己所作的评价中，他也称自己是“谥号王风，实有仙风。性通禅释、贯儒风”^③。

王重阳不别门户，广交僧徒儒士，遇佛言佛，遇儒言儒，和同三教，倡言三教同源、三教同功、三教平等，使全真道的“三教合一”理论呈现出了鲜明的特色，同时也为全真道其他教义、教理的构建奠定了基础，成为全真道立教修行的准则。

二、全真道“三教合一”的文化渊源及其时代基础

全真道和同三教，高倡“三教合一”，并不是历史的偶然。从当时的思想文化发展趋势来看，全真道“三教合一”理论的提出，既是魏晋至隋唐以来三教间相互吸收、相互融合的必然结果，又与道教内丹学发展紧密相联，同时又与其创教者自身的思想和当时的社会情势密切相关。全真道“三教合一”理论是传统道教中“三教合一”思想发展的圆满完成，对道教的繁荣与兴盛起到了重要作用。

1. “三教合一”理念在中国传统思想界的产生，至迟可以追溯到三国时期。《广弘明集》卷一载有《吴主孙权论儒佛道三宗》一文，同时提及儒、道、释三家，牟子《理惑论》中亦论及了儒佛思想的一致之处；道安曾以《老子》语解佛教《般若经》；僧人康僧会也曾论述：“儒典之格言，即佛教之明训。”（《康僧会传》）这些都可以说是三教一致的最初意见。经历魏晋南北朝至隋唐时期，儒、道、佛三教都有了充分的发展，出现了三教鼎立和三教共同发展的新局面。儒、释、道兼习成为隋唐时代士人及其家族的普遍趋向，三教之间的交融与会通日渐增多，三教间从外在功能上的互补逐渐转向到内在思想上的融通，三教合流成为当时社会思想发展的主要趋势。

在道教发展的历史中，以自身为主体来融会儒、佛二教，明确提出“三教一致”思想的当属晋代著名道士葛洪。为使道教思想进一步理论化和系统化，葛洪融儒家思想于道教体系之中，提出以神仙养生为内、儒术应世为外的观点，即所谓“内宝养生之道，外则和光于世。治

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第147页。

② 同上书，第183页。

③ 同上书，第268页。

身而身修长，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音”（《抱朴子·释滞》）。将道教的神仙方术于儒家的纲常名教结合起来。在《抱朴子·自叙》中，他自称：“《内篇》言神仙方药、鬼神变化、养生延年、攘邪却祸之事，属道家；《外篇》讲人间得失，世事臧否，属儒家。”“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修而但务方术，皆不得长生也。”^① 儒、道一外一内，内道外儒，用道养生，用儒应世，内外相补相辅，兼行而不相悖，儒、道双修，方可得道长生。

南北朝时期，道教内部会通儒、佛的思想趋势更加明显。儒家的“孝”、佛教的因果报应、五道轮回、地狱托生等思想已屡见于道经之中。在道士陶弘景的《真灵位业图》中黄帝、尧、舜、孔子、颜回等儒家圣贤也被引入道教，与老子并列于神仙谱系之中。陶弘景本人也是儒、道、佛三教兼修，他既著“《孝经》《论语》集注”，又自称是“释迦佛陀弟子”，常率弟子诵读佛经，并“诣郢县阿育王塔自誓，受五大戒”，在茅山中立佛、道二堂，隔日朝礼。

隋唐时期，儒、道、释三教的日趋合流已成为意识形态发展的必然趋势。道教融合儒、佛也更为深入。道教学者吸取儒、释思想，对道教的教理、教义和修炼方术作了全面的发展。在佛教思辨理论的影响下，唐初道教形成了佛教意味颇浓的道派即重玄派。“重玄派主要是融合老庄哲学和佛教中观哲学而成，同时也受到了儒家思想的影响，具有较强的义理性和思辨色彩，对道教教理教义的发展和演变，具有深远的影响。”^② 在吸收佛、儒思想构建道教思辨理论体系的同时，道教学者还借鉴融合佛教心性论和儒家人性论，构建道教心性理论，进一步对道教修行理论和实践加以完善，无论司马承祯、吴筠、王玄览，还是《常清静经》新道经，都将“心”与“道”相联，主张修心、主静，将心性的炼养作为得道的关键。隋唐五代是道教迅速发展的时期，道教理论在三教融合中得以发展和完善，虽然道教学者主要还是立足于本教而融摄其他两教以丰富发展自身，但它却为唐以后三教思想理论上的进一步融合奠定了基础，成为全真道三教合一理论的思想渊源。

2. 在三教合一日渐成为文化发展的主流趋势之时，道教内部也在悄然发生着变革。道教理论逐渐由外丹论转向内丹论。从一定意义上讲，是三教间的融合促进了道教内丹学的兴起，但同时，内丹理论的发展又为道教进一步融会儒、佛二教提供了基础，成为道教融摄儒、佛的内在动因，也成为全真道三教合一理论的建构基础。

从道教的发展来看，道教由崇尚黄白、烧炼之术的外丹学说转向内丹理论，既有其内在的理论根据又有外在的客观需要。隋唐时期，道教练丹术也发展到了极盛，烧炼黄白之术盛行于世，有些道士名为炼外丹以求成仙长生，实际却在烧炼药金银以谋财利。如《太平广记》卷四百引宋戴君孚《广异记》中便说，隋末有道者居太白山炼丹砂，合成大还丹，化赤铜为黄金。这些药金银乃伪物，在社会流行便成一害。因此，外丹术亦被人视为欺人之术，加以鄙弃。

同时，外丹理论的盛行，也诱使不少达官贵人和修道之士热衷于服食金丹以求长生、成仙之道。正是由于富贵者及术士们的实践，外丹论的弊害也逐渐显露出来。“欲求长生，反致速死”的许多惨例，使人们对金丹服食产生了普遍的怀疑和不满，同时也促使道士们转而另觅成

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年版，第67页。

② 卿希泰：《简明中国道教通史》，四川人民出版社2001年版，第71页。

仙之道。在当时儒、道、释三教普遍重视心性的思想文化背景下，道教的外丹术逐渐向内丹炼养术转化，以修炼内丹而期成仙为主旨的钟吕内丹派逐渐兴起。道教内部开始孕育着一场重大变革。

以“天道与人道合一”“匹配阴阳，纯阳为仙”等为主要特征的钟吕内丹理论对以钟吕继承者自居的全真道的教理、教义产生了直接的影响，为全真道以心、性为基点兼采三家之说构建自己的理论体系，提倡三教合一之说奠定了基础。从一定意义上讲，全真道教义、教理是隋唐至北宋以来道教中三教合一的趋势继续发展的产物，是钟吕内丹派之学与儒、佛之说进一步融合的结果，正是这种学术文化渊源决定了全真教的基本理论面貌，使全真教在基本理论方面大异于此前的道教教派，呈现出自身独具之特点。

3. 王重阳以“三教合一”为旗帜，大量糅合儒、佛二教之内容，构建新的道教理论体系，既是当时“三教合一”思潮发展的一种必然趋势，是金元之际“三教合一”思潮在道教内部的表现，是道教内部改革发展的客观要求。同时，高倡“三教合一”，主张三教同源、三教同功、三教平等，也与其自身的思想渊源和思想特点有着密切之关联。

王重阳，名中孚，字允卿，又名世雄，字德威，入道后更名为王喆，字知明，道号重阳子，故后人称他为王重阳。京兆（今陕西）咸阳刘蒋村人，生于北宋政和二年（1112年），自幼熟读儒书，“幼小入学明师训，九经圣典苦习攻”^①，受到良好的儒家教育，后来又经异人指点，修炼道教内丹，对儒、道两家有着深刻的体认和领悟。在他皈依道教的过程中，也曾学佛参禅多年，研究过佛学经典，他曾自称“七年风害，悟彻《心经》无罣碍”^②。独特人生经历，使他能够在开创全真道之初，积极顺应当时正十分兴盛的三教合一潮流，将“三教圆融”作为创教的宗旨，力倡三教同源、三教同功、三教平等，和同三教教义，对道教传统的教理、教规、教仪、修炼方法、传播方式等进行了重大变革，为其后全真道的兴盛奠定了坚实的基础。

4. 全真道宣扬三教同源、三教平等、三教同功，兼用三教，高倡三教一家，也与道教的社会地位和当时的社会情势有着密切的关系，是全真道谋求自身发展的必然选择。

长期以来，道教是三教中力量最弱的一家。道教全盛的唐代，全国道士女冠的总数不及佛教僧尼的二十分之一。在全真道兴起的金初，整个道教皆处于最为不利的境地。女真族素无道教信仰，在金立国之前，佛教就传入女真族中，从金太宗起，金廷就建寺赐田，礼遇名僧，对佛教的尊崇有过于北宋。金熙宗、章宗皆亲诣孔庙拜祭，金世宗并命以唐礼祀孔，颁印儒家经籍，以儒学开科取士。儒学在金代仍居统治思想核心的地位。与儒、佛二教的社会地位相比，道教明显处于劣势。

因此，在道教势弱力微的情况下，全真道以三教为标帜，高唱三教归一，是颇合时机、富有号召力的。它一方面便于适应当时社会人士对三教兼容并蓄的思想基础，另一方面又可借助于儒、佛二教的优越地位和深广影响，把人们吸引入全真道之中。元刘曜的《三教平心论》卷上，即站在佛教的立场阐明了这一道理：“谓佛教与道教同，则庶不启道教之争，倡三教可以合一，则若儒若道，皆可诱而进之于佛。”王重阳虽未公开点明他倡导三教归一的真实用意，

① 《鸣鹤馀音》，《祖庭记》卷九，《道藏》第24册，第307页。

② 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第82页。

但其以三教归一诱人进之于道教的目的，在当时情形之下，也可以说是不言而喻。强调三教平等，则有争取全真道与儒佛二教鼎足而立的地位之用意；鼓吹三教一家、三教同源同功，则便于缓和三教矛盾，防止儒、佛二教对全真道的排斥。

三、全真道“三教合一”与道教的未来发展

就当时的文化发展与交流而言，全真道“三教合一”是对不同思想文化因素的一次成功整合。王重阳杂糅三教，高倡“三教合一”，既顺应思想发展的潮流，适应了当时社会之形势，同时也促进了道教的改革与发展，在文化融合的大趋势下为道教的发展开辟出了新的路向。这一成功范例对现代的思想文化建构、对传统道教的未来发展和中国 21 世纪的文化战略的构建都有着重要的借鉴意义。

当今的时代是多元化的时代，是多元文化和多元宗教并存的时代，也是不同文化体系、不同思想流派之间的大融合、大交流的时代，在不同文化、不同思想流派的冲突和交融中，如何立足于时代之需要，消解外来文化与本土文化、传统与现代的隔阂与冲突，整合不同文化系统和思想流派的积极因素，积极主动的吸收其他文化发展的新的成果，适时调整自身，促进自身的转化与发展，在与其他文化、其他宗教的共处中保存、发展和完善自身，是每一种文化、每一种宗教信仰都面临着的问题，道教也不例外。解决这一问题，全真道“三教合一”理论仍具有重要的启迪意义。

全真道的“三教合一”，既不是以己来消融、吞没其他教派，也不是将自身消融于其他教派之中。其合一，是以悲悯人生、普度世人、救治社会为目的的合一，是在充分肯认自身价值和三教之功用基础上的合一，是三教间积极因素的整合，是三教间的互补，三教合一之“合”是一种积极的“合”，是对道教自身的补充和完善。借鉴全真道“三教合一”之经验，道教要在多元文化的竞争中确立自己的地位，谋得繁荣与发展，首先就要在尊重和认可其他宗教和文化中的优秀成分的同时，充分发掘自身的积极因素，展现自身对于时代之价值。道教文化中蕴涵着丰富的人生智慧，其贵生乐生的生活态度、崇俭抑奢的生活信条、顺应自然的行为原则、慈爱和同的处世方式、清静恬淡的精神境界、抱朴守真的价值取向、天人和谐的生态理念等等，对正确处理当代社会中人与人、人与社会、人与自然之间的关系都具有重要的启迪意义和价值。我们要善于发掘道教文化的精华，努力开发道教文化中的优势资源，赋予其新的时代内涵，将其转换成现实有效的资源和力量，使其成为道教与其他文化体系和不同宗教派别对话与沟通的基石，成为道教融摄与整合其他文化中积极因素以补充和完善自身的基础，在文化全球化、现代化的进程中，建构起适应时代要求的道教文化体系。

全真道以“道”为基础，高倡“三教合一”，主张三教同源、三教同功、三教平等，融三教教义为己所用，促进了道教的繁荣发展。其“三教合一”是着眼于发展自身，而不是立足于抑制、消灭对手。三教合一，实际上体现了道教人士宽广能容的开放胸怀。在当今多元竞争的时代，要进一步促进道教的繁荣与发展，为道教文化争得其应有的地位，扩大道教文化的影响，我们也应有兼收并蓄、开放、包容之心态，有海纳百川之胸怀，融各派之长，采诸教之善，促进道教的发展与完善。“道”是道教文化的立论根基和最高信仰，也是其会通和容纳各

种不同文化的基础。“道不仅是一切人间秩序和价值观念的超越的理想世界，而且是人类理性思维延伸的极限，它是唯一的终极的绝对真理……道在本体论上的无限超越性又可作为宗教的终极信仰，使之成为理性的科学、哲学与非理性的宗教的交汇点……也必将成为世界文明相互交融的凝聚点。”^①“道”具有最高的超越性和最大的包容性，大道能容，“道”的这一特性使道教不仅可以包容儒、佛思想之精华，而且还可以融会和接纳东西方不同文化体系、不同宗教派别的优秀思想成分。因此，我们要敢于以道教的教义、教理接引现代西方文化和传统文化中不同文化体系的先进因素，积极吸收和借鉴其他宗教的有利因素，在与世界各民族优秀文化的融会交流中不断完善道教教义、教理，建构起既具有民族特色又具有普世价值的道教文化体系。

全真道立足于时代要求和文化发展趋势，以三教合一为理论基石，整合儒、道、佛三家教义，对传统道教教义、教理做出改造，构建起独具特色的道教理论体系。其三教合一，鲜明地体现了道教人士的改革精神与创新勇气。在全球一体化的时代，不同文化间的广泛交流与融合已成为当今文化发展的一种必然趋势。在各种文化思潮的影响下，人们的思想也日益呈现出多样化的取向，这就对道教教义教理的发展提出了新的要求。道教要成为一个能为社会中多数人接受的宗教，要为自己赢得更多的信众和更好的社会地位，使自己在与其他宗教和文化的对话中取得更有利的位置，就必须顺应时代的发展，积极主动地吸收其他文化发展的新的成果，不断创新理论，改革自身，适时的对原有的教义教理做出调整与改变，在改革与创新中实现自身的完善、转换与发展，在创新与改革中展现道教文化对当代社会和现实人生的意义和价值，使道教为人类文化的发展做出新的贡献。

^① 胡孚琛：《新道学文化的综合创新之道和普世价值》，《河北学刊》2003年第5期。

道教的发展与“三教合一”*

陈翠芳

儒道释三教^①为了各自的发展,从不同角度排斥和吸融其他二教,共同形成了三教合一的文化现象。早期道教以自身为主体融会儒教,为三教合一准备了条件。道教在南北朝时推动了三教合一的文化现象的产生和形成,在隋唐五代时促进了三教合一文化现象的发展。宋以后道教从深层吸取佛儒,促使三教合一成为文化发展的主流。

(一) 早期道教创造了三教合一的基本条件

道教汇纳众派而产生,原始时期大量吸取儒教,奠定了三教合一的基础。

道教产生的源头众多,从古代宗教、民间巫术、神仙传说、方土方术、老庄哲学、黄老思想、儒家理论、阴阳五行说、易学,到原始体育卫生知识及古代医学等,举凡汉代之前及汉代所存在的各种思想、观点和信仰,道教都加以吸纳糅合^②。道教诞生后,最初主要是依赖和吸容儒家思想和儒教。第一部道书《太平经》采撷先秦百家,承袭原始崇拜和信仰,宣讲仙真仙境及人可以学道积德成为长生久视的仙人等思想。同时,明确肯定儒教的三纲五常六纪,以类似于儒教君亲师的君父师为道教三宝,认为“此三行而不善”则天地人鬼神必共责之,故《太平经》能“令人父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭,邻里悉思乐为善,无复阴贼好窃相灾害”^③。东汉末出现的《老子想尔注》是五斗米道的重要秘典,它推崇黄老,又“喜忠孝、好善事”,认为道用时,臣忠子孝国易治,行道也就实现了忠孝仁义。道教不仅理论上肯定儒家伦理和儒教信仰,还一定程度地付诸实践。魏晋时期道教有了一定的发展,特别是丹鼎派理论发展迅速。丹鼎派探索的主要是人可服食金丹而长生及金丹的具体炼制过程和方法等问题,其集大成者葛洪在其重要著作《抱朴子》中却独辟篇章,专论儒学。他在自叙中明确说道:《抱

* 本文原载《厦门大学学报》(哲社版)1996年第1期,第81-87页。

① 对“儒教”的提法,学术界尚有争议。任继愈教授肯定“儒教”之论,并且以宋明理学为儒教的典型形态。本文所说的“儒教”不专指某一具体的儒学形态,是指孔孟之后伴随儒家发展出现的神学化信仰化的儒学。

② 任继愈:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第9页。

③ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第409页。



朴子·外篇》言人间得失世事臧否，属儒家。葛洪的基本构想是道本儒末，兼通二者，如此便“内以治身，外以为国”，他认为仙道不悖于世理人情，“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修而但务方术，皆不得长生也”^①。可见，葛洪把忠孝仁义等儒家伦理和儒教理解为道教修行成仙的必要条件和重要内容。

汉魏晋时，道教处于原初形态，史学界称之为早期道教。它汇合众多思想，特别是吸融儒家伦理和儒教信仰，借此强壮了道教自身，同时使道教具有较大的包容性和开放性特点，为日后容纳其他思想和观点创造了基本条件，为三教合一奠定了坚实的基础。

（二）南北朝时期道教催化了三教合一的产生

南北朝时期，道教极力效仿和吸取佛教，同时继续融纳儒教，对三教合一的产生和形成起了催化作用。道教较明显地吸取佛教是从东晋末开始的，南北朝时更为全面，从义理、仪规和具体修行等层面汲取和融会佛教。在义理上，东晋时道教仅限于吸取佛教的因果报应说，南北朝时，除了因果报应说外，五道轮回、地狱托生等思想也屡见于道经。北魏道士冠谦之的《太上老君诫经》叙述道：“本得无失，谓前生过去已得此诫，故于今身而无失也。”他的《老君音诵诫经》宣讲“六道轮回”，告诫世人：若行为不端，便受到惩罚，“罪重之者，转生虫畜”^②。《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》宣称：生时不修善治身，死后会“幽囚地狱，苦恼三途，轮转五道，来生当为下贱”^③。同时，对佛教空宗思想也不同程度地援引。如《灵宝经》明确论道：“当知三界之中，三世皆空。知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。”^④在仪规上，道教仿效佛教逐步设立了一套戒规仪礼制度。北魏道士冠谦之清整道教时，便率先倡导戒规，立教规教仪。陆修静主张内持斋戒外持威仪，并以斋为求道之本、修道之基石。他编著的道教仪范方面的书有一百余卷，制定了一整套仪典斋戒，使道教斋仪规范化、制度化。由于冠谦之和陆修静等人的努力，五斗米教得以改革，并以天师道的崭新姿态临世，道教摆脱了其原始形态而趋于成熟。在具体修行上，一些道士对佛理佛规身体力行，其中最典型的是陶弘景。他佛道并修，自称是“释迦佛陀弟子”，敬重佛法，率弟子恒读佛经，又在茅山中立佛、道二堂，隔日朝礼。他临终前还叮嘱弟子，要“以大袈裟覆衾蒙首足”。道徒不仅在思想上也在行动中承认、接受佛教，可见佛教对道教影响之深。南北朝时期，道教从内容和形式上广泛效仿佛教，并尽力消化它，以求更新、发展自身。

儒家伦理和儒教信仰促进了早期道教的形成，在道教变革更新的过程中，被纳入道教体系，渗入道教各个层面。冠谦之改革五斗米道时很注重吸取儒家礼法和儒教礼教，认为道教的“建功斋清”“诵诫”“建功香火”等斋醒仪式的目的是以礼祈求神灵，各种长生成仙道术及其修炼必须“专以礼度为首，而加以服食闭练”^⑤。陆修静从道教的角度呼吁民众内修慈孝、外行敬让、助国扶命。陆修静的再传弟子陶弘景则更进一步改革道教，在其重要道书《真灵位业

① 李养正：《道教概说》，中华书局1959年版，第67页。

② 同上书，第90页。

③ 《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，《道藏》第177册，中华民国十三年上海涵芬楼影印。

④ 《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，《道藏》第167册。

⑤ 李养正：《道教概说》，中华书局1959年版，第89页。

图》中，将黄帝、尧舜、孔子、颜回等儒家圣贤和儒教敬奉的教祖引入道教神团，与老聃列在同一级位。“孝”本是儒家的伦理规范和儒教信条，道教经书《孝子报恩成道经》却专论孝道：“孝治天下，不劳法令；孝治其身，志性坚正；孝治百病，天为医之；孝治其身，众毒不害。”^①孝道成了道教的重要内容。儒家伦理和儒教信条也成了道教戒条。《罪根上品大戒经》告诫弟子：“与人君言则惠于国，与人父言则慈于子，与人师言则爱于众，与人兄言则梯于行，与人臣言则忠于君，与人子言则孝于亲，与人友言则信于交，与人妇言则贞于夫，与人夫言则和于室……”^②随着道教的发展，道教对儒家和儒教的融合也更全面、深入。

南北朝时期，道教深入广泛吸取佛儒，促进了三教的一致、相通，“三教合一”的思想已被明确提出。其中较典型的是陶弘景，他注重调谐三教，并在《茅山长沙馆碑》中指出：“百法纷凑，无越三教之境。”^③三教合一已逐渐明朗化。

（三）隋唐五代时道教促进了三教合一的发展

隋唐五代是儒道释三教大斗争大融合的时期，道教更深切透彻地吸佛纳儒，有力促进了三教合一的发展。由于统治者的好恶，这段时期儒道释三教虽势均力敌，但排列次序和社会地位不断变化，三教之间尤其是儒、道与佛之间的论辩不断、冲突屡起。儒家与儒教被排挤，统治者所信奉的佛教与道教也有几次大的辩论和冲突。尽管如此，三教之间的融合也逐步渗透。儒教在隋朝从被动地位强调三教合一，至唐末，韩愈和李翱则更自觉地纳佛道入儒。佛教也积极吸取道教，并在各个新宗派融入道教教义和道术。而道教则一方面充分展示自己的个性、特质，另一方面更深透地融合佛儒。

道教对佛教进一步模仿和吸容，力图使道教义理化。在佛教义理的影响下，唐初道教形成了佛教味颇浓的道派即重玄派，其代表人物有成玄英、王玄览等，其主要特征是援佛教的玄、空等思想阐释老庄哲学，从而论述道教之“道”。成玄英认为道的本质即是“虚玄”，王玄览在《玄珠录》中更明确阐发道体空、玄的思想：“道体实是空，不与空同。空但能空，不能应物；道体虽空，空能应物。”“至道不可得，还是至道空。”^④唐睿宗时的司马承祯则在修炼方法上吸取佛教的止观、禅定思想。他在《坐忘论》中强调修真之要在于主静和坐忘：“静则生慧，动则成昏……学道之初要，须安坐虚心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”^⑤司马承祯还提出了斋戒、安处、存思、坐忘、神解“五渐之门”的修行方法，其主静和坐忘的修道精神得到了具体体现。唐末五代的道士杜光庭则从仪礼方面吸取佛教，他考订、整理了道教的各种斋醮仪式，撰写了著名的《道门科范大全集》，统一了不同道派的斋醮仪式，使之规范化制度化。道教义理化还表现在道经的大量问世。隋唐五代时期，述及教义、仪式、修持方法及方术的各类道经超过万卷，更为重要的是出现了我国第一部《道藏》——《开元道藏》，这是道教义理化的一个重要标志。道教效仿佛教体系并吸取佛教的虚、空、玄思想，通过诠释老庄思想而确定道体理论，从而完成了道教义理化过程。

① 卿希泰：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第168页。

② 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第202册。

③ 引自李养正：《道教概说》，中华书局1959年版，第102页。

④ 《玄珠录》，《道藏》第725册。

⑤ 《坐忘论》，《道藏》第704册。

道教与儒教虽有摩擦，但相互吸容仍是主流。唐朝道士吴筠力图消除世人对道教违反儒教伦理的看法。他说：“道之所存乎本，故至仁合天地之德，至义合天地之宜，至礼合天地之容，至智合天地之辩，皆自然所察，非企羨可及。”^①他把仁义礼智看成是道的固有属性，只是以道为本。杜光庭注重儒的忠孝仁信论，论道：“道德二篇……非谓绝仁义圣智，在乎抑浇诈聪明，将使君君臣臣父父子子，见素抱朴，混合于太和，体道复元，自臻于忠孝。”^②五代道士谭峭更有机地融合儒道，他在其《化书》中说道：“旷然无为之谓道，道能自守之谓德，德生万物之谓仁，仁救安危之谓义，义有去就之谓礼，礼有变通之谓智，智有诚实之谓信，通而用之之谓圣。”^③或许是由于生长于同一片土地，道儒常一并抗佛，其内部以相融相渗为主。

隋唐五代是道教迅速发展的时期，道教融合佛儒也更为深入，并能融会贯通。三教合一有了更丰富的内涵和坚实的基础。道教在融合中得以强大、完善，这又为它再次自我更新准备了条件。

（四）宋元明清时道教促使三教合一成为文化发展的主流

从北宋开始，三教合一渐成文化时尚，道教以三教合一为主要特征，促使三教合一成为文化发展的主流。这一时期，儒学纳佛容道而系统化、理论化，形成了新形态儒学即理学，儒教有了新的理论基础，从形式到内容都更加完善，地位也更显著和稳定。佛教由于地位陡落而力倡三教同流；道教繁衍出众多道派，进入了蓬勃发展时期。此时，道教有两个重要特征：一是内丹论，二是三教合一。这两个特征密切相关，三教合一是内丹论的基础，也是道教的有机部分。北宋著名道士张伯端将内丹论明确化，初步完成了外丹论向内丹论的转变。他在有“经王”之称的《悟真篇》中指出：“教虽分三，道乃归一。”^④他接受佛的禅论和儒家性命之说，揉三教为一体，主张性命双修、先命后性。他的弟子白玉蟾承师说，认为“三教异门，源同一也”^⑤。宋元间产生的净明道以忠君孝亲为中心，实即儒化的道派。

南宋初，金统治区诞生了著名的三大道派：太一道、真大道和全真道，各道派在义理及具体修持方法上各有偏重，但都自觉或不自觉地突出了三教合一这一时代趋势。尤其是势力强大、影响久远的全真道，其教主王重阳以三教一家为立教之宗。“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”^⑥这是他始终坚持的原则，更为重要的是，王重阳性命双修以性为先为重，从最根本意义上论述三教同源旨归一。他宣讲老子、孔子和释迦皆为显迹之神，他们于三方立三教，以不同方式救度众生，因而，“三教者如鼎之足，身同归一，无二无三。三教者不离真道也，喻曰似一根树生枝也”^⑦。王重阳的七大弟子及他们创立的北七真派都继承了教主的内丹论及三教圆融思想，其他承人和历代弟子也警记师训。元时全真道士牧常晁在他的《玄宗直指万法同归》中说道：“夫三家者，同一太极，共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心也。”“释即

① 《玄纲论》，《道藏》第727册。

② 《〈道德真经玄德纂疏〉序》，《道藏》第407册。

③ 《化书》卷四，《道藏》第724册。

④ 《紫阳真人悟真篇三注》，《道藏》第63册。

⑤ 《道法九要序》，《道法会元》卷一，《道藏》第884册。

⑥ 《重阳全真集》卷一，《道藏》第793册。

⑦ 《重阳真人金关玉锁诀》，《道藏》第796册。

道也，道即儒也……圣人之理一而已矣。”^①元初道士李道纯，由南宗而入全真教，以儒家“十六字心传”释道之心性，又用禅宗的清妄念、幻缘之说讲述修仙之道，在《中和集》中明言：“道释儒三教名殊理不殊。”^②明代全真道士何道全著有《三教同源》，认为：“道冠儒履释架装，三教从来总一家……虽然形服难相似，其实根源本不差。”^③清代最著名的内丹大炼师刘一明坚守全真道的宗旨，宣讲三教义理相通：“儒以浑然天理谓太极，道以浑然天理谓金丹，释以浑然天理谓圆觉。”^④他认为三教以“道”为宗，太极、金丹、圆觉实为一体，成圣成仙成佛只是称谓不同，实质无二，还专门撰《三教辨》，全面系统论述三教同源同宗。

以全真道王重阳为主要代表所倡导的三教合一思想，也不同程度地影响了其他道派。符派的主干由原始五斗米道到南北朝时的天师道，元代又改名为正一道，名称不断变换，却始终以符咒术为本，但发展到第四十三代天师明代的张宇初时，也较明显地吸取佛儒。张宇初在宣扬符咒术的同时，兼修内丹，并以宋儒二程之言论证鬼神的存在，又借佛教涅槃之说来超度亡灵，试图“贯综三氏，融为一途”^⑤。明代产生并盛极一时的张三丰的武当道，以北方水火之神真武（又名玄武）为至尊之神，道士均习武当内家拳术，在教义上则重内丹修炼，尤重修性，强调三教合一。《三丰全集·大道论》写道：“道原于性本于命”，三教同源于此道，“佛也者，悟道觉世者也；儒也者，行道济世者也；仙也者，藏道度人者也”^⑥，三教皆穷理尽性至命。由于义理相近，武当道派最终归合于全真教。明中叶后，道教逐渐衰弱，但道教力倡的三教合一之风经久不衰，并渗透到社会文化的各个层面。

二

三教合一一旦形成，便深刻影响了道教，促进了道教的发展、完善和内部统一，扩大了道教的影响，但又在一定程度上限制了道教个性的充分发展，削弱了道教的势力。三教合一对道教发展的积极意义主要表现在以下几方面。

第一，三教合一推动了道教的变革。历史上，道教的大变革有两次，一次是由原始道教而成熟化，另一次是由外丹论转向内丹论。这两次变革都离不开三教合一文化现象的促进作用。南北朝时，道教儒教佛教三教合一初步形成。此时的“合一”主要是指三教的社会功能相同，但道教大量吸取佛儒的思想，特别是仿效佛教信仰的理论性和斋规仪礼的系统完整，首次设立了规范化系统化的一整套道教斋醮仪式和规戒制度，道教信仰的理论化程度也得到了一定提高，道教摆脱了原始状态，具备了成熟的形态，完成了道教的第一次革命。神仙境界是道教信仰的最高理想。宋以前，道教对仙境的追求主要求助于外在修炼，金液丹药是长生不死、得道成仙的绝对保证，这是道教外丹论的思想特性。外丹论到葛洪已登峰造极，但其效果并不理

① 《玄宗直指万法同归》，《道藏》第734册。

② 《中和集》卷六，《道藏》第119册。

③ 《随机应化录》卷下，《道藏》第740册。

④ 引自李养正：《道教概说》，中华书局1959年版，第197页。

⑤ 《〈岷泉集〉序》，《道藏》第1018册。

⑥ 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第662页。



想。外丹论所注重的金丹昂贵难以普及，更大的问题还在于金丹取源于巨毒物，炼制和服用稍有不慎，便危及性命。历史上因服食金丹中毒而亡的大有人在，这自然使人们对金丹心存疑虑乃至畏惧。道教又面临着一场革命。儒道释相通相合，三教理论终于在唐末宋初不约而同地由外在修炼转向内在修养。这是三教合一的结果，这种转变又升华了三教合一，使“合一”从原来主要限于作用上都能“导民向善”发展到在中心义理上强调三教同源旨归一致。道教的转变体现在由外丹论发展到内丹论，经五代宋初的内外丹兼修，到金时全真教专讲内丹，内丹论成了道教的主流，道教又一次获得新生。

第二，三教合一促使道教吸引众多信徒，有了雄厚的群众基础。道教作为本土信仰根植于民间，对符派道教的信仰多源于为民治病救灾。对外丹论，平民百姓不可能奢望得到金丹，也就谈不上多少信仰。况且，外丹论多注重个人炼丹修行，传道是靠师徒密授，修行方式及途径富有神秘性，即使是修行者也未必全能掌握其秘诀。这些因素限制了道教的影响范围，只出现了一些小型宗教组织。内丹论的出现改变了这种状况。三教合一不仅推动了内丹论的产生，而且构成了内丹论的基础。内丹论从义理上吸佛纳儒，它掺入佛教禅定思想，运用佛教轮回说、因果报应理论；以儒家伦理道德为依据施行教化。修持方法上，内丹论道教授用儒教的性命之说和以正心诚意为主的自我修养，又吸取佛教的静心、禅定和顿悟。修持方向由以前的出世转为入世，与佛儒相似，道教开始重视现实之苦，以拯救众生为目的。道教逐渐世俗化，更接近民众，人们不一定像道士那样专心修道，也能理解、接受道教，从中得到安慰和寄托。这些特点有力扩大了道教影响，引来了大量信徒。净明道传播于江南，元明间影响甚大。太一道金时声威大振，门徒增盛，信徒有数万之众。真大道以苦行为要，据《崇玄广化真人岳公碑》记载：“一时州里田野，各以其所近而从之。”传至八祖岳德文时，真大道影响更甚，“西出关陇至于蜀，东望齐鲁至海滨，南极江淮之远”，皆有其信徒^①。全真教势力更大，“南际淮，北至朔莫，西向秦东向海”，无不见其信徒，“十庐之邑，必有香火一席之奉”，以至于统治者惧其有张角之变而不得不禁止，但不久在民间又“势如风火，愈扑愈炽”^②。正一道由统治者扶持为道教正统，对民众也很有吸引力。明中以后，道教教义上无大发展，但其影响经久不衰，较大规模的教团仍在发展，道教已深入人心，影响人们生活的各个方面。

第三，三教合一促进众多道派的统一。宋元时期，各种宗派不断产生，每一宗派内由于传人不同，也繁衍出许多小宗派。历史上较大的宗派有太一道、真大道、全真道、净明道、正一道等。大的宗派内部又有各种小派别：少阳派、正阳派、纯阳派、重阳派、龙门派、随山派、南无派、遇山派、华山派、清静派、正乙派、真武玄武派、三丰派，等等，近八十余支派。这些大大小小的宗派在义理斋仪科规等方面有不同特征，但皆不同程度地吸融佛儒，自觉或不自觉地肯定三教合一，终于导致明代后各宗派间的归属与合并，明后存留下来的道派主要是全真道和正一道，其他道派或归于全真道，或并入正一道。

第四，三教合一促使道教得以借儒佛之势而张扬和推广。在三教合一思潮下，道教吸佛纳儒，也为佛儒所吸纳，这种现象在宋元明清时表现得最为突出。理学大师朱熹表面上反对佛、

① 中国道教协会研究室编：《道教史资料》，上海古籍出版社1991年版，第339、341页。

② 李养正：《道教概说》，中华书局1959年版，第171页。

道，却又暗暗吸取佛、道。他年轻时出入于佛老，与一些道士交情很深，他游览时“每宿道庵”，在他的武夷精舍专设命名于道书《真诰》的寒栖馆，供“道流”居住^①。朱熹借老子思想论无极而太极，并援道入《易》，花费不少精力编写和修改《参同契考异》，并以“空同道士邹欣”的名义作《阴符经考异》，谈论道、法、术，终使其思想的一部分由老而《易》，由《易》而转向道教丹法^②。以苏轼为代表的蜀学派公开接受佛道，苏辙很喜欢道教修炼术，并且多次运用道教的符咒术，他自称：“心是道士，身是农夫，悟（误）入廊庙，还居其间。”^③宋明理学的著名代表王阳明自述他8岁即好神仙之学，实践内丹数十年，并以道教内丹阐述其“至良知”理论：“夫良知一也，以其妙用而言，谓之神；以其流行而言，谓之气；以其凝聚而言，谓之精。”^④长期事儒的林兆恩采汲道教内丹性命双修之术，自称师法张三丰、卓晚春，明代后期，提倡变儒为三教合一的“三一教”。儒学和被神化的儒学从不同角度吸收道教。这一时期佛教主要是吸收儒学和儒教，对道教也多有融合，禅僧行秀以道家和道教思想解释佛理：“道本无言。”“玄牝之门，是为天地根，绵绵若存。”^⑤明朝时佛徒进一步强调三教合一，如名僧德清说道：“愚意孔老即佛之化身也。”“是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。”^⑥道教的神仙信仰、思想理论、修炼方法等都不同程度地渗入儒学、儒教和佛教，道教不仅由其自身的更新、发展而扩大影响，并通过佛儒渗透到文化和社会生活的各个层面。

三教合一积极影响道教的同时，也削弱了道教势力。三教合一强调三教相通相融，突出其共性，相应地就一定程度上忽视三教各自的个性。道教借三教合一而扩大影响、统一宗派，完善自身，但这多少又损害其个性发展。宋元时的净明忠孝道纯然一儒化道派，清代自称为净明道弟子的傅金铨以忠孝为先，将丹道合于理学，是一理学化道士。明代何道全极端佛教化，成了“穿道冠的僧人”。清朝统治者从安定天下的目的出发，宣传三教合一，尽力缩小三教的差异，发挥宗教劝善规德的道德作用，对道教采取利用又控制的双重政策，极大冲淡了道教特性，并立黄教为国教，道教世风日下。到晚清，统治者直接控制天师道，以致六十三代天师仅有个名号而已。全真道在清初已为统治者所控制，晚清时，全真道领袖高云溪全无道士之德，脱节为攀权附贵的奴才。由于统治者的干预，个性发展本已受到限制的道教，其特异性更趋淡化、模糊，其势力也日渐衰弱，这标志着封建时代道教历史发展过程的完成。

① 陈荣捷：《朱子新探索》，（台）学生书局1988年版，第605-608页。

② 束景南：《朱子大传》第二十三章，福建教育出版社1992年版。

③ 引自卿希泰：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第202页。

④ 同上书，第220页。

⑤ 同上书，第203页。

⑥ 同上书，第221页。

全真道与儒释墨浅论*

张应超**

全真道是金代王重阳创立的著名道教教派，是中国道教中与天师道相比肩的影响最大的教派之一。全真道之所以能在中国大地上广为流传，其中一个很重要的原因。就是它非常重视对儒、释、墨诸家思想中某些内容的借鉴与吸收，用于全真道的实践活动中，使自身不断完善，更好地适应社会。

一、“三教同祖”“三教相通”的创教原则

一种宗教或一个教派创立后，如何能使其在社会中存在、传播并发展下去，是宗教领袖与教团核心人物面临的头等大事。作为全真道的奠基者的王重阳，面对当时在社会上影响甚大且历史悠久的儒、佛、道三家思想学说并存的现实，以道教为本，与佛、儒二教（王重阳认为儒学是一种宗教）友好相处，明确提出“三教同祖”“三教相通”的原则，而且作为全真道的祖训传之后世，这是全真道一个突出的特点。

王重阳早在终南县南时村“活死人墓”（今户县重阳成道宫）修道时，就对以后要创立的道教教派应吸收其他宗教思想的精华有深刻的思考，他在“活死人墓”的四角各种植海棠树一株，曰“吾将来使四海教风为一家尔。”^① 在王重阳的著作中，则更加具体化为儒、佛、道三教同祖并且相通，可为一家。他在《孙公问三教》诗中写道，“儒门释户道相通，三教从来一祖风。悟彻便会知出入，晓明应许觉宽洪。”^② 在《重阳真人金关玉锁诀》中指出：“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三；三教者，不离真道也，喻曰似一根树生三枝也。”^③ 在《永学道人》诗中指出：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时何有异，玄妙通后更无加。”^④ 在《临江仙·道友问修行》词中写道：“希夷玄奥旨，三教共完全。”^⑤ 王重阳的高徒、全真道

* 本文原载《人文杂志》2000年第1期，第36-39页。

** 张应超，陕西省社会科学院宗教研究所。

① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第461页。

② 《道藏》第25册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版，第693页。

③ 同上书，第802页。

④ 同上。

⑤ 唐圭璋编：《全金元词》（上），中华书局1979年版，第223页。

“七真”之一的丘处机亦承继了其师三教相通思想的真谛，提倡：“儒释道源三教祖，由来千圣古今同。”^①王重阳的另一位高徒王处一也倡导“三教三才共一般”，“三教同兴仗众缘”^②。这些都反映出全真道初创时期提倡三教相通的思想原则。王重阳在创建教团的实践活动中，也非常重视贯彻其三教相通的思想。据《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》记载，王重阳传教时，“冲虚明妙，寂静圆融，不独居一教也”。“劝人诵道德清静经、般若心经及孝经，云可以修证。”^③他于金大定七年（1167）四月赴山东传道，收了丘处机等七位高徒（道教中称之为“全真七子”），以其为全真道的骨干力量，又在短短的两年中创立了三教七宝会、三教金莲会、三教平等会、三教三光会、三教玉华会五个全真道教团。尤其需要指出的是，王重阳创建的这些道教组织均贯以“三教”之名，其中还特别以“三教平等会”作为全真道教团名称，这在中国的其他任何宗教团体中，都是前所未有的。

二、全真道创立初期对儒、释、墨诸家思想学说借鉴的主要内容

儒家思想在中国漫长的封建社会中统治时间之长和影响的社会层面之广是令人惊叹的。从汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”直到清王朝灭亡，时间长达两千余年，上至贵为天子的皇帝，下到芸芸众生的平民百姓，从个人立身处世到教育晚辈引后学，大多以儒家思想作为指导行动的规范。因此，全真道初创时期，要在儒家思想如此弥漫的社会环境中求得生存和发展，就必须适应当时的社会现实，汲取儒家思想，以利道教发展。

王重阳在传教时，教导信徒要“孝谨存一”，“及其立说，多《六经》为证据”^④。孝、谨是儒家学说中大力提倡的重要内容，孔子要求门人“居处恭，执事敬，与人忠”^⑤。他还主张为政之道，“临之以庄则敬；孝慈则忠”^⑥。王重阳教诲信徒的孝、谨，就是孔子提倡的孝慈和恭敬；他著书立说经常引用的六经《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》，更是儒家非常尊崇的经典著作。王重阳在《赠侄》诗中对儒家思想的吸取更为明显，诗中写道：“一首新诗赠七哥，予言切记莫蹉跎。遵隆国法行忠义，谨守军门护干戈。饮膳共为通揖让，言谈歌出用谦和。先人后己为长策，伫看归来唱凯歌。”赠给侄子的诗，应该说是王重阳真实思想的写照。他要求侄子所做到的忠义、揖让、谦和等，正是在儒家思想学说中占有重要地位的“忠、恕、温、良、恭、俭、让”这些人们行为规范的组成部分。丘处机被门人誉为“以儒宗而作道祖”^⑦，对儒家学说推崇的“仁”尤其有个人独特的见解。他认为：“仁者，生也。一点生机，鸟啼花放，山色波光，俱为造化含之，皆为真地舒之，尽是阳春。一念不生为仁体，万念皆圆为仁用。”^⑧丘处机与成吉思汗会见时，“之所以告太祖皇帝者，其大概不过以取天下之要在乎

① 《道藏》第25册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版，第699页。

② 同上书，第815页。

③ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版1988年版，第452页。

④ 同上书，第460页。

⑤ 《论语·子路》。

⑥ 《论语·为政》。

⑦ 《〈觉云道统薪传〉后跋》。

⑧ 《丘长春祖师语录》，《三乘集要》中卷，第24页。

不杀，治天下之要在乎任贤”。孔子提倡仁者“爱人”，孟子提倡：“穷则独善其身，达则兼善天下。”丘处机的上述言论和行动，显然与孔、孟的这些思想学说一脉相承。

王重阳等全真道初期领袖人物对佛家思想的借鉴，主要体现在其创教及内丹修炼过程中，对禅宗所倡导的心性本静、见性成佛、舍妄归真等理论的推崇与吸收。在王重阳的著作中，有不少这方面的记述，如：《三州五会化缘榜》一文写道：“诸公如要修行，饥来吃饭，睡来合眼，也莫学道。只要尘凡事屏除，只用心中清静二字，其余都不是修行。”^①《问禅道者何》诗中写道：“禅中见道总无能，道里通禅绝爱憎。禅道两全为上士，道禅一得自真僧。”^②《重阳立教十五论》中写道：“欲界、色界、无色界，此乃三界也。心忘虑念，即超欲界；忘诸境，即超色界；不着空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣。”^③从这段文字可以清楚地看出王重阳对佛教学说，从语言到思想均予以借鉴和吸收。

丘处机对佛教思想的借鉴与汲取更为重视。他的诗词集《磻溪集》中《沁园春·赞佛》词写道：“圆成无碍无知，信法界空空寂灭迹。又勿劳习定，安禅作用，偷闲终日，打坐行治。大理无时，真功非相，动静昏昏合圣规。无高下，但能通般若，总证牟尼。”《丘长春祖师语录》中指出，“心能造形，心能留形”，“心定则慧光生”，可以明显地看出禅宗对其影响。他还认为，佛祖涅槃，毁坏的不过是血肉之躯，其度生的无量功德并未消灭，若性不坏，即是饿鬼畜生，皆堪成佛。相反，纵使千佛出世，“不通忏悔者，彼此无光，何能承佛接引”^④？可以说，丘处机已经把佛教思想融入其修炼的理论并成为其中的重要组成部分。在马丹阳的著作中，对佛教禅宗思想借鉴吸收的内容亦不少见。《太空歌》中写道：“法可说，无法说，澄澄湛湛诸缘灭，方知无灭亦无生，宿债冤家从此绝。”“心为禅，行为道，行行步步知多少。”“禅为宗，道为祖，打破金木水火土。”^⑤他也明确提出要把禅宗思想融入全真道的修炼之中。《丹阳真人语录》中指出：“学道者，不须广看经书，乱人心思，妨人道业。”“清净者，清为清其心源，净为净其气海。心源清则外物不能挠，故情定而神明生焉。”^⑥

墨家思想曾受过被儒家尊为“亚圣”的孟子严厉指责，墨子的“兼爱”主张被斥骂为“无父”，简直是“禽兽”^⑦。所以，在儒家思想长期占统治地位的社会环境中，墨家思想学说的命运可想而知。全真道创立时，面临这样的历史背景与社会现实，王重阳等全真道领袖人物在自己的言论及著作中不便直接宣传墨家思想是不难理解的。然而，全真道创立时，正逢金朝战争频繁、民不聊生、社会动荡的年代，其教团领袖人物又大多长期生活于社会的下层，深知民间疾苦，因此，借鉴和吸收墨家学说中崇尚俭朴、提倡“兼爱”的思想，以此求得社会下层劳苦大众的理解和支持，使全真道得以广泛传播，乃成为全真道初创时期的活动的重要内容。在全真道初创时期高道的言论和事迹中，崇尚俭朴的记述很多：王重阳《立教十五论》中《第

① 《论语·颜渊》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《道藏》第32册，第154页。

④ 蜂屋邦夫：《金代道教之研究》，日本东京大学东洋文化研究所，1992年，第672页。

⑤ 同上书，第666页。

⑥ 蜂屋邦夫：《金代道教之研究》，日本东京大学东洋文化研究所，第665页。

⑦ 《孟子·滕文公下》。

五论盖造》就明确指出：“茅庵草舍，须要遮形。露宿野眠，触犯日月。苟或雕梁峻宇，亦非上士作为。”在《月中仙·自咏》词中，王重阳自述其衣着形象为：“这巾衫青白，总是麻布。葫芦贮药，又腋袋经文，拯救人苦。”又据《长真子谭真人仙迹碑铭》载，谭处端在河南洛阳修道，“诛茅拾砾而庵焉”。马丹阳在论修道时，也特别强调“清静为基，节饮食”等崇尚俭朴的内容^①。至于对墨子“兼爱”思想的吸收，在丘处机的言行中表现得最为突出，《长春真人本行碑》中写道“师诚明慈俭，凡将帅来谒，必方便功之不杀人。有急必周之，士有俘于人者必援而出之。士马所止，以师与之名，脱欲兵之祸者甚众。”^②为制止成吉思汗在征战中大肆杀戮，丘处机在70多岁的古稀之年，胸怀“我之帝所临河上，欲罢干戈致太平”的雄心壮志，以“道德欲兴千里外，风尘不惮九夷行”的气概^③，行程万里，备尝艰辛，远赴西域大雪山和成吉思汗会见，使人很自然地与墨子当年救宋国的行动联系起来。更为难能可贵的是，丘处机作为一个道士，在一般人眼里已是远离尘世的方外之人，却有如此远大的眼光和济世救人的爱心。他西域之行的成功，不仅是中国道教史上前所未有的壮举，也对全真道在元朝的大发展起了非常重要的作用。鉴于全真道中许多高道犹如墨子再世的许多辛劳苦行，早在金元时代，一些熟知全真道历史与活动的学者，已指出全真道和墨家思想关系密切。如：前文已引用的辛愿《大金陝州修灵虚观记》写道，全真道“其勤苦似墨”；元好问《长春庵铭》认为全真道“其苦节也墨”^④。可见，认为王重阳及丘处机等全真道领袖人物在创道与传道活动中借鉴墨家思想学说并非揣测。

① 唐圭璋编：《全金元词》（上），中华书局1979年版，第183页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版，第25册，第743页。

③ 同上书，第788、694页。

④ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第455、483页。

明代儒佛道的合流及其世俗化*

陈宝良**

引言

儒、佛、道三教合一的思想，初起唐。三教讲论，虽肇始于北周武帝时，然直至唐代始以儒、佛、道三教名流论难为风尚，并渐由论难而趋于融汇调和。罗香林《唐代三教讲论考》一文，通过对唐代三教讲论的具体考察，指出三教归一之旨，在唐代“久已普遍朝野”^①。三教讲论导致了学者以释道义理解释儒家经义，从而促进了儒家思想的转变。显然，宋人理学，唐人已开其先绪^②。至宋，宋儒周敦颐辈援佛入儒，革新儒学，形成理学。这已为学术界公认的事实^③。及明，尤其是晚明，三教合一的思想更成一代思潮蔚为风气。

关于明代三教合一思想的研究，中外学者已有部分的研究成果。日本学者荒木见悟在《明代思想研究》《明末宗教思想研究》二书中，专以管志道、林兆恩、屠隆三人为个案，考察明末儒、佛、道三教的调和思想^④。而岛田虔次更是通过对晚明士大夫生活与意识的勾勒，以说明三教合一思想对士人生活的部分渗透^⑤。柳存仁著有《明儒与道教》《王阳明与佛道二教》等文^⑥，比较系统地厘清了明儒与佛、道二教之关系。而李焯然对明代著名学者的三教观所作的个案分析，无疑更有助于理解晚明三教合一思想的深入人心^⑦。

明代儒、佛、道三教合流，是以儒家学者为中心，并由众多名僧、方士参与其间，互相交

* 本文原载《浙江学刊》2002年第2期，第153-159页。

** 陈宝良，男，北京师范大学历史系副教授、博士。

① 罗香林：《唐代文化史》，台湾商务印书馆1963年版，第159-160、170-171页。

② 罗香林：《大颠惟俨与韩愈李翱关系考》，见前揭《唐代文化史》，第191页。

③ 可参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》上卷，人民出版社1984年版，第46-84页。

④ 荒木见悟：《明代思想研究》，东京创文社1972年版，第149-185、265-291页；荒木见悟：《明末宗教思想研究》，东京创文社1979年版，第324-366页。

⑤ 岛田虔次：《中国における近代思维の挫折》，东京：筑摩书房1970年版，第230-284页。

⑥ 柳存仁：《和风堂文集》，上海古籍出版社1991年版，第809-932页。

⑦ 李焯然：《焦之三教观》，收入作者所著《明史散论》，台北：允晨文化实业股份有限公司1987年版，第109-140页。

游，互为影响，最终导致佛、道的世俗化以及儒学的通俗化。本文与前人研究的不同之处，则在于将思想史或宗教史的课题，以社会史的角度加以考察，亦即通过综合剖析明儒三教合一之论，或者来自佛、道士的对此论的响应，以阐明这种观念对晚明思想、文化的深远影响，以及在明代士人和民间生活层面所烙下的种种印记。

一、儒、佛、道趋于合流

明代儒、佛、道三教的合流，可以从以下三个方面加以综合的考察，即三教合一思想在明代的滥觞及其流衍，三教堂（或阁）的出现，以及士大夫与佛、道士相交成风。

（一）三教合一思想

明太祖朱元璋首开明代三教合一风气之先。太祖曾经入寺为僧的经历，使他洞悉佛、道二教阴翊王化的玄机，深知佛、道二教内部的弊端，并力行整顿。在此基础上，明太祖进而提出了三教并用之说：“若绝弃之而杳然，则世无神鬼，人无畏矣。王纲力用焉。于斯三教，除仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖。其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷。”^① 朱元璋曾自制僧律二十六条，颁于皇觉寺。内一款云：“凡有明经儒士，及云水高僧，及能文道士若欲留寺，听从其便，诸僧得以询问道理，晓解文辞。”^② 明经儒士、能文道士留居僧寺，其实就是鼓励僧流参儒、道二氏法度，所透露的基本信息则是三教合流。

上有所好，下必应之。朱元璋提倡三教并用，其臣下随之极力鼓吹。宋濂号称明初文人之首，侍奉太祖左右，明瞭太祖旨意，故对禅学也深信不疑，并对佛教的作用也称颂有加。他说：“大雄氏之道，不即世间，不离世间，乌可岐而二之？我心空邪？则凡世间诸相，高下、洪纤、动静、浮沉，无非自妙性光中发现。苟为不然，虽法王所说经教，与夫诸祖印心密旨，皆为障碍矣。”^③ 明代学者罗钦顺称宋濂学问，“一生受用，无非禅学而已”^④，可谓一语中的。除宋濂外，明初学者中，主张三教合一，肯定佛、道功能者，颇有人在，诸如乌斯道称：“佛亦赞天子之教化。”张孟兼则将道家世俗化，从而达到佛、道相融的目的；而陈珪则更将道、俗合而为一，认为道教虽以清净为本，“而未尝以捐绝世务为高”^⑤。如此等等，不胜赘举。

明成祖朱棣起兵靖难，夺取宝座，得佛教名僧道衍（即姚广孝）之力不小。于是即位以后，对佛教多有佑护。成祖朝时大量善书的编撰，说明三教合一的观念已得到朝廷的普遍提倡。如朱棣在《孝顺事实》一书中，显然已将儒家之孝道与道教的感应思想结合在一起^⑥。除《孝顺事实》外，明成祖还敕撰《为善阴鹭》一书。通过“阴鹭”观念，教化民众行善积德，从而使儒、佛、道在“阴鹭”观念上趋于融合^⑦。而仁孝徐皇后所撰之《劝善书》，无疑是对

① 朱元璋：《明太祖御制文集》卷十一《三教论》。

② 管志道：《从先维俗议》卷五《僧流参二氏法度》。

③ 宋濂：《圆辨顺禅师志略》，载《金陵梵刹志》卷三《钟山灵谷寺》。

④ 罗钦顺：《困知录》卷下。

⑤ 乌斯道：《春草斋集》卷六《重建水月观音寺记》；张孟兼：《白石山房逸稿》卷下《太极宫碑记》；陈珪：《琴轩集》卷四《长春刘真人祠堂记》。

⑥ 朱棣：《孝顺事实》卷一，永乐十八年内府刻本。

⑦ 《为善阴鹭》一书，为明成祖敕撰，其例为一则故事，一段议论，系之以诗两首。有永乐间刻本。

成祖《为善阴鹭》一书的回应，从而将儒、佛、道三教劝善之言熔于一炉^①。所有上述御制书或敕撰书，均以儒家的五伦甚或孝道为中心，别采佛、道劝善之言，以为佑护、佐证，儒、佛、道融而为一。众所周知，这些书籍陆续被颁发于天下学宫，为天下士子所必读。由此可见，它们对儒、佛、道的合流起了推波助澜的作用。

王阳明在明代学术、思想史上具有举足轻重的地位，而在儒、佛、道三教合一观念的流行或变迁中，王阳明更是起到了至关重要的作用。在他以前，固然明太祖、成祖倡导三教合一，亦有学者宣扬三教合流。然究其本质，不过是借佛、道的威慑作用，暗助王纲。所注意的是佛、道的善化功能，所采用的方法亦不过是流于表面的援佛、道助儒。而王阳明则不同，他是援佛、道入儒，创制心学，其影响及于整个晚明思想界。尽管阳明集子中也不乏辟佛之言，而其根本则由王门后学陶望龄一语道破天机，即“阳抑而阴扶也。使阳明不借言辟佛，则儒生辈断断无佛种矣。今之学佛者，皆因良知二字诱之也”^②。

阳明学术得益于佛、道二氏之处颇多，尤其与禅宗的关系更深。他的心学，即由禅宗“即心即佛”发展而来，而禅宗关于“定”与“慧”的关系问题，更为王阳明“寂”与“照”的关系所取代。此中关系，明末清初学者张履祥已洞察秋毫：“三教合一之说，莫盛于阳明之门。察其立言之意，盖欲使墨尽归儒，浸淫至于今日，此道日晦，彼说日昌，未有逃禅以入儒，只见逃儒以入释，波流风煽，何所底极！”^③

事实确乎如此。王门后学，大多逃于禅释，主张三教合一。在晚明，以王门后学为中心，再有其他一大批学者与之呼应，三教合一之说一时甚嚣尘上，甚至其影响及于科举考试的八股文字。为叙述方便，下举罗汝芳、王畿、袁黄、李贽、屠隆、陶望龄、陶奭龄、公安三袁（袁宗道、袁宏道、袁中道）、竟陵派钟惺、李元阳、管志道、焦竑、林兆恩等人作为例，以考察晚明三教合一之风在学术界的流行。

据明人记载，罗汝芳深嗜禅学，家中方僧常常满座，以致“两子皆为所诱，一旦弃父母妻孥去，莫知所终”^④。王畿虽曾区分儒、佛之异，更深究王学与养生家言的差别，然无论从其为学过程抑或部分宗旨来看，也不得不借重佛、道。他曾说：“吾儒极辟禅，然禅家亦有不可及者。”^⑤

在明末，袁黄与李贽均是妇孺皆知的人物，他们的学说已深入人心。究他们两人的学术特点，事实上也是“混佛老于学术”，儒、佛、道三教熔于一炉。正如明末学者张履祥所言：“近世袁黄、李贽混佛老于学术，其原本于圣人之道不明，洪水猛兽，盖在于人之心术也。”^⑥ 袁黄的出名，其实就是他所作的《功过格》一类善书，而此类善书的中心思想，仍是报应、阴鹭，

① 仁孝皇后：《劝善书序》。《劝善书》二十卷，明仁孝徐皇后撰，有永乐刻本。按：御制、敕撰抑或皇后亲命撰写，这方面的善书尚有明宣宗敕撰的《五伦书》（有景泰间刻本）与万历年间慈圣太后命一和尚亲手钞录的《宝善卷》（有万历年间钞本）。内容均与三教合一有关。

② 陶望龄：《歇庵集》卷十六《辛丑入都寄君弟书十五首》。

③ 张履祥：《杨园先生全集》卷二十八《愿学记》三。

④ 伍袁萃：《林居漫录畸集》卷二。

⑤ 王宗沐：《龙溪王先生集旧序》，王畿《龙溪王先生全集》前附。

⑥ 张履祥：《杨园先生全集》卷二十七《愿学记》二。

其根本则是儒、佛、道三教合一。而李贽更是断言：“儒释道之学一也，以其初皆期于闻道也。”^①

屠隆自称好谈二氏，对佛、道均持肯定的态度。他认为佛“宣教淑人，亦辅儒者之不逮”；他专写《十贤赞》一篇，首列老庄，称老子为“吹万布德，真人是储”^②。

陶望龄、陶奭龄兄弟对佛、道二教揄扬甚力。陶望龄在参禅方面追求的是“真参默识”，并对当时京城官场中以“攻禅逐僧”为风力名行很不以为然：“吾辈虽不挂名弹章，实在逐中矣。一二同志皆相约携手而去。”^③陶奭龄在学术上受其乃兄影响颇深。他在三教思想上最著名的论断就是对儒、佛、道三教不作优劣判断，断定同为日月^④。

在公安三袁中，长兄袁宗道嗜佛、道二氏最深。宗道认为，三教主人，门庭各异，本领是同，这就是学禅而后知儒。他的目的当然是“借禅以注儒”^⑤。袁宏道关于儒与老庄同异之论，实具儒、道合一因子：“问：儒与老庄同异。答：儒家之学，顺人情；老庄之学，逆人情。然逆人情，正是顺处，故老庄尝曰因，曰自然。如不尚贤，使民不争。此语似逆而实因，思之可见。儒者顺人情，然有是非，有进退，却似革。夫革者，革其不同以归大同也。是亦因也。但俗儒不知，以因为革，故所之必务张皇。”^⑥而袁中道同样也是三教合一的信奉者。他认为：“道不通于三教，非道也。学不通于三世，非学也。”^⑦

竟陵派文人也主张三教合一。钟惺至年四十九时，始念人生不常，认为读书不读内典，如乞丐乞食一般，终非自己心得^⑧。而谭元春之论佛，也取其治化作用，肯定“佛所以辅帝王治天下之书也”^⑨。

在晚明倡导儒、佛、道合流的思潮中，李元阳与管志道是两位颇引人注目的人物。据载，李元阳颇究心释典，以参儒理。其学以佛入，以儒出。他主张儒、佛、道合一，认为：“天地之间，惟此一道，初无儒、释、老庄之分也。”^⑩管志道的学术特点，就是希望以佛教西来之意，密证六经东鲁之矩，并收摄二氏。当然，他的思想仍以儒学为正宗，佛、道只是为儒所用，正如他自己所说：“愚尝谓儒者不透孔子一贯之心宗，不见乾元用九之天则，不可与护持如来正法。”^⑪

焦竑堪称王门后学中最朴实的学者。他对各种学术兼收包容的胸怀，以及所独具的大文化观，无不证明其在明代学术史上的地位，显然与明初的宋濂有一脉相承之处。一方面，他不辟佛、道，断言释氏诸经，“即孔孟之义疏也”^⑫；而对道家，也不是采取简单的排斥，而是分门

① 李贽：《初谭集》卷十一《释教》。

② 屠隆：《白榆集》卷五《重修首山乾明寺观音阁记》；屠隆：《由拳集》卷二《十贤赞》。

③ 陶望龄：《歇庵集》卷十六《辛丑入都寄君弟书十五首》。

④ 陶奭龄：《小柴桑喃喃录》卷下。

⑤ 袁宗道：《白苏斋类集》卷十七《说书类》。

⑥ 袁宏道：《袁中郎全集》卷十三《德山麈谈》。

⑦ 袁中道：《珂雪斋近集》卷二《示学人》。

⑧ 谭元春：《谭友夏合集》卷十二《退谷先生墓志铭》。

⑨ 谭元春：《谭友夏合集》卷十四《洪山四面佛庵建藏经阁募疏》。

⑩ 李元阳：《中溪家传汇稿》卷五《重刻法华要解序》。

⑪ 管志道：《从先维俗议》卷五《金汤外护名义》。

⑫ 焦竑：《支谈》上，载《宝颜堂秘籍》汇集。

别类，以恢复道家的本来面目^①。另一方面，他又将儒、佛、道三教统一于“性命之理”^②。这显然说明，一至焦之说，明代三教合流已趋于总结。

在三教合流之风中，有一人值得引起注意。他通过向民间进行活动，将儒、佛、道合而为一，创立了独特的“三一教”。他就是林兆恩。在晚明，凡主张儒、佛、道合一者，都对他推崇备至。如管志道弟子顾大韶，就认为兆恩之学，“以儒为表，以道为里，以释为归，故称三教也”^③。

儒家文人、学者主张三教合一，很快得到释、道二教人士的回应。如释清上人就曾找到了很多儒、佛相同之处，诸如：儒曰“无极”“太极”，即佛所谓“万法归一”“一归于何处”；儒曰“读书不如静坐”，即佛所谓“不立文字，直指明心见性成佛”；儒曰“毋意毋必，毋固毋我”，即佛所谓“真空绝相，事事无碍”^④。显然，这是儒、佛合流之论。这种认识的取得，与其阅读儒书有关。而在晚明，佛僧喜读儒书者亦不乏其例。如释戒征，“喜读儒书，而词翰俱妙，有前人风”^⑤。太仓海宁寺僧善定能讲四书，里中子弟从之游^⑥。如此等等，余不赘举。而道教人士在对待儒、道关系方面，也有合流的趋势。如冲阳子宋王献曾有一段说道新论，反映了道士在动、静关系上，已与儒家有相同之处^⑦。

（二）三教堂的出现及祠庙中僧俗界限的混淆

孔子、释迦、老子并祀于一堂之类的三教堂，至迟在元代已见其例。一至明代，则蔚然成风。照例说来，孔子祀于学，佛氏祀于寺，老氏祀于观，原本俱有定制，各不相混。可是，在明代，却流行将孔子、老氏、佛氏并祀于一堂。鉴于此，朝廷只好下令禁止。明永乐三年（1405），朝廷颁布禁令，“禁祀孔子于释老宫”^⑧。然三教合流毕竟已是大势所趋，尽管朝廷一再申禁，但禁令往往是徒具虚文。在明代，世人多以儒、释、道合为一图，或者塑像于寺观。释以佛居中，道以老子居中。甚至出现了穿戴为道冠、儒履、释袈裟之傅大士^⑨。

这种行为并非只是盛行于佛、道，同样为一些儒家人士所恪守。如陈白我，“建三教堂，奉孔子暨二氏”^⑩。又宾州有一座三教阁，居人杨风云所建，“阁有孔子、释迦、老子三像”^⑪。

一旦儒、佛、道三教圣人共聚一堂、一阁甚至一图，那么三教之间的界限已是混淆不清，这在民间的祠庙中反映尤为明显。这可以析为以下三种情况：一是儒家人士的祠庙，却由僧、道管理。如徐州祭祀汉高祖刘邦的祠庙，其香火由僧人管理^⑫。二是原本为道教系统的神祠，

① 焦竑：《国史经籍志》卷四上《子类·道家》。

② 焦竑：《支谈》上，载《宝颜堂秘籍》汇集。

③ 顾大韶：《炳烛斋稿·易外别传序》。

④ 庄昶：《定山集》卷六《赠禅老清上人授僧录左觉义序》。

⑤ 吴宽：《匏翁家藏集》卷四十二《雨庵宗谱序》。

⑥ 陆容：《菽园杂记摘钞》一，载《纪录汇编》卷一百八十。

⑦ 陈珪：《琴轩集》卷八《冲阳子传》。

⑧ 徐学聚：《国朝典汇》卷一百二十一《文庙》。

⑨ 曹安：《澜言长语》卷上，载《宝颜堂秘籍》汇集。

⑩ 费尚伊：《市隐园集》卷二十四《槐林社记》。

⑪ 李元阳：《中溪家传汇稿》卷八《三教阁记》。

⑫ 嘉靖《徐州志》卷八《人事志三·祀典》。

却也有僧人住持。如太仓刘家河天妃宫，永乐初建，“以僧守奉香火”^①。三是儒家的祭祀人物附设于道观中。如苏州广陵王祠，祀吴越中军节度使钱元及其子文举，即设于城内三茅观^②。

上述种种，固然与当时思想界儒、佛、道合流的趋势桴鼓相应，但也与朝廷祀典、礼仪的含混不清乃至失察有关。明帝国以儒教立国，这毋庸置疑。然而堂堂帝国，每遇大朝会时，百官习仪却不在国子监孔庙，而是在佛寺或道观，先在庆寿寺、灵济宫，后定于朝天宫^③。朝廷如此，地方官员也只好照章办事，不必去追究是否符合儒家信条。如杭州钱塘县，每岁造土牛，均在灵芝崇福寺迎春^④。这就是最好的例子。

（三）士大夫与佛僧、道士相交成风

士大夫从小接受的是一套良好的传统儒家教育，理应是儒学的维护者。可是明代的士大夫，无论是阁部大臣，抑或州县小吏，无论是在职，抑或乡居，均是佛、道的倡导者，甚至成为佛教寺院的“护法”^⑤。当时的风气，就是士人以与释、道二教人士相交为雅。所以，对佛教的贡献，正如明人瞿汝稷所言：“夫近时之士大夫，皆诵法孔子者也。所望创僧庐，市僧田，以招致拔草瞻风诸龙像者，惟诵法孔子诸贤是顿，则儒之有庇释也，不信然哉！”^⑥ 明人蒋德璟也说，晚明的士大夫，“无不礼《楞严》，讽《法华》，皈依净土”^⑦。

早在明初，就有一些僧人善于词翰，与士人交往密切，但只是仅见的例子，不成气候。中期以后，以至明季，由于儒、佛、道三教合流渐成气候，士人与僧、道相交更是不争的事实。这种风气主要反映在以下两个方面：一是僧、道不守清规，不在僧寺、道观清戒受持，而是到处游荡，游方僧道遍地皆是，尤以京师为甚。如明人言：“京师，僧海也。名蓝精刹甲宇内，三民居而一之，而香火之盛，瞻养之腆，则又十边储而三之，故十方缙流咸辐辏于是。”^⑧ 二是士大夫师事沙门，大族中妇女、子弟甚至拜高僧为师。如张履祥揭示道：“近世士大夫多师事沙门，江南为甚。至帅其妻子妇女以称弟子于和尚之门。”^⑨ 这种风气仅仅是儒、佛、道合流的综合反映，而其具体的表现，则为士人与僧道相交，恬不为怪，甚至引为风雅。

二、佛、道的世俗化

尽管明太祖朱元璋倡导三教合一，但他又深知佛、道一旦深入民间，与世俗混淆，并成立带有浓厚世俗色彩的民间宗教，就会对传统统治构成威胁。这一点已为元末红巾军的历史所证

① 施显卿：《奇闻类记·奇遇记》。

② 嘉靖《南畿志》卷十三《祠庙》。

③ 蒋一葵：《长安客话》卷二《皇都杂记·朝天宫》。

④ 吴之鲸：《武林梵志》卷一《城内梵刹》。

⑤ Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late - Ming China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), p. 2.

⑥ 瞿汝稷：《荆州天皇护国寺募接待檀文》，载黄宗羲《明文海》卷九十八。

⑦ 蒋德璟：《理学经纬十书序》，载黄宗羲《明文海》卷二百二十九。

⑧ 王之翰：《凝翠集·文集》，《书湛然僧卷》。

⑨ 张履祥：《杨园先生全集》卷二十七《愿学记》二。按，陈龙正也载：“或曰：近见大族妇人，入寺拈香听经，拜高僧为师。”见陈龙正《几亭全书》卷二十二《政书·杂训》。

实。朱元璋对此抱有清醒的认识。明帝国一建立，他就开始整顿僧、道门风，严禁僧、道与世俗混同。自正统以后，僧徒冗滥已是不争的事实。而在这些僧徒中，很多没有取得国家的合法度牒，多为私自剃度，其间的成分也就相当复杂，有因户内丁多、求避差役者，有因盗事被发而更名换姓者，有系灶丁灶户负盐课而偷身苟免者。成分如此复杂，加上出家为僧的目的又不一，以及商业发达以后所导致的城市生活繁华对僧徒的诱惑，难免使僧徒耐不住寺院的寂寞，萌生享受世俗生活的贪念。与此同时，僧人以民间百姓为门徒，垄断民间修斋作福之类的佛事，并在岁时节序至民间打秋风，获取斋粮^①，如此等等，无不都是佛教与世俗发生联系的反映。

明中期以后，佛教的世俗化，主要表现在以下几个方面。

（一）佛教伦理与儒家孝道观的合一

何为佛？何为佛事？在儒、佛、道三教合流过程中，明代士大夫对这些问题的回答，无不带有世俗化的倾向。

首先，父母是佛。早在明初，明太祖就规定下了僧道拜父母的法令：凡僧尼道士、女冠，均需“拜父母，祭礼祖先”^②。一至晚明，更是出现了父母是佛、尽孝即为礼佛的观念，将佛教伦理与儒家孝道观合而为一。如李元阳认为：“父母是佛，不用远慕。”^③陶奭龄则对家人说：“堂前有活佛，即是汝辈之敬田；坐上有穷亲，即是汝辈之悲田。”^④言外之意也是认为照顾父母与穷亲同样就是虔慕、布施。而袁中道更是主张：“三教门庭异耳，其重孝等耳。”^⑤这显然是以儒家孝道观为中心，将儒、佛、道三教融合在一起。

其次，心即佛。如万表认为：“夫佛者，心也，心即佛也，心外固无佛也。外心以求佛，是废畎亩而望雨谷于天，终必饥亡而已。”^⑥从禅宗、王阳明到万表，这种思想可谓一脉相承。事实上，心即佛，即王阳明心即良知的翻版，似乎无甚新意，而其实际意义却不容忽视，也即它最终导致了佛光的消散，佛教的世俗化。

再次，禅是刚。如李廷机谈禅最为切实，确与说龙肉而不能饱人者迥异。他将禅定为“割得断”“刚”^⑦，从中所透视的底蕴仍是实心为国为民任事这种世俗的实用价值。此与张居正从佛事中悟得任事，倒是一脉相承。而张居正的实心任事精神，则又导源于《中庸》的“诚”或者孟子的“大丈夫”。

第四，世事即佛事。这一说法来源于王阳明哲学，即阳明学说中为学不离官事，从官事、簿书中求良知。这类思想，可以李贽之说为代表。李贽曾说：“天下宁有人外之佛，佛外之人乎？”换言之，他主张，所谓阿弥陀佛也只是“寻常孝慈之人而已”^⑧。钟惺更是由此推论：

① 弘治《吴江志》卷五《风俗》。

② 熊鸣岐：《昭代王章》卷二《僧道拜父母》。

③ 李元阳：《中溪家传汇稿》卷十《杨黼先生集》。

④ 陶奭龄：《小柴桑喃喃录》卷上。

⑤ 袁中道：《珂雪斋近集》卷三《三和上人养母堂诗序》。

⑥ 万表：《玩鹿亭稿》卷三《明州三佛传序》。

⑦ 李廷机语，见陈弘绪《寒夜录》卷上。

⑧ 李贽：《焚书》卷一《答周西岩》。

“所谓佛事、菩萨行，亦不得舍寻常慈孝之事之行，而别有所谓事与行也。”^①

（二）僧人娶妻

僧道号称出家人，自应六根清净，一切世俗的享受，均在摒弃之列。明初，朱元璋曾在法律上限制僧人娶妻行为的发生。可是，一至晚期，在佛、道世俗化的过程中，僧人娶妻已不乏其例。明代的民歌已经道出了“和尚娶家婆”的事实^②。究其实，则是色欲难戒，向往世俗人的生活。于是，有一些僧人开始从《西厢记》这样的“淫词艳曲”中悟道^③。

在明代，僧人有妻室已是习以为常。如凤阳大龙兴寺，在明初时，据太祖敕谕，只有前辈老僧方可有妻室。其他后进僧人，如果也有妻室，即使在寺中辈分较高，下面的僧人也可以加以凌辱。但是，到了明末，僧人一概“荤娶”，也无差累。福建邵武、汀州的僧人，也都娶妻。寺僧数百，推一人削发，“馀如民俗”。云南大理府僧人均有妻子，“亦谈儒书”^④。

（三）僧人治生求利、喝酒

“僧习为市”，固然与释家本色不合，却是晚明僧人的实录。据记载，晚明一些村落中老僧，已将“居积致富”视为“治家本业”，反而将“听讲佛经”视为邪道^⑤。

村落中老僧尚且如此，居于城市之僧更不免为市习所染，日为治生计。如苏州虎丘山寺，其师澄公率二三僧徒，日为治生计。“而苏俗缁流，市酤以为常。师不得已，偕众之海虞市井，不二价，远近归之。息颇赢。”^⑥于是，一些寺庙净地却与民居相杂，“而僧习为市，已不复知薙发为何事”^⑦。甚至杀生酗酒，也成为禅门众僧的本色行当^⑧。

（四）僧人结交官府

僧与士人相交，事实上已是结交官府的开端。这是僧人参与朝廷政治的表现。尤其是一些京师大刹，多为太监所建，一些官员就通过结交僧官，再通过太监这层关系，以使自己官运亨通^⑨。僧人与官场打交道一多，势必也受到官场习气的影响，于是一些僧人开始模仿官场称谓，在僧人中间也流行起诸如“老爷”一类的称呼^⑩。

（五）道教的世俗化倾向

与佛教的世俗化相应，明代的道教经过三教合流之后，同样有趋于世俗化的倾向。这可以从明人李天木之论中，看出一些端倪。李氏之言，简易平实，大体谓“道不离日用饮食，不必绝俗离世，长往深山也”^⑪。

道士一旦流变为方士，其世俗化的特点就更为明显。明代方士大多游于公卿之门，有些甚

① 钟惺：《隐秀轩文·秋集》疏一《募孟兰盆施食念经礼忏疏》。

② 墨憨斋主人：《山歌》，见蒲泉、群明编：《明清民歌选》甲集。

③ 冯梦龙：《情史》卷十五《情芽类·画西厢》。

④ 谈迁：《枣林杂俎》义集《僧娶妻室》。

⑤ 袁中道：《珂雪斋近集》卷一《游龙泉九子诸胜记》。

⑥ 祝以幽：《虎丘悟宗禅师传》，见黄宗羲：《明文海》卷四百二十。

⑦ 袁宏道：《袁中郎全集》卷七《众香林疏》。

⑧ 陈龙正：《几亭全书》卷二十二《政书·乡筹》五《僧规》。

⑨ 陆容：《菽园杂记》卷五。

⑩ 管志道：《从先维俗议》卷二《缘父子师徒名义以订隶属胥徒僮仆称呼议》。

⑪ 归庄：《归庄集》卷五《与大鸿》。

至受到皇帝的宠信，如成化年间的李孜省、嘉靖年间的陶仲文。而其下者，则流为巫公、师婆、火居道士，从事民间的宗教信仰活动。火居道士，即道士中有妻室者。而道士之妻，则称“道嫂”。究明代火居道士、道士的动向，也已开始蠢蠢欲动，一有机会即参与反叛朝廷。如“苗贼作乱”时，火居道士李珍、武当山道士魏玄冲均参与其中^①，即为一例。

三、儒学的通俗化

儒学本无神秘的内容，本来就是世俗的东西。一至宋代理学，援佛入儒，将天理推至自然法则这一定理，好高骛远，顿成玄虚，似乎已多少带有一点神秘化的因子，而与世俗相去渐远。王阳明心学的崛起，其最重要的意义，是将玄虚的“天理”回归为人本心内的“良知”，由此带来了儒学的世俗化及通俗化。

明代儒学的通俗化，可以从以下几个方面加以考察。

（一）业中求道

王阳明心学的最大特点，就是求道不离却世事、人伦物理。而王氏后学论学，也大多具有这种特色。如王畿就主张即业成学：“人人各安其分，即业以成学，不迁业以废学，而道在其中。”^②李贽认为：“穿衣吃饭，即是人伦物理。”^③袁黄则强调业中求道，而且将“治生产业”亦视作求道之业^④。而万表不但承认吏隐，而且主张“商隐”。只要是有道之士，只要严守“中之所存”，就不必拘泥于是否“混迹于名利之场”^⑤。

（二）人人皆可成圣——儒学的大众化

自从王阳明创立王氏心学并主张人人皆可为尧舜之后，王氏后学一直在寻找使儒学大众化的道路。即以罗汝芳讲学为例，在他看来，无论衙役、门子、皂隶，只要真心向学，均可以成为圣贤^⑥。正是因为有了这种信念，晚明学者讲学多不区分参与者的身份，目的就是为了使儒学通俗化。譬如，王畿在太平创立的“九龙会”，初时只有举业子参与其间，“既而闻人皆可以学圣，合农工商贾皆来与会”^⑦。冯从吾与同志在西安宝庆寺讲学，旬日一举。“越数会，凡农工商贾中有志向者，咸来听讲，且先问所讲何事。”^⑧

儒学一旦通俗化，与民间农工商贾、仆僮炊妇辈结缘，难免会出现俗化的现象。民间出现称孔子为“孔圣人老爷”^⑨，事实上就是晚明儒学通俗化的必然结果。

（三）士人的山人化

在晚明儒、佛、道合流的过程中，从士人中游离出山人这种特殊的社会阶层，其实并不足

① 《明英宗实录》卷二百六十八，景帝七年秋七月。

② 王畿：《龙溪王先生全集》卷七《书太平九龙会籍》。

③ 袁宗道：《白苏斋类集》卷二十二《杂说类》，引李贽《答邓石阳书》。

④ 袁黄：《训儿俗语》第五《修业》，收入《了凡杂著九种》。

⑤ 万表：《玩鹿亭稿》卷五《九沙草堂杂言》。

⑥ 陶奭龄：《小柴桑喃喃录》卷上。

⑦ 王畿：《龙溪王先生全集》卷七《书太平九龙会籍》。

⑧ 中华民国《长安县志》卷十九《风俗志》。

⑨ 郑仲夔：《隽区》卷八《通隽》。

怪。原因很简单，随着儒、佛、道合流而来者，为儒、佛、道的世俗化，而其世俗化的特点，无非就是嗜名、求利。即以禅宗为例，在明末已成为“文士之变相”，而其特点，正如张尔岐所言，不过是士人好名的积习所致而已^①。士人好名积习难改，然士人谈禅说玄，难道仅仅是为了钓名？事实并非止此。随着儒、佛、道世俗化的深入，所谓的“名士”，亦并非清慎干净，更多的是带有世俗化以后的因子。正如陆文衡所揭示，在明末，欲成为名士并不难，只要有数十金，出入于礼忏会、赌博场即可^②。正如作者所言，此言虽谑，却是切中世情。那么，当时的世情又是如何呢？这可以黄宗羲的一段话作为概括：“余尝言，今日士大夫，大概多市井之气。”^③所谓“市井气”，说白了，仍然不过是求利意识太浓。

从这种角度而言，山人的出现则是最好的反映。何谓“山人”？原本应该是一些隐居岩泽、身自高洁之人。那么，晚明的山人又如何呢？恰如明人董斯张所言：“古岩泽有宰相，今市井皆山人；古簪珥有丈夫，今冠裳多婢妾。”^④换言之，晚明的山人，不过是一群挟诗文以奔走公卿之门的布衣，多有市井气。

结 语

导源于明初的儒、佛、道三教合流思潮，经过明代中期的发展、演变，至晚明而成一时风气，并开始向世俗化方面演进，其影响已是相当深远。假若说倡导三教合流者多为士大夫的上层，而其影响则已及于一般士子。万历以后时文中风行佛经、道藏之语^⑤，就是最好的例证。

儒、佛、道合流的一大结局，就是导致儒、佛、道世俗化。所谓世俗化，就佛、道而言，就是从远离人情物理的虚寂、玄远世界，回归充满人情意味的尘世；而从儒学的角度来看，就是从程朱理学那种极端化的“天理”，回复到颇有人情味的“良知”，从而与近代化的进程桴鼓相应。

毋庸讳言，随着儒、佛、道三教的合流，儒、佛、道世俗化的深入，不免产生了一股“狂禅”的习气，从而导致士人逾越礼教的规范，纵欲主义的思潮泛滥；甚或佛、道二教清净门风败坏，僧人、道士趋于无赖化。

从明代儒、佛、道三教合流观念的变迁来看，初期合流不过是借此维系礼教秩序下的传统统治。而至中期以后，士大夫或逃释，或趋玄，三教合流已成定势，无不说明理学已是穷途末路。而尤其值得注意的是，一些儒家异端分子从儒家阵营中游离出来，举起三教合流的大旗，从而使这一思潮更加深入民间，并在晚明各个文化层面烙下深浅不同的印记。

① 张尔岐：《蒿庵闲话》卷二。

② 陆文衡：《蒿庵随笔》卷四。

③ 黄宗羲：《孟子师说》卷七《自范之齐》章。

④ 董斯张：《吹景集》卷一《朝立阁杂语四十则》。

⑤ 《明神宗实录》卷一百八十三，万历十五年二月戊辰条。

“三教合一”思潮与“三一教”

——晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察*

刘晓东**

晚明社会变迁与阳明心学的兴起，使“三教合一”思想成为儒家思想界一股新兴的社会思潮，并衍生了“三一教”这一由士人学术社团演变而成的民间宗教。这种士人学术社团的宗教化转向在晚明社会中虽只是一种非主流现象。然而，非主流现象也是社会本身不可或缺的组成部分，其存在亦有其自身的时代内含与社会意义。

—

“三教合一”理念在中国传统思想界早亦衍生，至迟在三国时的佛教思想界就已初露端倪了，时僧康僧会就云：“儒典之格言，即佛教之明训。”^① 唐代之后，“三教合一”日渐成为思想界一股不可小视的社会思潮^②。这一方面是儒、释、道三教相互斗争与融合的结果，另一方面也由于三教社会功能的互补性，使“三教并用”在唐代之后一直成为历朝统治者着力推行的基本宗教政策。唐高祖李渊虽颁诏规定了“先老，次孔，末后释”^③的等级秩序，但其总体仍体现着“三教并用”的基本原则。宋代统治者亦认为“礼之中庸、伯阳之自然、释氏之无为，共为一家”^④。明朝的开国之君朱元璋对三教社会功能的互补性也有着更为深刻的认识，其云：“于斯三教，除仲尼之道祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖，其佛仙之幽灵，暗助王纲，盖世无穷，唯常是吉。尝闻天下无二道，圣人无两心。三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济洽之理一。然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺也。”^⑤

不过，相较而言，晚明之前的“三教合一”思想虽不乏儒家人士的“融道会佛”之说，唐

* 本文原载《东北师大学报》（哲学社会科学版）2002年第1期，第21-27页。

** 刘晓东（1972-），男，辽宁凤城人，东北师范大学明清史研究所讲师，历史学博士，现为南开大学历史学院博士后。

① 《高僧传·康僧会传》，光绪十八年江北刻经处刻本。

② 任继愈：《唐宋以后的三教合一思潮》，《世界宗教研究》1984年第1期，第26页。

③ 《续高僧传·释慧乘传》，北洋印刷局铅印本，1923年。

④ 脱脱等：《宋史》卷一，中华书局1974年版。

⑤ 《全明文》第1册，上海古籍出版社1992年版，第146页。



代学者柳宗元即持“浮图诚有不可斥者，往往与《易》《论语》合……不与孔子异道”^①之见；宋代的苏轼也云：“孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律相攻。我见大道，有北南东，江河虽殊，其致则同。”^②宋理宗时的刘谧更著有《三教平心论》，阐述其“三教在世，亦缺一不可”的三教合一思想^③。但总体而言还是以佛、道两界为获取更为有利的生存空间与相对平等的社会地位，而倡导的“援儒释道”或“援孔解佛”者居多。尤其是宋代诸儒虽于出佛入道之中吸纳其精髓所在，建构起了影响深远的理学体系，但并未从根本上改变儒家思想界“排老抑佛”的文化观念与基本立场，“三教合一”也并未在儒家思想界形成一股具有较大影响力的社会思潮。直至晚明之后，“三教合一”思想才随着阳明“心学”的兴起并日渐占据了学术主流地位而在儒家思想界兴盛起来，“盖心学盛行之时，几无人不讲三教归一者也”^④。这种局面的形成既是学术自身内在理路发展的必然趋势，也是晚明儒家思想界的一种自我调适。

就思想文化自身的发展规律而言，“从人类意识最初萌芽之时起，我们发现一种生活的内向观察伴随并补充着那种外向观察。人类的文化越往后发展，这种内向观察就变得更加显著”^⑤。阳明心学的兴起便是儒学自身这种不断“内向观察”的结果，并在“心性论”的义理趋向上与释、道哲学形成了更为深入的默契与融合^⑥。事实上，“心学”本身就融合了儒、释、道三教的思想，王学后人管志道就云：“原其本，则以洙泗、曹溪两家宗趣并合于方寸中，虽平日以良知提掇，而隐然犹有宗门秘密藏焉，故天机一到，满盘托出，而不自蹈二氏之嫌焉。”^⑦同时，儒学也有自身无法克服的结构缺陷，它过于注重对社会的伦理说教而缺乏治心的手段，没有对人生的一种最终安顿与终极关怀。唐人刘禹锡即云：儒学“以中道御群生，罕言性命”，因而难以慑服人心^⑧。随着晚明社会变迁，儒学的这种结构性缺陷更趋深化。其种种伦理规范不仅在民间社会实践中愈来愈缺乏可操作性，而且也无法解决民众于这种社会变迁中所衍生出的种种生存困惑与信仰危机，使带有极强的杂糅儒、释、道三教思想色彩的民间信仰与秘密宗教在社会广泛传播开来。据清人柴萼所云：“早在明英宗年间，民间就已‘绘老、孔、佛三像，名三圣祠……其义为三教殊途，皆以行善为本。’”^⑨这种变化也促使以“治世”为己任的儒家学者不得不对儒学作出一种结构性的调整，希冀通过对“三教合一”的倡导实现对日渐泛生的多元化的民间信仰与宗教的一种社会整合。于是，晚明之后，在王学后劲的推动下，“三教合一”成为儒家思想界一股新的社会思潮，“天下几无日不讲学，无人不讲学，三教合一之说倡言无忌”^⑩。林兆恩便是其中一个颇为积极的倡导者，并于此基础上创立了一个相对特殊的民间宗教——“三一教”。

① 柳宗元：《柳宗元集》卷二十五，中华书局1979年版。

② 苏轼：《苏东坡全集·后集》卷十六，商务印书馆1930年版。

③ 唐大潮：《明清之际道教三教合一思想论》，宗教文化出版社2000年版，第119页。

④ 纪昀等：《四库全书总目》卷五，中华书局1987年版。

⑤ 卡西尔：《人论》，上海人民出版社1985年版，第5页。

⑥ 刘学智：《心性论：三教合一的义理趋向》，《人文杂志》1996年第2期。

⑦ 顾宪成：《四书讲义·证性篇》，小石山房丛书。

⑧ 刘禹锡：《刘禹锡集》卷四，上海人民出版社1975年版。

⑨ 柴萼：《三教堂》，《焚天庐丛录》卷二十九，中华书局石印本1926年版。

⑩ 陆世仪：《陆桴亭遗集》卷一，清光绪刻本。

林兆恩，字懋勋，号龙江，福建莆田人，出身于一个科第鼎盛的书香门第。其祖父林富与王阳明相交甚厚并对阳明心学推崇备至。林兆恩不仅很早就从其祖父那里接触到阳明心学，而且他本人与王学代表人物罗洪先、何心隐等人也保持着密切的交往关系。嘉靖三十年，林兆恩在历经十余年“遍叩儒、释、道三门”的学术历练后，开始招收门徒，“闽中诸生从先生游者数十人”，建立起了以其为学术领袖的宣扬“三教合一”思想的学术社团，此时的林兆恩基本上扮演着“学术领袖”兼“教书先生”的社会角色。隆庆元年之后，林兆恩放弃督诸生于举业的教书生涯，四出传教，广收信徒，开始了由“三教先生”向“三一教主”的转变。万历十二年，林氏弟子黄芳于马峰建立了第一座“三教堂”，此后各处弟子纷涌而起，仅福建莆田、仙游一带兴建的三教堂就达十四座之多。万历十五年，另一弟子朱有开编造了江湖扶鸾，“画三教合一图”，并云：“近日诸神升天，朝玉皇天尊，见所事者乃三教合一像，即今之三教先生也，世间可传祀。”“至是门下始称三教先生为三教教主。”^①林兆恩也从讲求“三教合一”思想的儒家学者转化为一位宗教领袖。其所建立的宣扬“三教合一”思想的学术社团也日渐蜕变为一种民间宗教——“三一教”。

二

中国传统儒家学说，虽缺乏对人生的最终安顿与终极关怀，但并不排除宗教观念的存在。中国传统的儒家知识分子在秉持“道”的学术理念的同时，亦对谶纬神学、神道设教观念保持着浓厚的兴趣所在。这种文化结构方式在很大程度上为学术的宗教化转向提供了学理上的内在可能性。不过，这种可能性在中国传统社会中并未演化为一种必然性，知识分子学术社团的民间宗教化转向，即便是在晚明社会中也并不常见，“三一教”可以说只是其中一个极为个别的特殊现象。这就使“三一教”的这种学术社团的宗教化转化，除却学理上的内在可能性外，还有更为深刻的社会原因所在。尤为引人注意的是，无论是“三一教主”林兆恩，还是其最初的追随者与倡导者，从其原生状态而言基本都属于中、下层儒家知识分子。因此，这种转化在很大程度上与晚明以儒家中、下层知识分子为主体的士人群体自身生存状况的影响也是不无关联的。可以说，这种转化在一定程度上也是晚明士人于其生存状态促动下的一种异化行为。

（一）科举危机与晚明士人“逃禅入道”之风的兴起

明代中叶后，科举流通机制的壅滞日渐导致士人社会出路的沉滞。据明末顾炎武所云：宣德时全国共有生员3万人^②，到明末则达到50余万人^③，大约增长了17倍左右。而乡试的录取人数从宣德时的540人，到隆庆之后“两直隶渐增至一百三十余名，他省渐增无出百名者”^④，我们姑将他省解额以百人为计，总计亦不过1360人，大约增长了2倍有余。而会试解额从宣德时的100人到明末较为常见的350人左右，也只增长了大约3.5倍。这种增长无疑是极不平衡的，也使大多数士子在实际上被排除在了科举的大门之外。以乡试为例，“生儒应试，每举人

① 陈衷瑜：《三一教主夏午尼林子本行实录》，锦江尚阳书院1939年铅印本。

② 顾炎武：《生员额数》，《日知录集释》卷十五，岳麓书社1996年版。

③ 顾炎武：《生员论》，《亭林文集》卷一，四部丛刊本，商务印书馆。

④ 张廷玉等：《选举二》，《明史》卷七十，中华书局1974年版。



一名，以科举三十名为率”^①，录取比例仅有3.3%，甚至更低。而士人自身治生能力的相对低下与社会出路的狭窄，使大多数士子不得不陷入了“退无营业”“进靡阶梯”的生存困境之中。士人的社会出路已成为晚明一个重要的社会问题^②，也使大多数士人对仕途的艰辛与曲折充满了恐惧与失望，对自身的前途更深感迷惘乃至绝望。于是，出佛入道，以寻求精神上的解脱亦成为晚明士林一种相对普遍的社会风尚。

科举失利也是林兆恩由儒转向“锐志于心身性命之学，遍叩三门”^③的重要原因。他少时亦醉心科举功名，18岁时“督学潘公潢，阅其试卷，评为见理之文，拔置高等补邑弟子员”，成为当地小有名气的一位名士。之后，他连续三次参加乡试均名落孙山。30岁这年，历经多年磨砺的林兆恩不仅学业精进，更颇受先进贤达的推荐：“有声黉序间，如经义论表、传赋书辞，皆彬彬乎迈秦汉而上之，督学田公汝成、节推章公槩，咸尝鉴其文，有《林生文略》传梓。”^④他满怀信心，决意再入秋闱，亲戚朋友“咸以闽解期之”^⑤，结果再度名落孙山。这次失利对林兆恩打击很大，开始对前途感到迷茫并衍生了怀才不遇的悲愤心理。归家后，他遂放弃举业，开始精研释、道之书，以寻求精神上的解脱。正是这种转化为其宗教化转向提供了内在的心理基础与前提。

（二）“为民立教”文化生存方式的转变及其与民间信仰的互动

科举的绝望与无奈，在一定程度上也促动了晚明士人开始走上了一条追求“荣出于科目之外，贵加乎爵禄之上”的自我实现之途。在无法通过仕途的进晋来实现“致君尧舜上”的价值理念的时候，更多的开始将“立教”的目标转向了社会下层。这一思路早在王阳明时就已开启，其“致良知”之说便是从日常生活中着手，且要遍及“愚夫愚妇”^⑥。在历经泰州学派王艮等人的倡导与推展下，“为四民立教”与“致民尧舜”在晚明蔚然成为一种士林风尚。然而，民间下层社会毕竟与以知识分子为主体的上层社会不同，其信仰的杂糅性与世俗性，使这种教化在很大程度上无法依赖学术理论与思想得以实现，更多的尚赖与民间社会更为相融的宗教与迷信的形式予以推展。明末郑之珍就在“既困于场屋，不获伸其志”的愤慨中“思以言救世，又以世溷浊不可庄语，而挽救人心莫如佛化，因特撰《目莲救母劝善戏文》，俾优伶演，以警世人”^⑦。这也是以“疗救社会”为目的的晚明市民文学中多渗透着浓郁的宗教与迷信色彩的重要原因所在。这在一定程度上亦为士人学术社团的宗教化转向提供了内在动因。

明代民间社会早已流行的“世之人，多以儒道释为图，或塑像于寺观”^⑧的“三教并祀”的宗教信仰，着实为“三教合一”思想于民间社会的传播提供了有利条件。不过，民间社会的“三教并祀”并非出于对“三教合一”学术思想的体悟与精解，更多的是出于中国民间传统“杂神崇拜”的功利性需求。因此，林兆恩在科举失望转向为民立教后，深感无法通过正常的

① 张廷玉等：《选举一》，《明史》卷六十九，中华书局1974年版。

② 刘晓东：《晚明士人生计与士风》，《东北师大学报》（哲学社会科学版）2001年第1期，第20页。

③ 陈衷瑜：《三一教主夏午尼林子本行实录》，锦江尚阳书院1939年铅印本。

④ 同上。

⑤ 林兆珂：《林子年谱》，载于林国平：《林兆恩与三一教》，福建人民出版社1992年版，第7页。

⑥ 王守仁：《语录·传习录上》，《王阳明全集》卷一，上海古籍出版社1997年版。

⑦ （中华民国）《祁门县志·艺文考》，《中国方志丛书》，成文出版社有限公司。

⑧ 曹安：《谏言长语》上海古籍出版社1993年版。

学术途径来达到宣扬教化的目的，不得不依靠其创建的“九序心法”，通过对民间信仰功利性需求的满足来推行其学术思想。他曾对门徒董洲谈到其中苦衷，云：“此猎较微权也。大道久湮，圣学难明，若不先之以心法之余绪，小试贫且病者，与夫服药之不效者，将三氏心性之学骤而语之，谁其信之？故不得已而籍却病以引之，俾知病而可以心法愈也，始信道而可以心法造也。”^①“九序心法”对祛病强身、延年益寿确实起到了一定作用，因而对下层民众产生了很大的吸引力。为吸引信徒，林兆恩及其门徒刻意将“九序心法”神秘化，并对林兆恩修炼内功时的种种生理现象肆意神化。这种神化不仅增强了“三一教”的宗教迷信色彩，也将林兆恩日渐推向了“人”与“神”的临界点。

（三）“道”“势”矛盾的深化与晚明士人“以道驭势”理念的异化

明代君主专制集权体制的强化，一方面加剧了中国传统社会中“道”与“势”的矛盾冲突；另一方面使儒家传统的“以道驭势”的价值理念与“得君行道”的理想愈发难以企及与实现。万历时，罗汝芳曾问张居正“君进讲时，果有必欲尧舜其君意否”。张居正沉吟良久，答道：“此亦甚难。”^②这在很大程度上引发了知识分子群体于“道”“势”之间的尴尬境地与信仰危机。晚明之后，儒家思想界在一定程度上展开了对皇权专制政体的批判与反省。这种思想的极端化发展，便是追求“道”与“势”的合一。清代学者曾静在其所著《知新录》中就云：“皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，书是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝该孔子做，战国时皇帝该孟子做，秦以后皇帝该程、朱做，明末皇帝该吕子（指吕留良——笔者注）做，今都被豪强占去。”^③在他看来，只有由儒家圣贤来做皇帝，才能解决儒家知识分子于“道”“势”挤压下的尴尬境地，才能实现“道”与“势”的合一。如此激进的怪诞思想，无论是在林兆恩本人还是“三一教”的教义中都没有明显的体现。不过，林兆恩由“三教先生”向“三一教主”的转变，实则也隐含着与曾静相类的内在无奈与冲动。

林兆恩弃学学道后，并未真正改变其思想深处“以道驭势”的价值理念与“倚势行道”的理想。他虽以“山人”自拟，但他眼中的“山人”绝非岩居穴处的隐士，而是秉持儒家道义的“士”，“余之所谓山人者，即古之所谓士也，义不往见，乃士之礼。而士也者，秉礼之严，守义之笃，若在深山之中，不可得而致焉者，故名之曰山人。岂其僻于山中，穴而处之，然后谓之山人哉？故山人也者，不以其山而僻之，而以天下万世之山以为山者。”^④他在“遍叩三门”中自认为已得大道之义的时候，如何“行道于世”也就成为其思想深处的内在困惑所在，“经世学经世学成，无用著山中。”^⑤因而，“得道”之后的林兆恩并不隐伏不发，而是积极从事各种社会活动，还针对时弊提出了许多有关土地制度、治道、军事以及社会问题的经世主张，并欲上疏朝廷，希冀通过另一种方式来实现其“倚势行道”的理想，这在当时的社会环境中无疑

① 陈衷瑜：《三一教主夏午尼林子本行实录》，锦江尚阳书院1939年铅印本。

② 余英时：《论士衡史》，上海文艺出版社1999年版，第115页。

③ 雍正：《大义觉迷录》卷二，香港书局，民国铅印本。

④ 《林子三教正宗统论·山人》，载于林国平：《林兆恩与三一教》，福建人民出版社1992年版，第105-106页。

⑤ 刘东东：《晚明士人生计与士风》，《东北师大学报》（哲学社会科学版）2001年第1期，第4页。

是一种幻想。尤其在耿定向、林润等人以“山林隐逸”将其荐于朝廷未果后，使林兆恩“倚势行道”的梦想最终破灭，迫使他不得不对如何“行道”作出新的思考。这种思考的结果虽未使林兆恩象曾静那样走上与国家政权背离的极端，但多少使他于“道”“势”的矛盾挤压下产生了“道势融合”的幻想，这种幻想的实现在当时的社会环境中几乎只有“民间宗教”这一条途径。因为民间宗教无论其对国家政权持怎样一种态度，都有着“宁怯于公赋而乐于私会，宁薄于骨肉而厚于伙党，宁骈首以死而不敢违其教主之令”^①的根本特性，“教主”也因而成为一定民间社会权力的拥有者与支配者，也就对自己的思想主张有了贯彻下去的可能性与基础。这也是林兆恩及其学术社团宗教化转向的一个内在原因所在。

三

马克思·韦伯在论述宗教与艺术的关系时曾云：“正如在对待个人生活的最强大的、非理性的力量一样，伦理的，尤其是博爱的宗教信仰在对待艺术的领域上，也陷入内在的矛盾之中。”他认为宗教一方面为艺术的传播与发展提供了“取之不尽，用之不竭的源泉”和可能性；另一方面，艺术的发展也是有着自己固有规律的领域，其发展并非与宗教完全融一的，这也使宗教在一定程度上亦成为阻碍艺术发展的一个内在因素^②。宗教与学术之间也体现着这样一种关系。宗教的“普世性”为学术思想的传播提供了一条更为便捷的社会途径，但它的“排他性”与“迷信性”也成为学术思想发展的一个内在阻碍。因此，从学术思想传播与发展的角度来看，“三一教”的这种学术社团的宗教化转向，对林兆恩“三教合一”的学术思想亦产生了二律悖反的社会影响。

林兆恩死后，以林兆珂为首的一部分弟子，严格恪守传统学术思想的传承理路，坚决反对这种“宗教化”的转向。他们将林兆恩看作是能“独窥元始，大畅玄风，汇儒、道、释为三房子孙，联古今来为一家命脉，正以纲常，稟于中一，盖对朱、杨、濂洛诸贤而光大之”^③的颇有成就的理学家，而不是一位民间宗教的教主。他们一概称林兆恩为“先生”或“吾师”，并对三一教徒的建祠、斋醮等宗教迷信活动予以公开抨击。这使他们对林兆恩思想的传播基本仅限于知识界内部，对当时社会的影响并不很大，在清初后基本就湮没无闻了。相反，真正使林兆恩的“三教合一”思想得以广泛传播的，倒是以陈标、张洪都、卢文辉、陈衷瑜等为代表的、积极推行这种“宗教化”的转向并于民间社会中大力倡导的一派，“三教先生圆寂后，诸门人为教授师，各分任倡道一方”^④。林兆恩及其“三教合一”思想也于此之中在民间社会得到了更为广泛的传播，康熙时林向哲就尝云：“吾伯祖龙江先生之教，盛于今日吴、越、燕、齐、豫章之区……今先生之祠遍天下，即一郡之内，巨丽巍焕，金碧玲珑璀璨，雕甍绣栊，数

① “万历四十三年六月庚子”，《明神宗实录》卷五百三十三，江苏国学图书馆传抄本，中华民国（影印）版。

② 马克思·韦伯：《经济与社会》上卷，商务印书馆1998年版，第676-679页。

③ 林兆珂：《林子年谱》，林国平：《林兆恩与三一教》，福建人民出版社1992年版，第119页。

④ 林兆恩：《林子全集·贞集》第9册，北京图书馆藏崇祯刻本，第120页。

里相望。”^① 尤其清代的民间秘密宗教结社，与前代相比，大多“带有浓厚的儒、佛、道三教合一的色彩”^②。这一特点的形成不能不说与“三一教”及其“三教合一”思想在民间社会的广泛流播是有着一定关联的。

同时，这种学术社团的宗教化转向，也势必导致其学术思想宗教色彩的加强与种种迷信化的非理性成分的增长。这点在林兆恩在世时就多有表现，黄宗羲就尝批评到：“兆恩之教，儒为立本，道为入门，释为极则。然观其所得，结丹出神则于道之旁门为庶几焉。”^③ 林兆恩死后，其弟子出于吸引信徒的目的，不仅对林兆恩本人及其“三教合一”思想的形成大肆神化，还吸收了诸如“业报轮回”“天堂地狱”“符咒语”等迷信思想与道术。这在很大程度上冲淡了林兆恩“三教合一”学术思想之内核，“兆恩死后，所在设讲堂、香火，塑望聚会。其后又加以符醮章，祛邪捉鬼，盖亦黄巾、白莲之属矣”（卷八，《人部四》）。事实上，随着“三一教”宗教迷信色彩的增强，其对信徒的吸引力也更多地转向于“业报轮回”“成道升仙”及“祛病却邪”的道术，而非“三教合一”的思想。不仅普通民众的入教，在于通过修行“艮背心法”祛病却邪，“兆恩以艮背之法教人疗病，又别有奇术能济人于危急之时，故从之者愈众。”^④ 就连许多官僚士大夫对“三一教”的关注，也多以“九序心法”为趣。因此，随着“三一教”的日渐兴盛，随之而至的是其“道术”的繁荣与“三教合一”学术思想的消淡。时人谢肇淛即云：“今其徒遍布郡城，其中贤者尚与士君子无别，一、二顽钝不肖者，籍治病以行其私，奸盗诈伪，无所不有，其与邪巫、女又何别哉？”^⑤ 以至林兆恩的三传弟子董史也不得不承认：“世之学林子之学者，不知林子道统中一之传，而以林子之道竟为之空谈，竟为之说怪。或以治病为存养之源，或以大道为谋利之本，不惟林子之道失其传，而林子之教亦且扫地矣。”^⑥

在中国传统社会中，学术的宗教化往往也是学术的世俗化过程，它相较于那种“圣师贤徒”式的知识界内部相对封闭的传承关系与传播方式而言，着实不失为一种更为有效、便捷的学术传播途径。它一方面是学术思想一种特殊的保存方式，至少比“藏之名山、束之高阁”更具有社会保存功能；另一方面，也在一定程度上促动了学术与社会的交融与互动。从这点来说林兆恩及其学术社团的这种宗教化转向在当时的历史环境中也有其积极意义所在。但这种宗教化转向同时也成为学术思想深入发展的内在阻碍，甚至于这种流变中走向一种异化，尤其随着其宗教化程度的加深，这种消极影响也更趋浓厚。

① 林向哲：《瓯离子集·洋城建三教祠序》，载于林国平：《林兆恩与三一教》，福建人民出版社1992年版，第131页。

② 陈宝良：《中国的社与会》，浙江人民出版社1996年版，第375页。

③ 黄宗羲：《林三教传》，《南雷文案》卷九，四部丛刊初编本。

④ 同上。

⑤ 谢肇淛：《人部四》，《五杂俎》卷八，上海书店2001年版。

⑥ 陈衷瑜：《三一教主夏午尼林子本行实录》，锦江尚阳书院1939年铅印本。

性命双修：“仙佛圣凡同具同证”

——陆西星、李西月三教思想探析*

唐大潮**

明清之际的道教，最具特色的是对内丹学的阐发。这一时期的内丹学，一般地讲，仍旧是继承了宋、元时期以来的内丹理论，但又具有了一些新的特点，如在哲理上思辨性更强，在修炼法则上进一步通俗化、具体化，在语言表述上晦涩的隐喻减少，融摄儒、释思想来进行阐发的现象也更为显著。然而，我们也必须看到，各个派别在修命炼性入手途径上，也不无歧异；在修炼阶次上，也各有偏重。一句话，各个派别的丹法有其独自的特点。而且，对儒、释的融摄上也是既有一致性，也有其特殊性。本文即试图通过对这一时期较有影响的两个内丹派别的代表人物——东派创建人陆西星和西派创建人李西月的著作，对他们融摄儒、释的思想作一点探讨。

陆西星（1520-1606），字长庚，号潜虚子，又号方壶外史、蕴空居士。江苏扬州兴化人。其生平见《重修松江府志》卷五十三、《兴化县志》卷八以及其著作中。据这些资料记载，陆西星自幼学儒，在诸生中有很高名望。由于他九次参加乡试皆未中，故弃儒为黄冠。他自称吕洞宾降临其北海草堂，亲授予丹诀。也就是说他是由吕洞宾处得到内丹真传。于是，隐居修道，探求丹理，潜心著述，创道教丹法东派。至晚年，又精研佛理、参佛乘。他的著作不少，涉及道、佛两家，撰有集十余种丹法论著和道经注释的《方壶外史》；诠释《庄子》的《南华真经副墨》八卷；讲述授受情况的《宾翁自记》《道缘汇录》；探究佛理的《楞严经说约》《楞严经述旨》《楞伽经句义》。而且，据学者考证，中国著名古典小说《封神演义》的作者，实为陆西星。

李西月（1860-1856），初名元植，字平泉，入道后改名西月，更字涵虚，又字团阳。他的名号甚多，有：长乙山人、紫霞洞主人、圆峤外史、卷石山人、树下先生、白白先生等。四川嘉定府乐山县李家河长乙山人。其生平事迹见《李涵虚真人小传》及其著作中。据此知其自幼学儒，弱冠时为邑庠生，工诗文。因患伤血症而到峨眉山休养，遇高人郑朴山。郑朴山不仅

* 本文原载《宗教学研究》2004年第4期，第38-41页。本文为教育部人文社科重点基地之重大研究课题：“宋元明清道教与佛儒关系”阶段性研究成果之一。

** 唐大潮，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

为他治病，还对他进行开导，曰：“金石草木只可治标，治本宜用自身妙药，方能坚固。”^①遂成为郑之弟子。后李西月自称得遇张三丰、吕洞宾亲授丹法秘奥，遂隐居修炼，创道教丹法西派。其著述有：集撰《三丰全集》，编辑吕洞宾年谱、事迹、丹经等，撰集为《海山奇遇》七卷；自著有阐扬内丹学的论著《太上十三经注解》《大洞老仙经发明》《九层炼心法》《二注无根树》《后天串述》《圆峤内篇》《三车秘旨》《道窍谈》等。

陆西星的道教丹法东派，形成于明中叶，主张“阴阳双修”，要点在“凝神聚气”“道归自然”，而其理论基础，则是《周易》的阴阳说。其友人赵方宇在《玄肤论·后序》中有一段转述陆西星谈自己的丹道理论的话，说：“孔子曰：一阴一阳谓之道，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知……且夫造化二五，陶铸百物，象形虽殊，体本无二，莫不定阴阳之位，构真乙之精，顺施化之理，立性命之基。故曰天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。如斯而论，可谓本末兼该，上下俱尽者矣。故天不变则道不变，道不变则体是道，亦可使之不变。而长生久视之道，端在于此。”^②这就是说，在陆西星看来，《周易》之一阴一阳之道即是长生久视之源，是人的性、命之基。

人们要想长生久视，就必须修炼性、命。他说：“人之所以生也，无极之真，二五之精妙合而凝。所谓性，即无极也；所谓命，即二五之精也。二者妙合而人始生焉。”^③“性者，万物之源；命者，己所自立。”“性则神也，命则精与气也；性则无极也，命则太极也。”^④然而，二者之间的关系是：“性非命弗彰，命非性弗灵。性，命所主也；命，性所乘也。”^⑤即是说，在陆西星的思想中，性与命是两个不同的东西，性是神、无极，命是精、气、太极；性是本，命是末，性与命各有自己的内涵和规定性。但是，二者又并非是截然分离的，相互间有着紧密的联系。故修道不能只偏于一隅，性命必须双修。又由于性是体，故“修道之要，莫先于炼性”^⑥。他借用理学家的“天命之性”与“气质之性”的观点，将性分为“先天本性”和“后天质性”，说：“夫性一而矣，何以有本性、质性之异？曰：本性者，自先天而言之，清静圆明，混成具足，圣不加丰，愚不少啬也。质性者，自后天而言之，生于形气之私，于是始有清浊厚薄之异。”^⑦即是说，“先天之性”是性之本体，“后天质性”是情识，它会蒙蔽“先天本性”，因为“性则水也，落于气质，犹水之入于泥淖中也。决而行之，但见泥淖而不见其水，泥淖岂能自行，水行之也，但水混于泥淖而不见耳”^⑧。要想恢复性的圆明清静，就得去除情识。如何才能去除情识呢？那就必须对性进行修炼。在陆西星看来，遣欲澄神是对性进行修炼的最好的办法。他说：“周子曰：无欲故静。所谓无欲，即遣欲之心也。”^⑨“凝神之要，莫先

① 《李涵虚真人小传》，《藏外道书》第26册，巴蜀出版社1994年版，第627页。本文凡引《藏外道书》皆用此版本，不再一一注明。

② 《玄肤论后序》，《藏外道书》第5册，第367页。

③ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册，第363页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。



于澄神，澄神之要，莫先于遣欲。《清静经》言：遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”^①不难看出，陆西星的这个遣欲澄神之法，不仅是道教固有的清心寡欲的传统内容，而且还结合了理学家们的“存天理，去人欲”思想的要素，更有佛教的去妄想，以达真觉的内容。

陆西星特别反对所谓“佛教了性，道教了命”的观点，说：“夫佛无我相，破贪著之见也；道言守母，贵无名之始也。不知性，安知命耶？既知命矣，性可遣矣。故论性而不沦于空，命在其中矣；守母而复归于朴，性在其中矣。是谓了命关于性矣，是谓形神具妙，与道合真也。”^②又说：“无极（按：即性），在人则至静无感，寂然不动者当之。而佛氏所谓真空，儒者所谓未发，亦不外是。《老子》云：‘常无欲以观其妙。’《易·系辞》云：‘圣人以此洗心退藏于密。’《圆觉经》云：‘惟取极静，由静力故，永断烦恼。究竟成就不起于坐，便入涅槃。’”^③在这里，陆西星指出，“修性”不仅是道教丹法的重要内容，而且也是儒、释二家的主张，三家的主张在本质上是一致的，区别只在于作用的不同。故曰：“三教圣人同一宗旨，但作用不同耳，故有三者之别耳。”^④不仅如此，当有人向他提出“佛言无相，仙贵有生，二说背驰，何从印可”^⑤的问题时，他的回答是：“吾闻至人之无始以来一点灵光，是谓本来面目，吾人之实相也，仙佛圣凡同具同证。一自落于形质之中，此段灵光埋没沉沦，胸挂轮纲，入诸异趣，永劫无期。所以至人导之以修养，于是始有二氏之学。”^⑥所谓“一点灵光”，即是指人的本来真性，也是天地之性。这个真性是人人有生俱来的，是纯而又纯的，是永恒存在的，只不过它是非常容易被形质（按：即世俗的种种物欲等）所蒙蔽，正是这样，所以为了使人们的本来真性能够还复如初，所以才有“至人导之以修养”，也才有了道、释“二氏之学”。即是说，道、释二教（按：其实也包括儒学）之学的本旨都是为了使人们的本来真性能得以复归，都是修养之学。但是，它们在具体的方法上又有区别，即：“仙者主修，佛者主养。养者，涵育熏陶俟其自化，其功密，其程远而实难修；修者，省察克治冀其速化，其功勤，其效速而较易……所以仙、佛异修。”^⑦各有长短、优劣。虽说如此，然从本质上看却并不矛盾，完全可以合而为一。他认为：仙以修为务，是假以药石，其效虽速，终有不当之处，然佛教也有“其程远而实难”的缺点。最好的办法就是将二者的优点“其功勤”和“其功密”相结合，以消除二者间各自的不足，即可达到“仙佛凡圣同具同证”。

陆西星还通过对道教经典《道德经》和《南华真经》的注疏来表明佛、仙一致，儒、道不二的观点。他对有的儒者攻击、斥责二书深表遗憾，认为这些攻击者完全不识二书的真谛是什么。他说：“且夫至人治世之书《六经》尚矣，必欲治世则取足于《六经》，《老子》奚贵焉？若夫大道之宗，穷性命之隐，完混沌之朴，复真常之道，则孰先老子？昔者，虞廷精一，爰开道统，孔门一贯，杳绝名言，非以所阐者微，所操者要乎？得一之贞，老圣盖屡言之。人生而

① 《玄肤论》，《藏外道书》第5册，第364页。

② 同上。

③ 同上，第363页。

④ 《金丹大旨论》，《藏外道书》第5册，第372页。

⑤ 同上。

⑥ 《悟真篇》，《藏外道书》第5册，第332页。

⑦ 同上。

静，天之性也；感物而动，性之欲也……是故，从无而入有则造化生焉，推情而合性则圣功出焉。斯之谓性，斯之谓命，斯之谓一，斯之谓道德也。”^①也就是说，老子对于儒家治世《六经》是深得其旨的。而且，老子的“无为而治”“不争之善”“居下之利”和“静正之胜”，皆是儒家“得一之贞”之意。故曰：“提契阴阳，主张造化，致中和而天地位焉，万物育焉，皆得一之贞也。所谓以其真治身，而出其余绪以理家国天下，盖在上古为然。”^②老子之学与儒家治世之说是完全吻合而一致的，不仅可以用来修身，同样也可以用来治国。陆西星批评攻击老子的儒者们是面对世事的变化而不知变通，不懂道有升降、政山俗易的道理，而只是“醉心颛蒙，直欲推其说以成清静宁一之化，不亦难矣”^③？这只能是痴心妄想，根本就不可能。同样，陆西星认为《南华真经》具有与《道德经》相同的旨趣，说：“欲读《南华》，先须读《道德经》。”^④他也承认《南华经》的言语突兀惊人，似有诋侮圣贤之意，然而，“其诋侮圣贤，正如禅宗中喝佛骂祖……于此悟入，然后许读此书”^⑤。又说：“《南华经》如山肴海错，别是一种，却不可与菽粟同味者。然使并席而陈，合口而食，亦自不相妨害。今儒者见其突兀，以为非圣贤之书，掩卷废之，殊可惜也。”^⑥因此，他提醒人们不要为表面现象所迷惑，而应努力去领会二经的实质内容——道、儒、释贯串一意之理。

从这样的认识出发，陆西星在对《道德》《南华》二书进行测疏、注解时，都无不是以会同道、儒、释三家为旨要。例如：他在释《道德经》，第二章之“不居”“不恃”“不有”之意时，就说是与儒之母固、毋我之意，佛之度人不见所度之人，布施而不受所施之福，是完全同一旨^⑦。在释第八章“不争”“上善”时，说：“夫修道者，以不争为上善，老圣盖屡言之。佛经云：我得无诤三昧，人中最为第一。偈曰：诤是胜负心，与道相违背，便起人我相，安能得三昧。《语》曰：君子无所争。三教圣人同曰一词，实修行之上德，入圣之要机也。”^⑧解第四十七章之“不出户，知天下；不窥牖，见天道……”为“圣人定性之妙也。圣人之心常清常静，寂然不动之中而万象森罗已具，故能不出户而知天下，不窥牖而见天道。盖天地万物莫非吾性之固有……以是知圣人之知，天德之良也。吾儒所谓诚明，释氏所谓定慧，意盖如此”^⑨。又如：他认为《南华经·养生主》“只是说性，言人能常守此中，则性在是而命亦在是。故可以保身，可以全生，又不至于亏体辱亲，故曰可以养亲。全面生之，全面归之，故曰可以尽年”^⑩。又认为《南华经·杂篇·则阳第二十五》“此段大类禅语。故予尝言：《南华经》中国之佛经也”^⑪。“不读三教之书者，不可以读《庄子》。”^⑫

① 《悟真篇》，《藏外道书》第5册，第332页。

② 《老子道德经玄览序》，《藏外道书》第5册，第217页。

③ 同上。

④ 《南华真经副墨》，《藏外道书》第2册，第8页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第8-9页。

⑦ 《老子道德经玄览》，《藏外道书》第5册，第220页。

⑧ 同上书，第222-223页。

⑨ 同上书，第244页。

⑩ 《南华真经副墨》，《藏外道书》第2册，第240页。

⑪ 同上书，第244页。

⑫ 同上书，第286页。

总之，在陆西星的心目中，道、儒、释三教的立教宗旨都是完全相同的，都是为了教人返朴归真。他说：《道德经》的宗旨是“顿除妄宰，空不生华，本来无有，莫竟添些，圆照寂通，应感无差。如斯谛义，同证三家”^①。“《南华》三十二篇，篇篇皆以自然为宗，以复归于自然为主，盖所以羽翼《道德》之经旨。其书有玄学，亦有禅学；有世法，亦有出世法。大抵一意贯串，所谓天德王道皆从此出。”^②

李西月的丹法西派，形成于清咸丰（1851 - 1861）间，主张“阴阳双修”，虽与陆西星的思想有相承关系，然其特点在于先以清静立基。李西月认为，世间万事万物是从无而来的，其变化也是由无开始而复归于无。他说：“无根之根，即生天生地生人之根。”^③“先天后天，皆自无中生有，是无根乃有根之原也。”^④“真灵之体，实从虚无中胚胎。”^⑤因而，他认为修道成仙其实就是身、心两忘，万法皆空，故曰：“炼丹至于空，已尽善矣。”^⑥“摘尽红花一树空，花既空矣，我道得矣。”^⑦所谓“空”，并不是空无一物，故又谓：“我道既得，空不空矣。”^⑧由此，李西月在他的丹道理论中，提出了存“道心”，“离爱河”，以达到“万法皆空”的清静立基之法。在他看来，世人“贪恋荣华”“日做浮生之事”“自坐苦海之舟”而不自知，所以，要想获得解脱，就必须“识岸头”“登觉路”，使人的先天智慧不与情俗相杂，就可“智慧复来，虚灵长在”，获得永久的解脱。

正是基于这样的认识，李西月提出在修炼次第上首要的便是炼己筑基。炼己，即是对境忘情，也就是了性；筑基，即是养己，也就是在情境上磨炼，使心益明而不死。只有这样，才能生发出性。养己是炼己的基础，而二者的中心点就在于：“功名休乱想，利欲莫牵缠……只见减，不见添。”^⑨“扫除怨欲不辞难。”^⑩至于性与命，李西月认为：“夫性者，本乎天命，而命也，本乎尽性。天以气成物，而理亦赋焉，是由命以与人性，故曰天命之谓性也。人以理造物，而气始生焉，是由性以立其命，故曰尽性以至命也。在天则理从气出，在道则气从理出。”^⑪又说：“天命之谓性，命中有性焉，顺成也。孟子以形色谓天性，盖其所命者，有是形，即有是性，良知良能，皆于所命之形体寄予之。尽性以至命，性中造命焉，逆成也……今而知上德清静，守其顺成之道而结仙胎，即天以全人也。并可知下德返还，修其逆成之道而结圣胎，又尽人而合天也。”^⑫显然，李西月是以孟子的观点，再假以理学家的思想来阐发其丹道的逆修理论和性命说。

李西月认为，道、儒、释三家都是以“性命双修”为大旨的，说：“性命双修，此本成仙

① 《老子道德经玄览》，《藏外道书》第5册，第220页。

② 《南华真经副墨》，《藏外道书》第2册，第79页。

③ 《张三丰先生全集》，《藏外道书》第5册，第588页。

④ 同上书，第578页。

⑤ 同上书，第579页。

⑥ 同上书，第603页。

⑦ 同上书，第602页。

⑧ 同上。

⑨ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册，第634页。

⑩ 同上书，第635页。

⑪ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册，第614 - 615页。

⑫ 同上书，第617 - 618页。

作佛为圣之大旨。”^① 那种说佛修性，仙修命，儒治世的人，皆是对三教根本没有深入地了解，实是肤浅之见。他认为，佛教重性功，是欲人从性而立命；仙重命功，是欲人即命而了性；儒家以“担荷世法为切”^②，亦不离“性命双修”。即是说，无论三家的偏重点有何不同，但“性命双修”却是一致的指向。他说：“释道言性默言命，仙道传命默传性。儒道则以担荷世法为切，言性难闻，言命又罕，并性命而默修之。”^③ 又说：“行深般若，五蕴皆空，丹熟大还，十年面壁，六十耳顺，七十从心，夫而后性命双了，同登空超之境，而仙、佛、圣皆成也。故达摩祖《了道歌》云：三家法一般，莫作两样看，性命要双修，乾坤不朽烂。人又何必是非哉！”^④ 而且，也正是因为“三教无不从心性上著实用功，以各造其极，是以千百年鼎峙于古今，所谓殊途同归也”^⑤。李西月又指出，正是由于三家有不同的偏重点，故“遂使三家后裔各就祖派，分为专门，掀天震地，讲起是非”^⑥，以至出现佛攻道，道攻佛，儒攻佛、道的情况。而出现这种情况的根本原由，乃是道、儒、释三家后嗣“不思其本，而谈其末”^⑦，不知“夫以性兼命为一脉，以命兼性为一脉，浑乎性命为一脉”^⑧。其实，“此三脉皆道脉也。及其还无，一也”^⑨。这个“一”也就“道”，道教、儒学、释教是“道”之三柱，分开来是三，合起来则一，说：“道不能分，无变化；道不能合，无统宗。是故，以三柱立其极。”^⑩ 总而言之，“怎么叫修仙修佛，须要把儒书参透”^⑪。“佛书看透无烦恼，仙语得来有定观。”^⑫

通过以上对陆、李思想的剖析，我们不难看出二人对道、儒、释三教的态度，以及在他们的思想学说中三者的融合是多么地紧密。虽然二人在表现手法，以及侧重点上有所不同，但所要表达的意思则是相当一致的，即：三教的宗旨和目的都是相同的，三教应当合而为一，不应在枝节问题上纠缠，重要的是要从本质上去看待三教。

① 《道窍谈》，《藏外道书》第26册，第625页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

⑩ 同上。

⑪ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册，第636页。

⑫ 同上书，第635页。

试论明清之际道教“三教合一”思想的特点*

唐大潮**

明清之际的道教，从理论上讲，最具特色的是对内丹学的阐发，利用“三教合一”思想来构筑其丹道理论。从这一时期道教各派代表人物的著述和思想来看，无论是丹法东派的开创人陆西星，西派的开创人李西月，伍柳派的伍守阳、柳华阳，龙门派的王常月、刘一明、阎一得，以及正一派的娄近垣，都非常强调三教合一。不仅如此，即便是道教居士，或隐于民间的修道者，也喊出了“三教合一”“三教无分别”。他们从多方面来论述“三教合一”。有的从戒律方面，以儒家道德伦理为核心内容，将世俗道德与道、佛二教的宗教伦理道德思想相融合；有的从性理学方面，将儒、释、道三家关于性理的理论融为一体，以阐发“三教合一”；有的将三家的修养功夫，尤其是以道教和佛教的修炼工夫相互参证，以论“三教合一”。凡此种种，表现出各自的特色。总之，这一时期道教人士论“三教合一”，既有其各人的个性，又有其共性。从总体上看，明清之际道教的“三教合一”思想，比任何时候都来得深刻和全面，深入到了道教的各个方面，而成为道徒们言行、理论著述的指导思想。

道教三教合一思想，大约始于南北朝时期，梁朝的道教学者陶弘景首先提出了“百法纷凑，无越三教之境”^①。从这以后，历经隋、唐、宋、元，道教人士中关于“三教合一”的言论也逐渐多了起来，在著述中对“三教合一”思想的论证也逐步地深入。但是自南北朝直至宋元，道教的三教合一思想都是伴随着儒、释、道三教之间的斗争和辩论来展开的。南北朝时期，在南朝宋文帝（424-453）时有儒家与佛教之间的因果报应之争；齐梁（479-557）时，有神灭神不灭之争，以及宋末齐初（465-493）时的道教与佛教之间的夷夏问题之辩；在北朝，有含佛、道斗争因素的北魏太武帝（424-452）和北周武帝（561-578）的两次废佛行动，以及北齐文宣帝（550-559）的灭道举措，佛、道之间的多次辩论。

隋唐期间，有隋开皇（581-600）间的三教辩论会，大业（605-618）间的令沙门、道士致敬王者而引发的斗争及沙门慧净与道士余永通的辩论；唐武德（618-626）间的儒、道联合反对佛教的斗争；贞观（627-649）间的释、道先后之争；高宗（650-683）时的多次佛、道

* 本文原载《世界宗教研究》1996年第4期，第42-48页。

** 唐大潮（1956-），哲学、宗教学博士，四川联合大学宗教学研究所副教授。

① 《茅山长沙馆碑》，见《华阳陶隐居集》。

大辩论；高宗、武后和中宗（684—710）时的《老子化胡经》之争；唐中后期（710—907）的多次佛、道大辩论；武宗（841—846）时的灭佛（与道士赵归真、刘元靖等人的排佛和武宗崇信道教有关系）；韩愈等儒者的反佛、道思想。

宋元时期，北宋时，有孙大、孙复、欧阳修、李觏等人的反佛、道思想；真宗（998—1022）、徽宗（1101—1125）朝的崇道抑佛；南宋（1127—1278）时，理学家们对道教的攻击、批评。元代有宪宗（1251—1259）时的佛、道御前小辩论，世祖（1260—1294）时的佛、道辩论及对道教的严厉制裁。

自明代以来，儒释道之间再没有如以前那样的激烈斗争，因而，明清之际的道教三教合一思想是在儒释道三教关系史上的和平时期中开展的。不仅如此，道教的三教合一思想，自南北朝以来，经过隋唐宋元诸多道士及道教学者们的努力，在儒、释二家三教合一思想的推动下，已经有相当深度了，为明清之际道教三教合一思想提供了深厚的发展基础。因此，明清之际道教的三教合一思想，是对以前道教三教合一思想的全面总结，并在此基础上更加完善，这是它的第一个特点。

以道教的主要经典《道德经》《南华经》《参同契》《悟真篇》、儒家的《四书》《五经》、佛教的《金刚》《圆觉》《华严》《楞严》等经典相互参证来论三教合一，是明清之际道教三教合一思想的第二个特点。伍守阳《仙佛合宗语录》即大量引用佛教的《金刚》《圆觉》《华严》《楞严》等经来阐述丹道，从其用“仙佛合宗”为书名，就可见此一斑。其弟子柳华阳更是大量采用诸佛经阐发丹道，而且还把《周易》视作三教之“方”，谓《易》之源头，乃道之祖：“任尔三教是是非非，成乎其道者，不离此方。”^①指出“三教岂有二道哉。”^②刘一明谓：“《易》之一书，为中国希贤希圣之理窟，修道立德之根本。儒所遵者此书，黄帝《阴符》、老子《道德》，其义理皆与《易》理暗合。”^③“《悟真》《参同》为凭据，《大学》《中庸》言贯一，《玉皇》《心经》藏妙义，《金刚》宝典醒愚迷。三教圣经同一理，并非分门别有奇。”^④彭好古说：“今之《五经》孔氏之大藏也，今之大藏释氏之《五经》也。《五经》首《易》，而《易》曰穷理尽性以至于命。至论大人与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶，是性命之锯键也。”^⑤说明孔门亦言生死性命之学；至于佛教，他说：“夫性为孔子罕言，而释氏言之密矣。乃密之中又有密者……故释氏之徒签曰见性成佛，而命学为绝传。”^⑥就是说，佛教也是言性命之学的。至于道教“《阴符》《道德》而下，娓娓言命，娓娓言性，而又娓娓言性必言命，言命必言性”^⑦，陆西星说《道德经》一书的总旨在于：“顿除妄宰，空不生华，本来无有，莫竟添些，圆通寂照，应感无差。如斯谛义，同证三家。”^⑧“不读三教之书者，不可以读

① 《慧命经》，《藏外道书》第5册。

② 同上。

③ 《参同直指》，《藏外道书》第8册。

④ 《指玄访道篇》，《藏外道书》第10册。

⑤ 《集道言内外·序》，《藏外道书》第6册。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 《道德经玄览·序》，《藏外道书》第1册。

《庄子》。”^①程以宁说：“《五经》《四书》者，世人之先师也；《道德》《南华》者，祖宗也；二经注疏者，子孙也。孙象貌不必尽肖祖宗，然而精神血脉未常不肖者。”^②老、庄所阐发的道理“曷常与吾儒异哉！”^③，李西月谓：“怎么叫修仙修佛，须要把儒书参透。”^④“佛书看透无烦恼，仙语得来有定观。”^⑤闵一得谓：“儒家先圣著有《周易》《中庸》；释氏世尊说有《金刚》《圆觉》。第各取而参之，则知神仙金丹之术乃仁术也。可以功基顷刻造化一身，先儒所谓通乎一而万事毕者。方知亘古之天下无二道，三教之圣人无两心也。”^⑥薛阳桂谓：“学问之要在乎读书明理……然而，读书必先读儒书，方明得道理亲切，学始有根源，所以《四书》《五经》人人所必读者也。”^⑦总而言之，“千言万语，三教经书，诸子百家，汗牛充栋，无非治心一法”^⑧。

通过分析儒释道三教的异、同，长处、短处，强调三教同源，本同枝异，体同用不同，以邪、正为标准分辨儒释道，是其第三个特点。陆西星认为，仙佛之间确有不同之处，即：“仙者主修，佛者主养。养者，涵育熏陶俟其自化，其功密，其程远而实难；修者，省察克治，冀其速化，其功勤，其效速而较易……所以仙佛异修。”^⑨仙道其效虽速，而终有不妥当之处，还必须加面壁之功。这实际是说应当将佛教的长处“其功密”和道教的长处“其功勤”相结合，以克服佛教的短处“其程远而实难”和道教的“不当之处”以期“仙佛同具同证”^⑩。伍守阳认为，在对修炼之道的法则上，“古仙佛诸书，皆详一而略一。如仙书只详言炼精化气，以出欲界，曰采取，曰烹炼，曰成丹，曰服食。至于十月之炼气，但曰守中，不尽其神化之说，此皆书之所简也；如佛书只详言禅定色界四禅之理，用之以出色界，即仙之炼气转神人定也。至于欲界离欲除淫，如仙之炼精化气者，但曰不除淫修禅定，如蒸砂石，终不成饭，如来涅槃何路修证。明明言淫之当戒而不言淫机，身心何以得断淫根，何以无漏而成漏尽通不死之阿罗汉，亦是语之所以简也”^⑪。也就是说“佛言详于终而略于始，仙言详于始而略于终”，佛教“详神略气”，道教“详气略神”，都有缺陷和不足，故应当相互补充发明，“以炼精化气，化气化神而全言之”，才能使“人人得与仙佛齐肩”。

伍守阳指出：“外道种类有三：一者是行邪淫，叛戒律，偏行世法中不善之事，自以为是而不依正法……二者是专行邪法，依傍正门为名……窃取衣食，诳骗财物为志而已；三是正法中人，心愿行正，但着有为。初基粗迹，便志得意满，夸能说会，不了心悟寂灭真空，亦依傍上乘为名也。”^⑫王常月说：“烹铅炼汞的，抽添火候的，比较卦爻的，指譬喻作功夫，妄论三

① 《南华副墨》，《藏外道书》第2册。

② 《南华真经注疏》，《藏外道书》第2册。

③ 同上。

④ 《道窍谈》，《〈道窍谈〉〈三车秘旨〉合刊》。

⑤ 《三车秘旨》，《〈道窍谈〉〈三车秘旨〉合刊》。

⑥ 《还源篇阐微》，《藏外道书》第10册。

⑦ 《梅华问答编》，《藏外道书》第10册。

⑧ 《悟真篇注》，《藏外道书》第5册。

⑨ 《二懒心话》，《藏外道书》第10册。

⑩ 《悟真篇注》，《藏外道书》第5册。

⑪ 《天仙正理·自序》，《藏外道书》第5册。

⑫ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册。

田，瞎猜精气。”^①这种人亦是不行正道者。柳华阳亦认为佛教徒的参话头、打七等方法为释教旁门。用刘一明的话说，“读孔子之书，违孔子之言，不忠不孝，丧德失行”，即是儒教之异端；“入老子之门，背老子之言，无节无操，素隐行怪”，是道教之异端；“归释氏之教、忘释氏之法，不重性命，苟图衣食”^②，是释教之异端。不特如此，“佛老之教，非大悲大孝不度，非大贤大德不引……三教同乎，异乎”？“果知道之所以为道，则释老之异端，判然易见。”^③

儒释道三家相互攻击，分门别户，其原因在于三家后裔“不思其本，而谈其末”。三家从一道而分为三，“其中岂无支流之不同，邪正之不类者”，因而，三教不必在枝节问题上相互抵牾，分别你我，只须各尽其学，以归于道。“行深般若，五蕴皆空，丹熟大还，十年面壁，六十耳顺，七十从心，夫而后性命双了，同登空超之境，而仙佛圣皆成也。故达摩祖《了道歌》云：三家法一般，莫作两样看，性命要双修，乾坤不朽烂，人又何必是非哉。”^④正是因为“三教无不从心性上著实用功，以各造其极，是以千百年鼎峙于古今，所谓殊途同归也”^⑤。针对佛、老之学不能用于天下国家的观点，薛阳桂认为，持这种看法的人，浅见寡闻，自己的身心尚不能治，遑论治天下国家，儒之能用于天下国家，并不是指学儒者就能把儒学用之于天下国家。持此论的人，即使终身儒巾儒衣，也不能用于天下国家，如果“明得心之所以为心，则何有于三，又何有于一哉”^⑥。“辨博非道，无争乃真，三家同证，默寂能仁。”^⑦

只要能深察三教宗旨为一，因此，不出家修行，亦可成仙成佛成圣。王常月说：“儒门中宰官居士，有心出世者，且莫去行出世之法，只该先去慎独存诚，孝父母、忠君王、仁义存心、纯良尽己。”^⑧养真子谓，修炼仙佛，不必弃人事，抛家业，绝人逃世，隐遁山林，只要“果能正心修身”，“故在家亦可以成圣成仙成佛”^⑨。《唱道真言》亦谓，“日用饮食无非是道，仰事俯畜无非是道，戎马疆场亦无非是道”，“以平常道行平常事，为平常人”^⑩。不必尽入山林，杜人事，然后才能成仙作佛为圣。凡此种种都在于泯灭儒释道的不同，将三教混为一体。认为：“在释有缘遇道得性命之真旨，修成性命即道是佛者；在道有缘遇真僧得性命之真旨，修成性命即僧是仙也。”^⑪“在佛家之人，倘偶遇仙则学仙，即是学佛，何碍于秃头秃脑；在仙宗之人，倘偶遇佛则学佛，即是学仙，亦何嫌其留发留须。本来了在一性，何必差别分于外相为哉。”^⑫“及居家出仕，入山修道，寻师访友，蓄发易服，均卑有志者自然而行。”^⑬只要能从根本上认知到儒、释、道旨同、源同、无分别，就不在乎是否出家，是否为儒、为释、为道。

① 《碧苑坛经》，《藏外道书》第10册。

② 《会心集》，《藏外道书》第8册。

③ 同上。

④ 《道窍谈》，《〈道窍谈〉〈三车秘旨〉合刊》。

⑤ 同上。

⑥ 《梅华问答编》，《藏外道书》第10册。

⑦ 《道德真经玄览》，《藏外道书》第1册。

⑧ 《碧苑坛经》，《藏外道书》第10册。

⑨ 《养真集》，《藏外道书》第10册。

⑩ 同上。

⑪ 《金仙证论·序》，《藏外道书》第5册。

⑫ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册。

⑬ 同上。



按照三教圣人的教导去行事，人人都可为仙佛圣。刘一明谓：“在家居朝，正是奋大用发大机处，乃上等作法。”^① 他们一方面要人们割断世情亲情，看破世间的一切皆是虚幻：“父子兄弟夫妇，有如同在一本戏中。”另一方面在具体行为上，又要人们“为父者亦必做出为父的道理，为子者亦必做出为子的道理，为兄者亦必做出为兄的道理，为弟者亦必做出为弟的道理，为夫者亦必做出为夫的道理，为妇者亦必做出为妇的道理。当知各尽其理，自己本分中应当如是。但不过心中明白是逢场作戏，大家合伙，将这一本戏顺顺序序作为完结，彼此便了事也。如是应去，既不伤天伦，又不昧本性。便是在家出家，在尘出尘”^②。刘一明还特别告诫出家者，不能废绝事亲养生送死之事。”龙门派的陶靖庵谓：“天上神仙，皆是人间孝子忠臣……人从实朴朴地下手，便是筑基妙诀。”^③ 张清液谓：“大道出于纲常，纲常外无大道。”“孝弟忠信，为三教之主宰；礼义廉耻，实列圣之纲维。”^④ 傅金铨曰：“老子瞿昙道不殊，也曾陆地作凡夫。今朝天上神仙伯，昔日人间经济儒。”^⑤ 诸如托之乩仙神授的道书也是如此，大力神话宣扬伦理纲常，《唱道真言》说：“功行乃升仙人道之津，而积功当自孝始。”《三宝心灯》云：“入吾门者首先孝顺，天上无许逆仙佛……所以阐扬道妙，无非从伦理中做到圣贤仙佛地位，非若世之惑世诬民，盲修瞎炼者同年而语矣。”丹道论者们都将世法与出世法，入世与出世，人道与仙道、佛道融为一体：“参悟性命之源，融会其法，不分彼此。”^⑥ “遇儒言儒，遇释言释，遇道言道……有教不分类，因才以施功，直欲遍海内众生各成就之大矣。”^⑦

以儒家性理学来阐述修性以了命的内丹学，并契入佛教明心见性的参究法门，是其第四个特点。陆西星谓：“性则神也，命则精与气也；性则无极也，命则太极也。”^⑧ “人之所以生也，无极之真，二五之精妙合而凝。所谓性即无极也，所谓命即二五之精也，二者妙合而人始生焉。”^⑨ 所以必须修性亦须修命。在这里，陆西星显然是借用了周敦颐的《太极图说》思想。陆西星还借用理学家的“天命之性”和“气质之性”的观点，将人性分为先天本性和后天质性。他说：“夫性一而矣，何以有本性、质性之异？曰：本性者，自先天而言之：清静圆明，混成具足，圣不加丰，愚不少啬者也。质性者，自后天而言之，生于形气之私，于是始有清浊厚薄之异。”^⑩ 先天本性是性之本体，而后天质性是情识，它会蒙蔽先天本性，谓：“性则水也，落于气质，犹水之人于泥淖中也。决而行之，但见泥淖而不见其水，泥淖岂能自行，水行之也，但水混于泥淖而不见耳。”^⑪ 因此，要恢复性的圆明清净，就得去掉情识，这就是对性进行修炼。陆西星认为遣欲澄神是除掉情识的方法，这个遣欲澄神法，不仅具道家固有的清心寡欲

① 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册。

② 《通关文》，《藏外道书》第8册。

③ 闵一得：《金盖心灯》。

④ 《玄门戒白》，《道藏辑要》。

⑤ 《赤水吟》，《藏外道书》第11册。

⑥ 《张三丰先生全集·汇记》，《藏外道书》第5册。

⑦ 同上。

⑧ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册。

⑨ 同上。

⑩ 同上。

⑪ 同上。

的传统内容，而且还含有理学家们的“存天理，灭人欲”的思想要素，还有佛教的去妄、迷，以达“真”“觉”的内容。“周子曰：无欲故静，所谓无欲，即遣欲之尽也。”“以真销妄，妄尽真存，正觉现前，方各见性。”“凝神之要，莫先于澄神，澄神之要，莫先于遣欲。《清静经》言：遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”^①

刘一明说：“天之所以与人，而人之所以为人者，良知良能也。此知此能，人人具足，个个圆成，处圣不增，处凡不减。”^②人们只要能识得这个良知良能，便可成仙作佛为圣。他说：“儒所谓太极，又谓至善，又谓至诚；释所谓圆觉，又谓法身，又谓舍利；道所谓金丹，又谓圣胎，又谓谷神。其实是人生本来良知良能，空谷虚灵之神耳。”^③这个良知良能，它派生先天阴阳二气和先天五行之气，“人秉阴阳五行之气而生，即具精神性情气之五行，有仁义礼智信五德”^④。是人的“天赋之性”，又称“天命之性”。“天性者，天赋之性，即真如之性。”^⑤“性者理也，在天为理，赋之于人为性，故名其性曰天性。”^⑥良知良能，这个阳明心学的主要核心概念，就这样被刘一明引进了道、佛的修炼说之中，道教修炼性命，也就是修佛教的真如、佛性和儒家的太极、良知良能。按此逻辑，三家的修炼性命实际就成了一事。刘一明还以良知良能说建立起了他的“道心”“人心”说：“人心者，一切知觉运动者是也，知觉即是灵知；道心者，一切境遇不迷者是也，不迷即是真知。人心只能灵知，而不能真知。”^⑦“人生之初，只有一个良知良能，真灵之性，并无人心，亦无道心。交于后天，方有人心，道心之分，真知，灵知之别。”“人秉天地易简之德，知能俱良……及交后天，良知亦为假知，良能变为假能……性命乱摇，失其秉受天地简易知能之良。”^⑧因此，就只能用道心去统率人心，“人心灵知，道心真知，合而为一，以真知而统灵知，以灵知而顺真知。真灵不散，依然良知良能，浑然天理”^⑨。通过“炼道心真知之刚，归于中正；锻人心灵知之柔，归于中正……金丹乃刚柔二气凝结而成，真知灵知，归于正中，天人混合”^⑩。这就必须行炼己持心之法，炼己的内涵就是惩忿窒欲，克己复礼：“炼己者，炼其历劫尘根，气质偏性，与夫一切习染客气，即惩忿窒欲，克己复礼之功。能惩忿窒欲，克己复礼，则无思无虑，不动不摇，根本坚固。”^⑪“拔去一切轮回种子，不使有一点滓质留于方寸中。虚极静笃，人心不起，道心即生。”惩忿窒欲，“儒家以克己复礼为要，释家以万法归空为宗，道家以炼己筑基为先。三教圣人无非先教人去其己之忿欲耳”^⑫。可见所谓持心炼己，窒忿欲，都是儒、释、道共主的。这种功夫，须要持之以恒，

① 《玄肤论》，《藏外道书》第5册。

② 《指南针·序》，《藏外道书》第8册。

③ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册。

④ 《会心集》，《藏外道书》第8册。

⑤ 《阴符经注》，《藏外道书》第8册。

⑥ 《指南针》，《藏外道书》第8册。

⑦ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册。

⑧ 《孔易阐真》，《藏外道书》。

⑨ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册。

⑩ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册。

⑪ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册。

⑫ 《周易阐真》，《藏外道书》第8册。

“须要剥去一层又一层，直剥到道之骨髓处，无些子疑惑，方是真知灼见^①”。这种观点，与理学家们的观点可说是毫无分别。再看傅金铨的观点，他认为，性命皆“一太虚耳”。性为“太虚无垠，一灵炯炯，无中之真有也”；命为“先天之至精，一气氤氲，有中之真无也”。二者的关系是“性无命不立，命无性不全”。修炼性命的途径为“始以性而修命，终以命而全性，性命双修，阴阳合一”^②。他指出：“欲性之见，只要除欲。”^③“除欲就是炼去欲心，现出真心，真心就是性。”“真心本身安和静好，所不静好者，物欲动之耳。”^④“真心实不能思，不能想，无有念。果能无思想，无念虑，则轮回之根自绝。养我真心，空洞无物，所有者，理而已。此理即是天理，即是道理。”“未生前，此理充满太虚，一经命下，气以成形，理即赴之，自然成全。”^⑤“克己复礼，谓克去己私，复还天理”，这也就是“拔尽识根，以超生死，教人性命双修，以成仙佛”^⑥。可以看出，傅金铨论性命，是将儒道释三家的思想糅合为一，并大量运用了理学家的性理说。总之，明清之际道教各派代表人物及其这一时期的丹书，都极力以宋明理学家观点来阐明丹道，在这里，不再赘述。

综上所述，明清之际道教三教合一思想的特点，反映出明中叶后，道教虽然处于衰落之势，思想理论无甚创新，但其三教合一思想仍在发展，而且更为深刻和全面，具有了不同以往的四大特点。

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册。

② 《道海津梁》，《藏外道书》第11册。

③ 《杯溪集》，《藏外道书》第11册。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《道海津梁》，《藏外道书》第11册。

前清儒者视野中的民间佛道信仰*

王世光**

排击佛道是理学产生的一大因缘，理学产生、发展的过程实际就是儒学与佛教、道教不断冲突融合的过程。明代中后期的三教合一潮流将这一融合的趋势推向高潮，从理学发展的角度看，这种合流主要表现在心性之学方面。但是，在明末清初批判理学思潮中，心性之学几乎成了落水狗，逐渐衰落，这也影响到清代前期儒者的佛道观，他们关注的焦点不再是佛道讨论心性的空、无之说，而是民间佛道信仰，这是清代前期思想史中一个值得注意的现象。

一

佛、道对儒家的冲击主要表现在两个方面，从形而上的角度说是对儒家本体论、心性之学的冲击；从形而下的角度说是对儒家伦理规范、纲常秩序的冲击。宋明理学的卓越之处就在于它吸收、融合了佛、道理论思维的长处，发展出自己一套天道、心性学说，为儒家纲常伦理奠定了稳固的哲学基础，从而成功地迎接了来自佛、道的挑战，增强了儒者的自我认同，结束了儒门淡薄、不可收拾的局面。但理学发展至巅峰之日，也正是它功成身退之时。随着明末清初批判理学思潮的兴起，儒者对心性之学的趣味骤减，而对社会的关注日益增加，这直接影响到儒者的佛道观，在这个问题上，儒者的视野有明显转移的趋势，由关注佛道心性之学转移到关注民间佛道信仰。

民间佛道信仰是以因果报应等观念为核心的，这些观念理学家虽然也讨论过，但并没有给予十分特别的关注，更不是他们排挤佛老的中心内容。对于理学家来说，佛、道对儒学所构成的最大的压力是它们精密的理论思维水平，是它们的世界观与心性之学，而轮回果报、天堂地狱之说，在理学家看来只不过是民间佛道信仰的内容，卑之无甚高论，甚至感到可笑，正统的理学家一般都是把它们视为佛道之末流。朱熹对道教中地狱托生之说评论道：“地狱托生妄诞之说，皆是窃他佛教中至鄙至陋者为之。某尝谓其徒曰：‘自家有个大宝珠，被他窃去了，却

* 本文原载《宗教学研究》2002年第3期，第130-135页。

** 王世光，北京师范大学历史系2000级博士生。

不照管，亦都不知，却去他墙根壁角，窃得个破瓶破罐用，此甚好笑！”^①朱熹对道教中地狱托生之说理论渊源的分析未必确当，但从中我们不难看出，朱熹把地狱托生之说，看作“至鄙至陋者”“破瓶破罐”，在朱熹看来，道教中有价值的“大宝珠”乃是其精密的心性之学，却被佛教偷去了。可见，理学家把主要的精力都放在构建儒家的心性之学上面，这是少数士大夫阶层多少世纪以来孜孜以求的梦想，至于如何对待民间的佛道信仰，在他们看来还不是当务之急。

但到了清代前期，受明末以来批判理学思潮的影响，学术界对心性之学特别反感，这在一定程度上导致儒者审视佛道的视野发生了转移，他们认为士大夫所关注的佛道心性之学还不如民间佛道信仰对整个社会有影响力。戴名世认为，佛教心性之学虽然精微细致，但终究不如民间佛教信仰影响深远：“今夫佛氏之为患也，莫大于窃吾儒性命精微之旨以为明心见性，而其最浅陋惑人之甚者，莫过于福田利益、轮回生死之说……明心见性之佛易去也，福田利益、轮回生死之佛不易去也。”^②所以他主张，只要消灭了民间广为流传的福田利益、轮回生死之说，佛教明心见性之说自然而然就消失了。纪昀借五台山僧人明玉之口表达了他对儒者辟佛的看法：“辟佛之说，宋儒深而昌黎浅，宋儒精而昌黎粗。然披缁之徒，畏昌黎而不畏宋儒，衔昌黎不衔宋儒也。盖昌黎所辟，檀施供养之佛也，为愚夫妇言之也。宋儒所辟，明心见性之佛也，为士大夫言之也。”^③通过比较韩愈和宋儒的辟佛活动，纪昀认为，宋儒从心性之学的角度辟佛，只局限于士大夫这个小圈子，面对民间佛教信仰却无所触动，这样的辟佛无济于事、毫无意义。虽然纪昀与戴名世对民间佛教信仰持对立态度，但他们在审视佛教时都把视野从士大夫所关注的心性之学转移到民间佛教信仰。清代前期儒者对道教的想法也存在类似倾向，这主要表现在儒者对民间广泛流传的道教善书表现出了极大的兴趣，象施润章、陈廷敬、朱彝尊、陆陇其、彭绍升、朱珪等著名学者都为《太上感应篇》这部民间流传最广的道教善书作序，惠栋甚至为《太上感应篇》作注，朱珪为惠栋作序，称此书“当与家训、蒙求并援，可以广拓见闻，浚培心地，其益不小”^④。学术界的这一动向十分值得注意。

二

清代前期儒者在对待民间佛道信仰的问题上意见很不一致。即使同样持肯定态度的儒者，他们在具体分析问题时的视角却是多种多样的，但主要针对理学乃至整个儒学在教化方面的局限性而发。

有些学者对民间佛道信仰的支持是出于对理学教化作用局限性的反思，即理学所提倡的道德理想主义不具有普世性，也就是说，理学家所倡导的崇高的道德境界，不可能社会上人人都可以做到；理学家所阐发的精微的道德学说，也并非社会各个阶层所能领悟。南宋理学家真德秀替其外舅为《感应篇》作序，《序》中说道：“大小学可以诲学者而不可以语凡民，《金刚》

① 黎靖德编：《朱子语类》第8册，中华书局1994年版，第3010-3011页。

② 戴名世：《戴名世集》，中华书局1986年版，第52页。

③ 纪昀：《阅微草堂笔记》第2册，《纪晓岚文集》，河北教育出版社1995年版，第476页。

④ 同上书，第38页。

秘密之旨，又非有利根宿慧者不能悟而解也。顾此篇指陈善恶之报明白痛切，可以扶助正道启发良心。”^①这说明，理学家也注意到了他们的一套说教并不具有普世性，佛教教义中高深的理论如《金刚经》也存在同样的问题，这类高深的理论只能影响到少数士大夫，根本不如民间佛道善书影响力大。明末，民间善书十分兴盛，即使如刘宗周这样的大儒，对民间佛道善书也高度重视并深受影响，其著作《人谱》中《证人要旨》讲成就圣人之事，其中所载《纪过格》则类举民间道德规范，这也是力图兼顾理学的成圣追求和儒家在教化方面的普世主义追求。

前清儒者对理学的局限性有更深刻的认识。归庄认为，儒家经典中既有倡导无所为而为的思想，也有强调有所为而为的思想，由此，他批评理学家片面强调无所为而为的思想：“儒者之论，惟取无所为而为者，好名求福则非之。盖志圣贤之学，为克己之功，义利之辨，不得不严，若概以此律当世之人则迂矣！”^②魏象枢看到当时社会对理学的信仰出现危机，他感慨地说道：“理学一途，世人惊诧者众，而边地尤甚，将谓存天理灭人欲，为必不可到之一境。”^③理学不具有普世性正是社会对理学产生信仰危机的一个重要原因。纪昀在《阅微草堂笔记》中假托林生与客人辩论来表达类似的思想。林生认为，圣贤为善，都是无所为而为；有所为而为，尽管所为符合大理，但其心则纯粹是人欲，所以，君子是不应该讲民间佛教信仰中盛行的福田之说。客人则说，林生所主张的理学家那一套存理灭欲思想，“用以律己则可，用以律人则不可；用以律君子犹可，用以律天下之人则断不可”^④。也就是说，理学家的成圣方法只适用于自愿者，而不能把它强加于他人；只适用于社会上一小部分精英分子，而不适用于整个社会大众。正是从这一角度出发，客人认为，民间佛道信仰中的轮回果报之说，与儒家圣人利用刑赏来劝戒智慧处于中等以下的人一样，没有本质的区别：“盖天下上智少而凡民多，故圣人之刑赏，为中人以下设教。佛氏之因果，亦为中人以下说法，儒释之宗旨虽殊，至其教人为善，则意归一辙……谓佛氏因果，适以惑众。而不知佛氏所谓善恶，与儒无异；所谓善恶之报，亦与儒无异也。”^⑤在纪昀看来，精英分子毕竟占社会少数，民间佛道信仰所起到的教化作用，其范围要比理学范围大得多，也易于实行。

清代前期对民间佛道信仰持肯定态度的儒者当中也有些人不仅仅从理学的局限性出发，而是从整个儒学的局限性出发来认同民间佛道信仰的。他们认为这是一个不得已的选择，因为社会是复杂的，包括了各个层次的人，对于某一阶层、某一类人而言，只有利用民间佛道信仰才可以起到劝善戒恶的作用。理学家也注意到社会构成的复杂性问题，但并没有因此愿意在意识形态领域让民间佛道信仰分一杯羹。有学生对二程说，佛教地狱之类的说法，都是为天资低下的人而设，吓唬他们，使他们行善。二程明确表示反对：“至诚贯天地，人尚有不化，岂有立伪教而人可化乎？”^⑥这只不过是理学家一厢情愿的事。晚明的冯梦龙就敏锐地意识到，无论是儒家的经学还是儒家的史学，在教化下层民众方面所起的作用十分有限，他在《（警世通言）

① 纪昀：《阅微草堂笔记》，《纪晓岚文集》第2册，河北教育出版社1995年版，第39页。

② 见惠栋：《太上感应篇注》，粤雅堂丛书本。

③ 真德秀：《感应篇序》（代外舅作），《西山文集》卷二十七，影印文渊阁四库全书本。

④ 归庄：《归庄集》，上海古籍出版社1984年版，第366页。

⑤ 魏象枢：《寒松堂全集》，中华书局1996年版，第472页。

⑥ 程颢、程颐：《二程集》第1册，中华书局1981年版，第139页。

叙》中说道：“经书著其理，史传述其事，其揆一也。理著而世不皆切磋之彦，事述而世不皆博雅之儒。于是乎村夫稚子，里妇估儿，以甲是乙非为喜怒，以前因后果为劝惩，以道听途说为学问，而通俗演义一种，遂足以佐经书史传之穷。”^①在冯梦龙看来，民间佛道信仰恰恰能够弥补儒学在教化民众方面的局限性，这样，民间佛道信仰便成为冯梦龙艺术创作重要思想资源之一，他想借此来影响社会风俗，起到教化民众的作用。

清代前期的一些儒者对儒家思想在教化方面的局限性并不讳言。蒲松龄就说，如果社会上人人都能像老虎、狼一样知道有父子之亲，像蜜蜂、蚂蚁那样知道有君臣之义，也就用不着那么多的教化方式了，圣人正是充分认识到社会的复杂性，“遂慨然操智慧剑，起而破混沌氏于茫茫之野；不已而将之车服祠庙以导其前，不已而悬之刀锯斧钺以迫其后，又不已而加之烱铜热铁、汤镬油鼎以惕其梦寐。岂好为是喋喋哉？圣人固有所大不得已也”^②。所谓的因果报应，所谓的上刀山、下油锅等，在蒲松龄看来都是圣人不得已所采取的教化方式。蒲松龄所说的圣人包括了儒、释、道三教的圣人，不仅仅局限于儒家圣人。即使这样，蒲松龄还是感叹道，这种手段对下层民众也未必都能奏效，对于那些庸顽之辈，不过是瞎子看文章、聋子听打鼓，无济于事。朱彝尊观察到当时社会的一个现象，即用儒家经典来教育民众，人们都以为迂阔，没有人相信，相反，如果用轮回果报、地狱鬼神这些思想来劝说，人们一般都会听从，他分析了这一现象的原因：“无他，信生于所畏也。因其畏与信而导之，则为力也易。君子之于佛老恶其无用于世，苟有以善天下之权，无戾乎儒者之旨，则未尝无取焉，求其同归于善而已。”^③可见，朱彝尊虽然看到利用轮回果报等观念劝戒民众比较容易，也不违背儒家劝善戒恶的宗旨，但他仍然认为这只不过是一种权变、一种变通的做法，即“善天下之权”，可以说是不得已而为之。洪亮吉也有类似的想法，与众不同是，洪亮吉根本不相信轮回果报之说，现在很多书中都赞扬他是无神论者，但他认为这些民间佛道信仰还是应该保留：“岂果有轮回果报乎？曰：无有也。轮回果报之有说，亦释氏为下等之人说法耳……然中材以下不以命之说拘之，则嚣然妄作矣，亦犹至愚之人，不以轮回果报之说怵之则为恶不知何底矣。”^④因此，他也认为，轮回果报是释氏之苦心，这正是释氏不可废除的原因。前清儒者坦率承认儒学在教化方面仍然存在缺欠，反映了当时儒学发展所面临的困境。

支持民间佛道信仰的儒者自有他们的理论根据，他们认为民间佛道信仰与儒家的祸福报应观念是一致的。这种观念在理学创立者那里是不可想象的。程颢虽然也认为祸福之说为儒家所本有，并且是为了警戒那些觉悟中等偏下的人，但仍然明确地把儒家的祸福之说与佛教轮回果报之说区分开来：“‘经德不回’，乃教上等人。祸福之说，使中人以下知所畏惧修省，亦自然之理耳，若释氏怖死以学道，则立心不正矣。”^⑤从学术思想发展的历史来看，清代前期儒者对民间佛道信仰的认同，实际也是明代中后期三教合一思潮的余波，只不过其重心从士大夫的心性之学转向了民间信仰。民间佛道信仰极其重视善恶报应观念，而先秦儒家经典也存在着大量

① 冯梦龙：《冯梦龙诗文》（初稿），海峡文艺出版社1985年版，第39页。

② 蒲松龄：《蒲松龄全集》第2册，学林出版社1998年，总第1045页。

③ 朱彝尊：《〈感应篇集注〉序》，《曝书亭集》卷三十五，影印文渊阁四库全书本。

④ 洪亮吉：《卷施阁文甲集》卷一《意言》第九《命理篇》，《洪亮吉集》，嘉庆七年洋川书院刻本。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》第2册，第391页。

与此相似的内容，如《尚书·大禹谟》：“惠迪吉，从逆凶，惟影响。”“天道福善祸淫。”《尚书·汤诰》：“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”《周易·坤·文言》：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”很多学者、特别是一些汉学家，轻而易举地从汉代以前的儒家经典文献中找到类似的内容，他们这一兴趣似乎不仅仅是考据方面的，而与排斥宋学有着紧密的联系。一些汉学家排击宋学，惟古是从，宋学所弘扬的人文主义精神没能得到他们的重视，相反，他们对先秦儒家经典中这类神道设教思想没有任何分辨力，一股脑全盘接受，这样，就与民间佛道信仰更容易产生亲和力，这就不难理解，为什么清代前期有那么多的汉学家为民间佛道善书作序、作注了。

清代前期儒者对民间佛道信仰所持态度与清廷对待佛道的策略存在着明显的一致性。雍正信佛、道，他说：“三教之道，原不过导人为善……朕向来三教并重，视为一体，每见读书士子多有作践释道者，务理学者尤甚。朕意何必中国欲将此三途去二归一欤？不能之事既与能，不过互相徒增愁怨耳。”^① 雍正认为佛、道所讲的一套思想对统治有益，因此对理学家排诋佛、道也很不满意，乾隆虽然对佛道的兴趣不如其父，但也认为民间佛道信仰“劝善戒恶，化导愚顽，亦不小补”^②。总之，官方的态度客观上有利于那些支持民间佛道信仰的儒者，增强了他们言论的影响力。

三

清代前期儒者并非都对民间佛道信仰采取认同或默认态度，一些有强烈担待意识的儒者无法容忍民间佛道信仰的兴盛，在他们眼里，民间佛道信仰既违背儒家教义，又危害社会人心，是可忍，孰不可忍。

这些儒者之所以对民间佛道信仰持严厉批评态度，主要是基于民间佛道信仰对社会的消极影响。明末清初的熊伯龙就对当时民间社会中盛行的佛道善书十分反感：“近日吕氏谓世俗所传《阴鹭文》《感应篇》，皆劝人为恶之书，真痛快之言。”^③ 可见，当时的儒者之中不少人认为佛道善书实际是劝人为恶之书，起到了消极的社会影响。颜元甚至担心士大夫也被民间佛道信仰所占领，他描述了士大夫阶层慢慢被民间佛道信仰吞噬的过程：“地狱果报之说，仅足惑天朝之愚民，痘疹送生仙妃之说，仅足惑天朝之妇女，士大夫不之信也，又创为文昌帝君之神，谓司人间科甲贵贱；又恐其教之淡薄苦寂，士大夫未必肯受也，又创为准提菩萨会，每月只几日不食酒肉，又许那借以遂其口腹之欲。”^④ 因此，颜元对民间佛道信仰高度警惕。他不甘心做自了汉，他一生中用了很多时光去辟佛老，与理学家不同的是，颜元不愿局限于纯理论领域，而是注重实践，利用一切可能的机会，凡遇到僧、道，就劝其还俗，他还希望能把用在民间佛道信仰上的资源用于兴建社会基层学校，以便影响民间的社会风气。黄宗羲在《破邪论》中专门列《上帝》《魂魄》《地狱》几篇，对地狱轮回之说进行反驳。当时在士大夫中流行的看法是认为地狱、轮回之说可以起到警诫作用，黄宗羲对此不以为然：“地狱之说，相传已久，

① 《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第1册，江苏古籍出版社1989年版，第525-526页。

② 《清高宗实录》卷三十八乾隆二年丁巳三月己丑条。

③ 熊伯龙：《无何集》，中华书局1979年版，第464页。

④ 颜元：《习斋四存编》，上海古籍出版社2000年版，第179页。

而乱臣贼子未尝不接迹于世，徒使虔婆顶老，凛其纤介之恶，而又以奉佛消之，于世又何益乎？”^① 黄宗羲的确指出了民间佛道信仰的一些弱点：一些人做了坏事然后烧香拜佛，以免堕入地狱，于是心安理得；民间善书还有功过相抵的说法，这些观念不但不能起到劝善戒恶的作用，相反会起到破坏风俗的作用。

清代前期儒者也试图从理论上批评民间佛道信仰，但他们在这方面处于一种尴尬的境地。他们或者用当时被视为死狗的理学思想，但不易为当时人所接受；或者借助汉代儒学乃至先秦儒学的鬼神观，但在理论思维水平上又明显不如理学。黄宗羲和钱大昕可谓这一尴尬局面的代表人物。黄宗羲从宇宙观方面的批驳基本上继承了理学家的理气学说、鬼神学说，以气之聚散来解释生命现象，并无新意；顾炎武虽然对理学探讨心性之学感到反感，但在批评轮回果报、反对民间佛道鬼神观时，也不得不借助理学家的思想，如程颐、张载的鬼神观。黄宗羲深知在当时的社会条件下用理学的一套思想来批评民间佛道信仰会受到很大的阻力，但又难以找到一个在理论思维水平上超过理学的新的理论，最终只好草草将佛教与理学各打五十大板了事：“今夫儒者之言天，以为理而已矣。《易》言‘天生人物’，《诗》言‘天降丧乱’，盖冥冥之中，实有以主之者……恶得以理之一字虚言之也。佛氏之言，则以天实有神，是囿于形气之物，而我以真空驾于其上，则不得不为我之役使矣。故其敬畏之心荡然。儒者亦无说以正之，皆所谓‘获罪于天’者也。”^② 黄宗羲经过艰苦的思索，竟然又不得不回归于儒家宗教精神。

钱大昕也专门作《轮回论》批驳轮回果报之说，他认为，乍听起来，轮回之说“似亦导人为善，而不知其教人以不孝、不弟之为祸烈也……今其言曰‘前生作恶，今生受苦’，是张甲之恶，移祸于李乙之家，颠倒孰甚焉！此非导人为善，乃劝人为恶耳”^③。在他看来，轮回之说无异于在不同人之间转嫁灾祸。但在理论批评方面，他仍然持汉学家立场，不用、甚至反对理学家的天道观、鬼神观，认为：“古书言天道者，皆主吉凶祸福而言。”^④ 又认为，儒家经典中所谓鬼神，皆主祭祀而言，因而反对张载的鬼神观：“横渠张氏以鬼神为二气之良能，古人无此义。二气者，阴阳也。阴阳自能消长，岂假鬼神司之？如人一呼一吸，人自为之，岂转有鬼神为我呼吸乎？”^⑤ 张载的鬼神观乃是对传统儒家鬼神观的重大发展，而钱大昕只从祭祀的角度去理解鬼神，对张载鬼神观的理解有明显的错误；他从吉凶祸福的角度去理解天道，则又回到了汉代经学家的思维水平，这大大降低了他对民间佛道信仰的批判力度和水平。

综上所述，清代前期儒者在对待佛教、道教问题上，无论赞同还是反对，都格外关注民间佛道信仰。在对待这个问题上，他们各抒己见，几乎都能持之有故、言之成理，这是因为他们的视角不同。他们之间的分歧，反映了信仰与知识之间的冲突、求善与求真的矛盾、宗教精神与人文精神的对立。总之，这些分歧透露出理学衰落后儒学发展所面临的难题：如何在继承理学的人文主义精神的同时，又能超越理学，在更高层次上重建具有普世主义精神的儒学。从这个意义上说，如果这一难题得不到解决，儒者对民间佛道信仰问题的争论也就不会停息。

① 黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社，1985年版，第198页。

② 同上书，第194-195页。

③ 钱大昕：《潜研堂文集》，《嘉定钱大昕全集》第9册，江苏古籍出版社1997年版，第35页。

④ 钱大昕：《十驾斋养新录》，江苏古籍出版社2000年版，第45页。

⑤ 同上书，第31页。

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷二

道家道教与儒释



道家道教
与佛教

净土宗昙鸾法师与茅山派陶弘景先生*

苏晋仁

我国南北朝时期，宗教界流传一个佛道相净的故事。北魏昙鸾法师，往梁朝句容山（今江苏句容县茅山）访问道教华阳隐居陶弘景，请求长生之术，弘景赠以仙方十卷。昙鸾回到北方，路经洛阳，恰遇印度来的大翻译家三藏法师菩提流支，于是问流支佛教中有无长生不死之法，胜过东土仙经否？流支说：“此方何尝有长生之术，纵使长年，少时不死，但终久脱不了轮回三界。”乃授之以《观无量寿佛经》。昙鸾顶礼接受，当时把十卷仙方用火焚烧，专心研学《观经》，到汾及各地弘扬净土教义，广集徒众，成为净土宗的创始人。

这一佛道相净的故事，说明佛经胜于仙方，对于后世净土教的传播，起到有力的宣传作用。实则，这两位佛教与道教领袖人物，一个在北方后魏地域，一个在南方梁朝辖区，都受到当代帝王的崇敬，均有广泛众多的信徒，皆为开宗建派负有盛名的宗教大师。

陶弘景，丹阳秣陵（今南京市）人，出身于江东名门的陶氏世家。字通明，自号华阳隐居，死后谥“贞白先生”。他学识极为渊博，并且多才多艺，于儒学、诗文、书法、天文、历算、地理、医药无所不通。南齐永明十年（492）隐居茅山，传授《上清经》，成为茅山派的首代宗师。弟子有江淹、沈约、任昉、丘迟等达官名宦。梁武帝对他深为敬重，国家大事，无不咨询，故时人称之为“山中宰相”。著有《真诰》《登真隐诀》《真灵位业图》等道教重要经典，另外于服饵、炼丹、医药、养生等均有著作，为有名的“道门学者”。

晋代葛洪倡导的神仙道教，以服饵金丹为至高无上的妙道。陶弘景继承前人的道学，创立茅山派，以诵读《上清经》，存神守一为至道，使道教在理论上和修养上有进一步的发展，从而把道教推向一个新的高峰。不但如此，他还开阔意境，与南齐道士顾欢等人以夷夏论排斥佛教者不同，而是采取互相融合的观点，一视同仁。他于岩穴之内，安置佛像，率门徒礼忏读经。在茅山建道佛二堂，隔日朝礼；并大造佛像，写经起塔，受菩萨戒。到鄞县（今浙江鄞县）礼拜阿育王塔。临终遗令以大袈裟蒙手足。在给弟子陆敬游的《十赉文》中说：“崇教唯善，法无偏执。”这便是他对道佛二教持共同信仰的出发点。

昙鸾法师雁门（今山西代县）人，自号玄简大士。家近五台山，闻说此山是文殊菩萨的清凉道场，未到志学之年，便往巡礼，果见灵异，乃发心出家，学习经籍。尤其于四论（《中论》

* 本文原载《五台山研究》1992年第1期，第27-29页。

《百论》《十二门论》《大智度论》)、佛性之说,深入钻研。读《大方等大集经》,感到辞义艰深,不易了解,乃为之作注解。文字过半,忽得气息不舒的疾病,于是往各地求医治疗。到汾州(今山西汾阳一带)泰陵,在城东门忽见天门洞开,六欲(四王天、切利天、夜摩天、兜率天、乐变化天、他化自在天)阶位齐现,病也为之痊愈。但想到人命无常,如能长生不死,再修习佛教,岂不更好。闻说江南有陶隐居,善于方术,知名海内,乃往梁都建康(今南京市)先谒见梁武帝。在重云殿中,帝以其为北国之僧,初不重视,及闻其谈佛性之义,不同凡响,乃回心意,次日于太极殿降阶迎接,优礼有加。问所由来,鸾告以欲访陶隐居以求仙术之意。于是致书通问,不久陶回信说:

去月耳闻音声,兹辰眼受文字,将由顶礼岁积,故使应真来仪。正尔整拂藤蒲,具陈花水,端襟敛思,伫聆警锡也。

鸾乃往句容山,应接之下,相见欣然(时为梁大通年间527-529,陶已73、4岁,鸾年53、4岁),陶以仙方十卷相赠。后辞还魏境,打算寻觅名山,依方修炼。行到洛阳,恰遇天竺三藏菩提流支在此译经(约在北魏普泰元年,即531年以后)。经过流支的启示,鸾烧却仙方,依《观经》修净土教,在山西各地行化,提倡信奉阿弥陀佛,为易行道,一心念佛,籍佛力便可往生净土,收效最易,得到广大门徒的信仰。东魏孝静帝也备极崇敬,号为“神鸾”,敕往并州大寺(山西太原大岩寺),后又移居汾州石壁玄中寺(在今山西交城县),并往介山(今山西闻喜县东南)集徒众专修净业,曾感动龙树菩萨来现身说法。兴和四年(542)卒,寿67岁(据迦才《净土论》下及齐天保五年二月造之《太子造像铭》等,鸾北齐初仍在,以上卒年恐不确)。临终时,空中有幡华幢盖、香花音乐之异。敕葬于汾西泰陵之谷,营建砖塔,立碑纪念。昙鸾器宇超逸,善于言对,调心炼气,擅长医术,故名满魏都,为群众所崇拜。其著作现存的有《略论安乐净土义》一卷、《往生论注》二卷、《讚阿弥陀佛偈》一卷及《调气论》等。

《隋书·经籍志》3医方部有昙鸾《论气治疗方》一卷,《旧唐书·经籍志》下杂经方和《新唐书·艺文志》4下医艺术类有《调气方》一卷,《宋史艺文志》5神仙类有《服气要诀》一卷,飞鹤山真一子撰的《还丹内象金钥匙》序文中作《气术论》,名称虽有歧异,看来应是一书。现在《正统道藏》中有《鸾法师服气法》(见洞神部方法类《延陵先生集新旧服气经》中,又见太玄部经名类《云籍七签》卷五十九《诸家气法》内),当即其书的一部分,其云:

初宽大座,伸两手置膝上,解衣带放纵支体,念法性平等,生死不二。经半食顷,即闭目举舌奉腭,徐徐长吐一息二息。傍人闻气出入声,初粗渐细,十余息后乃得自闻声。凡觉有痛痒处,便想从中而出,但觉有异渐渐长吐气,从细至粗,十息后还如初。或问曰:“初调气何意从粗而渐细,将罢何意从细而入粗?”鸾答曰:“凡行动视眄饮食言语,是粗也。”(桑榆子曰:凡修气学者,未服及服罢,于饮食言语,盖常事也。鸾公欲使两相接会,不令其首尾徒异也)凡睡寤后,复如前系念,如虎啣子,莫急莫缓,不问寒温,室中先净,所住使心不乱,静其膝耳。又曰:四大不调,何以察之?当于唇口察之。冷为风增,热为火增,涩为地增,滑为水增,不冷不热不涩不滑为调和。又声为风增,动为喘增,痒为热增,涎为水增,不声不动不痒不涎为调和。又心烦为热结,意乱为风结,忧悸为喘结,志荡为水结,不烦不乱不悸不荡为调和。四大不调有二:或外或内。寒热饥虚饱

饥疲劳为外起，名利喜怒声色滋味念虑为内起。凡气节量一任自然，绵绵若存，用之不勤而已。但能不以生为生，乃贤于养生也（桑榆子曰：诸经皆言，吐纳不欲自闻其声，而鸾皆言吐粗而渐细，后细而渐粗，始甚疑之。及睹下文云，一任自然，则知闾粗细之渐行，是为最下乘者设，不欲使之与自然争力也。然必以微细自不闻声为上，从细微而至无，即胎息之理尽矣。恐学者功至之后，犹拘牵文字，著于粗细先后之间，返与自然为敌，良可哀也。如此人焉得不为明辨矣）。

以上讲的是服气调息之法，“凡气节量一任自然，绵绵若存，用之不勤”，这是道家行气之术；但其中又讲“法性平等，生死不二”，以及地、水、火、风等，仍是佛教思想。现在道藏中该文有桑榆子的注，有人认为桑榆子即隋人王劭，因为《续高僧传》卷六《昙鸾传》中有“著作王劭随文注之”之语。但桑榆子注的服气法，除此之外还有《胎息精气论》《胎息杂诀》《胎息口诀》《延陵君修养大略》《王说山人服气新诀》等多种，则桑榆子当是另外一人，而非著作王劭了。昙鸾注的《往生论注》中有云：

名即法者，诸佛菩萨名号、般若波罗蜜及陀罗尼章句、禁咒音辞等是也。如禁肿辞云“日出东方，乍赤乍黄”等句，假酉亥行禁，不关日出，而肿得差。亦如行师讨阵，但一切齿中诵“临其门者皆陈列在前行”（按此句文字有误，见下引文）。诵此九字，五兵之所不中，抱朴子谓之要道者也。

按《抱朴子》卷十七《登涉篇》云：“入山宜知六甲秘祝，祝曰：‘临兵斗者皆陈列前行’，凡九字，常常秘祝之，无所不辟。要道不烦，此之谓也。”此九字祝语和禁肿辞，都是道教禳灾制胜的咒语，而昙鸾引用之。另外，《隋书·经籍志》3医方部有昙鸾撰的《疗百病杂丸方》三卷，是他行道济世的一种方便法门。可见他虽烧掉仙方，但受陶隐居的影响，见之于著作及行事之中，则是极为明显的。

由上可以看出，在南北朝封建割据的时代，地域有南北之分，信仰有佛道之别；但是倡导净土宗的昙鸾法师，和创建茅山派的陶弘景先生，在建立各自的教派中，互相摄取对方的某些长处，以加深自身的理论，扩大自己的弘道范围，使其教派取得进一步的发展，则是交互影响，殊途而同归。

中国古代固有的道教和印度传来的佛教，是在互相抵触、排斥而又互相吸收、融合的过程中，逐步发展壮大，构成中国人兼容并包的宗教观。昙鸾和陶隐居的交往，便是极有趣而又有力的明证。

论道家的内圣外王和禅宗的不执著*

张松辉**

“齐万物”和“不分别”是观察事物的方法，道、佛两家通过这些方法，目的是要达到“内圣外王”和“不执著”的人生境界。人生活在世界上，必须和各种各样的人和各种各样的事打交道，对此，无论是世内人还是世外人都是承认的。和人、事打交道时，毕竟会有顺心的，也有不顺心的，这样就不可避免地要影响一个人的情绪。情绪有了波动，道家就担心会影响自己的生命质量和身体健康，而佛教也担心会影响自己的得道成佛。于是有的道家人士主张进入深山老林，有的僧人主张空物空心，而事实上深山老林依然是社会的一部分，空物空心也依然要和心物交往。所谓的世外人，是不可能真正地生活在世外的，既要去做世俗人所要做的事情，又要在思想上保持世外人的清静，这是一对很难解决的矛盾。而道家的“内圣外王”和佛教的“不执著”，就是为解决这一矛盾服务的。二者字面意思不同，本质内涵一致。

一、道家的最高境界：内圣外王

“内圣外王”的主张是《庄子·天下》首先提出来的，但在庄子那里，这个理论阐述得还不够成熟，庄子在运用这一理论处理具体问题时也不够圆通。一直到晋朝的郭象时，这一理论才得到了圆满的解释。

关于“内圣外王”的含义，郭象在《庄子注》中有一个比较明确的解释，他说：

夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世其识之哉？徒见其试黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至者之不亏哉！

这种内圣外王之道，可以说是人的最高生活境界。所谓的“内圣”，是指养神艺术，不管这个人在现实中正在做什么，只要能够做到“内圣”，他就能够在精神上超越现实中的一切，在精神上达到逍遥自由的出世目的；“外王”是政治领导艺术，虽然这个人主观上无意于做事，但在客观现实中，他却把一切该做的事都做得井井有条。这就是说，思想境界最高的人，能在

* 本文原载《宗教学研究》，2001年第2期，第13-17、30页。

** 张松辉（1953-），哲学博士，湖南师范大学中文系主任，教授。

人世中求出世之乐，在出世中得人世之利。

《庄子·逍遥游》中讲了一个故事：尧在当天子期间，看到著名隐士许由的道德比自己更高尚，于是他就主动地提出要把自己的帝位让给许由，而许由认为：“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹……予无所用天下为！”表示自己绝不会越俎代庖去当帝王。据《史记·伯夷列传》的“正义”引皇甫谧《高士传》说，其后还发生一个有趣的故事：

许由字武仲。尧闻，致天下而让焉，乃退而遁于中岳颖水之阳、箕山之下隐。尧又召为九州长，由不欲闻之，洗耳于颖水滨。时有巢父牵犊欲饮之，见由洗耳，问其故，对曰：“尧欲召我为九州长，恶闻其声，是故洗耳。”巢父曰：“子若处高岸深谷，人道不通，谁能见予？子故浮游欲闻，求其名誉，污吾犊口。”牵犊上游饮之。许由歿，葬此山，亦名许由山，在洛州阳城县南十三里。

毫无疑问，包括庄子在内的许多人都认为许由的品质比尧更为高洁，因而也更应该受到赞扬。而郭象认为许由的思想境界远远比不上尧的高，因为许由偏执于一端，不能做到顺其自然。郭象在他的《庄子注》中说：

夫自任者对物，而顺物者与物无对，故尧无对于天下，而许由与稷、契为匹矣。

所谓“对物”，就是不能顺应客观环境而同客观环境对立起来。在郭象看来，尧是“内圣外王”的典范，他能够顺物而行，该做天子的时候就做天子，该禅让的时候就禅让，没有把自己的意志同社会需要和客观环境对立起来；而许由与稷、契在具体行为上虽然不同，许由力主出世，稷、契积极人世，但他们心中同样有“我”，有一个固执的成见，没能做到顺物而行，因而也就没有做到“内圣外王”。

后来，不少文人对这一看法持欣赏态度，并以此作为自己的处世原则。王维写了一篇《与魏居士书》，在这封信中，他劝告魏居士要走出山林，进入朝迁。王维要求对方这样做的根据就是“内圣外王”，认为只要“身心相离，理事具如，则何往而不适”？他同样举许由为例，说：“古之高者曰许由……闻尧让，临水而洗耳，耳非住声之地，声无染耳之迹；恶外者垢内，病物者自我，此尚不能至于旷士，岂人道者之门欤降及嵇康，亦去顿缨狂顾，逾思长林而忆丰草。顿缨狂顾，岂与俯受维繫有异乎？长林丰草，岂与官署门阑有异乎？”王维认为，像许由、嵇康这一类坚决拒绝出仕、一心向往隐士生活的人，连一个旷达之士都算不上，更谈不上在道德修养方面登堂入室了。人应该视出仕与人世为一，看官署与山林无二，无论处于何等境地，都能适心如意，这才算是做到了内圣外王。王维的后半生即过着亦隐亦仕的生活，可以看作是对这一理论的具体实践。

白居易是另一位有如此胸怀的大诗人，他自己曾说过：“余早栖心释梵，浪迹老庄。”（《病中诗十五首序》）因此他深受庄子“内圣外王”之道和佛教“不执著”思想的影响，主张过一种“无可无不可”的生活。他在诗中说：

道行无喜退无忧，舒卷如云得自由。（《和杨尚书》）

若论尘事何由了，但问云心自在无？进退是非俱是梦，丘中阙下亦何殊？（《杨六尚书频寄新诗，诗中多有思闲相就之志。因书鄙意，报而谕之》）

他多次以云自比，认为自己能够像舒卷自由的白云那样因物赋形，随遇而安，并不固执地一定要做什么不做什么。

王维和白居易都是从大处谈论“内圣外王”之道，而苏东坡还把“内圣外王”之道贯彻到了日常生活小事之中，他曾写了一篇《刘凝之与沈麟士》：

《南史》：刘凝之为入认所着屐，即与之。此人后得所失屐，送还，不肯复取，沈麟士亦为邻人认所着屐，麟士笑曰：是卿屐耶？即与之，邻人后得所失屐，送还之。麟士曰：“非卿屐耶？”笑而受之。此虽小节，然人处世，当如麟士，不当如凝之也。

索则与，与则取，这才算是通达而不固执；索则与，与而不取，只能算是半个通达，因而受到苏东坡的批评。

简单地说，内圣外王就是要求人们在和外界交往时，形体上忙忙碌碌、严肃认真，而精神上却保持着愉悦的状态。而要做到这一点，首先就要做到顺应外物，心中不要有“我”。

二、禅宗的最高境界：不执著

“不执著”是禅宗的一个命题，其内涵与“内圣外王”差不多，只是在表达方式上显得更圆通、更明白一些。

禅宗认为，高僧大德的生活与一般人的生活，从表面上来看，没有太大的不同，都是在“著衣吃饭，屙屎送尿”（《古尊宿语录》卷四），不同的是他们在著衣吃饭时的心态。一般人“吃饭时不肯吃饭，百般须索；睡时不肯睡，千般计较”（《景德传灯录》卷六）。这几句话的意思是说，世俗人由于欲求过高，名利心过重，整日在算计别人，以有利于自身，于是他们吃饭不感到香甜，睡觉时总是失眠，他们的精神负担太重。或者是因为他们对事物分别得太清楚，好的就吃下去，不好的就难以下咽。而高僧却是另一番景象：

终日吃饭，未曾咬著一粒米；终日行，未曾踏著一片地。与么时，无人无我等相。终日不离一切事，终日须事，不被诸境惑，方各自在人。（《古尊宿语录》卷三）

终日说事，未曾挂著唇齿，未曾道著一字；终日著衣吃饭，未曾触著一粒米，挂著一缕丝。（《古尊宿语录》卷十五）

高僧们也要吃饭，也要穿衣。所谓的不咬着一粒米，不曾挂着一缕丝，不是指他们的肉体，而是指他们精神上的一种感受。也就是说，当他们的肉体在吃饭穿衣的时候，而他们在精神上并不执著于吃饭穿衣。

禅宗还效法庄子和玄学，提出了“即世间而求出世间”的主张，认为只要内心清静无为，即使不出家，即使日理万机，照样可以得道成佛。唐代著名禅师弘辨对唐宣宗说：“陛下日理万机，即是陛下佛心。”（《五灯会元》卷四）另如唐代吴居厚赶考路过钟陵时曾向老禅师请教佛法，禅师教他“且去做官”，五十余年以后，吴居厚持节归钟陵，再谒圆通旻禅师。他坦率地对禅师说：自己一直在思考讷老禅师的话，但一直没有参透，也一直没有潇洒起来。圆通旻禅师就递给他一把扇子，吴居厚就摇起扇子，禅师当即发问：“有甚不脱洒处？”据说吴居厚听后即有所醒悟（见《五灯会元》卷十八）。禅宗在传法时，有一个“不说破”的习惯，因此，他们的话听起来有一种故弄玄虚的味道。弘辨禅师、讷老禅师、圆通旻禅师的话都没有“说破”，但实际意思是一致的，那就是要求人们在世俗生活中保持内心的清静。世人即使日理万机，官事鞅掌，只要心中不执著，那就自由自在、逍遥洒脱的真佛。

六祖惠能禅师很主张在家修行，他认为无论在家在寺，只要一念不起，都可成佛。《坛经》记载了他写的一首偈语：

正见名出世，邪见是世间。邪正尽打却，菩提性宛然。

邪见固然不好，但如果执著于正见，同样不好。只有在心中既不存在邪见，也不存在正见，那才算是擦净了自己的天然本性。所以惠能反反复复地要求人们既不能心存恶念，也不能心存善念。不存恶念容易理解，但为什么也要不存善念呢？佛祖不是要求修行要以慈悲为怀、普救众生吗？但禅宗自有禅宗的道理：

师（惟宽禅师）曰：“心本无损伤，云何要修理？无论垢与净，一切勿念起。”（白居易）曰：“垢即不可念，净无念可乎？”师曰：“如人眼睛上，一物不可住。金屑虽珍宝，在眼亦为病。”（《五灯会元》卷三）

禅宗认为，人心好比眼睛，眼睛固然不能揉进砂子，但也不能揉进金屑。金屑比砂子要珍贵得多，但同样伤害眼睛。白居易在《西京兴善寺传法堂碑铭并序》中也记载他向惟宽禅师提出了四个问题，其中第主个就是这个问题。心里老记挂着我要做到善、善、善，我要排除恶、恶、恶，这同样是执著，同样潇洒不起来。

我们打一个比方，可能会把“内圣外王”和“不执著”的道理讲得更明白一些。能够做到内圣外王和不执著的人内心就像广大无垠的虚空，无论什么东西放进这个虚空，虚空都会无限宽容地接受它们，不予拒绝。当这些东西离开虚空时，虚空也不留恋。同样的，当这些东西存在于虚空的时候，也不会对虚空造成任何的伤害。因为虚空是无“心”的，它对这些东西的大小好坏都是不加区别的。关于这一点，庄子也有一个很形象的比喻：

至人之用心若境，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。（《庄子·应帝王》）

思想境界最高的人，其心就像一面镜子，它不去主动地迎接万物，也不主动地去送走万物，万物来了，它就照一照，万物走了，它自己也不会因此而留下任何痕迹。正是由于至人能够保持这种“虚”的精神状态，所以它们在精神上从来就不会受到任何的伤害。

同庄子相比，禅宗还向前进了一步：禅学大师们不仅要求人们“不执著”，而且还要求人们不执著于“不执著”。也就是说，一个人如果老念念不忘地去告诫自己：我不要执著于名利！我不要执著于名利！在大师们看来，这样的人的功夫还远远不到家。一个思想境界真正高妙的人，他不仅忘记了“名利”，而且还忘记了“我不要执著于名利”这条道德准则本身。一个需要时刻自己远离名利的人，他实际上还没摆脱名利的束缚。

最后附带提到一点，就是佛教还把这种不执著的“无心”状态运用到学佛方面：

若起精进心，是妄非精进，若能心不妄，精进无有涯。（《五灯会元》卷二引《法句经》）

这四句偈语的意思是：如果一个人时刻不忘记努力学佛，这是错误的；只有当他努力学佛的时候而又忘记了自己是在努力学佛，他才能不断进步，前途无量，这对于我们的学习具有很大的启发意义，和我们常说的“只问耕耘，不求收获而收获自有”有相通之处。

三、说得行不得：内圣外王与不执著思想的艰难实践

达到“内圣外王”和“不执著”的关键是什么呢？唐代的大珠慧海禅师、明代的屠隆都进



行过很好的概括。他们说：

圣人求心不求佛，愚人求佛求心；智人调心不调身，愚人调身不调心。（慧海禅师《顿悟人道要门论》）

至人除心不除境，境在而心常寂然；凡人除境不除心，境去而心犹牵绊。（屠隆《娑罗馆清言》卷下）

思想境界真正高尚的人，注意力主要放在清扫自己的心境，心境打扫干净了，即使身处名利场上，也不会受到名利的污染。还有一些假隐士逃进深山老林，竭力逃避名利场，但如果不把心境打扫干净，他们依然是身在江湖而心存魏阙。说到底，要想做到内圣外王，要想做到不执不著，关键都在于一颗“心”。

《古今谈概·迂腐部》“心中有妓”一条很能说明这一问题：

两程夫子赴二士夫宴，有妓侑觞。伊川（弟程颐，世称伊川先生）拂衣起，明道（兄程颢，世称明道先生）尽欢而罢。次日，伊川过明道斋中，愠犹未解。明道曰：“昨日座中有妓，吾心中却无妓；今日斋中无妓，汝心中却有妓。”伊川自谓不及。

二程是著名的理学家，但也深受佛道的影响，主张“心中无妓”，这实际上就是一次“至人除心不除境”的实践。程颢做到了“除心不除境”，所以他能够心平气和地对待不适合于自己的客观环境；而程颐是“除境不除心”，所以无论妓女在场还是不在场，他都愤愤不平。

内圣外王之道和不执著的思想和在理论上非常圆满地解决了出世与人世的矛盾。我们之所以强调“在理论上”，这一点，意思是说，内圣外王和不执著这种境界可以在理论上谈一谈，而在现实生活中要做到这一点是非常困难的，不要说是作为一国之王的“王”，即便是一个普普通通的人，面对着社会人性、衣食需要……要想保持古井般平静心，几乎是不可能的。

庄子是第一个提出“内圣外王”之道的人，他同样做不到这一点。当楚王邀请他前去做官时，他为了保护自己的生命，坚决予以拒绝。他执著于当隐士。郭象是第一个对“内圣外王”之道进行圆满解释的人，但他在有权之后，“熏灼内外，由是素论去之”（《晋书·郭象传》），当时就受到人们的鄙视。而且郭象在学问上，也堪称抄袭大家，据《晋书》记载，向秀曾注释《庄子》，只剩《秋水》《至乐》两篇没有完成。向秀死时，其子还小，不知继承父业，于是郭象便盗取向秀的《庄子注》，稍加整理补充，据为己有。由此可见，郭象对名利是相当看重的。

僧人们在实践自己的不执著理论时，也遇到了同样的麻烦。我们看《五灯会元》卷二的一段记载：

温州净居尼玄机……念曰：“法性湛然，本无去住，厌喧趋寂，岂为达邪？”乃往参雪峰。峰问：甚处来？曰：“大日山来。”峰曰：“日出也未？”师曰：“日出则熔却雪峰。”峰曰：“汝名甚么？”师曰：“玄机。”峰曰：“日织多少？”师曰：“寸丝不挂。”遂礼拜退，才退三五步，峰召曰：“袈裟角拖地也。”师回顾。峰曰：“大好寸丝不挂。”

玄机被禅宗视为一位女高僧，不然，《五灯会元》也不会专为她立传。玄机说自己“寸丝不挂”，用意与“终日著衣，未曾挂著一缕丝”一样，即认为自己已经达到了毫不执著的境界。为了印证这一点，雪峰大师趁她不注意的时候，突然对她说：“你的袈裟拖在地上了。”如果玄机在心中真的做到了无物痕，那么袈裟拖不拖在地上，她将毫不在意。然而她没有做到这一点，当听到别人的提醒时，她回头看了，看自己的袈裟是不是真的拖在了地上。这回头，就充

分说明她还没有真正在精神上做到“寸丝不挂”。

据《祖堂集》《古尊宿语录》等书记载，五代时的存奖禅师深受唐庄宗的赏识，庄宗赐给他一匹好马，存奖禅师不慎从马上摔了下来，一条腿成了残废。在他临死之前，拄着拐杖绕院一周，然后对徒弟们说：“病脚法师，说得行不得。”这是对自己，也是所有禅师的一次十分坦率而严厉的解剖。在这个世界上，说到做不到的人太多了。

五、结语

从历史上看，内丹学与禅宗本就存在着相互交融的情况，二家之间既有互相指摘的一方面，又有互相吸收的一方面，丹禅异同的问题是一个由来已久的老问题。从理论上讲，丹禅关系的问题可以归结到性命关系的问题，从性命关系的角度研究内丹学与禅宗的关系，是一个很有意义的课题。性与命是辩证统一的，但性命关系中又蕴含有很多重大的理论和实践课题，内丹学性命双修的思想是非常有意义的，我们今天研究历史上的学问，尤其是像内丹学这样的探索生命奥秘的修道之学，必须以内在的体验去发掘其深层的思想意义，与内丹学家对话，共同探索永恒的生命宇宙之谜。

试论老庄思想对僧肇的影响*

刘国梁

僧肇为什么能接受老庄思想去发展佛教呢？首先，是因为僧肇在少年时就受到了老庄思想的影响。据《高僧传》卷六《僧肇传》记载，僧肇少年时即通经史，尤喜老庄。由于他“每以老庄为心要，尝读老子《道德章》，乃叹曰：‘美则美矣，然则栖神冥累之方，犹未尽善也。’”僧肇感到老庄思想还不是引导人们达到精神解脱的指南。后来，他又读了三国时吴支谦译的《维摩诘经》，“乃言始知所归矣，因此出家”（《高僧传·僧肇传》）。

其次，佛教大乘学说与老庄思想本来有类似之处。僧肇是著名佛教翻译家鸠摩罗什的得意门生。罗什（343-413）是印度籍，生于龟兹（今新疆库车），是传译龙树一系大乘学说真旨的人。但是，在罗什之前，“本无宗”的代表人物竺法汰（320-387）也讲般若，著有《本无论》（今已佚）。他在《中论疏记》中说：“诸法本无，壑（豁）然无形，为第一义谛；所生万物，名为世谛。”竺法汰认为，万物本身就是无，就是性空，这是第一义谛。由此而生的万物，乃属世谛。在这里，竺法汰虽然从二谛相即、非有非无不离来讲般若。不过，由于他本意偏重于无，所谈非有非无也是以无为本。竺法汰还是没有了解般若本旨。鸠摩罗什来华，传来了龙树中观之学，使般若真意得以流行。按照大乘龙树学，从世俗谛说，世界是非无（即“假”，一般所谓“有”），从胜义谛说是非有（空，一般所谓“无”），把二者合起来就构成了空义，即空与假有的统一。尽管僧肇批判了“本无宗”，颇得鸠摩罗什所传大乘龙树学真意，但是，这并不能说明僧肇思想与老庄无关，也不能得出般若“性空”的基本原理与道家无源的结论。因为，般若理论的所谓“无相”（无名相）与《老子》的无名概念相似。般若的基本原理“性空”，就以老庄所说的“无”来表述。虽然僧肇坚持空假统一的般若“性空”说，不同意以“无”解“性空”。不过，他也曾受到过这种思想的影响。例如，《不真空论》开头就说：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”他认为，一切虚无，没有实体，这是般若深远的神妙宗旨，是万物的最高原则。应该说，僧肇这种思想与《老子》的“有生于无”，以及《庄子》的“泰初有无无有无名，一之所起，有一而未形”（《天地篇》）是有因袭关系的。

第三，在魏晋时期，佛学还不独立，它必须资取玄学进行传播。因此，当时的佛教不仅用

* 本文原载《齐鲁学刊》1987年第4期，第83-87页。

老庄解佛，还以佛发展老、庄。例如，支谦改译《大明度经》，在《经》的第一卷“得法意以为证”注中说：“由言证己，当还本无。”这种观点就很像王弼在《周易略例·明象》中讲的“得象在忘言”，“得意在忘象”。僧肇也不例外，他在《物不迁论》中，就曾借用《庄子·田子方》说的“交臂非故”，以及《大宗师》说的“藏舟”“藏山”等说明一切事物都在潜移默化地变化，而且一刻也不停留，从而得出“动静未始异”的结论。

一、齐万物与“万象虽殊，而不能自异”

僧肇说：“万象虽殊，而不能自异。”（《不真空论》）他认为，世界万物虽表现差别，但这种差别是人加给它们的，不是万物自己本来具有的。他还引《中论》说：“物无彼此，而人以此为此，以彼为彼。彼亦以此为彼，以彼为此。此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。”（《不真空论》）这是说，事物没有彼此的分别，只是人们把它当作此或当做彼。同样，人们也可以把此当作彼，把彼当作此。此和彼不能由一个固定的名来决定，而迷惑的人硬要认定它们有区别。僧肇这种观点显然是受到了《庄子》“万物一齐”（《秋水》）思想的影响的。在《庄子·齐物论》中，庄周反复论证了万物齐一的观点，得出了“天地与我并生，而万物与我为一”的结论。僧肇齐万物的思想渊源于《庄子》，又不同于《庄子》。首先，《庄子》是承认物质世界的存在的。《庄子·知北游》说：“有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。”《庄子》认为，没有先于天地而存在的东西，万物的产生不得先于不是物象的道，天地万物就是由道产生的。这个“道”，在《庄子》中就是指的精神。“道”怎样产生人类和万物呢？《庄子》认为，这与“气”有关。它说：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死……故曰：通天下一气耳。”（《知北游》）与《庄子》不同，僧肇是根本否认物质世界的存在的。僧肇认为，物质世界是虚假的，只是一种幻觉。他说：“万物非真，假号久矣。”“万物之自虚，不假虚而虚物也。”（《不真空论》）就是说，万物不是真实的，它从来就是假的称号。万物本来是虚幻的，不是把万物说成虚幻它才是虚幻的。

其次，《庄子》是以相对主义的思想去论证万物齐一的。《庄子》认为，万物“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可”（《齐物论》），加之“天下非有公是”（《徐无鬼》），他就用“道通为一”的观点否定了万物间的千差万别，并用主观吞并客观的办法得出“天地与我并生，而万物与我为一”的论断。与《庄子》不同，僧肇是用佛教大乘龙树学的中道思想去论证物质世界本来虚幻，其间的区别是人们妄自添加的。僧肇认为：“《摩诃衍论》云，诸法亦非有相，亦非无相。《中论》云，诸法不有不无者，第一真谛也。”（《不真空论》）就是说，依照《大智度论》的观点，诸法既不是固定的形相，也不是非固定的形相。依照《中论》的观点，诸法既不是有，也不是无。这才是最后的真理（即第一真谛）。僧肇说：“彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？”（同上）僧肇认为，彼和此本来不能说是有（非有），迷惑的人的见解也不能说是无。只要明白了彼此是不存在的，哪里还有真实的万物存在呢？在僧肇看来，真谛认为世界是非有，俗谛认为世界是非无。如果从二谛相即的观点看，般若性空的真意应是：世界不有亦不无。就是说，只有佛教的本体世界才是真实的，现实的物质世界只是虚假的现象，因此它是非有非无的。由此，僧肇认为，世界本来就是空无的，真实的

“空”与不真实的现象（万物）不相脱离，它就存在于万物之中。所以不应机械地把世界分翻为有无然后才贯彻空无的原理，也不应以主观上不词的观点对待一个问题，从而对万物妄加区别。

二、一动静与即动求静

《老子》说：“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。”又说：“重为轻根，静为躁君。”《老子》认为，万物是运动的，但最终要归于静止。在万物变化之中，静止是起主导作用的。《庄子》说：“夫虚静恬淡寂漠无为者，万物之本也。”（《天道》）与《老子》一样，《庄子》也认为虚静是最根本的。僧肇著《物不迁论》阐述运动与静止的关系，其根本观点是“动静未始异”，他认为：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”那里还有什么事物在变化运动呢？但是，与《老子》关于运动最终归于静止的观点不同：第一，僧肇是主张“求静于诸动”“不释动以求静”的。就是说，要在变化中看到不变，不是离开事物的变化去追求静止，僧肇声称他不是反对万物变化的观点，只是认为“动静未始异”，动静相即而已。他说：“《放光》云：法无去来，无动转者，寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异而惑者不同。”就是说，《放光经》说：事物没有生灭，没有变化。佛经所谓不变，何尝教人离开了变化来寻求不变？而是教人在变动中去认识不变。必须在变化中认识不变，所以说事物虽然在变动着，而实际却是不变的。不应在变动之外去追求不变，所以说事物虽然是不变的，但义不脱离变动。那么，变和不变本来没有区别，糊涂人才认为它们有区别。其次，僧肇从割断事物的连续性和时间的延续性去论证了他关于事物看来在变化着，而本质上却是不变的观点。虽然僧肇论证的方法和结论都是错误的。但是，在这个问题上反映了他的认识水平和思辨能力要比老、庄高得多。僧肇认为：“物不相往来”——事物不在时间里变化；“事各性住于一世”——同一事物在不同时期各有不同的质，原有的质在不断地中断，绝无连续性可言；“果不俱因，因不来今”，所以事物是不变的。在僧肇看来，变与不变是糊涂人的看法。如果从二谛（即真谛、俗谛）相即来看，“谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣”（《物不迁论》）。就是说，就真理而言，有事物不变的说法，为了引导世俗的人便于理解，就有事物有变化的说法。尽管有一千种不同的论调，而最后还是归宿到“动静未始异”这个道理。从思想方法上讲，僧肇也是利用二谛相即，不着两边的中道思想来进行论证的。

三、“有生于无”与非有非无

《老子》说：“有生于无。”“有之以为利，无之以为用。”《庄子》说：“万物出于无有。”（《庚桑楚》）老、庄不仅承认“有”和“无”的差别，而且强调有生于无，有与无是互相依存的。僧肇在老、庄思想的影响下提出了有无相即的观点。僧肇说：对于世界万物来说：“欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。形象不即无，非真非实有。”（《不真空论》）但是，在有无问题上僧肇与老、庄是不同的。首先，他认为真正的“有”和真正的“无”是不存在

的。他说：“《中观》云：物从因缘故不有，缘起故不无。寻理，即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非其有，虽有，不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无，万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。”（同上）在僧肇看来，物是从因缘产生的，所以不能说它是有，它又是因缘而起的，所以不能说它是无。为什么这样呢？因为“有”如果是真有，那么有应当永远是有，哪里还需等待条件然后才有？也正如真正的无，无应当永远是无，哪里还需等待条件而后才成为无？如果说有不能自己构成有，可知有不是真正的有。不是真正的有，虽然是有，也不能认为是有。所谓世界不是无，因为只有湛然不动，才可以叫做无。万物如果是无，就不应该有万物的发生，有万物的发生，就不是无，万物既是由条件构成，所以不是无。其次，老、庄认为“有”生于“无”，僧肇则认为现实的物质世界是虚假不真的。在他看来，“万物非真，假号久矣”（《不真空论》）。但是，僧肇并非空掉一切，他否认了一个现实的物质世界，却承认存在着一个精神的本体世界。第三，老、庄是从万物的生成以及“有”“无”的不同作用去论证有无相即的，僧肇则是从大乘龙树学的中道思想出发去论证世界非有非无，从而说明有无相即的。

僧肇生活在玄学流行的时代，他不得不借老、庄弘扬佛教。他撰写《般若无知论》时，可能出于便于中国人接受传播的考虑，往往也以《老子》《庄子》的思想去解说大乘般若的本旨。

僧肇所说的般若（Prajna），是印度佛教专用名词，是梵语的音译，它的含义有两方面：从其客观上来说性是空，从其主观上说是大智，即能洞照性空之理的智慧。我国僧人使用“般若”，通常着重指智慧而言。而作为佛教经典的般若，乃是属于大乘经类的。大乘经籍的系统传入我国，是从后汉桓帝末年（167）从月支来到洛阳的译师支娄迦谶开始的。他译的“般若”类佛经有《道行品经》，对以后大乘般若学在中国的传播产生了重大影响。支娄迦谶译的《道行般若》到鸠摩罗什时已有了三个译本。鸠摩罗什曾译一百卷的《大智度论》，其中谈到“般若”时说：“般若者，秦言智慧，一切诸智慧中，最为第一，无上无比无等，更无胜者穷尽到边，如一切众生中佛为第一，一切诸法中涅槃为第一，一切众中比丘僧为第一。”（《大智度论》，第四十三卷）又说：“般若名慧，波罗蜜，名到彼岸。”（同上第八十四卷）可见，“般若”这种“智慧”绝非一般人的智慧，乃是一种可以成佛的特殊智慧，即通过般若这种智慧，以达到佛的境界。僧肇认为：圣人之知与一般人的认识是不同的，前者叫做圣智或般若无知，后者叫做惑智。二者的区别就在于：“圣智之无者无知；惑智之无者，知无。其无虽同，所以无者异也。何者？夫圣心虚静，无知可无，可日无知，非谓知无。惑智有知，故有知可无，可谓知无，非曰无知也。无知即般若之无也，知无即真谛之无也。”（《般若无知论》）就是说，“圣智”说的“无”是“无知”，“惑智”说的“无”是“知无”，二者看起来相同，其实各异。因为圣人（佛）虚心寂静，对虚幻不真的外物没有执著，所以没有对现实世界的虚妄认识；一般人对外物有所取相，就有“荒诞的认识”。但是，由于最高原则（真谛）的本性是无，所以说“惑智”就是知无。僧肇说的“般若无知”，不是说圣人没有任何认识，而是说圣人的知和普通人的知不同，不能用常识去加以评判。他说：“夫有所知则有所不知。以圣人无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。”“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗，般若无不穷之鉴。所以会而不差，当而无是，寂泊无知，而无不知者矣。”（同上）在僧肇

看来，有所知就有所不知，圣人（佛）的心无知，所以是无所不知。这种不知的知，才称得上是一切知。而圣人是以无知的般若来洞照那无相的真谛，真谛包括了所有真理。无知的般若能够洞察一切，所以它接触外界而没有差错，感应外物而不执著，空寂无知，而无不知。

僧肇上述关于“般若无知”以及把认识分为“圣智”与“惑智”的观点，固然是由般若性空的理论决定的，反映了佛教作为一种宗教神学，必定在理论上抛弃现实世界，而在精神解脱上追求所谓彼岸世界。但是，他提倡“无知”，杜撰所谓圣人与凡人智慧的不同，就反映了他的认识论也与《老子》《庄子》有一定联系。因为，《老子》提倡“无知无欲”“绝圣弃知”，认为“知不知尚矣”“以知治国，国之贼也”。《庄子》也提倡忘是非，认为“人之所知，不若其所不知”（《秋水》）；“绝圣弃知，大盗乃止”；“天下每每大乱，罪在于好知”（《胠箧》）；“多知为败”（《在宥》）；主张“无知无能者，固人之所不免也”（《知北游》）；“知止乎其所不能知，至矣”（《庚桑楚》）。

此外，《庄子·外物篇》：“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃……言者所以在意，得意而忘言。”王弼撰《周易略例》，由《庄子》这段话引出了所谓“得象在忘言”“得意在忘象”的著名命题，这实际上就是把忘象、忘言之说与般若理论的所谓“无相”（无名相）“善权”（方便）联系起来。僧肇对于般若的论述也受到了上述思想的影响。他说：“圣智幽微，深隐难测，无相无名，乃非言象之所得。”（《般若无知论》）这就是说，圣智深幽玄奥，常情难以测度，它既无形相，又非概念，完全不是人们言语所能理解和把握的。不过，僧肇认为：般若洞照一切的直观，只是没有知识；圣人（佛）的精神具有反映的作用，而不用思维。般若的特点就是：“实而不有，虚而不无，存而不可论。”（同上）就是说，它真实而非实有，虚寂而非空无，存在着而又无法论述。般若既然能洞照一切，为什么又是无知的呢？僧肇在回答这个问题时更进一步反映了他与《庄子》、王弼思想的联系。僧肇认为，般若无知，首先由于万物无相。他说：“万法虽实，然非照不得……内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无。”（同上）他认为：一切物质的、精神的事物和现象虽然存在，但是，它没有般若去洞照就不能得到。般若虽然有洞照一切的能力，却没有知识。一切物质的、精神的事物和现象虽然存在，却又是无相。所以，般若与一切物质的、精神的事物和现象都是虚无。其次，僧肇认为，真谛的无相，决定了般若的无知。僧肇说：“夫智以知所知，取相故名知。真谛自无相，真智何由知？”（同上）在僧肇看来，一般人的智是认识有相可取的对象，所以叫做认识。真智（般若、圣智）的对象是真谛，真谛本来没有形相，般若就无从得到认识。

应该指出，《老子》提倡的无知，是不要智慧的愚民政策。他的“不窥牖知天道”“不行而知”的认识也不否认客观外物的存在。《庄子》提出的不知为知，也是在承认外物的条件下，让人们从所谓“有待”进入“无待”，达到“堕肢体，黜聪明，离形去知”（《大宗师》）的状态。僧肇讲的“般若无知”与《老子》《庄子》的上述观点都不同：首先，僧肇认为，由于物质世界是虚假不真的，真谛是无相的，所以般若是无知的。其次，僧肇不仅认为圣人的智慧与一般人的认识不同，他所说的圣人智慧是指对佛教真谛的认识，是指能超脱现实，进入彼岸，与《老子》讲的圣人的认识只是高于常人、不接触外物也可了知事物的观点完全是有的。

列子与佛经的因袭关系*

陈连庆

《列子》一书，除了剽剥庄、老之外，和佛经确有不少牵涉。东晋张湛的《列子序》已经说过：“所明往往与佛经相参，大归同于老庄。属辞引类，特与庄子相似。”《列子》是否出于张湛，虽然尚待研究，但是这几句话确已说明《列子》的一部分来源。自从宋代高似孙、黄震以及明代宋濂、清代姚际恒，以迄近代梁启超、马叙伦、季羨林诸家，尽管时代不同，都程度不等地指出列子与佛经的相互关系，提供了进一步研究的线索，做出自己的贡献。早期学者还不过是泛泛的怀疑，没有提出坚实的佐证。如：高似孙说：“至于西方之人有圣者焉，不言而自信，不化而自行，此故有及于佛，而此犹疑之……然其可疑可怪者不在此也。”^① 黄震说：“今考辞旨所及，疑于佛氏者凡二章：其一谓周穆王时西极有化人来，殆于指佛……其一谓商太宰问圣人于孔子……以圣者归之于西方之人，殆于指佛。”^② 这种论断，还不过是初步发现问题，揭露可疑之点，议论在两可之间。到了宋濂的《诸子辩》，则举出列子的种种说法，一一与佛经作对比，议论就比较深入。他说：“（列子）又与浮屠言合。所谓‘内外进矣，而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无弗同也。心凝形释，骨肉都融……非‘大乘园行说’乎？鲛之潘为渊，止水之潘为渊……非‘修习教观’乎？‘有生之气，有形之状，尽幻也……’非‘幻化生灭说’乎？‘厥昭生乎湿，醯鸡生乎酒……万物皆出于机，而入于机’，非‘轮回不息说’乎？‘人胥知生之乐，未知生之苦；知死之恶，未知死之息’，非‘寂灭为乐说’乎？‘精神入其门，骨骸反其根，我尚何存？’非‘园觉四大说’乎？中国之与西竺，相去一二万里，而其说若合符节，何也？”^③ 由于宋濂比较熟习佛教经典，他就不是单纯比附，而确实能够看出二者的关系。他的这种真知灼见，在《列子》一书辨伪工作上，具有划时代的意义。此前的人们，固然不能和他并驾齐驱；对于以后的研究，也极富有启发性。近代学者研究《列子》逐步深入，马叙伦先生《列子伪书考》，列举伪书的证据二十事，同时也指出书中有的地方，“取资于浮屠之书”。解放以后，季羨林先生发现《列子·汤问篇》偃师之巧条，与西晋竺法护所译《生经》中的一个故事，“内容几乎完全相同”。到了这个时候，再说列子和佛经没有瓜葛，就不可

* 本文原载于《社会科学战线》1981年第1期，第19-26页。

① 高似孙：《子略》。

② 黄震：《黄氏日抄》卷五十五。

③ 宋濂：《诸子辩》。



能了。但诸家议论差不多都从某一角度考察列子与佛教的关系，而不是从全局出发；仅仅指出列子与佛经有某些相同，却没有指出二者有什么不同；仅仅把讨论的重心放在《列子》一书的真伪，却没有把《列子》放在整个哲学史上去衡量，因此，大家虽有不同程度的贡献，而实际上并没有比张湛所谓“其所得往往与佛经相参”的说法，前进多少。不揣谫陋，试图从佛教故事与佛教教义两方面，考察《列子》与佛经的因袭关系，指出《列子》与佛经的同异；在前人的已有基础上拾遗补阙；提出自己的一些看法。这篇文章的写作目的，不是单纯为了辨伪，而是企图以周秦还之周秦，魏晋还之魏晋，给哲学史的研究提供一些素材。如果我这篇文章能够对《列子》与佛经的因袭关系的研究上有所裨益，那我就于愿已足了。

一、佛教故事

《列子》书中包含不少佛教故事，有的比较常见，有的比较生僻。这些故事本是古代印度广泛流行的民间传说，故事性强，想象力极为丰富。佛教徒给它涂上宗教的色彩，吸收到佛经当中。经过汉晋以来的长期传译，辗转流入中国；又被《列子》的作者吸收进来，去掉印度的色彩与佛教的外衣，使之中国化与庄老化，成为《列子》的有机组成部分。现在耳目所及，属于这类故事，找到以下五条。

（一）关于天地崩坏和神山的故事

《列子·天瑞篇》有一段杞人忧天的故事。记载长庐子的一段话，讲解天地必然崩坏的道理。他说：“夫天地，空中之一细物，有中之最巨者。难终难穷，此固然矣，难测难识，此固然矣。忧其坏者，诚为大远；言其不坏者，亦为未是。天地不得不坏，则会归于坏。遇其坏时，奚为不忧哉？”这一段记载，实际上是以印度关于“器世间”的故事为背景的。按照印度的传说，人们所栖息的地方算是一个世界。一千个这样世界构成一个小千世界；一千个小千世界构成一个中千世界；一千个中千世界，构成一个大千世界。由于大千世界为数众多，所以又有三千大千世界的说法。关于器世间的发生、发展、崩溃、灭亡，就有成、住、坏、空的说法。人们认为广漠无边的世界，只不过是小小千世界的一部，所以把它说作“空中之一细物”；不过如果和万物相比，天地又是巨大的，所以又说它是“有中之最巨者”。空和有这两个字的用法，来自翻译，和传统的用法不同^①，在标准字书《尔雅》《说文》当中，找不出这样意义。所谓天地不得不坏，即根据成、住、坏、空立论。尽管成、住、坏、空的各个阶段都要经历漫长的岁月，但是迟早会有崩坏的时刻。所以一面说“忧其坏者，诚为大远”，一面又说“天地不得不坏，则会归于坏”。这些故事在比较通行、易得的《俱舍论》《成实论》中都有记载。至于所谓“难终难穷、难测难识”云云，不过是佛教十四无记中“世界有边无边”这一“无记”的翻版。在《阿含经》中也是常见的题材。

《列子·汤问篇》又有五神山的记载：“其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟，珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人仙圣之种，一日一夕飞相往来，不可数焉。”这种说法，是把

^① 《列子·天瑞篇张注》：“形色发肤，有之粗者。”有字的用法与此相同。

中国古代的三神山说、昆仑山说和印度的须弥山说结合起来。《史记封禅书》云：“……蓬莱、方丈、瀛洲此三神山者，其傅（传？）在勃海中……诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金、（白）银为宫阙。”《淮南子书》：“昆仑之上，有木禾、珠树、玉树、璇树、不死树在其西；沙棠、琅玕在其东；绛树在其南，碧树、瑶树在其北。”（《水经河水注》卷一引）这是中国的传说。至于仙圣之种，飞相往来，实即佛经所谓“飞天刀”之属。

（二）关于“化人”的故事

《列子·周穆王篇》云：“周穆王时，西极之国有化人来，入水火，贯金石，移城邑，乘虚不坠，触实不咳，千变万化，不可穷极。既已变物之形，且又易人之虑。”这种关于西极化人的描写，和牟子《理惑论》以及吴康僧会译《六度集经》关于佛的描写，没有什么不同。牟子《理惑论》说：

佛之言觉也，恍惚变化，分散身体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸不殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。

《六度集经·禅度无极章》说：

菩萨心净，得彼四禅，在意自由，轻举腾飞，履水而行，分身散体，变化万端，出入无间，存亡自在，摸日月，动天地，洞视彻听，靡不闻见，心净观明，得一切智。

《列子》所说的“入水火”，就是《理惑论》的“蹈火不热”和《六度集经》的“履水而行”；“乘虚不坠”，就是《理惑论》的“欲行则飞”和《六度集经》的“轻举腾飞”；“触实不咳”“贯金石”，就是《六度集经》的“出入无间”；“千变万化，不可穷极”，就是《理惑论》的“恍惚变化，分散身体”和《六度集经》的“分身散体，变化万端”。通过以上对比，初步可以看出《周穆王篇》这段文章是以上述二书为蓝本的。不过它与二书也不完全相同。“既已变物之形，且又易人之虑”云云，就为二书所未有。这一方面是它所根据的材料，我们没有完全掌握；一方面它所描写的对象是化人，也不能不就这方面加以描写的缘故。

关于“化人”这一概念也值得进一步钻研。本来在两汉时期和西域交通之后，西方的魔术师来到中国，当时称为“眩人”，或“幻人”。《汉书西域安息国传》云：“以大鸟卵及犁靬眩人献于汉，天子大说。”同书《张骞传》犁靬作犁靬。同传注师古云：“眩读与幻同。即今吞刀、吐火、植瓜、种树、屠人、截马之类，皆是也。”《后汉书·哀牢夷传》云：“幻人善变化，吐火，自支解，易牛马头，又善跳丸，数乃至千，自言：我海西人。海西，即大秦也。”《魏略西戎传》云：“大秦一号犁靬……俗多奇幻，口中出火，自缚自解，跳十二丸巧妙。”犁靬、海西、大秦，都是指罗马而言，犁靬据近人研究，它是亚历山大的对音，指埃及的亚历山大城。眩人、幻人都是现实生活中的魔术师。当时东来的径路异常清楚。西汉时期是通过安息（今伊朗）传来的。东汉时则通过掸国（今缅甸北部）。也就是一个通过陆路，一个经由海上。两汉史书给我们提供了详细的材料。

化人的含义，和眩人、幻人并无不同。《列子·周穆王篇》给幻、化所下的定义是：“穷数达变，因形移易者谓之化，谓之幻。”张湛在《周穆王篇》的标题下注云：“禀生受有谓之形，俛仰变异谓之化。”同篇化人下注云：“化幻人也。”《史记大宛列传索隐》眩人下，引韦昭云：“变化惑人也。”可见眩人、幻人、化人，虽然名称不同而含义一致，它们只有时代先后的不

同。就目前繙检所及的材料看，化人一词不但在先秦文献中毫无踪迹，而且也不见于两汉的一般图书。它首见于《大方便佛报恩经》（《大正新修大藏经》，第三卷本缘部上第1册）卷五十。这部经书失译人名，在后汉录。后汉的佛经繙译事业，盛于桓灵三世，安世高、支谶、朔佛、安玄、支曜、康巨、严浮调，其时在洛阳从事翻译；在献帝时，则有康孟详、竺大力、昙果诸人，为译经的后劲（详见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，第四章）。所以这部佛经可信译于汉代，只是传播未广，化人的新译名在汉代没有得到传播。这是汉代图籍中没有化人一词的理由。

《大方便佛报恩经》只收入于《大藏经》中，没有单行本，现在把有关“化人”部分摘抄在下面：

佛在舍卫国，尔时崛山中有五百人止住其中，断途劫人，作诸非法。如来尔时以方便力，化作一人，乘大名象，身着铠仗，带持弓箭，手执铍，所乘大象，皆以七宝而庄校之……贼主问诸人言：“汝何所见？”其人答言“……等若当擒获此人，资生衣食，七世无乏……”尔时化人……张弓布矢射之。时五百人，人被一箭……

同样故事又见于东沙门法炬等所译的《法句譬喻经》卷一《护戒品》。可见化人这一名词出现的时期很晚。把东汉时期才由外国输入的新名词，硬搬到号称先秦时期的古书中去，伪迹显然，明眼人一下子就发现了这个破绽，替《列子》辩护的人也不得不说这是后人所加。现在我们进一步查出它的蓝本，确定它的时代，就使这个问题得到进一步的澄清了。

（三）关于天眼通、天耳通的故事

《列子·仲尼篇》云：“其有介然之有，唯然之音，远在八荒之外，近在眉睫之内，来干我者，我必知之。”不论距离远近，东西怎样小，都能够看见，即所谓天眼通；不论距离远近，声音怎样低，都能够听见，即所谓天耳通。这种天眼通、天耳通，是佛经中常见的六通之二。梁人刘孝标在《世说·文学篇注》对它有通俗的解释，他说：

经云：六通者三乘之功德也。一日天眼通，见远方之色；二日天耳通，闻障外之声。

《观无量寿经》云：“未得天眼，不能远观。”《无量寿经》下云：“天眼通达，无量无限。”《大智度论》云：“于眼得色界四大造清净色，是名天眼。天眼所见，自地及下地六道中众生诸物，若近若远，若粗若细，诸遥迩小大能照。”这是佛经中原来的说法。

（四）关于老役夫梦为国君的故事

《列子》书中的印度故事，季羨林先生曾举出《汤问篇》偃师制造机器人的事例，指出它的来源就是竺法护所译的《生经》。这个事例很有趣，季先生找到的证据也很确凿，可以说是定论（季先生所举的论证，详见《“列子”与佛典》一文）。在该文的启发下，我又找到一个事例，供大家讨论。《列子·周穆王篇》记载有一个老役夫，夜夜梦为国君；一个大财主，夜夜梦为奴仆。这个故事，也渊源于佛教故事。《列子·周穆王篇》云：

周之尹氏大治产，其下趣役者，侵晨昏而弗息。有老役夫，筋力竭矣，而使之米勒。昼则呻呼而即事，夜则昏惫而熟寐。精神荒散，昔昔梦为国君。居人民之上，总一国之事。游燕宫观，悠意所欲，其乐无比。觉而复役，人有慰喻其勤者，役夫曰：“人生百年，昼夜各分。吾昼为仆虏，苦则苦矣；夜为人君，其乐无比，何所怨哉！”尹氏心营世事，昼理家业，心形俱疲，夜亦昏惫而寐，昔昔梦为人仆，趋走作役，无不为也。数骂杖挞，

无不至也。眠中瞬吃呻呼，彻旦息焉。尹氏病之，以访其友，友曰：“若位足荣身，资财有余，胜人远矣。夜梦为仆，苦逸之复，数之常也。若欲觉梦兼之，岂可得邪！”尹氏闻其友言，宽其役夫之程，减己思虑之事，疾并少间。

吴人康僧会译《六度集经》卷八《察微王经》所载的印度故事，应该是《列子》的蓝本：

昔者菩萨为大国王，名曰察微……王以闲日，粗衣自行，就补履翁。戏曰：“率土之人，孰者乐乎？”翁曰：“唯王者乐耳！”曰：“厥乐云何？”翁曰：“百官虔奉，兆民贡献，愿即从心，斯非乐乎？”王曰：“审如尔云耳！”即饮之以葡萄酒，厥醉无知，抗著官中，谓元妃曰：“斯蹠翁云：王者乐矣。吾今戏之，衣以王服，令听国政，众无骇焉。”妃曰：“敬诺。”其醒之日，侍妾佯曰：“大王顷醉，众事猥积，宜在平省。”将出临御，百揆催其平事，矇矇瞢瞢，东西不照。国史记过，公臣切磋，处座终日身都痕痛，食不为甘，日有瘦疵。宫女讹曰：“大王光华有损何为？”答曰：“吾梦为补蹠翁，劳躬求食，甚为难云，故为瘤耳。”众靡不窃笑之也。从寝不寐，展转反侧。曰：“吾是补蹠翁耶，其天子乎？若是天子，肌肤何粗？本补蹠，缘处三官，余心荒矣，目睛乱乎？”元妃佯曰：“大王不悦。”具奉伎乐，饮以葡萄酒，全醉无知，复其旧报，送著粗床，酒醒即寤。睹其陋室，贱衣如旧，百节皆痛，犹被杖楚。数日之后，王又就之。翁曰：“前饮尔酒，酒汝无知，今始寤耳，梦处王官位，平省众官，国史记过，群僚切磋，内怀惶灼。百节之痛，被笞不逾也。梦尚若斯，况真为王乎？了住日之论，定为不然。”（《大正新修大藏经》卷六十八）

这两个故事，一个以梦为真，一个以真为梦。前者说老役夫梦为国君，后者说补履翁醉后当国王。前者说梦为国君之乐，忘却役夫之苦；后者说醉后领教了当国王之苦，才发现补履之乐。两个故事详略不同，内容情节也有些出入，但是中心思想还是一致的。前者抄袭后者的痕迹，比较明显。如果说偃师的故事与机关木人故事是偶合，那么，对这个故事又该如何解释？是《列子》因袭佛经，还是佛经因袭《列子》，在这个问题上，难道还有什么疑问吗？

二、佛教教义

《列子》书中，有不少地方与佛教的教义暗合。这种情况，前人已经发现，只是解说还不够系统。现在把它汇集在一起，重新加以审察。看看《列子》究竟吸收了哪些东西，接受到什么程度。要做好这项工作，需要精通佛教的典籍，而我的学力却不够，现在只是把自己看到的写出来，供同志们参考。

（一）关于“诸行无常”的说法

“诸行无常”是佛教的根本教义之一，在《列子》书中也有所反映。《天瑞篇》云：“粥熊曰：‘运转亡已，天地密移，畴觉之哉？故物损于彼者盈于此，成于此者亏于彼。损盈成亏，随世（生？）随死、往来相接，间不可省，畴觉之哉？凡一气不顿进，一形不顿亏，亦不觉其成，亦不觉其亏。亦如人自世（生？）至老，貌色智态，亡日不异，皮肤爪发，随世（生？）随落，非婴孩时有停而不易也。间不可觉，俟而后知。’”它的这种主张，表面上类似《庄子》，实质上已发生变化。这里所说的“损盈成亏，随生随死”，只是袭用《庄子》的辞句，其中没有相对主义的内容。它和《庄子齐物论》的“方生方死，方死方生”，毫无共通之处。而“人

自生至老，貌色智态，亡日不异”云云，则是佛教诸行无常说的一般表述。龙树有云：“诸法若无性，云何说婴儿，乃至老年，而有种种异？”又云：“若诸法有性，云何而得异？若诸法无性，云何而有异？”（《中论观行品》）于不知不觉之间，把庄老和佛教结合起来，这是《列子》的特点之一。

章太炎云：“前此庄生有舟壑喻，有无乎故吾语；后此明道有言，死之事即生是也。见并同此，然不如《列子》了达明窅。此因闻佛家如露如焰等喻而作。”（《葑汉昌言》卷四）太炎先生断定《列子》作者看到佛经，意见是正确的。但《列子》已经扬弃了相对主义，他还没有指出。

（二）关于轮回的说法

生死轮回的说法，是佛教的重要教义之一。在《列子·天瑞篇》中也有所反映。它说：“死之与生，一往一反，故死于是者，安知不生于彼？”暗中袭用佛教生死轮回的说法，而故作疑辞。前人指出这是轮回之说，看法是正确的；但钱大昕、梁章钜等以为“轮回之说，盖出于此”。则又是错误的。因为轮回是舶来品，不是中国货，是《列子》依傍佛经，不是佛经因袭《列子》。钱、梁等人倒果为因，陷于错误。《天瑞篇》又云：“万物皆出于机，而人于机。”直接从《庄子·至乐篇》稗贩而来，本与轮回无关。而张湛不惜歪曲《庄子》原意，仍用轮回进行解释。他说：“夫生死变化，胡可测哉！生于此者，或死于彼；死于彼者，或生于此。而形生之生，未尝暂无。是以圣人知生不常存，死不永灭，一气之变，所适万形。”这种解释方法不符合《庄子》原义，但与《列子》本书殊途同归，《列子》的正文与注解，都是以庄老思想与佛教相结合为其特点的。

《庄子·知北游篇》云：“生者死之徒，死者生之始。”它的用意，和《齐物论》的“方生方死，方死方生”，本无不同。从哲学角度说，它是把辩证法转化为相对主义。这是庄子思想的原意。章太炎云：观此生死二句，则万物皆轮转矣，此轮回之说，婆罗门、释氏、柏拉图同，非独庄子也。详《国故论衡·明鬼篇》。章氏弄不清《庄子》与《列子》思想上的区别，把相对主义的生死观，当作宗教家的轮回思想，因而说得毫无是处。

（三）关于四大假合的说法

佛教以四大（地、水、火、风）的聚散，解释人的生死，这种说法在佛经中屡见不鲜。康僧会译本《六度集经》卷三《布施度无极经》云：

夫身，地、水、火、风失。强为地，软为水，热为火，息为风，命尽神去，四大各离，无能保全，故云非身矣。

吴人支谦译本《佛开解梵志阿颺经》云：

天地人物，一仰四气：一地，二水，三火，四风，人之身也。强者为地，和淖为水，温热为火，气息为风。生借用此，死则归本。

这都是早期的译本。我国古代道家思想中也存在类似思想。《淮南子·精神训》云：“是故精神天之有也，而骨骸者地之有也，精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存。”这种思想出于《老子》。《淮南子·精神训》又云：“夫精神者所受于天也，而形体者所禀于地也，故曰，一生二，二生三，三生万物，万物背阴而抱阳，冲气以为和。”可以为证。

这两种思想虽然非常类似，但不是出于同源。到了《列子·天瑞篇》中二者就出现了合流

的倾向。它说：“精神者天之分，骨骸者地之分，属天清而散，属地浊而聚，精神离形，各归其真……”黄帝曰：“精神人其门，骨骸反其根，我尚何存？”它把“归本”改作“归真”，把淮南子的话改为黄帝，不外是加强这些话的分量。作者从庄老著作中选择资料，特别选出与佛教接近的篇章，以相比附，那么，说它是四大假合说的中国版，亦无不可。

其实，《列子·汤问篇》偃师制造机械人的故事，也同样反映四大假合的思想。这个机械人，工歌善舞，“颀其颐，则歌合律；捧其手，则舞应节”。装配上和真人一样，拆散开不过是“傅会革木胶漆白黑丹青之所为”，这段故事和《天瑞篇》的思想是互相照应的。仍然是庄老思想与佛教的互相结合。

（四）关于人生是苦的说法

佛教的苦谛，宣扬人生是苦的思想，在《列子·杨朱篇》中也有同样的想法。它假借杨朱的口气说：“百年寿之大齐，得百年者千无一焉。设有一者，孩抱以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所孤，昼觉之所遗，又几居其半矣。痛疾哀苦，亡失忧惧，又几居其半矣。量十数年之中，适然而自得，亡介然之虑者，亦无一时之中尔！”

《杨朱篇》的思想可以在《庄子·盗跖篇》找出根据。它假托盗跖的话说：“人上寿百岁，中寿八十，下寿六十。除病庾（原作瘦，据王念孙说改）、死丧、忧患，其中开口而笑者，一月之中不过四、五日而已矣。”《盗跖篇》的成书，上限不超过秦始皇，下限不晚于汉武帝，按《盗跖篇》云：“小盗者拘，大盗者为诸侯。诸侯之门，义士存焉。”它这几句话略本于《胠篋篇》。《胠篋篇》有田成子十二世有齐国的话，应作于齐王建或秦始皇之世。又司马迁谓：“（庄子）作《渔父》《盗跖》《胠篋》以低訛孔子之徒。”（见《史记老子韩非列传》，可见司马迁已看到《盗跖篇》）应是汉朝初年的作品。这是《杨朱篇》的一个渊源。

但是《杨朱篇》和佛教的关系毕竟是极为密切的。康僧会译本《六度集经》卷八《阿离念弥经》云：“百岁之中，夜卧除五十岁，为婴儿时除二十岁，病时除十岁，营忧家事及余事除二十岁，人寿百岁，才得十岁乐耳。”（下略）《列子·杨朱篇》和《六度集经》，不但思想相通，前后一脉相承，而且词句也一模一样。断为抄袭，大概不算冤枉他吧！

虽然如此，《杨朱篇》对《六度集经》不是无条件全面吸收，而是有所扬弃。它所接受的是比较接近庄老思想的东西，它所扬弃的是纯粹印度式的东西。《六度集经》所谓“人命譬若朝草上露”“人命譬若天雨堕水”“人命譬若以杖捶水”“人命譬若炽火上炒少膏”“人命譬若牵牛市屠，牛一迁步，一近死地”等等，《列子》书中一概不见。关于这方面，仍然是庄老与佛教的结合。

综上所述，诸行无常，轮回不息，四大假合，人生多苦，这些佛教中最通行的说法，都一一反映于号称先秦著作的《列子》书中，不仅思想上有其一致的地方，而且字句上也有因袭的痕迹，说它没有关系是不可能的。但是说它完全一致，一模一样，也是不对的。仔细推敲，它是以庄老思想与佛教相结合为特点，而在许多地方显得非常粗糙，对于佛教的理解也比较肤浅，没有掌握它的精神实质。这些地方，都给我们提供了很好的线索。

余论

回顾上文，某些佛教故事与常见的佛教教义，具见于《列子》书中，不但在思想上前后沿

袭，而且它所依据的蓝本也正在陆续被发现。前人指出西晋竺法护所译的《生经》，是伪作《列子》的依据；本文又发现吴人康僧会所译的《六度集经》，也是它所依据的蓝本。这样一来，对于《列子》成书年代的推定及其思想渊源的研究，都进一步得到落实。

根据前人的考订，《生经》一书，译成于西晋武帝太康六年（285）正月十九日（见《大唐内典录》卷二）康僧会译《六度集经》虽不知确切年月，但据《高僧传》，会于赤乌十年（247）至建业，立建初寺，卒于晋太康元年（280），则《六度集经》的翻译，当在公元247—280年之间。时间稍早于《生经》。这两部佛经译成于三国末期、西晋初叶，说明《列子》的成书必在其后，但《列子》所援用的佛经，实不以此二书为限。故考察与《列子》有关的佛经，还必须确定它的下限。下限的年限虽不易确定，大体上可以张湛的卒年为断。据《晋书范甯传》云：“初甯尝患目痛，就中书侍郎张湛求方，湛因嘲之曰云云。既免官，家于丹杨。”近人刘汝霖据《晋书·礼志上》系范甯为中书侍郎于东晋太元十一年（386）。张湛为中书侍郎，大概与范甯同僚，他们之间的互相来往也当在此际。公元386年，就不妨看作是《列子》成书的下限。如果这个假定可以成立，那么，我们可以清楚地看到《列子》作者所接触到的佛经，只能是早期的译本。根据译经的年代来看，小乘论部以僧伽提婆、竺佛念所译的《阿毘昙八键度论》为最早，成书于符秦建元十五年（379），《四阿含经》前此只有零星译本，全译本的翻译，肇始于符秦建元中（365—382），迄宋元嘉二十年（443）始告一段落。大乘经论的翻译，以前虽有若干译本，但不成系统，翻译宗匠鸠摩罗什的大规模译经，在此以后。简单地说，《列子》作者所接触到佛经，不过是鸠摩罗什以前的各种早期译本。据梁启超的研究，这一时期译出的佛经虽不少，然多零品断简，所谓“略至略翻，全来全译”，实则略者多而全者希。所译不成体统，翻译文体亦未确立。（见梁氏所著：《佛典之翻译》一文，见《梁位公近著》中卷第173页）了解这些情况，对于《列子》的研究有一定帮助。

晋人接触佛教，最初以当时流行的清谈玄学的说法，比附佛经中的义理，当时人称为“格义”。这种办法创始于与释道安同时的竺法雅。《高僧传·竺法雅传》云：“雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义……外典、佛经递互讲说。”这里的事数，即指佛教的条目名相，如四谛、十二因缘之类；所谓外典，则指老庄诸书，亦称俗书。所谓以经中事数，拟配外书，就是以佛教教义与老庄诸书互相搭配。“为生解之例”，就是使人解悟，并逐条著之为例。《高僧传·慧远传》云：“远年二十四，便就讲说。当有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑味。远乃引《庄子》为连类，于是听者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”释子演说佛理，引《庄子》为连类，这正是“格义”的运用。这种研究方法，正是罗什以前东晋佛学的特点。《高僧传》虽言道安不同意“格义”，但道安、慧远都是内外兼通的人物，则当时格义已否废止，还无法肯定。而江南的佛教受庄老影响较深，支遁、竺道潜之流，内外兼综，也是不废格义的显证。支遁卒于太和元年（366）、竺道潜卒于宁康二年（374），可以想见，这种学风到东晋中晚期也没有什么改变。

《列子》受佛教的影响很深，它引用了佛教故事，吸收了佛教教义，但是它的理解没有离开格义阶段。它以庄老思想与佛教相比附，往往似是而非。它以出机入机的说法，比附佛教的轮回；以人生多苦的说法，陪衬纵欲的主张；用中国型的圣贤，歌颂西方圣人；用华胥氏之国（《黄帝篇》）、化人之宫（《周穆王篇》），影射西方极乐世界。凡此种种，都说明作者还停留在

以庄老解释佛教的阶段，至于佛教和庄老究竟有什么区别，它并不十分清楚。但是在它的行文当中，不时出现当时翻译界刚刚问世的新名词，空、有、幻、化、化人等等外来译语络绎笔下。这些概念、术语，只有结合佛典才能读懂。不明白这种关系，就是著名的小学家也照样读不通^①。从《列子》与佛经的关系来看，《列子》应是东晋中叶以后的作品。

从《列子》与群书的关系来看，也应该如此。据章太炎的考察：“《列子》书，汉人无引者，王（弼）、何（晏）、嵇（康）、阮（籍），下及乐广……亦无有引《列子》者。”（《蓊汉昌言》卷四）张湛注《列子》，偏引王、何、向（秀）、郭（象）之说，而向注佚文，郭象《庄子》注，亦绝不引《列子》书；《列子·黄帝篇》云：“纪清子为周宣王养斗鸡。”《庄子·达生篇》，周宣王祇作王，释文引司马云：“王，齐王。”可见司马彪也未看到《列子》。郭象、乐广是西晋著名清谈家，他们所处的时代已及八王之乱，所以《列子》不是西晋作品，可以无疑。

清人俞正燮说：“《列子》，晋人王浮、葛洪以后书也，以《仲尼篇》言圣者，《汤问篇》言火浣布知之。”按：俞氏的结论正确，而所用的例证需要更换，切玉之刀、火浣之布，均见《抱朴子·论仙》，俞说可信。《仲尼篇》所言圣者，则与王浮无关。今按《周穆王篇》：“老成子学幻于尹文先生，三年不告。老成子请其过而求退。尹文先生揖而进之于室，屏左右而与之言曰：‘昔老聃之祖西也’，顾而告予曰：‘有生之气，有形之状，尽幻也。’……”老聃祖西，正是就老子化胡而言，可信出于王浮之后。王浮卒年无考，葛洪《抱朴子自叙》称其书“至建武中乃定”，其卒年，近人刘洪霖订于咸康八年（342）。考张湛的事迹，最晚讫太元十一年（386）（详见拙作《张湛年表》）。根据以上的讨论，可以初步认为《列子》的成书不出公元342—386年之间。

^① 《列子·仲尼篇》：“介然之有，唯然之音”。孙诒让云：“此文以有与音相俪，有疑当作形。”按：孙说非也。有来自译文，相当于色受想行识之色。《亢仓子全道篇》正作有。

道术：佛教进入中土的法门*

刘亚丁**

通常人们以为道教实行禁咒，佛教徒拒绝诸如此类的把戏。有时佛教徒自己也公开宣称拒绝方术^①。当今的学者在讲解佛法的时候，一般将其定义为教法、理法、行法、果法，其“行”指依教理而起的修行。这样一来，道术在佛教的行法中就没有任何地位了。但实际的情形是，在佛教传播中，道术曾起到过非常重要的作用。近年来学术界忽视佛教中的道术研究的情况略有改观，严耀中先生注意到了占卜在佛教中的作用，认为这是佛教中国化的标志之一^②。

早期佛教徒遇到类似于“术”的概念时，只是小心翼翼将它同方术区别开来，他们一般用“道术”一词。《六度集经》卷八：“昔者菩萨，时为凡人，年十有六，志性开达，学博覩弘，无经不贯练精深，思众经道术。”^③《增壹阿含经》卷二十：“尔时，梵志即得出家学道，在闲静之处，思惟道术。”^④《龙树菩萨传》说龙树“诸道术无不悉综”^⑤。《高僧传》称佛图澄“以道术为征”^⑥。佛教徒的“道术”概念实际上是从中国既存的概念中化用来的。《庄子·杂篇·天下》云：“天下治方术者多矣，皆以其不可加矣，古之所谓道术者，果恶乎在？”^⑦晋葛洪《抱朴子·内篇·对俗》卷三《对俗篇》曰：“若道术不可学得，则变易形貌，吞刀吐火，坐在立亡，兴云起雾，召致虫蛇，合聚鱼鳖……”^⑧《一切经音义》卷二九释“技术”为“艺能也”，然后引郑注《礼记》“术道”，又引庄生曰“人相知于道术”，以为互训^⑨。因此道术与“技术”和“伎术”等是同义词。类似于道术之类的东西是一般宗教都有的展示奇迹、招徕信

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）2008年第6期，第93-98页。

** 刘亚丁，四川大学中国俗文化研究所，四川大学文学与新闻学院教授、博士生导师。

① 如“上统（法师）曰：‘方术小伎，俗儒耻之，况出家人也。’”《广弘明集》卷四，《四部丛刊》，第82册。

② 严耀中《魏晋南北朝时期的占卜谶言与佛教》，《史林》2000年第4期；严耀中：《论占卜与隋唐佛教的结合》，《世界宗教研究》2002年第4期。

③ 《新修大正藏》第3册，一切经刊行会，1924年，第47页。

④ 《新修大正藏》第2册，一切经刊行会，1924年，第652页。

⑤ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第184页。

⑥ 慧皎：《高僧传》，中华书局1992年版，第346页。

⑦ 《四部丛刊初编》卷十第90册，上海书店1989年版，第23-24页。

⑧ 《四部丛刊初编》卷三第91册，上海书店1989年版，第1页。

⑨ 《新修大正藏》第54册，一切经刊行会，1924年，第501页。

徒的手段。道术在其他宗教里可能有其他称呼，如原始宗教的方术，如道教的符箓禁咒、养生术，如现代英文翻译的《圣经》的“神迹”或直译“展示天堂的信号”（to show a sign from heaven）^① 等等。可见术或道术是各种宗教都有的展示神奇力量的手段。本文通过爬梳佛藏和文人笔记，拈出有关史料，略加考释、论述，抛砖引玉，提请治佛学者关注术或道术在中国佛教史上的重要作用。

—

据佛典资料，早期的外来僧侣在译经的同时，很注意施展道术。梁僧佑《出三藏记集》卷十三康僧会传略谓：时孙权已称制江左，而未有佛教。康僧会赤乌十年（248）至建业，向孙权许诺以七天为期，祈请舍利。第三个七天傍晚，犹无所见。既入五更，忽闻瓶中铿然有声。明旦呈权，权手自执瓶，泻于铜盘，舍利所冲，盘即破碎。权肃然惊起曰：“希有之瑞也！”权大嗟服，即为建塔。以始有佛寺，故曰建初寺，因名其地为佛陀里。由是江左大法遂兴^②。康僧会施展道术，他以显示舍利的奇迹说服了东吴统治者，起到了弘法传教的作用。在这方面，十六国时期的佛图澄做得也很成功。他先投奔到石勒的大将郭黑略的门下，后来得到晋见石勒的机会，他了解到石勒对佛教“不达深理”，因此决定“以道术为征”：“因而言曰：‘至道虽远，亦可以近事为证。’即取应器盛水，烧香呪之。须臾生青莲花，光色曜日。勒由此信服。”^③佛图澄就这样得到了石勒的充分信任，后来他用同样的手法又得到了石虎的信任，使他们成了自己弘法事业的后盾，为传播佛法提供了机遇^④。《高僧传》卷十昙霍传也讲述了传主的相似经历：昙霍绝食七天“无饥渴之色”，因而获得了统治者器重，导致他“因此改信，节杀兴慈”，进而“国人既蒙其佑，咸称曰大师，出入街巷百姓并迎为之礼”^⑤。昙霍此术虽然没有佛图澄之术那么刺激，但在促使君王改宗方面，作用同样显著。天台智者非常成功地搞好了与陈、隋帝王的关系，被隋炀帝封为国师，其中忏法等道术的作用同样不可忽视。

部分高僧很注意在邦国大事中展示“道术”，借以说服帝王和民众。在事关国计民生、国家兴亡的大事面前，佛教徒总是要寻找机会在皇帝跟前施行“道术”，借以证明佛教高妙，而且具有经邦济世的功能，尽管这样做与佛典极力宣扬的出世思想是相矛盾的。我国自古以来就以农业立国，人民对大自然的依赖自不待言。然而各种自然灾害时有发生。在遭遇天灾之际，信佛的人自然要通过宗教的方式来祛除之。比如，出现旱情，释徒就会施行请雨之法。在中土的佛藏中有大量关于高僧出面祈雨的记载。《续高僧传》卷二十释明净本传载：贞观三年的大旱中，明净一方面以成功的祈雨在与“李门”“岳渎诸庙”“淫祀之徒”的斗法中占了上风，另一方面他还通过求雨迫使太宗度僧三千^⑥。《续高僧传》中，扬都长干寺有育王瑞像，“每有

① 《圣经·新约》（双语本），中国基督教两会，2000年，第31页。

② 僧佑：《出三藏记集》，中华书局1995年版，第512-513页。

③ 慧皎：《高僧传》，中华书局1992年版，第345-346页。

④ 宋道发：《中国佛教史观研究导论》，载于《西南民族大学学报》2008年第1期。

⑤ 慧皎：《高僧传》，中华书局1992年版，第375页。

⑥ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第594页。

亢阳之岁，请像入宫，必乘御辇上加油帔，僧众从像以盖自遮。初虽炎赫洞天，像出中途，无不雨流滂注”^①。国家有了战祸，高僧大德会出面诵经解困。《释氏稽古略》卷三：“天宝十二载（454），西番大石康居三国兵围凉州，帝请空祈阴兵救之。空结坛诵仁王密语，帝亲秉炉，有神介胄而至。帝视之问曰：‘此何神也？’空曰：‘北方毗沙门天王长子也。’空诵密语遣之。四月二十日西凉奏报：二月十一日城东北三十许里，云雾间神兵长伟。城北门楼有光明天王，怒视番帅，鼓角凌云而至。西番畏惧，卷甲遁去。帝览奏，因敕诸道城楼置天王像，此其始也。”^②这是释徒记载的玄宗朝的一段故事。足见高僧大德在国家有大事的时候，力图以自己的“道术”为帝王分忧解难。当然这些仅见诸释子的记载，其历史事实是难以稽考的。

僧侣（更多是西域来华的和尚）们深知，要让佛教在中国扎根，首先要征服帝王，道安即有所谓“今遭凶年，不依国主，则法事难立。又教化之体，宜令广布”^③之说。所以早期的外来僧侣，往往在中国的帝王面前展示道术，以达震慑人心，唤起信持的作用，然后借王权来推行自己的宗教。在结交帝王、为国分忧之中，很多僧人，如佛图澄、智顓、昙迁、不空、惠果、一行等运用道术和其他宗教手段，或由帝供养，或为国所师，实际上成了帝王的宗教事务顾问。他们与结交士大夫的僧人，与义学僧人一道，为弘扬佛教起了极大的作用。过去学者未曾注意到道术作为他们的晋身之阶、传法之器的特殊作用。任继愈主编的《中国佛教史》强调佛教传入时所依靠的力量是汉代的王室和上层贵族，荷兰许里和著作的《佛教征服中国》区分“王室佛教”和“士大夫佛教”，这是很有见的。但他们似乎对佛教高僧施行道术未予以足够关注。

二

部分佛教徒在弘法的过程中，多方面展示道术的神奇力量。除了上述幻化舍利、祈雨、退兵等而外，还有佛道斗法佛高一筹、禳灾灭祸、祛病回生等等。

（一）佛道斗法

佛道之间，既有争斗，又有融合。在魏晋南北朝时期，佛道两教一争高低，各较短长。一方面，北魏太武帝和北周武帝制造佛难，都有道士推波助澜。另一方面，提出并论证本末内外论、均善均圣论和殊途同归论，又表明了儒释道三教在追求融合^④。从佛藏来看，涉及佛道融合的较少，讲述“释李二门交竞优劣”^⑤，表现佛道信徒之间激烈争斗的故事传说较多，借此为佛胜于道制造舆论。

《广弘明集》引佚名著《汉显宗开佛化法本传》，其略谓：汉明帝永平十四年（72）正月一日，因明帝弃道法，远求胡教，道士们誓与僧众当庭比对。南岳道士褚善信等，各赍《灵宝真文》等置于西坛，《茅成子》等置于中坛，僧众将舍利经像置于道西。道士等便纵火焚道家

① 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第206页。

② 《新修大正藏》第49册，一切经刊行会，1924年，第826页。

③ 慧皎：《高僧传》，中华书局1992年版，第278页。

④ 参见牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（修订本）上册，社会科学文献出版社2003年版，第443-464页。

⑤ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第625页。

经典，不料顿时成为灰烬。道士等相顾失色，南岳道士费叔才自憾而死。其时佛舍利光明五色，直上空中，旋环如盖，遍覆大众，映蔽日光。摩滕法师踊身高飞，坐卧空中，广现神变。于时天雨宝花在佛僧上。因此官人士庶竞相出家^①。这样一则佛道斗法故事，引起了文人雅士的兴趣。《全唐诗》卷七八六有无名氏《题焚经台》，吟咏此事：“门径萧萧长绿苔，一回登此一徘徊。青牛漫说函关去，白马亲从印土来。确实是非凭烈焰，要分真伪筑高台。春风也解嫌狼藉，吹尽当年道教灰。”^②永平十四年斗法的真伪历来招人议论。明代王世贞《弇州四部稿》卷一七三指出了该书中穿帮的若干文字，“其自相矛盾可见”^③。陈寅恪先生亦认为，《高僧传》中法显与道士的斗法不可信^④。因此这两则佛道斗法故事应该看成是道宣等借零星的史实想象的结果^⑤。其实倒不必过多关注是否有过此事，我们只是可以借此追溯佛道斗法故事的演化过程。无独有偶，在《续高僧传》卷三十昙显传还有佛道斗法故事，天监三年（505）在萧梁也发生了道士与和尚各显神通的斗法，道士陆修静等先曾得势，后将醉僧昙显传来，他破除了其咒术，终于令飞天的道士“投身飞逝，悉委尸于地”，于是大家一心奉佛^⑥。

其他斗法故事往往只是永平斗法故事的局部故事要素的变体。《续高僧传》卷六昙鸾传，昙鸾从陶隐居者处讨得的长生仙方被流支提供的《观经》取代了，这实际上隐喻了佛教所宣扬的人生哲学对道教方术的优越性，它起到了征服人心的作用^⑦。同书卷二五智旷亦有学道家仙术不灵，然后“授戒为佛弟子”的经历^⑧。《宋高僧传》卷一有对不空与术士罗公远斗法的简略记载^⑨。《释氏稽古略》卷三有大历九年（775）道士史华与沙门崇慧在代宗百僚前斗法事^⑩。与佛道斗法相似的，还有佛教徒对淫祀崇拜对象的制服。如《出三藏集记》和《高僧传》中的安清传，安世高制服了宫亭湖神，将他变成了一只死蟒。

（二）禳灾灭祸

一些佛教僧侣为了同道教和术士一争天下，往往也以预言吉凶、禳灾灭祸的高人的面目出现。《高僧传》称鸠摩罗什“阴阳星算，莫不必尽，妙达吉凶，言若符契”^⑪。北齐文宣帝每年元日都要让稠禅师占卜一年祸福^⑫，唐玄宗也要在大明宫向僧一行询问社稷运祚^⑬，尼道容“善占吉凶逆知祸福”，晋明帝、简文帝皆重之^⑭。可见通过占卜和禳灾，僧人与帝王构成了特

① 《四部丛刊初编》卷一第82册，上海书店1989年版，第4-6页。

② 《全唐诗》第22册，中华书局1960年版，第8869页。

③ 《文渊阁四库全书》第1282册，商务印书馆1986年版，第739-740页。

④ 陈寅恪：《读书札记三集》，第241页。

⑤ 由帝王组织的佛道论战历史上曾有过，《唐会要》卷三十五：“武德七年（625）二月十七日（唐高祖）幸国子学，亲临释奠，引道士沙门与博士杂相驳难久之。”道宣不可能不知道这一事件。

⑥ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第625页。

⑦ 同上书，第470页。

⑧ 同上书，第658页。

⑨ 《文渊阁四库全书》，商务印书馆1986年版，第11页。

⑩ 《新修大正藏》第49册，一切经刊行会，1924年，第829页。

⑪ 慧皎：《高僧传》，中华书局1992年版，第47页。

⑫ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第55页。

⑬ 《文渊阁四库全书》，商务印书馆1986年，第93页。

⑭ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第936页。



殊的关系。和尚们预言吉凶的方式多种多样。或既深知祸福吉凶，又闪烁其辞。《宋高僧传》卷十八法喜传：“喜平素时悄然，见人必语，语必含深意，吉凶之征，有如影响。陈朝马静为广州刺史，方上任，喜直入州上厅事，画地作马头形，以示其子而去。”后有人告静谋反，被擒而斩之，“此画地之明效矣。”^①在法喜那里真正是看破天机，又不可泄露，只能以画暗示血光之灾。或预言运作，指点迷津。《宋高僧传》卷五释一行传：“玄宗……密问社稷吉凶并祚运终毕事，行对以他语。帝询之不已，遂曰：‘陛下当有万里之行。’又曰：‘社稷毕得终吉。’帝大悦。复遗帝一金合子，形若弹丸，内贮物，撼必有声，发之不得。云：‘有急则开。’帝幸蜀，仓黄都忘斯事，及到成都，忽忆启之，则药分中当归也。帝曰：‘伊药产于此。师知朕违难至蜀当归也。’复见万里桥，曰：‘一行之言，信其神矣。’命中官焚香祝之。乃告谢也。”^②这里将地名、药名等作为谜底，而整个历史事实似乎是谜底，何其玄妙。在今天的成都仍然流传着唐玄宗从万里桥回銮的传说。或言此意彼，令人莫辨。《续高僧传》卷二五僧度传中，僧度以戴皮靴、遗矢、写字等动作，准确预言益州郫人一次谋反和被镇压的过程^③。

既有祸祟，僧侣就会设法消灾灭祸。张读《宣室志》卷九有一精彩的和尚禳灾的故事，大意是说：唐休璟在中宗朝为相，其有一门僧，预言常常应验。一日门僧预言有大祸，他建议休璟从寒门之士中提拔一人，委以重任，休璟依计而行。门僧又让任州官的此寒士选两只神俊之犬。得到二犬后，僧与休璟同榻而卧，夜半之际，僧笑道：“君祸免矣。”早上他们见后园一人被犬咬死，另一人被二犬赶到了树上^④。门僧禳灾的法子是建立在他的政治预见和谋略上的，他知道唐休璟拓边有术，功高盖人，必招政敌觊觎，故安排他启用寒士，培植亲信，加强防范警戒。关于僧侣禳灾的记载很多，《高僧传》中保志为齐太尉司马殷画一纸树，后来纸树化作实景，救了司马殷一命^⑤；《续高僧传》中法向设斋消弭虎患^⑥，等等都是例证。

（三）祛病回生

据佛教文献记载，天台宗的两代祖师都曾实现过祛病回生的奇迹。《天台九祖传》有智者大师的如下故事：“后萧妃疾，苦医无术……师即率侣建斋，七日行金光明忏。至第六夕，忽降异雀，飞入斋坛，宛转而死，须臾飞去，又闻啄吟之声，众并同瞩。师曰：‘此相现者，妃当愈矣。鸟死复稣，表盖棺还起；喙幽鸣显，示斋福相乘。’至翌日，患果瘳，王大嘉庆。”^⑦这里智者大师采用忏法来却病。忏法是一套忏悔罪行的仪则和行法，起源于晋代，渐盛于南北朝，至隋、唐大为流行。恰好智顓本人也是忏法的发明实践者^⑧。异雀的死而复生，可以弗雷泽的“模拟巫术”原理来解释。智者的高徒灌顶也曾有妙手回春的记录，《弘赞法华传》卷三灌顶传：顶转《法华经》，焚栴檀香，治好了三十里之外的将死的病者^⑨。

① 《文渊阁四库全书》下册，商务印书馆1986年，第446页。

② 《文渊阁四库全书》上册，第93-94页。

③ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第657页。

④ 李冗、张读、张永钦、侯志明：《独异志》，《宣室志》，中华书局1983年版，第117-119页。

⑤ 慧皎：《高僧传》，中华书局1992年版，第395-396页。

⑥ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第605页。

⑦ 《新修大正藏》第51册，一切经刊行会，1924年，第100页。

⑧ 《新修大正藏》第46册，一切经刊行会，1924年，第796页。

⑨ 《新修大正藏》第51册，一切经刊行会，1924年，第18页。

三

应该看到，这些材料对研究中国佛教传播史的重要性远远没有引起人们重视。这里试从以下四点来阐释其意义。

首先，佛教徒从中国社会的现状和中土人民的心理特征出发，意识到道术对弘教具有独特作用。一方面佛教徒意识到方术在中国社会，尤其是在帝王等高层人士中具有的特殊作用，因而入乡随俗，因势利导，以术来说服帝王，进而达到影响普通民众的目的。《新唐书》卷四六《百官志一》谈考功郎中的职责为“掌文武百官功过、善恶之考法及其行状”，其中要考察的一条是：“占候医卜，效验多者，为方术之最”^①。可见操持方术者与医官一道，堂而皇之列入百官行列。相面、望气、禳梦等方术在魏晋至唐五代的宫廷大行其道^②，因而释子要运用道术来影响帝王。另一方面他们也看到，佛教的复杂的义学对于帝王和普通民众是比较隔膜的。宋齐之际谢灵运谈到孔教与释教的差异：“二教不同者，随方应物，所化地异也。大而校之，华民易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极。夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟。”^③ 这里涉及佛教徒面对中华民族心理结构采取的策略。他们针对中国人的精神特点来“化”佛教。中国人讲究眼见为实，难以接受佛经长篇累牍的说教，所以他们会借显示道术来令其顿生信念。在佛教传入中土的过程中，大量的僧侣译经的同时，“玄学化”的僧侣^④讲解佛经的同时，一些僧侣则通过佛教实践活动，即展示道术来令人顿悟，传法弘教，这就体现了道术的重要传教功能。

其次，佛教徒在施行道术时注重将外来的佛教典籍与中国传统文化融合。在佛理阐释的层面，可以观察到这样的融合。道世在《法苑珠林》卷六二引用符秦天竺三藏昙摩难提所译《阿育王太子法益坏目因缘经》中讲六道各有面相的偈语，说明“贵贱有晦明之别，圣凡有清浊之异”，因而“其相可占”，敷衍成了“占相篇”^⑤。《法苑珠林》“占相篇”中首先引用的两个故事皆出自班固《汉书》，一个是邓通，一个是周亚夫，他们都被相者算定了先大贵后饿死的命运。外来的佛籍与中国的文本在这里毫不牴牾，浑然圆融。在实践层面，同样可以观察到这样的融合。僧众自然地使用我国传统的数术工具，昙迁深究周易，演习八卦^⑥，居士万天懿“善梵书语，工呪符术”^⑦，元表“从习毗尼，兼勤外学，书史方术，无不该览”^⑧。敦煌遗书中有不少写卷一面是佛经或僧人杂写，另一面是标明吉凶的具注历日。可见僧人也使用我国传统的

① 欧阳修等：《新唐书》第4册，中华书局1975年版，第1191页。

② 参见张荣朋：《方术与中国传统文化》（学林出版社2000年版）、高国藩《中国巫术史》（上海三联书店，1999）。

③ 《广弘明集》卷一八，《四部丛刊初编》第82册，上海书店1989年版，第14页。

④ 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》（齐鲁书社1986年版）将竺法雅、支道林、于法兰、于法开和于道邃等称为“玄学化的名僧”，见该书第354-368页。

⑤ 《新修大正藏》第53册，一切经刊行会，1924年，第785页。

⑥ 《新修大正藏》第50册，一切经刊行会，1924年，第571页。

⑦ 同上书，第432页。

⑧ 《文渊阁四库全书》，商务印书馆1986年版，第398页。

具注历，并以此来推测吉凶。

第三，佛教徒的一些道术与巫术具有一致性。这在僧众的祈雨仪式中明显地表现出来。《宋高僧传》二十六释代病传有一些仪式性的描述：“释代病……为民救旱，按经绩八龙王，立道场。启祝毕，投诸河。举众咸睹画像沉跃不定，斯须云起肤寸，雷雨大作，千里告足。自此归心者众。”^①此乃密教之祈雨法，所谓“按经”是指依《不空罽索神变真言经》行事。该经《祈雨法品》谓：“每时烧香，如法请白，擦白芥子，一加持称龙王名，一打龙王心上。若一日打，则二日雨。若二日打，则三日雨。若三日打，则七日雨。”^②求雨时倘若没有现成的龙王像，其他代替品亦可。《酉阳杂俎》卷三：“僧一行穷数，有异术。开元中尝旱，玄宗令祈雨。一行言：‘当得一器上有龙状者，方可致雨。’上令于内库中遍视之，皆言不类。数日后，指一古镜鼻盘龙喜曰：‘此有真龙矣，乃持入道场。一夕而雨。’”^③从《祈雨法品》和遵式等的请雨法中可以看出，当事人采用的是强迫神的路子。这种求雨法当系模仿巫术余绪。对佛像崇拜，前提是对神的崇拜和恭敬，以为通过讨好神可以达到自己的目的；巫术则以强迫达到目的。弗雷泽指出，对待“神灵的方式实际是就和对待无生物完全一样，也就是说强迫或压制这些神，而不是像宗教那样去取悦或讨好它。因此巫术断定，一切具有人格的对象，无论人或神，最终总是从属于那些控制一切的非人的力量。任何人只要懂得用适当的仪式和咒语来巧妙地操纵这种力量，他就能继续利用它”^④。在实行巫术时念诵一定的咒语，就可以使神灵服从巫师的意志。

第四，中国佛教徒对道术的施行可从比较宗教学的角度来分析，进而揭示其具有普适性的意义。上述高僧起死回生道术，与基督教关于耶稣的传说有许多相似之处。既然是宗教，展示奇迹的手段在本质上是一致的。耶稣有时会借助展示奇迹来达到传教的目的。《新约·路加福音》有这样的传说：耶稣看到一个寡妇为儿子送葬，“对她说：‘不要哭！’于是进前按着杠，抬的人就站住了。耶稣说：‘少年人，我吩咐你起来！’那死人就坐起，并且说话。耶稣就把他交给他母亲”^⑤。这与上述的天台二祖师的奇迹非常相似。前贤对基督教的批判，在很大程度上也可以用来理解佛教道术。欧·勒南对耶稣的此类奇迹作出了理性反思：“耶稣对合理的医疗科学的了解并不比大多数同胞更多些。他也像几乎所有的人一样，相信使医疗生效的是宗教活动，这种信念与其一贯的思想是完全一致的。既然疾病被视为对罪孽的惩罚，或是由于魔鬼作祟，而根本不是生理原因所致，那么最好的医生自然应该是在自然界握有权柄的圣人。”^⑥从比较宗教学的观点来看，这几乎就是对智者大师的起死回生术的理性解释。智者本人云：“若身染疾，失所修福，起无量罪。”^⑦失所修福、起无量罪是因，身染疾病是果。治病的法子就是灭除罪业。因此道术故事中的深层意蕴就显豁出来：通过替萧妃忏悔罪行，驱除了附在她身上的

① 赞宁，范祥雍：《宋高僧传》下册，中华书局1987年版，第669页。

② 《新修大正藏》第20册，一切经刊行会，1924年，第388页。

③ 段成式、南方生：《酉阳杂俎》，中华书局1981年版，第40页。

④ 詹·弗雷泽：《金枝精要》，上海文艺出版社2001年版，第44页。

⑤ 《圣经·新约》（双语本），中国基督教会，2000年，第115页。

⑥ 欧·勒南：《耶稣的一生》，商务印书馆2000年版，第207页。

⑦ 《新修大正藏》第46册，一切经刊行会，1924年，第106页。

魔鬼，所以她就死而复生了。

要而言之，佛教徒所施行的道术是文化融合的产物，是佛教中国化的重要标志之一。与建寺、崇经、造像等传法活动一样，施行道术，成为佛教进入中土的重要策略。在古代典籍中，还可以看到以怀疑、甚至以科学的态度来对待佛教徒所施行的道术的记载。唐五代的文人笔记中便有叙及僧人道术不灵的文字^①。一方面是描绘僧人的道术高明，另一方面则戳穿其虚假，似乎形成了争论。只是后一种声音要微弱得多。

^① 《隋唐嘉话》卷中：“贞观中有婆罗门僧，西域献胡僧，咒术能死生人。太宗令飞骑中拣壮勇者试之，如言而死，如言而苏。帝以告太常卿傅奕，奕曰：‘此邪法也。臣闻邪不犯正，若能使咒臣，必不得行。’帝召僧咒奕，奕对之，初无所觉。须臾，胡僧忽然自倒，若为所击者，便不复苏。”（唐刘餗：《隋唐嘉话》，第20页）同卷后一条为傅奕令其子以金刚石破所谓佛牙事。傅奕是朴素的无神论者，他曾建议灭佛，此故事可为佐证。《北梦琐言》卷十九有“降龙大师”条言五台山僧诚慧自命“降龙大师”，祈雨数旬无征应，潜逃回寺，惭恚而终。

汉明帝时无佛道角力事

——《佛道交涉史论要》之一节*

李养正

继梁代释僧祐(445-518)辑录《弘明集》之后,唐代释道宣(596-667)又辑录《广弘明集》。在《广弘明集》卷一所收录的、道宣自辑的《归正篇》篇首,道宣撰《序》述其辑书的目的就在于伸张“惟佛称为大圣”“天上地下,唯佛为尊”的弘佛意旨。声称:“彼孔老者,名位同俗,不异常人,祖述先王,自无教训,何得比佛以相抗乎!”就是在这样的意图下,《归正篇》中收录了《汉显宗开佛化法本内传》(又称《汉法本内传》)等八篇文章。《汉法本内传》中便讲述有“发生”在汉明帝时的佛道角力事。此《传》大意,前部分首先述汉明永平求法事:

明帝永平十三年(70),上梦神人金身丈六,顶有日光。寤已,问诸臣下。傅毅对诏。有佛出于天竺,乃遣使往求,备获经像及僧二人,帝乃为立佛寺,画壁千乘万骑,绕塔三匝,又于南宫清凉台及高阳门上,显节陵所,图佛立像并四十二章经,緘于兰台石室。

继之述佛法初来。立即引起道士的抵制,于是发生了一场佛、道之间的比法角试:

永平十四年正月一日,五岳诸山道士朝正之次,自相命曰:“天子弃我道法,远求胡教,今因朝集,可以表抗之。”其表略曰:“五岳十八山观太上三洞弟子褚善信等六百九十人,死罪上言。臣闻,太上无形无名,无极无上,虚无自然,大道出于造化之前,上古同遵,百王不易。今陛下道迈羲皇,德高尧舜。窃承陛下弃本追末,求教西域,所事乃是胡神,所说不参华夏,愿陛下恕臣等罪,听与试验。”

接着描述这场佛道斗法角力的情景:

(帝)敕遣尚书令宋库,引入长乐宫,以今月十五日,可集白马寺。道士等便置三坛……十八山道士祁文信等,各贵灵宝真文、太上玉诀、三元符箓等五百九卷,置于西坛;茅成子、许成子、黄子、老子等二十七家子书二百三十五卷,置于中坛;撰食奠祀百神,置于东坛。帝御行殿。在寺南门,佛舍利经像置于道西。十五日斋讫。道士等以柴荻和檀沉香为炬。绕经泣曰:臣等上启太极大道元始天尊、众仙百灵。今胡神乱夏,人主信邪,正教失踪,玄风坠绪。臣等敢置经坛上,以火取验。欲使开示蒙心,得辨真伪。便纵火焚

* 本文原载《中国道教》1996年第3期,第8-12页。

经，经从火化，悉成煨烬。道士等相顾失色，大生怖惧。将欲升天隐形者，无力可能。禁劾（劾）鬼神者，呼策不应。各怀愧恋。南岳道士费叔才，自憾而死……时佛舍利，光明五色，直上空中，旋环如盖，遍覆大众，映蔽日光。摩腾法师，踊身高飞，坐卧空中，广现神变。于时天雨宝华，在佛僧上。又闻天乐，感动人情，大众咸悦，叹未曾有。皆绕法兰，听说法要，并吐梵音，叹佛功德。

最后部分述斗法结果，由太傅张衍评定道士“所试无验，即是虚妄”。梵僧摄摩腾、竺法兰当场说法，感动得使很多人皈依佛教：

司空阳城侯刘峻与诸官人士庶等千余人出家。四岳诸山道士吕惠通等六百二十人出家。阴夫人王婕妤等与官人妇女二百三十人出家。便立十所寺，七所城外安僧，三所城内安尼，自斯已后广矣。

释道宣收载《汉法本内传》，于题下注“未详作者”，其篇尾有云：“传有五卷，略不备载。有人疑此传近出，本无角力之事。按《吴书》明费叔才憾死，故传为实录矣。”此《传》为伪书，抑或为实录？有识者一览即明，一叶障目之愚信者则不免被其迷惑。考《汉法本内传》，原为五卷，一为《明帝求法品》，二为《请法师立寺品》，三为《与诸道士比较度脱品》，四为《明帝大臣等称物品》，五为《广通布品》（见唐智升《续集古今佛道论衡》引文）。在《广弘明集》所收《汉法本内传》篇尾写评语者（可能即释道宣），似已感觉此《传》殊多不实之处，故仅略而载之。但他却又引据《吴书》（三国东吴韦昭撰，已佚），说此《传》“传为实录”。这显示他既有所怀疑，而又不愿舍弃的心理，聊用不可信的“史据”作为凭借，以自掩饰和塞责而已。不过“评语”也告诉我们。在唐或唐以前，便已有人疑此《传》为伪书了。

《吴书》是什么样的书呢？现在已无可考察，因为它早已亡佚。据晋陈寿撰《三国志》卷六十五《吴书·韦曜传》记载：“孙亮（会稽王）即位，诸葛恪辅政，表曜为太史令，撰《吴书》，华覈、薛莹等皆与参同。”《汉法本内传》所提到的便是成书于孙吴时由韦曜等所撰的《吴书》，并非今存的陈寿撰《三国志·吴书》。据《隋书·经籍志》载，《吴书》二十卷，注曰：“韦昭（韦曜本名昭，史为晋讳，改之）撰，本五十五卷，梁有，今残缺。”此书后佚失。任继愈先生主编的《中国佛教史》，第一章第三节注文考证谓：“此史书早已佚失，现散见于《后汉书》《三国志》注文中。佛教书籍《广弘明集》卷一、《集古今佛道论衡》《续集古今佛道论衡》等的引文，已被佛教徒篡改，含有不少可疑的内容……《吴书》虽成书于三国时的吴国，但后来已被人改窜，其中关于汉明帝时道士与沙门斗法的故事当是佛教徒依据《汉法本内传》掺杂进去的，也是不足凭信的。”我以为此论断是正确的。

我们鉴别一本史书是信史还是伪史，关键当然在于考察其具体内容是否具备历史的真实性，亦即是否符合当时的实际情况，符合则是实，不符则为伪。我们以这一普通常识性标准，来考察一下此《传》的一些主要内容。

（一）汉明帝时果有梵僧摄摩腾、竺法兰来华、译传《四十二章经》并参与同道士的斗法了吗？阅读有关佛教初传中土的资料，关于汉明帝（58-75在位）遣使求法事，乃托诸梦幻，《后汉书》中明帝纪未见记载。最早说汉明遣使求法及于大月支写佛经《四十二章》的，是三国时成书的《牟子理惑论》。但《理惑论》中并未说汉明使者请得梵僧摄摩腾、竺法兰来华。汉末以后，由于儒、释、道三教之争，特别是佛、道之争，佛教徒为推尊佛陀，夸耀佛法，取

异闻怪说以转相滋益，造构伪书，自张其军。所谓梵僧摄摩腾、竺法兰来华传法、译经及参与佛道斗法事，便皆属虚妄之谈，虽描述得活龙活现，其实则子虚乌有。说汉明帝时佛教已传入中土，乃因《后汉书·楚王英传》中已有佛教在贵族中传播的记载，故为后人所公认。而有关所谓摄摩腾、竺法兰来华及译经事，则为梁代慧皎《高僧传》卷一《摄摩腾传》。《竺法兰传》所传播；此二梵僧曾参与汉明佛道斗法，则为《汉法本内传》及《吴主孙权论叙佛道三宗》（伪书，载《广弘明集》卷一）所张扬。由于这均属佛教传说，远非权威资料，故而为佛教史家所聚讼问题。虽说法纷纭，见解不一，其中颇多精辟意见。如关于中土译传《四十二章经》的年代及摄摩腾、竺法兰是否为该经译者问题，近代著名学者梁启超说：“汉明求法，既无实据，腾兰二人，皆子虚乌有，则此经托命之点，已根本动摇”。他认为著录该经最早为晋成帝（326-342在位）时支敏度之《经论都录》；更认为此经为“有抄经癖”的支敏度撮要引俗而成，还说“指为谦（三国东吴的优婆塞支谦）作，亦近情理”。他的论断是：“此书必为中国人作而非译自印度，作者必为南人而非北人。其年代，最早不过吴，最晚不过东晋。而其与汉明无关系，则可断言也。”（见梁启超《佛学研究十八篇》附录二《四十二章经辨伪》）也就是说，他认为中土不曾有梵僧摄摩腾和竺法兰，汉明时也不曾有译书《四十二章经》，三国后出现的《四十二章经》根本与汉明帝时没有关系。近代著名学者吕澂也认为：“此经抄出年限，最早不能超过《化胡经》（出西晋道士王浮），最晚不能晚于《支敏度录》（出东晋成帝时支敏度）。”“《四十二章经序》本来没有谈到是翻译，僧祐（梁《出三藏记集》编著者）在这里加上竺摩腾（即摄摩腾）作为译者。”（见吕澂《中国佛学源流略讲》，第一讲）腾译《四十二章经》是僧祐添枝加叶之说。现代著名学者郭朋认为：“至于这部经的编译者究竟是谁？文献不足，难下定论；但是，有一点是可以肯定的，那就是，《四十二章》绝不会是摩腾、法兰译出的。”（见郭朋《汉魏两晋南北朝佛教》，第三章第一节）又近代佛教学者黄忏华也认为，“汉明帝是否有求法一事，腾兰是否实有其人”，属于“疑案”（黄忏华《中国佛教史》，第一章）；五岳道士与摩腾角力，事属虚诞，虽《吴书》有此说，但不足据为信史（见黄忏华《中国佛教史》，第二章）。从上述学者的考证、论断看，汉明帝时实无梵僧摄摩腾、竺法兰来华事，也未曾有他们译经的事。关于汉明帝永平年间曾发生佛道比法角力事件则更属虚妄之谈，史籍无记载，也根本不存在能发生这等事的历史条件。汉明帝时，有少量沙门进入中土，仅以斋忏祭祀之方术依附于当时颇具宗教性质的黄老道，新来乍到，人地生疏，唯恐其不得插足立脚，声势极微，哪有能与中土宗教势力抗争的力量？羽翼未具，焉能腾飞！况且那时汉地也尚未出现具有五岳十八山宫观这样庞大的道教教团组织。佛道发生冲突，乃是在三国晚期双方旗鼓相当以后才出现的，其最早的信号便是《牟子理惑论》。至于汉明帝时便有梵僧摄摩腾、竺法兰与道士褚善信等对论角力，并大显神通，显然更是荒诞无稽之谈了。

（二）汉明帝时曾有五岳十八山观三洞道士了吗？那时既有道教且已具有大量的经籍了吗？那时已有“太上大道”“元始天尊”信仰了吗？道教是在我国土生土长的宗教，其思想信仰渊源于我国商周时期的宗法宗教习风及先秦的神仙家、方仙道，后复有先秦道家、阴阳五行家及汉代儒家谶纬学说中神秘主义思想与之融通增饰，遂形成为我国一种宗教文化体系。在西汉成帝时（前32-前7在位），虽曾有方士甘忠可造构《天官书》《包元太平经》十二卷，兴起太平之道，曾在朝野有所传播，但终被朝廷以“左道乱政”的罪名诛灭。到汉顺帝时（126-144

在位)，有于吉造构神书一百七十卷（即《太平经》）奠定了道教信仰的理论基础。这时既有于吉传播太平之道，也有沛人张道陵在巴蜀兴起五斗米道（天师道），张氏三代（张陵、张衡、张鲁）以《老子五千言》《太平洞极经》为主要经典，并制作符书，行正一盟威之道，形成了庞大的教团组织体系，自始才成为社会结构中的一个宗教组织实体。因而史学界、道教界皆认定道教形成于汉顺帝时期。在汉明帝时，尚只有方仙士信行黄老方术，还没有形成道教教团组织。况且在张道陵、张衡、张鲁播传时期，其宗教活动场所只有“治”所、“靖”庐之称，尚无“宫”“观”之营构。道教营构宫观以为宗教活动场所，乃是到南北朝才出现的事。早期天师道只有“师君”“祭酒”“理头”“鬼卒”的称谓，哪有“三洞”道士的称谓？道士自称“三洞弟子”，也是到南朝刘宋道士陆修静广集道书，采三洞分类法撰《三洞经书目录》后才出现的。又东汉的道教经书，只有《老子五千文》《太平经》《天官章本》《老子想尔注》及正一盟威、三天正法、蘸事章符、黄书等，根本没有什么“灵宝真文”“太上玉诀”“三元符箓”经籍体系，道教具备上清、灵宝、三皇经系，拥有较多经书，乃是在经三国两晋南北朝发展以后才具有的。又，道教信仰的至高神仙，在汉代为“太上老君”，认为“道”源于“老子”，到晋代才继出又一至尊之神仙“元始天尊”，至南朝梁陶弘景造作《真灵位业图》，列“元始天尊”为一级中位尊神，道教才有“太上大道”“元始天尊”崇拜。故而《汉法本内传》中所说的有关道教宫观、经籍、称谓、尊神方面的话，都是将南北朝时期才形成的道士情况，拉扯到是汉明帝时的情况，至于什么五岳十八山观道士领袖褚善信等，则更为虚妄之谈了。

（三）汉明帝时容许中土汉人出家为僧尼吗？那时候已有佛舍利显现神异之说吗？据《晋书》卷九十五《艺术·佛图澄传》载著作郎王度在其上后赵石虎的奏章中说：

佛，外国之神，非诸华夏所应祠奉……汉代初传其道，惟听西域人得立寺都邑，以奉其神；汉人皆不得出家。魏承汉制，迹循前轨。

梁慧皎《高僧传》卷九《竺佛图澄传》中也说：

中书郎王度奏曰：“夫王者郊祀天地。祭奉百神，载在祀典，礼有尝飧。佛出西域，外国之民，功不施民。非天子诸华所应祠奉。往汉明感梦初传其道，唯听西域人得立寺都邑以奉其神，其汉人皆不得出家。魏承汉制，亦修前轨。今大赵受命，率由旧章，华戎制异。”

说明佛教初来中土，从汉至魏乃至到后赵石虎前。朝廷尚不准中土汉人出家为僧。石虎以自己是胡人，才下令破除。说：“夫制由上行，永世作则，苟事无亏，何拘前代。”

在汉桓帝前，中土汉人确实无出家为僧者，但在灵献帝时。有较少梵僧和优婆塞来华。有汉人清信士亦参与梵僧、优婆塞译经，熏染既久，信念虔诚，亦不免有个别出家为僧的。其中最早者，也是中国佛教史家所公认的汉僧便是汉灵帝时（168-189在位）的严佛调。据梁僧祐《出三藏记集》卷十三《安玄传》说，严佛调是临淮人，曾协助汉灵帝时来洛阳的安息优婆塞安玄一同译经。并谓严佛调“出家修道”，称“沙门严佛调”。又于《沙弥章句序》下题“严阿祇黎浮调所造”。又据梁慧皎《高僧传》卷一《支娄迦讖传》说：

有优婆塞安玄，安息国人，性贞白，深沉有理致，博诵群经，多所通习，亦以汉灵之末，游贾洛阳……玄与沙门严佛调共出《法镜经》。玄口译梵文，佛调笔受。理得音正，尽经微旨。郢匠之美，见述后代。调本临淮人，绮年颖悟，敏而好学。世称安侯、都尉、

佛调三人传译，号为难继。调又撰《十慧》，亦传于世。安公（晋道安）称佛调出经，省而不烦，全本巧妙。

又《释氏稽古略》谓，魏高贵乡公曹髦甘露五年（256）西行求经的朱士行，是汉人最早为沙门者。盖汉代虽佛法已初传中土，但尚未察律仪，所谓出家比丘，不过剃除须发、披杂色衣（袈裟）。具僧相以殊俗而已。到魏齐王曹芳嘉平二年（250）中天竺沙门昙柯迦罗来华，才译出《僧祇戒心》，立羯磨法受戒。故而汉灵献时的严佛调是当时尚不受比丘戒律的汉僧，而魏时的朱士行是第一位依佛法受戒的汉僧。

总之，中土汉人为沙门，始于汉灵献时，更严格一点说，始于曹魏时，汉明帝时朝廷是不容许汉人出家为僧的。《汉法本内传》说，汉明帝永平年间佛道比法角力后，以佛教获胜，高唱出家功德，当即有司空刘峻（史无司空阳城侯刘峻）与诸官人士庶千余人出家，还有四岳诸山道士六百多人、诸宫人妇女二百多人出家，还立寺十所，以安这些僧尼。这都是不顾史实的恣意编造。

关于佛舍利显现神异的神话，佛教经传亦不乏载，如梁慧皎《高僧传》卷一《康僧会》中说，吴赤乌十年（238），梵僧康僧会至建业，“时吴国以初见沙门，睹形未及其道，疑为矫异”。在吴主孙权召会诘问下，康僧会夸耀“佛遗骨舍利神曜无方”。孙权以为夸诞，康僧会乃“以铜瓶加凡（可能为‘矾’），烧香礼请”的戏法。求得“舍利”，“五色光炎，照耀瓶上”，“劫烧之火不能焚，金刚之杵不能碎”，“置舍利于铁砧碓上，使力者击之，于是砧碓俱陷，舍利无损。权大叹服，即为建塔”。这种以“神威显灵”以感人的作法，本为宗教之本色，无教无之。但佛教之优良处，在于其精致之哲理，《汉法本内传》的无名氏作者以及类似的宣教者，不以佛学弘教，而徒以虚妄神通惑人，无乃既损佛教之尊敬，亦示作者佛学素养之不高也。

依据《汉法本内传》所说情节，显然与中国佛教、道教之历史不符，其为伪作是明显的。汤用彤先生认为是“元魏僧徒所伪造”（见《汉魏两晋南北朝史》，第二章《永平求法传说之考证》）。任继愈先生也认为：“北魏太武帝取缔、镇压佛教（464）之后，佛教、道教的斗角一直十分激烈，大约在北魏中叶，佛教徒伪造《汉法本内传》等书宣扬佛教优越，而诋毁攻击道教。”（见任继愈主编《中国佛教史》，第二章第三节《两汉之际佛教的输入》）梁启超先生也早判定其为伪书，说：“勘其事状及文体，盖出于元魏高齐释道交哄最烈时。其述此事，益极荒诞。”（见《佛学研究十八篇》附录一《汉明求法辩伪》）他还批驳说：

呜呼！作伪至此，叹观止矣！信如《法本内传》所说，则当时出家者已盈千累万，而三百年后王度奏事。乃谓汉魏之制，除西域人外不许出家，此等语安能形诸奏牒。信如《高僧传》所说，则摩腾、法兰已大兴译事，而下距安世高之来，垂百年间，无一新译，佛徒之辱其宗，不亦甚耶！

由于《汉法本内传》传讹，后世更有人以讹传讹，混淆历史真相，故略为考察，以澄史实。有识者判此《传》为伪书，诚不诬也。王充《论衡·对作篇》中说：“世俗之性，好奇怪之语，悦虚妄之文，何则？实事不能快意，而华虚惊耳动心也。是故才能之士，好谈论者增益实事，为美盛之语，用笔墨者造生空文，为虚妄之传。”实则夸诈之术也。佛道交哄激烈，乃造作此《传》以哗众，斯亦谬焉！

王玄览融佛入道的道教学说*

黄开国**

王玄览，俗名晖，玄览是他做道士后的法号。四川绵竹普闰人。生年约武德九年（626），卒年约神功元年（697）。他是唐代四川道教的一位重要学者。王玄览的弟子经常向其师询问经教，王玄览一一作答，每有妙义。弟子们各录所得，后经王太霄整理为定本，名为《玄珠录》。该书集中反映了王玄览的道教学说。王太霄在《玄珠录序》中，论其书说：

呜呼！人而云亡，道焉乎在？非经文瀚；千载谁传？苏游《灵验记》虽略陈梗概，太霄以暗乏，不明慈训，有预闻见。寡于深远，谨记诸子私记，分为两卷，并为序传，题曰《玄珠》，取其明净圆流，好道玄人，可贵为心宝，故以珠名之师，亦名之为《法宝》。故《法宝序》云：“圣人之经，浅者见之有浅义，深者见之有深理。深浅俱通，真伪等用。”窃以往古当今，玄文空论，清言脆句，趋过之速，未居于上，非得之于赤水，奚以鉴诸云尔。

可见，《玄珠录》一书是王太霄根据众弟子的私下所记整理而成的。在这之先，有苏游的《灵验记》记录了王玄览的言行，王太霄觉得不能反映王玄览的思想，于是集合各位弟子的记录，整理成了这部书。

《玄珠录》的取义，在“取其明净圆流，好道玄人”；又因“可贵为心宝”，故被称为《法宝》。曾有人为《法宝》作过序，但王太霄未说明此人姓名。在王太霄看来，这本书代表了王玄览的思想，是对任何人都有用的法宝，能“深浅俱通，真伪等用”。虽然王太霄因尊崇其师，言过其实，但这本书确实是一本很有特色的道教著作。书中体现的融佛入道的道教理论特点，反映了道教理论深化过程的特定的时代烙印。

道是道教的根本观念，但在不同的道教理论家那里，道的理解各异。将道分为常道与可道，是王玄览对道的基本认识。他说：

常道本不可，可道则无常。不可生天地，可道生万物。有生则有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。常有无常形，常有有常实。此道有可是滥道，此种有可是滥神，自是滥神滥道是无常，非是道实神实是无常。（本文引文除注明者外，均引自《玄

* 本文原载《天府新论》1997年第2期，第49-53页。

** 黄开国，烟台大学。

珠录》，故不注出处)

这段掺杂着佛学用语的晦涩语句，虽然很难读得完全明白，但显然是对《老子》“道可道，非常道”的发挥。

在王玄览看来，道可分为“常道”与“可道”。“常道”的特点是不可变、不可言说的；“可道”则是可变、可言说的。但这种区分，绝不是说“道”有两种，道是一，而不是二。只是为了让人明白道的精义，而不得不作此强硬的区分。所以，王玄览又说，唯有常道才是真道、是真神，而可道只是假道、是滥神。

作为常道，与天地相联系，是无生灭的永恒实有；可道则产生万物，万物是有生灭、有形体的，因其形体的生灭，所以不是永恒的。由此推论，常道与万物是不发生联系的，与万物相联系的只是可道。《玄珠录》卷上说：“道能遍物，即物是道。物既生灭，道亦生灭。为物是可，道皆是物。为道是常，物皆非常。”遍物的道是可道，与万物的生灭相一致。但不可的常道，却不与万物相联系，所以说“物皆非常”。

可道与常道是有真与假、常与无常诸方面的区别的，但二者又是有联系的、相互转化的：

不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭。

这是说可道与常道是可以转化的。在一定条件下，常道也会变为可，而可道也会变为常。这个转化的条件就是：“若住于常者，此常会是可？何者，常独住常而不遍可，故此常对可，故其常成可。”常道是不可执著的，若执著于不可执著的常道，常道也就变为可了。相反，若认识到可道是假，而不执著它，也就由假的可道体悟了真的常道。在这个意义上，可道与常道相因相成，相生相灭，但生灭都是相对可道而言，对常道而言是无所谓生灭的。但是，对于王玄览说来，可道与常道的这种转化相因关系，最后仍归结为常道的无生无灭。因此，他所真正重视的是常道。所以，他对常道论述颇多。

真、实、常、不可道都是常道的规定性，这已见前引王玄览的论说中。常道至寂，是王玄览对常道的又一重要规定：“至道常玄寂，言说则非真，为欲化众生，所以疆言之。”至道即是常道，是王玄览对常道的别称。玄寂，意谓玄远寂静，这是说常道玄远而不易了悟，寂静而无运动。空是常道的又一重要规定，“至道空，故不可得”。总之，既是永恒的真实，又是不动的、空的，这就是王玄览对常道的规定。而用“空”作为常道的规定性，则是吸收佛学的理论养料的表现。

王玄览把常道说得如此神妙，不过是为了将道教的追求神圣化，这是问题的一方面。另一方面，王玄览又将所谓道泛化于万物众生，以便为众生修道成仙提供理论依据。他的如下一段话就清楚地说明了这一点：

万物禀道生，万物有变异，其道无变异，此则动不乖寂。以物禀道故，此则是道之应物。将印以印泥，泥中无数字，而本印字不减。本字虽不减，复能印多泥，多泥中字与本印字同。

这里用印章与印出来的文字，喻道与万物的关系。印章犹道，印出来的无数文字像万物；无数的文字由一印章印出，好像万物都由同一的道所产生；当万物产生后，道又寓于万物之中，如印出来的文字是印章的表现一样。因此，道与万物是相互依存的，道生万物，无万物也

体现不了“道”。

道物相依，绝非二者具有同等地位，而是道“冲虚遍物，不盈于物；物得遍道，而不盈于道。道物相依，成一虚一实”。道完整地体现在每一物中，但每物都并不能完全地包含整个道。道生物可无穷无尽，物则有生有灭。因此，道物相依，唯有道才是绝对的。

王玄览既说常道不生万物，又讲万物禀道生，二者看起来明显有矛盾之处。对此王玄览是借助对空的训释来解决这一矛盾的。他说：“道体实是空，不与空同。空但能空，不能应物；道体虽空，空能应物。”就是说，常道即道体的空，不是纯粹的虚空；纯粹的虚空不能有任何物质，只是虚空而已；但道体的空，却是能包容万物。王玄览又说：“空故能生能灭，不生不灭。”道体因其空能包容有生有灭的万物，并由此体现出了道体不生不灭的特性。这样，王玄览就把两种矛盾的说法加以自圆了。

道物相依，可以合逻辑地推出众生与道的相依，而这一点才是王玄览的道物相依的重心所在。他说：

众生禀道生，众生非是道。何者？以昨是道故，所以须修习……众生元常性，所以因修而得道；其道无常性，所以感应众生修。众生不自名，因道始得名；其道不自名，乃因众生而得名。若因之，始得名。明知道中有众生，众生中有道，所以众生非是道；能修而得道，所以道非是众生。能应众生修，是故即道是众生，即众生是道。

这段开头讲众生禀道，但又不是道；结尾则说道与众生，你是我，我是你，浑为一体。其用意是要人们相信，道并不神秘、远离人们，它就在人身之中，人是可以通过修炼得道的。

王玄览用隐、显表示道在众生中和与众人修而得道两种状态。他说：“众生与道不相离。当在众生时，道隐众生显；当在得道时，道显众生隐。只是隐显异，非是有无别。所以其道未显时，修之欲遣显；众生未隐时，舍三欲遣隐。若得众生隐，大道即圆通。圆通即受乐。当其道隐时，众生具烦恼，烦恼即为苦。避苦欲求乐，所以教遣修。修之既也证，离修复离教，所在皆解脱，假号为冥真。”当道在众生时，道是隐而不显的；当众生得道时，道就显而不隐。道从隐到显，依靠众人的修炼。修炼得道，就解脱了烦恼疾苦，而获得了快乐幸福，可以称为冥真，这正是王玄览的终极追求。

众人怎样才能修炼得道呢？王玄览认为，最根本的在于人心，而要由人心得道，又必须经历诸多环节。他说：

十方诸法，并可言得。所言诸法，并是度妄；其不言之法，亦对此妄。言法既妄，不言亦妄。此等既并是妄。何处是其？即妄等之法，并悉是真。此等既悉是真，前者何故言妄？为起言故，所以说妄。何故说真？为起言故，所以说真。何故起言，欲达彼耳故。彼何须听？欲通心故。何故通心？全得道故。

王太霄将王玄览这段论说置于《玄珠录》的第一段，绝非偶然编排，而是因为这段话是众生修道的大纲，说明了众生得道的必经阶段或路径。它从十方诸法起，经对十方诸法的言说，由人耳听闻，再经人耳听闻转入心中，由心而体悟到大道，最终而得道。因此，我们可将上述的路径表述为如下简单图式：

法→言→（耳）听→心→道。

其中法是借佛教术语对万物及其现象的概括，言是对法的言说，听是对法言的感官感受，

心则是对法言的思维，道是经耳听、心思后，对法言中包含的道的体认。因此，法、言为类似客观的领域，听、思为主观精神活动，道则是二者合一的升华。

人们得道必须由法开始，是因为法与道、物有直接关联。王玄览说：“物无本性，法合则生；生无本常，法散则灭。”又说：“一法生物，不假合成。”“诸法若起者，无一物而不起……诸法若忘者，无一物而不忘。”法合则物生，万物都是法的体现。而“天下无穷法，莫过有与无。一切有无中，不过生与灭；一切众生中，不过常与断”。万法不过是有与无的不同表现，有与无又有生与灭的两种不同状态。所以，天下之法，可以归结为有无或生灭。万物的存在与不存在，不过是有无、生灭的具体表现。

同时，法又与道不可分离。王玄览说：“诸法未出时，非道亦非俗；诸法若出时，是道亦是俗。”万法一经出现，就有道在其中，所以说，法既是道，又是俗物。但这绝不是说，法与俗物就是道本身，而只是说法、物与道的不可分离性。因为法只是虚幻的，唯有道才是永恒的真实。

法的特点是无自性的虚幻。王玄览说：“诸法无自性，随离合变为相、为性。观相性中，无主、无我、无受生死者。虽无主我，而常为相性。将金以作创，将金以作钤，金无自性故，作创复作钤。钤、钤无自性，作花复作像。花像无自性，不作复还金。虽言还不还，所在不离金，何曾得有还？钤钤相异故，所以有生死，所在不离金，故得为真常。”任何法都无自性，其性、相都是各自因素的离合。如以金作钤、钤，钤、钤都有不同的性、相；又可将钤、钤变为花、像，花、像又有自己的性、相，由此产生的不同性、相，都是因离合而造成的，而非诸法物本有的。所以，在他看来，“此等法”皆“幻”，并不是真实的。

虽然法是虚幻的，但真实的道又存在其中，所以，必须由法来得道。而要让人认识到法，又必须借助言说。然而，正如法是虚幻的一样，用来教育人们信道的言说也是糟粕：“所言修习者，法因妄立名，妄法既法真，教言皆糟粕。”

正是借助糟粕的言说，传入人耳，再经心知的作用，就可得道了。而由心知得道，则涉及到关于心的认识诸问题，对此，王玄览有颇多论述。

从王玄览将心与耳听、色见等感性认识相关的论述中可知，他所说的心是指人的思维器官及其相应的活动。他说：“心解脱即无心，无心则无知。”这里的心就是指思维的器官；而在有的地方，心是指思维活动而言，如“将眼以接色，将身以接识，在内而生心”，就是以心为思维的活动。

在王玄览看来，人心是决定得道与否的根本所在。他认为，一切法都是由人心而生灭：“法本由人起，法本由人灭。”“心生诸法生，心灭诸法灭。”既然万法的生灭都是由人心所决定的，那么，十方万法无论如何广大众多，都在一心之中：“十方所有法，并是一识知；是故十方知，并在一识中。”“十方所有法，一识一心知；将此十方知，还在一识内。”

由于万法都是幻，因而，心生万法也是幻，人要得道就不能执着心知，相反，应当从心知中解脱出来，认识到心的空、无的本性，王玄览说：“心中本无知，对镜始生知。”“心中无喜怒，境中无喜怒，心境相对时，于中生喜怒。二处既各无，和合若为生。”他甚至说：“一本无我，合业为我；我本无心，合生为心；心本无知，合境为知；合境既无，外人有者，并悉是空。”总之，认识的自我主体、认识能力、认识的对象，一切都是无，都是空。因此，要做到

无心才能得道，王玄览说：

心解脱即无心，无心则无知。谁当知脱者？心。心知法，法处无心；法被心知，心处无法。二除既无增减，故知无观无法。无法则心不生知，无心则诸妄不起。

无心才能使诸妄不起，达到得道的解脱境界，这就是王玄览的结论。从这个结论进一步推导，就是要消灭众生的知见，而且要彻底消灭，才能得道：“一切众生欲求道，当灭知见，知见灭尽，乃得道矣。”

在论证上述思想时，我们看到王玄览对佛教理论的吸收，如空、法、色诸观念的论说。而他对佛教理论最重要的吸收，在于中道观的方法论，即运用不一不二、不即不离的观念对其理论的阐发。因此，他论述真，总是不离假；言有，总是不离无；言生，总是不离灭。无不表现出对有无、真假、生灭的双遣，而归结于所谓“中”。如他说：

将言以说物，物一言不一。其物被言说，言多物不多。若许如是者，言应不说物，言实说物。所说若依物，云何得言多？未审言与物，何者是为妄？物与言互妄，物与言互真。观言如言法，观物如物形，此是言物一时真。若也约物以观言，约言以观物，此是言物一时妄。我若去着乱，何曾有真妄？既得真妄寂，则入于环中，在中不见边，以是中亦遣，所以旷然无怀，乘之以游。

这里法与言、物与言、真与妄都不即不离，但必须双遣，才能得中，获得常道。王玄览的相关论述无不如此。然而，真与妄、有与无、生与灭之间，王玄览重的还是真、无、灭、空，这才是他的思想实质所在，而中道观只是他论证其思想时采取的方法。王玄览论证其思想，无不借助佛教的中道观。这是因为不一不二、不即不离，最终又双遣得中的理论，较之一味言空，一味讲无，只讲灭知灭识的说教，在理论上要圆润得多。客观的存在是谁也否认不了的，万物万物的存在是一个基本事实，道教要否定这一切，只讲空、无，就很难令人信服。另外，道教以无为本，但对其崇尚的“道”，却认为是最真实不过的。要将二者调和起来，中道观无疑是最好的方法，它给人以这样一种印象，即它并不否认万法万有，而以一种貌似辩证的面目，承认有与无的统一。有此特点，就使王玄览的道教学说更容易俘虏众生。也因其如此，王玄览借用中道观，用所谓“四句”来概括他的学说：

大道师玄寂，其有息心者，此处名为寂；其有不息者，此处名非寂。明知一处中，有寂有不寂。其有起心者，是寂是不寂。其有不起者，无寂无不寂。如此四句，大道在其中。

这里讲四种状态，其中两种状态是讲心的动静，两种状态是说心的动静与法物动静的关系。心静为寂，心不息则为非寂，是讲心的寂与非寂两种状态，由于这两种状态都存在于人的一心之中，所以说是“一处中有寂有不寂”。当心与法物相接时，若心动而不静，法物即使是寂，也因心动而变为不寂了；若心静而不起，法物即使是动，也因心寂而变为寂了。王玄览认为，若能领悟到四种状态的奥妙，也就可以领会到大道了。而从他的四句论述中不难看出，众生的得道就在人心的绝对寂静解脱。这就是王玄览融佛入道的道教学说的最终结论。

陶弘景与佛教史实考辨*

卢仁龙

陶弘景(456-536)是道教史上一位极其伟大的学者,又是文化、科技、艺术、学术等众多领域里的奇才。当代美国著名学者迈克尔·斯特里克曼认为,陶弘景“在中国的文明、科技和宗教史上占有重要地位”,并推崇他是“道、术兼备的道士之典型代表人物”^①。这一评价很富有代表性。尽管过去各种讨论已对陶弘景学术成就进行了多方面的研究,然而,与他实际的成就相比,还远没有臻于全面与深入。这里,仅就陶弘景同佛教有关的若干史实进行考辨与论述。因为陶弘景正生活于佛教在中国向着新的广度与深度发展的一个重要时期,他作为道教的时代巨子,是怎样对待佛教?和佛教之间关系如何?这不仅是研究陶弘景的思想所应了解的,也是探讨文化史、宗教史的人们十分感兴趣的问题。今特论之于后。

—

陶弘景和佛教的关系,虽然道典中提得很少,但正史和佛典中多有反映,尤其是佛书中,对这位“玄家尼父”竟然信奉佛教之事十分感兴趣,并广为宣传。《南史·隐逸》下《陶弘景传》载:

(弘景)曾梦佛授其菩提记云,名为胜力菩萨,乃诣郢县阿育王塔自誓,受五大戒……大同二年卒,时年八十一……遗令:“既没,不须沐浴,不须施床,止两重席于地,因所著旧衣,上加生戒裙及臂衣鞞冠巾法服,左肘录铃,右肘药铃,佩符络左腋下,绕腰穿环结于前,钗符于髻上。通以大袈裟覆衾蒙首足……”弟子遵而行之。

《南史》中陶弘景弥留之际对佛事关切的叙述,可见陶弘景最终是一个执着的佛徒,而他真正受戒为弟子则是学佛的重大举措。这里,有必要考辨陶弘景受戒的年代,以确定他是何时踏上学佛的途径的。

元刘大彬《茅山志》卷十《上清经箓圣师七传真系之谱》载,陶弘景“泛海诣霍山,经年,还木溜屿,武帝有敕,迎还旧山,因诣郢县礼阿育王塔,自誓受五大摄戒。既归,入住东

* 本文原载于《史林》1991年第4期,第38-43、56页。

① 余仲压译:《论陶弘景炼丹术》,载《道协会刊》(内部刊物)第8-9期。

涧。明年冬，徙朱阳馆，又移郁冈斋室”^①。而据同书卷二十一所录梁邵陵王肖纶撰《梁解真中散大夫贞白先生陶隐居碑铭》：“自天监以来，常有救旨，供给药饵不乏……十一年，有遣左右司徒慧明，征先生还茅山，别给解宇。”陶弘景是因受救而从木溜屿还茅山的，诣郟县礼阿育王塔则是其归程中的一件便事。那么，从《解真碑铭》中可以推知，陶弘景礼阿育王塔是天监十一年（512），考虑到路程所耗时间，最迟也应在天监十二年^②。也就是说陶弘景是五十七、八岁之间正式受戒为佛门弟子的。因为《经律相异》九引《阿闍世王经》卷上载，凡接受佛教中五大戒、发菩提心这两种宗教形式者，即已正式皈依了佛门。也就是说，陶弘景的学佛非仅是装饰，而是诚心地信佛，并郑重地接受了入佛的仪式，正式成为佛徒。

陶弘景于天监十一年受戒后，为了表示对佛教的虔诚，还在茅山梁武帝为他新盖的道观朱阳馆中设立佛堂。《华阳陶隐居内传》载：“（陶弘景）在茅山中立佛、道二堂，隔日朝拜，佛堂有像，道堂无像。”《茅山志》卷二十《上清真人许长史旧馆坛碑》：“梁天监十五年，建菩提白塔，以均明法教。十七年，乃缮勒碑坛，仰述真轨。”《佛祖统纪》卷三十八、五三也载此事。又《茅山志》卷八《稽古篇》，陶弘景的墓户壁上他自己手书的“华阳隐居幽馆胜力菩萨舍身释迦迎佛陀弟子太上道君之臣（陶弘景）”的符文。检玄嶷《甄正论》下：“（陶弘景）躬衣道服，心敬佛法，于所居地起塔图佛容像，亲自供奉，号曰胜力菩萨。其塔见在茅山朱阳观中，今不为鸟石所污。”陶弘景称的“幽馆胜力菩萨”，盖即朱阳观中所供奉素塔佛像，那说明陶弘景自天监十一年受戒后，十五年在朱阳观中建青坛素塔^③，行佛、道双修之法，一直到寿终。这充分表明了陶弘景晚期学术思想的双重性。虽然他自幼好道，早年又随孙游岳学道，三十六岁已正式归隐修道，获玄家尼父之称。但他在晚年又确实有修佛的一面，所以佛书中把他列入外道中“信佛”者^④，也是符合事实的。

二

其实，陶弘景在他漫长而又复杂的一生中，还有许多重要的佛教活动。这些活动有两类：一是他与佛徒的往来，一是他撰述的有关佛教的著作。

陶弘景和佛教界人士的交往很多，对交往过的人我们可分为两类，一类是当时嗜佛的士大夫，如沈约、周颙及梁武帝等。当时士大夫信佛者甚多，蔚然成风。陶弘景没有以众人习异教而屏之门外，而是频繁往返，相得甚欢。一类是佛门中弟子，如禅宗早期人物慧约、净土宗始祖昙鸾，都与他相交甚深。其中最具有代表性的是以下两个人物。

慧约，俗姓娄，字德素，以字行，齐梁时代著名的法师。事迹具《续高僧传》卷六、《佛祖统纪》卷三十八。慧约在齐代已成为高僧，与慧次、智秀、昙谶，并重于时，同当时名士如颜延之，沈约、周颙、王俭、褚渊等友善^⑤。周颙在齐任剡令时，特于钟山雷次宗招隐馆旁，

① 《道藏》洞真部记传类“师”字号。

② [日] 麦谷邦夫：《陶弘景年谱考证》下即系在天监十二年（513），见《东方宗教》1976年，第48号。

③ 青坛为道堂之物，参《茅山志》卷八。

④ 宋释神清：《北山录》卷十外位第十六中列之。

⑤ 抚尾正信：《梁国师慧约的探索》，载《和田博士古稀纪念东洋史论丛》，讲谈社，1961年。

将旧馆改造为草堂寺，延慧约主之，所以世又以草堂法师称他^①。慧约的声誉在梁代如日中天，梁武帝请为国师。天监十八年行大诫，又主其事。死后塔于前一代大师志公之侧。自王储以下至姬道俗士庶受戒者四万八千人。禅师和陶弘景不仅年纪相若，而且都是当时有重大影响的人物。一个遁迹山林，尊为“山中宰相”，一个活跃政坛，高居国师之位。虽然他们所持宗教各异，但没有因此相隔而没有往来。《文苑英华》卷三百二有陶弘景《和约法师临友人》五言诗一首，其诗曰：

我有数行泪，不落十余年。今日为君尽，并洒秋风前。

诗题中的约法师就是慧约。从诗意中所表露出的情感来看，他俩之间的情感是深厚的。陶弘景还撰有《梁故草堂法师传》一书，传主就是慧约。约卒于梁大同元年（535）^②，书题慧约为“梁故”，是陶弘景此书撰于大同元年约卒后。考陶弘景卒在大同二年^③，那么他为慧约撰传已是将近谢世之年。陶弘景作为一代宗师，在八十高龄为慧约立传，足证俩人交往之深且密。又案之慧约行踪，陶、慧的往返可能主要是在他们的晚年。也就是说陶弘景修佛以后的时期内，和慧约发展较深的交谊。

昙鸾，又作昙鸾，北魏著名的高僧，事迹具《续高僧传》卷六、《法苑珠林》卷二二、《佛祖统纪》卷二七、株宏《往生集》卷下《往生西方净土瑞应传》。他年轻时学佛求医，在北方听到陶弘景善于医术及长生之道，便慕陶弘景之名来访。据说两人相见，“接对欣然”，陶弘景以《仙经》（“经”又作“方”）十卷相赠，用酬远意。他来访时正是梁大通年间（527—528），陶弘景已入佛多年。《辩证论》所引陶弘景《答鸾鸾法师书》，末即有“弟子陶弘景和南”，是陶弘景以佛徒身份来与之交接。自然，俩人间的交往具有一定的基础。

据《续高僧传》昙鸾著有《调气论》，《隋书·经籍志》子部医方类著录作《调气方》一卷，今亡佚。《隋志》另录有他所著的其他医学类著作：《论气治疗方》一卷、《疗百病杂丸方》三卷、《服气要诀》一卷。可见他精于医学。虽然佛教也有重医的传统，但佛典中一般不录医书，仅纪佛徒行医之事。我们还知道，佛教医学与我国相传的本土医学是有区别的。从昙鸾所著医学著作来看，似应多为道教重养生、方术、医学一类的著述，就凭书名，恐难与佛教医学著作相类。尤其值得注意的是，今《道藏》有《延陵先生集新旧服气经》一书，其中录有《鸾法师服气法》，《云笈七签》卷五十九录作《昙鸾法师服气法》，两书所收文字全同，盖即辑自昙鸾原书。近人汤用彤先生认为，《云笈七签》所引当是《隋志》所录《服气要诀》一书的佚文^④。我们看《延陵先生集新旧服气经》和《云笈七签》卷五九所收录的都是一些道教学上的服气法著作，那么昙鸾此书也被看成是同样内容的专论了。当年陶弘景送给他的《仙经》十卷，其书实应是集医药、长生之法、服气众术而成的一部道教资料精华。昙鸾以他当时求道的热忱和素有的天份，有关内容当曾深刻精熟于头脑之中，后来写下《服气要诀》等这样“皆同道家”^⑤的著作，即是明证。非仅如此，他的重要论著《往生论注》卷下就引用过《抱朴子

① 张敦颐：《六朝事迹编类》卷下，丛书集成本。

② 陈垣：《释氏疑年录》，《续高僧传》卷六。

③ 参余嘉锡：《疑年录稽疑》，见《余嘉锡论学杂著》下册，中华书局1963年版。

④ 《汉魏两晋南北朝佛教史》，第十九章《昙鸾与阿弥陀净土》，中华书局本。

⑤ 《云笈七签》卷七十昌利化飞鹤山真一子《还丹内象金钥匙》语。

·内篇·登陟》中文，也说明了他对道典比较熟悉。自然，昙鸾对道教的了解，与陶弘景的交往是有直接联系的。可以肯定，他从陶弘景那儿学到了不少道教学识。

陶弘景也可能受到昙鸾的直接影响。过去，曾有人提过，陶弘景在《补阙肘后百一方序》中所运用的“人用四大成身，一大辄有一百一病”^①的学说，是直接来自佛教医学^②。因为在传统的中国医学中，都是以阴阳五行为主干发展起来的。“四大不调”之说是印度佛教医学的重要内容，因而推定陶弘景是我国中医中第一个提到这一理论的。考查陶氏之说所本，即可能与昙鸾相关。昙鸾《服气要诀》论道：

四大不调，何以察之，当于唇口察之。冷为风增，热为火增，涩为地增，滑为水填……四大不调有二：或外或内，寒热饥虚、饱饭疲劳为外起，名利喜怒、声色滋味念虑为内起。凡气节量，一任自然，绵绵若存，用之不勤而已，但能不以生为生，乃贤于养生也。

显然，陶弘景是通过昙鸾，吸收了佛教医学中“四大不调”的理论，为传统医学理论引进外来学说开了先例，后来孙思邈即师法了陶弘景这一舶来说^③。值得补叙的是，昙鸾早年入五台山学佛后，有过“周行疗医”的经历，因而也就有可能在见到陶弘景时，向他论及佛教医学，以至于被陶弘景“善取”去了。

从上二例可以看出，陶弘景与佛徒的交往，不仅扩大了道教的影响，传播了丰富的道教学术，而且也从交往中发展了道教文化本身，是佛、道两教关系史上的佳话。

三

陶弘景的著作极其丰富，至今犹可考其名目者九十多种，当然其中有个别是伪托的。他的著作涉及面很广，佛教也是他所涉猎的重要范围。可惜的是，他论佛的著述如同他绝大部分其他作品一样，已经散失、亡佚。今略加考述、论说如下。

《难镇军均圣论》，载《广弘明集》卷五。《均圣论》为沈约作。此文是陶弘景与沈约辩难之论，前后往复数次，今《广弘明集》卷五即按论辩先后照录其文。沈约虽然在《均圣论》中曾主张“内圣外圣，义理均一”的两教调和论，但却又一味地沿袭佛家旧说，虚浓其法，自神其教。陶弘景则就佛教兴起、业报、中土史迹等主要方面进行了清查，案实而论。既不为对方所迷，也不妄加诋毁，是一组历史考辨与佛学讨论相结合的重要文章，也充分反映了陶弘景对佛学本身的真正与深入的了解。据《梁书·武帝纪》载，天监三年（504）春，沈约由前尚书左仆射迁为镇军参军，而五年（506）又迁右光禄大夫。陶弘景称沈约为镇军，则他们的讨论肯定是在三年春至五年间。

《法检论》一卷，诸史艺文、经籍志均未载。《太平御览》六六六引《老氏圣纪》：“张绎，字士和，吴郡人也。奖励学徒，整肃法事，赅讲众经，理致深密，词端华辨，当时所宗，梁武

① 赵璞珊：《中国古代的医学》第八章，中华书局1983年版，第281页。

② 《汤用彤学术论文集·康复札记之二·针灸》，中华书局1983年版。

③ 《千金要方》卷一《序例》。

帝雅相欣赏。时陶隐居著《法检论》，明释、老二教。张往复讨论，甚有条理，隐居嘉焉。”^①关于《法检论》这一著作，它无可考，《老氏圣纪》也未见他书引，莫详作者。但其所言陶弘景著《法检论》明释、老两教之说，大致可信。今检陶弘景《茅山长沙馆碑》云：“百法纷凑，无越三教之境。”又其《答朝士访仙佛两法体相书》说：“非离非合，佛法所摄，亦离亦合，仙道所依。”^②《真诰叙录》：“道经《上清品》，事极高真之业；佛经《妙法连华》，理会一乘之致；仙书《庄子》内篇，义穷无任之境：此三道足以包罗万象，体会幽明。”诸文皆主道、释二教并重，是陶弘景有著《法检论》以调和三教的可能性。自两晋以还，佛、道并兴，两教相争渐起。至刘宋，顾欢著《夷夏论》，排弃佛教，朝野哗然，竞相争辩。陶弘景虽然没有来得及参加那次大辩论，但一定熟知双方争执所在。因此，在他一贯思想的指导下，主张三教调和，互相发展。他所倡导的调和说可以说是中国道教思想史上第一个主张三教调和的人^③。在以后的道教史，甚至思想史的发展中，调和说影响深远，对民族文化的和谐发展有其重要意义。

《发菩提礼佛文》一卷。隋费长房《历代三宝记》有“道士陶隐居《发菩提礼佛文》一卷”，法琳《辨正论》卷下同。《法苑珠林》卷五十五《道教敬佛第五》：“道士陶隐居作《礼佛文》一卷，盖所记有省字，《广弘明集》卷十一同。菩提，旧译为道，新译为觉，发菩提心是指求真道之心，求正觉之心。”^④陶弘景此书当撰于诣郢县礼佛授戒时，因而此文是他阐述觉悟到三界一切的有情之心，也是他归佛的誓言书。

《梁故草堂法师传》一卷，此书《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》均有著录，它是陶弘景唯一一部见于著录的与佛教有关的著作。前面我们已经提到，这是陶弘景为慧约写的传记。《佛祖统记》卷三十八：梁普通元年，“帝于禁中筑园坛，将察归戒，妙选贤明，朝议以草堂慧约法师应诏”。草堂法师是慧约，佛书所记甚为明确。慧约风云当时，谢世后撰碑立传者除陶弘景外，还有梁武帝、肖回理等人。诸人所撰，或为后来《续高僧传》沿用，它不可考。

四

这里我们要着重讨论《真诰》与佛经的关系。宋黄伯思《东观余论》卷下《跋真诰众灵教戒条后》：

此下方围诸条，皆与佛《四十二章经》同。恐后人附益，非杨（羲）、许（谧）书。《朱子语类》卷一百二十六：

道书中有《真诰》，末后有《道授篇》，却是窃《四十二章经》之意为之。

《真诰》中互载《四十二章经》之文，一个说是后人附益，一个说是窃取。《四库全书总

① 范成大：《吴郡志》卷二四引上文作《太平经》，当系《太平御览》之误。

② 《答朝士访仙佛两法体相书》疑即此论中之一篇。

③ 《三洞珠囊》三引《道学传》载，陆修静在回答九江王询问佛道得失时说：“在佛为留秦，在道为玉皇，斯亦殊途一致耳。”是已有二教调和之意。但据前人所考，陆与九江王不可能有交，因此马枢所记有误。

④ 均见《舍道归佛》诏，载《集古今佛道论衡》卷中。又参元普度：《庐山莲宗宝鉴》卷一《发菩提心》。

目提要》依违二说之间，案而不断。近人胡适在《陶弘景真诰考》一文中^①，就此问题进行了专论，逐条列举了《真诰·甄命授第二》与《四十二章经》相同之处，然后说陶弘景“全抄《四十二章经》，这是毫无可疑的”。他的根据主要是《甄命授》此文陶弘景没有标明是前代杨、许等人所书，因而肯定以前相传真迹中没有佛经文字，是陶弘景在编《真诰》时杂抄其中的。检《真诰》九《协昌期》第一段文曰：

汉孝明皇帝梦见神人，身长丈六，项生圈光，飞在殿前，欣然悦之，遮问朝廷通人，傅毅时曰：“臣闻天竺国有得道者，号曰佛。传闻能飞行，身有白光，殆其神乎。”帝乃悟，即遣使者张騫、羽林郎秦景、博士王遵等十四人之大月氏国，采写佛经《四十二章》，秘兰台石室第十四，即时洛阳城西门外道北立佛寺，又于南宫清凉台作佛形象及鬼子母图。帝感非常，先造寿陵，又于殿上作佛像。是时，佛自来中国，始自明帝耳。右杨（羲）书。

杨羲所书的这段文字即《四十二章经序》。陶弘景于文下注曰：“今既欲说小方诸奉佛，故先宜叙此也……又恐今此说未必是真受，犹可杨君疏旧语耳，但真经诰中自亟有论及佛事也。”陶弘景所录及注说明了两点：一是杨羲可能曾录有《四十二章经序》；一是诸真诰中有语涉佛事者。从第一点来看，杨羲既然书写过《四十二章经序》，那么，《甄命授》之二中有《四十二章经》文则有可能出于杨羲及其他上清真人所录。这是因为上清道早期经典中有“亟论及佛事”者。即以《真诰》为例，除与《四十二章经》有关涉外，尚有语涉《维摩诘经》《法华经》等早期翻译过来了的佛典。这些佛典，道教中诸人有所取资、习用，并不足为怪。

《真诰》卷十四《稽神枢》之四：“裴真人有弟子三十四人，其十八人学佛道，余者学仙道。北墟周真人有十五人，弟子四人解佛法。桐柏有二十五人，弟子八人学佛。”《佛祖统纪》卷三十七亦袭其文。裴真人姓裴名玄仁，《云笈七签》一百七即载有裴玄仁家奉佛道，自幼熟悉佛典，并曾诣佛图。《真诰》九《协昌期》陶弘景注亦言其事。周真人即周季道，桐柏真人乃王子登。这三个人相传均是上清派高真，《真诰》中备载其降文，虽均系杨羲等扶鸾之笔，但旁证了上清早期人物兼习佛事的史实。《真诰·协昌期第一》载：“大方诸之西小方诸上，多有奉佛道者，有浮图以金缕之，或有高百丈数十层楼也。陶弘景注：依如三弟子虽奉佛道，不作比丘形服，世人谓在家真菩萨耳。”这也就犹如后来陶弘景在朱阳馆中立佛、道两堂，建青坛素塔。陶弘景虽然佛道两教兼修，但早期上清教习佛者如此之多，经书中杂有佛典文字，定不必始于陶弘景。因而《真诰》中之《四十二章经》等文字，非必为陶弘景所杂抄。

那么是否出于后人附益？我们了解《真诰》的由来就知道了。陶翊《华阳隐居先生本起录》：“先生以甲子、乙丑、丙寅（484-486）之中，就兴世馆主东阳孙游岳咨领道家符图经法，虽相承皆是真本，而历经摹写，意所未惬者，于是更相博访远近以正之。戊辰年（484），始往茅山，更得杨、许手书真迹，欣然感激。至庚午年（490），又启假东行浙越，处处寻求灵异。至会稽大洪山谒居士娄慧明，又至余姚太平山谒居士杜京产，又到始宁宛山谒法师钟义山，又到始丰天台山师朱僧标及诸处宿旧道士，并得真人遗迹十余卷。”原注：“此一诰并是晋兴宁中众真降授杨、许手书遗迹，顾居士已撰，多有漏谬，更诊次叙注之，不出外闻。”《真诰

^① 载《胡适论学近著》（一）卷二，商务印书馆本。

叙录》：“《真诰》者，真人口授之诰也，犹如佛经皆言佛说，而顾玄平谓为《真迹》，当玄真人之手书迹也，亦可言真人之所行迹也。”“其十六卷是真人所诰，四卷是在世记述。”是此书乃编次上清派早期道教人物杨羲、许翊、许谧等人遗存真迹而成。先此，顾欢（玄平）辑有《真迹经》，陶弘景在其基础上，广求真迹，重新校定编录，今所传《真诰》大部分即由陶弘景据所传。真迹辑成，也参校了顾欢的《真迹》。值得我们注意的是，陶氏所得虽多系杨、许真迹旧本，但当时已多伪造，《真诰叙录》中明载其事。况且真迹又多得自佛门人物手中，如钟义山法师即彼教中人，娄慧明与慧约法师为亲戚，既称居士，恐亦信佛者，杨、许真迹即有由他们传出的，是否挟带有一些佛说，也难可论证。陶弘景未起之前，上清派仍以秘密方式流传，未被尊隆，一般人混入佛言，也未可知。总之，不必待陶弘景才有附益，更无须后世之辈掺杂。因前真有习佛者，真迹中夹有佛言是十分正常的。

五

陶弘景的主要贡献是道教、医学等学科，但从上文的考辨来看，他对佛学，特别是晚年以后产生了信仰，并最终介入其中，步入了信佛者的行列。作为中世纪的道教界巨擘，茅山宗的中坚人物，他为什么会信佛？他的习佛活动又说明了什么？我们认为，主要有以下三点。

首先是家世因素。陶弘景是江南士族世家后代。士族阶层自偏安以来，习佛盛行，谈玄念佛，成了当代士人生活的重要组成部分。身为士族的陶氏祖先也不例外。其祖陶隆一心向佛，宋孝武时，见颜峻恃宠，因“就求宅以益佛寺，弗与，因辞官，见潜，削爵”^①。为了侍奉佛教，不惜丢官失爵，足见其嗜佛之笃诚。其母郝智湛，“精于佛法”^②。陶弘景自幼所受庭训中，一定有涉及佛教者。又陶弘景本事亲至孝^③，因此对祖、母所奉之学当有所礼敬并接触，这也就为他了解佛教，并进而侍奉佛教奠定了基础。虽然陶弘景入道甚早，但并非不及佛学。天监三年，他与沈约辩论，年四十八，他作《法检论》大约也在此时，甚至更早。从二书（文）中，均可见他于佛教积学之厚。因此，他五十九岁归佛，并非心血来潮或一时顿悟，乃积之所至。

其次是时代和社会的影响。自晋以来，佛道两教日炽其盛，较之前代，都有了长足的发展，而佛教的发展更为迅猛。一时帝王将相、士庶百姓，皆纷纷向佛，甚至素来奉道教者，也改归佛教，梁武帝舍道就是典型的例子。道教虽时有名家大道产生，但仍然难敌这已经汉化的外来宗教。究其原因，非有它故。佛不仅更具欺骗、诱惑性，于教义、仪轨、组织也较精致、典雅。道教作为土生土长宗教，缺乏许多应有的家当，因而意识到自我丰富的必要，尤为注重对同是宗教体系的佛教进行取资、采择。除了这些时代因素外，具体到陶弘景个人生活经历，他的修佛也是颇值得注意的。依上文所考；陶弘景授戒入佛是在梁武帝召敕归山途中。梁武帝自普通三年舍道后，掀起了一次又一次的崇佛高潮。梁武帝此时诏敕陶弘景还茅山炼丹，

① 参陶翊：《华阳隐居先生本起录》。

② 同上。

③ 王鸣盛《十七史商榷》卷六十四以陶弘景因感妾害父而亡入道，并终身不娶，可证此说。

归程中拜佛受戒，或是对诏命的回报。也许，陶弘景清楚，在他所能感到的浓厚的求佛氛围中，拜佛入戒，更能坦诚生活于世，也更利于与学界交往。

其三，与陶弘景独特的学术精神有关。陶弘景言学，一向秉承着“一物不知，以为深耻”的博学态度，广泛地去探求一切。从初步研究来看，他涉及了前代所具有的几乎所有学科，大都颇有建树。佛教既是时代的文化主流，也是很有潜力的一支文化体系。陶弘景既深知道教发展的历史与特征，所以对道教以外的宗教的了解当是有机会作出深刻观察的，他以佛徒的有利身份交通僧人，精择佛说，立论述道，在二教互融的原则下，丰富和发展道教。他的这一抉择，为以后道教的发展开创了良好的先例。由他所开创并奠定的茅山宗道派，以兼收并取的学风，终于赢得了在中国道教史上的主导地位。

《老子化胡经》与佛道之争*

刘立夫**

一、《老子化胡经》的形成

《史记·老子韩非列传》曾载有老子西行的传说：

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

不过，关于老子出关而“莫知其所终”的记载即使在司马迁那里只是一种传闻，司马迁本人也无从证实，而且与佛教没有任何关系。最早将此事与佛教拉上关系的是东汉时期的大臣襄楷，他在延熹九年（166）给汉桓帝的一封上疏中提到：

又闻官中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀伐过理，既乖其道，岂获其祚哉！或言老子入夷狄为浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰：“此但革囊盛血。”遂不眄之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，殫天下之味，奈何欲如黄老乎？（《后汉书·襄楷传》）

襄楷的奏疏中杂引了《四十二章经》《老子》《太平经》等经文，希望皇帝真正做到清虚无为、省欲去奢的要求。这个上疏表明，东汉后期的宫中已经将黄老、浮屠并祠，但佛教（浮屠）只是作为“守一”之法，乃黄老道术的附庸而已。但是，文中提到的“或言老子入夷狄为浮屠”，明显已经改变了《史记》老子本传的提法，将老子出关而不知所终变成了老子出关后在外国创立佛教，当上了佛教的教主。这里的“浮屠”意为“佛陀”。

到了鱼豢所著的《魏略·西戎传》，明确地提出了老子在天竺“教胡为浮屠”的说法：

罽宾国、大夏国、高附国、天竺国，皆并入属大月支。临儿国《浮屠经》云：其国生浮屠。浮屠，太子也。父曰肩头邪，母曰莫邪……始，莫邪梦白象而孕，及生，从母右胁

* 本文原载《吉首大学学报》（社会科学版）2009年第4期，第33-38页。

** 刘立夫（1966-），男，湖南东安人，哲学博士，中南大学哲学系教授，博士生导师。

出，生而有结髻，堕地能行七步。此国在天竺中。天竺又有神人，名沙律。昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月支王使伊存口受《浮屠经》，曰：复立者，其人也。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏间、比丘、晨门，皆弟子号也。《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺，教胡。浮屠属弟子号，合有二十九，不能详载，故略之如此。（《三国志》卷三十《东夷传》裴注引《魏略·西戎传》）

鱼豢是三国时期魏国的郎中，这个记载表明，至少在三国时期，“老子化胡说”已经在中原地区流行，化胡的地点即是天竺。文中还提到了所谓的《老子经》，并说《老子经》与临儿国的《浮屠经》可相对照，说明老子化胡说最早是出于道教。即便如此，《魏略·西戎传》所提到的老子化胡说仍然隐晦不明，其基本情节就是“老子西出关，过西域，之天竺，教胡”，它可能要表达的主旨有两点：其一，佛道同源，殊途同归，并无根本差异，可以兼奉并祠，这可以从东汉桓帝时期襄楷的上疏看出；其二，老子西出化胡，则老子为佛教的创始人，且为释迦牟尼的老师，与中国传统的“用夏变夷”论相符合。

东晋以后，由于佛教的迅速发展壮大，影响了道教的宗教地位和宗教利益，引发了某些道教徒的嫉恨。根据史料，道教最先用老子化胡说来贬低佛教的是西晋道士王浮，其标志就是《老子化胡经》的出台。此说最早出于梁代僧祐的《出三藏记集》卷十五《法祖传》：

后少时有一人，姓李名通，死而复苏，云：见祖法师在阎罗王处，为王讲《首楞严经》，云：讲竟应往忉利天。又见祭酒王浮，一云道士基公，次被锁械，求祖忏悔。昔祖平素之日，与浮每争邪正，浮屡屈，既意不自忍，乃作《老子化胡经》，以谤佛法，殃有所归，故死方思悔。（《大正藏》卷五十，第327页）

这个记载与慧皎的《高僧传·帛远传》几乎雷同。帛远是法祖的字，二者是同一人。从此，王浮造《化胡经》“以谤佛法”便成定论。

《老子化胡经》的基本内容，是老子携尹喜西出函谷关，入天竺化为佛陀（既为佛之父，亦为佛之师），创立佛教，故佛教不过是老子之教的变种而已。道教方面的用意非常明显，不过是借此说明老子高于佛陀，道教优于佛教。王浮的《老子化胡经》只有一卷，现已不存，其内容只能从佛道双方的争论文献和其他道经中找到蛛丝马迹。但该经以后陆续扩增为十卷，《通志·艺文略》《郡斋读书志》《文献通考》等均录为十卷。今《大正藏》第54册所收的《老子化胡经》二卷（卷一及卷十），系法国学者伯希和（P·Pelliot）于敦煌所发现。研究表明，《大正藏》所收录者完全不同于王浮的《老子化胡经》。因为王浮所作仅有一卷，敦煌本则有十卷；敦煌本第一卷题为“老子西升化胡经序说第一”，王浮本则无此说；王浮本又名《明威化胡经》，敦煌本则无“明威”二字；另外，敦煌本老子不仅为“三教混齐”之主，也为摩尼教之主。从王浮的一卷本到后来的十卷本，《老子化胡经》自王浮最先撰出，经过了数百年的不断完善，才最后定型。虽然敦煌本的化胡经还不能断定为最后的定本，但可以想见，它的结构和内容是非常完整的，因为它将道教和佛教双方、甚至儒家、摩尼教的历史和教理、教义都融入其中，最后确定老子为三教教主，“总摄一切法门”。

《老子化胡经》的这种变化，与佛道二教的争论显然有直接的关系。也就是说，由于佛教方面的不断反驳，道教方面只有在细节上不断地修正，才能够自圆其说。道教方面力证此书之真，并以此为基础，相继造作了许多与老子化胡说相关的道书，这些道书包括：《老子道德经

序诀》《太极左仙公请问经》《仙公请问众神难经》《太上洞玄灵宝真一劝解法轮妙经》《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》《老子西升经》《玄妙内篇》《三天内解经》《老子开天经》《造立天地记》《造立天地经》《广说品》《文始内传》《关令内传》《出塞记》，等等。这些道经，佛教方面在反驳时大都被引用过。也可以说，《老子化胡经》是与老子化胡说相关的系列道经的总称，它们被不断地改变和加工，与上述道书或道经的出现是有联系的，它们构成了《老子化胡经》从粗陋走向完善的中间环节。

二、《老子化胡经》的核心问题

《老子化胡经》本属向壁虚构，其真实性是很容易受到质疑的，道教方面为了回应佛教的反击，将其中的关键性细节作了刻意的处理，以弥合其说。由于佛道的争端，《老子化胡经》或者老子化胡说需要解决的核心问题至少有三点：其一，老子的出生年代；其二，老子如何化胡；其三，老子为何要化胡。关于老子为何要化胡，涉及中国传统的夷夏观，大意即认为夷狄之人根性刚烈，不遵礼教，需要用佛教教化，这里无须多述。本文只论述前两个问题。

（一）关于老子的出生年代

要证明老子西出化胡，其前提则是老子的出生年代早于佛陀。老子的出生年代本来就不明确，而佛陀的诞生年代在佛教初传的时代也是一个问号，但老子化胡说必须首先解决这个问题。北周时期的甄鸾在《笑道论》中曾引道教《道德经序》，文称：

老子以上皇元年丁卯下为周师，无极元年癸丑去周度关。（《广弘明集》卷九，《大正藏》卷五十二，第144页）

这个说法同《葛仙公序》一样，被唐代法琳的《辩证论》所引用：

老子以上皇元年太岁丁卯二月十五日丙午为周师者，即恒王丁卯之岁也。又云，无极元年太岁癸丑五月丙午去周西度关者，即是敬王癸丑之（岁）。（《大正藏》卷五十二，第522页）

《葛仙公序》比《道德经序》只是时间具体，二者并无根本区别。甄鸾在《笑道论》中曾嗤笑说：“古先帝王立年无号，至汉武帝创起建元，后王因之遂至今日，上皇孟浪可笑之深！”（《广弘明集》卷九，《大正藏》卷五十二，第144页）意思是说，中国从汉武帝开始才有年号之说，上古帝王哪里有什么年号？“上皇元年”之说乃无稽之谈。《葛仙公序》加注上皇元年为恒王丁卯岁，显然是受到了佛教的反驳才会出现这样的调整。

道教方面还有一种说法，就是老子“代为国师”或“代为帝师”之说。《三洞珠囊》卷九引《化胡经》说：

老子伏羲后生为帝师，号曰究爽子，复称田野子，作《元阳经》……汤王时出为帝师，号曰锡则子，作《道元经》……武王时出为帝师，号曰郭叔子，复称续成子，为柱下史。（《道藏》第25册，第355页）

这个关于老子从伏羲开始，代代为“帝师”的说法又必须有一个前提，就是老子的寿命极高，甚至可以长生不老。据甄鸾的《笑道论》曾引《化胡经》说：

三皇修道，人皆不死。上古时，天生甘露，地生醴泉，食饮长生。中古来，天生五

气，地出五味，食之延年。下古世薄，天生风雨，地养百兽，人捕食之。吾伤此际，故尝百谷以食兆民，于是三皇各奉粟五斗为信，求世世子孙不绝，五谷生神州。（《广弘明集》卷九，《大正藏》卷五十二，第148页）

关于饮食长生的神话毕竟是中国上古的传说，它容易被现实生活的实证所推翻。后来，道教干脆用道家的“气化说”来解决老子“不死”或“长生”的问题。《三天内解经》对此有详细的描述：

道源本起，出于无先。溟滓鸿蒙，无有所因。虚生自然，变化生成。道德丈人者，生于元气之先，是道中之尊，故为道德丈人也……老子者，老君也，变化成气，天地人物，故轮转而化生。炼其形气，老君布散玄、元、始气，清浊不分，混沌状如鸡子中黄，因而分散，玄气清淳，上升为天，始气浓浊，凝下为地，元气轻微，通流为水，日月星辰，于此列布。老君因冲和气，化为九国，置九人，三男六女，至伏羲、女娲时，各作名姓，因出三道，以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大道，外国八十一域，阴气强盛，使奉佛道……老子帝帝出为国师：伏羲时号为郁华子，祝融时号为广寿子……汤殷时号为锡则子，变化无常，或姓李名弘字九阳，或名聃字伯阳，或名中字伯光，或名重字子文，或名元字伯始，或名显字伯元，或名德字博文，或一日九变，或二十四变，或千变万化，随世沉浮，不可胜载。至殷武丁时，又反于李母，在胎中诵经八十一年，剖左胁而生，生而白首……反胎于李母者，自以虚空身化作李母之形，还以自胞，实非有李母也。（《道藏》第28册，第413-414页）

老子因为从“虚无”之道而生，可以隐显变化，生天生地，至于出为国师，教化民众，更不在话下。道教的这个“道本”说比佛教的“轮回”说和“化身”说似乎更为圆融，至少在理论上解决了老子的出生要早于佛陀的问题。按照这样的说法，老子可以在任何需要时候出现于世，也可以在任何不需要的时候退出人间。

（二）关于老子如何化胡

这个环节包括老子如何西出函谷关、如何在西域诸国教化胡王、在中天竺如何化身为太子悉达多、如何往返中土与天竺两地而为三教教主，等等。其中的每一个具体细节在相关道经中都能找到若干线索，但各经文之间却存在相互矛盾的地方。《太上道君造立天地初记》载：

老子以周幽王德衰，欲西度关，与尹喜期，三年后于长安市青羊肝中相见。老子乃生皇后腹中，至期，喜见有卖青羊肝者，因访，见老子从母怀中起，头鬓皓首，身長丈六，戴天冠，捉金杖。将尹喜化胡，隐首阳山，紫云覆之。胡王疑妖，镬煮而不热，老君大瞋，考杀胡王。七子及国人，一分并死。（胡）王方伏，令国人受化，髡头不妻，受二百五十戒。作吾形，香火礼拜。老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆山，发为星宿，骨为龙，肉为兽，肠为蛇，腹为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖，乃至两肾合为真要父母。（《笑道论》，引《大正藏》卷五十二，第144页）

道经《广说品》的情节则有所改变：

始，老国王闻天尊说法，与妻子俱得须陀洹果。清和国王闻之，与群臣造天尊所，皆白日升天。王为梵天之首，号玄中法师，其妻闻法同飞，为妙梵天王。后生鬬宾，号愤陀力王，杀害无道。玄中法师须化度之，（乃）化生李氏（女）之胎，八十二年剖左腋，生

而白首，经三月，乘白鹿与尹喜西游，隐檀特三年。愤陀力王猎，见便烧沈，老子不死，王伏，便剃发改衣，姓释名法号沙门，成果为释迦牟尼佛。至汉世，法流东秦。（《笑道论》，引《大正藏》卷五十二，第145页）

对照上述两部道经，情节虽然改变，但思路并无不同。这种化胡说实际上是老子变形的故事，其基本情节当取材于中国上古时代的神话，思路是老子以神力慑服胡王，使其受戒。这种化胡说显然是较早的道经才有，因为它没有考虑到佛教的历史和教义。

《三天内解经》则有巨大的突破，以下试引一节：

至周幽王时，老子知周祚当衰，被发佯狂，辞周而去。至关，乘青牛车，与尹喜相遇，授喜上下中经一卷，五千文二卷，合三卷。尹喜受此书，其道得成道眼，见西国人强梁难化，因与喜共西入罽宾国，神变弥加，大人化为胡王，为作佛经六千四万言，王举国皆共奉事。此国去汉国四万里，罽宾国土并顺从大法。老子又西入天竺，去罽宾国又四万里，国王妃名清妙，昼寝，老子遂令尹喜乘白象化为黄雀，飞入清妙口中，状如流星，后年四月八日剖右胁而生，堕地行七步，举右手指天而吟：“天上天下，唯我独尊。三界皆苦，何可乐焉？”生便精苦，即为佛身。佛道于此而更兴焉。（《道藏》第28册，第414页）

此处最大的不同是以道教在前，佛教在后，加入老子或尹喜乘白象或日精之类入王妃清妙口中、最后生出太子而成佛道，这样最能满足当时某些道教徒的虚荣心理。又引入了佛教《本起经》中的相关历史，如太子四月八日生，堕地行七步，即能右手指天而吟，这样的处理应该比前者更有“可信度”。比较敦煌本《老子化胡经》的相关内容，《三天内解经》这样的化胡处理应该都是比较成熟的。

三、佛教方面的回应

王浮造《老子化胡经》在西晋惠帝年间（290—306），到了南朝宋泰始三年（467），顾欢作《夷夏论》贬低佛教，佛道二教互争短长，展开了所谓“夷夏之争”。这期间相隔约150年，此中，佛道之间是否进行过争论，因史料的缺乏而无法证实。顾欢在《夷夏论》中利用老子化胡说以贬低佛教，而佛教徒在反驳中也提到了佛陀化老子的经典，说明佛教方面在《老子化胡经》出现后，也以牙还牙，制造类似的伪经以回敬道教。可以肯定的是，这些佛教的伪经应该早于顾欢的《夷夏论》，但具体时间则很难考证。由于《老子化胡经》将佛教创立的专利权归属于老子或尹喜，并侮辱了佛教徒，因而激起了佛教徒的强烈不满，他们曾有针对性地提出三圣东行说和宝应声菩萨、宝吉祥菩萨化为伏羲、女娲说来抗衡道教的老子化胡说。

（一）三圣东行说

三圣东行说在题为东晋帛尸梨密多罗所译的《大灌顶经》卷六《冢墓因缘四方神咒经》中就出现过：

阎浮界内有震旦国，我遣三圣在中化导，人民慈哀礼义具足，上下相率无逆忤者。（《大正藏》卷二十一，第512页）

佛告阿难：震旦国中，又有小国，不识真正，无有礼法，但知杀害，无有慈心，三圣教

化，遣言不着，至吾法没，千岁之后，三圣又过，法言衰薄，设闻道法，不肯信受。

《大灌顶经》被认为是刘宋时期的疑伪经典^①。该经没有说明“三圣”到底何指。刘宋时的僧愍在《戎华论析顾道士〈夷夏论〉》中说：

是以如来使普贤威行西路，三贤并导东都，故《经》云：“大士迦叶者，老子其人也。故以诡教五千，冀匠周世，化缘既尽，回归天竺。”（《弘明集》卷七，《大正藏》卷五十二，第47页）

这里首次出现了大士迦叶是老子的说法，但经文出处不详。慧通的《驳顾道士夷夏论》中则提到了其中的二圣：

摩诃迦叶，彼称老子；光净童子，彼名仲尼，将知老氏非佛亦明矣。（《弘明集》卷七，《大正藏》卷五十二，第45页）

慧通没有提到具体的佛经，但指出摩诃迦叶是老子，光净童子为仲尼。到了北周道安的《二教论》则曾明确地提出三圣之说，他引用的经文是《清静法行经》：

佛遣三弟子震旦教化，儒童菩萨，彼称孔丘，光净菩萨，彼称颜回，摩诃迦叶，彼称老子。（《广弘明集》卷八，《大正藏》卷五十二，第140页）

《清静法行经》最早著录于梁僧祐的《出三藏记集》卷四《新集续撰失译杂经录第一》，录为一卷，无译者及译出时间。该经所提到的三圣即儒童菩萨孔丘、光净菩萨颜回、摩诃迦叶老子，明确了佛教的“三圣东行说”。佛教的其他疑伪经，如《老子大权方便经》《天地经》《空寂所问经》等赞同三圣东行说，甚至是以《清静法行经》为基础而撰述出来的^②。这里需要指出的是，佛教的三圣说出现较早，但刘宋时期的僧愍和慧通都不提全，应该是有时代背景的。因为僧愍和慧通攻击的是顾欢的《夷夏论》，重点是老子；而北周道安回应的是周武帝的三教排序，因此将孔子、颜回、老子都搬了出来，以证明儒道二教皆源于佛教。

另外，三圣东行说的三个人物的称谓在佛教的传说里是不完全一致的。除了孔子、颜回、老子之说外，还有老子、周公、孔子一说，将儒家的另一位代表人物周公取代了孔子的弟子颜回。如梁武帝在《舍事李老道法诏》中说：“老子、周公、孔子等，虽是如来弟子，而化迹既邪，止是世间之善，不能革凡成圣。”（《广弘明集》卷四，《大正藏》卷五十二，第112页）同道教的老子化胡说一样，佛教的这些矛盾的说法当出于不同时期的疑伪经，是三教、特别是佛道斗争的反映。

（二）宝应声菩萨、宝吉祥菩萨化为伏羲、女娲说

同三圣东行说一样，佛教菩萨化为伏羲、女娲说也是对道教老子化胡说的一种回应。道安《二教论》中的《服法非老》章云：

八相感成，双林现灭，斯其大也。权入六道，晦迹尘光，斯其小也。小则或画卦以御时，或播殖以利世，或修征以定乱，或行礼以诫物，或谈无而傲荣，或说有而重爵，何为老生独非一迹？故《须弥四域经》曰：宝应声菩萨名曰伏羲，宝吉祥菩萨名曰女娲。但今之道士始自张陵，乃是鬼道，不关老子。（《广弘明集》卷八，《大正藏》卷五十二，第

^① 参见〔日〕大村西崖：《密教发达史》，东京国书刊行会，1908年，第129-130页。

^② 参见李小荣：《弘明集、广弘明集述论稿》，巴蜀书社2005年版，第222页。

140 页)

《二教论》承认老子是圣人，可以感应变化，但不承认道士或道教与老子有什么关系。文中所引的《须弥四域经》不见于《出三藏记集》，而首载于隋代法经的《众经目录》卷四，传为南齐竟陵王萧子良所出。《须弥四域经》之所以要把中国传说中的上古神人伏羲和女娲也说成是菩萨的应化之身，其源头还是在道教的老子化胡说。前文提到的《三天内解经》中就提出老子生于虚无之先，为道中之尊，是为道德丈人。又说：

老子者，老君也，变化成气，天地人物，故轮转而化生。炼其形气，老君布散玄、元、始气，清浊不分，混沌状如鸡子中黄，因而分散，玄气清淳，上升为天，始气浓浊，凝下为地，元气轻微，通流为水，日月星辰，于此列布。老君因冲和气，化为九国，置九人，三男六女，至伏羲、女娲时，各作名姓，因出三道，以教天民，中国阳气纯正，使奉无为大道，外国八十一域，阴气强盛，使奉佛道。（《道藏》第28册，第413页）

按照该经之说，老子不仅开天辟地，而且创造了人类的一切，包括伏羲、女娲为老子造作名姓之始，佛教方面对此不能不有所反应。这在唐代陈子良对《辩证论》卷五的注释得到说明：

依《须弥像图山经》及《十二游经》并云：成劫已过，入住劫来，经七小劫也。光音天等，下食地肥，诸天项后，自背光明，远近相照。因食地肥，欲心渐发，遂失光明，人民呼嗟。尔时，西方阿弥陀佛告宝应声、宝吉祥等二大菩萨：汝可往彼与造日月，开其眼目，造作法度，宝应声者示为伏羲，宝吉祥者化为女娲。后现命尽，还归西方。（《大正藏》卷五十二，第521页）

《须弥像图山经》也称《须弥图经》，与《须弥四域经》是否为同一经典，不得而知。但《须弥图经》也同样有宝应声菩萨、宝吉祥菩萨化为伏羲、女娲之说^①。按照净土信仰，光音天为色界天中的第三天，即十八天中的第六天，光音天中的众生是人类的始祖，他们降生人间后，欲壑难填，所以失去了光明，于是，阿弥陀佛派出宝应声、宝吉祥二菩萨造出日月，才使得人类有了光明，继续繁衍生存。这是佛教的创始说，针对的应该是《三天内解经》或者类似道经中的老子开天辟地说，其目的是将人类始祖伏羲、女娲等人归功于阿弥陀佛。

四、佛道关于《老子化胡经》的争论

根据佛教方面的记载，历史上佛道关于《老子化胡经》的真伪之争发生过多次，其中北魏孝明帝正光元年（520）、唐高宗显庆五年（660）、元宪宗八年（1258）的辩论很具代表性，道教在这三次辩论中均告败北。以下试简述之。

（一）北魏孝明帝正光元年的佛道辩论

魏孝明帝正光元年，召释、老二宗上殿，侍中刘腾宣敕，命诸法师与道士对论。清道馆道士姜斌同融觉寺沙门昙无最对阵，争论老子与释迦牟尼的出生谁先谁后。道士姜斌引《老子开

^① 《须弥图经》云：“宝应声菩萨伏羲，宝吉祥菩萨化为女娲，儒童应化作孔丘，迦叶化为李老，妙德托身开士，能儒诞孕国师。”见法琳：《决对傅奕毁佛法僧事》。

天经》，以老子生于东周周定王三年，即公元前604年，而沙门昙无最引《周书异记》《汉法本内传》，以佛陀生于西周周昭王二十四年，即公元前1029年，二者相较，佛陀要早生老子400多年。客观而论，无论是道教的《老子开天经》还是佛教的《周书异记》《汉法本内传》，都是双方杜撰出来的伪经，不合事实，但道教更容易露马脚，因为一般人都知道老子只著了五千字的《道德经》，尚无其他著作，《老子开天经》显然属后人伪造。姜斌提到《周书异记》《汉法本内传》在先儒孔子那里并无记载，而昙无最说出于孔子删《易》里的“中备”，也是信口开河。但孝明帝只查《老子开天经》的问题，且大臣们也一致认定“老子止著《五千文》，余无言说”，说明孝明帝集团有意偏袒佛教。《老子开天经》虽然与《老子化胡经》不同，但都属于“老子化胡”系列，其所涉及的根本问题并无不同（《续高僧传》卷二十三《昙无最传》，《大正藏》第50册，第624页）。

（二）唐高宗显庆五年的佛道辩论

唐初，因太史令傅奕反佛和佛道的排位之争，朝廷多次举行佛道辩论，气氛紧张。唐高宗显庆五年八月十八日，敕召僧人静泰、道士李荣入洛宫辩论。高宗问：“老子化胡为佛，此事如何？”静泰回答说，道教经典除了《老子》《庄子》外，其余经典如《灵宝》《上清》《三皇》等经，都是后人所造，至于王浮伪造《老子化胡经》，佛教方面早就考证出来，无须多辩。针对李荣引《老子序》“老子化胡为佛”“西适流沙”之说，静泰引《化胡经》“我师释迦文，善入于泥洹”等文，指出《老子化胡经》前后矛盾，逻辑混乱，并据《西京杂记》“老子葬于槐里”，否认老子有西出化胡的可能。李荣反驳说，佛经除《四十二章经》外，其余都是佛教徒的伪作。静泰则说，这是李荣不懂佛教的译经史，佛教的每一部经典的翻译，都有作者、时间、地点的记录。这场辩论，李荣明显处于下风（《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第391页）。

（三）元宪宗八年的佛道辩论

元朝初年，全真教势力强大，侵占佛教的多处寺院、田产，大肆刻印王浮的《老子化胡经》，并新造《老子八十一化图》，诽谤佛教，遭到佛教徒的强烈不满。元宪宗蒙哥为了平息佛教徒的愤怒，曾两次召集佛道辩论。宪宗八年七月，蒙哥命忽必烈亲王召请各地僧、道两宗，僧人300多人，道士200多人，佛道两方各出17名代表，佛教方面以少林寺福裕长老为“头众”，道教方面以全真道的“权教”张志敬（张真人）为“头众”。双方围绕道教的《老君八十一化图》《老子化胡经》及其他“谤佛”道书进行辩论。包括儒者在内所谓“九流名士”来到上都和林的皇宫聚会，参加集会的担当“证义”的丞相、大臣及儒者共200余人。辩论由忽必烈主持，掌管佛教事务的那摩国师、八思巴国师、西蕃国师等人一并到场。这是有史以来场面最大、时间最久的一次佛道辩论。禅宗僧人祥迈在元世祖至元二十八年（1291）奉敕将此事全程纪录，名为《辨伪录》。在辩论中，佛教方面准备充分，紧紧抓住《化胡经》是否为老子所说、何为佛、老子有无到天竺化胡成佛、道士能否持咒做到入火不烧、白日上升、摄人返魂、固精久视等问题，让道士答辩，忽必烈、八思巴国师也亲自向道士提出质难。道士或“无答”，或“不曾闻得”，或“不敢持论”，也不敢试验“入火不烧”等道术，最后表示认输（《辨伪录》卷四，《大正藏》第52册，第771页）。

五、结语

《老子化胡经》自南北朝以来便为佛道二教的一大公案，每当佛道关系紧张之时，《老子化胡经》便首当其冲，双方围绕此书的真伪，辩论了近一千年。老子化胡之说本属向壁虚构，道教方面尽管屡加改装，以补其缺，但仍然抵挡不住佛教的破斥，道教在历次的辩论中几乎没有发现得胜的纪录。在上文提到的三次辩论中，北魏孝明帝正光元年和元宪宗八年的辩论对佛教有利，当时的皇帝倾向于佛教，而唐高宗显庆五年的辩论对道教有利，当时的皇帝倾向于道教，然而，无论是皇帝倒向哪一方，道教方面都失败了。这只能说明，一个凭空捏造的故事无论如何是经不起事实的验证的。

然而，《老子化胡经》却在中国长期流传，非因其伪而为历史上的某些道教徒所抛弃而屡加利用，佛教方面也忍不住制造不少的伪经来“以毒攻毒”，这是值得深思的。究其根源，一是由于中国传统的夷夏观念根深蒂固。中国人一向相信华夏为世界的中心，文化的正统，只能“用夏变夷”，不能“用夷变夏”，这种强烈的民族主义情结正是老子化胡说产生的文化基础，也是《老子化胡经》能够长期流行的关键。道教与佛教，一个是本土宗教，一个是“夷狄之教”，道教利用的正是本土文化的优势，通过老子化胡说来为争夺其宗教的正统地位。历史上的“三武一宗”法难发生时，皇帝在诏令中无一例外地打出了“夷夏之辨”的旗号，借口佛教是“夷狄之教”而废除之，可见夷夏观念在传统中国的影响之普遍和深入。二是由于古人对老子和释迦牟尼生平的不确切了解。老子化胡说的一个核心是老子与释迦牟尼出生年代的先后问题。在中国，老子本来就是一个传说人物，司马迁在老子本传中就没有说清其具体的出生时间，一些历史学家甚至对历史上有无真实的老子其人还持怀疑态度，至今仍无定论；在印度，向来就没有精确的历史记录，它的历史几乎要靠中国僧人的求法记录和考古资料才能弄出个大概，释迦牟尼的出生年代在今天也是靠“记点法”推算出来，因此，在古代中国要说清老子与释迦牟尼谁先谁后的问题也绝非易事。当时的一些道教徒正是利用老子的传说加上道教自身的神秘主义说教神化老子，证明老子早于佛陀，道教高于佛教，甚至以老子为佛陀之父亲或师傅，以贬低佛教，这种以出身论高低的做法，显然是传统宗法等级社会的产物，是封建宗法等级制度在宗教斗争中的曲折反映。

佛教伪史《汉法本内传》与佛道论争*

刘林魁**

南北朝隋唐时期，中土佛教蓬勃发展，佛道二教的关系也日益紧张。为了在激烈的佛道斗争中取得优势，佛教徒常常托名古人伪造一些著作。这些伪作，大部分已经佚失，偶尔能见到的也多为片言只语。《汉法本内传》^①就是这样一部伪作。庆幸的是，这部著作被佛教徒多次引用，保留了原文的许多信息。以《汉法本内传》为样本，研究其成书过程及伪造方法，我们可以探究同类著作的一般特征，丰富中国佛教史的研究。

一、《汉法本内传》的成书时间

《汉法本内传》，藏经中又称《汉显宗开佛化法本内传》《汉本内传》，《初学记》卷二十七、《渊鉴类函》卷三百一十七称之为《汉明帝内传》。全书五卷，“第一卷明帝得梦求法品，第二卷请法师立寺功德品，第三卷与诸道士比校度脱品，第四卷明帝大臣称扬品，第五卷广通流布品”^②。唐初僧人道宣认为，《汉法本内传》是叙“佛法初至，异道乖竞”“时事”之作，其作者姓名“未详”^③。与道宣同时代的道世却认为“后汉时通人傅毅开显佛化，造《法本内传》”^④。不过，认为《汉法本内传》为傅毅撰写者，仅道世一人，不是佛教界多数人的看法。

早在唐初，道教徒就指责此书是鸠摩罗什门徒伪造。宋周敦义《翻译名义序》云：

道家尹文操斥《法本内传》是罗什门僧妄造。通惠辨云：“明帝梦金人事，出《后汉

* 本文原载《云南社会科学》2009年第2期，第122-126页。

** 刘林魁（1972-），男，文学博士，四川大学俗文化研究所博士后，宝鸡文理学院中文系讲师。

① 《汉法本内传》全书共五卷，现保存最完整的是第三卷，第一、二卷内容有略述者，其余内容已难见原貌。留存部分，主要保存在《破邪论》卷一、《广弘明集》卷一、《集古今佛道论衡》卷一、《法苑珠林》卷十八并卷五十五、《续集古今佛道论衡》卷一、《古今译经图记》卷一、《翻译名义集》卷一、《性善恶论》卷四、《宗统编年》卷六、《缙门警训》卷十、《佛祖统纪》卷三十五等，其中以《续集古今佛道论衡》著录最为详细，《破邪论》著录时间最早。

② 法琳：《破邪论》，《大正藏》第52册，新文丰出版公司1985年版，第480页中。（以下《大正藏》出版社同）

③ 道宣：《大唐内典录》，《大正藏》第55册，第221页上。

④ 道世撰，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》，中华书局2003年版，第1649页。

纪》。此若虚妄，岂名信史耶？又《吴书》阚泽对吴主云：“褚善信、费叔才自憾（作者按：原为“感”）而死，岂是罗什门徒所造？”^①

通惠即《宋高僧传》作者赞宁。尹文操（622-688），初唐陇西天水人，少习儒业，长精《西升》《灵宝》等道经，高宗时曾为昊天观观主，仪凤四年（679）奉敕修撰《玄元皇帝圣纪》十卷，授银青光禄大夫、行太常少卿。他对《汉法本内传》的斥责可能有攻击诬蔑。鸠摩罗什于后秦姚兴弘始三年（401）到中国长安，弘始十五年（413）圆寂。鸠摩罗什生活的时代，佛道斗争远不及后世激烈，罗什及其门人的著作中也没有丝毫《汉法本内传》的信息。虽然如此，尹文操的观点仍然无法全部否定，因为唐初称此书为伪的作者不止尹文操一人。《广弘明集》：“有人疑此卷一云：传近出，本无角力之事。案《吴书》明费叔才憾死，故《传》为^②实录矣。”《广弘明集》成书于唐麟德元年（664），当时有人怀疑《汉法本内传》“近出”，是佛教徒的伪作。持这种观点者，很可能与尹文操一样，是道教信仰者。这样一部为道教徒和佛教徒同时关注的著作，在其盛行之初，作者和成书时间就已经成了争论的焦点。

今人多认为此书为南北朝时期的伪作。汤用彤认为，《汉法本内传》“当系南北朝末伪造之书，且复于求法译经之外，更加与道士斡力之怪事”^③。任继愈认为：“北魏太武帝取缔、镇压佛教（464）之后，佛教、道教的斗争一直十分激烈，大约在北魏中叶，佛教徒伪造《汉法本内传》等书宣扬佛教优越，而诋毁攻击道教。”^④许理和认为：“原文也许写于6世纪初。”^⑤《汉法本内传》最早出现在《续高僧传》卷二十三《昙无最传》中。元魏正光元年（520），道士姜斌与僧人昙无最争论佛道先后时，昙无最引用《汉法本内传》证明佛先道后^⑥。汤用彤和任继愈的观点自然是据此得出的。但是，《汉法本内传》“中引用道经时有《茅成子》《许成子》《列子》《黄子》《老子》《庄子》《惠子》，合二十七家诸子经书”^⑦。诸子著作收入道藏目录始于北周时期。甄鸾《笑道论》：“道士所上经目，云：陆修静目中见有经书、药方、符图，止有一千二百二十八卷，本无杂书诸子之名。而道士今列二千余卷者，乃取《汉艺文志》目八百八十四卷为道之经论。”^⑧甄鸾所言“今列二千余卷者”者，即成书于天和四年（569）七月的北周《玄都观经目》^⑨。在北周佛道论争日渐激烈的背景下，此经录大量扩充经目，诸子著作也因此进入道教经目中。《惠子》一书，《汉书·艺文志》在名家之列，《汉法本内传》中道士斗法时就持有该部经典。据此，《汉法本内传》当有某些内容是在天和四年之后所作，它应该是佛教徒累积编纂而成，最终成型当在唐初。

南北朝至唐初，佛道论争非常激烈。南朝顾欢《夷夏论》和托名张融的《三破论》分别掀起了两次佛道论争的高潮。北朝的两次灭佛背后，都有佛道斗争的影子，尤其是周武灭佛一事

① 法云：《翻译名义集》，《大正藏》第54册，第1068页中。

② 道宣：《广弘明集》，《大正藏》第52册，第99页中。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社1997年版，第16页。

④ 任继愈：《中国佛教史》第1册，中国社会科学出版社1998年版，第103页。

⑤ 许理和著，李四龙、裴勇等译：《佛教征服中国》，江苏人民出版社2003年版，第25页。

⑥ 道宣：《续高僧传》，《大正藏》第50册，第624页。

⑦ 法琳：《破邪论》，《大正藏》第52册，新文丰出版公司1985年版，第480页上。

⑧ 道宣：《广弘明集》，《大正藏》第52册，第152页中。

⑨ 卿希泰主编：《中国道教史》第1册，四川人民出版社1996年版，第548页。

中，周武帝宇文邕组织了多次三教论争，主张灭佛存道，更让佛教信仰者将攻击矛头对准了道教，产生了诸如甄鸾《笑道论》、道安《二教论》一类的扬佛斥道著作。唐代初期，由傅奕掀起的佛道论争更是持续了唐高祖、太宗、高宗三朝。在此过程中，二教教徒和支持者或者征引典籍文献，或者伪造弘法著作，其目的都是为了扬我而抑它。《汉法本内传》就是在这样的宗教背景下产生的。

二、《汉法本内传》对汉明求法传说的继承与改造

《汉法本内传》是依托汉明求法传说而成书的一部佛教伪史^①，它对汉明求法传说的改造也是非常明显的。唐以前记载汉明求法传说的文献共有15种^②。从唐前汉明求法传说的逻辑演变过程来看，《汉法本内传》正好在终点上。其细节更加详细，人物事迹描述更加完备。汉明求法说共有11个信息点，即感梦时间、对答之人、所遣使者、使者人数、取经地点、译经之人、译经地点、经本收藏点、取回佛画情况、佛画供养地点、壁画情况等。唐前记载汉明求法的文献中，只有《汉法本内传》完全记载了这11个信息点^③。除叙述完备之外，有关汉明求法之记载，《汉法本内传》与前此文献还有3个方面的不同。

第一，感梦时间和使者人数。《汉法本内传》中感梦时间定在永平三年，而不是《老子化胡经》《历代三宝记》的永平七年；使者人数定为18人，而不是《历代三宝记》的14人，也不是《四十二章经》《牟子理惑论》《真诰》的12人，更不是僧祐《新集撰出经律论录》的2人。这两处改动的原因，前者可能因为永平三年是汉明帝刘庄即位后遭遇天灾最厉害的一年，后者则因为求法传说中的一位主要人物傅毅曾被汉明帝任命为兰台令史，与班固、贾逵共典校书之责，而兰台令史恰为18人^④。此两条改动更多是从合理和可信角度出发。

第二，对答之人。《汉法本内传》中汉明帝感梦之后，应答者由傅毅一人变成了傅毅、王遵两人。傅毅之应答，指明西方有佛。王遵之应答，则是说佛陀生在周昭王时：“臣案《周书异记》云：周昭王时，有圣人出在西方。太史苏由对曰：‘所记一千年时，声教被及此土。陛下所梦，必当是之。’明帝信以为然。”^⑤增加王遵应答，实际上已经在改变汉明求法传说原有的性质。原传说重在佛教入华时间和机缘，而《汉法本内传》却增加了佛陀生于周昭王时。当然，这样伪造的原因是要说佛陀早于老子、佛教优于道教，具有二教教主争先后、比优劣的意图。这一层意思，在后面3章佛道斗法中就非常明确了。

第三，译经人事迹。《汉法本内传》增加汉明求法时印度人华僧人摄摩腾的事迹。摄摩腾、竺法兰在汉明求法传说的早期记载中并不存在。这2人与汉明求法传说的关系，是随着佛教在

① 对汉明求法的历史真实性，学术界态度不一。本文不讨论此事真伪，凡提及此事均称汉明求法传说。

② 即王度《奏禁奉佛》、袁宏《后汉纪》、范曄《后汉书》、王琰《冥祥记》、僧祐《新集撰出经律论录》、陶弘景《真诰》、酈道元《水经注》、杨衒之《洛阳伽蓝记》、魏收《魏书·释老志》《四十二章经序》《牟子理惑论》、慧皎《高僧传》、甄鸾所引《老子化胡经》、费长房《历代三宝记》《汉法本内传》等。

③ 李小荣：《〈弘明集〉〈广弘明集〉述论稿》，巴蜀书社1985年版，第80-82页。

④ 同上书，第67-70页。

⑤ 释智升：《续集古今佛道论衡》，《大正藏》第52册，第397页中。

中土的接受和发展而受到关注。时间大概在两晋南北朝时期。从现有佛教典籍来看,摄摩腾作为汉明求法时东来之高僧,最早出现在晋代释道安的经录中。而到了《高僧传》,竺、摄2人成为早期同时来华的高僧。僧传对此2人来华之后事迹的记载,多在传译佛经方面。竺法兰翻译《十地断结》《佛本生》《法海藏》《佛本行》《四十二章》等5部经典,摄摩腾则参与翻译《四十二章经》^①。但《汉法本内传》对竺法兰的活动描述甚少,摄摩腾译经功德也不是重点,重点放在了斗法、弘教事迹的叙述上,他由译经僧变成了神通僧。《汉法本内传》对汉明求法传说的发展,主要是扩充摄摩腾斗法弘教之举,其他两个方面的改造要小得多。

南北朝隋唐时期,佛教徒伪造了许多弘教护法史著,而《汉法本内传》是其中最有影响的著作之一。唐初佛道论争中,此书被多次引用。其影响之大,以致唐王朝要明令查禁此书^②。此书之所以产生了重大影响,在于以下两个方面。其一,伪造者依托了一个可信度较高的传说来弘扬佛教。在众多的佛教入华传说中,汉明求法能一枝独秀,与此一传说出现较早、有较强的真实性有关。而其他诸说,出现的时间相对要晚。伯益知有佛、古来就有阿育王寺,最早出于刘宋宗炳《明佛论》所引《山海经》;周世佛法已来,最早见于三国谢承《后汉书》中;孔子已知有佛,最早见在《弘明集后序》所引《列子》中;燕昭王知有佛,最早见在南朝王子年《拾异记》中;秦始皇时佛教已经传入,最早见在隋代费长房《历代三宝记》所引晋代朱士行《经录》中;张骞时佛法传入,最早见在《魏书·释老志》中;汉武帝的休屠金人即为佛像,最早见在《世说新语·文学篇注》引《汉武帝故事》中;西汉刘向已见佛经,最早见在《世说新语·文学篇注》所引刘向《列仙传》中^③。以上10种佛教入华的时间,都比汉明永平求法说要早,但这些说法产生的时间及其引起人们关注的时间大多要晚于晋代,有牵强附会的嫌疑。所以,后来儒、道二教大都仅认可汉明求法为佛教入华之始。儒家方面,韩愈《谏迎佛骨表》云:“汉明帝时始有佛法。”^④道教方面,谢守灏《混元圣记》卷一云:“后汉明帝,佛法初入中国。”^⑤“自汉明夜寝,傅奕云:金人入梦。傅毅对诏,辩曰胡神。”^⑥

其二,突破汉明求法传说原有的主题,在佛道论争背景下增加新的有利于佛教的内容。汉明求法传说,对佛教而言,有利有弊。一方面,这个传说表明佛教是汉明帝派人从天竺请到中土来的,后代帝王亦应如此重视佛教。但是,如果承认此一事件,佛教的历史就有可能被解释为晚于道教,就会在佛道优劣的论争中非常被动。所以,《汉法本内传》中就有王遵引用《周书异纪》回应明帝的问答:周昭王二十四年,佛陀诞于西方,后此十九年出家;周穆王三十二年二月二十五日,佛陀涅槃^⑦。《周书异纪》此两条是附会《春秋》周昭王十年恒星不现的记载而成。此一佛教入华传说最早出现在三国谢承《后汉书》中。

由此可见,《汉法本内传》依托汉明求法传说,融入谢承《后汉书》周代有佛之说,将南

① 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》,中华书局1992年版,第1-3页。

② 释智升:《开元释教录》,《大正藏》第55册,第625页中。

③ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京大学出版社1997年版,第3-12页。

④ 刘煦:《旧唐书》,中华书局1975年版,第4198页。

⑤ 谢守灏:《混元圣记》,《道藏》第17册,文物出版社等1988年版,第791页上。

⑥ 道宣:《广弘明集》,《大正藏》第52册,第160页中。

⑦ 释智升:《续集古今佛道论衡》,《大正藏》第52册,第397页下-398页上。

北朝时期两部佛教伪史著作《汉法本内传》和《周书异记》的内容融为一体，相互支撑，共同证明佛教之悠久历史和来华之机缘。《汉法本内传》因此也就成了一部专门为应对佛道论争而编纂的佛教伪史。

二、佛道斗法的佛经来源

《汉法本内传》的第三至五卷，以道士和摄摩腾斗法为主线，写汉明帝时期佛教徒战胜道教徒，明帝与大臣颂扬、归崇佛法，因而佛教盛行中土。这三卷内容是佛道论争背景下佛教优于道教的观念的产物，也是《汉法本内传》中完全作伪的一部分。第三卷写僧人摄摩腾与五岳道士的斗法，与北魏太平真君六年（445）译出的《贤愚经·降六师品》中佛与六师斗法非常相近。《贤愚经·降六师品》中的描述如下：

一时佛在王舍城竹园之中，与千二百五十比丘俱。时泐沙王，已得初果，信敬之心，倍复隆厚。常设上妙，四事所须，供养于佛，及比丘僧……时王有弟，敬奉六师，信惑邪倒，谓其有道，竭家之货，供给与之。佛日初出，慧流肇润，无心拔擢，没在重网。兄王泐沙，甚爱重之，殷勤方便，晓令奉佛。弟执邪理，不从王教。数数敕令，请佛供养。弟白兄王：“我自有师，不能复往，奉事瞿昙。”^①

于是，泐沙王弟设大会招待六师与佛。六师先至，佛与大众后至。佛以神通令六师移座下行，此后又施展神通令六师不能先佛行水、咒愿、行食、说法等。佛说法后，泐沙王弟，得法眼净。于是六师甚怀恼恚，各至闲静求学奇术。天魔波旬，惧其情怯，不能宣布恶邪之毒，即下化作六师之形，诣国王处约定七日后与佛斗法。佛于七日间，游转七国，六师外道紧紧相随。后佛于舍卫国与六师斗法。六师外道大败，率徒众皆归奉佛法^②。

《贤愚经·降六师品》与《汉法本内传》有许多相似点。

第一，起因相似。在前者中，因为泐沙王弟皈依佛法，天魔波旬下化为六师，“于一人前，现五人术。飞行空中，身出水火。分身散体，百种现变。愚痴之徒，更相恃赖”。求见泐沙王，要与佛斗法。后者因为汉明帝皈依佛法，五岳道士“或策使鬼神，或吞霞饮气，或入火不烧，或履水不溺，或白日升天，或隐形不测，至于方术无所不能”，求见汉明帝，要求与摄摩腾斗法。

第二，斗法结果同是佛教大胜，并广收信徒。在前者中，15天里，泐沙王等8国国王和信众各自请佛讲法展示神通。当佛陀战胜六师之后，“六师徒类，九亿人众，皆来归佛，求为弟子……佛为说法，示其法要。漏尽结解，悉得罗汉……佛即为说，随其所应。有发大心，得果生天。进福增善，数甚众多”。“道士等相顾后者中五岳道士斗法失败后，失色，大生怖惧。将欲升天隐形者，无力可能。禁劾鬼神者，呼策不应，各怀愧恧。南岳道士费叔才，自憾而死。”^③“初立佛寺同梵福量，司空阳城侯刘峻与诸官人士庶等千余人出家。四岳诸山道士吕惠

① 沙门慧觉等译：《贤愚经》，《大正藏》第4册，第360页下。

② 同上书，第360页下-363页下。

③ 道宣：《集古今佛道论衡》，《大正藏》第52册，第364页中。

通等六百二十人出家。阴夫人王婕妤等，与诸宫人妇女二百三十人出家。便立十寺，七所城外安僧，三所城内安尼。自斯已后广矣。”^①

第三，斗法方式都是显示神通。前者中，以“佛徐申臂，手接座。欵有大声，如象鸣吼。应时即有五大神鬼，摧灭挽拽。六师高座，金刚密迹。捉金刚杵，杵头出火。举拟六师，六师惊怖，奔突而走。惭此重辱，投河而死”。后者中先是烧经，后是舍利显应和摄摩腾展示神通，“时佛舍利，光明五色，直上空中，旋环如盖，遍覆大众，映蔽日光。摩腾法师踊身高飞，坐卧空中，广现神变”^②。

第四，斗法的性质都属于争夺信众尤其是帝王皈依佛教。前者中，佛在约定的7天中，游走7个国家，实际上是要使更多国王皈依信仰。后者中五岳道士要求与摄摩腾斗法，汉明帝给他们宣讲佛法，后将约定转告摄摩腾，并请求摄摩腾降服道士。两者都属于宗教斗争。

后者中斗法过程的书写，可能借鉴了前者中佛与六师外道斗法。印度佛教诞生和传播过程中，伴随着与其他宗教组织和宗教观念的斗争。佛教称自己为内教，称佛教之外的宗教为外道。佛经中常提及“九十六外道”，其中又以“六师外道”最为著名。“六师”常与释迦牟尼争夺思想领地和宗教信徒，争夺的方式常常是辩论。佛经中有关于佛陀降服外道、外道归顺佛法的许多记载。只是由于宗教斗争的性质和印度文化本身的特性，佛陀与外道论争的记载伴随着神通、灵验等，有的甚至以神通、斗法的方式来宣扬佛陀的伟大。佛教有着这样丰富的与外道斗争的历史和经典资源，熟悉佛经的中土信众一旦要在佛道论争中伪造文献，这些资源就潜移默化地进入了他们的叙事之中。《汉法本内传》对佛、道斗法的描述，无疑就受到了佛经斗法叙事模式的影响。

三、《汉法本内传》中的佛道论争

实际上，佛道论争对《汉法本内传》的影响，不仅仅是摄摩腾和道教徒斗法的情节设计，还体现在多个方面。首先是夷夏之辨的观念。佛道论争中，道教常常参照中土习俗、观念，定佛教为胡教、佛陀为胡神。在传统的夷夏观念影响下，似乎自然而然地可以得出如下结论：中土原有之道教优于胡教。这种针对佛教的夷夏之辨，体现在《汉法本内传》中有两处。第一，五岳诸山道士不满汉明帝崇信佛教，认为佛陀为胡神，“窃承陛下弃本追末，不适合中土，求教西域。所事乃是胡神，所说不参华夏。愿陛下恕臣等罪，听与试验……愿得与其比较，一则圣上意安，二则得辨真伪，三则大道有归，四则不乱华俗”^③。第二，摄摩腾认为天竺为世界中心：“迦毗罗卫者，三千大千世界、百亿日月之中心。三世诸佛，皆在彼生。乃至天龙鬼神，有愿行者，皆生于彼。”^④夷夏论是建立在华夏为世界之中心这一宇宙观上。但《汉法本内传》中称天竺迦毗罗卫国为“三千大千世界、百亿日月之中心”，撼动了夷夏论的思想基础。当然，天竺为世界中心，并不是中土佛教徒为了弘法而杜撰的，而是佛教典籍早已有之，佛道辩论时

① 道宣：《广弘明集》，《大正藏》第52册，第99页中。

② 同上。

③ 道宣：《集古今佛道论衡》，《大正藏》第52册，第364页上中。

④ 同上。

也时常引用。《牟之理惑论》云：“（佛陀）所以生天竺者，天地之中，处其中和也。”^① 刘宋谢镇之云：“故知天竺者，居娑婆之正域，处淳善之嘉会。”^② 这正足以说明佛教信仰者针对夷夏论的辩论，源远流长。

其次，是道经虚妄的观念。佛道论争中，佛教常常指责道教伪造经典。《汉法本内传》中的道教焚经一情节即属此种。“南岳道士褚善信……都合六百九十人。各赍《灵宝真文》《太上玉诀》《三元符录》等五百九十卷，置于西坛；《茅成子》《许成子》《黄子》《老子》等二十七家子书有百三十五卷，置于中坛；饌食奠祀百神，置于东坛……道士等以柴荻和坛，沈香为炬，绕子经而泣……便纵火焚经，经纵火化，悉成灰烬。道士等相顾失色，大生怖惧。”^③ 《历代佛祖通载》云：“诸子道书，皆灭灰烬。褚、费二人，自憾（作者按：原为‘感’）而死。次将梵本，火然赫奕。宛如鼎新，更增光洁。”^④ 道经被焚，佛经完好无损，与佛教徒之道经虚妄观念的反映。道教不但经典稀少，而且常讲神书天授、不得妄传。面对佛教成百上千的经典，道教徒一方面攻击佛经繁杂，一方面开始了造经运动。道教造经，除了吸收、容纳诸子百家著作外，还大量抄袭佛经。道教大规模抄袭佛经，引起了佛教界的反对。在佛道论争中，佛教徒常常攻击道教经典多是伪经。在《汉法本内传》中，一一列举道教经典，并准确宣称其经典共700余部，就是对道经数量稀少的嘲笑。焚经之较量，也就形象地证明了道经为伪经，佛经为真经，佛教优于道教。

再次，佛教弘法方式的影响。佛教常常通过直接宣讲佛法来传播教义，争夺信众。《汉法本内传》中就有这种讲法弘教的影子：

褚信奉问曰：“若佛道是真，应无形色，云何图画其像？以此验之，定非虚无自然之宗。”帝曰……褚信问曰：“不审帝设涅槃，是何句义？”帝曰……褚信问：“涅槃之义有几种？”帝曰……褚信问曰：“未审五者其义云何？”^⑤

这里是汉明帝给道士褚善信讲解佛教“四种法身”与“五种涅槃”大义。关于涅槃和法身的问题，魏晋南北朝以来佛教徒多有探讨。刘宋陆澄《法集》，第2帙七卷《觉性集》中就有多篇关于涅槃的探讨文章，第4帙四卷《法身集》就是关于法身的探讨。《广弘明集》收有昭明太子萧统与僧俗探讨法身义的文章。《魏书·释老志》也有关于涅槃、法身的解释。《隋书·经籍志》叙佛经时也解释涅槃义。可见涅槃和法身是佛教传入中土后，非常受关注的两个问题。《汉法本内传》中褚善信对汉明帝的宣讲，明显受到了这种说法风气的影响。

总之，《汉法本内传》虽是一部佛教伪史，但在佛教界和民众中影响极大。不但《佛祖统记》《佛祖历代通载》《隆兴释教编年通论》等佛教史著都依照《汉法本内传》来编纂汉及汉以前的佛教史，而且民间至今仍然流传汉明时佛道斗法的故事，洛阳白马寺南也存留焚经台遗迹。

① 僧祐：《弘明集》，《大正藏》第52册，第1页下。

② 同上书，第42页中。

③ 道宣：《集古今佛道论衡》，《大正藏》第52册，第364页中。

④ 释念常：《佛祖历代通载》，《大正藏》第49册，第507页下。

⑤ 释智升：《续集古今佛道论衡》，《大正藏》第52册，第399页上中。

《六祖坛经》与道家、道教关系考论*

张培锋**

《六祖坛经》是禅宗的重要经典，这一点，丝毫没有怀疑。很多学者也指出过南宗禅与道家有着密切关系，如胡适先生指出：“至唐之慧能、道一，才可说是中国禅之中道家自然主义的成分最多，道一是好代表。”^① 孙昌武先生通过对白居易宗教信仰的分析，提出“洪州禅”合佛道为一的观点，指出洪州禅发展上的一个特点是融入了更多的道家思想的内容。从一定意义说，由菏泽禅向洪州禅的演化是禅的进一步“道家化”^②。这些观点对于禅宗思想史的研究都极为重要。

然而，对于禅宗重要经典《坛经》的撰写和传播过程中，与道家、道教发生的关联这一问题，却没有受到学术界足够的关注。这其中一个重要原因是资料的缺乏。由于现存禅宗文献和道教文献都经过后代的大量删节或篡改，要找出《坛经》与道教的直接联系是非常困难的。但是，通过对一些零散的历史文献的分析，我们仍然可以找到一些蛛丝马迹，从而确定《六祖坛经》与道家、道教的某种关系。这一研究，对于进一步理解禅宗思想的实质是有一定意义的。

《六祖坛经》的作者与版本问题，一直是学术界不断探讨的一个大问题。本文另辟蹊径，从五代王仁裕^③所著《玉堂闲话》中的一则记载入手，对《坛经》的编著者和流传过程作出一些新的推断，并佐证其与道教的某种关联。

* 本文原载《宗教学研究》2008年第2期，第91-98页。

** 张培锋（1963-），南开大学文学院中文系副教授、博士。

① 胡适：《论禅宗史的纲领》，《胡适论集》第三集卷四，转引自萧丽华：《白居易诗中庄禅合论之底蕴》，唐代文学国际学术研讨会，1996年9月。

② 参看孙昌武：《诗与禅》，东大图书公司1994年版，第201-220页；《禅思与诗情》，中华书局1997年版，第193页；《道教与唐代文学》，人民文学出版社2001年版，第496页等。

③ 王仁裕事迹据《旧五代史》卷一百二十八：“王仁裕，字德辇，天水人。少孤，不从师训，年二十五，方有意就学。一夕梦剖其肠胃，引西江水以浣之，又睹水中砂石，皆有篆文，因取而吞之。及寤，心意豁然，自是资性绝高。有诗万余首，勒成百卷，目之曰《西江集》，盖以尝梦吞西江文石，遂以为名焉。后为兵部尚书、太子少保，卒。”

《玉堂闲话》“陈琚”条全文为：

陈琚，鸿之子也。鸿与白傅传《长恨词》。文格极高，盖良史也。咸通中，佐廉使郭常侍铨之幕于徐。性尤耿介，非其人不与之交。同院有小计姓武，亦元衡相国之后，盖汾阳之坦床也。乃心不平之，遂挈家居于茅山。与妻子隔山而居，短褐束绦，焚香习禅而已。或一年半载，与妻子略相面焉。在职之时，唯流沟寺长老与之款接，亦具短褐相见。自述《檀经》三卷，今在藏中。临行，留一章与其僧云：“行若独车轮，常畏大道覆。止若圆底器，常恐他物触。行止既如此，安得不离俗。”乾符中，弟珪复佐薛能幕于徐，自丹阳棹小舟至于彭门，与弟相见。薛公重其为人，延请入城。遂坚拒之曰：“某已有誓，不践公门矣。”薛乃携舟造之，话道永日，不宿而去。其志尚之介僻也如此。^①

这则记载谈到唐代文人陈鸿之子陈琚曾“自述《檀经》三卷”。这是宋代之前有关《坛经》的一条重要史料记载，但或许由于这则材料不是出自禅宗史籍而是野史笔记，再加上文中《檀经》的名称与《坛经》有异，因此一直没有受到禅宗史研究者的重视。

按，陈鸿最为人们熟知的是撰写了与白居易《长恨歌》诗文合璧的《长恨歌传》，在当时影响极大，此事为元和元年（806）之事，当时白居易只有35岁。白居易还有《早朝贺雪寄陈山人》一诗，中有“将赴银台门，始出新昌里”“忽思仙游谷，暗谢陈居士”等句^②，当是白居易居长安时写给陈鸿的，“陈山人”和“陈居士”皆指陈鸿，隐约透露出陈鸿入山修道的消息。陈鸿生平不详，以其《长恨歌传》看，也含有相当强烈的道教色彩，其人与白居易一样，皆属禅道双修之士可知。

接下来说陈琚“咸通中，佐廉使郭常侍铨之幕于徐”。按，晚唐诗人罗邺有《留献彭门郭常侍》诗^③，所谓“彭门”即指徐州，曾任徐州刺史的薛能有《彭门解嘲二首》《彭门偶题》等可以为证^④。“郭常侍”即郭铨，此可印证《玉堂闲话》的记载属实。陈琚由于看不惯一位武姓同僚的所为，于是挈家住到茅山。茅山属丹阳，距离徐州不远，为唐代著名的道教胜地，这是很值得注意的^⑤。参考下文的“在职之时，唯流沟寺长老与之款接”，可以看到当时士人对佛道两教兼容并蓄的情况。流沟寺为徐州古寺，白居易有《乱后过流沟寺》诗：“九月徐州新战后，悲风杀气满山河。唯有流沟山下寺，门前依旧白云多。”^⑥同时代人的这些诗文，都可以佐证《玉堂闲话》的记载是相当有根据的，时间、地点、人物等都非常准确。

接下来便是最重要的一句话：“自述《檀经》三卷，今在藏中。”根据所记陈琚的经历爱好，这里所说的《檀经》应该即是禅门的《六祖坛经》。陈鸿的好友白居易《味道》诗有“七篇《真诰》论仙事，一卷《檀经》说佛心”句，将茅山道的代表经典《真诰》与《檀经》并提，表明两部书在当时文人圈子中的并重地位。白居易其他诗句如“身委《逍遥》篇，心付

① 引自《太平广记》卷二百二十，第1527-1528页，中华书局1961年版。此条记载亦见《类说》卷五十四；计有功《唐诗纪事》卷六十六；《永乐大典》一万五千七十五“介”字条等古籍，文字有小异，其最初来源应皆为《太平广记》。《唐诗纪事》并谓“乾符中第”，未知所据。

② 《全唐诗》卷四百三十二，上海古籍出版社1986年版。

③ 《全唐诗》卷六百五十四。

④ 《全唐诗》卷五百五十九、五百六十一等。

⑤ 参看孙昌武：《走上茅山——唐代诗人与茅山道教》，《诗苑仙踪》，南开大学出版社2005年版，第256页。

⑥ 《全唐诗》卷四百三十六。

《头陀经》”^①“身着居士衣，手把《南华》篇”^②等等，与《味道》诗的含义是一样的，表达的都是“行禅与坐忘，同归无异路”的佛道同修的理趣^③。既有如此背景，则陈琚是在茅山述出《檀经》的，便是完全可以理解的了。但这一点，却为后来禅宗所忌讳，在其典籍中绝口不提，因此，陈琚述三卷本《檀经》之事便逐渐被掩埋起来。

关于《坛经》与《檀经》的异文，可以指出的是，晚唐两位日本求法僧圆仁（794—864）和圆珍（814—891）都分别在其《入唐新求圣教目录》和《智证大师请来目录》中著录过《六祖坛经》。圆仁著录的题目是“《曹溪山第六祖惠能大师说见性顿教直了成佛决定无疑法宝记檀经》一卷（沙门入法译）”^④；圆珍著录的是“曹溪能大师檀经一卷（海）”^⑤。两人的著录皆为“《檀经》”，似很难归于笔误，他们所见《檀经》的本子当与白居易所说的《檀经》非常接近。从白居易诗的版本看，宋绍兴刻本《白氏长庆集》，“檀经”作“坛经”，但白居易文集的其他许多版本（如扬州书局版《全唐诗》；四库全书本《白氏长庆集》《白香山诗集》等），都作“一卷《檀经》说佛心”^⑥。若单纯以文集的版本早晚来衡量，似乎绍兴刻本的“坛经”更为准确，但如果综合考察圆仁、圆珍的著录以及《玉堂闲话》中的这几处“《檀经》”，便难以否认可能还有另外一种情况的存在，即：绍兴刻本《白氏长庆集》校勘较精，当时有人可能发现“《檀经》”的写法与已经通行的写法不吻合，因此改为“《坛经》”，而那些校勘较“粗”的版本，可能根本就没有发现这个问题，所以反而保留了最初的原貌。

由此，本文提出一个假说：《坛经》——即所谓曹溪古本，也就是被两位僧人请到日本去的那个本子，最初的名字应作《檀经》，但它仅仅为一卷。正是陈琚其人，在隐居茅山之时，将此书扩充为三卷，王仁裕称之为“述”，其工作当主要是以一卷本《檀经》为基础，将当时流传的关于六祖慧能的大量传记、语录、传说等整合为一部完整的书，其时间为唐咸通年间（860—873），本文称为陈琚本，这部与道教有某种关联却一直没有受到应有关注的本子才是后世流行的各种《坛经》的蓝本。至少有一点是很明显的，那就是：宋代后所谓曹溪古本《坛经》，应是指经过陈琚润色的这个版本。陈琚本最大的特点是经过了文人润饰，文字淳雅，理路清晰，同时增添了不少类似后来禅宗公案的内容。现存的敦煌本与陈琚本应属于同一版本系统，在思想上并没有根本差异。但前者很早即失传，对后世的实际影响很小；陈琚本由于也编成于唐代，因此被契嵩误认为或别有用心地以为是“曹溪古本”，这是很有可能的，下文将作分析。

“今在藏中”一语也值得玩味。所谓“今”当然是指王仁裕写作《玉堂闲话》时的后唐时期。从时间上看，陈琚“述《檀经》”的咸通年间，正是唐懿宗极力崇佛时期，当时除了迎佛骨、拜舍利等之外，很可能重新编辑过大藏经，陈琚的三卷本《檀经》被收入其中，也是有可

① 白居易：《和答诗十首·和思归乐》，《全唐诗》卷四百二十五。

② 白居易：《游悟真寺诗》，《全唐诗》卷四百二十九。

③ 白居易：《睡起晏坐》，《全唐诗》卷四十三。

④ 《大正藏》卷五十五，第1083页中。

⑤ 同上书，第1106页中。

⑥ 在手抄本中，“坛”“檀”两字很容易混淆。如敦煌本斯5475号和敦煌市博物馆藏077号两种抄本，就或作《坛经》，或作《檀经》，可以为证，见周绍良：《敦煌写本坛经原本》，文物出版社1997年（影印）版，第54、98页。

能的。与此形成对照的是，入宋以后，《六祖坛经》反而被排除出大藏经，宋、金时期的几部官刻、私刻大藏经，都未收入《六祖坛经》，这也是很值得注意的，其间原因后文将作出推断。

二

宋代是《六祖坛经》流传的重要时期。从现存资料看，与此书发生关系的人物几乎都与道教有某种关系，这应该不是巧合。

宋代士大夫学佛参禅的风气很浓，慧能开创的南宗禅又是其中最为兴盛的一派，按照一些想当然的观点，宋代文人士大夫似应将《六祖坛经》作为最重要的佛学读物，时常阅读和讨论才是。其实不然，在宋人文集中，提及《六祖坛经》的寥寥无几，士大夫对此书的兴趣似乎远不如对那些连篇累牍甚至不断重复的禅师语录、灯录等来得大。这里的原因非常复杂，本文暂不讨论。

北宋《坛经》最著名的版本为契嵩（1007—1072）根据他发现的“曹溪古本”，重新编校、刊刻的《六祖坛经》。士大夫郎简为这个版本作过序，交待了此经刊刻的经过：

六祖之说，余素敬之，患其为俗所增损，而文字鄙俚繁杂，殆不可考。会沙门契嵩作《坛经赞》，因谓嵩师曰：“若能正之，吾为出财，模印以广其传。”更二载，嵩果得曹溪古本。校之，勒成三卷，灿然皆六祖之言，不复谬妄。乃命工镂板，以集其盛事。

此文附载于契嵩《镡津文集》卷十一，作年为至和三年三月十九日（1056）。也就是说，在这一年，刊刻了一部三卷本的《六祖坛经》。这里，郎简批评流传的一些《坛经》版本“文字鄙俚繁杂”，其所指似为敦煌本。拿后出的版本（契嵩本、惠昕本、宗宝本等）与敦煌本相较，后者文字确实有“鄙俚繁杂”之感。而契嵩获得曹溪古本后，做了文字上的校对，编成三卷本的《六祖坛经》，笔者认为，这个所谓“曹溪古本”很可能就是陈珣编辑的本子，也就是说，契嵩本即对陈珣本的加工翻刻。两者不但卷数相同，而且在思想旨趣上也有相通之处。据《宋史》卷二百九十九《郎简传》记载：“郎简，字叔廉，杭州临安人……幼孤贫，借书录之，多至成诵。进士及第，补试秘书省校书郎、知宁国县，徙福清令……简性和易，喜宾客。即钱塘城北治园庐，自号武林居士。道引服饵，晚岁颜如丹。尤好医术，人有疾，多自处方以疗之，有集验方数十，行于世。一日，谓其子洁曰：‘吾退居十五年，未尝小不悻，今意倦，岂不逝欤？’就寝而绝。”由此可见，郎简也属禅道合修人物，他对契嵩本大加赞叹并出资刊刻，是有深刻原因的。

下面再讨论宋代晁氏家族与《坛经》的渊源。

晁迥（951—1034），字明远，谥文元，济州钜野人。他生当北宋太平盛世，一生大部分时间在馆阁度过，受到朝廷优厚礼遇，并被列入所谓“西昆体”诗人行列，但他并不以诗著称，诗作风格也与西昆体有很大差异，如《醒默居士歌》：“白氏先生耽醉吟，衔杯洒翰恣欢心。樽空才尽若为计，释闷遣怀功未深。愚称居士名醒默，清思忘言求妙德。习此功成道更高，不到诗魔兼酒惑。”^①可见他对白居易的推崇，其诗风也应属宋初“白体”范围。晁迥还明确指出

^① 《全宋诗》第1册，北京大学出版社1991年版，第609页。

过白居易的庄禅合修倾向，见其《法藏碎金录》卷五：“白乐天有诗云‘是非都付梦，语默不妨禅。’……是非都付梦，南华真人指归。语默不妨禅，竺乾先生指归也。”

据记载，晁迥早年曾受学于道士刘海蟾，修习炼形服气之术，后转学佛法^①，显然属于佛道并修人士。有学者甚至推断，他看到的《坛经》正是来自刘海蟾^②。按，晁迥去世于1034年，此时，契嵩本尚没有刊刻，他引用的又不可能是敦煌本，因此，他看到的《坛经》最大的可能也是陈琚本即所谓“曹溪古本”。

晁迥的著作共有三次提到《坛经》，皆见于其《法藏碎金录》，兹引述如下：

《楞严经》云：情想均等，不飞不坠，生于人间，想明斯聪，情幽斯钝。窃详此语，信不虚矣。予今年近八旬，而觉耳聪心爽，每于清宵静卧虚白堂中，或闻左右前后，儿孙列字，言音所及，辨其谁何，故有效白体诗云“介居僧尚杂，警听鹤犹聋”之句，是知想明斯聪，予得万一。因思贯休之诗有以《楞严》为禅髓，乐天之诗有以《坛经》为佛心，凡此类例子最称美。（卷二）

自定纯修之法，但于一切时中，随其办及，止习无住之住足矣。《金刚经》云“应生无所住心”是也。僧肇《五论》有云：圣人之心，住无所住。其住解云安住，无为名之为住，住无方所，故名无住。《六祖坛经》云：我此法门，无住为本。《坐忘论枢翼》云：不依一物而心常住。如此之类不可具举，佩为密印，何烦别求？（卷六）

吾今自集无住之法：《金刚经》云：不应住色生心，不应住声香味触法生心，应生无所住心。又《传灯录》有说金刚齐菩萨云：我不依有住而住，不依无住而住，如是而住。又《坛经》六祖云：我法以无住为本。又《坐忘论枢翼》云：不依一物，而心常住。如此类例，固难具引，且从此四者备矣。一以贯之，随时随处，不计情之休戚舒惨，即当径入无住之法，如升太虚空中，无碍自在，久久如初，不用较量，应验之功耳。（卷九）

这里值得注意的有：（1）第一则借用了白居易的《味道》诗，显示晁迥对《坛经》的理解和认识与白居易相近。第二、三则中，晁迥将《六祖坛经》与道教典籍《坐忘论枢翼》并举，与白居易将其与《真诰》并举也相映成趣。（2）二、三则阐述的都是《坛经》“以无住为本”的思想，或称《六祖坛经》或径称《坛经》。按，在敦煌本《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》中，“无住为本”之说只出现过一次，只是一带而过，并没有做详细阐述；而在契嵩等版本中，多次出现这个概念，并有大段阐述。特别要注意的是，敦煌本有一段文字为：“我自法门，从上已来，顿渐皆立，无念无宗，无相无体，

①（宋）叶梦得《石林燕语》卷十：“晁文元公天资纯至，年过四十登第，始娶，前此未尝知世事也。初学道于刘海蟾，得炼气服形之法；后学释氏，尝以二教相参，终身力行之。既老，居昭德坊里第。又于前为道院，名其所居堂曰‘凝寂’，燕坐萧然。”（宋）王辟之《澠水燕谈录》卷二：“晁文元公迥，少闻方士之术：凡人耳有灵响，目有神光。其后听于静中，若铃声远闻。耆年之后，愈觉清彻。公名之曰三妙音：一曰幽泉漱玉，二曰清声摇空，三曰秋蝉曳绪。尝闻其裔孙端礼云。”

② 参看徐文明：《中土前期禅学思想史》，北京师范大学出版社2004年版，第301页。

无住无为本。”^①文字上完全不通；而契嵩本作：“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。”与晁迥所引相合。这一点应该可以证明晁迥所读，绝非敦煌本而是更接近于契嵩本的一个本子。

晁迥之后，晁氏家族与此经发生关系者，有晁迥七世孙晁子健，他于南宋高宗绍兴二十三年（1153）刊刻过《六祖坛经》，其所依据的应该也是从其祖晁迥那里流传下来的陈琬本，但他对陈琬本作了更多的改造，除了卷数减为两卷外，并称“古本文繁，披览之徒，初忻后厌”^②，可见他主要是不满陈琬本的“文繁”，对之进行删节。这个版本后来流传至日本，即所谓兴善寺本即惠昕本。

晁迥六世孙晁公武《郡斋读书志》对《六祖坛经》的著录也值得注意。《郡斋读书志》卷三下著录有两部《六祖坛经》，皆为二卷^③：

《六祖坛经》二卷

右唐僧惠昕撰，记僧卢慧能学佛本末。慧能号六祖。凡十六门，周希后有序。

《六祖坛经》二卷

右唐僧慧能授禅学于弘忍，韶州刺史韦据请说无相心地戒，门人纪录，目曰《坛经》，盛行于世。

第一种显然就是晁子健刊刻的惠昕本^④，第二种的具体情况则不易弄清，或许为敦煌本的一种。两个版本显然有较大区别而非仅“版本”问题，否则他不会作为两部不同的书收录。这些情况都值得注意。

苏轼《东坡志林》对《六祖坛经》也有一次引用和评论：

近读《六祖坛经》，指说法、报、化三身，使人心开目明。然尚少一喻，试以眼喻：见是法身，能见是报身，所见是化身。何谓见是法身？眼之见性，非有非无，无眼之人，不免见黑，眼枯睛亡，见性不灭，故云见是法身。何谓能见是报身？见性虽存，眼根不具，则不能见，若能安养其根，不为物障，常使光明洞彻，见性乃全，故云能见是报身。何谓所见是化身？根性既全，一弹指顷，所见千万，纵横变化，俱是妙用，故云所见是化身。此喻既立，三身愈明。如此是否？^⑤

① 见周绍良：《敦煌写本坛经原本》，文物出版社1997年（影印）版，第29页；其第121页排印为：“我自法门，从上已来，顿渐皆立：无念为宗，无相为体，无住为本。”竟暗中用其他版本的《坛经》文字替换了敦煌本，又不出校记。盖内心已承认敦煌本的“文字鄙俚繁杂，殆不可考”耶？参看郭朋：《坛经对勘》，齐鲁书社1981年版，第35-40页。

② 参看《坛经》德异本序所谓“惜哉《坛经》为后人节略太多，不见六祖大全之旨。德异幼年尝见古本，自后遍求三十余载，近得通上人寻到全文”云云，可知德异本乃至后来流通最广的宗宝本，又是对所谓“古本”即陈琬本的恢复。

③ 《郡斋读书志》，四部丛刊影印宋淳祐袁州刊本。

④ 《郡斋读书志自序》作年题署为绍兴二十一年（1151），仅比晁子健刊刻《坛经》早两年，他必见到过晁子健的刊本并补入《郡斋读书志》是无疑的，这也应是其书收录两部《六祖坛经》的原因之一。徐文明谓：“晁公武肯定是看到了当时尚在三卷（或二卷）十六门的唐惠昕本，故予收录，他没有作伪的必要。”见《中古前期禅学思想史》，北京师范大学出版社2004年版，第300页。笔者认为，晁子健刊刻的确是后来所谓惠昕本，但惠昕是否为唐僧，则可疑。

⑤ 王松龄点校：《东坡志林》卷二，中华书局1981年版，第33页。

苏轼在此也是明确地称其所读的为《六祖坛经》，他就经中关于法、报、化三身的阐述，举出一个比喻来说明，显示了其读经的心得。《东坡志林》为苏轼晚年自订，完成时间至少是在元符三年（1100）之后，此时，契嵩校订的《六祖坛经》已经问世，故苏轼读到的很可能就是契嵩本了。

宋代晁氏家族所学介于天台、禅、道之间，苏轼也是著名的禅道合修之士，他们对《六祖坛经》的共同关注表明：《坛经》并非“纯禅”，而有着相当驳杂的思想内涵。这种不同宗派思想间细微的差异在后世已经变得模糊不清，以至人们时常笼统一概地讨论所谓“禅宗思想”，但在当时人心目中，这些差别却是相当明确的。思想史研究只有切实从历史实际出发，注意到当时诸多细微情况并对其作出深入考察，才能避免笼统一概之病。宋代尽管禅悦风气浓厚，但除了上述晁氏家族和苏轼对《坛经》相当重视之外，笔者查阅宋人文集，发现一般学佛文人乃至禅门僧人，对《坛经》并没有我们想象的那么热衷，起码远没有对那些宗门语录的兴趣大。这就提示我们：《坛经》在整个宋代的遭遇其实是相当受冷落的，对它最有兴趣的不是学佛士大夫，而是崇尚道家、道教人物。那么，这个事实里面，究竟包含着怎样的思想史意义呢？

三

《景德传灯录》卷二十八载慧忠国师与南方禅客问答之语，为涉及《坛经》中道教思想之重要史料，这里试对其作一些分析：

南阳慧忠国师问禅客：“从何方来？”对曰：“南方来。”师曰：“南方有何知识？”曰：“知识颇多。”师曰：“如何示人？”曰：“彼方知识，直下示学人即心是佛、佛是觉义。汝今悉具见闻觉知之性，此性善能，扬眉瞬目，去来运用，遍于身中，捏头头知，捏脚脚知，故名正遍知。离此之外，更无别佛。此身即有生灭，心性无始以来，未曾生灭。身生灭者，如龙换骨、蛇脱皮、人出故宅。即身是无常，其性常也。南方所说大约如此。”师曰：“若然者，与彼先尼外道无有差别。彼云：‘我此身中有一神性，此性能知痛痒。身坏之时，神则出去，如舍被烧，舍主出去，舍即无常，舍主常矣。’审如此者，邪正莫辨，孰为是乎？吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨，把他《坛经》改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教？苦哉，吾宗丧矣！”^①

慧忠禅师曾向慧能求法，为慧能晚年弟子之一，圆寂于大历十年（775）。此言当是他晚年居于北方时所说，时间为大历年间。他这里指责“把他《坛经》改换”的“南方宗旨”，究竟何指，历来有不同看法。从南方禅客对“南方宗旨”的介绍，联系后世《坛经》的传承情况，认为慧忠指责的正是以道家、道教思想杂入《坛经》的南方洪州一系，应该还是比较切合实际的。对此，印顺法师指出：

那位禅客是从“南方”来的。色身无常而性常，是“南方禅客”所传。“南方”，不是岭南，就是长江以南。神会宣扬南宗顿教，也说“无情无佛性”，但身心无常而性是常

^① 《大正藏》卷五十一，第437页下。参看（宋）大慧宗杲《正法眼藏》卷第二之上的引用，见《卮言藏经》卷六十七，第592页下。

的对立说，在神会的语录中，没有明确的文证。不能因荷泽门下的“坛经传宗”，而说“南方禅客”代表洛阳神会的宗旨。忠国师所说的“南方宗旨”，洪州门下要接近得多。其实，这是东山所传的禅门隐义，是南宗、北宗所共有的，不过南方特别发扬而已。^①

印顺将“南方宗旨”概括为“色身无常而性常”，是相当准确的。表面上看，似乎也来自于佛教经典，其实，暗中已糅合了道家思想，并成为宋代所谓“新道教”的思想根源，白居易乃至陈瓛等接近洪州宗的士大夫多是禅、道合修，也深刻证明了这一点。

所谓“南方宗旨”的最重要的一段话，也就是苏轼引用并发挥过的《坛经》关于“一体三身自性佛”的一节文字：

善知识，既归依自三宝竟，各各志心，吾与说一体三身自性佛，令汝等见三身了然，自悟自性，总随我道。于自色身，归依清净法身佛；于自色身，归依圆满报身佛；于自色身，归依千百亿化身佛。善知识，色身是舍宅，不可言归。向者三身佛在自性中，世人总有，为自心迷，不见内性，外觅三身如来，不见自身中有三身佛。汝等听说，令汝等于自身中，见自性有三身佛，此三身佛，从自性生，不从外得。^②

《坛经》的心性论既渊源于印度佛教的“如来藏自性清净心”观念，又渊源于中国道家的“自然本性”观念。联系《坛经》“本性顿悟”的说法，应当说，对《坛经》的影响方面，中国的道家是超过了印度佛教的。佛教和道教争论的核心问题之一是形神即色身和法身的关系问题，道教主张形神双修，养神与炼形兼重，这与中国人注重现世人生、伦常，尊重生命，追求现世快乐的精神是相一致的。但是传统佛教理论认为，人的色身只不过是因缘假合的产物，身体的修炼没有任何意义，色身本为化身，而真常佛性——法身佛是超越于色身之上的。佛教的这种观点，在《六祖坛经》里被加以改造，认为在“自色身”中即包含了法身、报身、化身三佛；色身虽然不可凭恃，但却是“三身佛”的寓所，“三身佛”并不在外，完全在“自身”之中，这个“自身”实际指的就是当下的身体。这就完全不同于印度佛教观念，属于《坛经》的创论。到了洪州禅那里，更提出“道即法界”“大道天真平等”“道如虚空”等命题，所谓“起心动念，弹指警欬，扬眉瞬目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无第二主宰”^③，都毫不隐讳其学说中的道家色彩。

慧忠禅师根据印度佛教观念，指出这种“舍即无常，舍主常矣”的看法本属于“外道”之见，其实也正是道教的理论根基。慧忠精辟地指出了这一点，当然没有问题，但是，他不好说这是慧能本人的看法，而认为是后世对《坛经》“改换”、歪曲的结果，却是值得商榷的。因为即使拿《坛经》成立前社会一般人对于慧能禅法的描述，也可以鲜明地看到其禅道融合的倾向。如王维在《能禅师碑铭》中称慧能为“至人”，谓：“世之至人有证于此，得无漏不尽漏，度有为非无为者，其唯我曹溪禅师乎！”刘禹锡在《曹溪六祖大鉴禅师第二碑》中也这样评论慧能禅法：“无修而修，无得而得。能使学者还其天识，如黑而迷，仰见斗极。得之自然，竟

① 印顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社2002年版，第213页。

② 参看郭朋：《坛经对勘》，第43-48页。

③（唐）宗密：《圆觉经大疏钞》卷三之下，《卮言藏经》卷十四，第279页上。

不可传。”^①认为禅是“得之自然”，即顺从众生自然本性的结果，这是道家自然主义思想的鲜明表现。又如契嵩本以后的《坛经》中竟然有“和光接物”这样很典型的道家语言，授予门徒的“三十六对”等法门，也主要来源于老庄而非佛典。日本学者铃木大拙谓：“禅是中国佛家把道家思想接枝在印度思想上所产生的一个流派。”^②此论应是对南宗禅的一个恰当定位。

按照佛教教义，僧人圆寂要用荼毗法，荼毗即“烧尽”之意，显示佛教对色身毫不留恋和执著的精神。但是，慧能身后却没有选择荼毗，而是留下了肉身像，供世人瞻仰，《六祖坛经》非常强调慧能“肉身菩萨”的身份等，这是慧能禅学与道教关系密切的无可辩驳的事实。^③

慧能禅学对于宋代以后形成的新道教内丹修炼学说，具有直接的开启意义。传说唐末宋初道士吕岩曾问道于黄龙禅师，有“自从一见黄龙后始觉从前错用心”之语，隐约透露出当时道教徒修习禅法的状况。北宋道士紫阳真人张伯端（984—1082），融儒、释入道，以为“教虽分三，道乃归一”^④。他所悟之“真”，即禅宗讲的真性。他还明确承认其修道思想来自于达摩和慧能，称“此后若有根性猛烈之士见闻此篇，则知仆得达摩、六祖最上一乘妙旨，可因一言而悟万法也。”通常认为这只是张伯端对禅宗的假借依托，但笔者认为，道教内丹学说与《坛经》可能确实有着隐秘的联系。如张伯端所谓“人人自有长生药，自是愚痴枉把抱”；“悟则刹那成佛，迷则万劫沦流，若能一念契真修，灭尽恒沙罪垢”等等，确实是从《坛经》而来。张伯端被尊为道教南宗初祖，也是事出有因的，道教南宗堪称禅宗南宗的“教外别传”。至清初龙门派道士王常月所撰《碧苑坛经》二卷，更提出所谓“无相法门”，反对“看相修行”，认为只要了性，不愁命不立。他尤其反对通过炼化精气以求却病延年，认为肉体总是要死的，不死的只是真性法身，故有“所说延生，不是却病延年，长生不死，乃是万劫不坏真性，亘古长存之法身”之说。这些都是直接受到《六祖坛经》的启发而来。

要之，《六祖坛经》固然没有直接宣扬道教修炼理论，但是其“色身无常而性常”等思想，却隐含地成为后世内丹学说的理论基础。当然，道教并没有将其根源停止在慧能这里，而是更进一步追溯到达摩，如宋人黄裳所说：

教中之事，向上一路，千圣不传，自在教外别有秘密之旨，必得可以出世之士而后传焉，达摩之得二祖是也。^⑤

这里说禅门中自有“千圣不传”的“秘密之旨”，并一口咬定这个“秘密之旨”即是所谓达摩胎息法门，得其真传的不是别人，正是道教——只有道教才得佛教“最上一乘”宗旨，这

① 参看孙昌武：《王维六祖能禅师碑铭并序笺释》，载《六祖慧能思想研究》（二），香港出版社2003年版，第242—256页。

② 转引自罗锦堂：《庄子与禅》，《中国文史研究》1993年第3期。

③ 中国佛教史上，凡留肉身像之高僧多与道教有关系。如留下肉身的“金地藏”与地藏崇拜的兴起，与道教实有密切联系。又如唐代李知元《古塔记》所记“以肉身垂化”的湘山祖师（《全唐文》卷八百二十七），“衣曰无量寿衣，冠曰真空法冠……不念经，不礼佛，乃自号真空法身周主人……咸通八年二月初八日辰时，忽召众，谓无色天请吾设法。既而偈毕，跌坐而逝”。这样的人物，与其说是禅师，不如说是道士。又如明代憨山德清被视为“六祖后身”，圆寂后亦以肉身像垂世，憨山晚年倾其全力，注老解庄，拈出庄子所谓“真君”“真宰”即佛教识神之说，进一步融合庄禅，亦属于禅道合修人物。

④ 《悟真篇》序，《正统道藏》第2册，第914页。

⑤ （宋）黄裳：《答大觉道果诗序》，《演山集》卷十九，文渊阁四库全书本。

种说法看似笑话，但张伯端、黄裳等崇道人士确实就是这样说的。后来达摩在道教中逐渐被改造成一位得道的神仙，到了后世更几乎成了“武林大师”。北方禅宗为了维护宗门的纯洁性，坚决否认道教的这些说法。金元之交曹洞宗人物万松行秀所作《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》卷六的一节评论可以作为代表：“见一流拍盲野狐种族，自不曾梦见祖师，却妄传达磨以胎息传人，谓之‘传法救迷情’。以至引从上最年高宗师，如安国师、赵州之类，皆行此气。及夸初祖只履，普化空棺，皆谓此术有验，遂致浑身脱去，谓之形神俱妙……复有一等，假托初祖胎息说、赵州十二时别歌、庞居士转河车颂，递互指授，密传行持，以图长年及全身脱去，或希三五百岁，殊不知此真是妄想爱见。”^① 据《佛祖统记》卷十四记载：“近者辽国诏有司，令义学沙门诠晓再定经录。世所谓《六祖坛经》《宝林传》等皆与焚弃，而比世中国禅宗章句多涉异端。”^② 这些史料表明，当时北方禅对于南宗禅的排斥，其重要原因在于其“多涉异端”，其确切所指当是以《坛经》来解释道教修炼术并伪造达摩诸论等等。

这种分化趋势其实从中唐起即开始出现，这便是《景德传灯录》所记慧忠禅师对“南方宗旨”“把他《坛经》改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后徒”的批评。慧忠本属慧能传人，但其晚年却对南宗禅宗旨大为不满，而移居北方。宋代时本属南宗禅的曹洞一系也自南方逐渐北移，将这些情况联系起来考察，可以得出一个推论：南宗、北宗之争，实包含着是否允许道家、道教思想融入禅门的问题；曹洞宗是比临济宗更接近印度禅学的流派，但在士大夫阶层的影响却远不如后者。南宗禅最终走向呵祖骂佛，恐怕也不能完全用“权宜说法”解释，焉知这不是其真实用心所在呢？

有宋一代，尽管南宗禅兴盛，但是北方禅的势力仍然很强，特别是辽、金两国，流行的仍然是北宗禅，加上宋代禅宗流派纷呈，见解多不一致，这样，尽管慧能的“六祖”地位确定无疑，但是记录其言教的《六祖坛经》却迟迟未纳入官修的大藏经，在北方更遭到焚毁或批评。此经在两宋时期的真正影响也并不大，其地位甚至远远比不上后来那些祖师们的语录和灯录。尽管《坛经》被后世视为“禅宗经典”，尽管它远在唐代即已产生，但是直到元代宗宝本的出现，才有了“定本”，流行才渐广。^③ 这其中，或许包含着早期禅宗宗派之间的斗争，特别是禅道关系的争论。

① 《大正藏》卷四十八，第289页中。另可参看（宋）圆悟克勤《圆悟佛果禅师语录》卷二十《破妄传达磨胎息论》等。

② 《大正藏》卷四十九，第223页中。

③ 比较一下现存契嵩本、惠昕本、宗宝本，三个本子的区别主要是形式和文字上的一些变化，内容上的改动很少。盖三本的本源都是陈瓛本，编撰的主要用意是汇集不同版本的优点而成一“定本”。正如从南宋王龙舒起即开始有净土学人不断地汇集《无量寿经》一样，《六祖坛经》的后几个版本可以视为《坛经》的“汇集本”更为恰当。

北魏太武帝崇道抑佛的回顾与反思*

陈 燕**

魏晋南北朝是中国历史上分裂、割据与纷争的社会大乱时期，因其战乱频繁、社会动荡、人生无常、世态炎凉，从而影响了中国社会的佛道二教，它们得以在此历史阶段迅速传播、发展，甚至相互借鉴、融合，并渗透到中国社会的各阶层生活之中，同时也经历了中国历史上首次较大的废佛事件——北魏太武帝灭佛事件。本文拟从佛、道二教的比较出发来回顾和反思这段历史。

一、北魏太武帝的崇道抑佛

北魏建国于公元386年。自建国起即积极致力于征服中原。至太武帝拓跋焘即位，于公元439年统一了北方。建立北魏政权的统治者是居住于蒙古一带的鲜卑拓跋部落，相较汉族而言，他们是一个文化水平较低、社会发展落后的部落。在以少数民族身份进入中原的过程中，他们积极争取汉族地主的支持，引用汉族的名流士族为官，很快适应了从游牧生活到定居生活的改变。在宗教政策上，他们则采取儒、释、道并重的策略，力图以此融汇贯通三教的不同文化传统，从而巩固其统治。然而，太武帝在位期间，却崇道抑佛，甚至将道教奉若国教，而令佛教惨遭劫难，这不能不令人回顾、反思。

(一) 太武帝时期的抑佛、灭佛。太武帝在即位之初曾崇信佛教，在一定程度上和相当范围内推行过繁荣佛教、广修庙宇的政策。《魏书·释老志》中也记载有：“世祖（即太武帝）初即位，亦遵太祖、太宗之业，每引高德沙门，与共谈论。于四月八日，舆诸佛像、行于广衢，帝亲御门楼，临观散花，以致礼敬。”^①然而，到“太延中，凉州平，徙其国人于京邑，沙门佛事皆俱东，象教弥增矣。寻以沙门众多，诏罢年五十已下者”^②。这是太武帝首次对佛教的限制，主要是由于僧众太多，影响了国家的经济发展，特别是直接影响到军事力量的充实。遗憾的是并没有引起佛教界的广泛重视。随着诏令后时间的推移，寺院又有了新的发展，僧众又

* 本文原载《云南民族大学学报》（哲学社会科学版）2005年第二十二卷第4期，第113-116页。

** 陈燕（1968-），女，云南昆明人，云南民族大学图书馆副研究馆员。

① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第3032页。

② 同上。

逐渐增多。直到公元445年，声势浩大的盖吴起义，引发了太武灭佛这一重大历史事件。盖吴是卢水胡人，因不堪忍受压迫于公元445年在陕西杏城起义，攻势迅猛，响应者甚至多达十万余人。由于起义规模和声势浩大，太武帝亲率军队前往镇压。据《魏书·释老志》中记载：

会盖吴反杏城，关中骚动，帝乃西伐，至于长安。先是，长安沙门种麦寺内，御驱牧于马麦中，帝入观马。沙门饮从官酒，从官入其便室，见大有弓矢矛盾，出以奏闻。帝怒曰：“此非沙门所用，当与盖吴通谋，规害人耳！”命有司案诛一寺，阅其财产，大得酿酒具及州郡牧守富人所寄藏物，盖以万计。又为屈室，与贵室女私行淫乱。帝既忿沙门非法，浩时从行，因进其说。诏诛长安沙门，焚破佛像，敕留台下四方令，一依长安行事。又诏曰：“彼沙门者，假西戎虚诞，妄生妖孽，非所以一齐政化，布淳德于天下也。自王公已下，有私养沙门者，皆送官曹，不得隐匿。限今年二月十五日，过期不出，沙门身死，容止者诛一门。”^①

诏令的颁布，即意味着太武帝灭佛行动的开始。虽然由于笃信佛教的恭宗多次上表反对，灭佛行动被拖延，多数僧人因此得以逃脱一难，佛教经籍也得以藏匿幸存，但最终太武帝还是颁布了诏令，称佛教“至使王法废而不行，盖大奸之魁也”^②，因而坚决禁绝，“诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之”^③。经过劫难，北魏境内“土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣”^④。不过却带来了佛教在民间的扩散、传播。太武帝去世后，在崇信佛教的恭宗及其以后北魏诸帝王的支持下，佛教又得以迅速恢复和壮大，以致出现北魏后期“僧尼大众二百万矣，其寺三万有余”^⑤的繁盛局面。

（二）太武帝时期的崇道。对于道教，开始时，太武帝并无多大兴趣。所以北魏道士寇谦之初次“奉其书而献之”时，太武帝仅是“令谦之止于张曜之所，供其食物。时朝野闻之，若存若亡，未全信也”^⑥。但是当时崇信道教的司徒崔浩的一道上疏让太武帝欣然接受了寇谦之，也接受了道教。上疏曰：“臣闻圣王受命，则有大应……今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩黄，应天之符也，岂可以世俗常谈，而忽上灵之命。”^⑦于是，太武帝开始“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”^⑧，并“起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制”^⑨。此后，更依寇谦之奏请，改年号为太平真君（440），还“亲至道坛，受符。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也”^⑩。道教也因而具有了北魏国教的地位。以后北魏诸帝即位时，均至道坛受符箓。

（三）寇谦之及其对天师道的改革。太武帝崇信道教与寇谦之及其对天师道的改革密切

① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第3033-3034页。

② 同上书，第3034页。

③ 同上书，第3035页。

④ 同上书，第3035页。

⑤ 同上书，第3048页。

⑥ 同上书，第3052页。

⑦ 同上。

⑧ 同上书，第3052-3053页。

⑨ 同上书，第3053页。

⑩ 同上。



相关。

寇谦之，字辅真，北魏著名道士和天师道改革者，出身豪门士族。他“早好仙道，有绝俗之心。少修张鲁之术，服食饵药，历年无效”^①。后遇仙人成公兴，随之入华山，食其所采之药，不复饥。继入嵩山修道七年。成公兴死后，“谦之守志嵩岳，精专不懈”^②，但同时也在为改革天师道作积极准备。在北魏神瑞二年（415），他称太上老君亲临嵩岳对其曰：“授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷”^③，并言：“吾此经诫，自天地开辟以来，不传于世，今连数应出。汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术……专以礼度为首，而加以服食闭练。”^④泰常八年（423），又称太上老君玄孙李谱文临嵩岳，授其“天中三真太文录，劾召百神，以授弟子。文录有五等……衣冠仪式各有差品。凡六十余卷，号曰《录图真经》。付汝奉持，辅佐北方泰平真君”^⑤。于是，寇谦之在始光元年（424）将其道书献予太武帝，并根据书中内容对道教进行了改革。

寇谦之道教改革的总原则是“以礼度为首”，大致有以下一些主要内容：第一，坚决制止利用天师道犯上作乱，要求兼修儒教，并教生民，佐国扶命，遵从父慈、子孝、臣忠的原则，夫信妇贞，兄敬弟顺，安贫乐贱，信守五常。第二，废除三张时期的租米钱税制度，以期纠正当时各地道官祭酒传授被任意歪曲了的符箓、征收钱税和男女间规矩紊乱的现象。第三，在组织制度上，改革道官祭酒的世袭制度，主张简贤授明，唯贤是授。要求这些人出入教徒之家布教时，应当正威仪，保持慎重态度；不仅向富裕家庭，也应向贫户布教，严禁不尊重奴婢人格的行为。第四，增订戒律和斋醮仪范，健全和完善教仪教规。他采用佛教戒律形式，增订儒家伦常道德为戒律内容。宣扬要得长生，必须诵经礼拜，烧香祈愿，其中引入了三世转生和轮回说。

经过寇谦之的改革，天师道的原始性减少了，性质上发生了很大变化，被称为新天师道。新天师道与旧天师道相比有许多改进。一是删除了违背封建礼度的成分，增添了儒家伦理纲常的内容，将儒家的道德规范列为道教规戒，使其成为道士的行动准则；二是整顿了道教组织，加强了科律建设，禁止道官向道民索取过分财帛，这样既减轻了道民的经济负担，也缓和了二者之间的矛盾；三是丰富、发展、完善了道教的戒律和斋仪内容，为后世道教斋仪奠定了基础，也对吸引普通道民，巩固道教组织和信仰，起了非常重要的凝聚作用；四是废除了道官祭酒的世袭制度，从组织上保证了北魏道教的健康发展，对道教以后的发展有一定的积极作用；五是借鉴、融入了佛教的一些思想和礼仪，成为后来佛道二教相互融合、发展的先声；六是对儒佛的援引入道，这既充实了道教的教义，又使儒、释、道三教合一初现端倪，适应了北魏时代儒、释、道融合的大趋势。

① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第3049页。

② 同上书，第3050页。

③ 同上书，第3051页。

④ 同上。

⑤ 同上。

二、太武帝崇道抑佛原因的比较分析

回顾太武帝崇道抑佛的历史不难看出，这既有当时的社会历史背景，也有佛、道二教本身的原因。

(一) 太武帝崇道抑佛是对汉文化认同的宗教认同需要。北魏统治阶级是以少数民族身份进入汉族世居的中原地区的。他们进入中原后，首先不得不面对的是传统汉文化的冲击和民族融合的问题。“历史上民族融合的历程中，首先都要经历一个异民族文化的趋同、认同乃至融合为一体的文化融合过程。文化融合和民族实体的融合是两个连续相关的层次。”而“宗教文化上的统一和认同感，往往是一个多民族共同体在政治经济上统一的思想文化基础。在民族形成和融合的过程中，共同的宗教信仰强化了民族构成诸要素中共同文化的要素。当然，促进异民族之间进行思想文化交流乃至民族实体融合的要素往往是多方面的……宗教认同的要素在其中也确实发挥着重要的作用”。所以北魏统治者进入中原后强烈需要汉文化的认同和与之相适应的宗教认同。而对于佛教和道教二教来说，佛教源于“胡人”，在中原传播时间不长，尚不具有被汉文化承认的地位；道教则源于汉地，久居汉地，有很多汉文化的因素。于是，太武帝因佛教“政教不行，礼义大坏”^①而放弃了佛教；因“欲除伪定真，复羲农之治”^②而彻底取缔了佛教；同时，又因可以“侔踪轩黄”而接受了道教；因可以承袭传统汉文化而登道坛以受符。以此看来，太武帝选择道教是亲汉弃胡的表现，他是以传承华夏正统自居，以奉行儒家“政教”“礼义”为标榜，以恢复汉族传统中的古之“羲农”治世为号召的。他的登坛受就是向世人昭示，其君权是神授的，也就是说，其帝位是汉人信奉的神授予的，表明其对汉人、汉地当然的统治权。这在一定程度从心理上化解了汉族对北魏统治阶级的反抗、抵触和排他情绪，增强了同属感。而这种宗教信仰层面上的共同点，培养了汉族与少数民族相互间的认同感，缩小了彼此之间的差异，消除了心理上的隔阂，促进了彼此间的融合。所以太武帝崇道抑佛的实质是对汉文化认同的宗教认同需要。

(二) 太武帝崇道抑佛是当时政治需求的决定。鲜卑拓跋部作为北方少数民族以武力手段征服了人口众多的汉民族建立了北魏后，疆域还需扩大，政权也并不稳定。加之当时动荡的社会大背景，各地都出现了不同程度和规模的农民起义。至太武帝即位，他仍“富于春秋。既而锐志武功，每以平定祸乱为先”^③。这时，出于政治的需求，更需要一种宗教来作为统治阶级的工具，教化民众，统一认识，稳定民心，以求得对中原的长期统治及社会经济的稳定发展。可恰逢此时，佛教先是因僧尼过众，既不能“一齐政化”，又影响了国家经济的发展和军事力量的扩充而遭太武帝的抑制，“罢五十以下者”为俗；继而因长安一寺院发现兵器、财物和一些不应在佛寺内出现的淫乱行为被太武帝下令禁绝。与佛教相比，此时的天师道经过寇谦之的改革后，以往那种民间道教以追求平等、太平为由组织的造反、起义行为已成历史。取而代之的

^① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第3034页。

^② 同上。

^③ 同上书，第3033页。

是，这一时期的道教坚决拥护王权，又与儒家结成联盟，很好地适应了北魏统治者的需求。不仅如此，新天师道“以礼度为首”进行的“除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”、整顿组织、加强科律、废除道官祭酒世袭制度、丰富和完善戒律及斋仪的改革，既安抚了人民，又让那些厌倦了官场宦海或感到了世态炎凉的人得到了精神上的慰藉，缓和了阶级矛盾，一定程度上除去了社会的不安定因素，缓解了社会危机。而寇谦之为太武帝拟定的“当以兵定九州，后文先武，以成太平真君”^①的政治军事策略更是符合武帝的心声。在此之下，太武帝选择道教成了必然的趋势。所以，太武帝崇道抑佛是当时政治需求的决定。

（三）太武帝崇道抑佛是佛、道二教相争的结果。佛、道之争由来已久，源远流长。佛教来自外域，曾被称为“胡教”。其外来性造成了儒家、道教等本土文化对它采取抵制、排斥和相争的态势。虽然佛教作为一种外来宗教，曾为能在中华大地上扎根而努力地与中国传统文化相融合，但它的根基毕竟在印度，其许多思想与儒、道等传统文化有很大差别，甚至是格格不入的。同时，佛、道之争反映的并不仅仅只是二者本体论、认识论和方法论等教理、教义及仪轨上的差异，也不完全是双方为了争夺社会地位、赢得更多信徒以及获得更为广阔的生存空间的问题，更为深层的反映是在某一特定的历史时期，谁能给予统治阶级更为关键的作用，包括政治、经济、军事和文化等各方面。也就是说，佛、道二教之争反映的不仅是宗教之争、文化之争，还反映着政治之争、民族之争。因此，佛教在与以中国本土文化为根基而产生的道教争夺传统文化的认同时，很容易处于劣势，稍不注意，就会酿成大祸。而在太武帝时期，由于特殊的文化认同和宗教认同的需要，佛教的外来性使其在被文化认同和宗教认同的过程中处于不利地位。从心理上说，同属“外来”的北魏统治者更容易接受有“正统文化”内涵的道教。更重要的是，此时的佛教，由于僧尼、寺院和寺院经济的膨胀，加剧了佛教与政府之间的矛盾，加之一些不得当的行为，使原本的佛、道二教之争变成了“佛道”与王道的冲突，最终导致了太武帝扬道而灭佛的结果。

（四）太武帝崇道抑佛与佛、道二教本身的内部管理和约束密切相关。北魏建国初期，包括太武帝刚即位时，对佛、道二教并无特殊的偏好，所采取的也是儒、释、道三教并重的策略。但后来，佛教僧尼行为不端，违背佛理，佛教寺院场所管理不当，佛教内部管理也不严格，致使佛教寺院剧增，佛教僧尼过众，甚至有假慕沙门，实则逃避赋役的编民进入佛门，造成了佛教自身的腐败，被太武帝在盛怒之下诏令灭绝。而道教则乘太武帝扬道抑佛之机，针对天师道组织涣散、科律废弛的局面，对天师道进行与时俱进的改革，规范信徒的行为，严整纪律，束整仪轨，使改革后的新天师道面貌焕然一新，从而得到了北魏统治者的支持，成为北魏国教。

三、对太武帝崇道抑佛的反思

在任何一个有阶级的社会历史时期，宗教虽然是一种可以利用的统治工具，甚至是一种不可或缺的统治工具；但是，它如果要在那个社会中很好地生存，发挥其应有的积极作用，首先

^① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第3053页。

必须与当时的主流文化和主流意识形态相适应，才能得到文化的认同和生存的空间。这既是社会历史对宗教的客观要求，也是宗教自身存在和发展的客观要求。第二，它必须与当时的社会政治、经济、军事和文化等相适应，才能赢得绝大部分统治阶级和社会各界人士的广泛支持和信奉，发挥其作用；也才能融入当时的社会，获得自身的灿烂辉煌和繁荣昌盛。第三，外来文化只有与本土文化相融合，才能在本土生存和发展；而本土文化只有与外来文化相融合，才能保持自己的生命力。所以，不论是外来的文化还是本土的文化，在现今这个一体化的时代中是应该鼓励融合的。只有融合，才能促进一体化，才能缩小差距，才能在各方面共荣。第四，不同的宗教派别对社会都有着不同的积极作用，它们只有互相借鉴、优势互补，才能在同一个社会中共同为人民的安宁和社会经济的稳定发展作出自己应有的贡献；也才能真正地实现宗教信仰自由。第五，任何一种宗教和社会团体，要想被人们认同，在社会中立足、生存和发展，最终只能靠自身力量。只有加强自身组织建设，建立和健全各种制度，束整纪律，严格要求自己，才能赢得大众的心。第六，对任何一种宗教，都必须做好宗教活动场所的严格管理，以保证宗教活动的正常进行，保证其正常生存和发展。第七，任何一种宗教和社会团体，只有与时俱进，不断改革自己，创新自己，主动与社会发展相适应，才能永葆青春。

太武帝崇道抑佛已经成为历史，它所产生的影响及引发的思考却没有同历史一起成为过去。回顾历史，是为了总结经验、吸取教训，同时，更是为了把握现在，展望未来。相信太武帝的崇道抑佛带给后世的将是无尽的反思和有益的启迪。

论六朝隋唐道教的自然义*

圣 凯**

从六朝后半期一直到隋唐，道教之反佛，多与儒家结成同盟，并从纲常伦理、王道政治、夷夏之辩等立论，而这三方面正是中华民族之社会政治制度、思想文化传统、民族心理习惯之特点所在^①。佛道二教在思想理论上的争论，其中一个非常重要的焦点就是“因缘”与“自然”的关系^②。这两种学说分别是佛、道二教的核心教义，也是两教在教义上的最大差别，所以争论必然会聚焦于二者之上。汤用彤先生指出：“南朝之争玄理，以至往复不已者。”^③正是通过这种玄理之争的方式，促进了佛道二教在义理上的借鉴与吸收。从佛道之争中，我们可以看到道教在自然义上的变化，而这种变化正是来自于佛道之间“交互作用”。

一、六朝道教的“自然”说

佛道二教在“因缘”与“自然”的辩论中，由于佛教对道教“自然”说的批判，无疑对道教有很大的刺激。因此从晋末以后，许多上清经和灵宝经的制作者们，都大量引进佛教的思想，以加强自己的宣传。如谢镇之在反驳顾欢《夷夏论》时说：

道家经籍简陋，多生穿凿，如《灵宝》《妙真》，采撮《法华》，制用尤拙及如《上清》《黄庭》所尚，服食咀石餐霞，非徒法不可效，道亦难同其中可行，唯在五千之道，全无为用。^④

谢镇之向顾欢诘问，《灵宝经》《妙真经》等道教经典是由《法华经》等佛典伪作而成但

* 本文原载于《世界宗教研究》2002年第3期，第97-105页。

** 圣凯（1972-），南京大学哲学系博士研究生。

① 赖永海：《中国佛教文化论》，中国青年出版社1999年版，第82页。

② 麦谷邦夫：《南北朝隋唐初道教教义学管窥—以〈道教义枢〉为线索》，《日本学者论中国哲学史》，中华书局1986年版，第282页。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（下册），中华书局1983年版，第383页。

④ 《弘明集》卷六，《大正藏》卷五十二，第42页下。

是，顾欢却强词夺理，加以辩论，反而说《法华经》是依《灵宝经》伪造的^①。

这样，道教在阐释“自然”说时，便开始有意地吸收佛教的“因缘”说。如《四极明科经》说：“善恶因缘，莫不有报，生世施功布德，救度一切，身后化生福堂，超过八难，受人之庆，天报自然。”^②《本行宿缘经》说：“恶恶相缘，善善相因……罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗……轮转之对，若车之轮矣。”^③又说：“或在来生，或在见（现）世，罪福由人本行所习，盖非道德之悠诞也。”^④在道教理论中，本有的因果报应之说为“承负说”^⑤。但是在这些道书中，把善恶报应与来世转生联系起来，说明它确实是接受了佛教思想的影响。所以，玄嶷在《甄正论》卷中说：

道家宗旨，莫过老经，次有庄周之文，兼取列寇之论，亦无因果之文，不明六道之宗，拒述业缘之义，地狱天堂了无辩处，罪福报应莫显其由，自余杂经，咸是陆修静等盗窃佛经，妄为安置，虽有名目，殊无指归。^⑥

玄嶷认为，在道教的思想中，本来没有因果业报这些理论：后来之所以出现这些说法，都是从佛经剽窃而来。这说明早期道教在吸收佛教的“因缘”说，不能有效地整合，留下许多拼凑的痕迹。

但是，从道教“自然”说的本身发展脉络来说，其“自然”说也变得更为精致、思辨。在北周武帝时期所编的《无上秘要》卷一百中，设立“人自然品”，引用了《妙真经》《洞元空洞灵章经》《洞元太极隐注》《洞元自然经诀》，来叙述“自然”其中，以《妙真经》的引文最长，《妙真经》说：

人为道能自然者，故道可得而通；能无为者，故生可得而长；能虚无者，故气可得而行；能淡泊者，故志可得而共；能寂默者，故声可得而藏；能清静者、故神可得而光；能精诚者，故志可得而从；能中和者，故化可得而同——是故凡人为道，当以自然而成。^⑦

在《妙真经》中，将自然与无为、虚无、淡泊、寂默、清静、精诚、中和等实践德目并列，放在开头的位置。在这里，“自然”更多的是指境界与实践方法。

在所引的文中，关令尹问如何学习自然？道回答说：

无取正气自居，无去邪气自除此非祷祠鬼神之道，非欲辟不清，去不正，清静请命，而命自延无期，此岂非自然哉？^⑧

“自然”的境界就是一种自然而然、无为而自成、任运的状态，所以“自然”便有无心、

① 在甄鸾《笑道论》卷下记载有顾欢的辩论：“昔有问道士顾欢，欢答：《灵宝》妙经，天文大字，出于自然，本非《法华》，乃是罗什妄与僧肇，改我道经为《法华》也。且《灵宝》偷于《法华》，可诳东夏。《法华》之异《灵宝》，不殊西域。”见《广弘明集》卷九，《大正藏》第五十二卷，第150页。

② 《太真玉帝四极明科经》卷一，《道藏》第3册，第416-417页。

③ 《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，《道藏》第24册，第667页。

④ 同上书，第668页。

⑤ 有关《太平经》的承负说对六朝道教思想的影响，请参考神冢淑子：《六朝道教思想的研究》，东京：创文社1999年版，第301-337页。

⑥ 《甄正论》卷中，《大正藏》卷五十二，第563页下。

⑦ 《无上秘要》卷一百，《道藏》第25册，第294-295页。

⑧ 同上书，第295页。

无欲、无为等意思。在实践“自然”以及虚无、淡泊、寂默、清静、精诚、中和，于是成就无期的延命。这就如大泽自养禽兽虎狼，深林广林自致飞鸟百虫，清静洁白自致玉女芝英，灾异恶气自致不祥祸殃，强调行为与结果的必然的对应关系。因此，“自然”是实践修道的德目，也是达成无期延命的境界，其中透露出实践与境界的统一。

在南北朝时期，随着佛道之争的展开，道教的理论倾向是立足于中国传统哲学之本位，回应佛教的冲击，吸收佛教的般若学，从而产生了道教的重玄学。道教重玄学可以概括为两个思想主题——道体论和道性论。道体论是探讨万事万物之共同本体或合理性问题；道性论是探讨本体之道与人的关系问题，亦即道性与众生性的同异、离合等问题^①。

梁陈以来，以宋文明为代表的道性论，思辨性比较强，他在《道德义渊·自然道性》阐述了道性问题。《自然道性》的“第一序本文”说：

河上公云：辅助万物，自然之然、即此也、天性极为命《老子经》云：复命曰常。河上公云：复其性命。此言复其性命之复，曰得常道之性也。《经》云：道法自然。河上公云：道性自然，无所法也。《经》又云：以辅万物之自然物之自然，即物之道性也。^②

宋文明认为道的不变质性，便是辅助万物自然生长成熟，万物天性的极致，称之为“命”；“复命”就是复归常道不变之性，而万物的自然状态，则是由其所具有的道性规定的。什么是道性呢？众生万物莫非自然，这就是众生所具有的本质意义上的“性”，在以自然为本质的意义上，众生万物与道是同一的。所以，“自然”是道的特征，万物的状态，从这意义上“自然”已经不具备本体论的特点，而是形容“道”及万物的存在状态。

道性以清虚自然为体，这在道教经典《太上洞玄灵宝业报因缘经》表现得十分突出。在这部道经中，称道性为“自然道意”^③；而且“自然”也用来形容各种事物的状态，如诸天状况“皆悉自然”（卷一“开度品”）^④，生净土“体人自然”（卷五“发愿品”）^⑤，“九祖生天，见（现）世安乐，年命长远，衣食自然”（卷九“弘救品”），在这里“自然”是指一种不加强制力量而顺任自然的状态，也就是回到老子哲学中“自然”的本义，具有自己如此、本来如此、势当如此的特点，表示一种自然无为的境界。道性是指心性清虚自然的一面，不曾被沾染，也不受天命形质的约束。所以，道经中又说“人始受身，皆从虚无自然中来”（卷八“生神品”）^⑥，“吾不饮不食，抱道自然，变化无方，长生不死”（卷四“持斋品”）^⑦。人类和含识的虫兽等动物都有自然的道性^⑧，将自然道意与人格的表现以及道君的教导联系起来，生起热心的信仰，最终接近冥合道，到达绝待自然的状态。

不但在道教经典中继承了老庄哲学的“自然”本义，而且在六朝后期的道教著作中也表现出来。在道教“自然”思想史上，朱世卿的《性法自然论》是一部非常重要的著作。其开

① 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社1998年第1版，第273页。

② S. 1438，下同。

③ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷三，《道藏》第6册，第93页；同经卷九，第120页。

④ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷一，第81页。

⑤ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷五，第105页。

⑥ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷八，第117页。

⑦ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷四，第99页。

⑧ 但是唐代重玄学者则依据庄子大道无所不在的思想，引出有识、无识皆含道性的观点。

头说：

万法万性，皆自然之理也。夫惟自然，故不得而迁贸矣。故善人虽知善之不足凭也，善人终不能一时而为恶；恶人复以恶之不足诚也，恶人亦不能须臾而为善，又体仁者不自知其为善，体愚者不自觉其为恶，皆自然而然也。^①

朱世卿的“自然”义，是指一种不加一毫勉强作为的成分而任其自由伸展的状态，也就是一种“自然而然”的状态。

所以，万物自生自化，自然生长，有其自身的自发性、原初性、延续性《性法自然论》说：

人为生最灵，膺自然之秀气，禀妍媸盈减之质，怀哀乐喜怒之情，挺穷达修短之命，封愚智善恶之性。夫哀乐喜怒，伏之于情，感物而动；穷达修短，藏之于命，事至而后明；妍媸盈减，著之于形，有生而表见；愚智善恶，封之于性，触用而显彻。此八句者，总人事而竭焉，皆由自然之数，无有造为之者。夫有造为之者必劳，有出入之者必漏，有酬酢之者必谬，此三者非造物之功也。^②

妍媸盈减、哀乐喜怒、穷达修短、愚智善恶，人的各种各样存在，并没有造物主的意志与行为在主宰着，全是自然而然的。

既然事物存在是自然而然的，那么这个世界的礼乐、制度又从何而来呢？是否违反了自然？《性法自然论》说：

故知礼乐不自知其所由而制，圣人不自知其所由而生，两像亦不知其所由而立矣。于是殊形异虑，委积充盈；动静合散，自生自灭动静者，莫有识其主；生灭者，不自晓其根。盖自然之理著矣。所谓非自然者乃大自然也，是有为者乃大无为也。^③

天地、圣人、礼乐是形成儒家的礼教体制的根本存在，万物自然无为，但是圣人、帝王仍然需要“治天下”、制定礼乐，但是这种“有为”是无为而治，这是种“非自然”是大自然，这种“有为”是“大无为”，其实这就是郭象所主张的“不废名教而任自然”。所以，朱世卿的“自然”义是与郭象相符合的，天人之所为皆“自然”，“自为”是自然的表现、“任性”即“自然”，“必然”即“自然”，“偶然”即“自然”^④。

《性法自然论》通过“大自然”“大无为”，来超越自然与非自然、有为与无为的矛盾，从而解决了道业的实践与无上道果的获得之间冲突。这样，道教中的一系列理论，如教主与教典是自然而成的，道业是通过人间心性自然而修，自然获得道果，从而承认了无为与有为、自然与非自然的共存，无为与有为的结合成就了最高的无为，自然与非自然的结合成就了最高的自然，打通了二者之间的隔阂，实现了最高的统一。

朱世卿是在郭象的基础上，继承老庄以来关于“自然”的本义，虽然其中难免有自然命定论的倾向，但是已经解决了“自然”作为境界与实践方法之间的矛盾，对“自然”破坏礼教体制的观点也进行了破斥，从而在很大程度上回应了佛教对道教“自然”义的攻击。但是，他对

① 《广弘明集》卷二十二，《大正藏》卷五十二，第254页下。

② 同上书，第255页上。

③ 同上书，第256页。

④ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），第237-239页。

“自然”与“因缘”之间的矛盾，并没有进行彻底地解决，这个矛盾留待隋唐道教重玄学才实现。

所以，六朝以来道教的“自然”义并不是以自然命定论为中心，而是已经逐渐吸收了佛教的因缘说，但是对二者的整合并不是那样精致、细密。这时期的“自然”义主要是作为一种境界，来形容“道”及万物的状态；同时，又作为实践的德目，期待境界与实践方法的统一。尤其是朱世卿的“自然”义，已经解决了有为与无为、非自然与自然之间的矛盾。但是，道教“自然”义的完善还有待于隋唐道教重玄学的进一步发展，尤其是“自然”与“因缘”之间的完美统一，才最终实现道教“自然”义的最后完成。

二、隋唐道教的“自然”义

从两晋一直延续到唐代，道教与佛教在知识与思想上的较量，促成了道教向形而上、追求超越的方向转化，“重玄”就是这个方向的表现。在“重玄”思潮的影响下，道教加强了各种抽象理论如自然、道德、法身、三一等观念的探讨，所以“自然”义的研究与思辨抽象能力更加提高了，“自然”与“因缘”的结合进一步得到加强，这在约成书于隋代的《本际经》《道教义枢》以及其他唐代道教著作中充分表现出来了。

《本际经》约成书于隋代，当时被官方推崇并在社会上广泛流行，在敦煌已发现的写本中达108件之多，几乎占已发现的敦煌道教写经数量的四分之一^①。《本际经》的核心思想包括无本道体和清净道性两方面，其中涉及到“自然”义是道性论。《本际经》的道性论承袭了《老子河上公注》《老子想尔注》，尤其是《升玄内教经》的道性论传统；另一方面则是由于中国大乘佛教，尤其是三论宗的“佛性”论激发的结果^②。

《本际经》的道性论虽然吸收中观、三论系统的中道真空思想，但是仍然坚持了道性“皆与自然同”的学说。P. 3371《本际经》卷一“护国品”说：

此经能为众生消净内魔鬼贼、宿结烦恼，开发真道自然正性，若人服行，四迷业障、诸漏根本，自然差愈。^③

当众生因业障与烦恼（诸漏）迷失本性时，宜以《本际经》来“开发真道自然正性”，使人心向道性复归，此“真道自然正性”就是“道性”。但是，自然与道性是什么关系？自然是否是道性之因？P. 2806《本际经》卷四“道性品”说：

言道性者，即真实空，非空，不空亦不不空；非法，非非法：非物，非非物；非人，非非人；非因，非非因：非果，非非果：非始，非非始；非终，非非终：非本，非末，而为一一切诸法根本，无造无作，名曰无为，自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然，悟

^① 见万毅：《敦煌道教文献〈本际经〉录文并解说》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第十三辑，三联书店1998年版，第481页。镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》根据吴其显的整理本而编入，大藏出版社1986年。但是，万毅的校录本相对比较新所以引用他的校录本。

^② 姜伯勤：《论敦煌本〈本际经〉的道性论》，见《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社1996年版，第201页。

^③ 陈鼓应主编：《道家文化研究》第十三辑，见万毅校录本，第387页。

此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道一切众生皆应得悟，但以烦倒之所覆蔽，不得显了，有理存焉，必当得故，理而未形，名之为性。三世天尊断诸结习，永不生故，真实显现，即名道果。果未显故，强名为因，因之与果，毕竟无二，亦非不二。^①

上面的这段话，可以归纳为下面三点：第一，《本际经》把道性解释为“真空”，亦称“真实空”。“真实空”是远离两边对待，离诸分别，“非空”“不空亦不空”的“真空观”。第二，“自然”并不是道性之因，所以不是把“道法自然”解释为“道”效法于“自然”，而且理解为“道”的法则体现为“自然”，其实“自然”是“道”的体现与存在状态。所以，《本际经》说：“自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然，悟此真性，名曰悟道。”可知“道性”就是“自然真性”，“自然”与“道性”是同一的，所以《本际经》卷四偈颂说：“众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同。”^② 第三，中道真空不落两边，也是超越于一般的因果观。因此，《本际经》采用了龙树的中观学说，用“真空”来超越自然与因缘的对立、冲突。P.2392《本际经》卷二“付嘱品”说：“万物皆是空无，性无真实，故假合众缘皆待。”^③ P2806卷四“道性品”说：“常说因缘假名法，显发中道真实性。”^④ 缘起的万物都是相待，是假名，从而显发中道真空，也就是自然道性。

《本际经》把“道性”解释为“真空”，然后再指出“自然”与“道性”的同一性，因此“自然”也就具有真空的特点。然后，再用“真空”超越因缘，从而不但调和了“自然”与“因缘”之间的矛盾，而且用层层推进的方法，利用“真空”的超越，从而将“因缘”融摄于“自然”中，实现了“自然”比“因缘”更具有超越性、优先性。《本际经》的这种方法，刚好跟真观相反，真观是用“因缘”反对“自然”，而最后用“空”来超越“因缘”。但是，无论如何，“空”在其中的作用都很大，都利用了“空”的超越性。

《本际经》的“自然”思想深深地影响了《道教义枢》^⑤。它对道教教义的阐述，是通过对一些道教范畴的解释而进行的，其中一个重要范畴便是“自然”。《道教义枢》“自然义”开头说：

义曰：自然者，本无自性，既无自性，有何作者？作者既无，复有何法？此则无自无他，无物无我，岂得定执，以为常计？绝待自然，宜治此也。^⑥

这一段话，概括了《道教义枢》中“自然”义的基本特点：第一，“自然”就是“无自性”，即不具有固定不变的性质，远离物我自他的对待；第二，主张彻悟这一绝对的自然的存在方式，并且顺应这一方式，来破除我执以达到穷极之道。

将“自然”解释为“无自性”这是继承《本际经》的说法，也就是受到龙树中观学的影响。所以，《道教义枢》在进一步解释“自然”义时说：

释曰：示因缘者，强名自然假设为教，故自是不自之自，然是不然之然。不然之然，

① 陈鼓应主编：《道家文化研究》第十三辑，见万毅校录本，第423页。

② 同上书，第427页。

③ 同上书，第397页。

④ 同上书，第419页。

⑤ 姜伯勤先生认为，《本际经》对禅宗也有一定的影响。见《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第219-221页。

⑥ 《道教义枢》卷八，《道藏》第24册，第831页。



无所不然。不自之自，无所不自，无所不自，故他亦成自。无所不然，故他亦成然，他既成然，亦是他然：然则他之称然，亦是不然之然，然之称他，亦是不他之他，不他之他，无所不他，故自亦成他。不然之然，亦无所不然，故自亦成然，是则自之与他，俱有然义，今但明自然者，以他语涉物，义成有待，自名当己，宜以语绝也。故《本际经》云：是世间法，及出世法，皆假施設，悉是因缘，开方便道，为化众生，强立名字耳。^①

这种诠释“自然”的方法，完全采用中观方法，以四句否定式证成，内容上也吸取了《中论》的“观因缘品”“观作者品”“观有无品”。《道教义枢》把“自然”分成“自”和“然”，绝弃自他、不自不他，超脱然不然、自然他然，才是真正的自然。

麦谷邦夫认为《道教义枢》的“自然”义不过是为了明确因缘的方便道，是以“因缘”为主、“自然”为辅的调和论^②。笔者认为《道教义枢》的“自然”义其实是继承《本际经》的思想，就是利用“真空”的超越，从而将“因缘”融摄于“自然”中，实现了“自然”比“因缘”更具有超越性、优先性。所以，《本际经》所说的“是世间法，及出世法，皆假施設，悉是因缘，开方便道，为化众生，强立名字耳”，这就是说世间法与出世间法，都是为了教化众生而假名施設，都是属于因缘故，是方便道。但是，“自然”为“无自性”，离种种对待，超越种种施設，是真实道。因此应该说，“因缘”是为了说明“自然”的方便道，是以“自然”为主、以“因缘”为辅的调和论。这也符合道教在融摄“自然”与“因缘”时的心态，吸收佛教而又高于佛教，是很正常的。

《本际经》与《道教义枢》的“自然”说一直影响着唐代道教义学，如P.2388《太上妙法本相经》说：

夫物要须散其朴，谢其古，乃可彰之耳……故立朴成因缘之果_ 虽有因缘，非其自然之感，因缘何从而成也。故自然非一而执若执其一，万物则功莫从而兴也是以真人知因缘，修因缘，行之以因缘，故自然而运起也，将知因缘中者有自然。

《本相经》认为理解因缘、实践因缘，最后达到“自然”的状态。万物虽然是因缘而成，但是如果没有自然的感应，则因缘也难以成就。所以，“因缘”是成就“自然”的方便道。

这样，“自然”与“因缘”是不可分的。《一切道经音义妙门由起》序说：

盖方圆动静，黑白燥湿，自然理性，不可易也。吹管操弦，修文学武，因缘习用，不可废也。夫自然者，性之质也。因缘者，性之用也。因缘修之，自然以成之。^③

《一切道经音义妙门由起》对“自然”与“因缘”的关系的界定，十分清楚、明了。自然作为万物的“理性”，是不可变易的；而“因缘”则是种种有为法，如吹管操弦、修文学武，是不可废弃的。而且，“自然”与“因缘”则是“质”与“用”的关系，所以是以“自然”为中心的调和论，真正地解决了二者之间的矛盾与冲突。另外，张果的《道体论》也说：

问曰：道化物之体，与自然因缘，为一为二？答曰：造化者，即是自然因缘。自然因缘，即是不住为本。取其生物之功，谓之造化。化不外造，日日自然，自化迹变，称曰因

① 《道教义枢》卷八，《道藏》第24册，第831页。

② 麦谷邦夫：《南北朝隋唐初道教教义学管窥——以〈道教义枢〉为线索》，《日本学者论中国哲学史》，第282页。另外，卿希泰主编《中国道教史》卷二，也引用这个说法，四川人民出版社1996年修订本，第275页。

③ 《一切道经音义妙门由起》，《道藏》第24册，第721页。

缘。差之则异，混之则同，何以言之？理不顿阶，事因假待；假待之主，以因缘为宗，缘行既备，归之自然，则心不取外，岂自取哉？外自取哉？外自兼忘，内融为一。^①

可以看出，张果认为“自然”与“因缘”是不相离的，“自然”即是造化的机缘，“因缘”即是转变的诸相。“因缘”是说明万物的假名施設，由于了知、顺应事物的“因缘”，从而证人“自然”的境界，即是“外自兼忘，内融为一”的境界。同样，在《三论元旨》也谈到这个问题：

夫自然者，无为之性，不假他因，故曰自然。修行之人，因有为而达无为，因有生而达无生。了乎自缘契于自然，则无生之性达矣。^②

《三论元旨》认为“自然”是无为、无生的，而“因缘”则是有为、有生的，所以“因缘”是达到“自然”的方便道、手段。

麦谷邦夫认为，由佛教所挑起的关于自然、因缘的争论，迫使道教方面在探索教义的合理性、完整性上全乏历了如下的变迁：即开始阶段以《本际经》《玄门大义》《道教义枢》为代表，依据佛教教义主张因缘优先。但是这种因缘优先说后来又逐渐地转向主张因缘与自然处于对等地位、相即不离的方向上去了。到了玄宗朝时期，后一说法则成为道教方面的共同认识^③。

笔者的看法刚好跟麦谷邦夫先生相反，我们认为道教在“自然”与“因缘”关系上，从《本际经》开始，道教就确立了以“自然”为中心的调和论，这种基调一直在唐代道教延续着。

《本际经》利用“真空”的超越，将“因缘”融摄于“自然”中，实现了“自然”比“因缘”更具有超越性、优先性。《道教义枢》则继承《本际经》的说法，明确地指出“因缘”是“自然”的方便道。到了唐代道教界，基本上都持这种说法，如《一切道经音义妙门由起》认为“自然”与“因缘”是“质”和“用”的关系。

三、结语

佛教传入中国后，在思想理论层面对道教所进行的批判主要集中在“自然”上。为了回应佛教的批判，探索自身教义的合理性、完整性，道教的“自然”说从六朝到隋唐进行了很大的转变。六朝以来道教的“自然”义并不是以自然命定论为中心，已经在逐渐吸收了佛教的因缘说，但是对二者的整合并不是那样精致、细密。这时期的“自然”义主要是作为一种境界，来形容“道”及万物的状态；同时，又作为实践的德目，期待境界与实践方法的统一。尤其是朱世卿的“自然”义，已经解决了有为与无为、非自然与自然之间的矛盾。

到了隋唐时代，《本际经》利用“真空”的超越，从而将“因缘”融摄于“自然”中，实现了“自然”比“因缘”更具有超越性、优先性。《道教义枢》则继承《本际经》的说法，明确地指出“因缘”是“自然”的方便道。所以，从《本际经》开始，一直在贯彻着以“自然”为中心的调和论，整个隋唐道教并没有改变。在这种调和论中，道教吸收了龙树的中观学说，

① 《道体论》，《道藏》第22册，第889页。

② 《三论元旨》，《道藏》第22册，第910页。

③ 麦谷邦夫：《南北朝隋唐初道教教义学管窥——以〈道教义枢〉为线索》，《日本学者论中国哲学史》，第283-284页。

尤其是中观的论证方法，利用“真空”的超越性，最终将“因缘”融摄于“自然”中，从而确立了以“自然”为中心的调和论，实现了对佛教挑战的回应，完成道教在教义上的转变。

道教之所以能够发生教义上的重大转变，这应归功于佛道之争的“交互作用”正是随着佛道论争的深入，使道教上层人士越来越关注形而上的精神性问题，如人的本性与生命、宇宙的本原与变化、个人的超越的可能性等等。但是，此“交互作用”也隐含了佛教与道教各自的立场及目的、吸收与借鉴对方的真正意图。

唐代佛道二教的发展趋势*

孙昌武**

佛、道二教到唐代都发展到极盛阶段。这当然与朝廷的积极提倡，包括其大力推行“三教并立”政策有直接关系，也是这两个宗教在中国文化传统中长期发展的结果。正是在极盛的局面之下，这两个宗教显示出某些共同的发展趋势。这些趋势也突出地显示了中国古代宗教以至一般文化发展的某些特点和规律。

一

在唐代中央集权的专制体制下，不允许宗教权威凌驾于世俗政权之上或游离于世俗政权之外。佛教本是外来宗教，在自两汉之际传入中土后的几百年间，不断地调整与中土政治体制和伦理传统的关系；道教是本土宗教，产生于民间，本来带有浓厚的反抗现实体制的品性。但自晋、宋以来，在中土的具体环境中，二者都主动地向世俗政权靠拢。东晋的释道安已明确说过“不依国主，则法事难立”^①，经过陆修静、寇谦之等人“清整”的道教也逐渐剥落了反抗现实的色彩。在六朝时期，南、北各王朝都已逐步建立起国家管理僧、道的制度。到唐代，这种制度和办法更加完善了。唐代确有不少皇帝亲受菩萨戒或受道箓，算是进入佛门或道门为弟子；一些高僧或高道也倍受朝廷礼重；唐朝廷更自认是道教教主老子宗枝，如此等等。当时佛、道二教的地位看似十分崇高，但实际上其存在和全部活动都受到朝廷的严格管束和支配。这样，宗教神权服从于世俗政权的格局已完全形成，佛、道二教为现实体制服务的功能也就更充分地发挥出来。

唐朝廷监管宗教的机构屡有变化，资料记载多有矛盾，已不能得其详。但从现有的材料可以知道，当时朝廷对佛、道二教的管束是相当严格的。唐初，佛、道隶属于礼宾机关鸿胪寺，

* 本文原载《南开学报》1999年第5期，第169-177页。

** 孙昌武，南开大学中文系。

① 慧皎：《高僧传》卷五《道安传》。

这有把宗教徒为“观国之宾”的意思，后来改隶祠部^①，这是主管祭祀的机关，也就意味着佛、道二教要履行朝廷的祭祀职能。唐代法律对佛、道二教的组织和活动有严格规定：大型寺、观（在两都和通都大邑的）多为朝廷敕建，寺、观的主持者“三纲”（佛寺是上座、寺主、都维那，道观是上座、观主、监斋）由官府任命；教内职务如佛、道二教里的“大德”，佛教里的“僧主”“僧录”及道教里的“道门威仪”等，也由朝廷简选；严禁“私人道”^②，就是说，出家不单纯是个人行为，要得到政府允许，违反者不但要处罚本人，还要罚及父母和地方官，僧、道簿籍三年一造，一本上祠部，一本送鸿胪，一本留州、县，唐初制定“均田制”，规定了僧、道受田办法，这也是加强僧、道管理的有效措施；朝廷专门制定了“道僧格”，即对僧、道触犯刑律做出规定，就是说，朝廷对僧、道的行为有处置权。如此等等，都表明朝廷对宗教事务前所未有的重视和十分严格的管辖。当时即使是纯粹的宗教教理问题，朝廷也握有绝对的权威。例如佛教律宗内部关于戒律的争论，禅宗关于法系的争论，都是由朝廷来做结论的。具有象征意义的是，佛教方面自六朝以来就有否定礼拜“王者”和父母的主张，曾为此进行过长期、激烈的争论，到开元年间最终以僧侣方面屈服而结束。这样，虽然在唐王朝的不同时期佛、道二教的地位或有高下，但它们从属于朝廷的格局已经定型，世俗政权对于宗教神权有着绝对的权威。这是关系宗教性质和作用的大事。在这种情况下，佛、道二教的“御用”性质也随之强化并突出起来。主要表现有以下三方面。

佛、道二教积极地支持朝廷，为其制造宗教幻想。在李唐王朝创建的过程中，佛、道二教已向其靠拢。著名事例如少林寺僧侣、楼观道士都曾直接参与李唐起义军事，王远知等道士们更曾密传符命，杜撰老子降迹的神话，为新王朝制造舆论。迨至唐朝建成后，又对维护其政权起到程度不同的作用。例如“安史之乱”的时候，密宗的宗主不空、禅宗的宗主神会都曾为平定叛乱出过力；有唐一代佛、道二教的领袖人物，如佛教的玄奘、道宣、法藏、神秀、神会、不空，道教的王玄览、潘师正、叶法善、司马承祯、李含光等，都膺受朝命，出入宫廷，有些人甚至受命为朝官，等而下之者，则周旋于权贵之门。代表神权的僧、道从而成为世俗统治的奴仆。

其次，佛、道二教强化了一般的求福消灾、礼虔报本的祝祷功能。佛教求解脱，求涅槃，道教求长生久视、飞升成仙，都有自身特殊的修证、养炼目标。其宗旨和活动的形式与封建王朝的祠祷享祭活动有着根本的区别。但在唐王朝的管理之下，适应朝廷的需要，佛、道二教被赋予了同等的祭祀功能。按朝廷的规定：“凡道观三元日、千秋节日，凡修金箓、明真等斋及僧寺别敕设斋，应行道官给料……凡国忌日，两京定大观、寺各二散斋，诸道士、女道士及僧、尼，皆集于斋所，京文、武五品以上及清官七品以上皆集，行香以退。若外州，亦各定

^① 陈仲夫点校：《唐六典》，卷六《尚书礼部》：“祠部郎中、员外郎掌祠祀享祭、天文刻漏，国祭庙讳、卜筮医药、佛道之事。中华书局1992年版，第120页，《唐六典》成书于开元二十七年，是唐前期现行法律。《唐会要》卷四十九《僧、尼所隶》：“延续元年五月十一日敕：天下僧、尼隶祠部，不须属司宾。”同书录会昌五年中书门下奏，谓改隶祠部在天宝二年。天宝六年又置功德使，起初只管理僧、尼，至元和年间也管理道士。又《佛祖统纪》卷三九谓仪凤三年（678）高宗令道士、女冠隶宗正寺，即视同皇族宗属，但这只是一种荣誉，宗正寺并不执行实际管理职能。

^② 刘文俊点校：《唐律疏议》卷四：“议曰：私人道，谓道士、女官，僧、尼同，不因官度者，是名私人道。”中华书局1983年版，第97页。

一观、一寺以散斋，州、县官行香……”^① 这即是在节日、忌日依朝命设斋、行香的制度，表明寺、观已被等同于一般的御用祭祀机构。特别是道教的玄元皇帝庙（天宝元年长安改名为太清宫，洛阳为太微宫，诸州为紫极宫），更带有宗庙性质了。

再次，唐王朝继承前此南、北各王朝的传统，执行“三教齐立”的政策，努力“调和”三教。即以儒家的观念、伦理为基础，灵活地利用佛、道二教，使之各自发挥教化功能。具有象征意义的是所谓“三教论衡”。这本是六朝时期即已存在的儒、佛、道“三教”辩论的形式。这种辩论典型地表现了中土各王朝对宗教的态度。唐初，高祖即曾主持这种辩论：

高祖尝幸国学，命徐文远讲《孝经》，僧惠乘讲《金刚经》，道士刘进嘉（据道宣《集古今佛道论衡》应为“喜”）讲《老子》，诏陆德明与之辩论。于是诘难蜂起，三人皆屈。高祖曰：“儒、玄、佛义，各有宗旨，刘、徐等并当今杰才，德明一举而蔽之，可谓达学矣。”赐帛五十匹。^②

这次辩论的结论是以儒家统摄佛、道，正反映了唐王朝在思想、文化领域里的基本立场。同样，张九龄的《贺论三教状》反映的是唐玄宗时的情况：

右伏奉今日墨制：召诸学士及道、僧讲论三教同异……伏惟陛下道契无为，思该元妙，考六经之同异，论三教之幽赜，将以降照群疑，敷化率土。屏浮词于玉殿，辑精义于金门，一变儒风，再扬道要，凡百士庶，罔不知归。臣等幸侍轩墀，亲承至训，忭跃之极，实倍常情，望宣付史馆。谨奉状陈贺以闻。谨奏。^③

这同样是讲论“三教”而归于儒道，以期达到教化的目的。“三教”各自都表现出相互宽容的态度，当然也是“并立”的前提。到中唐，这种辩论演变成礼仪性的仪式，在皇帝诞辰时举行，更带上了一定的娱乐性质。

从以上三个方面，可以清楚看出唐代佛、道二教与现实统治体制的关系。当初佛图澄在石赵，寇谦之在北魏，都曾以“王者师”自居；东晋释慧远坚持“不敬王者”，主张“求宗者不顺化”，声言“抗礼万乘，高尚其事，不爵王侯，而沾其惠”^④。这可以说是在当时条件下宗教神权追求独立、超越地位的有限努力。而到唐代，这种努力基本上已见不到了。宗教信仰本来应是先验的，绝对的，是不受世俗权威约束的。佛、道二教被纳入到世俗政权的管理之下，这可以说是对其神圣性的亵渎。结果不论封建王朝表现得如何尊崇、鼓吹佛、道二教，总改变不了其“利用”的立场，即把他们当作是施行“教化”的辅助工具。这样一来，宗教也就在一定程度上失去了其应有的神圣性质。

这样到唐代，佛、道二教对于封建王朝的从属地位终于确定。这无论在宗教史上，还是政治史上，意义都是十分重大的。从另一方面看，这也是中土传统理性精神的胜利，是封建专制政治体制的胜利。

① 陈仲夫点校：《唐六典》卷四，中华书局1992年版，第126-127页。

② 刘肃：《大唐新语》卷十一《褒锡》，古典文学出版社1957年版，第165页。此次论辩亦记录于《旧唐书》卷二四《礼仪志》，谓事在武德七年。

③ 《全唐文》卷二百八十九，中华书局1982年版，第2934-2935页。

④ 《沙门不敬王者论·求宗不顺化第三》，《弘明集》卷五。

二

唐代佛、道二教的极盛，还表现为宗教学术的高度繁荣。这当然是宗教兴旺的一种表现。佛、道二教的学术以阐发教理为中心，其主要内容是宗教哲学，更涉及众多的学术领域。在这些方面，唐代佛、道二教的学术研究对中国文化的贡献是巨大的。

唐代佛教学术研究的主要成绩，一方面有规模空前的译经事业，另一方面是经过“中国化”而形成的各宗派为阐发各自宗义而进行的研究和著述。

就译经而言，唐代的成绩是空前的。主要是在“国立”的慈恩、西明、兴善三大译场里，在朝廷高官监护下，进行了规模巨大的翻译工作。唐代的译场不同于晋宋时期那种动辄千人的讲学机构，而是学有专长的专业班子。这些参与者不只翻译大量典籍，更从事著述，许多人都是著作等身的佛学专家。即以玄奘一门而论，他主持编译了六百卷的《大般若经》，这是大乘般若学的总结性的大丛书；重译了《维摩》等重要大乘经；系统翻译了《俱舍》《婆沙》以及“一身六足”等《阿毗达摩》部派佛教论书；还全面地翻译和介绍了《瑜伽师地论》和唯识学的“一本十支”各论，这是印度佛教教理发展最新、也是最高的成果。玄奘“揉译”印度唯识十大论师，疏解世亲《唯识三十颂》的著作而成《成唯识论》，这是中土法相宗的根本论书。至于他著有学术价值巨大的《大唐西域记》，把《老子》翻译为梵文等等，更是文化史上被津津乐道的盛事。玄奘门下龙象辈出，特别有神昉、嘉尚、普光、窥基，俗称“玄门四神足”，均阐扬师说，多有撰述，堪称学养有素的大学问家。其中窥基成绩尤多，师说经他的阐发得以发扬光大，有“千部疏主”之称，在法相宗的建立中功劳尤大。玄奘的再传弟子如道正、智周、胜庄等也著述颇移。印度佛教的瑜伽行派即唯识学乃是佛教教理发展的最高峰，玄奘所创立的中土法相宗更是典型的经院佛学学派。从印度佛教历史看，教理研究的兴盛往往是对信仰潮流的反动。而从玄奘及其门下的情况看，阐扬教理的成就也远大于宗教实践的成绩。

隋、唐时期陆续建立起中国佛教的各宗派。这是佛教“中国化”完成的标志，也把中土佛教学术的发展推向了高峰。各宗派为了树立自宗的宗义，都确立起自宗的“判教”体系，对作为佛教基本观念的“佛性论”“缘起论”“修道论”等重大理论问题提出自己的主张，高度的学术性成为各宗派的共同特点^①。宗派佛教是佛教“中国化”的产物，必然具有中土思维重理性的特征。当然，不同宗派对理论重视的程度是不同的，所取得的成果也是不同的。如天台、三论、华严各宗，皆学理精深，论证严密，宗义体系庞大而严密。其代表人物如智顓、灌顶、吉藏、法藏、宗密等都是学理高深的大学问家。而唐代势力巨大的禅宗和净土宗其理论色彩就比较淡薄。它们一个主要流行于士大夫间，一个广泛在民众间弘传。它们原来都是修行法门，并不太重视论理。禅宗主张“以心传心”“不立文字”，甚至对传统经论取否定态度。净土宗则注重念佛修行。但是在发展中，这两个宗派也都出现了一批精于学理的大师。净土宗在著名的

^① “判教”或称“教相判释”“教判”，是中国佛教特有的组织教理体系的方法，即把佛教长期发展中形成的内容纷杂、矛盾的庞大佛典归纳为佛陀一代说法，从而组成为一个体系，并确定哪一部经典是佛陀的最后说法，以为本宗的立宗依据。这是树立宗义的需要，也反映一个宗派解释教理的基本立场。

善导以下，有怀感、少康、迦才、道镜、慧日、飞锡等人，他们都各有撰述。而历代禅师更留下了大批“不立文字的文字”，如偈颂、语录、灯录等，这是与传统佛教著述方式不同的另外一种著作。唐代宗派佛教在理论上取得了极其巨大的成绩，给后代中国学术的发展留下了宝贵的遗产。宋代新儒学的建立，就借鉴了它们的成果。

道教本来更富于实践性。它产生于民众间，起初教理比较粗陋，教典也比较稀少，从学术成就看远逊于佛教。但经过六朝时期的发展，借鉴了儒家和佛教的理论成果，大批教典被创造出来。到唐代更发展到极盛，在教学方面也取得了巨大成绩。

道教以老子为教主，李唐王朝又自命为老氏宗支，唐代道教对《老子》的研究自然十分重视。高宗朝时曾朝命王公以下皆习《老子》；玄宗御注《道德经》，建“崇玄学”，实行“道举”，并于天宝元年下制书：“庄子号为南华真人，文子号为通玄真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人，其四子所著书改为真经。”^①如此等等，都极大地推动了对《老子》和道家的研究。据杜光庭《道德真经广圣义序》的记载，历代注解《道德经》的有六十余家，其中唐人居半^②。今存唐人所著《道德经》仍有傅奕《道德经古本篇》二卷、成玄英《道德经开题序决义疏》残一卷（敦煌本，又蒙文通辑有《道德经义疏》）、张君相《道德真经集解》八卷、李荣《道德真经注》四卷、唐玄宗《御注道德真经》四卷、吕岩《太上玄元道德经解》一卷、李约《道德真经新著》一卷、陆希声《道德真经传》四卷和杜光庭《道德真经广圣义》五十卷等。杜光庭《道德真经广圣义》一书可以看作是唐代道教对《道德经》研究的总结著作。这些出自道教内、外的对《道德经》的研究，目的多是对教理进行论证。但《道德经》本是道家书，这种研究在提高道教教理方面做出成绩，也对道家的研究做出了相当的贡献。

唐代道教的符箓制度和斋醮科仪更加完善和系统化。这本来都是关系养炼实践的，但同样也被充实以相当丰富的理论内容。符箓是道教施行法术的手段之一。所谓“符”是一种云霞烟雾状的篆体文字，书写天神地祇名称；“箓”则是召役神吏、施行法术的牒文，其中记载天曹官属佐吏之名，并以诸符错杂其间。据说这些都是元始天尊化灵应气而成的法言、灵文。张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下《明科信品格》说：

凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪。次佩符箓，制断妖精，保中神炁。次受《五千文》，论明道德，生化源起。次受《三皇》，渐登下乘……^③

以下依次受《灵宝》《洞真》等经，还源返真，归于常道。唐代从皇帝到一般官僚士大夫多有受道篆的。斋醮作为道教的祭祷仪式，早期形式比较简单、粗陋，晋、宋以来逐渐规范化、礼仪化，形成一套完整的置坛、设供、焚香、化符、上章、念咒、诵经、赞颂等仪式，并配合以禹步、音乐。唐朝廷规定斋有七名，即金箓大斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、涂炭斋、自然斋^④。这其中除去“涂炭斋”，称“灵宝六斋”。这类斋醮不但在道观里，也经常会在“内道场”里举行。随着符箓、斋醮的盛行，出现了一批专门研究它们的道典。如玄宗朝太清宫道士张万福著有《传授三洞经戒法箓略说》《三洞法服科戒文》《洞玄灵宝三师名讳形状

① 《旧唐书》卷九。这道诏令的主要意义在表明朝廷对道家的态度，实际如《文子》《庚桑子》并没有流行。

② 参阅《道藏》第14册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第309-310页。

③ 《道藏》第32册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第193页。

④ 陈仲夫点校：《唐六典》卷四，中华书局1992年版，第125页。



居观方所文》等；同时期的朱法满是玉清观道士，所著《要修科仪戒律抄》，是道教科仪的类书；而杜光庭著作等身，今存科仪著作即达二十余种，他的这些书里包含着丰富的学术和艺术的内容。

唐代外丹术极其兴盛，同时又是外丹向内丹的转化时期。有众多的外丹著作总结了历史炼丹的成绩。但不重丹药和符箓的上清派道士更被朝廷所重视，它们接受了儒学和佛教（特别是禅宗）的影响，更注重“心性”的养炼，发展出新的神仙思想，出现了很多有价值的著作。如上面提到的成玄英的《道德经义疏》^①，还有王玄览的《玄珠录》、司马承祯的《坐忘论》、吴筠的《神仙可学论》等，都特别对于“心性”理论进行了探讨和发挥，这在下面还将加以说明。

正是在总结前代研究成果和当代繁荣的宗教学术的基础上，到开元年间，结成了佛、道二藏。这在中国文化史上和学术史上都是具有重大意义的事件。这两项工作是在朝廷的直接主持下，广泛动员教内、外的力量完成的。

值得注意的是，在唐代，无论是佛教还是道教，其高水平的教理研究主要是依靠一批专业人才进行的。如玄奘、张万福等大师级的人物，它们所做的都是艰深的经院学问。他们主要活动在社会上层，封闭在教团的小圈子里。它们的研究成果在相当程度上已脱离了宗教实践。又如华严宗讲“法界缘起”，连武则天都听不懂，要法藏借用殿前金狮子作比喻来讲解。唐代文人普遍地结交僧、道，但从他们的诗文看，对佛、道二教教理的了解一般都很肤浅，名僧、高道的著作他们大体也没有读过。倒是宋代理学家们更重视佛、道著述，一些人认真研读，作为建立新儒学的借鉴。

宗教信仰本应是先验的，不需要论证；宗教活动主要在实践中，不应陷于理论思辨。为树立信仰而进行的理论论证，在帮助人确立信仰的同时，却又可能促使人忽视甚至脱离宗教实践。当宗教变成书斋里的学问的时候，信仰也就相当淡薄了。唐代佛、道二教的繁荣的学术研究，又成为六朝以来发达的信仰潮流的反动，在为中国学术、文化做出巨大贡献的同时，对信仰却也起了腐蚀作用。

三

从宗教实践的层面看，唐代佛教各宗派中影响巨大而深远的应属禅宗和净土法门；道教里则是新兴的内丹术和新神仙思想。它们的共同点是对“心性”的重视。就是说，在唐代，无论是佛教，还是道教，其宗教实践的重点都转向个人“心性”的修证、养炼上来了。这样，宗教修持的现实性和伦理性也就更突出起来了。

宗教所探讨的“心性”即人的本性，实际是指人实现宗教目标的可能性和现实性。唐代佛、道二教对“心性”问题的重视，客观上反映了人的主体意识的加强。这也表现了时代思想发展的趋势。汉儒“章句之学”一乱之于玄学，再乱之于佛、道，在南北朝几百年间的变乱中发展，逐渐由探索“天、人之际”的问题转向探讨人的“心性”上来。儒学完成这一转变的标

^① 蒙文通辑本（四川省立图书馆），1946年。

志是宋学的建立。佛、道在唐代的发展则先行了一步，给儒学的发展以巨大的推动与借鉴。

佛教在探求“性灵真奥”方面较儒学有着优长，这是人们早已公认的^①。而隋、唐时期发展起来的佛教各宗派，更都普遍地注重对“心性”问题的探讨。宗义体系完整、严密的天台、华严如此，更富群众性和实践性的禅和净土也是如此。即以在唐代弘传广远的后二者为例。禅和净土当初都不以“宗”立名。它们作为修行法门，宗义都比较简单。但能造成巨大影响，表明他们是适应了时代要求的。禅的基本观念是所谓“明心见性”，从而把对于佛性、净土等外在的追求转变为自性修养功夫，把对“他力求济”的期望转变为自心觉悟的努力。慧能、神会的南宗禅以“无念”“顿悟”为两大理论支柱，这是对人的心性的绝对性和无限性的充分肯定。到了中唐时期，以马祖道一为代表的“洪州禅”更提出“平常心是道”，把超越的佛性等同于平凡的人性，肯定佛理即在穿衣吃饭，扬眉瞬目的人生日用之中，从而把禅所追求的“清净心”和“平常心”等同起来，给发扬人的“自性”开了门径。净土信仰的基本观念本是与禅截然相反的，信仰净土纯是“向外驰求”、依靠“他力”的。但从本质来看，在其对众生得救的坚定信念里，也正表现出肯定人性的坚强信念。此宗以念佛行业为众生成佛的正因，以阿弥陀佛的愿力为外因。而“行业”又分正行和杂行。“正行”即依《净土三部经》修行，最主要的是“持念”即念佛；“杂行”即奉行一切诸善。所谓“善”主要又是指忠、孝、仁、爱等传统伦理内容。这一方面使得修行空前地简易了，另一方面也向一般民众敞开了成佛的大门。禅和净土共同的内在精神，也是它们能够吸引广大群众的主要原因之一，即在对救济众生的关注和对众生“心性”的信心。后来禅和净土能够相互交融，这也是重要基础。

道教方面，唐代外丹术发展到极盛，同时也在急剧地走向衰落。唐代道教真正有生命力的部分，也是后来兴起的内丹思想所继承的主要内容，是一批上清派道士对“心性”问题的探讨。唐代外丹术之所以衰败，除了在实践中经不起检验之外，还由于那种寻求和依靠外物（丹药）的观念，已落后于时代思想发展的总潮流。在古代方术里，早已有行气、导引、胎息等修炼身心之术，并被道教纳入为重要法术。这种注重依靠自身的身心修炼之术不断地得到发展。到隋代道士青霞子苏元朗，乃归神丹于心炼，提倡“性命双修”，被认为是内丹术的开创者^②。到唐代，成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠等著名道士都强调自心的养炼。例如成玄英的《道德经义疏》即主张修道不但不能有欲，也不能执著于无欲。这是要求内心一种绝对的清净境界，是和禅宗的“性净”论相通的。王玄览的修道论则强调“众生与道不相离。当在众生时，道隐众生显；当在得道时，道显众生隐。只是隐、显异，非是有、无别”^③。这显然借鉴了佛教的“心性本净”说。另一方面他又提出“形养”和“坐忘养”两种修道方式：“形养将成仙”，这还是较低级的；“坐忘养舍形人真”^④，才算真正得道。他又指出：“识体是常是清净，识用

① 何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》：“范泰、谢灵运每云：六经典文，本在济俗为治耳。必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南那？”《弘明集》卷十一。

② 最早使用“内丹”一语的是东晋的许逊，他在《灵剑子·服气诀》里说“服气润咽用内丹”：后来被尊为天台三祖的慧思在《誓愿文》里说到“借外丹力修内丹”，但当时还没有明晰的、与外丹相对立的内丹观念。关于青霞子苏元朗，或以为是唐人，或以为所传书为唐人伪托。参阅卿希泰主编：《中国道教史》卷二，四川人民出版社1992年版，第516-518页。

③ 《玄珠录》卷上，《道藏》第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第621页。

④ 同上书，第628页。



是变是众生。”^①这显然又是借鉴了唯识学的“识体”和“转识成智”说，把修仙得道的根本归结于心识的转变了。司马承祯特别提倡“安心”“坐忘”之法，以期达到“神与道合”。这又是与当时流行的北宗禅的观念相一致的。在《坐忘论》里，他提出修道有七个层次，即信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道。六朝时期的道典宣扬得道的艰难，不但要有赤诚心，还要有名师指点，往往又要经过很多磨难。而司马承祯却提出了“至道无难”的简易成仙之法，明确指出“凡学神仙，先知简易”；“神仙亦人也，在于修人虚气，勿为世俗所论折；遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣”。他把学仙分为五个阶段：斋戒、安处、存想、坐忘、神解；到了神解，则“信、定、闲、怠，四渐通神”，“在人谓之仙矣”。^②这种修仙方法，和禅宗的“安心”“守心”方法十分相似。吴筠既批评那种认为神仙乃亲异气自然而成、非修炼可致的观点，也反对“独以嘘吸为妙，屈伸为要，药饵为事，杂术为利”的只重“形养”的一派，提出人性中有“远于仙道”和“近于仙道”的各七个方面，而修仙就是要“取此七近，放彼七远，谓之拔陷区，出溺途，碎祸车，登福辇，始可与涉神仙之津矣”。其具体方法则是“虚凝淡漠怡其性，吐纳屈伸和其体”，守静去躁，忘情全性，形神俱超，那么“虽未得升腾，吾必得知挥翼丹青之上矣。”^③这些说法，也与禅宗的“明心见性”之说相通。中唐时期的著名道士施肩吾，也是诗人，在文坛上广有影响，他也主张养生、识物、炼形、化气。他说：“惟人也，以精为母，以气为主。五脏中各有精，精中生气；五脏中各有气，气中生神。故欲寿无穷，长生住世，炼精为丹，养气为神，真仙上圣，补内不补外也。”^④从而要求因心明道，用道守心，从而得仙。晚唐五代的著名道士杜光庭，是新一代道教教理的组织者，它的修道论也强调清心寡欲，舍恶从善。他说，成仙之道数百，非一途所限，有飞升、隐化、尸解、鬼仙等各种情况，而他特别强调的是“仙者心学，心识则成仙；道者内求，内密则道来……常能守一，去仙近矣”^⑤。于是，唐代道教对“心性”的重视，同样形成为一种倾向，代表着道教发展的潮流。

强调“合性”的养练必然会削弱对外在偶像的崇拜，相信自身的能力也就淡化了对他力救济的依赖。这种观念发展到极端，就会把宗教信仰转变为心性的修养和体认功夫。这也就导向了宋代理学的思路。

考察现存的唐人诗文，让人们感到困惑的是当时许多人的宗教观念过于矛盾、驳杂。人们对宗教的态度常常言行不一，许多人不仅对不同宗派不加区分，更往往把佛、道二教相混淆。如李白一生热衷于求仙访道，可他也写过《海漫漫》那样的诗，对求仙进行极其尖锐地讽刺，他同时又参禅习佛；杜甫以济人活国为己任，他又对佛教、道教均表现出相当坚定的信仰；白居易也参禅，也修净土业，还炼过丹，长期服云母散等药物，而他也写过尖锐地批判佛教、道教的文字。诸如此类例子不胜枚举。造成这类现象的一个重要原因是，在当时人的宗教观念和实践里，主要关注的并不是教理的辨析和理解，而是追求精神上的寄托。无论是佛教还是道

① 《玄珠录》卷上，《道藏》第23册，第625页。

② 《天隐子·简易》《神仙》，《道藏》第21册，第699-701页。

③ 《神仙可学论》，《全唐文》卷九百二十六，中华书局1982年版，第9651页。

④ 《西山群仙会真记》卷三《补内》，《道藏》第4册，第430页。

⑤ 《塘城集仙录序》卷一，《道藏》第18册，第167页。

教，都主要是被当作安身立命的根据。范传正谈到李白的神仙信仰，说他“好神仙非慕其轻举，将不可求之事求之，欲耗壮心、遣余年也”^①。柳宗元就佛教信仰与韩愈辩论，说：“浮图诚不可斥者，往往与《易》《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道。”^②白居易晚年有诗说：

……达磨传心令息念，玄元留语遣同尘。八关净戒斋销日，一曲狂歌醉送春。酒肆法堂方丈室，其间岂是两般身。^③

以上几位都是唐代文人中有代表性的人物，他们的人生态度和思想观念不同，而对宗教的态度却有其共同点，即都把宗教当作安顿身心的手段，利用宗教来修心养性，在其内心深处，信仰的成分是淡薄的。对他们来说，成佛、成仙已不是修道的主要目标，佛、道二教更体现为心理的、伦理的、人生方式的价值。这一方面表现为宗教观念的深入，即已经浸渍到人们的感情和生活之中；另一方面则是信仰的淡化和趋于朦胧了。

不可否认，唐代佛、道二教中仍存在着热烈、虔诚的信仰潮流，比如广泛流行的净土信仰和神仙信仰。但这是与总的发展趋势相背离的潮流，主要存在于民众间。并且即使这种信仰也表现出浓厚的注重人生实际的特色。例如在龙门石窟的造像记里，会发现当时人祈愿的内容，除了“生净土”“登正觉”等传统的宗教目的外，更多的是“现存获福”“愿身平安”“合家无病”“共同福德”“一切行人，平安孝养”^④等现实愿望。从严格意义上说，这样的愿望已没有多少宗教意味了。虔诚的信仰被平凡的现实愿望取代，也正反映了关注人生、重视现实的精神已占上风。

四

当佛、道二教已被置于世俗政权的严格管束之下，当教团里的大德们热心钻研经院学问、官僚士大夫把宗教当作安身立命的依靠的时候，宗教的神圣性和超越性已大大降低了。宗教本是求“真”的，即确立人对“终极真理”的绝对信仰，这也即是意大利神学家田利克所谓的人的“终极关怀”。但在唐代，佛、道二教更注重求“善”，即解决教化和伦理范畴的问题。随之发展出另一种倾向：当人们把宗教当作颐养性情、安顿身心的依据的同时，就会赋予它们更多的“美学”意义，人们从中求“美”，在一定程度上把它们当作欣赏对象了。这样，唐代的佛、道二教又都表现出浓厚的艺术色彩，并造成了佛教、道教文学艺术的空前繁荣。

首先从现象上就可以清楚地看出，唐代佛、道二教的活动已具有浓厚的艺术性质：寺、观里法会、斋醮以至歌舞伎乐，极其华丽，规模往往十分巨大；宫廷、官府的礼佛、斋僧等仪式，时常伴随着宴乐；行香、上供、散斋等都带有一定的表演、观赏性质；用于宣教的“僧讲”和“道讲”即所谓“俗讲”，形成为艺术创作和表演的新形式；僧、道中间出现许多艺术水平高超的人，他们主要在从事文学、艺术活动，往往达到相当高的水准；即使是纯粹的宗教

① 《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑》，王琦注《李太白全集》卷三十一《附录》。

② 《送僧浩初序》，《柳河东集》卷二十五。

③ 《拜表廻闲游》，朱金城笺校：《白居易集笺校》卷三十一。

④ 陆增祥：《八琼室金石补正》卷三十至三十三。



法术，如密教的奉迎佛骨的仪式，也“设诡异之观，戏玩之具”^①；而如道教的符箓、青词也带有相当的艺术性；寺、观里供奉的造像、布满墙壁的壁画更多有艺术精品；佛曲和道调都是精美的音乐创作；等等。唐代那些通都大邑里的寺、观，特别是两京的大型寺、观，已成为重要的文化活动中心。如“长安戏场多集于慈恩，小者在青龙，其次荐福、永寿。尼讲在保唐”^②。这里的“戏场”是演出百戏的场所。古代都市缺少公共交际场地，唐代的寺、观成为人们交际、游览的重要场所。特别是士大夫在那里习业、寄居成为风气，游历寺、观，拜访僧、道更是文人们的重要活动。这些情况，固然反映了宗教生活已经成为社会生活密不可分的一部分，但也显示出宗教已严重地“世俗化”，乃至“艺术化”了。

人们在思想观念上的变化，还表现在宗教意识往往被转化为艺术幻想，各种宗教内容被普遍地当作艺术创作的对象了。宗教和文学艺术本来有着密切关系，文学艺术乃是宗教宣传的重要手段之一。但唐代的情况有其特殊性：在很多情况下，人们并不是利用文艺形式来宣传宗教教义，而是对宗教题材进行独自的艺术发挥。例如在著名诗人李白、李贺、李商隐等人的诗作里，都以不同手法描绘了神仙世界的美丽景象，但这些作品却不是、或不全是宣扬神仙或神仙信仰的。神仙或神仙世界的幻想多是作为艺术表现的手段出现的。又例如白居易的《长恨歌》的后半，通过方士求仙来描写杨、李爱情，人们可以从中看出讽喻，却看不出对神仙的迷信。美术作品的情况也同样：敦煌壁画里那些花团锦簇的净土变、法华变和维摩居士变等，乃是理想化的现实生活的缩影，对于多数人来说只是寄托了对未来的希望和向往，人物画的情形也是如此：唐代画家所画的“菩萨似宫娃”尽人皆知，画家们是按照现实的审美要求来处理表现对象的。

有些纯粹出于宗教目的创作出来的作品，由于艺术表现上的刻意追求，其宗教意味也大打折扣了。明显的例子是禅宗的偈颂和语录。在禅宗发展的早期，偈颂本是示法、明禅的，较后出现的语录也是如此。但越是到后来，禅师们越是努力炫耀机智和文采，越是用心于文字功夫，也就很少表现新鲜的禅解了。当形成为“文字禅”的时候，其宗教的意味也就十分淡薄了。后期的禅宗偈颂和语录为文人创作提供了丰富的语言文字和艺术表现方面的借鉴，但起码在文人间，是没有多少人参悟或了解其中的禅意的。

在许多情况下，宗教题材更被当作单纯的比喻或隐喻。例如传奇小说《张老灌园》（牛僧孺《玄怪录》）、《裴航遇仙》（裴铏《传奇》）等描写的仙、凡间的爱情故事，实际是借用神仙题材来歌颂人间的情爱的。其中特别流尽出唐人好尚奇异的艺术情趣，却绝不是宣扬信仰的。六朝时期道教创造出许多仙、凡遇合的传说，其中刘晨、阮攀天台遇仙的故事尤其脍炙人口。这类故事当初是被当作实事对待的。可是唐人却说：

今来尽是人间梦，刘、阮茫茫何处行。^③

人们一般是不再相信那些传说为事实了。“初唐四杰”之一的卢照邻因为体弱多病，服食丹药，对道教相当热衷，可是在其名作《长安古意》一诗里，在着力描绘了市井繁华、宫阙壮

① 韩愈：《论佛骨表》，《韩昌黎集》卷三十六。

② 钱易：《南部新书》戊卷，中华书局上海编辑所1958年版，第50页。

③ 张佐：《忆游天合寄道流》，成《全唐诗》卷二百八十一，中华书局1960年版，第196页。

丽、歌舞游宴之后，却发抒感慨说：

借问吹箫向紫烟，曾经学舞度芳年。得成比目何辞死，愿作鸳鸯不羡仙……^①

道教鼓动起热烈的“羡仙”意识，可是这里却明确地表示“不羡仙”，而更执着于人间的荣华。这是唐人众识的典型表现。这也表明，当时人是更多地从审美的角度、艺术欣赏的角度来对待宗教幻想的。唐人大量的宗教题材的文学艺术作品多具有这样的意义。

当人们更多地从审美的方面来欣赏宗教内容的时候，同样说明宗教之作为宗教的本来意义是大大蜕化了。

以上，简单分析了唐代臻于极盛的佛、道二教的发展趋势。概括地说，当时的佛、道二教带上了更多的伦理、文化的性格。在魏、晋以后的几百年间，苦难社会培养起对于宗教的狂热信仰。使之成为中国佛、道二教历史上宗教信仰心态突出发展的时期。但到了唐代，在统一强大的集权政治体制和发达繁荣的经济、文化环境中，佛、道二教的教化的、伦理的、审美的内容大为加强了，而信仰的方面则相应地淡化了。佛、道二教演变为更具文化色彩的宗教，发展起丰富多彩的宗教文化。这也是这两个宗教在中土高度发达的文化环境中生存的必然结果。这一发展趋势又直接导致了两个重要后果：一个是自此以后，佛、道二教确立起与封建政权的更为协调的关系，成为现实统治体制的重要辅助力量；另一方面，佛、道二教教理与作为封建统治理论基础的儒学进一步交融，在“三教”进一步“调和”的基础上，促成宋代“新儒学”即理学的形成。再一点是，自此以后，在意识形态的更高层面上，在文人士大夫阶层的主流意识中，佛、道二教的存在，更多地表现为教化的、文化的意义，信仰的意义则不可挽回地淡化下去了。这对以后中国思想文化发展的影响是十分巨大的。

^① 《幽忧子集》卷二，载《四部丛刊》（集部），上海涵芬楼（影印）版。

多元文化视野下的唐代佛道关系

——以唐代长安为中心*

张泽洪**

唐代是佛教、道教的兴盛发展时期，作为政治、文化中心的长安，亦是全国佛教、道教活动的中心。唐代长安佛教、道教的兴盛发展，反映出佛教、道教从山林走向城市，并开始干预政治和影响社会上层，以履行国家宗教职能的趋势。唐代长安佛教、道教寺观的大量设置，道教为皇室公卿大臣文士所尊崇，表明佛道二教已完成从山林向都市的转型，长安僧人、道士从方外介入社会政治文化活动，与儒生相鼎足而立为三教，佛道之学成为唐代社会文化的主流。唐代长安佛教、道教展演了中国宗教史上辉煌的一幕，成为中国宗教城市山林的典范。

一、唐代长安的寺观与名僧高道

唐代长安佛教、道教兴盛发展的状况，从长安寺观的兴建及规模可见其大概。有关唐代长安寺观的置立，最早有唐韦述《两京新记》的记载，但撰于开元十年（722）的《两京新记》已佚，原书五卷现仅存第三卷。北宋宋敏求《长安志》二十卷，是现存记载长安佛道寺观最详的文献。元骆天骧《类编长安志》，系据宋敏求《长安志》分类编撰，其中卷五《寺观》专列宫观一类，搜罗长安及附近各县佛道寺观甚详。清人徐松《唐两京城坊考》，则是更正《长安志》外误及补充史料的考证之作。

唐代长安共有 50 座道观，其中兴建于隋代的有 10 座。宋敏求《长安志》卷七载：“隋大业初，有寺一百二十，谓之道场；有道观十，称之玄坛。”^①而据唐韦述《两京新记》的记载统计，唐代长安有佛寺 109 座，比隋代佛寺 120 数量略有减少，而道教的宫观却增加了 40 座。唐代长安新置立的 40 座道观，其中有 21 座是王室妃主、公卿大臣拾宅捐献的。如唐韦述《两京新记》载崇仁坊的玄真观：

崇仁坊西南隅长宁公主宅。既承恩，盛加雕饰，朱楼绮阁，一时盛绝。又有山池别

* 本文原载《兰州大学学报》（社会科学版）2009年第5期，第74-81页。

** 张泽洪（1955-），男，四川三台人，博士，教授，博士生导师，从事道教学研究。

① 《文渊阁四库全书》第587册，台湾商务印书馆1986年版，第122页。

院，山谷亏蔽，势若自然……韦氏败，公主随夫为外官，初欲出卖，木石当二千万，山池别院仍不为数。遂奏为观，请以中宗号为名。词人名士，竞入游赏。^①

宋敏求《长安志》卷七引《代宗实录》载：

大历十三年七月，以径原节度使马磷宅作乾元观，置道士四十九人。其地在皇城南长兴里。磷初创是宅，重价募天下巧工营缮，屋宇宏丽，冠绝当时，磷临终献之。代宗以其当王城形胜之地，墙宇新洁，遂命为观。^②

史籍中所见乾元观以建筑宏丽著称，玄真观恃山池别院取胜。《长安志》卷八载大宁坊的太清宫：

宫垣之内，连接松竹，以像仙居。殿十二间，四柱，前后各两阶。东西各则阶一。其宫正门曰琼华，东门曰九灵，西门曰三清。御斋院在宫之东，公卿斋院在宫之西，道士杂居其间。^③

唐高宗尊老子为玄元皇帝，唐玄宗于开元二十九年（741），诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。天宝二年（743）改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫。唐制宰相四人，首相为太清宫使，次三相皆带馆职。

唐睿宗景云二年（711），用功数百万，钱百余万络，在长安辅兴坊为西城、隆昌二公主兴建金仙、玉真二观。唐韦述《两京新记》卷三载：

二观门楼绮榭，耸对通衢，西土夷夏自远而至者，入城遥望，窅若天中。^④

宋王说《唐语林》卷七载：

政平坊安国观，明皇时玉真公主所建。门楼高九十尺，而柱端无针，殿南有精思院，琢玉天尊老君之像……院南池引御果水注之。叠石像蓬莱、方丈、流洲三山。女冠多上阳宫人。^⑤

唐代皇帝敕建的道观，更是极土木之盛的建筑。如东明观、兴唐观、太清宫、弘道观、金仙观、玉真观等，都是殚良工之精的宏伟建筑。

唐代长安佛教寺院林立，许多寺院规模宏大，其中汇聚了来自全国各地的高僧。唐高宗显庆三年（658）夏六月，长安著名的西明寺营造功毕，据《大慈恩寺三藏法师传》卷十载：

其寺面三百五十步，周围数里。左右通衢腹背麇落。青槐列其外。渌水亘其间，亶亶耽耽，都邑仁祠，此为最也。而廊殿楼台，飞惊接汉，金铺藻栋，眩目晖霞。凡有十院，屋四千余间。庄严之盛，虽梁之同泰，魏之永宁，所不能及也。^⑥

座落于长安延康坊西南隅的西明寺，最初是隋代越国公杨素的宅第。西明寺有十座院落，十三座大殿，室宇馆阁多达四千余间。座落于长安东门的章敬寺，总四千一百三十余间，四十八院。大历二年（767），宦官鱼朝恩献通化门外赐庄复加兴造的章敬寺，史称：“穷极壮丽。

① 李昉等编：《太平御览》，中华书局1960年版，第879页。

② 《文渊阁四库全书》第587册，台湾商务印书馆1986年版，第125页。

③ 同上书，第132页。

④ 《续修四库全书》第732册，上海古籍出版社1995年版，第143页。

⑤ 王说：《唐语林》，上海古籍出版社1978年版，第252页。

⑥ 慧立、彦棕著，孙毓棠、谢方点校：《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局2000年版，第214页。

以城中材木不足充费，乃奏坏曲江亭馆、华清宫观楼及百司行廨、将相没官宅给其用，土木之役，仅逾万亿。”^① 长安长寿坊西南隅的万寿寺，《全唐文》唐柳王比《大唐万寿寺记》记载曰：“殿宇廊庑，方丈山门，共一百九十七间。左右院林二所，香地二顷六十余亩。”^② 怀远坊东南隅的光明寺，此寺当中有宝阁高百尺，时人谓之七宝台。位于开化坊南部的大荐福寺，是唐睿宗文明元年（684）建立，有度僧二百人的规模。《类编长安志》卷五记载曰：“中宗即位，大加营饰，自神龙以后，翻译佛经，并于此寺。”^③ 宋之问《奉和幸大荐福寺》诗曰：“香刹中天起，宸游满路辉。乘龙太子去，驾象法王归。”^④

长安进昌坊的大慈恩寺，是贞观二十二年（648）高宗在春宫时为文德皇后兴建。史称选林泉形胜之所，“南临黄渠，水竹森邃，为京都之最”^⑤。《大慈恩寺三藏法师传》卷七载唐代长安宫城南晋昌里的大慈恩寺的兴建说：

瞻星揆地。像天阙，放给园，穷班、倕巧艺，尽衡、霍良木。文石梓桂櫨樟栝桐充其林，珠玉丹青赭垩金翠备其饰。而重楼复殿，云阁洞房，凡十余院，总一千八百九十七间，床褥器物，备皆盈满。^⑥

大慈恩建成之日的庆典，唐高宗曾亲临寺院，并从皇宫中御赐佛像、蟠华，并送太常九部乐。高宗《谒大慈恩寺》诗，有“日宫开万仞，月殿耸千寻”之句赞颂其宏大规模^⑦。

长乐坊的大安国寺占东部大半，本是睿宗在藩旧宅，景云元年（710）立为寺，史籍中有红楼之称。《宋高僧传》卷六《唐京师大安国寺端甫传》载：“前后供施数十百万，悉以崇饰殿宇，穷极雕绘。”^⑧ 唐代长安西南隅永阳坊的大庄严寺，号称“天下伽蓝之盛，莫盛于此”^⑨。以致日本僧人圆仁在《入唐求法巡礼行记》中说，长安城里一个佛堂院，就可与外州大寺相匹敌。

唐代佛道寺观竞相兴造，其宏大规制也相互媲美，从佛教的西明寺、道教的东明观的建造，我们就可睹见一斑。唐韦述《两京新记》卷三载普宁坊的东明观：

规度仿西明之制，长廊广殿，图画雕刻，道家馆舍，无以为比。^⑩

道教的东明观仿西明之制，其规模亦当不在其下。唐高宗敕建的西明寺和东明观，是唐初长安最著名的寺观。西明寺兴建于唐高宗显庆元年（656），《集古今佛道论衡》卷丁载唐高宗显庆二年（657）六月十二日：

西明寺成，道俗云合幢盖严华，明晨良日将欲入寺，箫鼓振地，香华乱空，自北城之

① 刘昫等撰：《旧唐书》，中华书局1975年版，第4764页。

② 董浩等编：《全唐文》，中华书局1983年版，第8593页。

③ 骆天骧著，黄永年点校：《类编长安志》，中华书局1990年版，第135页。

④ 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第647页。

⑤ 骆天骧著，黄永年点校：《类编长安志》，中华书局1990年版，第131页。

⑥ 慧立、彦棕著，孙毓棠、谢方点校：《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局2000年版，第149页。

⑦ 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第22页。

⑧ 赞宁著，范祥雍点校：《宋高僧传》，中华书局1987年版，第123-124页。

⑨ 骆天骧著，黄永年点校：《类编长安志》，中华书局1990年版，第133页。

⑩ 《续修四库全书》第732册，上海古籍出版社1995年版，第149页。

达南寺十余里，十街衢阗闐。^①

唐代佛道二教的论义，东明观与西明寺为争辩的中坚力量。唐代长安的昊天观，尽占保宁坊一坊之地。唐代长安的弘道观，也占有修仁坊一坊之地。宋王溥《唐会要》卷五十《尊崇道教》载弘道观兴建由来说：“旧有隋国子学及右屯卫大将军麦铁道宅。显庆二年，尽并一坊为雍王第，王升储后，永隆元年八月立为观。”^②而唐代长安佛教的大慈恩寺、大兴善寺、大荐福寺、西明寺，先后成为佛教的译经中心。

唐代弃官为道士者不乏其人，唐代公主、宫嫔、仕女人道成风，清方濬师《蕉轩随录》卷六谈唐代公主入道说：

睿宗女玉真公主号上清玄都大洞三景师，天宝时乞去公主名号，宝应时卒。玄宗女万安公主未嫁，天宝时为道士。楚国公主嫁吴澄江，后亦为道士。代宗女华阳公主未嫁，丐为道士，封琼华真人。顺宗女寻阳公主太和三年与平恩、邵阳二主并为道士。宪宗女永嘉公主、永安公主、穆宗女义昌公主亦均为道士。^③

长安多有女道士修行的宫观，如咸宜女冠观、至德女冠观、金仙女官观、玉真女官观、三洞女官观、太平女冠观，皆以女道士住持而闻名，史籍有“士大夫之家人道尽在咸宜”之说^④。

佛道寺观兴建始于魏晋时期，至唐代寺观規制已趋成熟，佛道二教已有完整的寺观布局仪轨。按照唐代道教宫观的建造规格，道观修道的殿堂台院、楼阁房廊等共有51处。唐代长安兴建的规模宏大的寺观，且以都市坐禅修仙的灵境著称于世。长安寺观以地处闹市的城市山林格调，和园林化的优美自然景观，吸引文士来寺观游览观赏，从而留下吟诵长安寺观的诗文涉道诗。《全唐诗》收录唐代文士游览佛寺、研读佛典、交接僧人的诗大约有2700首，而唐代僧人的诗大约有2500首，一共多达5200首，约占《全唐诗》的十分之一以上^⑤。如温庭筠《题西明寺僧院》诗曰：

曾识匡山远法师，低松片石对前墀。
为寻名画来过院，因访闲人得看棋。
新雁参差云碧处，寒鸦辽乱叶红时。
自知终有张华识，不向沧洲理钓丝。^⑥

而唐代道教的涉道诗中，更不乏描写长安宫观胜地，抒发文士与道士交往的情谊，吟咏道教教义思想、养生修炼的诗篇。唐代这种文人与道士唱和的咏道诗篇，既生动描写出长安道观的景观，更是唐代道士进入主流社会的地位象征。姚合《游昊天玄都观》诗曰：

性同相见易，紫府共闲行。
阴径红桃落，秋坛白石生。
藓文连竹色，鹤语应松声。

① 《大正新修大藏经》卷五十二，财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年，第389页。

② 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第1019页。

③ 方濬师著，盛东铃点校：《蕉轩随录；续录》，中华书局1995年版，第247页。

④ 钱易著，黄寿成点校：《南部新书》卷五，中华书局2002年版，第67页。

⑤ 郭绍棋：《唐代士大夫与佛教》，文史哲出版社1993年版，第271页。

⑥ 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第6719页。

风定药香细，树声泉气清。
垂簷灵草影，绕壁古山名。
国外坊无禁，归时踏月明。^①

白居易《首夏同诸校正游开元观因宿玩月》诗曰：

我与二三子，策名在京师。
官小无职事，闲于为客时。
沉沉道观中，心赏期在兹。
到门车马回，入院巾杖随。
清和四月初，树木正华滋。
风清新叶影，鸟恋残花枝。
向夕天又晴，东南余霞披。
置酒西廊下，待月杯行迟。
须臾金魄生，若与吾徒期。
光华一照耀，殿角相参差。
终夜清景前，笑歌不知疲。
长安名利地，此与几人知。^②

朱庆余《宿道士观》诗曰：

堂闭仙人影，空坛月露初。
闲听道家子，盥漱读灵书。^③

文士们游览长安道教宫观，置身于城市山林的庭院琼阁，以致流连忘返而夜不能归，他们在月明清境中领略道家情趣，道观似乎成为诗人超脱尘世的人间仙境。在唐代诗人的涉道诗中，所见玄都观以桃著称，昊天观以竹驰名，玉芝观以杉取胜，诗人们以无限的遐想，讴歌长安道观引人入胜的景色。而唐昌观的玉蕊花，更是闻名京城内外。围绕唐昌观玉蕊花的欣赏，笔记小说中有道教仙话的典型描写。唐康骕《剧谈录》卷下《玉蕊院真人降》说：

上都安业坊唐昌观，旧有玉蕊花甚繁，每发若瑶林琼树。唐元和中，春物方盛，车马寻玩者相继。忽一日，有女子年可十七八，衣绣绿衣，乘马，峨髻双鬟，无簪珥之饰。容色婉约，迥出于众。从以二女冠、三女仆……直造花所……伫立良久，令小仆取花数枝而出。将乘马回，谓黄冠者曰：“曩者玉峰之约，自此可以行矣。”时观者如堵，咸觉烟霏鹤唳，景物辉焕，举辔百步，有轻风拥尘，随之而去，须臾尘灭，望之已在半天，方悟神仙之游。^④

唐昌观玉蕊花盛开之时，就是诗人游仙赏花之日。严休复《唐昌观玉蕊花折有仙人游怅然成二绝》诗之一曰：

终日斋心祷玉宸，魂销目断未逢真。

① 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第5686页。

② 同上书，第4713页。

③ 同上书，第5865页。

④ 《唐五代笔记小说大观》下册，上海古籍出版社2000年版，第1483页。

不如满树琼瑶蕊，笑对藏花洞里人。^①

诗人张籍、刘禹锡、元稹、杨巨源、武元衡、杨凝、王建等，都有吟诵《唐昌观玉蕊花》的诗篇传世。

在三教鼎立的唐代社会中，唐诗中不仅有文士游历寺观的诗篇，还有大量唐代长安僧人与道士唱酬的诗篇。长安荐福寺赐紫僧栖白《送王炼师归嵩岳》诗曰：

飘然绿毛节，杳去洛城端。
隔水见秋岳，兼霜扫石坛。
一溪松色古，半夜鹤声寒。
迥与人寰别，劳生不可观。^②

长安安国寺僧广宣《安国寺随驾幸兴唐观应制》诗曰：

东林何殿是西邻，禅客垣墙接羽人。
万乘游仙宗有道，三车引路本无尘。
初传宝诀长生术，已证金刚不坏身。
两地尽修天上事，共瞻銮驾重来巡。^③

唐代长安僧人、道士颇具文学修养，他们与文人学士诗文会友，品茗话禅，谈仙论道，是唐代诗歌的重要题材。“初唐四杰”的卢照邻、骆宾王，与东明观道士李荣唱和酬答，这种道士、文士间的诗文唱和，成为唐代长安文坛的时尚。天台山道士司马承祯在睿宗、玄宗时两度被征召入京，以道家无为之旨游说皇帝而见重于时。司马承祯栖居长安景龙观，与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章为“仙宗十友”。司马承祯辞睿宗归天台山时，睿宗“乃赐宝琴、花被以遣之。工部侍郎李适之赋诗以赠焉。当时文士，无不属和。散骑常侍徐彦伯撮其美者三十一首，为制序，名曰《白云记》，见传于代”^④。

玉真公主修道长安玉真观，道号为持盈法师，李白与元丹丘曾得持盈法师推荐而显名。唐魏颢《李翰林集序》说李白，“久居峨眉，与丹丘因持盈法师达。白亦因之入翰林，名动京师”^⑤。李白在长安期间，还与司马承祯、谢自然、贺知章等道士交往，被誉为可与神道八极之表之人。著名道士吴筠居长安期间，与权德舆交往甚密，吴筠撰《宗玄先生集》十卷，权德舆为之作《宗玄集原序》说：“非道不言，言而可行，泊然以微妙，卓尔而昭旷，合为四百五十篇，博大真人之言，尽在是矣。”^⑥对其道教思想推崇备至。据宋朱长文《墨池编》卷六记载，唐代传世的三十二通道家碑，其中文士为长安道士撰写碑文者，如岑文本撰，褚遂良书《唐至德观孟法师碑》、柳公权书《唐升玄先生刘从政碑》、员半千撰《唐宗圣观主尹文操碑》、徐浩书《唐兴唐观主郭先生碑》，此亦为名士高道交往的历史见证。

① 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第5268页。

② 同上书，第9277-9278页。

③ 同上书，第9271页。

④ 刘肃：《大唐新语》，许德楠，李鼎霞点校，中华书局1984年版，第158页。

⑤ 董浩等编：《全唐文》，中华书局1983年版，第3798页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第1071册，台湾商务印书馆1986年版，第725页。



二、唐代长安僧人、道士的传法弘道活动

唐代长安是佛道辩论中心，佛道二教精英汇聚西京，应皇帝征召入内应对三教论义。唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丁，记载参加佛道论辩的有大慈恩寺和西明寺僧人慧立、义褒、子立、惠立、会隐、神泰等。而长安道士则有东明观、清都观的李荣、黄寿、张惠元、姚义玄、方惠长等。所载大慈恩寺僧人灵辩与道士方惠长、李荣的先后对论，双方对佛法玄理的论辩就很精彩。

早在唐初立国的高祖时期，唐王朝就认识到“三教虽异，善归一揆”^①。而唐中宗在《答大恒道观主桓道彦等表救》中，明确声称：“略寻三教之文，至于《道德》二篇，妙绝希夷之境；天竺有空二谛，理秘真如之谈。莫不敷畅元门，阐扬至蹟。”^②唐玄宗曾分别为儒释道三教的《孝经》《金刚经》《道德经》作注。唐开元十四年（726）岐王范死，唐玄宗为岐王追福，并手书《道德经》。开元十年（722），唐玄宗御注《孝经》并颁行天下，开元二十三年（735），唐玄宗御注《道德经》。开元二十四年（736），唐玄宗御注《金刚经》。宋庄绰《鸡肋编》卷中载：

唐明皇注：《孝经》《道德经》《金刚经》，张曲江有贺状云：“陛下至德法天，平分儒术，道以广其家，僧又不违其愿，三教并列，万姓知归。”^③

唐代长安的儒释道三教论义，早在唐高祖时期就已肇其始。唐刘肃《大唐新语》卷十一《褒赐》载：

高祖尝幸国学，命徐文远讲《孝经》，僧惠乘讲《金刚经》，道士刘进嘉讲《老子》。诏陆德明与之辩论。于是话难锋起，三人皆屈。高祖曰：“儒、玄、佛义各有宗旨，刘、徐等并当今杰才，德明一举而蔽之，可谓达学类。”^④

陆德明在三教论义中，“各因宗指，随端立义”^⑤，在论辩中大获全胜。唐刘肃《大唐新语》卷十三《诸谗》说：“京城流俗，僧、道常争二教优劣，递相非斥。”^⑥可见早在唐高宗时期，长安的释道辩论就很激烈。

唐代的三教讲论又称为三教论衡，是指儒释道在学说及行事方面的论净。唐玄宗时的三教讲论，以规模宏大、论辩深入而著称。唐开元十六年（728）。《太平广记》卷三十八《李泌》记载：“玄宗御楼大酺，夜于楼下置高座，召三教讲论。”^⑦《宋高僧传》卷十七《唐京兆大安国寺利涉传》载：

玄宗诏三教各选一百人，都集内殿，韦玘先陟高座，挫叶静能及空门思明，例皆辞

① 董浩等编：《全唐文》，中华书局1983年版，第36页。

② 同上书，第203页。

③ 庄绰著，萧鲁阳点校：《鸡肋编》，中华书局1983年版，第49页。

④ 刘肃著，许德楠、李鼎霞点校：《大唐新语》，中华书局1984年版，第162页。

⑤ 刘昫等撰：《旧唐书》，中华书局1975年版，第4945页。

⑥ 刘肃著，许德楠、李鼎霞点校：《大唐新语》，中华书局1984年版，第190页。

⑦ 李昉等撰：《太平广记》第1册，中华书局1961年版，第203页。

屈。涉次登座，解疑释结，临敌有余，与韦往返百数千言，条绪交乱，相次抗之，禁丝自理，正直有归。^①

参加三教义理辩论的道教首席，即为玄都观道士叶静能。宋王溥《唐会要》卷二十九载贞元十二年（796）四月庚午，唐德宗降诞之日，“常以此时会沙门、道士于麟德殿讲论，至是，命召儒官，讲论三教”^②。宋叶梦得《石林燕语》卷四载唐穆宗时，千秋节例行在“紫宸殿受百官称贺，命妇光顺门贺皇太后；及有麟德殿沙门、道士、儒官讨论三教之制”^③。五代王定保《唐摭言》卷九载长庆中长安昊天观道士陈磻叟：

咸通中降圣之辰，二教论义，而黄衣屡奔，上小不怪，宣下令后辈新入内道场，有能折冲浮图者，许以自荐。磻叟摄衣奉诏。时释门为主论，自误引《涅槃经疏》。磻叟应声叱之曰：“皇帝山呼大庆，阿师口称献寿，而经引《涅槃》，犯大不敬。”初，其僧谓磻叟不通佛书，既而错愕，殆至颠坠，自是连挫数辈，圣颜大悦。^④

唐武宗每年数次在内道场设斋，令两街道士僧人在御前论义。日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四载所见唐武宗会昌四年（843）佛道论义说：

于道场安置天尊老君之像，令道士转道经，修炼道术。国风，每年至皇帝降诞日，请两街供奉讲论大德及道士，于内里设斋行香，请僧谈经，对释教道教甘论义。^⑤

从中唐的德宗开始，每年内殿的三教讲论已成为例行制度。唐韦询《刘宾客嘉话录》说：“德宗降诞日，内殿三教讲论。以僧监虚对韦渠牟，以许孟容对赵需，以僧覃延对道士都惟素。”^⑥宋洪迈《容斋三笔》卷十四《三教论衡》载：“唐德宗以诞日岁岁诏佛老者大论麟德殿，并召给事中徐岱及赵需、许孟容、韦渠牟讲说。始三家若矛盾，然卒而同归于善。”^⑦唐代三教讲论的内殿即麟德殿，是宴飨群臣的宫殿，当时又称为内道场。

关于三教论义的规则及论辩情况，唐白居易《三教论衡》有亲自参加的实况记录。《白氏长庆集》卷六十八《三教论衡》载唐文宗太和元年（827）十月：

皇帝降诞日，奉枚召入麟德殿内道场，对御三教谈论，略录大端，不可具载。第一座秘书监赐紫金鱼袋白居易，安国寺赐紫引驾沙门义休，大清宫赐紫道士杨弘元。

三教论衡程序分“僧问”“问僧”“问道士”“道士问”，论辩程式依次为问、对、难、对四个环节。第一轮是僧人问儒生，故名“僧问”；第二轮是儒生问僧人，故名“问僧”；第三轮是儒生问道士，故名“问道士”；第四轮是道士问儒生，故名“道士问”。这种三教之间相互问难应对的论辩过程，充分阐释三教义理。如论义中的《问道士》载：

儒典佛经讨论既毕，请回余论，移问道门。臣居易言：“我太和皇帝，祖玄元之教，挹清净之风，儒素璫黄，鼎足列座，若不讲论玄义，将何启迪皇情。道门杨玄元法师，道

① 赞宁著，范祥雍点校：《宋高僧传》，中华书局1987年版，第420页。

② 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第634页。

③ 叶梦得：《石林燕语》，中华书局1984年版，第52页。

④ 《唐五代笔记小说大观》下册，上海古籍出版社2000年版，第1658页。

⑤ 圆仁著，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》，上海古籍出版社1986年版，第176页。

⑥ 《唐五代笔记小说大观》下册，上海古籍出版社2000年版，第805-806页。

⑦ 洪迈：《容斋随笔》，上海古籍出版社1978年版，第575页。

心精微，真学奥秘，为仙列上首，与儒争衡。居易窃览道经，粗知玄理，欲有所问，冀垂发蒙。”^①

德輿《右谏议大夫韦君集序》认为，在唐代的三教论义中，“通儒硕生与缙黄上手，杂论奥赜，互相发明”^②。这种三教精英的激烈论辩，完全是一种理论的探讨，有助于三教义理的提升。唐代长安僧人、道士中汇聚一些论辩之士，他们皆注重三教理论的学习，以期在论辩中得以取胜。长安东明观道士李荣，长安僧人称之为“老宗魁首”（道宣《集古今佛道论衡》卷丁）^③。长安龙兴观道士成玄英，是韦述称为“长于言论”的道教辩才。^④长安大崇福观道士刘宝概，“善讲论，为时所重”^⑤。三教论衡常常是数十僧人、道士，轮番升讲座谈论三教义理，“初若矛盾相向，后类江海同归”^⑥。《宋高僧传》卷六《唐京兆大安国寺僧彻传》载唐长安大安国寺僧人僧彻，在唐懿宗咸通十一年（870）十一月十四日延庆节，在麟德殿僧道讲论之中，“彻述皇猷，辞辩浏亮，帝深称许。而又恢张佛理，旁慑黄冠，可谓折冲异论者，当时一号为‘法将’”^⑦。杜光庭《张仁表念太一救苦天尊验》载：“左街道士张仁表，辩博多才。应内殿讲论，逗机响答，抗敌折冲，莫能当之也。”^⑧如长安道士李荣与僧人法轨的论义，论义中双方时有杂嘲戏谑之诗。僧法轨《与李荣互谑》诗道：“姓李应须李，言荣又不荣。”而李荣应声接曰：“身長三尺半，头毛犹未生。”当时在场听佛道二教论辩的四座听众，都为李荣的敏捷应对而折服^⑨。

唐代长安道士形成研讨道学风气，道教宫观注意收藏三教典籍，玄都观的儒家书籍就多达万卷。《唐会要》卷五十《尊崇道教》载，唐代长安玄都观道士尹崇“通三教，积儒书万卷”^⑩。柳宗元《东明张先生墓志》记载长安道士张因“居东明观只十余年，受毕法，道行峻异得众真秘书诀策，聚经籍图史，伴于麟阁”^⑪。唐代长安僧人、道士对儒释道三教理论的融通，以致达到“周流三教，出人无际”的境界。唐代共教义理之学达到空前高度，这与唐王朝的提倡不无关系。唐王朝认为（邵朗《兜率寺记》）“三教并行，殊途一致，有裨大化，幽赞王猷”^⑫。正如唐张九龄《贺〈御注金刚经〉状》（张九龄《曲江集》卷十五）说：“陛下至德法天，平分儒术，道已广其宗，僧又不违其愿，二教并列，万姓知归。”^⑬唐代统治者扶持三教的用意，旨在以神道设教来倡行教化。

① 朱金城：《白居易集笺校》第6册，上海古籍出版社1988年版，第3673-3674、3679页。

② 李昉等编：《文苑英华》第5册，中华书局1966年版，第3678页。

③ 《大正新修大藏经》：第五十二卷，财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年，第392页。

④ 韦述：《两京新记》卷三，《续修四库全书》第732册，上海古籍出版社1995年版，第153页。

⑤ 同上书，第144页。

⑥ 钱易著，黄寿成点校：《南部新书》卷二，中华书局2002年版，第67页。

⑦ 赞宁著，范祥雍点校：《宋高僧传》，中华书局1987年版，第143页。

⑧ 张君房：《云笈七签》卷一百十八，《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第816页。

⑨ 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第9882页。

⑩ 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第1026页。

⑪ 董浩等编：《全唐文》，中华书局1983年版，第5967页。

⑫ 同上书，第8481页。

⑬ 《文渊阁四库全书》第1066册，台湾商务印书馆1986年版，第166页。



唐代长安僧人、道士还积极干预政治，涉足李唐皇室间的宫廷斗争，试图为佛道二教的发展寻求统治者的支持。最典型的例证是东明观道士冯处澄，宝昌寺僧普润，曾为唐玄宗中兴唐室而奔走活动。在韦氏党羽潜谋作乱之前，唐玄宗因“宝昌寺僧普润，密诣藩邸，广申筹略，其意遂决”^①。宋王钦若《册府元龟》卷二十《帝王部》载：“令东明观道士冯处澄，微服诣藩邸通意。是月庚子，帝遂因处澄微行以出，与幽求等皆会于钟绍京私第。”^②这是唐玄宗决计起兵诛韦氏前，冯处澄为之联络的记载。《新唐书》卷五《玄宗本纪》更明确记载：“道士冯处澄，僧普润，定策讨乱。”^③

唐代长安寺观不仅是僧人、道士修炼的场所，而且还是唐代讲经的讲坛，是民众交往、娱乐的中心。唐代长安寺观佛教、道教的讲经，是向社会大众宣教的通俗化演讲，也是展示唐代佛道关系的重要活动。宋钱易《南部新书》卷四载唐肃宗上元二年（761）夏，“于景龙观设高座，讲论道释二教。遣宰臣百僚，悉就观设斋听论，仍赐钱有差”^④。唐肃宗上元二年（761）七月癸巳，“于景龙观设高座，讲论道释二教。丁酉，遣公卿百僚悉就观设醮讲论”^⑤。《长安志》卷八玄真观则载：“肃宗时，设百高座讲法。”^⑥唐代宗永泰元年（765）九月庚寅朔，在京城资圣、西明两寺，置百尺高座，讲《仁王经》。《宋高僧传》卷六《唐京师大安国寺端甫传》载僧端甫：“讲《涅槃》《唯识》经论，处当仁传授宗主，以开诱道俗者，凡一百六十座。”^⑦

唐代长安崇玄馆学士是宣讲道学的大师，其讲经可谓规格很高的宣教活动。唐玄宗《追尊玄宗皇帝父母并加谥远祖制》说：“自今已后，每至三元日，宜令崇玄馆学士讲《道德》《南华》等诸经，群公百辟，咸就观礼。”^⑧长安道士常在道观升座讲经，其传道弘教活动在社会影响甚大。太清宫崇玄馆三元日的讲经，更是轰动京城。韩愈《华山女》诗曰：

街东街西讲佛经，撞钟吹螺闹官庭。

广张罪福资诱胁，听众狎恰排浮萍。

黄衣道士亦讲说，座下寥落如明星。

诗中记长安女道士升座讲经，听者颇众，以致“观中人满坐观外，后至无地无由听”^⑨。

李琦《唐华封观主王君墓志铭》长安华封观女道士王楚玉雅善宣唱，“每紫禁修真，玄坛演法，则必特奉恩遇矣”^⑩。《唐大明宫玉晨观故上清大洞三景弟子东岳青帝真人田法师玄室铭并序》，载元和年间元和己亥岁（819），高道田元素在玉晨观登坛说法：“每一讲说，妃嫔已下

① 王钦若等撰：《册府元龟》，中华书局1960年版，第211页。

② 同上书，第212页。

③ 欧阳修：《新唐书》，中华书局1975年版，第121页。

④ 钱易，黄寿成点校：《南部新书》，中华书局2002年版，第1449页。

⑤ 王钦若等撰：《册府元龟》，中华书局1960年版，第606页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第587册，台湾商务印书馆1986年版，第128页。

⑦ 赞宁著，范祥雍点校：《宋高僧传》，中华书局1987年版，第123-124页。

⑧ 董浩等编：《全唐文》，中华书局1983年版，第280页。

⑨ 季振宜编纂：《全唐诗》，中华书局1960年版，第3824页。

⑩ 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，载于《世界宗教研究》1993年第2期，第96-108页。

相率而听者仅数千人。”^①日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三，记载所见会昌元年长安佛教、道教讲经情况说：

又敕于左、右街七寺开俗讲。左街四处：此资圣寺令云花寺踢紫大德海岸法师讲《花严经》，保寿寺令左街僧录三教讲论赐紫引驾大德体虚法师讲《法华经》，菩提寺令招福寺内供奉三教讲论大德齐高法师讲《涅槃经》，景公寺令光影法师讲。右街三处：会昌寺令内供奉三教讲论赐紫引驾起居大德文淑法师讲《法华经》——城中俗讲，此法师为第一；惠日寺、崇福寺讲法师未得其名。又敕开讲道教，左街令救新从剑南道召太清宫内供奉矩令费于玄真观讲《南华》等经；右街一处，未得其名；并皆奉敕讲。从太和九年以来废讲，今上新开。正月十五日起首，至二月十五日罢。^②

据圆仁所见，道教三元日奉皇帝救命的俗讲，分春座、夏座、秋座，每座时间为一月，讲师多是长安的著名名僧高道。

唐代曾订立条式，注重对僧人、道士讲经论辩等综合能力的训练。

僧讲论、讲经、表白各三科，文章应制十二科，持念一科，禅声赞科，并于本伎能中条贯。道士经法科，试义十道，讲论科，试经论，文章应制科，试诗，表白科，试声喉，声赞科，试步虚、三启，焚修科，试斋醮仪^③。

在唐代佛道二教的论辩中，客观上需要僧人、道士较高的讲论能力。唐代长安寺观的俗讲活动，是唐代长安社会文化活动的重要内容，也需要僧人、道士具备较高的讲经水平。唐王朝对僧人、道士的考核要求，旨在规范僧人、道士的素质，以适应唐代长安宗教文化活动的需要。

在唐王朝的诏敕中，总是强调释道二教殊途一致的教化功能。《集古今佛道论衡》卷丁载唐高宗说：

佛道二教，同归一善。然则梵境虚寂，为于无为。玄门深奥，德于不德。师等栖诚碧落，学照古今，志契宝坊，业光空有，可共谈名理，以相启沃。^④

我们从唐代长安三教论衡的辩论中，可以看出佛道二教通过问难论辩，确乎达到相互启沃的目的。宋敏求编《唐大诏令集》卷一百十《诫励风俗救四道》之二记载，唐殇帝唐隆元年（710）七月十九诏曰：“真如设教，理归清净；黄老垂范，道在希微。”^⑤唐玄宗开元十一年（723）二月韶曰：“缙黄二法，殊途一致；道存仁济，业尚清虚。”^⑥唐文宗太和元年（827）十月，儒释道三教在麟德殿御前论辩，“始三家若矛循然，卒而同归于善”^⑦。唐代笔记中还记载了这样一条有趣的史料，唐刘肃《大唐新语》卷十三《谐谑》载：

京城流俗，僧道常争二教优劣，递相非斥。总章中，兴善寺为火灾所焚，尊像荡尽。

① 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，载于《世界宗教研究》1993年第2期，第96-108页。

② 圆仁著，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》，上海古籍出版社1986年版，第147页。

③ 王钦若等撰：《册府元龟》，中华书局1960年版，第686页。

④ 《大正新修大藏经》卷五十二，财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年，第389页。

⑤ 宋敏求：《唐大诏令集》卷一百一十，《文渊阁四库全书》第426册，台湾商务印书馆1986年版，第768页。

⑥ 王钦若等撰：《册府元龟》，中华书局1960年版，第710页。

⑦ 欧阳修：《新唐书》，中华书局1975年版，第4984页。

东明观道士李荣因咏之曰：“道善何曾善，云兴遂不兴。如来烧亦尽，惟有一群僧。”时人虽赏荣诗，然声称从此而减。^①

长安大兴善寺因火灾而殿宇荡然，而东明观道士李荣与僧人争竞优劣，率道士指其灰烬而嘲之，反而因此而声誉大减。此记载折射反映出唐代佛道之争具有良好的社会氛围，在社会公认的佛道二教论辩的规则下，通过僧人、道士之间的激烈论辩，其实达到了双方沟通理解的效果。

三、结语

唐代长安是盛唐文化的缩影，长安佛教、道教是都市宗教发展的典型。唐代长安十方名僧高道云集，汇聚成为全国佛教、道教中心。唐代长安佛教、道教的发展兴盛。名僧、高道在长安的传教弘道活动，在唐代社会文化生活中产生的影响力，是各名山佛道所不可企及的。唐代长安佛道二教的传法弘道实践，创造出城市山林的成功模式。在唐代佛道二教和谐相处的关系，客观上促进了佛道义理之学的发展。从唐代长安僧人、道士的三教论衡，僧人、道士为弘道宣教的俗讲，唐诗中所见名僧、高道的酬答唱和，反映出佛教、道教和谐相处的历史实况。可以看出，唐代长安名僧、高道的宗教实践，为佛道二教建立和谐相处的宗教关系，创造了中国宗教史上的成功范例。

^① 刘肃著，许德楠、李鼎霞点校：《大唐新语》，中华书局1984年版，第190页。

论隋唐道教“道性”论对于佛性思想的吸收*

杨维中**

隋唐道教道性论的基本结论之一就是“性因道果”，也就是“道性”是修行成仙之因，“道”则是“道性”显现之果。与上述问题相关，道教心性论也热衷于讨论道性的本有、始有问题。早在南北朝时期佛教就已经展开对此问题的讨论，而唐初道教文献始有这方面的明确记载。本文首先对于隋唐佛教关于佛性“本有”与“始有”的讨论作些归纳，然后再以《道教义枢》所论为线索对于道教内部所论“道性本有”与“道性始有”之论所受到的佛教影响作些分析，最后，对于从本有与始有之道性出发所建构的“性情”论作些综合分析。

一、佛性本有与始有

佛性本有与始有的讨论是南北朝时期佛教义学的中心话题之一，它是围绕着本体与修为、佛因与佛果而展开的。隋唐时期，关于佛性之存在性的讨论进入一个新的时期。三论宗、华严宗、天台宗、禅宗等等力主“亦本亦始”说，而法相唯识宗在以无漏种子解释佛性的基础上，也倡言无漏种子“亦本亦始”说。而法相唯识宗对于佛性问题的讨论，特别是对于“本有说”“始有说”的批评以及对于“亦本亦始”说的提倡，对于唐代道教在这一问题上的探讨所起的作用可能比南北朝时期的佛学更为直接一些。

玄奘、窥基建立的唯识宗以妄染的阿赖耶识为本体，虽然又将种子从属性上分为有漏与无漏两种，但仍然坚持第八识中无漏种子的存在并不影响识体的妄染本性。由于唯识学以无漏种子释佛性，因此对于无漏种子的讨论也是对佛性问题的探讨。唯识学关于种子的来源有三种不同的说法，即本有论、新熏论与亦本亦新论。玄奘、窥基创立的唯识宗袭用护法系的亦本亦新论。

本有论是以护月论师为代表的。他主张八识中所摄藏的一切有漏、无漏种子，皆是法尔本有的，并非可由熏习而来。经论中虽有“能熏法”熏习种子的说法，但此“能熏法”只能提供缘力促进种子令其增长，并非能于种子之外熏习产生新的种子。力主新熏论的是难陀论师。他

* 本文原载《人文杂志》2007年第5期，第53-59页。

** 杨维中，南京大学哲学系。

认为一切种子都是从现行熏习而得，无漏种子也不例外。这种熏习是从无始以来即已进行的，所以无漏种子也是从无始以来就寄存于第八识中的。不过，就难陀论师言，无漏种子最初的来源（即起点）是由善有漏的闻熏习所成。这就是说，无漏的最初一念是从有漏之善性产生的。后来的护法系对这一点大为不满。唯识宗拥戴的护法论师是个折衷派。他将漏种子和无漏种子都划分为两类，一是本有的，一是新熏的。护法论师看到，所传经论中既有利于本有论的经证，又有利于新熏论的经证，如果偏于一端，就难免与经教相违。从会通诸经而言，倡种子亦本有亦新熏，也是必要的。除此之外，护法论师还批评了本有论者与新熏论者各自带有的理论失误。在护法看来，护月论师的唯本有，明显地与唯识学中的前七转识与第八识互为因果的理论相违。前七转识与阿赖耶识是互为能藏、所藏的，二者互为因果。一方面，可以说是转识藏于阿赖耶识中，转识是所藏，阿赖耶识是能藏，这样一来，阿赖耶识就是前七转识的种子和所依。作为种子，阿赖耶识中所藏的善、恶、无记三性种子能作前七转识现行的亲因；作为所依的现行态的本识能作转识的持种依和增上缘，也就是说，转识必定依根方得以生起，所以只有在阿赖耶识执持根身的条件下，转识方才可以现行诸法。这是偏于阿赖耶识一方面言的。另一方面，阿赖耶识亦深藏于转识之中，阿赖耶识为所藏，转识是能藏。这能藏的诸法与所藏的阿赖耶识也有两层关联：一是现法长养彼种，也就是转识作为能熏，作为亲因缘，能不断地滋养阿赖耶识中原有的本有种子；二是于后法摄植彼种，也就是说，转识作为能熏，作为增上缘，能帮助阿赖耶识中的名言无记种子发生现行而感异熟果。综合两种角度，阿赖耶识与转识互为果性，也互为因性。阿赖耶识为彼转识种子之现行所依，阿赖耶识是因，转识是果；转识能长养摄植彼阿赖耶识种子，转识为因，阿赖耶识为果。护法以为，若偏执于本有或新熏一方，实际上只能说明以上两层因果的各自一层，而不能完整地说明阿赖耶识与转识的互为因果性。而这一性质恰恰是唯识学中成立熏习义与阿赖耶识执持种子义的关键。如果种子只有本有而没有新熏，那么现行就不能作为能熏因了。依此而论，众生依法修行到转依成佛之时，无漏种子虽然可以在最初一刹那之时生起现行，但却不能持续下去。因为种子是刹那生灭的，新新顿起，才生即灭。灭掉之后，现行如果不能同时新熏，那么无漏种子何以能接续而不断呢？所以，护法认为护月论师之本有论不能成立。

在护法看来，难陀论师唯论新熏的主张也有一致命失误，它使无漏种子无因可缘。唯识学以为，无漏种子起现行必须有无漏种子作为亲因。若是没有本有的无漏种子，众生修行到最初无漏心应该生起现行之时，如果这一无漏心从来没有存在过，这最初无漏的“一念心”从何生起呢？新熏论者的解决方法是让无漏之“一念心”依有漏善心生起，唯识宗是坚决反对的。如果许可无漏可以作为有漏的因，佛陀是无漏，也应当生有漏而还原为众生，这是万万不允许的结论。但如果无漏为有漏因，那么有漏也应为无漏的因。这样一来，无漏即无因缘就不能生起。在此，唯识宗用反证法证明了新熏论者的过失所在，其中贯穿了一条重要的原则，即有漏种子生有漏现行，有漏现行熏习有漏种子，无漏种子生无漏现行，无漏现行熏习无漏种子，两种序列隔离分明，不能混为一团。这是护法系唯识学的方法论原则，玄奘、窥基等中土唯识宗僧人是袭用不疑的。

在批驳、权衡本有、新熏论的得失之后，护法系唯识学做出了本有、新熏俱有的结论。《成唯识论》说：“种子各有二类：一者本有，谓无始来异熟识中法尔而有生蕴、处、界功能差

别。世尊依此说诸有情无始时来有种种界，如恶义聚，法尔而有。余说引证广说如初。此即名为本性住种。二者始起，谓无始来数数现行熏习而有。世尊依此说，有情心染净诸法所熏习故，无量子之所积集。诸论亦说染净种子由染净法熏习故生，此即名为习所成种。”^①《成唯识论》所说指种子而言，“本性住种”指本有种子，“习所成种”指新熏种子。《瑜伽师地论》将种性分为先天种性与后天种性两种情况，但论说未详。《成唯识论述记》说：“无漏种子未增长位，名本性住性；后增长已，名习所成性。有漏亦尔。本有未熏增，名本性住种；后熏增已，名习所成。”^②唯识宗以本有、熏习相结合而论种子，但又坚持同类种相因而生的原则，因而对于众生是否皆有无漏种子发生了怀疑。在他们看来，若言众生皆有无漏种子，那就会使经论中所言“一阐提”之说无有着落。为了既与“一切皆成”说相调和，又能坚持自家“一分无性”之说，中土唯识宗诸师在沿用无性阐提没有无漏种子的说法之外，又提出了理佛性、行佛性之理据以圆成诸说，这可以算作对印度唯识学的一大创发。此不赘。

二、道性本有与始有

在佛教的启发之下，道教从南北朝时期就开始讨论道性问题，其基本结论有二：一是在一切众生皆有道性的前提下，“道性”是修炼成仙的根据，而“得道”则是发明道性的必然结果；二是追寻道性的存在状况，是本来就有的还是后天修炼而有的。前者就是“性因道果”说，后者就是“道性本有始有”之辨。

关于“道性”与“道果”的关系，《本际经》与《道教义枢》所论大体是一致的。《本际经》这样论说“道性”与“道果”的因果关系：“一切众生皆应得悟，但以烦恼之所覆蔽，不得显了，有理存焉，必当得故。理而未形，名之为性。三世天尊断诸结习，永不生故，真实显现，即名道果。果未显故，强名为因，因之于果，毕竟无二，亦非不二。”^③众生所蕴含的“道”，因为未有形相，因而名之为“性”。而一切众生都蕴含着“道性”，只是因为被烦恼所遮蔽，不能显现出来。但从“理”的角度言之，一切众生都必然能够“得道”。天尊断绝了烦恼结习，烦恼不再生起，道性便真实地显现出来，这便是“道果”。“道果”未显现之前强名之“因”，作为得道之“因”的道性与“道果”之间是不一不二的关系。其实，《本际经》的“道性”概念本来就是从中观学逻辑出发的，《本际经》卷四说：“道性”是“非因非非因，非果非非果，非始非非始，非终非非终，非本非末”^④。因此，《本际经》对于“道性”与道果的关系的最终结论便是“非因非果”。

孟安排《道教义枢》沿袭了《本际经》的说法。《道教义枢·道性义》曰：“道名在果，即指圆成法身。性语在因，谓有得果之性。此解虽强，亦未通理。若道定在果，性定在因，则性非正道，真道非性，何谓众生有道性耶……在因即因，在果即果。在因即为因性，在果即为

① 《成唯识论》卷二，《藏要》第4册，第593页。

② 《成唯识论述记》卷二，《大正藏》卷四十三，第306页下。

③ 敦煌P2806号《本际经》卷四《道性品》，万毅：《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，第423页。

④ 同上。

果性。”^①当时有一种见解：“道果”是指“圆成”之后的“法身”，而“道性”是指“道果之性”。孟安排并不同意这种将“道因道果”截然分开的主张。若“道”一定在“果位”才存在，“道性”一定在“因位”才存在，那么，“道性”就不是真正的“道性”，怎么能够说众生有道性呢？孟安排认为，在“因位”“道”名之为“道性”，在果位的“道”名之为“道果”，而不管是“因位”还是“果位”，其“道”为一。仔细揣摩，孟安排与其所批评的见解之间的差别其实在于“当果”而称“道性”，还是持“道性”与“道果”不一不二的立场。而这便与道教受佛性论影响而各自形成的关于道性存在的“本有”“始有”“亦本亦始”三种观念有关。

孟安排在《道教义枢》中记载了当时或此前流行的“道性本有”与“道性始有”二说：“众生本有法身，众德具足，常乐宛然。但为惑覆，故不见耳。犹如泥之杂水，不见澄清，万里深坑，沙底难睹。本相见时，义无有异。一家云：本有之时，未有众德。但众生有必得之理，故言澄清湛然耳。”^②“道性本有”者认为，众生本来就有法身，并且具有法身“常”“乐”之德，只是被烦恼所遮蔽，因此，法身没有显现出来。“道性始有”者则认为，众生具有道性，但并非具有法身之德，只是具有必然得道之理。因为众生蕴含着此必然之理，才说“道性”本来澄清。这两种观点的分歧之点在于，法身之德是本来就有的，还是经过修炼而有的。“本有”者持前者，“始有”者则认为众生之心并未全具诸多德行，因而不能说“本有”，但从修行的角度言之，众生必然会修得此“性”。

《道教义枢》并未举出这两种观点的持有者，但在隋唐道教文献中还是能够找到与此相近的说法。如《太上海空智藏经》中如下说法就近于“本有”说：“夫一切六道四生业情始有识神，皆悉淳善，唯一不杂，与道同体。依道而行，行住坐卧，语嘿食息，皆合真理。如鱼在水，始生之初，便习江湖，不假教令。亦如玉质本白，黛色本青，火性本热，水性本冷，不关习学，理分自然。一切众生识神之初，亦复如是。禀乎自然，自应道性，无有差异。”^③经文中以水中的鱼来比喻众生，“不假教令”“无有差异”等等语词，有较为明显的“本有”道性之德的理论倾向。而吴筠以“气禀”来界说“道性”，有主“道性始有”的理论倾向。

在“道性”是本有还是始有问题上，《本际经》的见解并不是很明确。《本际经》卷九在言及“道性清净之心”时说：“如此身者，本身有之，非今造古，故名为本。”^④似乎持的是“本有”的立场。但从上文所引卷四中所说的“有理存焉，必当得故”以及道性“非因非果”的说法，似乎应该属于“亦本亦始”说。

与《本际经》在此问题上的模糊性不同，孟安排并不同意“本有”与“始有”二说，力主“亦本亦始”说。《道教义枢·法身义》说：“若本具众德，岂被惑覆？遂为惑覆，何德可尊？若本无众德，今时则有，则是无常。又理是本有，理可是常。事既今有，事应无常。若理、事俱常，亦应理、事俱本。是故不然。今明法身本非三世所摄，何得已有、见有、常有耶？亦未尝有、无，何论隐显？今言神本澄清者，直是本来清净，竟无所有。若迷此理，即名

① 孟安排：《道教义枢》卷八，见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》所附《〈道教义枢〉校勘》，第345页。

② 孟安排：《道教义枢》卷一，见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》所附《〈道教义枢〉校勘》，第294页。

③ 《太上海空智藏经》卷一，《道藏》第1册，第615页上。

④ 敦煌P3280号《本际经》卷九《秘密藏品》，万毅《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，第459页。

惑覆。若了此理，即名性显。非是别有一理在众生中。”^① 这里，孟安排对上述“本有”“始有”的说法都持反对立场。他认为，若说众生本具“道性”，怎么又会被迷惑所覆呢？既然已经被惑所覆，还有什么“道性之德”呢？若说本无道性之德，现今方有，道性则应是无常。但是，“理”是本有，也是恒常的，“事”既然是今有，应是无常。无常之事并非“道性之理”。若说“理”“事”都是恒常，则“理”“事”都应是本有。这与“道性始有”的结论自相矛盾。孟安排认为，笼统地说道性是本、是始，都是偏于一隅。道性之理本来清净，内在于众生之身中。若迷此理，则被惑所覆；若了此理，其自然显现。因而，“理”是本有恒一的，“有”“无”只是就其隐现而姑妄言之。这就是“道性亦本亦始”说。

上述“道性本有”“道性始有”“道性亦本亦始”的说法恰恰与佛教心性论的三种理论直接对应，显然是从佛教之中直接移植的。而孟安排所言的五种“道性”是将上述“道性因果”与“亦本亦始”两个方面的问题合为一体的尝试，同样是在佛教思想影响之下完成的。《道教义枢·道性义》说：“论其别致，义类无边。收来而言，略开五种：一正中者，中是不偏之名，中是不邪之目。正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道。二因缘性者，因是能生，缘是由藉，故设境教，为悟解之因缘。由此因缘，生智成道。三观照性者，因也通明。既有、无二观，照有、无二境。因有人无，明照真境，发生妙观。四智能性者，即是极果，冥寂玄通，大智能源。五无为性者，即是智能，断除因、果二累，神无之无为也，又道也。”^② 仔细研究可以知晓，孟安排的这一说法实际上是将佛教天台等宗常说的“三因佛性”与《佛性论》的“三种佛性”说糅合在一起的结果。孟安排的“正中道性”大致与佛教中的“正因佛性”接近，“因缘性”与佛教的“缘因佛性”接近。而“观照性”与“智能性”则是与真谛翻译的《佛性论》中所言的“引出性”“至得性”有相近之处。上述“观照性”是指道性由隐至显的修炼过程，而“智慧性”则指修道而成的“极果”。除此之外，孟安排“五种道性”说还有两个特别之处：一是贯穿这一说的是中观学的“有”“无”逻辑；二是其最后的“无为性”，一方面是针对“性因道果”而言“非因非果”的理论归宿，另一方面则是强调“无为性”是“道”本身，并以之与此前的“智能性”之“极果”相区分。

三、性动为情与两半义

与佛性常清净的思想相似，不管是道性“本有”说，还是道性“亦本亦始”说，都是持“道性”本来是清净的，也就是众生之本性是“清净”的，但其在现实层面却是妄染的，这样便有一个清净之本体与妄染之心的关系问题。与佛教“心性本净”论所面临的解释“恶”之起源问题的难点相同，道教心性思想也面临如此的理论困境。传统道教思想中的“承负说”将人的善恶与自己的祖先相联系，在后来的道教中并未得到广泛的反响。而由佛教竭力提倡的“心性本净，客尘所染”的心性论范式在道教心性思想之中留下了甚为明显的印记。隋唐道教普遍接受了“心”为善恶之根源的思想，这样便需要对于善恶染净之根源做些诠释。隋唐时期影响

① 孟安排：《道教义枢》卷一，见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》所附《〈道教义枢〉校勘》，第294页。

② 孟安排：《道教义枢》卷八，见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》所附《〈道教义枢〉校勘》，第345页。

甚大的《本际经》对于善恶染净的问题有多种略有区别的诠释，其一为“心性清净，烦恼所覆”的理论模式，其二为“两半义”。这两种理论都是在程度不同地吸收佛教中观学的基础上，将道教的传统思想加以改造而形成的。此后的《海空经》《道教义枢》以及唐代其他道教思想家的论著都在《本际经》的基础上对这一问题了进一步的解释。

“心性清净，烦恼所覆”的理论模式与佛教所言“心性本净，客尘所染”的理路很接近，而隋唐道教将此模式进一步与中国传统思想中的“性情论”相结合，发展出了道教特色较为鲜明的“性动为情”说。

“心性本净”本是佛教在小乘时期就流行的一种对于众生本性的一种判定，发展到后来则形成“如来藏自性清净心”的范畴。如前所论，“道性清净之心”是《本际经》的重大创发，其卷九有云：“是清净心具足一切无量功德，智能成就，常住自在，湛然安乐。但为烦恼所覆蔽故，未得显了，故名为性。若修方便，断诸烦恼，障法尽故，故名本身。”^①而“本身者，即是道性清净之心，能为一切世间、出世间法根本故，故名为本”^②。这与佛教的说法没有多大的区别。后来，道教也采用老子“清净无为”的立场论说，但往往与佛教的说法混合使用。如唐玄宗御注《道德经》就说过：“道性清净，妙体混成，一无间隙。”^③“道性清净，妙本湛然，故常无为也。”^④以“清净”言人性便意味着染污之心为后天所生成，因而只须清除杂垢使心归于本来的清净状态便可以“得道”成仙。至于“清净之心”是如何被妄染所遮蔽，《本际经》一方面以“烦恼本空”来对“妄心”进行解构，另一方面则吸收了佛教的“分别心”的说法给予解释。《本际经》卷一云：“烦恼本空，执计为有，以执心故，名为烦恼。若知烦恼本性是空，心无所著，诸计皆尽，名断烦恼。”^⑤“诸法清净，一相平等，本无净秽优劣之别，皆由众生业缘所感，随其福报，所见不同。譬如珠宝，色无偏正，若正色照者，其色即正，偏色照者，其色即偏。土之净秽，亦复如是。随其业缘，见有差别。”^⑥这一以“分别心”论说“烦恼”之所起的模式又被唐代的《海空经》《道教义枢》以及许多道教思想家所继承。

道教与佛教同样认为，心有“真常之心”和“妄心”两个层面，而作为主体之心的“分别心”就是妄心形成的根源。成玄英说：“今乃起心分别，乖于本心。”^⑦“不知性修反德而会于真常之道者，则起妄心，随境造业，动之死地，所作皆凶。”^⑧唐玄宗注《老子》“天下之至柔，驰骋天下之至坚”一句时说：“天下之至柔者，正性也。若驰骋代务，染杂离尘境，情欲

① 敦煌 P3782 号《本际经》卷九《秘密藏品》，万毅：《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，第 459 页。

② 同上。

③ 《唐玄宗御注道德真经》卷三，《道藏》第 11 册，第 734 页。

④ 《唐玄宗御注道德真经》卷五，《道藏》第 11 册，第 777 页。

⑤ 敦煌 P3371 号《太玄真一本际经》卷一〈护国品〉，万毅：《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，第 384 页。

⑥ 同上书，第 385 页。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷十四，《道藏》第 13 册，第 480 页。

⑧ 成玄英：《道德经义疏》卷上，蒙文通：《辑校成玄英〈道德经义疏〉》，《蒙文通文集第六卷·道书辑校十种》，第 418 页。

充塞，则为天下之至坚尔。”^①“清净之性”因“心”之动即“分别心”的计执而产生“情”。这些说法的核心是真心与妄心的对立，而妄心的产生是主体不知真常之道而背离真心的结果，与佛教的说法几乎毫无区别。

唐代中期道士吴筠对于“性动为情”作了系统的发挥，并以此为基础提出了“性分三品”的理论。吴筠在《玄纲论》中说：“夫生我者道，禀我者神，而寿夭去留匪由于己。何也？以性动为情，情反于道，故为化机所运，不能自持也。”^②“神者，无形之至灵者也。神禀于道，静而合乎性；人禀于性，动而合乎情。故率性则神凝，为情则神扰，凝久则神止，扰极则神迁。止则生，迁则死，皆情之所移，非神之所使。”^③“形本无情，动用而亏性，形成性动，去道弥远。”^④这里，吴筠提出了一个由本体之“道”与主体之“神”构成的修道体系，其要点有三：其一，人是由“道”与“神”而生的，“神”静而合乎“道”便是“性”，人则禀有此“性”；其二，由“道”所生的形体本来是没有“情”的，只是因为心之动而使“性”有所亏欠，从而生情；其三，“情”是与“道”相反的，众生往往不能自己控制情欲，而“情”又往往扰动“神”使其迁移，“神”尽则人死；其四，“性”与“情”处于对立关系，而修习就是“忘其情，则全乎性”^⑤。为了详细论证“性动为情”的理论，吴筠撰写了《心目论》论证其说，此不赘。

如果说，“性动为情”还可以算作道教吸收佛学思想而形成的话，以“气禀”来解释妄染的来源则是道教从传统思想中自然推导出来的。吴筠以气禀来区分人，除过为善恶寻找起因之外，更为重要的是为道教的修炼成仙提供理论基础。与此相对应，便是三类成仙理论：一种是因为禀受异气而得成仙，不是因为修心而成；第二种是由于后天学、修、炼而后成仙；第三种人虽然不懈修炼却不能成仙。吴筠的学说突出体现了由道性论出发而建构成仙之路的理论动向，而这也正是道教在吸收佛教心性思想和修行方法之后所发生的根本性的转变。

《本际经》所发挥的“两半”之说，是解释善恶染净之起因的另一重要理路。所谓“两半”，最早来源于《太平经》，多指阴阳二气。大致出现于刘宋时期的《太上洞玄灵宝智能定志通微经》^⑥则在传统的道教解释之上，吸取了佛教的相关名相与理路，对其作了佛学式的解释。麦谷邦夫认为，此经的“两半”指阴阳，“五义”指太阴、少阴、太阳、少阳和中和之气^⑦，这是有道理的。而《本际经》《道教义枢》则在《定志通微经》的基础上，对于“两半义”作了几乎是全新的解释。

《本际经》对于“两半义”的阐发主要集中于卷四《道性品》，其文较长，为方便论述兹引之如下：“氤者，因也。氲者，暖也。世间之法由暖润气而得出生。是初一念始生倒想，体最轻薄，犹若微烟，能障道果，无量知见，作生死本，源不可测，故称神本，神即心耳。体无

① 《道德真经玄德纂疏》卷十二，《道藏》第13册，第459页。此处沿用习惯性说法而将以唐玄宗名义发布的《老子》注疏姑且以唐玄宗之名论之。

② 吴筠：《玄纲论·性情章》，《道藏》第23册，第675页。

③ 吴筠：《玄纲论·率性凝神章》，《道藏》第23册，第680页上。

④ 吴筠：《玄纲论·同有无章》，《道藏》第23册，第675页下。

⑤ 同上书，第676页上。

⑥ 关于此经的时代之考证见《道藏提要》（修订本），第243页。

⑦ 麦谷邦夫：《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，《日本学者论中国哲学史》，第306页。

所有，去本近故。性即于本，本于无本，故名神本。未入三界五道恶故，恶轻微故，故曰澄清。但是轻痴，未染见着，故名无杂。体是烦恼，即是生业，名为两半。即体是报，故名成一。是烦恼业及以报法，体为是一，随义为三，渐渐增长，分别五种：一者，未入三界系缚之位，虽生其域，非三界因；二者，能见无色界业；三者，能生色界之业；四者，能生欲界之业；五者，能生三恶道业。”^① 此段解释的理论资源颇为驳杂，既有道教传统的“气论”，又吸收了佛教的业报轮回思想，并试图由此建立一种本体论或根源性的解释。此中的关键有二：一是“两半”的含义，二是“神本”的概念以及“神本”与“道性清净之心”即“本身”的关系。关于“两半”，《本际经》有两种解释^②，第二种解释为“半教”与“满教”，而此处的含义即首要含义，如麦谷邦夫所言，是指“善业”与“恶业”^③。“神本”也即众生的一念妄想之心，而“神本”与“本身”最大的区别在于前者是妄染的，后者是清净的；前者是无明妄念识心，后者是清净道心。而《本际经》同时认为二者并无二相，统一于“道体”之上。文中明言此“神本”在未进入三界五道恶之前，是“澄清”的、“无杂”的，未进入三界系缚之前不作为三界之因，其后则“恶”逐渐增长，成为沉沦三界、三恶道之业。此中所言“五种”，“从烟氲始，至欲界人，此之四位皆由善业惚业两半生一福果，枉降三途恶业生出，因缘两半生一苦果”^④。这是说，前四种是“善业”与“恶业”共同生成，第五种则是由恶业单独生成。

而关于“众生”的形成，《本际经》还改造了佛教“五蕴”的说法而成“四聚”来加以说明。其文曰：“烟氲之气起于虚无，无有而有，有无所有，是故说从真父母生，辗转生长而有身形，寄附胞胎世间父母而得生育，具足诸根，是名色聚。六根成就，对于六尘，生六种识，是名识聚。即妄聚尘，分别假相，是男是女，山林草石，种别名字，去来动转，从心相生，故名想聚。倒想聚已，妄生憎爱，分别校计善恶好丑而起贪欲、嗔恚、愚痴诸恶过咎，造颠倒业，起罪福报，往反无穷，名为行聚。所言聚者，稍相聚合而得坚成，荫盖众生，令具暗苦，造作众恶，沦没三途，漂浪苦海，不能自出，以是义故，名为入死。”^⑤ 此处，尽管使用了“烟氲之气”作为众生出生的根源，但此后的解释完全是佛教的轮回转世的说法与“五蕴”说的翻版。

综括《本际经》的“两半义”，其主旨在于建构出一个染净转化的动态诠释系统。“顺观”，可以用之解释妄染众生以及世间的形成；“逆”观，则可以凭借其返本得道。而这一理论的根基其实在于本有的“道性清净之心”。唐代的孟安排在接受佛学的相关理论的基础上，继承了《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》以及《本际经》的这些说法，完善了“两半义”。

① 敦煌 P2806 号《太玄真一本际经》卷四〈道性品〉，万毅：《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，第 423-424 页。

② 王宗昱先生认为，《本际经》中亦有第三种“两本义”，即“似乎以生死为两半”，其证据即是本卷的偈语“两半生死身”以及“初虽有五，后唯有二”（《〈道教义枢〉研究》，第 242 页）。这种理解不妥。“两半生死身”是说“两半”是众生轮回于生死之中的根源。“后唯有二”虽然指的是“出生”与“入死”，但是并不能作为“两半”的定义看待。

③ 麦谷邦夫：《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，《日本学者论中国哲学史》，第 305 页。

④ 敦煌 P2806 号《太玄真一本际经》卷四〈道性品〉，万毅：《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，第 424 页。

⑤ 同上。

孟安排在《道教义枢·两半义》中将其主旨概括为：“两半义者，凡夫业识，起自氤氲，欲染漂流，沦斯颠倒。若能反出，则还处自然。”^①在接下来的解释中，《道教义枢》又以《定志通微经》的“三不亦句”为框架对“两半义”进行了解释，构成了一个诠释学模式。在第一句中，孟安排又将《本际经》卷四所言的“五种业”重新划为“界外一半”与“界内四半”，并且以之来解释《定志通微经》的“两半成一，其义由五”以及“三不亦句”。《道教义枢》说：“通凡有五品，即为五义。界外氤氲为一半，界内四染为一半，合成通欲为一。其五品者：一，氤氲之生三界外；二，无色界染；三，色界染；四，欲界染；五，三恶道染。”^②显然，“界外一半”与《本际经》卷四所说的第一种相当，“界内一半”则与《本际经》中的后四种相当。经过如此的界定之后，《道教义枢》诠释染净善恶的理论模式便是：“清虚之”是世界的本源，并且由此形成“神本”。而此“神本”本来是“清虚之”，但却由于妄动而产生“氤氲之”。这称之为“界外一半”。与此相对，无色界之染、色界之染、欲界之染、三恶道之染称之为“界内四染为一半”。“界外一半”与“界内四染为一半”合起来构成“流来通欲”，这就是第一句的含义。由“流来通欲”而产生“别欲”，习因相连，始有三界六道之沉沦众生，这就是第二句的含义。反之，三界六道之众生修习五戒等善业而离三恶道之半，清净口业而离欲界之半，清净身业二离色界之半，清净心业而离无色界之半，如此之后，便修无欲观而离“界外之半”，就可获得自然正果，复归本来的清虚之炁。这就是第三句的含义。前二句，构成六道轮回之妄染世界，后者则构成“反我两半”的修道方法。其“清虚之炁”是纯净无染的，相当于“道心”。

最后，应该指出，尽管《本际经》与《道教义枢》的“两半义”有明显的继承关系，但是，其理论基础并非完全一致。如前所述，《本际经》持明显的“道性本有”立场，而《道教义枢》则持明显的“道性亦本亦有”说。当然，这一观点成立的逻辑前提是《本际经》与《道教义枢》真的能够将其理论逻辑贯彻到底。而实际上，从其论述看，二者并未有明显的差别。

总而言之，早在南北朝时期佛教就已经展开对此问题的讨论，而唐初道教文献始有这方面的明确记载。尽管隋唐道教道性论的具体理论与佛教心性论所论并不完全相同，其论证成道的道性根源时所罗列的依据有许多也并非出于佛教，但是，无可争辩，道性有无的问题确实是从佛教心性论之中引进的。这就是中国佛教心性论对于道教心性论的深刻影响之所在。佛教心性思想中，本有与始有的问题是与其修行论相结合的，道教所讨论的这一问题其实也应该着力于从“道性”的有无来解决修炼道性成仙的可能性，而引入这一解释学模式的最后结果实际上改变了道教修炼论的发展路向。

① 孟安排：《道教义枢》卷三，见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》所附《〈道教义枢〉校勘》，第322页。

② 同上。

全真道“功行”与达磨“二人”之比较*

见见**

全真道由王喆建于金初，后再与其他丹鼎小派合并成一大派，全盛于元朝，流传至今，乃中国道教后期两大派别之一。全真道之所以显要，主因源自于其别具特色且完整之教义，该教教义主要特点有三教合一、信仰成仙证真、强调真功、真行并重之实践以及完整的教制与戒律。所谓全真，乃保全真性，或谓功行双全面成真人。其中功行，指真功与真行，功行双全方全真道，而得道等级不同，皆归结于所积功行之深浅。全真道一别于以往道教而特偏于心性之修养，受禅宗之影响颇多。功行并重之说，亦有说源自于禅宗达磨祖师之“二人四行观”，则修真功如同“理人”，修真行如同“行人”。本文对于全真道以功行双修人道与达磨之理行二人，作一分析比较。

一、全真道功行双修

全真道之所谓真功，即明心见性，《晋真人语录》中云：“若要真功者，须是澄心定意，打造精神，无动无作，真清真净，抱元守一，存神固气，乃真功也。”由于受禅宗的影响，全真道认为超生死的依据在于“性”，谭处端《水云集》中言：“修行要先认灵源。”灵源即性、真性。所谓性，乃指不变不动的真心，永恒不灭，又谓元神、本真、真性。而所谓的心，则指意识分别、情绪夹杂的妄心。王重阳《授丹阳二十四诀》中说：“心生则性灭，心灭则性现。”由于妄心的存在，故而不见清净本性；心中的妄念烦恼一旦除尽，圆满的本性自显。故不生染著妄念，不随外境还流，便能见性。如谭处端《水云集》：“如何名见自性？十二时中，念念清静，不被一切虚幻旧爱境界朦胧真源，常处如虚空，逍遥自在”；《晋真人语录》：“只要无心无念，不著一切物，澄澄湛湛，内外无事，乃是见性”，皆显此意。而这个清除妄念的功夫，在全真道中称为“清净”，又总括分为二：“谓心中自不起杂思妄念，为内清净；若不为外界尘境所动，乃至不为其所染，则为外清净。”由是，见性的功夫首要在“清净”，乃全真修道的主要宗旨，故《丹阳真人语录》曰：“千经万论，可以一言以蔽之曰清静。”

* 本文原载《宗教学研究》2004年第3期，第160-162页。

** 见见，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生。

清净之后要能见性，则须至“寂无所寂”之地，亦即清净心地后，连欲清净的此念亦须泯绝，类似佛教中之“能所双亡”“心法俱泯”。王志谨《盘山语录》仿宋克勤禅师扫帚扫尘之喻说：“朝日扫心地，越扫越不净，欲要心地净，撇下扫帚柄。”正是此意。尹志平《北游语录》卷三说：“物欲尽净，一性空寂，此禅宗之谓空寂，吾教谓之清净。此犹未也。至‘寂无所寂’之地，则近矣。”只是空寂、清净，还称不上见性，要至“寂无所寂”之地，才“近似于”见性，但犹不完全是。因这仅是真功，尚须真行并进，方能成道。

在全真功行教义之中，仅完成真功尚不能真入道，需有真行配合方成。尹志平《北游语录》卷三续言：“虽然，到此若无真实功行，不能造化，无造化则不得入真道。须入真道，方见性中之天，是为‘玄之又玄’。到此，则言辞举动，凡所出者，无非玄妙。”真功与真行二者同为修行之必要功夫，王处一明确地将见性分为二，曰：“见性有二，真空亦有二：彻悟万有皆虚幻，唯知吾之性是真，此亦为见性；既知即行，行之至则又为见性。初悟道为真空，直至了处亦为真空。既至真空，功行又备，则道气自然一发通过，道气居身中，九窍无心而自闭，至此际则方是真受用。”由是可知，真功属“知”，真行属“行”，二者并为见性的两个必要步骤，知行并进，方能受用。而真行的主要内容，乃承道教传统行善立仙说，吸收大乘佛教普度众生及儒家行道济世的思想，《晋真人语录》：“若要真行者，须要修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难，常怀拯救之心，或化善人入道修行。所为之事，先人后己，与万物无私，乃真行也。”亦即，真行的功夫，其实就在于慈悲度众的实践。而对于全真教而言，真行的济世行为中颇重医药，故而将行医施药救治病苦作为真行中的一项重要内容。《重阳立教十五论》中，合药专为一论，以医术为实践“真行”之重要手段之一，“肯精学者，活人之性命”，“学道之人不可不通，若不通者，无以助道”。《北游语录》卷三还把招待过往行人、救乏解厄作为“真行”的重要方式，云：“必有志于功行，莫若接待。凡所过者，饥得食，劳得息，时寒时暑，皆得其安慰。”于是利他济生融入个人修行，形成教义实践核心的另一环。

在全真道的修炼中，功行二者不仅是不可偏废，且亦是相辅相成的二者。真功是内修内炼的功夫，而为外德外行（即真行）之基础。若只重外行，而忽略内功，如执于行善，心求后报，则终将成空，故《重阳立教十五论·论盖造》中曰：“只修外功，不修内行，如画饼充饥，积雪为粮，虚劳众力，到了成空。”《重阳全真集》卷一中亦说：“礼念焚香作福山，不干入道道中玄。”只有真行是无关于成道的。反之，仅有真功而无行，恰如行路无资粮，《晋真人语录》：“若人修行养命，先须积行累功，有功无行，道果难成，功行两全，是谓真人。”因此，真行要有真功为基础，体现出来便是对于外行种种的无著无求，《道门十规·坐圜守静》曰：“积心善行，绝世所欲，不兴妄想，无有染著，不滞有无，永绝生灭，是名真人。”要无心无欲于行方是真行。而真行又是真功的资粮，于是欲成为真人必功行兼修，真功为内在的克己存念、涤荡妄念之功夫，真行则为外在济世度众的落实。长期积功累行的深浅，将决定入道的快慢。在《清和真人北游语录》卷一中，引述了丘处机对成道的等级与迟速的看法，马钰二年半了道，谭处端五年，刘处玄七年，而丘处机本人则花了十八、九年。马钰能够快速成道，是因为他宿世积“功”累“行”，所以一经师父指点玄妙，就心地明了。丘处机则描述他自己：福薄下志，在溪苦修近二十年，感动天地，才得些小光明，不久又失去，乃是由于功行未全。因而在《寄西州道友》中提到：“大抵修真慕道须凭积行累功，若不苦志虔心，难以超凡入圣。

于教门用力，大起尘劳，或于心地下功，全抛世事。但克己存心于道，皆为致福之基。”总而言之，全真修道即是要求行人，以出世的胸襟入世行善，以入世的善行成就出世的果德，即如《重阳立教十五论》中“形且寄于尘中心已明于物外矣”的入世而超世，乃成真人。

二、达磨理行入道

达磨乃中国禅宗的初祖，亦即禅法自印度东传的第一人。禅法以心印心，属教外别传，自佛陀拈花迦叶微笑为滥觞，一脉以心法相印单传，至达磨为第二十八祖。达磨祖师将入道之法，概括为二，一为理入，一为行人。“理入者，谓藉教悟宗。深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥符，无有分别，寂然无为，名为理入。”以理入道，乃是借由教理体悟心宗，讲的仍是明心见性的功夫。而明心见性之可能，乃立论于凡众生皆有如来清净佛性，或称本心本性，只因客尘烦恼覆盖，故而无法彰显。说烦恼如客，是因烦恼乃非本有，既非本有，去之则无损原来之本；说烦恼如尘，乃烦恼可以智照而知其如尘可除。已知此理，则行人应循守真心不随妄念，如壁之不动，无妄无乱心寂如镜，自然尘不染人，方能回复显发本具之清净性德，见清净自性，此便是理入的功夫。

达磨所谓另一入道之法，为行人。行分有四，分别为报冤行、随缘行、无所求行、称法行。报冤行，是正当苦来时知是过去冤对而能甘受无怨；随缘行，是一切得失从缘心却不随增减；无所求行，乃不仅止想无求且更舍诸有；称法行，则了达空性之理而修行六度，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。因此，行人乃是借由日常行为的动止来观照心念、修正心念，乃至从六度利他行中落实空性之理，成就自利的果德而得入道。故，前理入乃从理上修，使行人则从事上修；前对利根机人，直接以理悟入心地，后对钝根人，借事磨练以明心；二者成就乃同。或亦可二者互使用，理入乃静中养成，行人乃动中磨练，前为理，使为事，理事圆融则道可成。

三、功行与理行

全真道受禅宗“众生皆有佛性”之影响，而言“人人皆可成仙”，亦如禅宗一般依此更言明心见性。从目的而言，全真道以依真性即仙，信仰明心见性后方能成为所谓的真人，终究目的仍是成仙，入道乃入仙道；而达磨之悟明心性，乃为证得与佛同等清净之本性，故入道是入佛道。从方法上而言，全真之功行，乃入道之必要，二者相辅相成不可或缺；达磨之理行，可是针对不同根机之众生分别。所立之二法，亦可是一人互用功之二种功夫，具相辅相成之效。真功与理入皆可归为理上修，而真行与行人则可归为事上修。全真“澄心定意”的真功，明显源于禅宗，相似于“凝住壁观”的理入，真行与行人则略有别。真行强调救人之善行，似于大乘佛法之菩萨行，而行人则涵盖生活的全面，一切日用中更行布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六度。全真强调真行的实践须有真功的精神内涵，而达磨之行人内容则直接以理入之精神修养于日用中落实为规定，亦即行人之中即具理事二层面，“报冤”“随缘”“无所求”

“称法”即是“理”层面，“行”则为“事”层面。

其实，道教自开宗阐教以来，向来有内行修真，外行阴德，内外兼修，功行并重，以成全人我性命之传统。最早，于老子《道德经》中已有“圣人不积，以为人已愈有，既以人已愈多”，强调外行为他反利己的观念。至魏晋时，《抱朴子内篇对俗》文中则有“德行不修，而但务方术，皆不得长生也”“积善事未满，虽服仙药，亦无益也”二语，直指“积善”对于修行之必要。唐末五代，钟吕内丹修炼对道教发展起了关键性的作用，后分别为金丹南宗与全真道北宗所继承。南宗张伯端于《悟真篇》中说：“德行修逾八百，阴功积满三千。均齐物我与亲冤，始合神仙本愿”；至全真道则明确立相，主张“功行双全”方达其最高成就而成“真人”。可见其真行，所强调乃承道教传统，较为强调善行之积累，以为修行人道之资，亦即类似于佛门中所说之“功德”“修福”以为修行之有利资粮。而达磨之意，则不重在此，乃强调心性修养必借动中事之磨练，方能愈坚其功夫，而成其真入道之德。至于真行中又要求“无私”“无求”之真功为基础，似偏重于全其功德，有私则所行不真，有求则功德不全，如佛教公案中梁武帝执建寺等功德，而达磨报之以无功德之意一般。因此，“真行”并非全同“行人”借事以显理，借行以全其功，而偏重于以积累功德之形式为其真功之达成立一深厚之资粮基础。此即全真真行之说与达磨以行人道之根本差异。

四、结语

全真之功行双全乃为真人一说，可谓道教教义发展之集大成，亦可从中见到其发展之脉络。真功是内丹修炼融入禅宗明心见性之产物，真行乃继道教传统、吸收儒家兼善天下与大乘佛法普度众生之精神后之综合体，二者仿达磨理行人道之模式而并列为入道之基本功夫，而形成功行双全乃为真人之全真教义主轴。后更有人认为功行双修乃认识与实践的统一，而成为日后王阳明“知行合一”之源。果真如此，则一部功行之说，前承三教之融，后又启理学，所具绝非仅一派教之意涵而已。

儒道对立互补之比较*

李宗桂

儒道两家有着不同的思维方式、心理框架和价值系统，相互颉颃、相互刺激、相互吸收，汇成中国传统文化的主流。对儒道对立互补之比较，海内外从事中国思想文化研究的人虽多有言及，却语焉未详。本文试图就此展开一些议论。

阳刚与阴柔

儒道两家的外在特征，可以概括为儒家具有阳刚特征，道家学说则是阴柔。

儒家代表作《周易大传》中的命题“天行健，君子以自强不息”，最典范地显示了儒家的阳刚特征。孔子赞扬“刚毅”，他的学生曾参提倡“弘毅”，都是一种襟怀坦荡、刚强有为的思想表现。儒家经典之一的《中庸》主张：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之……人一能之己百之，人十能之己千之。”确是自强不息精神的体现。

实际上，儒家的大同思想、内圣外王之学，正己正人、成己成物的主张，以及“穷则独善其身，达则兼善天下”的心态，无不反映出刚健有为、奋进不止的精神。这种阳刚进取的思想，深刻地影响了一代又一代的知识分子。而宋儒欧阳修做学问，抓紧时间，枕上、厕上、马上皆充分利用；明儒文嘉写了著名的“明日歌”，成为珍惜时间的千古警言，等等，这些对下层民众的影响也是相当深刻的。

道家则是另一番景象，崇尚清心寡欲，见素抱朴，回到小国寡民的社会，欣赏“同与禽兽居，族与万物并”的“至德之世”，主张无知、无为、无欲、不争。道家贵柔、守雌、主静，不像儒家心中充满“至大”“至刚”的“浩然之气”，而是纯任自然，泯灭主体能力；用“以柔克刚”的办法制胜。

道家思想反映在封建社会的失意知识分子身上，便是陶渊明式的“吾生梦幻间，何世继尘羈”（《饮酒》），“人生似幻化，终当归空无”（《归园田居》），把社会政治生活看作“樊笼”，念念不忘复归“自然”，追求“方宅十余亩，草屋八九间。榆柳荫后枪，桃李罗堂前。暧暧远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠”（同上）那种恬静的田园生活。然而这种以恬

* 本文原载《学术月刊》1988年第9期，第31-34页。



淡自娱、自持品节，与儒家“穷则独善其身”的思想却是相通的。

总之，道家思想的总特征是自守、自保，通过抑制自我欲望来与社会谐调，与儒家积极的人生观正相对峙，以阴柔的格调烘托、补充着儒学的阳刚，在对比中使双方的特色益加鲜明。

进取与退守

从根本上讲，儒道的外在特征实际上是以人生观为据的。只是因为立论的关系，我将之分别论述。

儒家人生态度是积极入世进取。孔子念念不忘的是“克己复礼”，“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）。为了成为志士仁人，须“无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）。儒家的准则是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》），以实践伦理道德为指归。孟子坚信人能培养自己的浩然正气，能尽心、知性、知天，并以此影响君主，以仁政学说泽被天下；董仲舒穷神竭思，构造了以天人感应为核心的神学目的论体系，为汉武帝“大一统”服务，“文起八代之衰”的韩愈，力主“文以载道”，孜孜于儒家道统的捍卫，反映了强烈的政治参与意识，“天才少年”王勃在《滕王阁序》中表述的“老当益壮，宁知白首之心，穷且益坚，不坠青云之志”，更可以说是儒家积极进取精神的一种宣誓。宋代理学家则以“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”标榜，将鲜明的主体意识渗透于社会生活之中。这类例子在中华民族史上是举不胜举的。

道家人生态度与儒家迥然相异。他们睥睨万物，“以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏”（《庄子·德充符》）。他们齐是非、齐万物，“游乎尘埃之外”（《庄子·齐物论》），要做超脱人世的圣人、神人、真人。他们感受到了现实生活对人的种种压抑，但又不愿改变退守的人生态度。在失意之后，最合适的居处便是“不知有汉，无论魏晋”的世外桃源。

显而易见，道家与儒家人生哲学的对立互补，使中国文化很早就有了一个范围周延，层次完整，性质属于现世的人生哲学体系。在这个执着于现世的人生哲学体系中，不同的人生态度相映相衬：既有积极入世，先天下之忧而忧、后天下之乐而乐的仁人，也有超然尘外、情欲沉寂、自甘落寞的隐士，他们互为补充，进退取守皆可从容对待，保持心理平衡的稳定调节。二者按照自己的方式都把人生价值的实现放在今生而不是来世或天国，所以使生长在中国文化氛围中的人，“得志于时而谋天下，则好管、商，失志于时而谋其身，则好庄、列”^①，成为“穷独达兼”之士。

庙堂与山林

儒道两家由各自的理想人格和人生态度所决定，前者倾心于庙堂，后者钟情于山林。根据古文献的解释，庙堂指太庙的明堂，古代帝王祭祀、议事的地方。《楚辞·九叹·逢纷》：“始结言于庙堂兮，信中涂（途）而叛之”。王逸注曰：“言人君为政举事，必告于宗庙，议之于明

^① 王夫之：《诗广传·大雅四十八论》，中华书局1981年版，第135页。

堂也。”后来多用以指代朝廷。

儒家一心参政，心在庙堂之上。孔子一生凄凄遑遑，游说诸侯，热切于参政。孟子则公开自称：“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）就是以“疾虚妄”为旗帜的汉代思想家王充，也专门写了《须颂》篇，要“彰汉德于百代，使帝名如日月”。他仕途不遇，非常羡慕董仲舒等人有与皇帝对策的机会，“能建美善于圣王之庭”（《论衡·别通》）。总之，终封建社会之世，儒者无不以天子垂询、身居庙堂高位为己任。

与儒家相反，道家对当官十分淡然，以蟒袍加身为自然本性的丧失。他们“非汤武而薄周礼”，“越名教而任自然”^①，不与朝廷合作，甚至认为：“君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。”^②庄子认为，从政当官类似于“络马首，穿牛鼻”，违背人天性，不如“游无何有之乡，以处旷壤之野”（《庄子·应帝王》）。于是，山林便是道家的去处。《晋书·嵇康传》载：“故有处朝廷而不出，入山林而不反（返）之论。”

严格地说，山林与庙堂并无不可逾越的界限，多数知识分子从政顺利时，是儒家；失意时是道家。这也就是儒道何以相补、两种不同人生哲学何以长期共存发展的原因。

群体与个体

近年在学术界有用“人学”“人性的觉醒”，概括儒家理论特质和价值。实际上早在1944年，郭沫若便将孔子的“仁道”评价为是“人的发现”^③。问题在于，儒家心目中的“人”，是什么样的人？这就见仁见智了。

儒家心目中的人，是以体认、实践“仁”德为人生旨趣的主体。仁的实现，在于主体修养的升华，然后推己及人。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》），这是从一般意义的人我关系的协调实现仁。而“君使臣以礼”与“臣事君以忠”（《论语·八佾》），则是从君臣关系的协调来落实仁。因此有的学者指出，孔子的仁是用以协调人与人之间相互关系的，“从这个角度看，也可以说是一种人际关系学”^④。这个论断是精辟的。孔子以后的儒者，无论孟子、荀子、董仲舒，还是程颐、程颢、朱熹，无不以人际关系为重。

儒家这种重人际关系的思想，是以群体与个体的关系为思考背景的。之所以要协调人际关系，就是要使个体融进群体，以保持群体的和谐统一，维护群体的利益。所谓“无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），所谓“匹夫不可夺志”（《论语·子罕》），所谓“理一分殊”，说到底，是为了维护整体利益而不惜抑制个人欲望、乃至牺牲个人生命的不同表述而已。

道家与之相反。道家看重的是个人生命的存在和人性自然的维护。他们抨击君主，鄙弃物欲，诋毁文明，为的是个体价值的实现、独立人格的保持。他们不仅没有国家观念，也没有宗

① 嵇康：《与山巨源绝交书》《释私论》。

② 阮籍：《大人先生传》。

③ 郭沫若：《十批判书》，科学出版社1956年版，第88页。

④ 参见李锦全：《儒家论人际关系的矛盾两重性思想》，《中州学刊》1987年第5期。

法家族观念，反而以国家、家族为累，以为是对人性返真归朴的束缚。

老子以仁义礼智为社会祸首，以物欲为耻。在“名与身”“身与货”的抉择上，老子重“身”，弃“名”和“货”（《老子》四十四章）。他说：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可托天下；爱以身为天下，若可寄天下。”（《老子》十三章）即以身为身，就会丧身；不执著己身而无欲无求，可保全己身；只有把自身看得比天下还重、只有珍爱自身超过珍爱天下的人，才可以把天下寄托给他。可见，老子以个体的精神自由为鹄的，不以天下国家（群体）为念。

庄子则对如何保全自身提出措施，主张“处于材与不材之间”（《庄子·山木》），“逍遥乎无为之业”（《庄子·大宗师》），亦即“外天下”“外物”，不“以天下为事”（《庄子·齐物论》），显然也不以群体为怀。《养生主》中说，“为善无近名，为恶无近刑……可以保身，可以全生”，表现了庄子“保身全生”即保全生命的根本主张。这种主张当然是消极的，不过，“从理论说，意识到人作为个体血肉之躯的存在与作为某一群体（家、国……）的社会存在以及作为某种目的（名、利……）的手段存在之间的矛盾与冲突，却是古代思想史上一个重要的发现”^①。严格说来，庄子对精神自由和人格独立的追求，比老子更执著，更强烈。

要而言之，儒道两家在人际关系的思维框架中，前者看重整体，后者钟情个体，旨趣迥异，却又互为引发补充。

恒常与变动

在社会历史和人生历程的发展方面，儒道两家的眼光也大不相同。

儒家看到的是稳定，是“经”，是“常”，对现实人生的意义持充分肯定的态度。在社会历史的发展方面，他们见到的是“百主之无变，足以为道贯”（《荀子·天论》），是“三统”“三正”的循环往复，是“天不变，进亦不变”（《汉书·董仲舒传》）。即使有变动，也只是属于不可动摇的“常”的补充而已。“变”也称作“权”，与“经”相对，他们是“以经统权”，坚持“权必返于经”（董仲舒语）的。孔子因革损益的思想，就是这种思维的结果。在人生意义和价值方面，儒家看到并希望的，是通过主体努力，使个人的价值在整体利益的实现中得以体现，并由此将自己的功业融入历史文化的积累中，从而求得精神上的永恒。因此，他们“正其谊而不谋其利，明其道而不计其功”（同上），“居敬穷理”，抑制“人心”，弘扬“道心”，最终要“为万世开太平”。这主要是因为他们坚信人生有恒定的内在价值，不会因社会变迁、人生际遇的不同而变化消失。

道家看重的是另一面。他们眼中万物变动不居，没有质的稳定性。他们感叹人生的短暂和变化不已：“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已……已而化生，又化而死。”（《庄子·知北游》）把人世看作无不从变而生，顺化而死：“物之生也，若骤若驰，无动而不不变，无时而不移。”（《庄子·秋水》）他们认为唯一恒定的东西便是“无终始”的“道”，它“自本自根，未有天地，自古以固存”；“先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》）。可

^① 参见李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第182页。

悲的是，愈是标榜“道”的永恒和绝对，便愈觉人世之短暂相对而“游世”，这刚好与儒家人生哲学的思维趋向相映成趣。

肯定与否定

儒道两家在以上方面迥异旨趣，究其实与各自的思维方式分不开。儒家用肯定的方法，确认现实社会和人生价值，追求抱负的实现。道家则用否定的方法，通过对现实社会的种种罪恶的揭露和对人生诸多烦恼的排遣，来保守自身，抒发对理想境界的向往。

儒家以立德、立功、立言为“三不朽”事业，否定和贬斥消极颓废的人生态度，倡导修齐治平、由家到国的积极进取精神，和“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”（《孟子·滕文公》）的“大丈夫”气概。

道家则从与儒家对应的另一极寻求安身立命之道。他们的思维方式可以概括为“以反求正”。他们知雄守雌，主静贵柔，要求预先处于对应的一极以自保。老子所谓“圣人后其身而身先，外其身而身存”，是一种标准的以退为进。“大道废，有仁义”（《老子》十八章），“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈”（《老子》十九章），“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”（《老子》三十八章），这些都是老子通过对仁、义、礼的否定，来伸张自己对“道”和理想人生境界的寻觅。“道”的作用是柔弱，它不肯定什么，只是否定一切要肯定的，并由此使一切存在的事物有自身的肯定方面的作用。“道”因其柔弱的功用，不求克服什么，战胜什么，却唯此才能真正主宰一切、支配一切。

综合上述内容，可以看出，儒道两家思想无论在人生哲学、心理状态、还是思维方式方面，都有着明显的不同，正因如此，儒道两家思想可以、而且必然会互为补充。需要指出的是，儒道之所以能互补，不仅在于两家的不同之处，在某种意义上说，联结两家使之相互贯通的，恰是它们的一致之处。比如，两家都不齿物欲，儒家信仰谋道不谋食、重义轻利、安贫乐道，道家则见素抱朴、清心寡欲。又如两家都重视道德修养，儒家要克己复礼，正心诚意，修齐治平，道家则主张“修道”“积德”：“修之身，其德乃真，修之家，其德有余；修之乡，其德乃长，修之国，其德乃丰；修之天下，其德乃普。”（《老子》五十四章）再如两家都采用简单类推的思维方式，儒家人生哲学和政治理想将家国利益设定为一致，修身方能齐家、治国、平天下，由小到大，由内向外推导，道家的考察方式是“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下”（《老子》五十四章），其“修德”的序列是身、家、国、天下，这与儒家也并无二致。正是这些不同中的相同，使儒道在对立差异中相互沟通、相互陪衬补充。

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷二

道家道教与儒释



道家道教
与儒学

从竹简《文子》中道与德的关系看早期儒道关系*

刘伟**

儒家和道家都是先秦时期重要的思想流派，对于二者之间的关系，在郭店楚简出土以前，学术界基本上都认为是对立的。但正如王国维 1925 年发表的《最近二三十年中中国新发现之学问》一文中所说的那样，“古来新学问之起，大都由于新发现”，郭店楚简的出土使人对于儒道关系的认识发生了很大变化，开始进一步审视存在于两家之间的某些联系。但笔者以为，对于儒家和道家的这种联系的认识，不应该由郭店楚简开始，早在 1973 年河北定县（今定州市）出土的竹简《文子》中，就已经有了可以证明这种“儒道相谋”关系的蛛丝马迹。但是由于种种原因，竹简《文子》释文直到 1995 年才公开发表，此后其思想内涵才开始受到学界的重视。以下笔者就以竹简《文子》中的两个重要概念“道”与“德”及其关系为例说明之，并求教于方家。

《文子》之始成书，实际上是为《老子》思想作进一步阐发。《老子》的基本思想是“道”，这也是竹简《文子》的核心。在竹简《文子》中，出现次数最多的字首推“道”。据笔者粗略统计，在竹简《文子》总共 277 枚竹简、2790 字中，共有 73 枚竹简的简文中有“道”字 87 处，而且贯穿始终。由此可见“道”在竹简《文子》思想体系中的重要性。竹简《文子》的道论包括以下三个层次：

（一）天道。天道是竹简《文子》中一个基本的概念，是其道论体系的基础。竹简中记载了文子和平王之间的一段对话：

平王曰：“请问天道？”文子曰：“天之……□，天之道何如？”文子曰：“难言于天□……□，故天刑（形）其物各不同，能文其□……胡象于天道？”文子曰：“天之道，高……大者，损有损之；持高者，下有下之。”……□曰：“何谓损有损之，下有下之？”文□曰：“此不生而喜□，不□而□……道。”平王曰：“此天道也……乎是。”平王曰：“吾

* 本文原载《齐鲁学刊》2004 年第 6 期，第 21-24 页。

** 刘伟（1976-），男，山东滕州人，曲阜师范大学历史文化学院讲师，北京师范大学历史系博士研究生。

不能尽学道，能□学人……法天道。”平王曰：“人法天道奈何？”^①

以上所引简文在今本《文子》中没有对应的文字，但其重要性却不能忽视。当平王向文子请教天道时，文子认为很难讲（“难言于天□”），因为天道是抽象的，无法说出它的形状，而且事物的发展规律也因物而异，很难描述，“故天刑（形）其物各不同”。平王请文子描述时，文子笼统地概括为“高”和“大”。“高”说明天道与人事有很远的距离，“大”则说明了天道对人事的重要影响。天道是不以人的意志为转移的规律，不因人事的变化而喜怒无常（“不生而喜□，不口而口”），而只是发挥其规律性的作用。因此，人必须按照天道来办事，是谓“法天道”。至于如何做，则因人而异，因为“道之于人也，亦有所不□（同）”。对于君王与下民来说，也就有不同的做法。

（二）王道。王道是君主治理国家和人民的理论方法，其涵义也有深浅之别。深层次的王道即以君主为首的统治者治国的理论，浅层次的王道则指对于理论的具体实施，即以理论为基础的实践。不管是在深层次上，还是在浅层次上，王道都是文子道论的社会属性的重要体现。

在竹简《文子》中，文子用了很大的篇幅来论述君主推行王道的重要性：

子有道，则天下皆服，长有□社稷。公侯……道，则人民和陆（睦），长有其国。士庶有□……身，葆其亲，必强大，有道则不战□□。弱小有道，则不诊得识。举事有……则功成得福。是以君臣之间有道，则……问有道，则慈孝。士庶有道，则之，通之于人也，□□小行之小得福，大行之大得福……则帝王之功成矣。故帝者，天下之……者，天住也，天下不适不住。^②

由引文可见，王道对君主等统治者的重要性，用一句话来概括，就是能够收到“天下皆服”的效果。对于周天子来说，可以“长有□社稷”，对于诸侯来说，则可以协调国内人民之间的关系，“长有其国”。而对于实力强弱不同的国家来说，行王道可使大国“不战（而克）”，小国也可“不净得识”，通过实际行动而不是靠说教来获得本国民众和他国的支持。君主在多大程度上推行王道，他所获得的利益也就有多大。此即所谓“小行之小得福，大行之大得福”。只有行王道，才能成就“帝王之功”，君主才能获得天下臣民的拥护，即所谓“帝者，天下之（适也），（王）者，（天下之）住（往）也”。

阐明了以王道治理天下的重要性，文子又指出了推行王道的做法，其中非常重要的一条就是要推行“德政”。“德”既是君主治理国家所必须具备的素质，也是君主在推行“王道”中所必须采取的策略。竹简《文子》云：

文子曰：“古之以道王者……以兵王者……者，谓之贪兵。恃其国大，矜其人民……众。欲见贤于适（敌）者，谓之骄兵。义兵……故王道唯德乎！臣故曰□道。”^③

这里，文子明确提出了“王道唯德”，“德”在君主行王道中所起的作用也就被突显出来。这是竹简《文子》中“道”与“德”关系的一个非常关键的契合点。

（三）人道。人道思想在竹简《文子》中也占有重要地位。在比较广泛的意义上来说，文

^① 河北省文物研究所定州汉简整理小组：《定州西汉中山怀王墓竹简〈文子〉释文》，《文物》1995年第12期。

^② 同上。

^③ 同上。

子的人道思想可以包容王道思想。竹简《文子》云：

道之于人也……小行之小得福，大行之大得福……则帝王之功成矣。故帝者，天下之……者，天住也，天下不适不住，□□……矣。是故，帝王者不得人不成，得人□……徒暴□，广奢骄溢，谩裾陵降，见余……为兵，始为乱首，小人行之，身受大殃（殃），大人行……为下则守节，循道宽缓，穷……则敬爱、损退、辞让、守□服之以……生者道也，养□……不撼（慈）不爱，不能成遂，不正……之所畏也，礼者民之所□也。此四……□节谓之无礼。毋德者则下怨，无……则下争，无义则下暴，无礼则下乱。四……□立，谓之无道，而国不……^①

通过上面的文字可以看到，文子所说的“人道”，是通行于天下的所有的人都应该遵守的社会秩序和伦理规范。简文的“道之于人，（无所不宜也）”，有多个层次的含义，它可以是指“帝王之道”，也就是前文论述的王道，也可以是指一般民众的生活规则。对于一般民众来说，它可以有各种各样的表现。由于竹简《文子》残损比较严重，我们在其中可以见到的，只有师徒之道、君子之道等少数情况。师徒之道关注的是人与人之间的关系，而君子之道则是强调个人修养。竹简《文子》云：

（君）子自爱也，小人自气也。故天孰不乐，则天下……□，是以圣人周微谁举过……□人喜，故□者毋口毋行，过喜则□□^②

上面这段文字是今本《文子》所没有的。但从这里可以看到，在文子眼里，作为社会中的人，就应该加强自身的修养，即“自爱”。要善于发现自己的弱点，要虚心听取别人的意见，这样才能成为君子、圣人，否则就可能成为小人。在这些话中，文子也提到了“德”。可以说，“德”是个人修养的重要标尺。

二

以上概要论述了竹简《文子》中的“道”，其中也涉及到了“德”。“德”是竹简《文子》中的另外一个重要概念。据笔者粗略统计，在竹简《文子》中一共有31个句子中出现了34个“德”字，其中“道”“德”连用者即“道德”作为一个词组出现者也有7处。由此我们还可以看出“德”在文子思想中的地位。

王道思想是竹简《文子》的核心，但是文子的王道思想的实行却始终离不开一个“德”字。竹简《文子》云：

毋德者则下怨，无……则下争，无义则下暴，无礼则下乱。四……□立，谓之无道，而国不……^③

今本《文子·道德》中有云：“君子无德则下怨，无仁则下争，无义则下暴，无礼则下乱。四经不立，谓之无道。无道不亡者，未之有也。”可见除了可以辨别的“德”“义”“礼”外，

① 河北省文物研究所定州汉简整理小组：《定州西汉中山怀王墓竹简〈文子〉释文》，《文物》1995年第12期。

② 同上。

③ 同上。



简文中残缺处应该是“仁”。从表面上看，文子似乎认为“德”只是推行王道所要具备的以上四方面条件中的一个，若果真如此，那么“德”在文子思想中所处的地位就远远比不上“道”了。但是事实并非如此，我们前面在探讨推行王道的方法的时候就已经提到，“德”是君主推行王道的行为标准，是法天道的具体体现。上面所引简文中行王道的其他三个方面，实际上都是文子德政思想的延伸。对此，已经有学者做过论述，可以说“德”在其中的支柱地位是毋庸置疑的^①。

文子所说的“德”，究竟该如何定义，由于简文的残缺，我们已无法探究其深浅。但简文有平王与文子关于“德”的对话：“‘□何可谓德？’文子曰：‘不然，夫教人……世必无患者。’平王曰：‘请问其道。’”由此可以肯定，竹简中的平王曾经向文子请教过这个问题，文子也对此进行了回答。而且文子对“德”是非常重要的，这从上文提到的“王道唯德”就可见一斑。除了王道需要以“德”作为基本准则以外，“德”与天道也有很密切的关系。竹简《文子》云：

天道，德之行也，自天地分畔至今，未……积之乃能适之，此言多积之谓也。^②

在这句话中，理解“行”字是关键。《说文》云：“行，人之步趋也。”这是释其本义。笔者以为，此处“行”字应该是指行为的标准或依据。在文子看来，“德”就是以天道为指导的，而且自从有了人类社会，“德”就一直和天道紧密地联系在一起，这是一个不断积累的过程。“积之乃能适之”，“德”的出现和发展是和社会发展相适应的，二者具有统一性。竹简《文子》在下面的论述中更明白地体现了这一思想：

观之古之天子以下，至于王侯，无□□……欲自活也，其活各有薄（薄）厚，人生亦有贤……□使桀纣修道德，汤武唯（虽）贤，毋所建……以相生养，所以相畜长也。^③

这段简文一个很明显的主旨就是给道与德的关系进行了定位。文子认为，道与德之间是相互依赖、相互促进的，道是德的理论依据，德是道的表现形式，二者互为表里，又有所分工。竹简《文子》又云：

道产之，德畜之，道有博……无为信，不足以□其心，故胃（谓）……者，□得失之胃（谓）也，故斯人得失者……^④

上文中的“之”究竟指代什么，现在已难以考证，但是并不影响这里所讨论的道与德的关系。从“道产之、德畜之”可以看出，道和德确实在某些方面存在分工。道是其产生的根源，德是其存在与发展的基础，二者之间是一种源与流的关系。

由上面的讨论可以看出，在竹简《文子》中，道与德是一种和谐的共存关系，二者互相补充、各司其责，不可偏废。作为社会中的人，不管是统治阶层还是平民百姓，都应该在遵从道的同时注意修德。由于每个人的具体情况不同，就有了不同的修德方法，也就相应地产生了不同的效果。竹简《文子》云：

① 丁原植：《就竹简资料看〈文子〉与解〈老〉传承》，《道家文化研究》第十七辑，三联书店1999年版。

② 河北省文物研究所定州汉简整理小组：《定州西汉中山怀王墓竹简〈文子〉释文》，《文物》1995年第12期。

③ 同上。

④ 同上。

修德非口听，故以耳听者，学在皮肤；以心听……学在肌骨肉；以口听者……不深者知不远，而不能尽其功，不能……^①

在文子看来，要修德，就要听道，而听道的方法的不同决定了效果的差异，也决定了修德层次的差别。以耳听（机械地听）只能学到道的外在的皮毛，用心听（会思考）者可以学到道的比较深层次的含义，而听道的最高境界则是用神听，把自己放到具体的社会环境当中体会出道的最深层次的内涵和存在价值。由于每个人的学习态度的不同，对道的理解有差异，也就产生了修德效果的差别。今本《文子·道德》篇对此也有论述，与竹简本相比较而言，其基本意义和阐述目的是一致的。

三

众所周知，很长一段时间以来，人们都认为在中国古代思想史上，儒家和道家是对立的两个学派，二者的思想观点和基本主张都有本质的区别。但是自从湖北省荆门市郭店楚简出土以来，人们的看法发生了很大的改变。郭店简本《老子》中所体现出来的思想与今本、帛书本《老子》都有一些明显的差异，而与儒家所提倡的一些思想观点基本接近。再者，郭店竹简中不仅有道家的《老子》和《太一生水》，更多的是一些不很常见的儒家典籍如《缙衣》《穷达以时》《忠信之道》《性自命出》等^②。这些情况，可以使我们重新认识早期的儒家和道家。儒家和道家虽然是两个不同的学派，具有各自的思想体系，但是他们也有相同或者相通之处。可以说，儒家和道家具有共同的渊源，在后来的发展中又发生了分野，二者既有相同思想观点又有不同的主张（已有学者对此做过初步探讨^③），而把这两个学派联系在一起的，就是“德”。

“德”是一个具有特殊性内涵的概念，它的产生可以追溯到氏族社会时代，起初是划分氏族的一种特殊标准，为全体氏族成员所共有。进入阶级社会以后，“德”成为上层统治者所特有的行为规范，但是随着春秋战国时期社会结构的变化，“德”也逐渐从上层向下转移，打破了君主垄断的局面，具有了更加普遍的意义，成为大众的一般行为规范^④。对于儒家和道家来说，“德”都是其学说中一个非常重要的内容，是统治者维护社会稳定的重要原则。但二者也有区别。道家之“德”注重人自身的修养，强调个人与社会的和谐相处。相比较而言，儒家之“德”则更侧重于上层社会的作用，重视统治阶层的行动、策略。二者也正如《周易》所谓“天下同归而殊途，一致而百虑”或者“同源而异流”的关系。

在郭店楚简中，说明早期儒家和道家思想并非水火不容的一个最重要的证据，在于对竹简中“绝智弃辩”和“绝伪弃诈”的理解。学者们一般认为，这是竹简本《老子》与今本、帛书本《老子》的一个重要区别，它改变了以前学术界对儒家和道家道德价值伦理观念的认识，

① 河北省文物研究所定州汉简整理小组：《定州西汉中山怀王墓竹简〈文子〉释文》，《文物》1995年第12期。

② 湖北荆门博物馆：《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版。

③ 郭沂：《从郭店楚简看先秦哲学发展脉络》，《光明日报》1999年4月23日。

④ 巴新生：《试论先秦“德”的起源与流变》，《中国史研究》1997年第3期。

证明了早期的道家与儒家思想是互补互济的。^①但并不是所有的学者都这样看。1998年5月在美国达慕思大学主办的一次郭店楚简《老子》国际学术研讨会上，裘锡圭先生和高明先生曾就这个问题发生了激烈的争论。高明先生以为竹简本的“绝伪弃诈”和帛书的“绝仁弃义”并没有什么区别，“伪”和“诈”可以通假为“仁”和“义”；而裘锡圭先生反对滥用通假来处理问题；陈鼓应先生也对这个区别非常重视，认为由此可以看出儒家和道家思想并非不可调和^②。而庞朴先生在几乎同时发表的另一篇文章中对此简文则另释为“绝伪弃作”，与上述诸先生有所不同^③。可见，郭店楚简的出土，掀起了学术界对儒道关系研究的热潮。与此形成鲜明对比的是，竹简《文子》的出土虽然很早，但大家却几乎没有考虑到其中也有可以证明“儒道相谋”的文字。竹简《文子》虽然残缺不全，但通过上面对于“道”与“德”关系的论述，我们也可以隐约看出这一点。在竹简《文子》的“四经”中，除了“德”以外，“仁”“义”“礼”等范畴与儒家思想的基本主张也是大体一致的，这就为我们认识早期儒家与道家的共存互补关系提供了又一个有力的佐证。

① 张立文：《论简本〈老子〉与儒家思想的互补互济》，《道家文化研究》第十七辑，三联书店1999年版。

② 王博：《美国达慕思大学郭店〈老子〉国际学术研讨会纪要》，《道家文化研究》第十七辑，三联书店1999年版。

③ 庞朴：《初读郭店楚简》，《历史研究》1998年第4期。

论《淮南鸿烈》的儒道整合*

陆玉林**

《淮南鸿烈》，又称《淮南子》，这部书的主导思想出于道家，但又和先秦道家不同，它是在新的历史条件下对先秦道家文化传统的重建。重建意味着要吸收、融纳其他相同或相异的文化传统，也就是整合。在《淮南鸿烈》中，无论是从称引的资料上看，还是从思想体系的构成来看，仅次于道家而占有相当重要地位的是儒家。因此《淮南鸿烈》重建道家文化传统的核心是整合道儒。对此，可以从思维框架和逻辑结构两个方面加以把握。

思维框架的转换

思维框架是思想体系构成的决定性因素，思维框架的整合是思想体系整合的逻辑前提。《淮南鸿烈》的思维框架是以道为主的道儒合一型框架，正因有此框架，才构成道儒整合的思想体系。在考察《淮南鸿烈》的思维框架之前，必须先理清周秦时期的道与儒的思维框架，这是考察的基础。

先说儒家。儒家从孔子开始就着重人与禽兽之别，把人与禽兽划归为不同的群，在人的群中考察人。人的群就是社会，人与禽兽的分别就在于人是社会的人，而人与禽兽有别的根本原因就在于人讲求伦理道德，所以人的本位是伦理。伦理本位说明人的一切行为都是伦理行为或可以用伦理原则来评价。人是在社会中展开其伦理行为的，社会由家乡国构成，因此人的伦理行为贯通家与国。既然伦理行为贯通家与国，那么家与国本质上是相同的，即家国同构。家国同构，一是指国的构成模式与家的构成模式相同，国是家的扩展。如国的君、臣结构是家的父、小结构的扩大化。二是指国中的各种关系和家中的各种关系本质上相同，都是以孝悌为本的伦理关系。三是指治国的方式方法和策略与治家相同，都是导之以仁义。伦理本位、家国同构就是儒家从孔子开始，经孟子、荀子到《易传》《大学》和《中庸》一脉传承的总体思维框架。

道家与儒家相异。老子认为，伦理道德是大道废弃的产物（见《老子·十八章》），所以他

* 本文原载《中国人民大学学报》1993年第2期，第56-60页。

** 陆玉林，中国人民大学哲学系博士生。

不是立足于伦理，而是立足于道，立足于自然，在自然本位的前提下考察人。所谓自然，一是指道的自然性，即道的自然而然的加人为或他有的自为存在状态或运作状态；二是指无目的无意志的自然界。因此自然本位涉及两个相关问题，一是强调人的自然性，消除人的知识智慧等等而至于无为；二是打破人类社会与自然界的界线，在天地宇宙的大范围内考察人。这二者相互贯通，强调人的自然性就不能局限于人类社会来论人，从宇宙天地的大范围内来论人只能以人的自然性为立足点，这正是庄子的思路。庄子认为人是自然的产物，人的本性就是自然。人应该顺应自然，“常因自然而不益生也”（《德充符》）。人顺应自然，就是有人之形而无人之情。无人之情，就是“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是谓入于天”（《天地》）。“入于天”就是与天合一。与天合一的前提是“忘己”或“坐忘”，就是忘记和抛却人所具有的非自然性的特征，如智慧、知识、喜怒哀乐等等。因此，所谓天人合一就是以人合天，是人去迎合天，而不是天来迎合人。自然本位，以人合天，就是道家的思维框架。

表面上看，儒道两家的思维框架难以整合。一者认为伦理是人的根本，强调自然性是“蔽于天而不知人”，一者却以自然为本，认为伦理道德戕身害性；一者认为家国同构，齐家、治国而明明德于天下，一者认为要忘怀家国和人自身，而与天合一。但《淮南鸿烈》却把二者巧妙地整合起来，遂有自然本位、家国同构、天人合一的思维框架。此处先阐述这一框架，然后探究整合机制。

《淮南鸿烈》的思维框架围绕“道”这个核心而展开。“道”无所不在，“包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍”（《淮南鸿烈·缪称训》，下引此书只注篇名）；无所不能，“山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行”（《原道训》）；它化生万物而无目的，主宰万物而无意志，“夫太上之道，生万物而弗有，成化象而弗宰”（同上）。总之，“道”是万物的始基和根本，和万物之间又不存在任何感情色彩，它是自然性的，又与大自然相表里，意味着大自然的造化之功。以这样的“道”为核心，显然是自然本位论的框架。但在自然本位论的前提下，《淮南鸿烈》又融纳了儒家的家国同构观念。

《淮南鸿烈》认为齐家治身的根本在于修身，而修身的自然原则贯穿家与国。“能有天下者必不失其国，能有其国者必不失其家，能治其家者必不遗其身，能修其身者必不忘其心，能原其心者必不亏其性，能全其性者必不惑于家。”（《诠言训》）这和正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下的推理逻辑一致，而它的前提就是家国同构。但是《淮南鸿烈》的家国同构和儒家的家国同构在原则上有所不同，就是贯通家国的原则不同。儒家的家国同构，贯穿的原则是伦理原则，而《淮南鸿烈》贯穿的则是自然原则。因为《淮南鸿烈》认为伦理原则只是救败的手段，而不是“通治之至”。“夫仁所以救争也，义所以救失也，礼所以救淫也，乐所以救忧也。神明定于天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人淡矣，贪鄙忿争而不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。”（《本经训》）所以，“天下之事，不可为也，因其自然而推之。万物之变，不可究也，秉其要归之趣”（《主术训》）。因此，贯穿家与国的不应该是伦理原则，而应该是自然原则。家国同构只是说明自然原则不但可以用来修身，而且可以用来齐家治国。基于此，《淮南鸿烈》的自然本位论和先秦道家的不同昭然若揭。

先秦道家的自然本位论立足于天人相分和对立，其目的在于扬天黜人，废弃家国和人自身。《淮南鸿烈》承认天人相分的正确性，但人也应知天知人，并明了天人相分只是表面上的，

而实质上二者是相通，天与人的本性都是自然。因此，人按自然原则在家、国中行动并没有违背天的自然律令，所以没有必要废弃家国。人不废弃家国而按自然原则去行动，最终也能达到天人合一。“大人者，与天地合德，日月合明，鬼神合灵，与四时合信。故圣人怀天气报天心，执中含和，不下庙堂而衍四海，变习易俗，民化而迁善，若胜诸己，能以神化也。”（《泰族训》）由此可见，《淮南鸿烈》的天人合一也与先秦道家的以人合天不同，它并不要求人忘怀家国与人自身，而只要求人按照自然原则去行动。

《淮南鸿烈》的自然本位，家国同构、天人合一的思维框架是整合儒道所得。两个相异的思维框架得以整合，依靠一定的整合机制。整合的机制是：第一，《淮南鸿烈》以道家思想为主导，但和先秦道家的立足点不同。先秦道家的立足点是全身保命，追求精神的自在逍遥；而《淮南鸿烈》则既强调逍遥一世，又要宰制万物：“诚通乎二十篇之论，睹凡得要，以通九野，经十门，外天地，裨山川，其于逍遥一世之间，宰匠万物之形，亦优游矣。”（《要略》）既然要宰匠万物，那么就必然涉及家、国，一旦涉及家国，就有第二，《淮南鸿烈》把政治哲学和人生哲学统一起来，即治身和治国统一。“故圣人在位，怀道而不言，泽及万民。”（《览冥训》）“怀道而不言”是修身，“泽及万民”是谈治国，两者都基于圣人，如果没有圣人，两者均不成立。第三，万物一体的整体观念。“夫天地运而相通，万物总而为一。”（《精神训》）“万物总而为一”，就不必扬此抑彼，而可以兼收并蓄。这种开阔的视野，宽容的态度，是思维框架整合的基础。有这样的整合机制，也就有了儒道整合的思维框架。

思维框架的建构和运转，只有通过一定的范畴才能完成。范畴自身的矛盾运动和各范畴之间的对立统一运动构成了哲学的逻辑结构。思维框架的转换导致逻辑结构的重建，而逻辑结构的重建使得思维框架的转换得以完成。

逻辑结构的重建

《淮南鸿烈》的逻辑结构的重建表现在三个相互联系的方面，一是对原有的隶属于道家的传统范畴重新疏释，在重新疏释过程中吸收、融纳了儒家思想；二是对诸范畴的组合模式即范畴结构加以调整，把儒道范畴纳入一个整体之中；三是以现实为基础，以儒、道思想为根据而创造出新范畴。这三个方面相互联系、相互制约，共同促成逻辑结构的重建。

（一）范畴的重新疏释

《淮南鸿烈》对道家传统范畴的重新疏释，从逻辑上讲始于核心范畴“道”。这表现在“道”与“一”的关系问题上。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）《淮南鸿烈》则认为：“道始于一，一而不生，故分为阴阳。”（《天文训》）“所谓一者，无匹合于天下者也。”（《原道训》）这说明：（1）《老子》认为道是“一”的创造者，是高于“一”的存在；《淮南鸿烈》认为道就是“一”，在“一”之上没有一个更高的道存在；（2）“道生一”表明万物都以道为根本而备于道，“道始于一”表明万物皆备于“一”；（3）“道生一”表明道不可知而“一”可得：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以生，侯王得一以为天下正。”（《老子》三十九章）“道始于一”表明“一”可知可得而“道”也可知可得：“夫天地运而相通，万物总而为一。能知

一，则无一之不知也；不能知一，则无一之能知也。”（《精神训》）以“一”释道，是《淮南鸿烈》的独创，剥去了道的超自然的神秘性和不可知性。

道不是静止的，而是运动的。道的运动是“自然”运动。“自然”有两个相关涵义：一是指道的运作是自然而然的，不加人为或他为了的，一是指道的存在和万物存在（包括人）的自然性。前者与人为相对，后者与人的社会性相对。老庄通过对“自然”的解释而从道落实到“无为”，《淮南鸿烈》也遵循这一逻辑。但同是以自然为原则的“无为”，差别却很大。

《老子》的“无为”尚自然而黜人事，认为绝圣弃智，柔弱谦下，静观玄笃，返于无知无欲才是“无为”。《庄子》认为人身如槁木，心如死灰，“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通”（《庄子·大宗师》）才算是“无为”。《淮南鸿烈》的“无为”则是“通而无为”。“通而无为”有如下含义：（1）尊重自然规律和随顺民俗习性：“循道理之数，因天地之自然。”（《原道训》）“所谓无为者，不为物先也。”（同上）（2）人不应居功自傲，以欲枉正：“执玄德于心而化驰人神……莫然无为而无不为。”（同上）（3）治国依法而不依个人意志，“何谓无为？智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为惠”（《诠言训》）。这种“通而无为”，已含有不抛弃人的思维和实践的积极人世的思想，与老庄的“无为”不同。在《修务训》中，“无为”甚至不是“通而无为”，而是一种积极的强调人的实践的“无为”。“或曰无为者，寂然无声。漠然不动，引之不来，推之不往。如此者，乃得道之象。吾以为不然，若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，迫而不动者。”这是对老庄“无为”的扬弃。它保留了某些旧的东西如“事成而身弗伐，功立而名弗有”，消除了某些旧的本质特点，如“寂然无声，漠然不动”，在提高的水平上形成了某些新特点，如“循理而举事，因资而立功”。这所谓“无为”事实上是强调人把握现实和客观规律的实践行为，而把握现实和客观规律的行为与以客观现实和客观规律为原则的行为都可以称作“无为”。

其实，先秦道家和《淮南鸿烈》对“无为”的不同理解，归根结底还是对什么是“自然”的不同理解，因为两者的“无为”都有一个共同的原则即顺应自然。老庄认为凡是人所具有的而不是和物所共同具有的如思维、语言、喜怒哀乐等等都是不“自然”的，而《淮南子》则认为人生而就有的或是按客观规律而后天习得的都是“自然”的。

（二）范畴结构的调整

《淮南鸿烈》的范畴结构是围绕“道”范畴而展开的，它可以分成天道和人道两个序列

（1）天道序列，即有关世界的生成、存在及其存在形式的范畴组合系统。《淮南鸿烈》说：“道始于一，一而不生，故分为阴阳，阴阳和合而万物生，故曰一生二，二生三，三生万物。”又说：“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞濔濔，故曰太昭。道始于虚廓。虚廓生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊者之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”（《天文训》）所以天道序列的范畴组合系统是道（虚廓→宇宙→元气，均为一）→天地→阴阳→四时→万物。这和老庄的范畴组合系统不同。其一，道和“一”被等同‘起来（前有所述）；其二，阴阳范畴在此占据了重要地位。阴阳范畴在《老子》和《庄子》中都有所涉及，主要指事物构成方面的特性，即万物都包含有阴阳两个方面，即“万物负阴而抱阳，冲气以为和”之类。而《淮南鸿烈》中阴阳范畴被纳入了气化理论，成为宇宙生成论和万物构成论中不可或缺的一个

范畴。“别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。一烦气为虫，精气为人。”（《精神训》）世界上的万事万物，都是阴阳气化而生，这与老庄认为道生万物的观点大相径庭，而有阴阳家的成分在内。

（2）人道序列。先秦道家对人、人的价值、伦理道德、人的认识能力等一概持排斥态度，道→德→仁→义→礼是渐次递失的过程。《淮南鸿烈》则认为：“以道为竿，以德为纶，礼乐为钩，仁义为耳，投之于江，浮名于海，万物纷纷，孰非其有。”（《俶真训》）道与德、仁、义、礼、乐的关系不再是渐次递失关系而是本末关系。道是本，是“所以为治”的东西，而德、仁、义、礼、乐是末，是“治人之具”。不能舍本逐末，但若明本则末尚有可用。因此人道序列强调的是儒末道本。

天道范畴系统和人道范畴系统相互联系、相互影响，天道为人道服务，而人道反过来又影响天道。在《淮南鸿烈》中，连接两个范畴组合系统并说明天道（天）与人道（人）的关系的范畴是因、势范畴。这两个范畴相对于老庄而言是新范畴，因为老庄是否定人和人道的，天人关系只是简单的服从关系，所以不谈因、势。因为因、势是新范畴，所以单列出来考察。

（3）新范畴的创造。因，在《淮南鸿烈》中的意义是根据：“因天地之自然，则六合不足均也。”（《原道训》）“圣人者，随时而举事，因资而立功。”（《说林训》）“因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。”（《修务训》）“不因道之数，而专己之能，则穷不达矣。”（《主术训》）“是故圣人因时而安其位，当世而乐其生。”（同上）这些话中的“因”都是根据的意思，指人行事必须有根据，而所根据的是物的自然性或客观的现实情况和客观规律。因此，“因”范畴与“道”“自然”联系密切，而与“无为”的关系尤为切近。它是联接“无为”与“自然”“无为”与道、人道与天道、人与天的中介范畴，表明无为根据自然、道，人道根据天道、人根据天。从“因”范畴看，天人关系由老庄中的单向的服从关系转化为根据和被根据的关系，而“因”的乃是天的“势”。

“势”是“自然之势”。“夫萍树根于水，木树根于土，鸟排虚而飞，兽蹠实而走，蛟龙水居，虎豹山处，天地之性也，两木相摩而燃，金火相守而流，圆者常转，窾者至浮，自然之势也。”（《原道训》）“因资而立，权自然之势。”（《修务训》）“自然之势”的势指自然属性、运动规律、客观条件。《修务训》把“因资而立，权自然之势”看作无为，明确了“无为”与“势”的关系，说明“势”也是连接自然与无为，天道（天）与人道（人）的中介性范畴。同时也说明“势”与“因”的产生都依赖于对无为的重新认识，而“势”“因”范畴的确立又促进了“无为”的深化，这也表明逻辑结构的重建的三个方面是相互影响、相互制约的。它们的关系是，重新疏释是基础，结构调整是对重新疏释的回应，而新范畴的产生是进一步深化。

思维框架的转换和逻辑结构的重建合起来，表明《淮南鸿烈》是以道为主的道儒整合型思想体系。整合道、儒，一统思想，是从战国中期开始的历史现实和思想史发展的大趋势。《淮南鸿烈》正是这大趋势之下的历史选择的产物，它意在为统一的汉帝国提供一统的意识形态。前此有关《淮南鸿烈》的讨论大都没有把它纳入文化整合的大趋势下进行考察，没有从文化整合的角度考察《淮南鸿烈》的思想特色，对它的思想特色也就分辨不清。从文化发展的角度看，在经历了各种思潮之间各展其长的斗争之后，需要的也是整合。明瞭这一层，不但有助于理解《淮南鸿烈》的思想特色，而且对当今的文化建设大有裨益。文化建设作为一种建设性工作，需要的不仅是批判和斗争，而且是整合，而整合的前提是转换思维框架。

儒主道辅，本道兼儒

——论扬雄《法言》的思想特征*

张 兵**

自《汉书·艺文志》始，历代史志和目录学著作都将扬雄视为儒家，把扬雄定为醇儒的也不乏其人。唐代韩愈《读荀》云：“晚得扬雄书，益尊信孟氏。因雄书而孟氏益尊，则雄者亦圣人之徒欤！……其存而醇者，孟轲氏而止耳，扬雄氏而止耳。”川北宋王安石也并重孟、扬，认为：“孟子没，能言大人而不放于老庄者，扬子而已。”而司马光更把扬雄置于孟、荀之上，他说：“孔子既段，学圣人之道者，非扬子而谁？孟与荀殆不足拟，况其余乎？”

从扬雄思想的主导方面来看，这种观点自然无可非议，然而扬雄的思想中也有深受道家思想影响的一面，这一点只要仔细翻阅《法言》，便不难窥见。如《法言·问道》中说：“老子之言道德，吾有取焉耳。”“或曰：庄周有取乎？曰：少欲。”这都是其接受道家思想的明证。可以说，儒道融合是扬雄思想的真正主线。透过《法言》，我们会清晰、深刻地体味到扬雄思想深处儒道的交织、盘结。

一、尚玄崇道的思想和天道无为的自然观

《法言·问神》有言：“或曰：玄何为？为仁义。”意思是说“玄”是用来传述圣人的教导，是为了宣扬仁义。又说：“或曰：玄何作？曰：其事则述，其书则作。”单单看“仁义”“述作”这些儒家的“常用词”，很容易就把《法言》中这样的论述看成在表述儒家的观点，而实际上，我们如果弄懂“玄”的含义，就不会仅仅囿于这种表面的理解了。

“玄”是扬雄另一部哲学著作《太玄》一书最基本的概念，是扬雄哲学的最高范畴。在《太玄·玄摛》中，扬雄对“玄”作过如下表述：“玄者，幽摘万类而不见形者也。资陶虚无而生乎规，神明而定摹，通同古今以开类，摘措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。天日同行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。”在扬雄的精神世界里，“玄”是冥冥中不露形体的精神存在，它在暗中创造万物，生成天道（“规”），通神明，通古今，生发

* 本文原载《理论学刊》2004年第5期，第97-99页。

** 张兵（1973-），男，山东宁阳人，山东大学文史哲研究院博士生。

阴阳二气，形成天地，并且规定天日的运行和性命的生死。“玄”并不是个陌生的词汇，它直接借自于《老子》：“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”而以“玄”为万物本原，也显然受老子以“道”为万物本原的影响，“玄”和“道”在超感觉性和普遍性上都显示出相似及一致性。如《太玄·玄摘》云：“夫玄晦其位而冥其珍，深其阜而吵其根，攘其功而幽其所以然。”这与老子论道“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微”在超感觉性上相似。《太玄·玄摘》云：“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后，欲违则不能，嘿而得其所者，玄也。”老子论道“其上不皦，其下不昧……是谓无状之状，无物之象；是谓惚恍，迎之不见其首，随之不见其后”，两者在普遍性上又一致。因此桓谭在《新论·阅友》中明确指出：“伏羲氏谓之易，老子谓之道，而扬雄谓之玄。”“玄”“道”实际是一脉相承的。

有的学者指出，作为扬雄哲学最高范畴的“玄”有三重含义：其一是指整个世界的总规律；其二是指天、地、人（万物）的总根源；其三是指包容天、地、人（万物）的绝对。这样看来，所谓“玄何为？为仁义”，就意味着儒家的“仁义”最终还是生发于道家的“玄”。玄是万物的本原，也是仁义的本原，这在扬雄的整个思想体系中并不矛盾，也足见《法言》与《太玄》的相辅相成。《法言》对玄的推崇正是对道的推崇，是道家思想的流露。扬雄不仅吸收老子的道”创立了“玄”的哲学体系，而且通过批判吸收老子的自然哲学，建立了“天道无为”的自然观。在《法言·问道》中，扬雄说：“或问天？曰：吾于天与？见无为之为矣。或问：雕刻众形者，匪天与？曰：以其不雕刻也。如物刻而雕之，焉得力而给诸？”意曰天是无为的，万物都是自然形成的；并不是天在那里雕刻万物，如果说天是“雕刻众形”的，那它怎么能有无穷无尽的力量呢？

针对道家热衷于修仙和企求长生不死的错误观念，扬雄却又站在儒家的立场上进行了有力的批驳。当有人问他“多神”是怎么一回事时，他说：“神怪茫茫，若存若亡，圣人曼云。”意即神怪是没有明确征验的，圣人从不谈论它。这表现了扬雄一定的无神论倾向。扬雄更不承认世上有长生不死的神仙，而是认为生死自然，有始有终：“有生者，必有死；有始者，必有终，自然之道也。”扬雄还根据历史事实，对这一论断作了雄辩的论证。他说“伏羲、神农歿，黄帝、尧、舜殂落而死”，文王葬于毕，孔子埋在鲁城之北，这证明世上没有不死的人，也没有神仙的存在，所谓神仙不过是好事者的向壁虚造：“或曰：世无仙则焉得斯语？曰：语乎者，非器器也与？惟器器能使无为有。”这种“生死自然，有始有终”论，正确地揭示了凡是有生命的东西一定要死亡的客观规律，对当时盛行于世的谶纬神学无疑是迎头一击，不仅在理论上为中国无神论思想的发展作出了新的贡献，而且对于桓谭、王充反对神仙迷信的斗争具有“导夫先路”之功，具有不可磨灭的功绩。

二、因循革化的思想与历史发展观

因循的本意就是以道为法，顺应自然，与时迁移，应物变化。崇尚因循是道家思想的重要内容，《法言·问道》对这一思想作了更为全面辩证的阐述：“或问：道有因无因乎？曰：可则因，否则革。”在扬雄看来，当“法度彰”“礼乐著”时，可以因循而无为；当“法度废”“礼



乐亏”时，必须革新有为。因循的原则就是“新则袭之，敝则益损之”。因循并不是要人们一味盲目地、被动地接受，而是主张既要顺从自然，又要明于时事，懂得何时因革。他强调了人事的作用，认为人事和因循天道同等重要：“兼才尚权，右计左数，动谨于时，人也。天不人不因，人不天不成。”人要“因天”“因时”而动，天与人、自然规律与人为是对立的统一，自在的天道要通过人为才能起作用，人为的成功须以顺应天道为基础。如扬雄将西汉王朝的建立就归结为能“屈”群策群力，即充分发挥和利用人的主观能动作用的结果：“汉屈群策，群策屈群力；楚傲群策，而自屈其力。屈人者克，自屈者负，天易故焉？”而项羽所说“此天之亡我，非战之罪也”的天命论，在扬雄看来是没有道理的。

扬雄认为“圣人之法”也有因革，有变化，并不是古今一律：“以往圣人之法治将来，譬犹胶柱而调瑟。”他把“圣人之法”看成是一个不断发展的过程：“或曰：经可损益与？曰：《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。《诗》《书》《礼》《春秋》，或因或作，而成于仲尼，其益可知也。故夫道非天然，应时而造者，损益可知也。”“益”即发展，他认为“圣人之法”是“因时而造”的产物，并进而得出“天道”亦有“因循”“革化”的结论。他在《太玄·玄莹》中说：“天道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃训。夫物不因不生，不革不成。故知因而不知革，物失其则；知革而不知因，物失其均。革之匪时，物失其基；因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之规范也；规范之动，成败之效也。”

“得”天道与“训”天道的基本法则就是“因”与“革”两方面。因之以理，革之以时，才能成就“国家之规范”，取得成功的效果。

综上所述，扬雄《法言》中的因革思想继承并发展了秦汉道家因循自然无为而有的思想，既强调“天道”的客观性，又肯定人为的能动性，可谓达到了朴素唯物主义和朴素辩证法的有机结合。

正因为具有这种因革思想，在历史观方面，扬雄认为人类社会是不断向前发展和进步的。他说：“洪荒之世，圣人恶之，是以法始乎伏羲而成于尧舜。”“《虞夏之书》浑浑尔，《商书》顺顺尔，《周书》噩噩尔。下周者，其书樵乎！”“汉兴二百一十载而中天，其庶矣乎！辟雍以本之，校学以教之，礼乐以容之……唐矣夫！”

在他看来，人类社会的开端是“圣人恶之”的“洪荒之世”，到后来“法始乎伏羲而成于尧舜”，才有了最初的人类社会，此后历夏、商、周、秦，至汉代始建成前无古人的昌盛之世。虽然在这个过程中也有乱世，但社会发展的总趋势却是由低级到高级、由愚昧到文明，不断上升前进的。这表明扬雄所持的历史观是发展的历史观。

当然，扬雄的因革思想也存在片面性。扬雄承认“圣人之法”也有因革，但这并不意味着要被革化的是儒家思想，相反，通观《法言》全书，不难看出，扬雄所要因循的恰恰就是儒家思想，而且他认为对历史发展起决定作用的就是儒家“圣人之法”。他在《法言·五百》中说：“或问：其有继周者，虽百世可知也。秦已继周矣，不待夏礼而治者，其不验乎？曰：圣人之言，天也，天妄乎？继周者未欲太平也。如欲太平也，舍之而用它道，亦无由至矣。”秦朝由于抛弃儒家“圣人之法”“而用它道”，结果很快就灭亡了。可见，一个王朝如要长治久安、永享太平，就必须坚守“周道”。这表明扬雄的历史观带有浓厚的儒家色彩。

三、礼法兼治、刑德并举的政治主张

道家中的黄老学派是百家争鸣进入高潮之后的产物，它兼儒墨、合名法，可以说，尚法但又辅之以礼教德治是黄老学派的一大特色。在《法言》中，扬雄把这种特色和儒家的政治学说进一步调和，既强调礼乐又重视法制，提出了礼法兼治、刑德并举的政治主张。

扬雄非常强调儒家的礼乐教化的作用。从大的方面讲，“礼”是治理国家的重要手段。他说：“允治天下，不待礼文与五教，则吾以黄帝、尧、舜为疣赘。”意思是说，要治理好天下，就必须重视礼乐教化，如果视礼乐教化为可有可无，那么黄帝、尧、舜就都成为多余的人物了。“君子为国，张其纲纪，谨其教化。导之以仁，则下不相贼；往之以廉，则下不相盗；临之以正，则下不相诈；修之以礼义，则下多德让。”可见，扬雄认为礼教在社会发展中起着至关重要的作用。从小的方面讲，“礼”是个人修养的必要条件。正是由于礼乐的教化作用，才使人、禽相以区分：“由于情欲，人自禽门；由于礼仪，人自人门。”“圣人之治天下也，拟诸以礼乐。无则禽，异则貉。”扬雄在强调礼教的同时也重视法度，他说：“在昔虞、夏，袭尧之爵，行尧之道，法度彰，礼乐著，垂拱而视天下民之阜也，无为矣。绍莱之后，篡封之余，法度废，礼乐亏，安坐而视天下民之死，无为乎？”“法度彰”“礼乐著”则国富民强，百姓和乐，君王可以无为而治；“法度废”“礼乐亏”则使国家祸乱不断，百姓痛苦不堪。“为国不迪（蹈）其法，而望其效，譬诸算乎！”意谓治理国家不依赖于法制而想收到好的成效，就像不遵守算法而希望取得正确的数据一样，那是不可能办到的。扬雄还用“纲”“纪”喻法制律令，以罗网喻封建政府机构，认为如不实行法制，封建政府机构就发挥不了作用。用他的话说就是：“大作纲，小作纪。如纲不纲，纪不纪，虽有罗网，恶得一目而正诸？”

统治者如何具体操作“礼”“法”，是先法后礼，还是先礼后法呢？对于这个问题，扬雄的回答可谓精辟而又富有深刻的哲理性，他说：欤乎！天先秋而后春乎？将先春而后秋乎？”“春生”，“秋杀”，以春喻礼教，以秋喻刑杀，显然，扬雄倾向于治理国家首先要实行礼教，只有必要时才动用刑法，这与孔子的思想并无二致。

综上所述，在思想内容方面，《法言》并非单纯儒家思想所能涵盖得了，儒道融合、交互影响才是《法言》一书的真实面貌。那种把扬雄归为醇儒的观点是有失偏颇的。儒道互补是两千年多年来中国思想的一条基本线索。作为这条线上的一个点，《法言》在思想史上的独特地位应引起我们足够的重视。



早期儒家的道家化*

陈鼓应**

儒家的道家化和道家的儒家化是中国哲学史上的一个值得探讨的新课题。

儒道两家从他们的创始人开始，便有着思想上的对话。战国中期以后，在百家争鸣的学术环境里，稷下道家在伦理思想上吸收儒家的仁义学说及礼制文化；儒家的孟、荀在哲学上接受道家的宇宙论、自然观。因此我们可以说所谓先秦儒家的道家化乃是指儒家在哲学上的道家化，而所谓稷下道家的儒家化，乃是指稷下道家在伦理学上的儒学化。

齐文化传统自管仲时代开始就已很重视“修德进贤”，强调“忠信可结于百姓”“制礼仪可法于四方”（《国语·齐语》）。这种先于儒家的“德治”思想为稷下道家后来接受儒家伦理思想提供了一种渊源条件，这是它有别于老庄思想影响深重的楚文化的历史环境。稷下道家（或称黄老道家）一方面接受“贵贱有等，亲疏之体”（《心术上》）的礼制文化，另一方面赋予儒家的“礼学”以“因时制宜”“因人之情”（《心术上》：“礼者因人之情”“礼者谓有礼也，因乎宜者也”）的特点，将流于形式化、僵固的礼制文化注入了“人情”“时宜”的新鲜血液。而儒家在接受道家的哲学思想时，也是将其纳入自己的思想体系中，作为建构伦理学思想的理论依据。

孔子问礼于老子，他向老子请益的仅限于伦理政治的范围，对于宇宙人生的究竟意义并不感兴趣。可以说，早期儒家对哲学问题发生关注是始于战国中期之后，这从孟子的著作中可见片段的反映。

孟子所受稷下道家的影响

老学在战国百家争鸣中已取得主导性的地位，我们从现存的战国中后期的哲学著作（包括出土的典籍）中可以看到，当时的各家各派几乎没有不受到老子思想影响的。从孟子的著作中也可见老子思想影响的痕迹。例如：“寡欲”“无为”（莫之为而为）、“赤子之心”“返归本心”等思想皆源于老子，但在哲学上对他影响较大的当属道家——稷下道家。

* 本文原载《中国社会科学》2005年第5期，第18-26页。

** 陈鼓应，北京大学哲学系教授。

孟子思想有两个重要的渊源，即在伦理思想上继承鲁学的孔子、在哲学思想上接纳齐学的稷下道家。稷下道家对孟子的影响是多方面的。如孟子“乘势”（《公孙丑》）、“定分”（《尽心上》）明显受慎到等人的影响，但其中受到稷下道家影响最大的当属心气论。

《孟子》这本书主要是关于论政的主张与对话，和哲学有关的议题仅仅在书的后半部《公孙丑》《告子》等篇中略有涉及，而且这些议题都是由稷下道家告子所引发的。其思想渊源于稷下道家，也由《内业》等篇可以为证。

《公孙丑》篇讨论到孟子心气的观念时有着如下几个要点。

(1) 孟子论“不动心”是受告子的影响。告子是稷下道家人物^①。孟子在谈到“不动心”时，首先承认“告子先我不动心”。关于“不动心”，有不同的层次，计为“养勇”“守气”“守约”，他认为“守约”是一种最高的境界。孟子标榜的这一境界，正是道家修养的一种方式。

(2) 孟子所谓“气体之充”袭自稷下道家。孟子讨论“志”“气”的关联时曾云：“失志，气之帅也，气，体之充也……志壹则动气，气壹则动志。”这段话表达的基本观念是本于道家的。孟子所说的“气，体之充也”，见于《管子·心术下》：“意气定，然后反正，气者，身之充也。”文、义全然相同。

志气专一的修养心境也全取之于道家，老子云：“专气致柔”，“专气”即《内业》所说的“抟气”，《内业》等篇强调气的“内聚”、心意的专一（“专于意，一于心”），同样，庄子也强调“集气”（如“唯道集虚”，是“心斋”的最高境界）以及心志的凝聚（《达生》：“用志不分，乃疑于神”）。

(3) “浩然之气”的思想源于稷下道家。孟子说：“我善养吾浩然之气……塞于天地之间，其为气也，配义于道。”孟子“浩然之气”说之源于稷下道家，学界已有多人论及，如青年学者白奚说：“孟子的心气论不是上承孔子，而是受到他久居的齐地的学术空气的影响。”^② 马非白说：“孟子‘浩然之气’乃可能源于《内业》中的‘灵气，与‘浩然和平，以为气渊’之说。”^③ 刘长林教授也说：“孟子的‘浩然之气’与《管子》和‘浩然和平’之气实为一气。”^④

在此，我要进一步地提出两个重要观点：一是孟子将气予以伦理化乃源于稷下道家。稷下道家论气时着重“摄德”，《内业》云：“正形摄德，天仁地义。”“摄德”是气的“内聚”，“天仁地义”是气的外充。稷下道家并将这种扩充夸大到“穷天地、被四海”的程度。《内业》这种恢宏的气势也在《孟子》中体现出来。二是气论的这种思想方式——内聚而后外发——是稷下道家气论的特点。如《内业》“意气得而天下服，心意定而天下听”；“凡物之精……藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海”，这种思维方式表现在稷下道家的代表作《管子》四篇中是一贯的、系统性的，在《孟子》中则是片断的。

^① 告子是齐人，梁启超在《里子年代考》中认为是孟子前辈。告子有言：“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”这和稷下道家代表《内业》篇的论点一致，《内业》也谈到“治心”“治言”，论气则更是它的主题。再则，告子“仁内义外”之说与《管子·戒》篇“仁由中出，义由外作”全然一致。

^② 白奚：《〈管子〉心气论对孟子思想的影响》，载《道家文化研究》第六辑。

^③ 马非白：《管子·内业集注》，载《管子学刊》，1990年第1期。

^④ 刘长林：《〈管子〉论报生和遭德自我超越》，载《道家文化研究》第五辑。

此外，《尽心》开篇云：“尽其心者知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”这段话被宋儒反复申说，并将其提升到宇宙论和本体论的高度。事实上，这里所说的“心”“性”都只是伦理意义上的。“心”指“善心”，“性”指“本性”。孟子认为：保存人的善心，培养人的本性，是“事天”的最佳方式。与孟同时代的庄子也谈到“性”的概念，但庄子的性论则属于宇宙论的范畴。再则，《尽心》记载孟子曰：“万物皆备于我。”《内业》篇中也有同样的语句：“抟气如神，万物备存。”凡此皆可见出《孟子》书中具有哲学意味的观念多与稷下道家有密切的关联。

心学和气论是道家哲学思想的两重要核心，心志的专一和气的凝集是道家特有的一种修养方式，这是先秦道家学派中无分地域和时期都共有的特点，在孟子整个的思想系统中，只是偶发地、片断地体现了这种思想观点，但这已足证孟子在当时的学术环境下，不可避免地受到了道家思想的影响。

《大学》“内圣外王”架构受老学及黄老之学影响

《大学》《中庸》的内容十分混杂，我们暂且撇开这一点来考察它们的思想内容，就会发现它们无论在思想的原创性还是理论结构的严谨性上，都远不及《论》《孟》《荀》。然而宋儒惟崇孟子、排斥荀子，并刻意将《大学》《中庸》从《礼记》中抽离出来，升格而与《论》《孟》并列，称为《四书》。之后成为封建统治阶级的工具，并且列为科举考试的必读典籍。

《大学》全文 1754 字，《中庸》3469 字，其作者已不可考。旧说“子思作《中庸》”，朱熹又编造《大学》为曾子所作，然观其时代特征，二者当属西汉初年作品^①。目前学界流行的一种说法以为《中庸》属孟学、《大学》属荀学，但也有人对此提出异议。晚近更有学者从马王堆汉墓出土的帛书中指证它们所受黄老思想的渗透。《大学》《中庸》无疑是儒家一派的作品，但其中也的确混合了不少黄老道家的思想，更确切地说，《大学》《中庸》的伦理思想是属于儒家体系的，而其哲学思想则本于道家。理清其思想发展的渊源关系，有助于对儒家道家化这一课题的了解。

《大学》是“论述封建宗法主义政治哲学”的作品^②。事实上，它是一篇哲学意味十分欠缺的伦理政治作品。其所谓“三纲八条目”的内圣外王之道，乃源于黄老道家。《大学》开篇一段便说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得……心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”这段文字，多为承袭黄老道家而来。

《老子》54 章关于由修身而至家、乡、邦以至天下的层序性的推展已具有《庄子·天下》篇所说的“内圣外王”的雏形，而稷下道家更加强调这种由“心定”到“国治”的过程（《管子·心术下》：“心安是国安也，心治是国治也。”《内业》云：“心意定而天下听”）。《大学》

^① 参看冯友兰：《中国哲学史新编》第 3 册；任继愈主编：《中国哲学发展史》秦汉卷；劳思光：《中国哲学史》卷二。其中劳思光就《中庸》的文体词句、思想特色等各个方面详细论证了《中庸》为汉初作品。

^② 任继愈主编：《中国哲学发展史》。

的修、齐、治、平直接因袭了黄老道家的由心修而至国家安、天下定的思维方式。这还由如下其他重要概念为证。

一、“明德”概念源于帛书《黄帝四经》

庄万寿教授说：“孔子孟子皆不言‘明德’，一般认为《大学》中有《康诰》曰：‘克明德’。就是明明德的由来，而事实古书引证，常是断章取‘字’而已……《尚书·康诰》：‘显考文王，克明德，慎罚，不敢侮齔寡’是指文王能够以好的德行，谨慎用刑罚，不敢欺侮齔寡等弱者，明德目的是要明鉴刑罚，因此就有学者以为大学明德而引‘克明德’是断章截句，有失原旨。”“平天下即明德的说话，正又出现于70年代马王堆出土的帛书上，《黄帝四经·经法》……”“至于明德的明及《中庸》‘自诚有，自明诚’的‘明’，并不是《论语》中子张‘问明’的明，也不是《孟子》的明。《大学》的‘明明德’是全文的主旨，明是内在的观照，这样可能还是比较接近《老子》的‘明’，‘明’在道家黄老中的地位远比儒家要深刻和重要。”^①庄说甚是。《黄帝四经》云：“天下太平，正明以德。”（《经法·六分》）“化则能明德除害。”（《经法·论》）《大学》之“明德”正承帛书《四经》而来。《大学》之“自明明德”又可省略为“自明”，“自明”实际是指修身过程中的自我观照、内省，《老子》的“自知曰明”“见小曰明”“知常曰明”，都与此“自明”相同。

二、“定”“静”的概念袭自道家。

《大学》的“自明”是通过“定”“静”“安”“虑”“得”这样一个自我观照的过程来实现的。这恰与道家之说相通。

“静”“定”观念首见于老子。《老子》37章：“不欲以静，天下将自定。”其后道家各派都重视静定的修养，如：

《庄子·庚桑楚》：“正则静，静则明。”

《黄帝四经·经法·道法》：“至正者静，至静者圣。”

《经法·四度》：“静则安。”

《经法·论》：“正生静，静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。”

《黄帝四经·十大经·名形》：“形恒自定，是我愈静。”

《黄帝四经·称》：“安徐正静，柔节先定。”

《管子·内业》：“能正能静，然后能定。”

由上引可知：（1）定、静、安等字样是道家论述修习“内德”以求“自明”时所常常使用的；（2）定、静、安是“明”的前提；（3）“得”字也是道家经常使用的一个概念，如《庄子》《管子》便经常使用“自得”一词，这个“得”便是《大学》的“自明”，也是《庄子》“得道”及《管子》“道乃可得”的“得”。因此，从思想渊源来看，《大学》静、定的内在修持是直接察承黄老道家的。

从哲学观念看，《大学》并无深意，而它之所以在宋以后受到历代封建统治者的推崇，主要是因为它所提出的“内圣外王”之道。《大学》之作，儒家虽整体移植了道家的“内圣”之学，但在“外王”之道上却有着极大的差别。黄老道家崇尚无为之治，而儒家则是想建立一种

^① 庄万寿：《大学中庸与儒家黄老关系之初探》，《道家文化研究》第二辑。

等级森严的统治秩序。落实到现实中，黄老道家的理想曾在汉初“休养生息”的政策下，呈现“文景之治”的治世，而儒家的“内圣”与“外王”之间产生了根本性的矛盾，因而不可能得到实施，自董仲舒“罢黜百家”的主张获得推行之后，遂使儒学沦落为文化专制主义的不幸结局。之后千余年间儒学一直在权势阶级的庇佑下发展，宋之后成为官方哲学，与专制政体相互依存，大大地禁锢着世人的思想。

《中庸》的哲学思想源于稷下道家

传统咸以为《中庸》为纯儒之作，目前学界已逐渐注意到它与孔孟思想的歧义^①。

“中庸”是取首章“中也者天下之大本也，和也者天下之达道也”的“中和”二字之义名篇的。“中和”即“中庸”。《广雅·释话三》：“庸，和也。”《中庸》一篇讲的就是中和之道，讲自然及人所本然具有和外化的中和之道。而“中和”之说极近于道家，因此，对《中庸》的哲学思想的归属问题就不能不重新作出评价。

《中庸》前半部讲“中和”，偏重于修身；后半部讲“诚”，偏重于修心。

《中庸》开篇便提出了“天命之谓性，率性之谓道”的界说。“性”与“道”分别是自然（天）与人的整合。“性”谓自然之性及人的本性，即下文的“中”；“道”谓自然之性和人的本的本性之具现和外化，即自然规律和人事规律，也即下文的“和”。因此，“中和”或曰“中庸”是“性”与“道”所领属的第一个子题，其后的过或不及、用其中于民、南方北方之强、费而隐、达道达德等均是“中和”或曰“中庸”的具体展开。

“诚”侧是“性”与“道”所领属的第二个子题与“中和”（中庸）处于同一个层面，也同样是论述“性”与“道”的。这有两个突出的证据：其一，“唯天下至诚为能尽其性”“诚者，天之道也”。可见。“诚”与“性”“道”的关系。其二，“唯天下至诚为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”。“可以赞天地之化育，则可与天地参矣”。这与前文对“中和”的表述完全接近。其后的“从容中道”“时措之宜”“知微之显”及厚、高、明、悠、久等等，都是对“诚”的展开和描述。

“诚”既包含天道，也包含天道的具现——人道。所以我们有理由认为“诚”与“中和”（中庸）是对“性”与“道”的不同表述方式，只不过“中和”偏重于人的言、行、事的修习，“诚”则偏重于“心”的修习。

《中庸》中最关键的概念当属“中和”和“诚”，若从道家观点来看，都可归属于“道”论的范围。现在将这几个概念依次论述如下。

一、“中和”的哲学观念乃承道家而来

“中和”一词，乃由“中”与“和”的概念发展而来。因而，这里先讲早期儒道两家对这一概念的不同意涵，以见《中庸》所言“中和”乃承道家思想而来。

《论语》“中”25见，多为常识意义（如：“禄在其中”“乐亦在其中”“言必有中”“刑罚

^① 《中庸》与孔孟思想之歧义，请参看劳思光：《中国哲学史》卷二，第53、65页；任继愈主编：《中国哲学发展史》秦汉卷，第242页。

不中”等)。仅“中庸之为德”(《雍也》)之“中”，与伦理有关。杨伯峻先生说：“‘中’，折中，无过也无不及，调和；‘庸’，平常。孔子拈出这两个字，就表示他的最高道德标准，其实就是折中和平常的东西。”^①可见，(1)这里的“中”的概念属于伦理学范围。(2)此“中庸”与《中庸》之“中庸”，虽字面相同，含义却不相同。《中庸》因受道家影响，“中庸”一词已有中和之义。

《孟子》言“中”约45见，亦多为常识意义(如“为阱于国中”“水火之中”“国中无伪”“中天下而立”“中道而立”等等)，几无任何哲学意涵，其中“执中”一词，与《论语》同义。

中国哲学史上言“中”而具哲学意涵者始于老子。如“守中”(5章)、“其中有物”“其中有物”“其中有精”(21章)等。这里的“中”乃指形上之道而言。

《庄子》言“中”约100见，有些已具有深刻的哲学义涵，如“环中”“养中”“中德”“中和”等。而其中《齐物论》之“环中”，尤为庄子认识论上的一个重要范畴。

《论语》一书孔子言“和”凡7见，多就人际关系而立论。《孟子》仅3见，一次盛赞柳下惠为“圣之和”，另两次是谈到“人和”。而“人和”的概念最早见于范务之言(《国语·越语下》)，其后又为管子学派及黄老道家所乐道，将其与天时、地利并称，屡见于帛书《黄帝内经》和《管子》。

如前所说，孔孟言“和”仅就人际关系而言，而老子已由人际关系扩及认识论和万物生成论，庄子则更进一步地由人与自然的关系(自宇宙论而立论)提升到人生哲学的意境。

《老子》言“和”，凡8见，“六亲不和”(8章)“和大怨必有余怨”(79章)，乃就人际关系而立论；“冲气以为和”(42章)，乃就万物生成论而言；“知和曰常，知常曰明”(55章)，是就认识论而言；“和其光、同其尘”(4章、56章)，是对一种人生意境的形容；而“和之至”，则是表示一种生理状态，属于养生学的范畴。

《庄子》言“和”约50见，他对“和”的重视超过诸子，而他的“和”的概念具有高度的哲学意涵。如“和之以天倪”(《齐物论》)“心莫若和”“心和而出”(《人间世》)“游心乎德之和”(《德充符》)“阴阳和静”“和理出其性”(《缮性》)“以和为量”(《山木》)“天地之委和”(《知北游》)等，这些都已具丰富的哲学意涵，它们有的属于万物生成论范畴(如《田子方》“至阴肃肃，至阳赫赫……两者交通成和而物生焉”)，有的属于认识论范畴(如“和之以天倪”)。而更重要的是庄子之“和”表达了主体意识通过修养达到的一种艺术的境界一如“游心乎德之和”“使之和豫通而不失于兑”“太和万物”等。尤其重要的是，庄子“心和”“太和”的概念与后来的《中庸》有着密切的关系。

稷下道家也非常重视“中”“和”。如《白心》：“和以反中，形性相葆。”相比之下，他们对“和”的概念更为重视(见《内业》《白心》等篇)。

“中”与“和”在先秦道家各派的典籍中都是单词，直到荀子才出现“中和”的复合词。《荀子》书中“中和”一词出现一次，乃是指“乐之中和”，并无特殊意义。而《中庸》里强调的“中和”，从意义上来分析更近于庄学和稷下道家。

^① 杨伯峻：《论语译注》。

二、《中庸》之“诚”的道家意涵

“诚”在《中庸》里有二义，其一指天道，谓天道恒久信实的适作规律。其二指人道，谓人的专一和谐的心灵境界。张岱年先生也说：“诚是君子养心之道，诚又是天地四时的表现。天地四时的诚就在于‘有常’，亦即具有一定的规律性。”^①这可以从《中庸》本身得到证明。首云“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”。一言天道，一言人道。“诚之”的意思是说信实的天道是靠人道去体现。接着说“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道”。此言“诚”的神妙境界，双关天道与人道。又云至诚可以尽人性、赞天地之化育，也是双关天道与人道。

“诚”这个概念，见于《孟子》和《庄子》。《孟子·离娄上》：“是故诚者天之道也，诚之者人之道也，至诚而不动者未之有也，不诚未有能动者也。”孟子之“诚”或本稷下道家。《九守》云：“诚畅乎天地，通乎神明。”而《中庸》之“诚”，与孟子所论之“诚”不同，唐君毅先生已经指出，他说：“孟子又云‘诚者天之道也，思诚者人之道也’。仁义礼智之四端之心，皆‘天之所以与我’……此中只以思诚继诚，便全幅是直道的正面工夫。流露之四端上，识取。此与《大学》《中庸》之工夫之言去自欺以存诚，对‘不诚’而‘诚之’，而致曲能诚，与宋明理学之重内心中省察，去心中贼者，实有异。”^②而《中庸》论“诚”指的是由诚而明的自然之性以及由明而诚的修教之道，则非常接近《庄子》论“诚”。如《庄子·徐无鬼》：“吾与之乘天地之诚，而不以物与之相撓。”此论“诚”的自然之性，即自然规律及天道的神妙作用。又《徐无鬼》云：“修胸中之诚，以应天地之性而勿撓。”此“修诚”即《中庸》之“明诚”。又《列御寇》云“夫内诚不解”，此“内诚”同于《中庸》“自成”之“诚”。《渔父》篇“真者，精诚之至，不精不诚”，此“精神之至”即《中庸》的“至诚”。《庚桑楚》云：“不见其诚而已发，每发而不当。”一在心为“中”为“诚”，已发为“和”为“明”，这与《中庸》“喜怒哀乐之未发为中，发而皆中节为和”及“自诚明谓之性，自明诚谓之教”颇为相近。然而《九守》云：“诚畅乎天地，通乎神明”，将“诚”由人道扩展到天道的范畴，于此，《中庸》之“诚”受稷下道家的影响更加直接和明显。

三、《中庸》之“道”因袭道家的道论

(1)《中庸》开篇述说：“率性之谓道。”并说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”因此要“戒慎乎其所不睹……不同”，“莫见乎隐，莫显乎微”。《中庸》道家认为，率性是最合乎自然的行为，这一点庄子学派表现得尤为突出。这里所描述的“道”绝非孔孟之道，乃述老庄及黄老道家乙道。

《庄子·庚桑楚》云：“性者，生之质也。”庄学尤其强调“任其性命之情”（《骈拇》）。由此可见，《中庸》所谓“顺性乃和于道”，乃是道家老庄一系的基本主张，而《中庸》所谓“率性之谓道”似乎更合于庄子的观点。

至于《中庸》所说道之“隐”“微”“不睹”“不闻”，对照《老》书所描述的“道隐无名”（41章）“视之不见，听之不闻”（14章），可见《中庸》这里是抄自老子。《老子》1章云“可道非道”，《中庸》则套用《老子》文句曰“可离非道”。

① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》。

② 唐君毅：《中国哲学原论》第三章。

稷下道家将老子“玄之又玄”的“道”落实到人间，故而《内业》说：“彼道不远，民得发产，彼道不离，民因以知。”《心术上》也说：“道……不远，与人并处。”可见《中庸》此处所云“可离非道”及其后文所说“道不远人”，文句文义都因袭稷下道家的作品。

(2) “君子之道，费而隐……故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉……言其上下察也……察乎天地。”这一段谈道，和黄老之学关系最为密切。“君子之道费而隐”（朱熹注：“费，用之广也；隐，体之微也”），这是说“道”既隐晦又昭显，既精微又广大；隐晦精微说其体，昭显广大言其用。这是典型的黄老关于“道”的体用说。如帛书《黄帝四经·道原》已说“道”既“精微”又“显明”，又说：“广大弗务及也，深微弗索得也。”“广大”即用之“费”，“深微”即体之“隐”（《中庸》之“费而隐”亦见于《老子》。如34章“大道汜兮”说其“费”，41章“道隐无名”说其“隐”）。《管子·心术》云：“其大无外；其小无内。”《黄帝四经·道原》也说：“天弗能覆，地弗能载，小以成小，大以成大……精微之所不能至，稽极之所不能过。”此乃《中庸》“故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉”之所本。而《中庸》所谓“上下察……察乎天地”，文义亦见于黄老作品。《黄帝四经·十大经》云：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，一之解，察于天地，一之理，施于四海。”《管子·内业》也说：“一言之解，上察于天，下极于地。”此为《中庸》受黄老道家影响之明证。

《中庸》云：“赞天地之化育，则可与天地参矣。”冯友兰先生说：“道家常说：‘物物而不物于物’，《中庸》所说的‘赞天地之化育，则可与天地参矣’与道家的意思有相同之处。为天地所化育者，就‘物于物’赞天地之化育者，则能‘物物而不物于物’。”^①而《中庸》“参天参地”之说乃袭自《黄帝四经》，《经法·六分》：“正以明德，参之于天地。”《四度》：“动静参于天地。”

《中庸》一书内容相当杂乱，“子曰”“诗云”的篇章占了一大半，文义彼此不相联系。按照朱熹的分章，则33章中有18章都以“子曰”发端。冯友兰先生曾指出：“在汉朝人的著作中，称引‘子曰’的地方太多了，大概都是依托。《中庸》所称引的‘子曰’也是依托。”^②孔子提出的“述而不作”的学术传统，对后世儒家学派的影响颇大，张岂之先生也指出：“汉代的儒家著述一般都大量引述先代圣贤议论和历史文献，以至臆造出许多孔子的话来，借以表述自己的思想。”^③这种以“子曰”为主要模式的依托和改造，使文章显得凌乱、文义不能连贯。秦汉儒家具有哲学性思考的著作十分薄弱，朱熹不得不从《礼记》里抽取一些片断集而为《中庸》，又因《中庸》中有着后来学者所常说的“天人合一”的观点，故将其抬升到一个哲学上的高度。而事实上，“天人合一”的观点乃渊于道家，因此钱穆先生在《中庸新义申释》一文中说道：“中庸本义，正重在发挥天人合一，此一义亦道家所重视。”又说：“若论中庸原书本义……若谓其借用庄子义说中庸，则《中庸》本书，据鄙见窥测，本是汇通庄书而立说。”^④钱先生指出《中庸》乃“汇通庄书而立说”，这种看法在俗派内部曾引起颇大争议，但

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第3册。

② 同上。

③ 张岂之主编：《中国儒学思想史》，陕西人民出版社1990年版。

④ 钱穆：《中庸新义申释》一文原载香港《民主评论》七卷一期，后收入《中国学术思想史论丛》一书。



此说并非没有道理。个人以为，不仅《中庸》“天人合一”的观点源于庄子，其“万物并育而不相容，并行而不悖”的主张也是受到了庄子“十日并出”的开阔胸怀的影响，关于这一点，庄万寿教授指出：“孔孟对‘万物并育’并不热衷……孔孟之言自己所肯定的‘道’是单一而无双的，孔子的：‘道不同，不相为谋’……而孟子引孔子说：‘道二，仁、不仁而已。’绝没有可能让不同的异端的道，可以并行。”^①此外，《中庸》还出现反对复古的言论，这也是受了庄学和黄老之学的影响。《中庸》有言：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道，如此者，灾及其身者也。”劳思光先生曾就此指出：“此乃力反‘复古’之言。孔子及其门人，包括后代之孟子在内，皆喜言尊古；与此段主张相反。”^②反对复古的言论，展见于道家著作中，除《庄子·天运》篇明确提出过“应时而变”的主张外，在黄老作品中这种论点也是十分鲜明的，如《黄帝四经》“宪古章物不实者死”（《十大经·三禁》），很明白地指出：泥古、华而不实，会遭到败亡的命运；又如《十大经》末节“我不臧故，不挟陈，乡者已去，至者乃断”，明确地表示了弃旧迎新的决心。

纵观《中庸》一书，是为汉初儒道混合之作。劳思光先生说：“案淮南王书，向称杂家，其中儒道墨法之言并陈，然固以道家之言为主。而儒道之争，在先秦末期（如荀子著书之时），尚无缓和之象。儒道之说相混相容，亦在汉初。今中庸持说乃多与淮南相近，则其思想亦当属于此一儒道混合之阶段。”^③《中庸》一书，多有盛赞道家之辞，如“宽柔以教……南方之强也”“遁世不见知而不悔，唯圣者能之”等，前者是对老子治世方式的溢美，后者是对庄派生活态度的肯定。然而就总体来说，《中庸》传自稷下道家的成分最大，这一点是由于战国中后期出现了“百家争鸣，黄老独盛”的局面，稷下道家作为显学，成为时代的主要思潮所导致的。

总之，从哲学的角度来说，早期儒家的道家化是由于受到稷下黄老道家的影响，而后期的儒家则更多地受到老庄哲学的影响。在历史上，黄老道家对儒家的影响虽因汉代董仲舒“独尊儒术”而中断，但其伦理性的“心气论”的观点，在宋明理学的道家化过程中仍有着丝缕不绝的余音回响。

① 庄万寿：《〈大学〉〈中庸〉与黄老思想》，载《道家文化研究》第一辑。

② 劳思光著：《中国哲学史》卷二，香港友联出版社1981年版。

③ 同上。

试论玄学中“自然”的儒化*

季乃礼**

“自然”二字在先秦就已出现，最早见于《老子》：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“自然”在先秦大都为道家所谈及，儒家则大多避而不谈，《论语》《孟子》中皆不见“自然”。而“自然”在《老子》中则出现了，《庄子》中出现了七次。道家的“自然”含义主要有二：第一指天然的、万物的本然状态：“以辅万物之自然，而非敢为也。”第二指无意识、无目的、无为无造：“莫之命而常自然。”“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”“自然”是道家手中的一张王牌，用以反对儒家。儒家积极入世，道家则遁归“自然”。老子把“自然”和道联系起来，“道法自然”，而道和仁义是相对的：“大道废，有仁义。”庄子亦云：“礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也。自然不可易也。”他说古之人“在混芸之中，与一世而得澹漠焉”。当时“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。人虽有知，不得用之，此之谓至一”。当时的人们“莫之为而常自然”。只是后来的人们破坏了这种“自然”，出现了圣人发展出了仁义，才导致了人与人争夺，社会混乱。因此道家主张绝圣弃智，遁归“自然”。

时至魏晋，“自然”发生了彻底的革命，“自然”被“名教”化了。玄学家把“自然”和“名教”相提并论，“自然”和“名教”的关系成为玄学家探讨的重要命题。所谓“名教”就是以正名定分为主的封建礼教。名称始于汉武帝时，把符合封建统治利益的政治观念，道德规范等立为名分，定为名目，号为名节，制为功名，以之进行教化，称“以名为教”，其核心是儒家的三纲五常。“自然”的“名教”化实际上就是“自然”的儒化。玄学家通过“自然”和“名教”关系的探讨，对“自然”进行了改造，“自然”的内涵发生了变化，“自然”被儒化了。如何使“自然”儒化？玄学家主要通过以下三条途径。

第一，“自然”本体化，由“自然”而生“名教”。这一观点主要以夏侯玄、何晏、王弼等“正始之音”的玄学家为代表。先秦时，老子把“自然”和“道”联系起来，“自然”就出现了本体化的端倪，但老子就此止步发展他的“道”去了。“正始之音”的玄学家在老子停止思维的地方继续往前走，终于使“自然”本体化，并且和“名教”走到一起。他们认为“自

* 本文原载《社会科学战线》1996年第6期，第18-22页。

** 季乃礼，南开大学历史系。



然”就是“道”，就是“无”：“自然者，道也。道本无名。”“自然者，无称之音，穷极之辞也。”而“无”则是“开物成务，无往而不存者也。”“无”不仅包括了自然万物，同时也包括了政治人伦、纲常名教，成为人们立身的根据：“贤者恃以成德，不肖者恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”“自然”逐渐本体化，并且通过“道”“无”，“自然”把“名教”拉入了自己的范畴，“名教”出于“自然”。他们认为：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”圣人自然也不例外，“天地以自然运，圣人以自然用”。“自然”的特质就是上下尊卑之分，“上守其尊，下安其卑，自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余”。“自然之质，各定其分”，君臣上下出于自然，“自然”被儒化了，人们应各安其分“无知守贞，顺自然”。他们认为“任其自然”就可“无为而治”，“居中得正……任其自然而物自生，不假修营而功自成，故不习焉而无不利”。与其相类似，庄子亦讲顺物自然，“无为而治”，“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无容私焉，而天下治矣”。但庄子的“自然”指万物的本然状态，无为而治是抛弃社会，使人回到与自然万物混同为一。人与“万物群生”，“民如野鹿”，老子的无为而治也使人回到虚心实腹、火种结绳、小国寡民的时代。而“正始之音”的玄学家则不然，由于“名教”出于“自然”，“自然”的儒化。“任其自然”意味着对三纲五常的认可，君尊臣卑如天尊地卑一样地自然，只有服从现有的社会秩序，“任其自然”也就自然“无为而治”了。何晏、王弼通过把“自然”本体化，由“自然”产生了“名教”。与此相异的是，向秀、郭象则把“自然”等同于“名教”。

第二，把社会的等级秩序等同于自然的秩序，名教即自然。这一派以向秀、郭象、阮瞻为代表。他们的“自然”不再具有本体化，而是和“名教”称兄道弟，他们认为“自然”就是天：“天者，自然之谓也。”天高地低，头上脚下，这是一种自然的等级秩序且是不可逆转的。人从一出生的那天起就禀赋了这种自然，也就是人之“性”。“凡所谓天，皆明不为而自然。言自然则自然矣。人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”“自然”就是人性，通过“性”而非“道”和“无”，他们把“自然”与“名教”联系起来，自然就在你身边，和人类社会合二为一的、他们的“无”不能“开物成务”，他们认为无不能生有，有为自生，反映到“自然”的概念上，自然和名教是互体的。名教不是出于自然，而是名教即自然。王戎曾问阮瞻：“圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？”瞻曰：“将无同。”

人一出生就“各有其分”。如贤愚贵贱，这就是人之“性”，是自然的非人为的，也就是“命”。“命之所有者，非为也，皆自然耳”。人们“任自然”，也就是各守其位，服从命运的安排。“若夫任自然而居当，则贤愚袭情，而贵贱履位、君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。”人们履位之后就达到了逍遥：“物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。”所以向秀、郭象劝人们无论高低贵贱，与万物一样，各安其分。

庖人尸祝各安其所司，鸟兽万物各足于所受，帝尧许由各静其所遇，此乃天下之至实也。各得其实，又何所为乎哉！自然而已矣。故尧许天地虽异，其于逍遥一也。

名教即自然，人们安于自己所分，帝尧许由皆“逍遥”。名教即自然，自然的秩序中体现着社会的等级秩序，社会的等级秩序中体现着自然。在社会事务中忙碌的君主，其心理却淡然自得，犹如处于山林之中。“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”名教和自然合二为一。

尽管向秀、郭象等的“自然”与何晏、王弼等的“自然”的地位不同，但他们的论证都从“自然”秩序入手，把社会比附“自然”秩序，由此“自然”被儒化了。除了这种外在的论证之外，玄学家还把“自然”归于内，把“自然”与“名教”通过“情”联结起来。

第三，玄学家通过人的自然之情把“自然”引向儒化。这一点，阮籍、嵇康，向秀、郭象都不同程度地提出。

向秀、郭象在论述自然的儒化时，把自然和人性联结起来，由此论证走向了分野。一从自然秩序作论证，如上所鉴。二则指向人的自然情感。“有生则有情，称情则自然得。”称情就能任自然，“自然”的获得是通过“情”而实现的。何为情？“且夫嗜欲、好荣、恶辱、好逸、恶劳，皆生于自然。”“夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵，然则富贵天地之情也。”由此可知，情的内涵非常广泛，嗜欲、恶辱、好逸、恶劳、富贵皆是人之自然之情。与此同时，向秀、郭象又把仁义等儒家伦常拉入了人的自然情感：“仁义自是人之情也，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”“夫知礼意者，必游于外以经内，守母以存子，称情而直往也”。仁义礼等儒家伦常皆是人之性情，人们应当任其自然，不要对其横加干涉。恐怕仁义不是人情而忧之，就有点杞人忧天的味道了。向秀、郭象认为人行为的极致就是达到这种自然之情，道德与自然的完全合一。“知天人之所为者，皆自然也。则内放其身而外冥于物，与众玄同，任之而无不至也。”达此，内诚信于伦常，外执行伦常，一投手，一举足，皆不假思索，自然而行都能符合儒家伦常。他们认为黄帝是执行道德的典范：“夫黄帝非为仁义也，直与物冥则仁义之迹自见。”黄帝真正领悟到了道德是自然之情，作到了自然与道德的合一。所以只是按自然而行，就能符合社会中的道德行为，服从于特有的等级秩序。由此我们可以看出，向秀、郭象所说的“任自然”，不但外服从于特有的等级秩序，遵守儒家伦常。同时，心里达到对此的认同，外表和内心达到自然的和谐同一。由此“自然”被儒化了。

与此相类，阮籍、嵇康的“自然”也是通过自然之情而论证自然的儒化的，他们认为“人性以从欲为欢”，“从欲则得自然”。这点与向秀、郭象相同，只是情欲的内涵大大缩小，他们否认嗜欲、好逸、恶劳、富贵等为自然之情，但却承认基本的生理需求为“自然”，“感而思室，饥而求食，自然之理也。”同时又把道德拉入人的自然之情，“圣人以道德为心，不以富贵为志”。名他们的“自然”是不排斥道德的，相反，“自然”和“名教”是合一的。

仲尼兼爱，不羞执鞭；子文无欲卿相，而三登令尹，是乃君子济物之意也。所谓达能兼善而不渝。穷则自得而无闷。以此观之，故尧舜之君世，许由之岩栖；子房之佐汉，接舆之行歌，其揆一也。

尧舜与许由齐肩，张良与接舆并列，行名教与任自然的人“其揆一也”，也就表明了自然与名教的合一，“自然”儒化的倾向依然明显。

但在另一方面，嵇康、阮籍又有“自然”非儒化的倾向。他们认为“自然”就是天地。“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉。”“自然”却并没因天高地低而发展出社会等级的“名教”，相反，他们的自然是非社会的，是和“名教”格格不入的。

夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。

嵇康、阮籍的“自然”观一方面和“名教”对立，一方面又出现儒化的倾向。为何会出现



这种现象呢？这是和当时的社会背景密切相关的。

如鲁迅先生所说，魏晋时期崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教的。如在当时混有“性仁孝”的何曾：“然性奢豪，务在华侈。帷帐车服，穷极绮里；厨膳滋味，过于王者……食日万钱，犹曰无下箸处。时司空贾充权拟人主，曾卑充而附之……以此为正直所非。”同样，司马昭掌魏重权，极力宣扬“孝”道，以“孝”治天下，然其心“路人皆知”，并不如孔子所说的，“孝慈则忠”，孝而不忠，最后司马氏代魏。所以，在魏晋时代，现实权力与士大夫的修养相混，“名教”成为士大夫用以自利的幌子，“魏晋时代所谓崇奉礼教，是用以自利，那崇奉也不过偶然崇奉”。所以以阮籍、嵇康为首的正直之士想破除这种虚伪，他们抬出了“自然”来打倒虚伪的名教，因此他们的“自然”和名教处于对立状态，与富贵、利禄相抵触。但他们的内心却是对名教真心信奉的，而外在的名教已失去固有的效用——即对三纲五常的真心遵守变为取利的工具，他们“自然”的儒化只能归之于内，通过“自然”之情把“自然”和“名教”联系起来。“以道德为心”，与道德为友“金玉满堂莫守，古人安此，粗丑独以道德为友，故能延期不休。”他们因此又时时流露出自然儒化的倾向。体现在行为中，他们一方面违背礼俗，一方面又表现出对儒家伦常的固执，这两方面扭曲地结合在一起。

阮籍尝葬母，蒸一肥豚，饮酒二斗……因吐血，废顿良久。《魏氏春秋》曾评曰：籍性至孝，居丧虽不率常礼，而毁几灭性。

向秀、郭象、阮籍、嵇康等人通过“情”把“自然”和道德联系起来。但把儒家伦常归结为人之情并不是玄学家的发明。先秦时的孟子就已提出：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之。”孟子认为由人的四端产生了仁义礼智：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”人之初，性本善，人性当中自有仁义礼智。魏晋时期的玄学家继承了这些思想，进而他们又把人之情形与“自然”联结起来，从而最终打开了通往道家的通道。这都是玄学家的发明，由此玄学家把道家所讲的“自然”儒化了。

本来，道家的“自然”含义是和儒家格格不入的，是道家反对儒家显学的一个重要武器。他们反对儒家伦常，主张回归自然，这种思想却被玄学家加以改造，成为儒家的好友。“自然”的儒化体现在行为上就是政治自然化：“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”自然政治化，游于山林的士大夫，待价而沽，伺机而动。“谢公（笔者注：谢安）在东山，朝命屡降不出，后出为桓宣司马。”

总之，玄学家对“自然”的诠释，一方面把“自然”本体化，“自然”归结为“道”“无”，由此，君臣上下出于自然，使“自然”神圣化，耸然高出于人，须仰视才见，使人产生出一种“敬”的情感，强制自己服从自然，也就服从于君臣上下的等级秩序。另一方面则把“自然”放入社会中，自然即名教，自然就在你身边，随处可见。家庭中的父子夫妇关系，家庭外的君臣贵贱皆自然，使人产生出一种“近”的感觉。最后玄学家把“自然”归入人的内心，仁义礼智皆是人之情，仁义礼智皆自然，使人对儒家伦常产生一种“亲”的感觉，使人心悦诚服地去服从、遵守它。玄学家把所谓的自然的社会秩序强加于人，另一方面则要求人们对这种自然的社会秩序，从内心中表现出所谓的真诚。即“敬”又“亲近”这种自然的社会秩序。这就是玄学家自然儒化的本质。

郭象哲学中以庄融儒的特色*

任蜜林**

在魏晋思想史上，郭象无疑占有重要的地位。他的思想已经达到了当时的最高水平，并且对后世影响甚大。唐代陆德明在《经典释文·序录》中说：“惟子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。”这里姑且不谈郭象的注释是否符合庄子的原意，但其编定《庄子》为三十三篇，成为后来《庄子》的定本，亦反映出他的影响之大。本文主要从他在注《庄》中融合儒家思想的角度来分析他的思想。

一、玄学与孔子

虽然学术界对于魏晋玄学的性质还没有完全统一的意见，如有的认为其是“新道家”，有的认为是“新儒家”，还有的认为是“儒道合一”。但毫无疑问的是，《老》《庄》之学是当时的显学，《周易》亦是老庄化了的《周易》。虽然在其中不排除有儒学的成分，但也是在老庄学下的儒学。

这里就出现一个问题，在魏晋阐扬道家思想的时代，为什么要把孔子作为最高的圣人？同时，重要的玄学家都对《论语》有过注释，如何晏的《论语集解》、王弼的《论语释疑》、郭象的《论语体略》等。我们知道，自董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒家便成了封建国家的正统思想，孔子的圣人地位也相应确立。所以在魏晋玄学家阐发老庄思想的同时，必须对孔子有一个合理的置放。对此，汤用彤先生曾说：“汉代儒家已经独尊。班固等人表列孔子为圣人，与尧、舜、禹、汤、文、武相同，老子则仅在中人以上，庄子且在中人以下。圣人以儒家之理想为主，而老、庄乃不及圣人。此类品评，几为学术界之公论。及至汉末以后，中华学术渐变，祖尚老、庄……但依王、何之学，孔子之所以为圣，在于体无。而老子恒言虚无，故与圣学同。留儒家孔子圣人之位，而内容则充以老、庄之学说。学术宗尚，已趋于新义。而人物评价，则仍旧说。”^①

* 本文原载《中国哲学史》2006年第2期，第56-62页。

** 任蜜林，北京大学哲学系04级中国哲学博士生。

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年版，第98页。

《世说新语·文学》载：“王辅嗣弱冠诣裴徽，徽问曰：‘夫无者，诚万物之所资；圣人莫肯致言，而老子申之无已，何耶？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足。’裴徽的说法，说明当时一部分人的困惑。他认为“无”是万物的根本，但孔子（圣人）却没有说过，而老子则“申之无已”。这说明在他心目中一方面欲阐发道家的“无”的思想，另一方面却又在圣人那里找不到根据，从而处于一种矛盾之中。王弼则巧妙地解决了这一问题，他认为圣人真正体会了“无”，“无”又不可说，所以必说“有”，而老庄只是“有”，大谈“无”正说明了他们缺乏“无”。此正是《老子》所说的“道可道，非常道；名可名，非常名”也。

《世说新语》还记载了一则故事：“孙齐由、齐庄二人小时诣庚公，问齐由何字？答曰：‘字齐由。’公曰：‘欲何齐耶？’曰：‘齐许由。’问齐庄何字？答曰：‘字齐庄。’公曰：‘欲何齐耶？’曰：‘齐庄周。’公曰：‘何不慕仲尼而慕庄周？’曰：‘圣人生知，故难企慕。’公大喜小儿对。”（《言语》）这则故事说明孔子在当时人心中的地位，名义上虽然是说圣人（孔子）不可慕，实际上也把孔子放在一个虚的位置，而把道家所肯定的许由、庄子作为一种可以实现的理想。

这里实际上涉及到自然与名教的关系问题。自然与名教的问题是贯穿魏晋玄学的一个主题。汤用彤先生说：“郭序曰，《庄子》之书‘明内圣外王之道’。向、郭之所以尊孔抑庄者，盖由于此。”又说：“内圣外王之义，乃向、郭解《庄》之整个看法，至为重要。且孔子贵名教，老、庄崇自然。名教所以治天下，自然所以养性命。《庄子注》之理想人格，合养性命、治天下为一事，以《逍遥游》《齐物论》与《应帝王》为一贯。于是自然名教乃相通而不相违……夫论自然名教相同，乃晋代之通说；圣王合一，乃我国道德政治之原则。”^①余敦康先生也说：“玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。”^②

《晋书·阮籍传》中说：“（阮瞻）见司徒王戎，戎问曰：‘圣人贵名教，老庄明自然，其旨何异？’瞻曰：‘将无同’。戎咨磋良久，即命辟之。时人谓之‘三语掾’。”王戎对于自然与名教显然有些困惑，认为二者是不同的，他的看法代表了当时一般人的看法。阮瞻（阮咸之子）的回答很含糊，但很巧妙。

郭象思想的主题也是解决自然与名教的问题。从何晏、王弼以来，重要的玄学家都在不同程度地解决这个问题，虽然解决的方法有所不同。

何晏、王弼主张“名教本于自然”，他们认为天地万物皆以“无”为本，治理国家也应该以“无为”为本，这样以自然为基础，名教的问题就解决了。《晋书·王衍传》云：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老、庄立论，以为天地万物皆以无为为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”可以看出，在何晏、王弼看来，“无”是天地万物的根本，天下万物都要靠“无”才发挥作用。所以何晏在其《道论》中说：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年版，第95-96页。

② 余敦康：《魏晋玄学史》，北京大学出版社2004年版，第1页。

之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。”（《列子·天瑞》注引）王弼也说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成，万物以始以成而不知，其所以玄之又玄也。”（《老子》，第一章注）

但何晏、王弼的主张，引起了裴頠的反对，裴頠认为：“何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事。”（《晋书·裴頠传》）所以他著《崇有论》来纠正何晏、王弼带来的弊端。他在《崇有论》中说：“夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为已分，则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有，非无用之所能全也；理既有之众，非无为之所能循也。心非事也，而制事必由于心，然不可以制事以非事，谓心为无也。匠非器也，而制器必须于匠，然不可以制器以非器，谓匠非有也。是以欲收重泉之鳞，非堰息之所能获也；陨高墉之禽，非静拱之所能捷也；审投弦饵之用，非无知之所能览也。由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉！”在裴頠看来，“无”不能生“有”，“有”只能“自生”。也就是说，“有”只能从“有”中生出来。治理国家也是一样，用“无为”的方式不能治理国家，只能以“有为”的方式才能治理国家：“理既有之众，非无为之所能循也。”裴頠从“有为”的角度来反对“无为”，实际上是从名教的角度立论。

阮籍、嵇康所处的社会混乱，“天下多故，名士少有全者”（《晋书·阮籍传》），因此希望从《庄子》书中寻到安身立命之地。阮籍在《大人先生传》中说：“夫大人者，乃与造物同体，天地并生。逍遥浮世，与道俱成……汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳，而乃目以为美行不易之道，不亦过乎！今吾乃飘飘于天地之外，与造化为友……故不通于自然者，不足以言道。”阮籍心目中的理想人物是那种“与造物同体，天地并生”且不受礼法约束的“大人”，这种人格是道家所追求的理想。嵇康比阮籍更进一步，他在《释私论》中说：“夫君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存于矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存于心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。”又说：“每非汤、武而薄周、孔，在人间不止此事，会显世教所不容。”（《与山巨源绝交书》）嵇康反对礼法束缚，主张顺应自然。我们可以看到，阮籍和嵇康都试图追求一种不受名教礼法限制的自由。在他们那里，似乎自然与名教的矛盾不可调和，但实际上他们并没有得到庄子式的逍遥，结果嵇康被杀，阮籍亦沉于酣醉。

郭象则试图解决阮籍、嵇康不能解决的矛盾。在他看来，“名教即自然”，不必到名教之外寻求自然：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”（《逍遥游》注）这说明他对自然和名教都要照顾到，所以他在注释《庄子》的时候融合了儒家的思想。

二、神人即圣人

神人和圣人分别是道家和儒家所追求的最高境界。在一般人看来，二者是不一样的。郭象要融合儒道，首先得把二者统一起来。

郭象在注《逍遥游》“藐姑射之山，有神人居焉”一节时说：“此皆寄言耳。夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！徒见其戴黄屋，佩



玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣；岂知至至者之不亏哉！今言王德之人而寄之此山，将明世所无由识，故乃託之于绝垠之外而推之于视听之表耳。”在庄子那里，神人是他所追求的精神理想，是世俗圣人不能比的。而郭象通过“寄言出意”的方式把二者统一起来。他认为，神人就是圣人“言王德之人而寄之此山，将明世所无由识”。

尧舜是儒家心目中的圣王，但他们是庄子诋毁的对象。郭象通过名与实、迹与所以迹把二者统一起来。他说：“尧舜者，世事之名耳；为名者，非名也。故夫尧舜者，岂直尧舜而已哉？必有神人之实焉。今所称尧舜者，徒名其尘垢批糠耳。”（《逍遥游》注）在郭象看来，尧舜不过仅仅是“名”而已，尧舜之所以为尧舜，不在于其“名”而在于其有“神人之实”。他又说：“夫尧之无用天下为，亦犹越人之无所用章甫耳。然遗天下者，固天下之所宗。天下虽宗尧，而尧未尝有天下也，故窅然丧之，而尝游心于绝冥之境，虽寄坐万物之上而未始不逍遥也。四子者盖寄言以明尧之不一于尧耳。夫尧实冥矣，其迹则尧也。自迹观郭象哲学中以庄融儒的特色冥，内外异域，未足怪也。世徒见尧之为尧，岂识其冥哉！故将求四子于海外而据尧于所见，因谓与物同波者，失其所以逍遥也。”（《逍遥游》注）在庄子那里，尧治理天下的人民，使海内得到太平，但去藐姑射山见到四子之后，怅然丧其天下。庄子显然认为尧平天下的政绩，在神人（四子）看来，是很不足道的。而郭象则认为，尧是“遗天下者”，世人看到的只是尧的外表（“迹”），而没有看到“尧之为尧”的本质，四子只不过是用来表示“尧之为尧”的。

可见，郭象虽认为“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”，但圣人只不过是神人的“迹”而已。也就是说，在郭象那里，神人还是最高的理想。所以他说：“神人即圣人也，圣言其外，神言其内。”（《外物》注）

我们可以看到，在郭象那里的圣人，都是神人式的圣人或者老庄化的圣人。

他在《逍遥游》注中说：“夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数。故能体化合变无往不可，旁礴万物，无物不然。世以乱求我，我无心也。我苟无心，亦何为不应世哉！然则体玄而极妙者，其所以会通万物之性，而陶铸天下之化，以成尧舜之名者，常以不为为之耳。”圣人只有“无心”才能应世；只有“体玄极妙”才能“会通万物之性”。尧舜也是通过“不为为之”才成为尧舜的。所以他说：“彼是相对，而圣人两顺之，故无心者与物冥，而未尝有对于天下也。”“夫圣人无我者也，故滑疑之耀，则图而域之；恢诡譎怪，则通而一之；使群异各安其所安，众人不失其所是，则己不用于物，而万物之用用矣。”（《齐物论》注）这与他所说的神人是一样的。郭象在《人间世》注中说：“神人者，无心而顺物者也。”“神人无用于物，而物各得自用，归功名于群才，与物冥而无迹，故免人间之害，处常美之实，此支离其德者也。”在郭象看来，只有做到“无心顺物”，才能免除“人间之害”。“唯无心而不自用者，为能随变所适而不荷其累也。”（《人间世》注）郭象在这里显然把圣人神人化了，圣人实际上就是神人，神人实际上也就是圣人。所以他说：“庖人尸祝，各安其所司；鸟兽万物，各足于所受；帝尧许由，各静其所遇；此乃天下之至实也。各得其实，又何所为乎哉？自得而已矣。故尧、许之行虽异，其于逍遥一也。”（《逍遥游》注）在庄子看来，尧自己觉得不如许由，所以想把天下让给他，但许由不屑于接受。庄子显然是贬低尧而褒扬许由。但郭象则认为“各静其所遇”，于“逍遥一也”。所以二者是一样的。

在庄子那里，“神人”的境界是在人世之外的，而儒家的“圣人”则在人世之中就能实现。对于这个问题，郭象当然要做一回答。一方面他认为足于自性，就可以逍遥，就达到圣人的状态。“圣人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也。”（《逍遥游》注）圣人只是得性的“名”，神人才是其“所以得”。另一方面，他认为神人不是脱离人世之外的，而就在人世之中。他说：“俱食五谷而独为神人，明神人者非五谷所为，而特禀自然之妙气。”（《逍遥游》注）庄子认为神人是“不食五谷，吸风饮露”的，而郭象认为神人之所以为神人，不在于食不食五谷，而在于其“察自然之妙气”，这就把神人拉到了人间。他在《徐无鬼》注中说：“圣人之形，不异凡人，故耳目之用衰，至于精神，则始终常全耳。”圣人的外形同凡人是一样的，所以也有耳目作用衰退的时候，但其精神是“常全”的。这同王弼圣人“有情无累”的说法是相同的。

何劭《王弼传》中说：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。”^①何晏以为圣人是无情的，即圣人与一般人是不一样的。王弼则认为圣人之所以为圣人不在于“五情”，而在于其“神明”。也就是说，圣人并不是不食人间烟火、完全脱离人世的，而是有着和常人一样的感情，这样才能应付人间的事情。王弼在谈圣人有情的时候，显然融合了儒家的思想。郭象的看法与王弼有异曲同工之妙。郭象也认为圣人是内外合一的，既要“冥内”，亦要“游外”。他在《大宗师》注中说：“夫理有至极，外内相冥，未有游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日见形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。”这样就把《庄子》中的“神人”和儒家的“圣人”融合在一起了。

三、仁义即性

在人性论上，儒家多从道德方面立论，如孟子的“性善论”，在孟子那里，仁义礼智是根于心的。而道家则主张人性中朴素原始的一面，庄子也是如此。郭象要解决自然与名教的矛盾，对这两方面的对立要做一合理的回答。

郭象说：“夫仁义者，人之性也。人性有变，古今不同也。故游寄而过去则冥，若滞而系于一方则见，见则伪生，伪生则责多矣。”（《天运》注）又说：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳”，“夫仁义自是人情也，而三代以下，横共器器，弃情逐迹，如将不及，不亦多忧乎！”（《骈拇》注）。这几条为一般研究者所常引用，多从仁义是人本性所具有来解释。然需要说明的是，虽然郭象表面上主张“仁义即性”，但另一方面他的意思是说，人性中自有仁义，不必另外标榜仁义，“礼乐复乎已能，忠信发乎天光”（《庄子序》）。

上面的话还说明仁义是变化的，如果我们执着于仁义之名，而不顺时而变，则会生伪。所以郭象反对名义上的仁义，“仁义有形，固伪形必作。”“仁义既行，将伪以为之。”“仁义可见，则夫贪者将假斯器以获其志。”（《徐无鬼》注）他认为，名义上的仁义会使人性变伪，从

^① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第640页。



而丧失自己的真性。所以他说：“为义则名彰，名彰则竞兴，竞兴则丧其真矣。”（《徐无鬼》注）可见，郭象反对儒家式的立仁义之名而求仁义，认为人性中自有仁义，顺着人的本性，仁义自然就能实现。所以他说：“守其朴而朴各有所能则平，率其真知而知各有所长则均。”（《徐无鬼》注）

在郭象看来，仁义只是“迹”而非“所以迹”。他说：“仁者，兼爱之迹；义者，成物之功。爱之非仁，仁迹行焉；成之非义，义功见焉。存夫仁义，不足以知爱利之由无心，故忘之可也。”（《大宗师》注）这是说，仁不过是兼爱的表现，义仅仅为成就万物的结果。兼爱和成物的目的不是仁义，但仁义出现了。如果我们仅仅看到仁义，则不会知道爱利是从“无心”中生发出来的，所以要忘掉仁义。郭象反对形式上的仁义，强调一种出于自然本性的道德。“夫敬在行迹，爱率本心。”“至仁在乎无亲，而仁爱以言之。”（《天运》注）但“无亲”并不是“薄德”：“无亲者，非薄德之谓也。夫人之一体，非有亲也；而首自在上，足自处下，府藏居内，皮毛在外；外内上下，尊卑贵贱，于其体中各任其极，而未有亲爱于其间也。然至仁足矣，故五亲六族，贤愚远近，不失分于天下者，理自然也，又奚取于有亲哉！”（《天运》注）可见，郭象认为爱亲这种感情是出于自然的，不必标识出来。否则不会实现真正的道德。“夫揭仁义以趋道德之乡，其犹击鼓而求逃者，无由得也。”（《天运》注）郭象更为强调的是仁义的“所以迹”，他说：“所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹则六经也。”（《天运》注）“怪人者，民得性之迹耳，非所以迹也。”“夫圣迹既彰，则仁义不真而礼乐离性，徒得形表而已矣。”（《马蹄》注）仁义不过是“真性”的“迹”。如果把它们当成“真性”来学习，就会导致本性的迷乱。他在《马蹄》“纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律”的注中说：“凡此皆变朴为华，弃本崇末，于其天素，有残废矣。世虽贵之，非其贵也。”如果没有内在之性，那么外在的仁义是无法实现的，“由外人者，假学以成性者也。虽性可学成，然要当内有其质，若无主于中，则无以藏圣道也”，所以他说“质全面仁义著”（《天运》注）。

郭象更多的讲“率性”“足性”，而反对标榜仁义以惑乱人性。他说：“诗礼者，先王之陈迹也，苟非其人，道不虚行，故夫儒者乃有用之为奸，则迹不足恃也。”（《外物》注）仁义之迹只能成为儒者的工具，这样就会引起诈伪，“尚行则行骄，贵士则贵伪”（《盗跖》注）。

他在讲“率性”的时候，还常常引用儒家的思想来解释。他在《大宗师》注重说：“人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。物之感人无穷，人之逐欲无节，则天理灭矣。真人知用心则背道，助天则伤生，故不为也。”“人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。物之感人无穷，人之逐欲无节，则天理灭矣。”郭象在这里并不是讲儒家的“存天理，灭人欲”，而是说其“不为”之旨，反对“用心”“助天”。

他还说：“人之生也直，莫之荡，则性命不过，欲恶不爽。”（《在宥》注）“人之生也直”出自《论语·雍也》，原话是“人之生也直，周之生也幸而免”，意思是说，人的生存由于正直，不正直的人也可以生存，那是他侥幸地免于祸害^①。郭象在这里显然不是这种意思，他的意思是“人性”不被荡乱，其性命、欲恶才能不出现差错。

^① 解释采用杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年版，第61页。

可以看出，郭象提出“仁义即性”，并不是要把儒家的“仁义”强加到“人性”之中，而是认为“人性”自有“仁义”，不必刻意追求“仁义”。在这里可以看出，郭象在注释《庄子》过程中融入了儒家的思想，并且直接以儒家的经典原文来论证自己的思想。

四、无为与率性

在政治主张上，儒家主张有为、德政，而道家主张无为、任性。郭象如何能把两种对立的政治主张融合在一起呢？为了解决这个矛盾，郭象对无为做出了新的解释。

他认为，无为并不是什么都不做，而是任万物之自为。“无为者，非拱默之谓也，直各任其自为，则性命安矣。不得已者，非迫于威刑也，直抱道怀朴，任乎必然之极，而天下自宾也。”（《在宥》注）无为即“各任其自为”“任乎必然之极”，这样天下就得到治理了。

对于什么都不做式的无为，郭象进行了批评。他在《马蹄》注中说：“夫善御者，将以尽其能也。尽能在于自任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃任弩骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接乎八荒之表，而众马之性全矣。而惑者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧；何其往而不返哉！斯失乎庄生之旨远矣。”无为不是什么都不做，而是尽物之所能，足万物之性。这显然同老庄讲的无为不同。他在《在宥》注中说：“君位无为而委百官，百官有所司而君不与焉。二者俱以不为而自得，则君道逸，臣道劳，劳逸之际，不可同日而论之也。”作君主的主要委任百官来治理天下，使他们各任其能，君臣所为虽不同，但如果各任其能，则俱是无为。

既然郭象认为“神人即圣人”，那么尧舜之治理天下如何用“无为”来解释呢？

郭象在《逍遥游》“尧让天下于许由”一节的注中说：“夫能令天下治，不治天下者也。故尧以不治治之，非治之而治者也。今许由方明既治，则无所代之。而治实由尧，故有子治之言，宜忘言以寻其所况。而或者遂云：治之而治者，尧也；不治而尧得以治者，许由也。斯失之远矣。夫治之由乎不治，为之出乎无为也，取于尧而足，岂借之许由哉！若谓拱默山林之中而后得称无为者，此庄老之谈所以见弃于当涂。”在庄子那里，尧是治理天下者，而许由对治理天下没有什么兴趣，庄子显然推崇许由。郭象则认为尧是以不治治之，“治”“为”都是出于“不治”“不为”的。无为并不是“拱默山林”式的无为，所以庄老之谈没有被统治者所采用。这样，郭象很巧妙地解决了尧和无为的关系。

郭象还注意用儒家思想来解释其无为的理论。他在《天道》注中说：“夫无为也，则群才万品，各任其事而自当其责矣。故曰巍巍乎舜禹之有天下而不与焉，此之谓也。”其中“巍巍乎舜禹之有天下而不与焉”出自《论语·泰伯》，意思是说，舜禹真是崇高得很呀，贵为天子，富有四海，（却整年地为百姓勤劳），一点也不为自己^①。郭象在这里要说明，君主不干预万物而任万物之性，这样才是无为。

在他的《论语体略》中，也有类似的思想。他在《为政》“子曰：为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”注中说：“万物皆得其性谓之德，夫为政奚事哉？得万物之性，皆云德而

^① 《论语译注》，第83页。

已也。得其性则归之，失其性则违之。”孔子在这里强调“德”在管理国家中的重要性，而郭象则认为万物各得其性就是“德”，治理国家就是要使得万物各得其性，否则就会引起下面的背叛。

又如在《宪问》“子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓，尧舜其犹病诸”的注中说：“夫君子者，不能索足，故修己索己。故修己者仅可以内敬其身，外安同己之人耳。岂安百姓哉？百姓万品，万国殊风，以不治治之，乃得其极。若欲修己以治之，虽尧舜必病，况君子乎？今尧舜非修之也，万物自无为而治。若天之自高，地之自厚，日月之明，云行雨施而已。”《论语》中的这段话是讲如何才能成为君子，孔子认为修养用“敬”就行了。如果想修养自己来安抚百姓，这是尧舜也很难做到的。但郭象在这里引申到治理国家上，认为每个人和每个国家的情况是不一样的，所以要用“不治治之”，这样才能把他们治理好。如果不用“不治”来治理的话，尧舜也治理不了，何况君子呢？这与其《庄子注》中的思想一致，主张治理国家要以“不治”“无为”来治理。这样郭象就把儒家思想庄学化了。

从上面的分析可以看出，郭象虽然阐发《庄子》思想，但同时也融合了儒家思想。他通过“寄言出意”“迹”与“所以迹”的方法把庄子和儒家融合起来，这也是他思想的一个宗旨。郭象之所以通过注《庄》来解决自然与名教的矛盾，在于《庄子》中有许多孔子（尧舜等）儒家圣人的故事，庄子多给予诋毁。而郭象对于这些，或避而不注，或以寄言出意的方式把庄子诋毁的儒家圣人重新肯定。正如他在《天地》注中所说：“夫庄子之言，不可以一途诘，或以黄帝之迹秃尧舜之胫，岂独贵尧而贱禹哉！故当遗其所寄，而录其绝圣弃智之意焉。”虽然郭象在注《庄》过程中融合了儒家思想，但儒家思想仅是补充，或者仅是“迹”，而庄子思想才是他要阐发的“所以迹”。

论《太平经》中的儒家思想*

龙 晦**

道教在古代号称“杂而多端”，作为道教最重要的经典《太平经》，经王明先生加以整理后，为它写的《合校序》文中，也说《太平经》“全部内容多而且杂，杂而不纯”。王先生从宇宙观、认识论、社会思想三方面举出《太平经》里“自相矛盾的言论”，从哲学思想揭示它的多而且杂，这当然是很重要的。但我还觉得有更加深入的必要。就我个人的意见，如果我们从古代学术源流去加以探讨阐发，我们会发现《太平经》另一种层面的“多而且杂”，对研究中国文化的形成，或将不无小补。

在《太平经》中我们发现至少有三个较大的组成部分，第一部分的来源是道家，道教不遗传道家，那还叫什么道教？第二部分是儒家，第三部分是阴阳家。论《太平经》里的道家思想探索者已多，我现打算先论儒家，以后再研究它与阴阳家的关系问题。

—

在《太平经》吸收儒家最多的是孝道。封建社会矛盾复杂，孝道是纷纭复杂社会矛盾的黏合剂，它能把那些众多矛盾弥合起来，所以孔子非常注重孝道。在《论语》里，弟子问孝，孔子答孝、论孝的言论特多，一部《十三经》里还专门有一本《孝经》。按照孔子的看法，只要讲究孝道，则父子的关系必很融洽，父子既融洽，与自己同生的兄弟姊妹，在同气连根的血缘关系下，也必然会兄友弟恭，这样可以造成和睦，做到齐家，由齐家便会做到治国平天下。封建经济是自然经济，以家庭为社会的基本单位，按照儒家这种设想，有一定的合理性，中国古代历史上也有过这么一些年代，按照儒家办法治理，也出现过短暂的太平，赵普便提出过“半部《论语》治天下”的说法。

封建统治者看重孝，还因为“君子之事亲孝，故忠可移于君”^①，过去常有“求忠臣必于孝子之门”的说法，又“事亲者居上不骄，为下不乱，在丑不争”^②。能安定社会秩序，这当

* 本文原载《中华文化论坛》1996年第2期，第73-78页。

** 龙晦，四川教育学院中文系教授。

① 见《孝经广扬名第十四》。

② 《记孝行章第十一》。

然很合乎统治阶级的利益，故汉代很重视孝。在《汉书·惠帝纪》卷末，师古有一个注说：“孝子善述父之志，故汉家之谥，自惠帝已皆称孝也。”

不但皇帝讲孝，士庶人也讲孝。汉代朝廷还采用“孝梯力田”“孝廉方正”等科目，荐举人才。在《太平经·为父母不易诀第二百三》提出人如尽了孝道之后，“郡县闻之，取召便为有职之吏，辄转入府，府有（又）署显职，州复闻之，辟召亲近，举（孝）廉茂才”^①。可见《太平经》的作者如何积极地拥护当时汉代制度，在传教过程中如何积极地与政府中心政策相配合。

《太平经》不但注重孝，还在儒家那里去继承“君”“亲”“师”的概念。《书·泰誓》“天佑下民，作之君，作之师”才两位，到了《晋语一》里，便有“民生于三，事之如一，父生之，师教之，君食之”，就变成三位一体了。《太平经》便仿效着说：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共事其君，为此三行而不善，罪名不可除也。”^②

儒家从三位一体后来又有所发展，《荀子·礼论》：“礼有三本，天地者生之本也；先祖者，类之本也；君师，治之本也。”虽然保存“三本”的框架，但已有了天、地、先祖、君、师五位^③，把先祖放在君之前，也不大合统治者的胃口。《太平经·上善臣子弟为君父师得仙方诀第六十三》里说：“太上中古以来，人益愚，日多财，为其邪行，反自言有功于天地君父师，此即大逆不达理之人也。”这一改把君放在父师之上，从封建统治者看来，很合他们的意。我在1982年拙文《全真教三论》里，曾提出解放前每一家有个神龛（更老的称呼是“影堂”），上面写的是“天地君亲师位”^④，它的老根子就在《太平经》里。

清人廖燕在《续师说》里说：“宇宙有五大，师其一也，一曰天，二曰地，三曰君，四曰亲，五曰师……魏和公（即魏礼，魏禧之弟）曰：‘天、地、君、亲、师五字为里巷常谈，一经妙笔拈出，遂成千古大文至文。’”不但民间，就连开封一赐乐业教的教堂里也挂着楹联：“识得天地君亲师，不远道德正路；修在仁义礼智信，便是圣贤源头。”可见《太平经》传下来这一观念的影响之深远。但是纯粹儒家是重礼的，祭祀既有等级，更有礼仪和祭品规格的差异。《礼记·曲礼下》：“天子祭天地，祭山川，祭五祀，岁遍；诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍；大夫祭五祀，岁遍；士祭其先。”又《王制》：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭名山大川之在其地者。”董仲舒更明确地指出“诸侯祭社稷，诸山川不在境内者不祭。”^⑤联系起来说，只有天子才有祭天地之权，诸侯虽有权祭山川，但只能祭其所辖境内山川，至于地位最低的士，只能祭自己的祖先。《礼记·曲礼下》又说：“支子不祭，祭必告于宗子。”孔颖达《正义》云：“支子，庶子也，祖祢庙在嫡子之家，而庶子贱，不敢辄祭之。”可见儒家在祭祀规定上是很严格的，因为封建社会祭祀与继承权是紧密相联的，有了祭

① 茂才即秀才，后汉为避光武帝的讳。改秀才为茂才，光武姓刘名秀。

② 《太平经六极六竟孝顺忠诀第一百五十一》

③ 《礼记·礼运第九》亦有类似的话：“故天生时而地生财，人其父而师教之，四者君以正用之。故君者立于无过之地也。”天、地、君、父、师也是五位。

④ 见《世界宗教研究》1982年第2期。

⑤ 《春秋繁露卷四·王道第六》。

祀权便有继承权，宗法社会强调大宗，小宗的支子没有祭祀权，不难看出就在祭祖先这个问题上，也有特殊的规定。

至于君，那更是严格。《礼记·郊特牲》：“诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯，而公庙之设于私家，非礼也。”诸侯尚不祖祭天子，小小百姓更不能祭君。岳珂《程史》卷十《成都贡院》：“成都新繁县藏艺祖（即宋太祖）御容者，莫知始何年，令长交事楮护，畀付帷谨，淳熙间胡给事元质制置四川，闻之，谓偏陋下鄙，非所宜有，命归之府……欲扳援章武端命故事，建殿以严毖奉，遂斥羨财鸠工，伐巨木千章，卜地筑宫有日矣。僚宰或谓郡国私建宗庙，谊盍先以闻，俟报可，胡竦然，乃暂辍役。驿书请于朝廷，议果不以为然，弗之许……会贡院敝甚，因撤而兴之，既毕工，壮丽甲于天下。”四川在南宋是一个大藩，它在北部支撑了抗金的事业，又位居长江上游，在财政、粮食、兵源上支援了偏处在杭州的南宋半壁江山，尚且不能在成都建庙祭宋朝的开国始祖赵太祖，民间怎么可能在自己的家里去祭“君”呢？因此，士庶只能在“士祭其先”的条件下写上“X氏历代高曾祖之神位”，或“X氏历代祖宗昭穆香位”，作为早晚香敬及婚丧大事举行仪式的对象。大概在元初《马可波罗行纪》第103章说到大都北方，“其人是偶像教徒……各人置牌位一方于房壁高处，牌上写一名代表最高天帝，每日焚香礼拜，合手向天，扣齿三次，求天保佑安宁，所祷之事抵此；地上供一偶像，名‘纳的盖’，奉之如同地上一切财产及一切收获之神”，这当是记载士庶祭天地的开始。由于马可波罗是意大利人，可能认不了几个汉文大字，没有把君亲师记录完备，我们不必苛责他。又《梦粱录》卷十《家庙》：“太傅平章魏国公贾秋壑，按旧典赐第及家庙，在葛岭集芳园，改建庙，奉五室同宇以飨”^①，都没有提到“天地君亲师”。因此我很怀疑它起源于金元时代的北方，特别是元代统一了全国。金元人虽然也祭天地，从汉人眼光看来，那是祭他们金元人的天地，又按儒家的另一说法“鬼神非其类不享”^②。汉人的天地不会去享受金元人的祭祀，而汉人又不能没有人去祭天地，因此便以士庶人代行了祭祀天地之权；祭赵氏是犯金元人之忌的，改成了一个“君”字，就起了障眼的作用。这个想法极有可能是全真教想出的，金元时期的全真教初中期具有强烈的民族意识^③，王重阳在他的屋子四隅“各植海棠一株，曰：‘吾将使四海教风为一家耳’”。他既然要使“四海教风为一家”，他必然要找一凝聚爱国精神的支柱，他必然看到《太平经》的论《太平经》中的儒家思想。“天地君父师”，既可借宣传教义为掩护，又可以唤起大家对故国与故君之思。而且还要“举手叩齿”，叩齿是道教徒祭祀神祇时，存思念道，致真召灵的必要方式，这样就可以免去金元人的疑虑。这是在金元强力统治巨大的压力下，保存民族意识的一种方法。他们这样做，便不胫而走。先道徒，后信仰群众，先盛行于北方，南宋亡了，以后又传到南方。而《马可波罗行纪》第103章的记载，正为这种信仰提供了最早的文献根据。上述这种信仰起源于《太平经》，而完成于全真教。这不能不说是道教对中国文化上影响最重大最深远的事件。明代王圻著的《三才图会》虽没纪录“天地君亲师”，而只记录了

① 古代诸侯有五庙，即二昭二穆和始祖，“五室同宇”即立始祖、二昭、二穆同在一个屋子。

② 《左传·僖公三十二年》：“卫成公梦康叔曰：‘相夺予享。’公命祀相。宁武子不可。曰：‘鬼神非其族类，不欲其祀。’”

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考·全真教之起源第一》：“立教之初，本为不仕新朝，抱东海西山之意。”东海指鲁仲连义不帝秦，宁蹈东海而死的故事。西山指伯夷叔齐不食周粟，隐于西山采薇而饿死的故事。

“X氏历代高曾祖香位”，只能说明他坚持儒家的礼制，认为不经。崇祯煤山自缢，清人入关，肆行杀戮，明末的遗民最能体会亡国的惨痛，也最能体会“天地君亲师”的意义。我们上引的廖燕、魏礼他们都极力推崇“天地君亲师”，认为是“千古大文，至文”。他们都是著名遗民，他们崇奉的“君”，显然不是指顺治皇帝，而是指崇祯皇帝及明代诸帝^①，在这点上他们与全真教是心心相通的。

二

《太平经》发扬儒家最有力的第二个问题是“和”。《老子》书里也有关于“和”的论述，如42章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，55章“终日号而不嘎，和之至也，知和曰常，知常曰明”及4章“和其光，同其尘”。他还提倡“不争”，“不争”从某种角度上讲也是“和”。《老子》8章说“夫唯不争，故无尤”，66章提到“以其不争，故天下莫能与之争”，以及81章说“圣人之道，为而不争”。不过他提倡“不争”，是为了“天下莫能与之争”，是为了大争，是为了全面胜利，它与《太平经》里的“和”不是同一个概念。

《太平经》里论述的“和”，偏重于“中和”，在《和三气与帝王法》：“中和者，主调和万物者也……阴阳者，要在中和，中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”《分别贫富法第四十一》又说：“行仁者中和，仁神出助其治，故小富也。”按《老子》的说法“圣人不仁，以万物为刍狗”，老子是毁弃仁义的，可见《太平经》的“中和”显然与老子的说法是很不一致的。

“中和”一词出于《礼记·中庸》：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”这段话的上半段虽是从人的修养喜怒哀乐立论，成为宋代理学家最爱探讨的课题，与《太平经》拉不上关系，但是它的下半段提到“致中和”的功效，可以使“天地位焉，万物育焉”，就与《太平经》的“万物滋生”“仁神助其治”非常接近，这不能不说《太平经》接受了儒家的思想。

在《九天消先王灾法第五十六》里，《太平经》提出“元气不和，无形神人不来至；天气不和，大神人不来至；地气不和，真人不来至；四时不和，仙人不来至；五行不和，大道人不来至；阴阳不和，圣人不会来至；文字语言不真，大贤人不来至；万物不和，凡民乱，财货少，奴婢逃亡，凡事失其职。”共提出七种不和。但《太平经》在其他的篇章更多地提到阴阳不和，更多地提到“人”。因为“人者，在阴阳之中央，为万物之师长”。在《不同书言命不全诀第一百九十九》提出“俗人虽少，知中和之间，各有禁忌，文书天下，中和民间，道上佃夫，阡陌聚社”。《某诀第二百四》：“相气，微气，象中和人，夫中和人卑于天地，故其乐少。”似乎“中和”就指的是人。《太平经钞壬部》更提出：“故万物不生者，失在太阳；生而不养者，失在太阴；养而不成者，失在中和。故生者，道也；养者，德也；成者，仁也。”我们如果把

^① 文章于1984年12月前写成，最近看到余英时先生《谈天地君亲师》，仅提早到张履祥的《表祭杂说》有“天地君亲师”。按张履祥是明代遗民，以稼稿训蒙为业，义不仕清。因此张、金、魏三人都提到“天地君亲师”不是偶然的。余文见《新儒家经济思想的开拓》，1995年台北慈惠堂版。按他以为这是纯儒家之说，不确。

“养而不成者，失在中和。”与“成者，仁也”联系起来，似乎它与“万物育焉”“万物滋生”是一脉相承的。

这种思想的老根子还可以追溯得更早一点。《左传成公十三年》：“刘子曰：‘吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。’”又《汉书·五行志中之上》也有同样的引文。颜师古注：“刘子即康公也，中谓中和之气。”《左传》那段话的全文是：“是以动作礼义威仪之则，以定命也，能者养之以福，不能者败以取祸，是故君子勤礼，小人尽力，勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃，笃在守业。”刘康公短短的几句话，既提到礼义，勤礼，又提到致敬，应当是一位儒家或儒家思想很浓厚的人。鲁成公十三年为公元前578，比孔子的出生公元前551年还要早27年，可说得上孔子的先驱。

这种中和思想转到医药上便成为重视六脉的平和为无病，害病便叫“违和”。注意脉的太过与不及，注意脾土和胃气的培养。《太平经》继承了《内经》，在《八卦还精念文第一百三十》说：“中和之气，与脾相连。四出季乡，乃返戊己（代表土）。”《内经素问·平人气象论第十八》：“平人之常气，熏于胃，胃者，乎人之常气也，人无胃气曰逆，逆者死。”《玉机真藏论第十九》：“歧伯曰：‘脾脉者，土也，孤藏以灌四旁者也。’”古代名医莫不重视养和，晋代著《脉经》的名医叫王叔和，金元四大家之一的张从正字子和，他们之所以取“和”为名，都是受这种思想的影响。宋代的医官在大夫这一级的就取名为“和安大夫”“成和大夫”“保和大夫”低一点的叫“和安郎”“成和郎”“保和郎”^①。光绪为慈禧太后改建清漪园为颐和园，其取名也是立义于此。按《尔雅·释话》二：“颐，养也。”颐和就是要孝养太后，使太后身体常健、永不违和。

《太平经·知盛衰还年寿法第八十三》：“天之授事，各有法律，命有可属，道有可为，出或先或后，比若万物始萌于子，生于卯，垂枝于午，成于酉，终于亥。”卯在阴历是二月，在暖和的春季之中，百花盛开，最得天地之和，因此唐代李泌建议把二月一日建为中和节。李泌是著名的道士，又许多农事都兴于此月。清代顺治二年将明代的华盖殿改建为中和殿，把耕籍田视五谷农具的礼先在此举行，当亦与《太平经》提倡“中和”不无关系。

《礼记·乐记》是儒家讲音乐的理论文章，它非常强调“和”。它说：“乐极和，礼极顺。”又说：“是故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲，故乐者，审一以定和。”不过儒家讲乐，但同时也要讲礼。《太平经》承袭了儒家音乐要和的观点，在《某诀第二百四》里说：“三曰先顺乐，动相气、微气，令中和之气火喜悦，君臣人民顺谨，各保其处，则佞伪盗贼不作。境界保，故和气日兴，王气生，凡物好善。”《诸乐古文是非诀第七十七》：“诸乐者，所以通声音，化动六方八极之气，其面和则来应顺善，不和则其来应战逆。”他们之间的观点极其相似，《庄子·天下》云“乐以道和”，《太平经》在“和”题上，既继承儒家的观点，也继承了庄子的观点。

^① 见《宋史》卷一百六十九《职官九》。

三

《太平经》与儒家关系密切的第三个问题是《易经》。《太平经》一书提到《易经》的地方特别多，还有一章专标明八卦的，如《八卦还精念文第二十八》，此外还多次提到《河图》与《洛书》。不过《太平经》涉及《易经》的部分多与阴阳家相混，这部分我们将留在讨论《太平经》与阴阳家的关系时再谈。

《易经》里有一种重生的思想，《易·咸》：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。”《系辞上》：“生生之谓易。”《系辞下》：“天地之大德曰生。”《太平经》非常重视这种重生思想，在《生物方诀第七十一》说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。”又《不用书言命不全诀第一百九十九》：“是曹之事，要当重生，生为第一。”《太平经壬钞》：“道乃主生，道绝万物不生，则无世类。”都表现了《太平经》阐发《易经》里的“天地之大德曰生”的观点，特别是“天道恶杀而好生”，成为以后日常用语的口头禅。《元史·丘处机传》：“明年（庚辰，公元1220）宿留山北，先驰表谢，拳拳以止杀为劝……太祖时方西征，日事攻战，处机每言欲一天下者必在乎不嗜杀人……岁癸未（1223）太祖大猎于东山，马踏，处机请曰：‘天道好生，陛下春秋高，数畋猎。非宜。’”^①《元史新编·耶律楚材传》则谓：“甲申（1224）帝西征至印度，驻铁门关，有兽鹿形马尾，色绿，两独角，作人言，谓侍卫者曰：‘天道好生，汝主宜早还！’帝即日班师，归至寻思干城，以问楚材，对曰：‘此角端兽也，能言四方语，好生恶杀，乃昴星之精，此天降符以告陛下，愿止杀以承天意。’帝纳之。”^②不管这件事到底是丘处机，抑是耶律楚材，但他们都用了同样的语言“天道恶杀而好生”，这句话出自《太平经》，而论《太平经》中的儒家思想《太平经》又是承袭《易》里的“天地之大德曰生”的思想。按耶律楚材是调和儒释的人，他当引用儒教与佛教的经典，而不当引用《太平经》，况且楚材传里又引进了一个“角端”异兽能通四方语的神话，且记载年代也相互差异。很值得怀疑。因此我觉得丘长春是这个故事的主人公。元代东征西讨，杀戮至惨，处机多次进谏，保存了成千上万人的生命，对历史是有功的。但这种思想还要追溯到《太平经》。

由于《太平经》重视“生”，便产生了一系列重视增加人口的思想。它主张“理国之道，多人则国富，少人则国贫”^③。在《一男二女法第四十二》里提出：“太皇天上平气将到，当纯法天，故令一男者当得二女。”使后代繁衍，把不结婚不生育咒骂为：“二人共断天地之统，贫

^① 《元史》这段话当本诸《长春真人西游记》：“癸未（1223）二月八日，上猎东山下，射一大豕，马踏失驭，豕傍立不敢前，师闻之，入谏曰：‘天道好生，今圣寿已高，宜少出猎，坠马，天戒也。’”既与时次相合，又平实而无神话成分。

^② 《元史新编》当本诸宋子贞《中书令耶律公神道碑》，《碑》云：“行次东印度铁门关，侍卫者见一兽，鹿形马尾，绿色而独角，能为人言曰：‘汝君宜早回！’上怪而问公，公曰：‘此兽名角端，日行一万八千里，解回夷语。是恶杀之象，盖上天遣之以告陛下，愿承天心，有此数国人命。’”耶律与丘长春不和，为了掩盖丘长春，不惜伪造一日行一万八千里且能作四夷语之怪兽，甚为不经。又宋子贞系此事于甲申（1224）与丘所记时次不合，《长春真人西游记》乃弟子随侍所记，当较宋子贞据后人记述者为可信，后人对耶律此事颇有致疑，故我以为当从《长春真人西游记》。

^③ 见《太平经佚文》，载王明：《太平经合校》，第723页。

小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。”在《天咎四人辱道诫第二百八》更从两种角度，攻击不结婚，不生育。一是“古今圣人大贤尚知讳，不肯与无后世类之人共事”；二是不生育的人“皆死于不毛地，不生之土，无人之野”。这样地出力替儒家宣传“不孝有三，无后为大”，在古代载籍中是少见的，这对于我国人口的膨胀，产生了极大的影响。

《易·乾》：“《象》曰：乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁。”高亨注曰：“大，读为太。”《淮南子·览冥训》：“故以智为治者，难以持国，唯通于太和，而持自然之应者，为能有之。”马融《广成颂》：“重以皇太后体唐尧亲九族笃睦之德，陛下履有虞蒸蒸之孝，外舍诸家每有忧疾，圣恩普劳，遗使交错，稀有旷绝，时时宁息，又无以自娱乐，殆非所以逢迎太和，俾助万福也。”^①《太平经》的时代与马融时代差不多，它在《和三气与帝王法》里提出：“元气有三名，太阳，太阴，中和。中和者，主调和万物者也。中和者为赤子，子者，乃因父母而生，其命属父，其统在上，托生于母，故冤则想君父也。此三乃夫妇父子之象也，宜当相通辞语，并力共忧，则三气合并为太和也，太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出。阴阳者，要在中和，中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”^②它把太和与太平的关系，太和与中和的关系解释得清清楚楚。这种企求太和，使得一些皇帝的年号也以“太和”取名^③。清初把明代的奉天殿改建为太和殿，与之对应的紫禁城门也改为太和门。清代每年元旦、冬至、万寿三大节及国家大庆典，均在此举行。冬至一阳生，即太和气之初生，故应迎之，正与马融《广成颂》要“逢迎太和”之说合；又与太和门对应的北门为神武门，它是根据《系辞上》“古之聪明睿知神武不杀者乎”！太和主上天好生，神武主不杀，完全用了《易经》《太平经》与丘处机的“上天恶杀好生”思想。但《易经》是把“天地之大德曰生”和“神武不杀”在两处分开了的，只有《太平经》才把它合成一句“夫天道恶杀而好生”。这样太和、中和、保和三殿与乾清宫、交泰殿、坤宁宫均建在以太和、神武为主轴的中心线上，它的设计思想是很有意思的。南京亦有神武门，它在南京城之西，原为神虎门，西方主白虎，故名神虎门。唐代避讳，故改神武，它与北京的神武门是两码事。北京紫禁城北门为神武门，只能以《易经》“古之聪明睿知神武不杀”为释。

此外，《太平经》还直接为《易》的一些句子作了注解，注得很有特色，与传统儒家不同。它解释“潜龙勿用”，在《师策文》中说：“潜龙勿用坎为纪，人得见之寿长久。”又在《天试支干相配法第一百五》中说：“然《易》者，乃本天地阴阳微气，以元气为初。故南方极阳生阴，故记其阴；北方极阴生阳，故记其阳。微气者未能王（旺）持事也，故《易·初九》子，为潜龙勿用，未可以王持事也，故勿用此者，但以元气之端首耳。”^④原来坎卦位居北方，坎卦上下两交均阴，惟中爻独阳，照《太平经》看来，阳气只一爻，还处在微细阶段，正如一天中

① 文载《后汉书·马融传》。

② 胡炳文：《周易本义通释》：“盖太和者，阴阳会和冲和之气也。”冲即“中”。来知德《周易图解》：“太和，阴阳会合，中和之气也。”来知德可能直接采自《太平经》，似更优胜。

③ 魏明帝、后赵石勒、成李势、晋海西公、北魏孝文帝、唐文宗、日本持统天皇、新罗真德女王，均曾以“太和”为他们的年号。

④ 这个微气的解释本之于《礼纬》，《后汉书·章帝纪》：“元和二年秋七月庚子，诏曰：‘《春秋》于春每月书王者，重三正，慎三微也。’章怀太子注引《礼纬》曰：‘正朔三而改，文质再而复，三微者，三正之始，万物皆微，物色不同，故王者取法焉。’”

间的子，阴气刚过，阳气方生，并未兴旺。所以还不能起来治事（即潜龙勿用）^①。在《三者为一家阳火数五诀第二百一十二》：“今甲子，天正也，日以冬至，初还反本；乙丑，地正也，物以布根；丙寅，人正也，平旦人以兴起，开门就职。”过去有常语说“天开于子，地辟于丑，人兴于寅”，人在寅时才起来，才开门治事，逆推到子时，那时阳气方生，其气甚微，所以不能起来，要潜龙勿用。不难看出，《太平经》是用阴阳与历法去解释的，跟儒家用人事去释“潜龙勿用”，有许多不同。《庄子·天下篇》说“易以道阴阳”，《太平经》正是循着庄子道家的观点去解释《易》的，这正是道家的传统。

此外，《太平经》还有直接引用《易》里的话来解释社会上所发生的现象，如《作来善宅法第一百二十九》：“夫天道乃转而相因，更相使也，故兑为天地之口，人亦然，故以类相求，故人为天地谈也。”“兑为天地之口”出《说卦》。《说卦》云：“兑为泽，为少女，为巫，为口舌。”而《兑》的象辞也说：“兑，说也，刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人，说以先民，民忘其劳，说以犯难。民忘其死，说之大，民劝矣哉！”两相比勘，可见《太平经》应用了《说卦》与《易·兑》的象辞，这说明作者非常熟习《易经》，故能信手拈来论证自如的。

从上述，我们可以知道《太平经》从儒家那里继承了儒家的重要学说“孝”，继承了儒家的中和学说，并且进行了改造和总结，作出了一些有自己特色的加工，经过传教以及以后道教徒的推阐。它们深刻地影响了封建社会的各个阶层，渗透到他们的思想和生活中去，成为我国古代文化中一个十分重要的组成部分，其中有许多值得我们探索和继承。

^① 坎位于正北，与之相对的离，位于正南，子午亦正北正南相对，坎代表水，子亦代表水，故坎与子可于此互换。沈作喆《寓简》曰：“水字篆文三，即坎卦也。”

从《想尔注》看汉儒对早期道教的影响*

贺绍恩

道教是我国土生土长的宗教，它的起源和思想渊源可以追溯到秦汉以前直至中国原始的宗教信仰和神仙巫术思想。由于道教经历了一个漫长的思想准备过程，深受商周至秦汉各代思想的影响，至今学术界对于道教思想的来源看法很不一致。在很长一段时间里道教思想的来源被划定在道家、神仙巫术思想范围内，而对儒家特别是汉代儒家思想对道教的深刻影响认识不足。本文通过对道教早期著作《老子想尔注》思想的分析，试图证明早期道教吸收和利用了大量儒家特别是汉儒的思想，从而说明道教思想是“杂采诸家”（包括儒家思想）而自成一宗教理论体系的。

《老子道经想尔注残卷》是东汉末年张陵改道家为道教的理论著作。原书1905年被窃，现藏不列颠博物馆。本文根据香港中文大学教授饶宗颐先生校笺的《敦煌六朝写本老子想尔注》道经的三十四章半立论。《老子想尔注》，其名为“想尔”，正是要走出道家的圈子，发挥作者的长生成仙等道教思想。为论证和阐发长生成仙等道教思想，作者吸收、改造和利用了汉儒的大量理论思想。这些思想主要是以天人感应为主的神学天命论，以阴阳五行为主的政治、科学思想，以及以忠孝节欲为特色的伦理理论。

天人感应思想在先秦的天命论中早有萌芽，如《墨子·天志中》即说：“天子为善，天能赏之，天子为暴，天能罚之。”又如：“凡帝王子将兴也，天必先见祥乎下民，黄帝之时，天先见大虹大蜺……”^① 汉代天人感应思想大兴，汉文帝二年发出日食，文帝也以天人感应加以解释：“人主不德，布政不均，则天示之以实，以诚不治。”^② 在这些思想基础上，同时为了迎合汉武帝的政治需要，汉儒董仲舒把儒家春秋和阴阳五行结合起来，提出了天人感应的神学天命论理论，并以此说明社会政治人事的一切现象。

董仲舒在他的《春秋繁露》中对其天人感应的理论进行了论证。董仲舒列举了当时人们知道的“鼓其宫而他宫应之，鼓其商而他商应之”^③ 等等浅显易懂的现象来证明同类是相感的。又说：

* 本文原载《江西社会科学》1987年第4期，第65-68页。

① 《吕氏春秋·应同篇》

② 《史记·孝文帝本纪》

③ 《春秋繁露·同类相动》

此物之以类动者也，其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者，物固有使之，其使之无形。^①

从而说明事物本来都是相互影响的，而同类事物更是相互感应。同时这种感应往往通过一些无形的气或声音来实现，因而又是人们见不到的，往往被人说成是自然而然的。接着董仲舒认为天人是同类的，他说：“以类合之，无人一也。”^② 因为人是天的产物，从而人副天数，因而天人必同类。“为人者，天也。”^③ “人副天数。”^④ 天人同类，而同类又是相互感应的，因此天人也是相互感应的。

董仲舒认为天人是交相感应的，天人感应是通过“气”来完成的，他说：

阴阳入出实虚之处，所以观天志。辩五行之本末顺逆，小大广狭，所以观天道。^⑤

这样人可通过气的变化来了解无意。气的变化又表现为风雷雨电及其灾异现象。他又说：“谨按灾异以见天意。”^⑥ “凡灾异之本，尽生于国家之失。”^⑦ 从而由天人感应附会出灾异谴告之说。从而确立了天的赏善罚恶的地位。《想尔注》在对道家《老子》的注释中大量吸收了天人感应的神学天命论思想，经过一番改造，利用来论证和阐发其宗教思想。如：

“其精神与天通，设欲侵害者，天即救之。”（饶宗颐：《老子想尔注校笺》第五章注，以下只注意章数）天救之，则可“论死过太阴中，而复一边生像，没而不殆也”（《十六章注》）。没而不殆也，就是成仙而长生：“能致长生，则副天也。”（同上）而一般之人不识天人相感之理，不能与天相通，就得不到天的救扶，“庸庸之人皆是乌苟之徒耳，精神不能通天，所以者，譬如盗贼怀恶不敢见部史也，精神自然与天不亲”（《第五章注》），这样的人“生死之际，天不知也”（同上），天不知，则“死便真死”，不能致长生。这样天成为长生与真死的判官，人的行为是否能与天通是成仙的根本。天人感应神学天命观被用来为长生成仙的理论服务。但光说明天人感应与长生成仙的意义还不足以鼓动人们去信仰长生之道，还必须讲清使天感应于人、使人仙寿的途径和方法。也就是如何才能使精神与天相亲而得天之感应、救助？《想尔注》继续用天人感应论来回答这个问题，《想尔注》认为可以“至诚感天”（十九章注）。“至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之。”（同上）所谓至诚，是真心诚意为善而不求报答和功名利禄的，《想尔注》把这种不求功名利禄报答的至诚之行喻为“自嘿而行”（《十八章注》）。认为“嘿而行之，不欲见功”（同上）的至诚之行可以感天，使其精神与天通。而那些“欲以买君父求功名，过时不显异之，便屏怒（怒）之”者是不至诚的，其行不能感天（同上）。

《想尔注》在这里正是继承天人“自然相感也”（《二十九章注》）的天人感应神学天命论思想来论证和阐明其宗教神学思想的。它要用天人感应的神学天命论来树立天按照道教思想赏，善罚恶的威严，认为长生成仙的关键是能否感天的问题等等，从而建设其道教成仙的理论

① 《春秋繁露·同类相动》

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《春秋繁露·天地阴阳》

⑥ 《春秋繁露·必仁且智》

⑦ 同上

体系。《想尔注》对汉儒思想的吸收和利用由此可见一斑。

《想尔注》在用天人感应神学天命论来论证其理论体系的同时，对汉代儒家改造过的阴阳五行相生相克思想给予极大的兴趣，并常常用以说明长生成仙的具体理论和方法。

五行之说，最初见于《尚书·洪范篇》，战国末年讲五行理论的很多，甚至对一切都要配以五行，如四方，北为水，南为火，东为木，西为金，再配中央为上。邹衍更以五行相胜来解释社会历史，所谓“五德转移，治各有色”，以五行相胜建立“五德终始”说，西汉董仲舒也大讲五行阴阳，把《春秋》等儒家经典阴阳五行化了。象《易》的占验、《书》的五行、《诗》的五际六情、《礼》的明堂阴阳等等。可见阴阳五行之说到汉代已成为汉儒思想理论一个重要组成部分。汉代统治者更进一步建立了黄帝（土）——禹（木）——汤（金）——文王（火）——秦（水）——汉（土）的五德循环的历史系统，以证明汉王朝在历史上的合法地位。

东汉也承袭了这一以五行来解释政治历史的思想，《咸阳灵台碑》谓“五运精还，汉受濡期”^①即可证明。但东汉之后，统治者有了新的需要，五德相胜改成了五德相生。汉儒刘歆更以五德相生的理论推出了太昊（木）——炎帝（火）——黄帝（土）——少昊（金）——颛顼（水）——帝喾（木）——唐尧（火）——虞舜（土）——伯禹（金）——咸汤（水）的五行相生循环的政治历史体系。五行相生的理论在东汉广泛地影响到政治历史现象以外的医学、哲学、化学和宗教学说。用阴阳和五行相生相克的理论，汉代形成了中国文化的基本理论框架。

《想尔注》作为东汉末年的道教著作也深受阴阳五行相生相克理论的影响，认为阴阳五行相生相克是长生成仙的根本道理。成仙之道，要在“金木水火土气”（《四章注》）相调和，五行“和则相生，战则相克”，相克就是“金木水火土气不和”，则五藏伤，“五藏以伤，道不能治”。（同上）因而也就不能致长生，成仙寿。《想尔注》进一步认为要长生得仙寿，必须“实精”（《二十一章注》），但光实精还不行，还要有正确的行为即善行，善行的标准便是要做到调和五行。“夫欲实精，百行当修，百善当著，调和五行，喜怒恶去，天曹左契，竿有徐数，精乃守之。”（同上）又说：“今当和五行，令各安其位，勿相犯，亦久也。”（《三十三章注》）因此调和五行，使五行相生是实精之本，成仙之要法，否则，“喜怒五行战伤者，人病死”（《三十三章注》），也就不能长生成仙寿了。这样五行相生的思想被早期道教家用来说明自己的长生成仙理论和方法，可见早期道教并不仅是吸收阴阳家和神仙方术的思想。

在天人感应和五行相生理论之外，《想尔注》还吸收和改造了儒家特别是汉儒所宣扬的忠孝仁义和节欲的伦理思想。儒家重德治，其思想到汉代经过汉儒的改造已面目全非。由于汉王室建立了专制主义的中央集权制，统治者在政治军事统一之后必然要完成思想文化上的大一统，以适应大一统的官僚政治体系的需要。以董仲舒为代表的汉儒一方面以春秋和阴阳、五行论相结合，创立了天人感应的神学天命论和五行相生的政治历史观，另一方面他们从传统儒家的“尊尊亲亲”的思想中发挥和强调了忠孝思想。建立了忠孝仁义的三纲五常伦理系统。臣忠子孝之道在汉代成为普遍的原则，《孝经》正是汉代忠孝思想发展的反映，它对孝道作了系统

^① 《隶释》卷一。

的阐述，从天子之孝，到士、庶人之孝都有规定，认为：“孝，德之本也。”“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”^①“孝，天之经也，地之义也，民之利也。”^②“孝甚至，无所不通。”^③

《老子想尔注》受汉代儒家思想的影响也宣扬忠孝思想，并把忠孝看成是和至诚感天一样重要。“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别。”（《十八章注》）“知道意贼死贵仙，竟行忠孝质朴，口端以臣为名，皆忠相类不别。”（同上）又说：“臣忠子孝，出自然至心，王法无所复害，刑罚格藏，故易治，王者乐也。”（《三十五章注》）“臣忠子孝，国则易治。”（《十八章注》）“世人察之不审，故绝之勿赏，民悉自复慈孝矣。”（《十九章注》）有忠孝之心再加上至诚之意则“忠孝至诚”可以感天。忠孝也是长生成仙的条件或前提。

节欲可以说是先秦诸子的共同思想，汉代伦理更对节欲之论大为宣扬，视节欲为治身治国之要。董仲舒进一步论证，认为性中有情，情是性的一部分，情性之分又是贪仁之分的根源。情也就是人之欲，是一切恶的根源，故人性实兼有善恶。于此认识，汉儒认为要清除恶，必须省情而节欲，这样才能治身立本，到宋儒甚至发展到“存无理，灭人欲”的封建礼教的极端。

《老子想尔注》也讲求节欲，并用节欲思想来阐述自己的成仙理论，认为省情节欲是实精存真之本，是修身之要，是长生成仙的必要前提。如说：“求长生者，不劳精思求财以养身……不食五味以恣，衣弊履穿不与俗争。”（《十七章注》）“情欲思虑怒喜恶事，道所不欲，心欲规之，便即制止解散，令如冰日散灼。”（《十五章注》）节欲怎么和长生之道联系起来呢？《老子想尔注》认为节欲包括对人各种情和欲的节制，而性欲则是节欲的主要对象，它可达到“实精”或“结精”的目的，而结精可以使人长存，因此通过节欲以结精成仙是长生永存的重要途径，因而节欲也就被看成为道教徒长生修炼的重要方法和必要前提。如说：“男女之事，不可勤也。”（《六章注》）“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当各自止，年少之时，虽有，当闲省之……若少年则长存矣。”（同上）

当然，《老子想尔注》既受儒家影响而重孝道，就必然受到儒家继嗣重子思想的制约。因为继嗣是孝道的首要内容。俗话说“不孝有三，无后为大”生儿育女不仅是人的天职，而且子对父的孝，不仅要在父生前尽忠尽孝，更重要的是继承父之遗志，以使之发扬光大，所谓“光宗耀祖”，即此。这就必须有继承自己衣钵的子孙，因此重继嗣是孝的首要任务。《老子想尔注》代表的早期道教思想，也受其影响，虽讲节欲，而没有要人绝欲。认为应在保证继嗣，使“种类不绝”的前提下强调整节欲，要“不恋结产生，少时便绝”（《六章注》）。这样的人即可长生成仙。而正是这一点使道教和其他民族的宗教特别是佛教区别开来，体现了道教作为中国民族土生土长的宗教特性，也反映了儒家现世主义思潮在作为中国文化一部分的道教中的影响。后来的道教人物几乎都有妻室，像天师家族，天师一般在生有儿子，有了继嗣之后，便独居。

从以上四个方面的分析，我们可以肯定地说汉代儒家思想从天人感应、五行相生到忠孝节欲的广泛领域都被早期道教家学习、吸收、改造和利用，在早期道教理论的建构中起到了深刻的启示作用，并成为道教家论证其长生成仙理论的大前提和方法论。早期道教家们以新的形式

① 《孝经·开宗明义章第一》

② 《孝经·三才章第七》

③ 《孝经·感应章第十六》

和方法把它们融进了早期道教理论之中。《老子想尔注》正是道教创始人张陵以道家思想和神、巫术、阴阳家思想为主，融汇诸子百家特别是汉儒的思想而成的道教早期经典。是“杂采众家”而创立的“自成一体”的宗教理论体系。

儒道会通如何可能？

——葛洪思想之“内道外儒”说解析*

余 玥**

迄今为止，关于东晋葛洪的道教哲学，人们通常认为，其总体特征是“内道外儒”：以道教神仙养生为内，以儒家名教应世为外，亦即所谓内神仙而外儒术。但人们没有意识到：这样的内道外儒如何可能？因为，当我们在承认儒、道思想在根本上不同的前提下思考问题时，就会面临这样的疑问：假如葛洪的道教哲学是内道外儒的，那是否意味着他的思想是内外背离而不一致的呢？我们还可以更进一步发问：儒、道思想在根本上就是截然不同的吗？或者事实正好相反？无论是否，我们都已经逼问出一个根本的问题：儒道会通如何可能^①？

一、内外融贯

在我们研究的伊始，已经有问题本身确定了其究本探源的性质，这意味着，我们的出发点远在儒道已经源出并且流至有分歧处之后，我们缘于一种在外的处境向内反观并寻求明证。预先被思想界认定的是：葛洪的道教哲学思想本是内外融贯的，这种内外融贯在葛洪思想的方方面面都体现出来这里，我们把葛洪的“玄”“思玄”跟儒家的“诚”“思诚”加以比较分析，即可以看出葛洪思想是如何内外融贯的。

在儒家思想中，“诚”是一个基本范畴。《礼记·中庸》提出了“诚”“思诚”这样的对举性范畴，诚作为本体，就是“内”，而思诚或诚之作为工夫是“外”。“诚”“思诚”就是“合内外之道”。同样，葛洪的“玄”“思玄”也是一种“合内外之道”。他说：“玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器：此思玄之要道也。”^②可见，“内”在此是能得之源，外是得之而可以用功加以守备，所以内外是由内而外可明。然而，虽然我们知道天道之诚与玄一之道才是“思诚”与“思玄”的“反思”之所以可能的根基，但我们如何把捉这一根本性的

* 本文原载《宗教学研究》2008年第4期，第156-159页。

** 余玥，四川大学道教与宗教文化研究所硕士。

① 根据康德哲学，“如何可能”这种问法已经肯定了主词指称的事实。儒道会通正是中国哲学史上的事实，黄老之学、魏晋玄学、宋明理学是其典型形态。我们这里要探索的是这个事实在观念上的奠基根据。

② 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第2页。

“内”源呢？

我们先尝试理清“内外”之间的关联，再来回答这一问题。作为“内外”的一贯之“一”者并不外落，就是“内”本身向外。《至理》：“涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素。”^①“雌”就是“玄”，就是“内”，而“守雌”于外正是守内。《告子上》：“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。”“思”之“得”正是“天”之所“与”，而天道为诚在内，也可以见“外”就是“内”。“内”“外”的无别使得“合内外之道”成为可能。但是，这岂非一种诡辩论的说辞？“流”既是“源”说的的是什么？如果由此内外始终处于不断源出、呈露的变动不拘的同一中，处于“大化流行”中，可存之“神”、可固之“命”又意指什么？外落于“器”“物”的本性淆乱又如何发生？

为了可能呈露，上述整体之一源一流结构必须先行隐含了分判、分殊，即“可形之形”，也即“中节”之“节”。这是一种“分别显现”，也就是在分别中定居和正固。就这一整体一源一流结构之“可能发而为形”一面称为“质”，而就其“形之显为形”；一面称为“文”（“纹”），也就是所谓“有者，无之宫也；形者，神之宅也”^②，兼具“文”“质”则本身是一建构行为。“诚”与“玄”作为内外一贯之根底必能建构，而“思”则是使建构整体现形成立者。《尽心上》讲“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，粹然见于而，盈于背，施于四体，四体不言而喻”；《道意》讲“道者……为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，圆者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰”^③，就说明这一建构过程作为“达”“成”不待论证而自得的喻人明晓。“达”是内外通达，内与外之间所存之“神”与“用之者神”都是本来自然，本来到位。各正其位，则“天地位焉，万物育焉”。从而，“内”作为根源就是“内外”一贯的自然达成的可能奠基，这一奠基摄入了自身，也必须在自身中得以理解因此，“内”对“外”的可能奠基也同时就是自我奠基，《畅玄》“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗”，^④正好说明了这点，那么从何奠基呢？

达于内外的可能已经允诺了我们由“外”观入“内”：就是基于这一建构过程作为“达”“成”不待论证而自得地、喻人明晓地开展“反思”。“反思”在此已不是什么在后成立者的向前规定，而是意识的前后来回贯通而成之“本质直观（seeing of an essence）”。“前后来回贯通”赖于自得之达道，在前后来回贯通中分殊差别不仅是在保持一种丰富性，而且本身就是能动性这最好的例子就是“四端”：《公孙丑上》：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；恭敬之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”仁义礼智作为本心并非只是在最初推动行为，且有待于“思”从外验明与校正的，“思”就是仁义礼智之内求，反求诸己，也就是道在自身中陶范万物、建构万物且于中居定，使之可以节度为“四”。由“四端”全盘保证发心是仁义礼智的，并且随时随地可以在发与未发间来回思明、思得（明其来龙去脉）这一“思得”因此也就成为了“内”对“外”的奠基。这不是“内”在无外时已经垄断性完事了了的，而是借由“思”“求”保证其可能性，使“外”得于“内”。即，奠基正是使建构整体先行成立的、

① 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第111页。

② 同上书，第110页。

③ 同上书，第170页。

④ 同上书，第1页。

“思”“求”随时随地明其来龙去脉的、对可建构性的实现。这一实现本身不仅是思虑的，而且是践履的，合而言之正是工夫的全部内容“在外”之明证“内”，也就是可以建构的“内”有来龙去脉的建构成形本身。

在此，“内”的建构性必须基于其整体的一源一流结构得以理解。“思”在此是当下获得了其“能形于外”且“外得于内而以外形”两个相关项的能力。这乃是一种当下的饱满充沛，容光外照。但是，有一种分殊表呈之“外”却不同于其他而具有一种几乎无比的诋毁能力^①在道教是“死”，在儒家则是“不仁”“不义”。之所以《抱朴子》之要就是“告人以长生之诀，授之以不老之方”^②，就是因为除了长生之术，其他所有方术的效能都会因为“死”而失去。“死”使得除了长生之术外其他任何事物都无可抵挡的陷入毁灭，丧失效能，无从落实，这是“死”最显可惧的关键所在。同样，“不仁”“不义”也意味着一种失—放失，一种对“礼”“乐”的无知觉。那么，这是怎样发生的呢？在于“感于物而动”。《道意》：“情感物而外起，智接事而旁溢，诱于可欲，而天理灭矣。惑乎见闻，而纯一迁矣。”^③“感物动情”更是儒家的传统见解^④。可是，为何“感物”会外落于“器”，使得本性淆乱而且具有了如此的诋毁能力呢？

事实上，“感”与“物”也并不在“我”之外，“万物兼备于我”（《孟子·尽心上》），“寿命在我者也”^⑤，因而“感物”必定也是居于一种由内而外的“分别显现”中：“物”被“感得”从而当下使人“物化”、器具化，自入于一物。这“物”不是异乎“我”的自主持存的另外什么，而就是“物作为物成形”，也就是作为“非我”成形，如前所述，由于道“可形”，“可节”，也就必然可以形为“不形”，节为“不节”。“不形”“不节”，不是“形”与“节”的对立，而是根植于“形”与“节”而作为其残缺干瘪的形式显现出来的东西，所以才可以说“非礼之礼，非义之义”（《孟子·离娄下》）。物在此并非直接就是“不仁”“不义”，因为“思诚”“思玄”作为种种可能性的当机实现，必定包含了“成物”的可能，然而却不应当因此将“物”反转执取为“人”。“成物”作为“知”恰意味着对这种不当反转的当机实现的清晰知见，而不是要去成为物。所以孟子曰：“君子不亮，恶乎执。”（《孟子·告子下》）“亮”就是这一清晰知见，“执”则是说对这种不当可能的接受，固执其有。因此，“感于物而动”一方面揭示了“动”的从何可能（正是基于“内”使“外”得于“内”），一方面说明了形式的种种可能的分别显现中正蕴涵了其不当的显现可能。“不当”在“物作为物成形”中对“我”即是一否定；因为其已经作为物成形了，故而绝非能作为“本我”成形了，故而正是“我”的失落其几乎无比的诋毁能力正由于这一否定性而生。而“我”失落了，“物”的可正也就涣散了，这一绝对的无我而物错居其位的否定状况正是“死”，正是“不仁”“不义”。

但是，正因为这一绝对的否定使得“我”的必然应当成形于外也否定了，所以其自身便只能是一种纯粹的偶然性（但在能够出现一层讲，也是现实的）也就是说，之所以用“感”物而

① 这种“外”不是工夫的直接形态，而是作为工夫的停顿、中断、无法开展的否定形态出现的。

② 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第149页

③ 同上书，第170、171页

④ 参见朱熹《诗经传序》中的论述。

⑤ 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第15页。

不用“思”物，正是在说“思”虽然使得物可能被奠基成形于外，却在这样的“死”与“不仁”“不义”中反转为纯粹偶然性，非恒定性，显得是“偶感”而得的。其实，并非“偶感外物”提供了“成外”的当机自主断定，相反，是由当机自主断定以一种残缺干瘪的形式显现为似乎是“偶感”于外物。一般这已经意味着，在明见其本质上非偶然而表象为纯粹偶然的道理后，“长生久视”“克己复礼”是必然且当然可能的：正是由于“死”的不必然，才可以反驳说：“谓始必终，而天地无穷；谓生必死，而龟鹤长存焉。”^①正是由于“不仁”“不义”的不必然，才可能“风行草上，必偃”^②。因此我们说，这种分殊表呈之“外”其实就是不知、不明，不知、不明在分别显现中表象为固执于偶然性（“死”的似乎不可克服，小人的反复无常），而其本质是知与明的残缺干瘪的形式显现，是必然因其残缺干瘪而当被克服者。

二、本末贯通

内源为“本”，外流为“末”，因而以上分析的葛洪思想的内外融贯问题，其实也是本末贯通的问题《中庸》认为，未发之中、之内，也就是本；已发之和，也就是末，《明本》篇说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”^③可见儒道都关注着本末源流那么，本、末究竟何以表现其何本何末的？

我们首先将《抱朴子》中提及的末行形状大致厘为三类。

1. “死”，其弊在不能守内于外而有所“物化”，分析详前。

2. 如钱财、美色、甘食、车马、游行等等，这是“俗人不能识其太初之本，而修其流淫之末”，其弊也在于“物化”，也就是说，在上述流淫之行中已经含有了诋毁性的“死”，所以会“有倾越之灾，有不振之祸”^④。在这类末行中，人的本“能”已经被偷换为追逐物性，流于物所的自我放失了。在对上述事物的沉溺中，人不再是能“物物”者（能使物成，明物非人），而是“物于物”者（以成形之“物”作为固执的处所偷换否定去其本来应当能形之“人”，从而以物的、非我的、不自知不自明、反复无常的否定形态在物中不断放失）。

3. 如“宪章成事，出处有则”至于“德行积于衡巷，忠贞尽于事君，仰弛神于垂象，俯运思于风云，一事不知，则所为不通，片言不正，则褒贬不分”^⑤云云，其弊在于“博而寡要”，也就是繁难不通。这种繁难是一种根本上的主旨未明，所以才会导致“汲汲于名利”“相研之薄领”^⑥，其实可以视作上述末行的弱化状态，也就是说，虽然此类末行没有一种显而易见的沉溺，但就在对宪章制度、言行举止等一一不漏的注重中，一方面仍然有着奠基性的每每当机一贯，但另一方面，这种奠基却表现为对本心的方方面面进行修饰的欲求与活动。这意味着本心的能表现已经被技术性的“如何表现得更好”所取代，被巨细不遗的思虑计量所取代，因

① 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第13页。

② 杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年版，第129页。

③ 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第184页。

④ 同上书，第170、171页。

⑤ 同上书，第139页。

⑥ 同上书，第187页。

而已经存在着“物化”的危险而“当机”也就只是在预测中被等待完成的事件，却非当下正合其宜的事件了。

而本心原道就是“一”，即“所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万物，酝酿彝伦者也”^①。而人“命在其中，不系于外”^②，因此，人与道之关系，就是人归于其内既是道。孟子言：“仁者，人也，合而言之，道也。”同于此。可见，就其本心原道言，儒道无异，皆在“人道”之于“天道”的实现，也既是“人道”得“天道”之所与于“人道”之内，这一“得”便是自得。所以可以说“寿命在我”。“我”既是人道之“我”。“成我”便是成人、成道。这里“我”已经没有任何独专的可能。“成我”就是“我”自得于“我”，“我”能形为我这不是说有一个“我”待成，而是在“未发”中说我可成、当成了。这样，始终保持的就是“我”积极主动的能形于外，也就是道的简约之本。那始终是一建构，虽然不能假借于任何“已有”的条件。^③它说明，一方面“我”向“我”而成形才是应当的，另一方面也意味着“我”能形为“非我”的残缺干瘪形态。必须指出，未发之本并非既是“质”，“质”只是就其可形讲，是潜在的待实现性，并没有提供任何规定性，而“未发”作为“可发”已经先行描绘和规定了其“发”的可能疆域，因而可以以“中”之名来与“已发”之“和”交通融贯。同样，已发之末也不就是“文”，“文”只是指规定实现出的样态，而“已发”则说的是这一被规定样态是能够如此被规定的。

由此我们再次来谈“末”，谈“物化”。前一节中我们说“物”不同于“我”，所以对“我”具有了能否定的胜质，又说这一否定本身是由“我”发出的，那么问题是，“我”怎么能够发出“非我”之“物”的呢？如果“我”始终“能发”，所发之“物”又怎么对能发性本身构成威胁呢？这些问题其实是一种误解。如前所述，内外本末的整体一流结构包含了“能形于外”与“外得于内而以外形”两个相关项，就其“未发”之“能形于外”讲，“非我”之“物”也是“外”的一种可能，而就其“已发”为“外得于内而以外形”讲，“物作为物成形”的可能被实现已经表明“不是我”，“我”本应如是的这种可能（我本应“生”，我本应“仁”）被取消了因而前面所言“物”对“我”的诋毁全部都是在“已发”之“末”中讲，而非在“未发”之“本”上讲。对于“未发”来言，这一“物”是不必然，不应当的，但可以是现实的。

所以，我们可以看出，在前面所说末行的三种形状并非就其“已发”的全貌在说，而只是就其“已发”之“文”的、实现出的形状一面在说明。关于《抱朴子》中末行的全面表述应该是：

1. 基于道之应当可能，作为道之现世运用的儒学部分，如宪章制度、人伦言语等。
2. 基于道之可能“不”，作为道之现世运用的否定形态的儒学部分及其他学问，如功名利禄、声色犬马、名墨农法诸家等。
3. 基于道之可能“不”，作为道之纯粹否定形态的“死”。

① 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第185页。

② 同上书，第170页。

③ 从这里开始当然的完全表现出儒道会通之奠基与康德先验思路的契合性。

本末贯通在上述三种情况中都已经可能，但是在2、3中经历了不应当的偶然的反转，因而表象本末似乎未曾贯通乃至二概，实际上却必须先行在本质性的贯通中才可能如此表象。

三、儒道会通

儒、道之间的形式的会通，恰恰是其本质的会通。我们甚至可以说：儒道会通之所以可能的根基，在于儒道会通如何可能？葛洪思想之“内道外儒”说存在着一种超越论的一般形式观念，而这才是“中国哲学”的更为本质的东西。儒道会通在这里只是指向其整体的一源一流结构。一源一流不是说有一个源流可以对应地接纳儒道，好似一个比儒道更高的种。一源一流正蕴涵着在“一一显现具体”中的一贯性，也就是“每每当机一贯”。它不是基于经验的历史事实作出的判断，相反，所有的经验历史事实如果不愿以一种残缺干瘪的形式出示，就必须基于这种结构。因此，“万殊之源”之道与“大醇之流”之儒^①的不可偏废性不在于他们是有差别的，各应一事的，也不在于有了并行不悖的他们世界才是丰富的，不单调无趣的，而在于他们皆是本来能动于外的，皆是一种可能的呈露本身。这些呈露在总体构架与细节分布上可能毫无相同乃至时常相左，却并不意味着其中没有包含一种内在的比例尺一贯。这已经不是二者中各自寻求，推明古意就可以知见的了。那似乎出自一种“比较的直觉”，一种“陌生的亲切感”，而严格的说，这一“直觉”是经历了如我们前面所述的种种过程（乃至愈发曲折，愈发细致，愈发深邃的）方才显现的。

需要强调的是，在这一显现中，先行包含了一种“应当性”，即如其自是的显现要求。这一应当性对“每每当机一贯”的整体一源一流结构提示出一种必然的价值内涵，也就是说，人以“生”表现为人，人以“仁”表现为人，不仅是一个先天事实，而且“生”“人”的如其自是的出现已经就是价值。如其自是不包含对某个已有成型的刻板准则的遵循，所以《抱朴子》反复申言“夭寿之事，果不在天地”^②，以反对天生人有定分，定分已经包含生死之命，所以修长生无益的说法。这不是反对“分”于人之固有，而是反对“分”只是实现预订下来只等着人去做的刻板准则，是要说明“如其自是”正要且只能在每每当机一贯中达成。那其实也就揭示了一种真正的有限性，其对人的要求同时也就是人的自我建树与肯定，是对无限可能的唯一的、必然的、应当的且先行已然的指归。有限性在这里不是一种不完善的，有所缺的状态，乃正是一个饱满自由的自身在这一意义上，儒道都心领神会的归属于这伟大的有限性。

由此，我们知道所谓的具有根本性的超越论的一般形式观念并非一种外形为“文”，也非一种作为成形的内在能力，更非只是要说明葛洪学说采取了儒学外饰或者是说葛洪其实骨子里是个儒家。葛洪哲学中儒家的形式显现在出示道教现世正当性的同时，已经标明了一项重大的转折，即，道教作为不同于道家思想的体系已经正式确立。这时的确立不是添加与拼接了什么，而是转换了什么，具有根本性的超越论的一般形式就是这一转换本身。用海德格尔的话来

^① 葛洪著，王明点校：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第138页。

^② 《抱》，第136页

说，其超越的、先验性^①的表现在于它们“超出存在者的一切可能的关乎实事而可能归类的规定性之外，超出一切（存在者的特殊式样）之外”^②而实质在源即是纯粹的“质”性的东西，在流即是纯粹的已经成形为“文”了的东西。这些东西本身都不能构造差别性，但却是差别性的主要表象场所。因此，如果没有基于具有根本性的超越论的一般形式的比较，道教本身不能提供任何相较其他思想体系的差异性与一致性，而仅仅限于一种轮廓勾勒。但是，在比较之后，这种轮廓就可以鲜明的表象为与其他思想体系有差异的不同类别的东西，而这其实已经是事质领域的工作了。

^① 这里超越论的与先验的同为 *transzendental* 一词，而不是在 *transzendent* 意义上用的超越。西哲史二者的区别使用主要在康德与胡塞尔处出现。

^② 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1999 年版，第 17 页。

寇谦之援儒入道思想述评*

谢路军**

儒家伦理纲常的核心是“三纲五常”。这种伦理纲常思想，也为道教所继承和发展。道教在宣扬这种伦理道德的时候，往往和它的长生成仙思想结合起来，所产生的实际效用比儒家更大。道教的早期经典《太平经》中将“天地君亲师”合为一体，这正是后来社会上“天地君亲师”信仰的由来，其影响至为深远。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中也说：“欲求仙者，要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。若德行不修而但务方术，皆不得长生也。”由此可见，道教不仅把儒家的伦理道德吸收过来，而且把它纳入了自己的思想体系。北魏时期的寇谦之，对北方天师道改造的核心，除了借助于佛教的形式之外，就是引儒入道，特别以儒家礼教规范道教。其援儒入道，一方面是因为在魏晋南北朝时期的思想主流依然是儒家学说，另一方面，道教的改革者们也认识到用儒家礼教规范道教，才可以实现道教的发展及治国安邦的使命。

根据汤用彤先生的考证，现存《道藏》洞神部戒律类力字号的《太上老君戒经》《老君音诵诫经》《太上老君经律》《太上经戒》《三洞法服科戒文》《正一法文天师教戒科经》《女青鬼律》七种都为寇谦之的作品^①。寇谦之援儒入道的具体内容主要如下：

一、以儒家的“礼度”为内容改造道教

寇谦之假托太上老君之口说：“嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷……汝宣吾《新科》，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术……专以礼度为首，而加之以服食闭练。”^②寇谦之改革天师道，就是要废除“三张”伪法，而以维护礼教的儒学去改革道教。

首先，以儒家的礼仪制度改造道教的神仙世界。从教仪上，天师道以“太清玄元无上三天无极大道”为主神，同时也祭祀天地水三官等天宫鬼神，具有原始多神教的特点，诸鬼神天官

* 本文原载《中央民族大学学报·哲学社会科学版》2005年第2期，第107-110页。

** 谢路军（1965-），男，山东济南人，中央民族大学哲学与宗教学系副教授，博士，主要从事道教与佛教的教学与研究工作。

① 汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想——道教史杂论之一》，《历史研究》1961年。

② 《魏书·释老志》，中华书局1974年版。

间尚无明确的等级从属关系，诸神所居住的上天世界也比较简单。而在寇谦之的《录图真经》中则明确上界“有三十六天，中有三十六宫，宫有一宝”“无极至尊”为最高天神，次以大至真尊、阴阳真尊、洪正真尊、牧土宫主李谱文，以及五等天官、赤松、王乔等近世成仙者构成的诸神系列。寇谦之本人也位列仙班，成了统领一方的活神仙。与天师道所奉尊神有所不同，《录图真经》对诸神的坛位、礼拜、衣冠、仪式等也都做了“各有差品”的规定，“大自与世礼相准”，诸神的等级关系不过是世俗的门阀士族等级制度在神仙世界的反映，道教神仙世界的排序借鉴了儒家的礼仪制度。

其次，维护封建土地占有制。攻击农民起义“坏乱土地”、自收“租米钱税”，维护“公侯卿相伯子男”的“封土”秩序。寇谦之在《老君音诵诫经》中说：“从（张）陵升度以来，旷官真职来久，不立系天师之位……惑乱百姓，授人职契，录取人金银财帛，而治民户恐动威逼，匹帛牛犊，奴婢衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病说不可称数。”

再次，巩固统治政权和伦常关系。要求道教徒“不得叛逆君王，谋害国家”“于君不可不忠”，攻击农民利用道教起义而“称官设号”是大逆不道的行为，将起义军称为“臭肉奴狗魍魉”。寇谦之还非常注意维护伦常关系，经中到处都是“不得违戾父母师长”的话。《正一法文天师教戒科经》中所载奉道不可行之事二十五条，其中有十六条是为巩固伦常关系所设，如“诸欲奉道不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠”等等。寇谦之规范道教信徒的行为说：“臣忠子孝夫信妇贞兄敬弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。”“种民”是早期道教的术语，即积有善德的圣贤长生之人，是道教徒企图修炼达到的正果。

另外，五斗米道诵习道经本为直诵，寇谦之吸取儒家礼法仪式有音乐伴奏，遂改“直诵”为“乐诵”，即诵经用音乐伴奏。这表现出寇谦之重醮仪，倡礼度，改变了过去以符水疗病及注重炼形的道教教义。

总之，五斗米道经寇谦之“清整”（改革）后，从组织到教义，以及与当权者的关系，都发生了很大变化。原五斗米道的靖治组织形式瓦解了；教会的“租米钱税”经济来源被取消了；教义上吸取儒、释思想，提倡礼度及规诫，以约制信徒身心，使炼形诸术居于辅助地位，使五斗米道与皇权结合，一度成为国教。

二、以儒家的“唯贤是授”选拔道官和统领道民

寇谦之托称太上老君降临，授他以新天师之位和新科律《音诵诫经》，宣布将旧道法“尽皆断禁，一从吾乐音诵诫新法”。新法首先废除了祭酒道官私署治职契策的作法和世袭制度，代之以儒家“唯贤是授”的原则，宣称：“诸道官祭酒可简贤授明，末（未）复按前父死子系，使道教不显。”据说，寇谦之就是因为“立身直理，行合轨范”，经嵩山土地神上表天曹而后由老君降旨，才荣任天师之位的。这一做法打破了在巴蜀时三张祖孙世袭天师职位的惯例。三张在巴蜀时设二十四治的称号，《音诵诫经》宣称“其蜀土宅治之号勿复承用”，即在巴蜀设置的称号一律废除。又规定道民不得任意改投道官，道官招收弟子须坚持“唯贤是授”的原则，有三年的考验期。为了更好地贯彻“唯贤是授”的原则，宣布废除五斗米道的租米钱税制度和滥收做法，“唯听民户岁输纸三十纸、笔一管、墨一挺，以供治表策度之功。”以上这些都

是按儒家“唯贤是授”的礼法来清整道教组织的。

三、以儒家的“中和”思想融合道教

“中和”思想是儒家文化的核心内容之一。《尚书·盘庚》记有商王盘庚的训词，要人们“各设中于乃心”，把心端放在正中，不偏不倚，不走极端。《尚书·酒诰》也记有周公的训词，要大家符合中正的要求。可见，“中”从商周以来便是作为一种美德被称赞和发扬的。孔子将之发展为“中庸”的原则，要求立身、处世均取不偏不倚、无过无不及的态度。“中”成为儒家的最高道德规范。而“和”，是指事物对立因素的交融，也即多样统一。《国语·郑语》说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”这说明“和”是不同因素的互相交合，可使事物繁殖不息；“同”是相同因素的补凑，只能使事物消亡。因此，“中”与“和”是一致的，充满对立统一的辩证思想，二者互为补充，成为中国传统文化的根本精神。儒家经典著作《中庸》说：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道。致中和，天下位焉，万物育焉。”《太平经》中也有多处言“中和”思想：“中和者，主调和万物者也。”寇谦之则把“中和”思想与维持社会秩序紧密结合起来。他认为，“不和”是产生“坏乱土地”“称官设号”“贫者欲富”“颠倒伦常”“诈伪乱真”等思想和行为的根源。他在《正一法文天师教戒科经》中夸赞“中和”思想：“道以冲（中）和为德，以不和相克。是以大地合和，万物萌生，华英熟成；国家合和，天下太平，万姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆。贤者深思念焉，岂可不和！天地不和，阴阳失度，冬雷夏霜，水旱不调。万物乾陆，华叶焦枯。国家不和，君臣相诈，强弱相凌，夷狄侵境，兵锋交错，天下扰攘，民不安居。室家不和，父不慈爱，子无孝心，大小忿错，更相怨望，积怨含毒，鬼乱神错，家致败伤。此三事之怨，皆由不和……善积合道，神定体安。”文中以“天地不和”“国家不和”和“室家不和”三种不和的惨痛结局，说明“中和”思想的重要意义。

寇谦之又借鉴儒家的“中和”思想，要求统治者对下层人民采用“硬”和“软”的两手，即“威猛”和“宽惠”并举。他提出“主人”对其奴婢不得任意“纵横扑打”；如果奴婢有“过”，主人要告诉他们，做此事应受惩罚，然后要奴婢“自愿”受杖，而且不得“有怨恨之心”。

四、以儒家的入世精神改造道教

儒家人生哲学追求的最高境界是“内圣外王”之道，而“三纲八目”是儒家实现“内圣外王”的修养功夫。三纲八目充分体现了儒家的入世精神。寇谦之就是用这种儒家的入世精神改造道教，他不仅积极参与政治，还曾以仙人之口表达其为“帝王师”的政治理想。《魏书·释老志》载：“（寇谦之）服食饵药，历年无效。幽诚上达，有仙人成公兴……兴叹息曰：先生未便得仙，政可为帝王师耳。”他在《老君音诵诫经》中宣称，自己作为教主的使命就是“并教生民，佐国扶命”。

从寇谦之与崔浩的交往亦可见其入世精神。《魏书·卢玄传》说：“（崔）浩大欲齐整人



伦，分明姓族。”寇谦之为崔浩所信任，被推荐给魏太武帝，据《魏书·释老志》说：“世祖即位，富于春秋，既而锐志武功，每以平定祸乱为先，虽归宗佛法，敬重沙门，而未存览经教，深求缘报之意。及得寇谦之，道帝以清净无为，有仙化之证，遂信行其术。时司徒崔浩，博学多闻，帝每访以大事。浩奉谦之道，尤不信佛，与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害。帝以其辩博，颇信之。”可见，寇谦之与崔浩的交往，一方面是因宗教的关系，更重要的是出于政治上的目的。《魏书·崔浩传》说：“天师寇谦之每与浩言，闻其论古治乱之道，常自夜达旦，竦意敛容，无有懈倦。既而叹美之曰：‘斯言也惠，皆可底行，亦当今之皋繇也。但世人贵远贱近，不能深察之耳。’因谓浩曰：‘吾行道隐居，不营世务，忽受神中之诀，当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统。而学不稽古，临事暗昧。卿为吾撰列王者治典，并论其大要。’浩乃著书二十余篇，上推太初，下尽秦汉变弊之迹，大旨先以复五等为本。”可见，“当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统”乃是寇谦之道教改革的目的所在，亦是其入世思想淋漓尽致的体现。

从《录图真经》看，它不仅是一部改革道教的经典，而且还是一部图讖式的神书。经文称上师李谱文“昔居代郡桑乾”（北魏首都平城所在地），鼓吹寇谦之为李谱文的义子，受命奉持真经“辅佐北方泰平真君”。这是为迎合当时正欲入主中原的拓跋魏统治者而制造的讖语，说明寇谦之隐居嵩山三十多年后，已准备下山实现他佐国扶命、“为帝王师”的宿愿。《魏书·释老志》载：“世祖欣然，乃使渴者奉玉帛牲牢祭嵩山，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。”道教俨然成了北魏国教。

寇谦之还参与了实际的政治事件。始光三年（426），太武帝欲乘夏主赫连勃勃新死之机出兵进击大夏，掌握兵权的太尉长孙嵩畏难不肯。太武帝“乃问幽微于谦之”，寇谦之答称：“必克。陛下神武应期，天经下治，当以兵定九州，后文先武，以成泰平真君。”自公元426年起，魏太武帝亲率鲜卑铁骑连年出击，横扫中原，将大夏、北燕、北凉等割据政权灭掉，终于在公元439年结束了西晋以后五胡十六国的长期战乱分裂，完成了北方的统一。因寇谦之在战争进程中随军赞划有功，所以统一完成后太武帝更加信奉道教。公元440年，寇谦之“请为帝祈福于中岳，精诚通感，太上冥授帝以太平真君之号，并冠服符箓。师还具奏。是岁改为太平真君元年”^①。太平真君三年（442）谦之又奏称：“今陛下以真君御世，建静轮天宫之法，开古以来未有也，应登受符书以彰圣德。世祖从之，于是亲至道坛受符箓，备法驾，旗帜尽青，以从道教之色也。自后诸帝，每即位皆如之。”

道教追求当世利益，具有入世特点。这一思想宗旨贯穿在道教发展过程中，但在寇谦之前后却有一变化。在他之前，原始道教多活动于民间下层，其入世思想比较朴素，其中还不乏一些呼吁平等、平均的反抗思想。从《太平经》的内容就可窥见一斑。至寇谦之则完全改变了原始道教中所包含的反抗精神，将道教改造成为符合儒家礼教精神的官方宗教。

五、以儒家“男女授受不亲”的思想反对房中术

儒家“三纲”之中的“夫为妻纲”，强调妻子对丈夫的忠贞不二。自古将妇女“大门不

^① 《历世真仙体道通鉴·寇谦之传》。

出，二门不到”看成守妇道之本。而道教却提倡修炼“男女合气之术”，自然与儒家礼教形成矛盾。

早期道教的“男女合气之术”，在实行中会发生种种问题，以至于破坏伦常关系。所以，这一情况遭到正统儒家士大夫及佛教禁欲主义的攻击。在中国，家庭是社会的基本细胞，是联系个人与国家的桥梁。房中术的外传，有可能破坏家庭的稳定，导致宗法血缘关系的混乱。寇谦之认识到，道教要取得社会的认同，必须断然除去“房中术”。他说：“黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。”^①又在《老君音诵诫经》中说：“吾《诵诫》断改黄赤，更修清异之法，与道同功。其男女官箴生佩契黄赤者，从今诫之。”江南的葛洪、陶弘景还是承认房中术有助于修道，寇谦之则加以否认。不过，需要说明的是寇谦之并未完全废弃房中之术，只是反对滥传而已。他在《音诵诫》中称：“然房中求生之本，经契故有百余法，不在断禁之列，若夫妻乐法，但勤进问清正之师，按而行之，任意所好传一法，亦可足矣。”由此说明，寇谦之反对房中术在于维护儒家所宣扬的正统思想。

总之，寇谦之的一系列道教改革措施，都与其“援儒入道”有着直接的关联。可以说，寇谦之的道教改革成就，是他“援儒入道”的必然结果。

^① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版。

周敦颐与道教*

蔡 宏

周敦颐是二程的老师，所以朱熹在《伊洛渊源录》中把他排在首位，认为他继承儒家绝学，孔孟之道。朱熹说：“濂溪周公先生，奋乎百世之下，乃深探圣贤之奥，疏观造化之原，而独心得之。”^①朱熹说圣人之道从周代开始就衰落，孟子以后就没有人传播了，到了宋代，周子出来，无师自通，继承孔孟之道，发扬了道学。这在史学上也是有记载的，《宋史·道学传》中说：“至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学，作《太极图说》《通书》，推明阴阳之理，命于天而性于人者，了若指掌。”^②但他是否真的像朱子说的那样，他的思想是“独得于心”，还是周子的体验别有源头和影响呢？下面就从周子其人、其学来探索这一点。

周子一生活淡无为，黄庭坚描述他说：“人品甚高，胸怀洒落，如光风霁月，廉于取名而锐于求志，薄于微福而厚于得民。”^③他虽生活在世俗中，但一直追求一种超脱、自然的生活，倾慕老庄隐逸、洒脱的生活风格。因此被人说为有“仙风道气”^④。而且他与后世理学家维护道统，力排佛老不同，周子乐与高僧、道人为友，与他们一起探讨形而上之道。从他这种生活风格和生活理想中，我们可以看出，他在继承儒学，挖掘儒学精神时，未必没有从佛道两家那里得到精神上、心灵上的滋养，从佛道的生活方式、礼乐形式、虔诚信仰中体味到儒家文化的精义。也就是说他或许借助了当时极为兴盛的体系化、理论化都很高的佛道思想，去挖掘、体会儒家文化的根本精神，借“他山之石”，以攻儒家这块宝玉。他体会出来的，或许就是儒家文化的正统思想，但他身上带有浓厚的佛道气息，深受佛道影响则是不容否认的。

周子的生活方式和生命理想受到了道家影响，而他的思想更是与道家思想息息相关。《宋史·道学传》中说他“作《太极图说》《通书》，推阴阳五行之理，命于天而性于人者，了若

* 本文原载《中国道教》，2000年第2期，第33-35页。

① 钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社1987年版，第778页。朱子一贯认真，他对周子的传承也多方考证，钱穆著的《朱子新学案》，第781页中记有他的考证，有人问：“周子之学，是自得于心，还有所传授否？”“曰：‘也须有所传授。渠是陆洗婿，温公谏水记闻载陆洗事，是个笃实长厚衣人。’”朱子把周敦颐的学说说成是家学渊源，这只是他的推测而已。

② 脱脱等撰：《宋史》第36册，中华书局，第12710页。

③ 同上书，第12721页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1986年版，第2357页《孔孟周程张子》。原文是：“见其有山林之志，由以为襟袖洒落，有仙风道气。”这是当时人的看法，是朱子引用，朱子并不认为周敦颐受到道家影响。

指掌。”周子主要的成就就是作《太极图说》和《通书》。但对于《太极图说》的作者以及周子对它的解说都很值得研究。对于周子思想受道家影响的这一特点，后来正统道学家们出于振兴儒学的需要，就加以掩饰。朱子说他“独得于心”，就是不肯说出周子受道家的影响。二程是周子的学生，但因周子身上有浓厚的道家气息，所以他们很少提及他们与周子的师承关系，在说到“天理”时，说这是他自家体会出来的东西，与周子不相干。

道教有《先天太极图》，因而有人认为周子的太极图是得之于道教的陈抟。朱子的书中也说到汉上朱震的《进周易表》中曾谈到这一点，说：“汉上朱震子发，言陈抟以太极图传种放，放传穆修，修传先生（即周敦颐）。”^①但我们细细分析这两个太极图，还可以看出它们是有不少差别的。从这些差别中我们可以看出周子学说的实质以及他的思想中哪些部分是受到道家思想的影响。

道家开始的一个空圈，是无。他们说是“阴静”，第二个圈是“太极”，即道，第三个圈是阳动，然后是五行，万物化生。而儒家一开始也是一个空圈，周子说是“无极”，即无，但并没有注明它是“阴静”，第二个圈是太极，此时就注明是阴阳、动静，这一差别是很明显的。道家从老子哲学中来，老子主柔守静，说“致虚极，守静笃”“归根曰静”“静曰复命”^②，所以无极的无与静是相通的。而儒家《易传·系辞》中讲“一阴一阳之谓道”^③，所以讲太极、讲道时就同时注明阴阳动静。按道家说法，“阳”和“动”是在道下面一个层次的，道只是“一”，这是两者的不同，这细微的差别，也正说明周子既受道家影响，又不同于道家，而是以儒家理论来阐述他的宇宙生成模式的。

这里还有一个细微的差别也正说明了周子对道家本体思想的吸收。在儒家《易传》中最高的哲学范畴是道，是太极，其中讲的宇宙生成论模式是：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”^④而太极图则在太极上多了一个无极，这是儒家理论体系中所没有的。以无为本体，这是道家的传统。儒家从来就是只讲“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”^⑤，所以儒家根据道是一阴一阳，就讲仁和义，从来没有讲过无和无极是本体，从这一点就可以充分看出周子受到道家的影响。儒家在孟子时就受到道家本体思想的影响而说心性，现在周子生活在佛道兴盛的文化氛围中，他吸收道家的本体思想就更是自然的了。其实无极对于儒家根本就没有什么用，为了掩盖周子受道家的影响这一事实，朱子对“无极而太极”加以解释说：“又谓若无极字，便有虚无好高之弊，则未知尊兄所谓太极，是有形之物耶？无形器之物耶？若果无形而有理，则无极即是无形，太极即是有理，明矣。又安得为虚无而好高乎？”^⑥并且他对为什么要有一个无极又解释说：“无极而太极，犹曰‘莫之为而为，莫之致而至’。”^⑦（《陆九渊集附录》）又说：“不立无极，则太极同于一物，而不足为万化根本；不言太极，则无极沦于空

① 钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社1987年版，第780页。

② 魏源撰：《老子本义》，上海书店1987年版，第17页。

③ 徐志锐译：《易传》，辽沈书社1991年版，第168页。

④ 同上书，第182页。

⑤ 同上书，第168页。

⑥ 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局1980年版，《朱子答陆九渊书》，第562页。

⑦ 同上书，第558页。



寂，而不能为万化根本。”^①（《陆九渊集·书》）这样朱子把太极说成是理，把无极说成是万化根本，并不是正统的儒家观念，其实儒家正统思想是不需要一个无极的。所以陆九渊批评朱子说“无极而太极”是老子道家的思想。在儒家太极上再加上一个无极是“叠床上之床，架屋上之屋”^②，是没有必要的。心学以心为本体、现象的统一，则不要一个无极，但理学要建立一个与佛道抗衡的理学体系，则不能不在太极上立一个无极，提出一个超验的本体来。从这里显然可以看出周子吸收了道家的本体思想，试图为儒家思想体系建立一个本体论依据。

周子虽吸收道家本体思想，但他在下面解说太极图时，却是完全从儒家的易理上解说的，与道家的太极图思想有着不同的思想内涵。由于儒家的阴阳就是道，所以阴阳与五行是不同层面上的东西，而有所区别。而道家的阴阳与五行则在同一层次，是属于物质性的东西。道家说：“积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月。”^③火又生木，水又生金，木、水、火、金交汇于土，道家以阴阳讲五行，所以五行中每一行中都有阴阳之分，阴阳相生相克，则生化男女，化生万物。这是道家宇宙生成论模式。而周子讲化生万物则又有不同，他说：“五行，一阴阳也。”（《太极图说》）即五行是由阴阳生出来的，两者不是同一层面上的东西。在说到生成万物时，周子则说“无极之真，二五之精，妙合而凝”，即万物都有理有形才化生，而《易传》中讲“乾道成男，坤道成女”，则从阴阳中各有所禀，附以成形，而成男女。这男女是五行下一层次上的，与组成万物的五行之气是不同的。这也正说明儒家把人视为万物之灵，是形、神的结合，所以周子说：“唯人也，得其秀而最灵。”所以其认识模式中先有人，然后才是“万恶分，万事出矣。”而道家则把男女归于阴阳五行那一类，过于推崇人的地位，把人直接归为精、气、神那一个层面，以追求长生久视的理想。这一区别正是儒、道两家人生观、宇宙观、价值观的区别。

从上面对两家的太极图的比较中可以看出，周子受道家的启示而创儒家的太极图是明显的，但是两家太极图的义理和意趣又是截然不同的。周子并不是照搬道家太极图，而是以儒家义理来作太极图的。他的太极图从整体上讲是纯正的儒家思想，但他提出一个“无极而太极”，以无极为本体，则是吸收了道家本体思想。这对后来的道学家们开创理学，建立以理为本体的思想体系确是开了先声，因而朱子把他视为道学的始祖就是不无道理的了。

① 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局1980年版，《朱子答陆九渊书》，第553页。

② 同上。

③ 刘向等著，陈广忠译注：《淮南子》，吉林文史出版社1990年版，第102页。

道教与宋代理学*

蔡方鹿 黄海德

宋明理学的形成与兴起，除与佛学有密切关系外，道教思想的影响也不容忽视。学术界对道、儒两家分别作了大量的研究，但对于二者的相互关系探讨似乎尚少。本文试以儒、佛、道三教的对立与融合为背景，对这一问题作一初步研讨。

一

唐宋之际，儒、佛、道三家在既排斥又融合中，逐步出现“三教归一”的趋势，这为宋代理学的产生准备了条件。宋初儒学家继承了唐代韩愈批佛道、复兴儒学的传统，欧阳修、李觏等在提倡儒家伦理的同时，对魏晋隋唐以来的道、佛思想展开了批判。他们总结历史分裂与动乱中毁于一旦，因而子杀父、臣弑君、男女无别的层出不穷的现象，认为道、佛思想不能救末下，因此，复兴儒学传统，恢复伦理纲常，批判佛、老虚无，成为理学产生的肇端。

欧阳修在新修五代史时，把“三纲五常之道绝”（《新五代史》卷十七）和“君君、臣臣、父父、子子之道乖”（同上，卷十六）视为造成社会动乱的主要原因，批评道教“以混蒙虚无为进”（《居士外集》卷十六），危害极大；主张通过人们日常的生活和生产劳动，在“树桑麻、自畜鸡豚……养生送死”（同上）的实事中，亲身践履儒家圣人之道，开宋代理学道德践履的先河。

李觏着重从富国强兵上批判道教。他说：“绷黄存则其害有十，细黄去则其利有十……去十害而取十利，民人乐业，国家富强，万世之策也。”（《李觏集·富国策第五》）认为道教不能解决积贫积弱的问题，对国家有害无利，只有排斥佛、道，才能使国家富强。张载从哲学本体论上批判了道教之虚无。他说：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。”（《正蒙·太和》）以元气本体论批判道教“有生于无”的虚无本体说。

与理学思潮有密切联系的王安石则从社会治理上批判了道教及老子的虚无。他认为道教脱离社会的治理，空谈虚无，“废礼乐刑政于天下，而坐求其无之为用，则亦近于愚矣”（《王文

* 本文原载《学术月刊》1988年第7期，第57-60页。

公文集》卷二十七)，指出道教祖述之老子也离开具体的形器而空谈以无为用，不以仁义礼智作为治世的法则，“无治人之道者，是老、庄之为也”（同上，卷七）。

宋代理学的奠基人程颢、程颐虽批佛甚于批道，认为：“今异教之害，道家之说则更没可辟，唯释氏之说衍蔓迷溺至深。”（《遗书》卷二上）但对道教的白日飞升之说也作了批评：“问：神仙之说有诸？曰：不知如何。若说白日飞升之类则无，若居山林间，保形炼气以延年益寿，则有之。”（同上，卷十八）指出白日飞升之说“此是天地间一贼”（同上），批评了道教的神仙说。

朱熹的大弟子陈淳阐发师说，指出：“老氏之道以无为宗，其要归于洁净，令学者修真炼气，以复婴儿，诚为反人理之常。”（《北溪字义·似道之辨》）认为道教脱离伦理搞修炼，违反了人世之理，并指责“老氏清虚厌事，佛氏摒弃人事，他都是把道理做事物项头玄妙底物看，把人事做下面粗底，便都要摆脱去了”（《北溪字义·道》）。

二

道教与理学的相互关系除表现为理学对道教的批判外，还表现在道教对理学的影响上。首先是道教“以图解《易》”的治学传统对理学影响极大。《周易·系辞传》的“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，奠定了秦汉时期古典太极说的华础。东汉以后，道教兴起，以图解《易》，借用《周易》的框架结构阐述炼丹术的内容。据朱彝尊《太极图授受考》记载，《太极图》创自河上公，本名《无极图》，“乃方士修炼之术耳”。河上公传意于魏伯阳，伯阳得之著《周易参同契》，被后世羽流奉为“丹经王”。清代汉学大师毛奇龄在《太极图说遗议》中说，五代时道士彭晓编的《参同契》旧本中就有《水火匡廓图》和《三五至精图》。在道教中，这两个图用来阐释“炼丹之意”，尚未含有宇宙生成模式的意义。以后一些道教学者为了给炼丹术提供更高层的理论根据，逐渐赋予图式以宇宙生成方面的意义。如现存《正统道藏》中有道教经书《上方大洞真元妙经》，其中所载的《太极先天图》即是用太极图式来阐述《易》理、讲解宇宙的发生与发展过程的。这个授受体系传至宋初，著名道教学者陈抟据之以作《无极图》。

道教这种“以图解《易》”的传统直接影响了宋明理学之宗祖周敦颐。周敦颐继承陈抟，为“推明天地万物之原”而作《太极图说》。其《太极图》载于朱震《易卦图》上卷，从该图的形式可以看出，它纯是从道教的《太极先天图》与《水火匡廓图》衍变而来。黄宗炎认为，“周子《太极图》创自河上公”，吕洞宾以授陈抟，经种放、穆修传至周敦颐，“周子得此图颠倒其序，更易其名附于《太易》，以为儒者之秘传”（《易学辨惑》）。不仅如此，周敦颐的《太极图说》一文，无论内容或形式都与道教的《太极先天图》后所附解说具有密切关系，这说明了理学开山周敦颐所创的《太极图说》，并非如朱熹所说是“粹然孔孟渊源”，而是继承了道教的“图解”传统，糅合儒、道思想而产生的。

理学的另一开创者邵雍同样受到道教的影响。《宋史·朱震传》记载：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。”邵雍在北宋以讲先天易学闻名于世，他也继承了道教“以图解《易》”的学风，吸取道教关于宇宙生成的思想，制作《先天八卦图》与

《后天八卦图》，借用这些图式来阐发并构筑自己的哲学思想体系。

如此，周、邵的思想再直接影响后来的理学大师，对于理学的宇宙论哲学与道德修养论的建立具有十分重要的意义。朱熹为《太极图说》作注，阐发自己的哲学思想；而程朱的太极说都渊源于周敦颐的《太极图说》，溯其源皆与道教有密切关系。理学家们不言而喻与《周易》有着学术上的血缘关系，但“以图解《易》”的学风却实从道教而来。

其次，道教对宋代理学的影响还表现在哲学本体论方面。宋以前的儒家学说主要重政治和伦理，以仁义为核心的三纲五常思想既是统治国家的理论，又是道德修养的信条。但终唐以前，儒家的政治伦理学说历来缺乏哲学本体论的依据，在佛、道较为精致的思辨哲学面前，儒家学说在三教之争中常居于下风，未能始终占据主导地位。面对道、佛二教的挑战，宋代儒家着力解决儒学缺乏哲学本体论依据的问题，吸取了佛、道有关思想，着眼于从哲学的高度来探讨世界的本原。

理学的代表二程和朱熹吸取了道家及道教以“道”为宇宙本体、“道生万物”的思想，完善了新儒学的思想体系。关于以“道”为宇宙本体，二程指出：“道则自然生万物……道则自然生生不息。”（《遗书》，卷十五）道生万物，这是直接对道教的吸取。二程还把道本体与太极等同，认为二者同为宇宙的本原，是万物产生的终极原因，指出：“太极者，道也；两仪者，阴阳也。阴阳，一道也；太极，无极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极。”（《易序》）这同样是对道教思想的吸取。朱熹也指出：“一阴一阳之谓道，阴阳是气不是道，所以为阴阳者乃道也。”（《朱子语类》，卷七十四）程朱吸取道教之道作为宇宙的本体，目的在于为儒家的伦理学说寻找本体论的依据，但在理学那里，“道”除具有本体论的哲学意义外，还包含了伦理道德的义蕴，这是道教之“道”所不具有的，也与老子“大道废，有仁义”、道与仁义不并存的思想迥异。二程说：“且如五常，谁不知是一个道。”（《遗书》，卷十八）认为儒家的仁义礼智信五常就是道。朱熹也说：“道之在天下，其实原于天命之性，而行于君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间。”^①把儒家的“五伦”作为道的内涵，这与道教的思想有别。

再次在修养方法上，也表现出道教对理学的影响。道家自老子开始，即提倡“主静”之说。老子认为，冷静、客观地观察事物，才能正确无误地认识自然与人生，因而提出“致虚极，守静笃”（《老子·十六章》）的主张。以后道教发扬了这种内心修养方法，到唐代时，著名道教学者司马承祯集以往“主静”说之大成，融合道佛的观点，提出“守静去欲”说。他认为世间之人如要摆脱自然与人生的束缚，以达长生久视，就必须修道，做到“身与道同”，“神与道合”。为此他设计出一套“安心坐忘之法”，认为人之修道智慧乃本性所有，只是出生后心为外物所染，为物欲所蔽，“流浪日久，遂与道隔”，因此要“净除心垢”，“收心离境”，使心灵保持一种绝对虚静的境界，“静定生慧”，这样才能使人之智慧重现，“心乃合道”。司马承祯的这种“守静去欲”的理论对理学家们也产生了影响。

宋代理学家吸取了道教清静无为和主静的特色，提倡居敬、主静，通过习静的修养而“去人欲，穷天理”。周敦颐在《太极图说》中提到了修养方法问题：“圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。”把无欲虚静作为立

^① 《朱文公文集》卷七十八，《徽州婺源源县学藏书阁记》。



圣人之道修养的前提，通过守静、无欲，达到人极。这既是对进教修养方法的吸取，体现了儒家道德修养的目的。后来程朱沿袭周敦颐的这一条线，把道教的主静改为儒家的居敬。程颐提倡“定性”，朱熹讲“惩忿窒欲”，都以习静去欲、达到“穷理”的目的。由此可见，理学对道教“守静去欲”说的吸取，在修养方法上直接改造了儒家的道德伦理思想。

三

隋唐时代，朝廷基本推行三教并用政策，客观上促进了儒、佛、进三教的发展。但另一方面，三教之间的斗争也因此激烈起来，尤其是唐朝前期，道教与佛教的斗争异常尖锐，经常要由皇帝出面才能暂时解决问题。在道、佛之争中，道教往往与儒家形成联合，共同反佛。唐高祖武德年间，太史令傅奕上《废省佛僧表》，说佛教传入华夏之前，人们“共遵李、孔之教”。据《旧唐书》记载，他在临终前训诫其子说：“老、庄玄一之篇，周、孔《六经》之说，是为名教，汝宜习之。”傅奕的观点代表了当时一部分士大夫的观点。自唐朝以后，佛教逐渐衰微，而道教与儒学之间的斗争逐渐突出起来，韩愈等人在反道教时，不同程度地受佛教影响。如韩愈提出的“道统”说，实际是仿照佛教传法世系的“法统”而来。他的学生李翱主“复性”说，认为性善情恶，只有做到内心寂然，无虑无思，情欲才不会发生，善性就会恢复，而至于“诚”的最高修养境界。这明显受到佛家“禅定”的影响。韩、李的思想实开了理学的先河，宋代的周敦颐、二程、朱熹等人就是沿着这条既排斥又融合道、佛的路子，为儒学的复兴开辟了道路的。

道教与理学的互相融合，突出表现在二者使用的哲学范畴大致相同，如太极、无极、道、气、心、理、阴阳等几乎被共同使用，在对一系列范畴与命题之间的关系解释上，也表现了二者互相影响、相互融合的倾向。在“道”与“理”的关系上，唐初道教理论家李荣提出“道者，虚极之理也”（李荣《老子注》卷一）尝试把道与理统一起来，认为二者都是产生天地万物的本原，因而将之并列大思想体系的最高范畴。后来二程亦提出“又问天道如何？曰：只是理，理便是天道”（《遗书》，卷二十二上），以理为道，可见这是对李荣的继承和改造。这说明“天理”二字早已有之，并非从二程那里才体悟出来，起码唐代道教已把“理”抽象提升成为最高的哲学范畴。

在对道与气关系的理解上，道教中存在若不同倾向的两种派别。道教的早期经典《太平经》以道为终极本原，吸取了汉代的古典元气论，认为：“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”（王明：《太平经合校》）万物由元气产生，但在元气之上尚有更根本的道，所谓“元气行道，以生万物”。唐宋之交的谭峭也主张道为本，气为道之用。他说：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。述之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。”（《化书》）此外，道教中还有以道即气、道以元气为本的一派。唐末五代学者杜光庭认为，气是精气或元气，道即气。他在《太上老君说常清静经》中说：“道者，虚无之气也。”天地人三才与金木水火土五行皆由道即气所产生。“道本包于元黑，元黑分为二仪，二仪分为三才，三才分为五行，五行化生万物。”这段话清楚地描绘出元气生成万物的整个过程。

理学中也存在类似情况。如张载以气为道，道就是气，主张气体本体论，提出：“由太虚，

有天之名。由气化，有道之名。”（《正蒙·太和》）道就是气的流行变化，道以气为根据；又说：“天之气也，亦可谓道。”（《张子语录中》）道即气，道是物质性的，没有精神本体的涵义。这与道教中以道为气的一派相同。二程则以气从属于道，虽然道、气不离，但以道为本，如：“离了阴阳便无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（《遗书》，卷十五）强调形下之气受形上之道的支配，这与张载的道气说不同，而与道教中道本体论一派的观点相同。上述道教与理学在道气关系方面均存在着两种不同的观点，反映了二者在理论思辨内容上的互相渗透。

在道与心关系的论述上，也可看出道教与理学的融合。唐宋之时，道教学者多主张以心为道。司马承祯《坐忘论》说：“道者，心之体。”北宋道士张伯端也说：“心者，道之体也；道者，心之用也。”（《悟真篇序》）把道与心相提并论，突出心对道的主宰性，以明心为得道。宋代理学中的心学一派也有与此相同的观点。陆九渊提出“道未有外乎其心”（《敬斋记》），认为道存在于人心之中，与心合一。杨简则进一步提出“道在人心，人心即道”（《慈湖诗传》卷十六），完全取消道与心的区别，把二者直接视为一物。这与道教思想也颇相似。

以上可以看出，标志着中国文化史上第二个发展高峰的两宋文化，是融合了儒、道两家的思想作为中国固有的传统文化，与外来文化佛教既排斥又交融所创造出来的。在理学这一“三教合流”的新儒学的演进、发展的过程中，儒、道两家的排斥、吸取与融合实占有不容低估的地位，体现了中国固有文化的分野和融合、发展的大趋势。这种趋势，在隋唐时代已现端倪，至宋代儒学批判和吸取道教思想而日臻成熟。至金元之际，道教全真教则公开提出“三教合一”的教旨教义，与北宋苏轼、苏辙倡导的“三教合流”的蜀学学风相似，影响了中国后期封建社会哲学、宗教、政治、伦理、文学、艺术发展的格局。

论道教哲学对宋明理学的影响*

赵宗诚

中国封建社会，经过唐末五代分裂动荡的灾难，进入北宋以后，地主阶级执政的封建国家，加强了中央集权的专制主义统治，以维护统一的封建社会秩序。在学术思想领域，则出现了作为封建社会后期官方哲学的宋明理学。

宋明理学是儒释道三教融合的历史产物。自汉代“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒家所主张的以三纲五常为中心内容的修身治国之道，一直是封建统治者遵循的主导思想。融汇中国古代文化而出现的道教，以其修道成仙，长生不老的神秘宣传，吸引着喜爱太平、长寿的人们的向往。源于印度的佛教传入中国以后，逐步与中华本土文化结合，它所宣扬的善恶报应、因果轮回的思想，获得不少人的信仰。尽管儒释道之间，曾经相互有所非难和争论，它们的地位在各具体朝代也曾有变化，但是，自从隋唐王朝采取三教兼容的政策以后，儒释道互相吸取、融合的趋势，日益成为主流，而奠定中国封建社会意识形态的基本格局，并促进宋明理学的产生和发展。

理学本称道学，北宋道学，是守旧势力对抗改革变法的时代产物。宋神宗在位（1068—1085）时，政治上围绕变法改革，发生新旧党争。王安石代表新党，主张变法。他推行新法的理论学说，称为“新学”。司马光和程颢、程颐兄弟代表旧党，反对新法，在伊、洛典起“道学”，与“新学”唱对台戏。道学的中心思想是“理”所以道学又称为理学。二程兄弟是理学的奠基人，南宋朱熹予以弘扬，称程朱理学。陆九渊以“心”即“理”，明代王守仁继之，大加发挥，称陆王心学，后世通称之为宋明理学。

道教哲学对于宋明理学的影响，主要是宇宙生成说及其相关的性命修养论。这种影响的特点，是以《老子》和《周易》结合的形式表现出来。先秦时期成书的《周易》和《老子》，是我国古代阐述宇宙生成说最早的典籍。分别被儒家和道教奉为经典。而道教与《周易》的关系也很密切。被道教尊为道祖和太上老君的老子（老聃），对《易》颇有研究，传说他曾以阴阳数术的观点，向孔子解说“易之生人及万物，鸟兽昆虫，各有奇偶，气分不同”的情理^①。《老子》书也讲“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，与《周易》“一阴一阳之谓道”一致，在宇

* 本文原载《宗教学研究》1992年第2期，第1—6页。

① 见《孔子家语·执轡篇》

宙本源或生化法则上，“易”与“道”是相通的。由于两本经典有这种内在联系，所以儒生和道士，常常两书兼习，贯通运用。易、老结合是由来已久的事，至迟成书于唐天宝年间的《太极先天图说》^①就是用《周易》与《老子》思想结合，说明天地人和万物的起源。这种易、老结合的倾向，给宋明理学以重大影响。

道教哲学对宋明理学的影响，首先表现在理学开山祖师周敦颐的《太极图说》，周敦颐的《太极图说》，是中国封建时代宇宙万物化生说的典型代表，是对唐《太极先天图说》的继承和发展。根据朱震《易卦图》上卷所载，周敦颐的《太极图》，由五部分构成。从上而下：第一圆圈（太极），标名“阴静”。第二坎离环轮（阴变阳合）。第三七小圈，用直线交叉联接，分别标明“阳动”，水火木金土（五气），下一小圈空白。第四圆圈，标明“乾道成男，坤道成女”。第五圆圈，标明“万物化生”。整个图形与《太极先天图》完全一样。所标文字也完全相同，只是文字所标部位有两处不同，那就是《太极先天图》把“乾道成男，坤道成女”标在第三“五气”两侧，第四圆圈是“万物化生”，第五，即最下一圈，没有标文字，而《太极图》则将“乾道成男，坤道成女”标在第四圆圈两侧，第五圆圈两侧标“万物化生”。所以，周敦颐的《太极图》是直接沿袭唐《太极先天图》的图形结构，是一个“太极”化生万物的图式。而《太极图说》是用文字解说《太极图》的哲学思想，说明宇宙万物是怎样化生的。周敦颐这位儒道双修的名士所撰的《太极图说》，具有显著的易、老结合的特点，特别是其中“自无极而为太极”的根本命题，“以和中正仁义而主静”的核心观点，对宋明理学的影响巨大而深远。现拟分别考察其由来和发展趋势，以揭示道教哲学在宋明理学中的地位 and 命运。

首先，《太极图说》开宗明义把“无极”列在“太极”之前，作为宇宙万物的本源，称“自无极而为太极”^②，这是老、庄的思想。最早提出“无极”概念的是老子。《老子》第28章谓“复归于无极”。它将“无极”“婴儿”“朴”三个概念排比使用，则“无极”实为“道”之别名。《庄子·在宥》篇云：广成子语黄帝曰：“故余将去女，人无穷之门，以游无极之野。”这个无边无际、无有极限的“无极”，亦是作“道”解。其后，道教用“无极”名“道”之化身的至尊神。《魏书·释老志》说：道教“又言二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者无极之尊”。《无上秘要》卷五十有“无极大道太上老君”。唐李少微注《度人经》引《龙躡经》曰：“元始有十号，一曰自然，二曰无极……”《上方大洞真元妙经品》又有“方无极太上灵宝天尊”“上方无极太上道德天尊”，这就证明道教所谓象征“道”的化身的三清尊神，都被统称之为无极天尊。佛教也袭用“无极”这个概念。后秦僧肇《肇论·通古十七篇》云：“妙契之至，本乎冥一；物我无会，归于无极。”唐僧杜顺《华严经·法界观》曰“无极之真”，儒者亦采用“无极”的说法。“柳子厚曰，无极之极。邵康节曰：无极之前，阴含阳也；有极之后，阳分阴也。是周子之前（儒者）已有无极之说。”^③可见，三教都在使用道家最早提出的“无极”这一概念。“太极”一词，先见于《系辞》“易有太极”。“太极”是什么？郑玄注云：“极中之道，淳和未分之气也。”虞翻解释说：“太极，太一也，分为天地，

① 见《道藏·上方大洞真元妙经图》。

② 此系国史《周敦颐传》原文，后朱熹认为“自”“为”二字是修史者所加，遂删去，见朱熹《读濂溪传》。

③ 吕思勉：《理学纲要》篇四《濂溪之学》引黄白家语。

故生两仪也。四象，四时也。两仪，谓乾坤也。”他们把“太极”解为天地未分之前的气团。《庄子》认为，“太极”只相当于“道生一”的“一”，《大宗师》里明确说：道“在太极之先而不为高”。周敦颐“自无极而为太极”的思想，就是庄子所说“道”“在太极之先”的意思。是融合易、老对《老子》“道生一”和《周易》“易有太极”的新表述。这种新表述，来自儒道兼修的高道陈抟的影响。陈抟作《无极图》，讲人体内精气神的修炼，主张“守一太极”，“复归无极”。他曾说：“两仪即太极也，太极即无极也。”^①首次把无极、太极两词连用，作同义词解。陈抟以《无极图》授种放，种放授穆修，穆修授周敦颐。周敦颐接过《无极图》图式，和“无极”“太极”，两词连用的启发，参照《太极先天图》模样，改作《太极图》，《太极图》的图式与《无极图》完全一样，只是各部分文字说明不同^②。而将“无极”置于“太极”之先，即太极是从无极来的，先有无极而后有太极，由无而有，有生于无，无极、太极作层次词解。这说明周敦颐的《太极图说》，既来源于陈抟而又有别于陈抟的特点。即使他在论述时提到“阴阳，一太极也；太极，本无极也”时，也是讲的阴阳统一于太极，太极本源于无极，同“自无极而为太极”一致，而与陈抟所谓“两仪即太极也，太极即无极也”之等同说有别。尽管如此，陈抟“无极”“太极”连用及《无极图》图式对周敦颐思想的渗透，是显而易见的。而且，《太极图说》所叙述的以一“无极”为始原的宇宙万物生成序列：无极——太极——阴阳——五行——万物，实际上是对《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的注脚。这些都在易、老融合中，显出鲜明的道家一道教色彩。

正因为这个宇宙万物生成说的道教色彩太鲜明了，以后一些标榜孔孟正统的理学家们，总是想方设法加以涂改。曾经接受周敦颐传授《太极图》的程颢、程颐，闭口“不言太极”^③“无极”^④，也“不以《太极图》授门人”^⑤，采取回避态度。朱熹的态度不同，他博览三教典籍，托名“空同道士邹訢”撰《参同契考异》，取号“云台子”跋《道德经》；及其奉祠云台，“遂为希夷（引者按：此指陈抟）直下诸孙良以自庆”^⑥。但朱熹的基本立场是儒家，因此，他对周敦颐的《太极图说》，一方面宣称是“粹然孔孟渊源”^⑦，“真得千古以来不传之秘”^⑧，作为儒门正宗加以维护。另一方面，又对《太极图说》的首句“自无极而为太极”，有保留地修改为“无极而太极”。并解释说：“无极而太极，只是说无形而有理。所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。”又说：“无极而太极，不是太极之外别有无极，无中只有此理。”^⑨这实际上，徒留无极之名，再无始原之义，而把“理”说成是万物的本源。他又讲：“无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里，只是说这里当初皆无一物，只有此理而已。既有此理，便有此气。既有此气，便分阴阳，以此生许多物事。惟其理有许多，故物亦有许多。”“以

① 《玉论》卷五，见《道藏辑要》鬼集五。

② 见黄宗炎：《图学辨惑》。

③ 《朱子语类》卷九十二。

④ 《陆象山与朱子书》。

⑤ 《朱子语类》卷九十四。

⑥ 胡渭：《易图明辨》卷十。

⑦ 《周子全书》卷首。

⑧ 《答陆子静书》。

⑨ 《朱子语类》卷九十四。

人身言之，呼吸之气，便是阴阳；躯体血肉，便是五为行其性便是理。”“其理便是仁义礼智信。”^①这就说明，朱熹是借解“无极而太极”，发挥其理在气先，理生万物的客观唯心主义的万物生成说和先验道德论，已不完全是《太极图说》“自无极而为太极”的原意，不过在形式上还保留着“无极”这一概念的地位。与朱熹同时的主观唯心主义者陆九渊，对“无极”则采取不承认主义。他认为，太极就是理，一心就是理，所以不能离开心讲太极，更不能承认太极之上还有无极，他指责太极“上面加无极字，是叠床上之床”^②，多此一举。到明代，主观唯心主义者王守仁，则根本不讲无极、太极，而大谈其“天下无心外之物”，“我的灵明（心）便是天地鬼神的主宰”了^③。而同一时期的道门中人，则继续坚持和发展无极太极说。如《道德玄经原旨》谓：“太极乃物初混沌之太一，无极乃太极未形之太虚。”又说：“道，无极也。‘易有太极，道生一也。一生二，太极生两仪也。’”与理学家们的态度迥然不同。从《太极图说》“自无极而为太极”的根本观点，在程朱陆王学术思想中的命运看出，道教哲学的宇宙生成说，对宋明理学的影响，呈日益淡化的趋势。相反，道教哲学的人生修道理论，即无欲主静思想，却在宋明理学中急剧地强化起来。

《太极图说》在指明人性分善恶之后，提出：“圣人定之以中正仁义而主静（自注云；无欲故静），立人极焉。”这是周敦颐阐述宇宙万物生成论的直接目的和全文的核心内容。其中“正仁义”属儒家思想，而无欲主静则是道教学说。是融合儒、道表述人生哲学的重要命题。

最早讲无欲主静的是老子。《老子》书中这类言论特多，诸如“静为躁君”（26章）“归根曰静”（16章）“我无欲而民自朴”“我好静而民自正”（57章）“不欲以静，天下将自定”（37章）等等，是讲在动与静这对矛盾中，静是根本的主导方面。要做到静，就不能有欲望。统治者没有欲望，做到了静，人民就朴实纯正，天下自然安定。《易大传》也讲动静，但只讲“动静有常”，而不明谁主谁次。从它强调“变”来看，实际是侧重于动，与《老子》主静说有异。后来的道教徒，继承和发展了《老子》无欲主静的思想，成为道教理论的重要范畴。东汉成书的早期道教经书《老子想尔注》认为，无欲、清静是道的本性，王者、道人都当效法。它说：“道常无欲，乐清静”。“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之。”“道人自当重精神，清静为本。”唐初道士成玄英，则提出无欲静养的修炼长生理论。他在《道德经义疏》中说：“静是长生之本，躁是死灭之源。”因为“静则无为，躁则有欲；有欲生死，无为长存”。所以主张“去躁归静”“忘名忘利，则可长可久”。盛唐时期的司马承祯，继续发挥无欲主静的修炼思想。他认为：“心者一身之主，静则生慧，动则成昏。”^④因此，修道就要“心不动”，“形都泯”，做到“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗”^⑤，而进入完全虚静的境界，这就是他所谓的坐忘论。到五代宋初陈抟讲动静时，则像唐《太极先天图》一样，明确地与太极结合在一起。他认为，太极本性属静——“静之则总归太极”——但不是绝对的静，而是静中有动。据他说：太极中包含有“一点动性”，所以“动而生阳，静而生阴”。“生阴之静，非真静

① 《朱子语类》卷九十四。

② 《宋元学案》卷十六附。

③ 《传习录》下。

④ 《坐忘论》。

⑤ 《天隐子》。

也，是动中舒缓处耳，亦动也。”^①说明动是绝对的，只有疾速和舒缓的不同。舒缓之动，称之为静，是动的一种表现形式，而不是绝对不动的“真静”。正因为如此，宇宙才“生生不息，变化万殊”。这是难能可贵的辩证法的见解。他又认为，“太极中一点动性”对人的心态来说，就是人心中“一点尘机”（欲念），有这“一点尘机”，就妨碍“守一太极”的静养。所以他主张“冥心凝神”修道，最重要的是在“戒动”即“静”字上狠下功夫。陈抟这是就修炼性命来说的，是道流无欲主静思想的新发展。他的“太极中一点动性”，即人心中“一点尘机”的观点，不仅解决了太极“动而生阳”“静极复动”的动因问题，为周敦颐《太极图说》及理学家们沿用，而且成为主静去欲学说和天理人欲之辨的理论依据。

《太极图说》承袭唐《太极先天图》和陈抟的动静观，从太极属阴本静的观点出发，提出“以中正仁义而主静”为圣人所立的“人极”即做人的最高标准。这就是把道教清静无欲的修炼思想与儒家中正仁义的德性修养相结合，作为立身处世的最高准则。周敦颐的“无欲故静”，是指为人处事不怀利己动机，无私欲，故清静，就能达到中正仁义的最高品格。而这正是所谓圣人才有的道德情操和精神境界，因此，他指出，学圣人最重要的就是“无欲”。所著《通书·圣学篇》云：“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直。”“无欲则静虚动直”，正是对“中正仁义而主静”的恰当解说。

继周敦颐之后的二程，则将无欲主静思想引申为灭私欲，明天理。“天理”二字，程颢视为自己的“发明”。他说：“吾学虽有所授受，天理二字，却是自家体贴出来。”但实际上早在西汉成书的《淮南子》，就已谈到“天理”（见《原道篇》）而且，比程颢年长十二岁的陈景元道士，已在其《庄子注》中一再使用“天理”二字。所以，“天理”二字并非如程颢所说是他的发明。属于程颢自己“体贴出来”的乃是将封建礼法说成是“天理”。他讲：“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”又说：“居今之时，不安今之法令，非义也。”^②以忠孝为天理，变法为非义。他和程颐兄弟俩，以周敦颐的“仁义中正而主静”为“理”^③将人欲与天理对立，把“无欲”强调为“灭欲”，“主静”更改为“主敬”。要求人的行为动机，除掉私欲，以明天理，即符合封建礼法。程颐说：“视听言动，非礼不为，即是礼。礼即是理也。不是天理，便是人欲……无人欲，即皆天理。”^④提出在人心中“灭私欲，则天理自明”^⑤。具体怎样灭私欲，明天理？程颐对寡妇再嫁的态度作了明确回答。人问：有孤独的寡妇，家境贫穷，无依无托，可以再嫁否？他答：“只是后世怕寒饿死，故有是说。然饿死事极小，失节事极大。”^⑥在他看来，封建妇德“从一而终”是“天理”。夫死再嫁，则属“久欲”是“失节”行为，比饿死还严重。这种封建卫道士说教，不知导演了多少以礼杀人的悲剧！程颐又称：灭私欲，明天理的关键是“主敬”。他讲：“人心不能不交感万物，亦难为使之不畏虑。若欲免此，唯是心有主。如何为主？敬而已矣。所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。但

① 《玉论》卷五，见《道藏辑要》鬼集五。

② 《上蔡语录》卷上，《外书》卷十二。

③ 《河南程氏遗书》卷二、卷五。

④ 《朱子语类》卷九十三。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十五。

⑥ 《河南程氏遗书》卷二十四。

存此涵养，久之自然天理明^①。”这个“适”字作往解。“无适”即心神不分散，心志专一，自然是去掉私欲，免除思虑，心地安静的意思。所以，主敬，实际也就是“主静。”对此，朱熹在回答“无欲故静”时，说得很明白。他讲：“欲动情胜则不能静。镰溪曰主静。静字只好作敬字看，故又言‘无欲故静’。若以为虚静，则恐人释老去。‘圣人定之以中正仁义而主静’，正是要人静定其心，自作主宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相交涉，却说个敬，云敬则自虚静，须是如此做功夫。”因此，“敬”与“静”，名虽有异，实则相同。程颐以“主敬”代替“主静”，是为了改变道教的色彩，以显示其儒学的本色。

集理学之大成的朱熹，全面阐发周敦颐的《太极图说》，继二程遗训，进一步深化灭私欲，明天理的说教，把无欲主静思想发展到极致。朱熹认为，天理、人欲不能共存。他说：“汉之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理、人欲夹杂者。”“圣人千言万语，只是教人存天理，灭人欲。”因此，“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”极力强调“存天理，灭人欲”的重要性。那么，什么是天理，什么是人欲，区分天理、人欲的标准是什么呢？我们可以从朱熹自己的说明中去分辨。有一次别人问他：“饮食之间，孰为天理，孰为人欲？”朱熹答：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”这就是说，在朱熹看来，饮食为人的生存所需，故是天理，而美味是人的享受欲望，故是人欲。以他所谓“存天理，灭人欲”的教条套用在饮食问题上，也就是教人们只需要有能维持生命的起码条件就行，而不应当有任何改善和提高生活的欲望。如有这种欲望，就是与天理不容的人欲，就要消除，即后来王守仁所说的“灭心中贼。”可见，理学家们关于存天理灭人欲的说教，是企图使人们从思想上强化封建礼法意识，淡化物质生活欲望的办法，防止趋利作乱，以稳定危机四伏的封建统治秩序。它与修炼人静的自然无欲有不同的旨趣，是对道教无欲主静说的扭曲发展。

总之，道教的宇宙生成说及其性命修养论，对宋明理学有不可忽视的影响。这种影响以《老子》和《周易》相结合的形式为其特点。它首先表现在理学开山祖师周敦颐的《太极图说》，特别是其中“自无极而为太极”的根本命题和“以中正仁义而主静”的核心观点，具有明显的儒道融合的色彩，被一些标榜孔孟正统的理学家们加以改造、利用。有的将前一命题修正为“无极而太极”，解释成“无形而有理”，作为理在气先，理生万物的唯心主义万物生成说的理论依据。有的将后一个观点中的“主静”（周敦颐自注云：无欲故静）更改成“主敬”，“无欲”强调为“灭欲”，成为理学中心思想“存天理，灭人欲”的重要组成部分，道教的无极太极观在宋明理学中被逐渐淡化，而无欲主静说则得到扭曲地加强，两者有着不同的命运。这是宋明理学以儒为主的性质及其自身发展的需要决定的。

^① 《河南程氏遗书》卷二十二。

北宋时期的儒、道学术会通论*

李祥俊**

儒、道是中国传统学术的两大主流思潮，相互之间存在着既冲突又融合的复杂关系。先秦时期，儒、道并行；西汉前期，儒、道互细；魏晋时期，儒、道融合；南北朝隋唐时期，道家、道教相融合，与儒家以及外来的佛教并列为三教。北宋时期，以儒学士大夫阶层为主体的学术界中，儒、道会通论盛行一时，学者们在体、用两个层面会通道家的自然无为与儒家的仁义之道，继承并超越了魏晋玄学会通儒、道的思路，促进了融合三教的宋明新儒学的产生。

一、儒、道学术渊源的会通

北宋时期，一些学者从学术渊源上寻找儒、道二家的共同点。北宋前期的学者如王禹偁、杨亿、罗处约等人都相信司马迁有关孔子问学于老子的记载，认同“先黄老而后六经”的学术观。唐代大儒韩愈曾著文认为庄子的学说处于孔子后学，这一点得到了北宋学者王安石、苏轼等人的共鸣。

王安石认为，包括庄子在内的诸子之学都是学儒家圣人之道而有偏颇，他说：“韩氏作《读墨》，而又谓子夏之后，流而为庄周，则庄、墨皆学圣人而失其源者也。”^① 王安石还以《庄子·杂篇·天下》为依据，说明庄子十分推崇以六经为代表的儒家学说，认识到道家学说只是矫枉过正的一偏之学，他说：“庄子病之，思其说以矫天下之弊而归之于正也。其心过虑，以为仁义礼乐皆不足以正之，故同是非，齐彼我，一利害，而以足乎心为得，此其所以矫天下之弊者也。既以其说矫弊矣，又惧来世之遂实吾说而不见天地之纯、古人之大体也，于是又伤其心于卒篇以自解。故其篇曰：‘《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，道阴阳，《春秋》以道名分。’由此而观之，庄子岂不知圣人者哉……用是以明圣人之道其全在彼而不在此，而亦自列其书于宋钐、慎到、墨翟、老聃之徒，俱为不该不遍一曲之士，盖欲明吾之言有为而作，非大道之全云耳。”^②

* 本文原载《哲学研究》2006年第12期，第41-46页。

** 李祥俊，北京师范大学哲学与社会学学院副教授、博士。

① 王安石：《答陈尼书》，《王文公文集》，上海人民出版社1974年版，第93页。

② 王安石：《庄周上》，《王文公文集》，上海人民出版社1974年版，第311-312页。

苏轼也以《庄子·杂篇·天下》为依据，认为庄子本意是推崇孔子儒家的，只是采用了反常的表述方式，他说：“余以为庄子盖助孔子者，要不可以为法耳……故庄子之言，皆实予，而文不予，阳挤而阴助之，其正言盖无几。至于诋訾孔子，未尝不微见其意。其论天下道术，自墨翟、禽滑釐、彭蒙、慎到、田骈、关尹、老聃之徒，以至于其身，皆以为一家，而孔子不与，其尊之也至矣。”^①至于《庄子》一书中公开贬斥孔子的篇章，如《盗跖》《渔父》等，苏轼认为其出于后人伪作，极力弥缝庄子与孔子儒家之间的矛盾。游于苏轼之门的黄几复也认为庄子之学阴助儒学，据黄庭坚记载：“几复年甚少则有意于六经，析理入微，能坐困老师宿学。方士大夫未知读庄老时，几复数为余言：‘庄周虽名老氏训传，要为非得庄周，后世亦难趋入；其斩伐俗学，以尊黄帝、尧、舜、孔子，自扬雄不足以知之。’”^②

王安石的儿子王雱也主张儒、道学术同源，但他和王安石、苏轼等人以儒为本的会通儒、道思路不同，他提出一个最高的道作为儒、道二教的共同本原，他说：“庄周之书，载道之妙也。盖其言救性命未散之初而所以觉天下之世俗也，岂非不本于道乎。夫道，海也；圣人，百川也。道，岁也；圣人，时也。百川虽不同而所同者海，四时虽不同而所同者岁。孔孟老庄之道，虽适时不同，而要其归则岂离乎此哉。读庄子之书，求其意而忘其言，可谓善读者也。”^③肯定儒、道二教同出于道，这就把儒、道二教放在同等的地位上，应该说，王雱比王安石、苏轼更推崇道家、道教之学。

道家之学自东汉以降逐渐和道教融合，但道教的神仙之说与孔子儒家“不语怪、力、乱、神”的人文理性冲突较大，因此，北宋的儒、道会通论者往往严格区分道家与道教，贬低道教迷信，推崇道家学说。

王安石认为把老庄列为神仙是后人的失误，他说：“老、庄之书具在，其说未尝及神仙。唯葛洪为二人作传以为仙。而足下谓老、庄潜心于神仙，疑非老、庄之实，故尝为足下道此。”^④苏轼也认为，黄老道家之学与方士的迷信不同，他说：“臣谨按道家者流，本出于黄帝、老子。其道以清净无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》‘何思何虑’、《论语》‘仁者静寿’之说，如是而已。自秦、汉以来，始用方士言，乃有飞仙变化之术，《黄庭》《大洞》之法，太上、天真、木公、金母之号，延康、赤明、龙汉、开皇之纪，天皇、太一、紫微、北极之祀，下至于丹药奇技，符篆小数，皆归于道家，学者不能必其有无。然臣尝窃论之。黄帝、老子之道，本也。方士之言，末也。”^⑤

北宋的亡国之君宋徽宗在学术上主张会通儒、道，排斥佛教。他认为，儒、道之学皆本于大道，在上古时代大道流行，但到了秦汉以后，儒、道分流，大道之学沉沦，他说：“道无乎不在，在儒以治国，在士以修身，未始有异，殊途同归，前圣后圣，若合符节。由汉以来，析而异之，黄、老之学，遂与尧、舜、周、孔之道不同，故世流于末俗，不见大全，道由是以隐

① 苏轼：《庄子祠堂记》，《全宋文》第44册，巴蜀书社1994年版，859-860页。

② 黄庭坚：《黄几复墓志铭》，《黄庭坚选集》，上海古籍出版社1991年版，363页。

③ 焦竑：《庄子翼》附录《杂说》，《四库全书·子部·道家类》。

④ 王安石：《答陈尼书》，《王文公文集》，上海人民出版社1974年版，第93页。

⑤ 苏轼：《上清储祥宫碑》，《全宋文》第45册，巴蜀书社1994年版，第444页。

千有余岁矣。联作新之，究其本始，使黄帝、老子、尧、舜、周、孔之教偕行于今日。”^①宋徽宗还利用政权的力量，直接把道家、道教的经典列入学校教学、科举考试内容之中，使之与儒学融为一体，这种崇道、排佛、融儒的学术政策产生了巨大的影响，北宋之后占据学术界主导地位地位的宋明新儒学在学术倾向上与之是有着相通之处的。

二、儒、道体用论的会通

先秦时期，儒家的孔、孟、荀大都侧重于阐述现实的伦理政治问题，而老庄道家却注重探讨存在本原之道。作于战国中后期的《易传》书中，就已经呈现出会通儒、道的倾向。魏晋玄学自觉地会通儒、道，以道家自然之道为体，以儒家纲常名教为用，试图结合名教与自然的关系。北宋时期的儒、道会通论者在前人基础上，进一步阐述了儒、道之间的体用关系。

北宋前期的学者罗处约从体用合一上来会通儒、道，用道家的自然无为统摄儒家的经学与治道，反对儒、道互黜，他说：“道者何？无之称也，无不由也。混成而仙，两仪至虚而应万物，不可致话。况名之曰‘道’，道既名矣，降而为圣人者，为能知来藏往，与天地准，故黄、老、姬、孔通称焉。其体曰道，其用曰神，无适也，无莫也，一以贯之，胡先而尊，孰后而愧。《六经》者，易以明人之权而本之于道；礼以节民之情，趣于性也《乐》以和民之心，全天真也；《书》以叙九畴之秘，焕二帝之美；《春秋》以正君臣而敦名教；《诗》以正风雅而存规戒。是道与《六经》一也。矧仲尼祖述尧、舜，而况于帝鸿氏乎？华青之治，太上之德，史传详矣。老聃世谓方外之教，然而与价经措足以治国治身，清净则得之矣……恶可以道之迹、儒之末相庆而疾其说？”^②徐铉则以道家之学为本体，以儒家之学为用，要求儒学所倡导的礼乐刑政必须合乎大道，同于魏晋玄学名教本于自然的思路，他说：“有天地然后有万物，有万物然后有君臣，有君臣然后有教化。教之大者当由其本，则大道是已。夫道积乎中，动合于真，故能举尧、舜、周、孔之法，奋礼乐刑政之用。若道不在焉，而守其籛庐，则庄周于是糠秕仁义，轮扁于是糟粕古书矣。”^③

北宋时期，另有一些学者通过对韩愈辟佛、老的反批评来论证儒、道体用论上的会通。佛教学者契嵩批评韩愈以仁义定位道德是专以人事定道德，不理解儒家经典《易》《礼运》也讲同于道、佛二教的虚无之道。契嵩认为老子道家的道是孔子儒家仁义之道的根本，而韩愈实不识儒之道德，他说：“韩子先仁义而次道德者，盖专人事而欲别异乎佛老虚无之道德耳。曰：昔圣人作《易》以正乎天道人事，而虚无者最为其元。苟异虚无之道，则十翼、六十四卦乃非儒者之书，伏羲、文王、孔子治《易》之九圣人亦非儒者之师宗也……此明老子之道德者，实儒三皇五帝道德仁义之根本者也，章章然，岂出于老氏一人之私说耶？必以老子为非，则《易》与《礼运》可燔矣，文王、孔子则为槌提仁义者也。”^④袁默也批评韩愈不知道，赞同王安石所论儒家仁义与道家道德存在着离合关系，他说：“盖原道德之大宗以矫习俗之敝者，庄

① 黄以周等辑注：《续资治通鉴长编拾补》，中华书局2004年版，第1185-1186页。

② 脱脱：《宋史》，中华书局1977年版，第13032-13033页。

③ 徐铉：《扬州新建崇道宫碑铭》，《全宋文》第1册，巴蜀书社1988年版，第561页。

④ 契嵩：《非韩第一》，《全宋文》第18册，巴蜀书社1991年版，第673、675页。

周之《寓言》也；为仁义之不离以绝乱世非命之求者，扬雄之《太玄》也，学不得于性命之理，则此二书未宜读，而读之则茫乎……仁义与道之说，足下乃有取于韩子《原道》之言。韩子实不知道，故其说已自颠谬。请观介甫所谓‘老子言其离，扬子言其合’之论，则尽矣。”^①

北宋时期，还有一些学者仍然维持道体、儒用的会通框架，但往往对老子道家有体无用提出批评。王安石从道通有无、本末的角度，批评老子有体无用、有本无末，他说：“道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者，出之自然，故不假乎人之力而万物以生也；末者，涉乎形器，故待人力而后万物以成也……故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼、乐、刑、政是也，所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者，盖生者尸之于自然，非人力之所得与矣。老子者，独不然，以为涉乎形器者皆不足言也、不足为也，故抵去礼乐刑政而唯道之称焉。是不察于理而务高之过矣。”^② 苏辙认为，圣人治国有道、有礼、有器，道为形而上，礼、器为形而下，形而上之道通于形而下的礼、器。老子体道而不达于礼、器，故不可治世，他说：“老子体道而不婴于物，孔子至以龙比之，然卒不与共斯世也。舍礼乐政刑而欲行道于世，孔子固知其难哉！”^③ 王安石、苏轼等人强调体用合一、反对有体无用，但这种以道为体、以儒为用的会通思路最终也未能超越魏晋玄学中王弼主张的名教本于自然的思路。

三、儒、道本体论的会通

北宋时期，一些学者不满足于以道家之学为体、儒家之学为用的体用会通论，他们认识到儒家之学也有其自身的本体论，因而，如何会通儒、道二家的本体论成为讨论的中心话题。而就儒、道二家的本体论而言，主要涉及到宇宙本体与心性本体两个向度。

被誉为宋明新儒学开山的周敦颐在宇宙本体论上大量吸收了道家之学。在他的代表作《太极图说》中，提出无极而太极的宇宙本体论，从概念到体系都吸收了老子道家的思想营养。二程曾受学于周敦颐，对于老子的宇宙本体论也表赞赏，并把它和儒家经典《周易》《中庸》之学相比附，阐述儒家阴阳之道的自然无为、生生不息，程颐说：“有阴便有阳，有阳便有阴。有一便有二，才有一二，便有一二之间，便是三，已往更无穷。老子亦曰：‘三生万物。’此是生生之谓易，理自然如此。‘维天之命，于穆不已’，自是理自相续不已，非是人为之。如使可为，虽使百万般安排，也须有息时。只为无为，故不息。《中庸》言：‘不见而彰，不动而变，无为而成，天地之道可一言而尽也。’”^④ 二程的弟子谢良佐继承了二程天理自然的观点，与老庄道家的自然论相比附，强调道德即自然，他说：“所谓天理者，自然底道理，无毫发杜撰。今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。方乍见时，其心怵惕，即所谓天理也；要誉于乡党朋友，内交于孺子父母兄弟，恶其声而然，即人欲耳。天理与人欲相对，有一分人欲，即灭却一分天理；有一分天理，即胜得一分人欲。人欲才肆，天理灭矣。任私用意，杜撰做事，所

① 袁默：《答娄秀才书》，《全宋文》第40册，巴蜀书社1994年版，第573-574页。

② 王安石：《老子》，《王文公文集》，上海人民出版社1974年版，第310-311页。

③ 苏辙：《梁武帝》，《全宋文》第47册，巴蜀书社1994年版，第344页。

④ 程颐、程颢：《程氏遗书》卷十八，《二程集》，中华书局1981年版，第225-226页。

谓人欲肆矣。故庄子曰：“去智与故，循天之理。”^①二程及其后学会通儒、道本体论的思想与魏晋玄学中郭象的名教即自然的思路如出一辙。

先秦道家的本体论有一个从老子偏重宇宙本体论到庄子侧重心性本体论的转换，庄子讲道通万物，论述中心由探讨宇宙本原的道论转化为探讨个体存在的性论，后来的道教之学注重个体的终极归宿问题，心性问题的更为凸显。北宋时期的儒、道会通，更多地是在心性本体论层面上展开的。

北宋著名道士张伯端，继承晚唐五代以来的传统，将道教传统的外丹学向内丹学推进，侧重性命双修，将道家、道教的心性修养与儒家经典《周易》的穷理尽性、《论语》的“四毋”以及佛教的空寂相比附。身为道教徒，张伯端与儒学士大夫阶层推崇道家、贬低道教不同，他站在道教立场上通过对道教义理的发挥来会通儒、道。张伯端还对人性问题作出探索，提出了天地之性、气质之性的分别，他说：“欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有。然元性微，而质性彰，如人君之不明，而小人用事以蠹国也。且父母媾形，而气质具于我矣。将生之际，而元性始入，父母以情而育我体，故气质之性，每遇物而生情焉。今则徐徐铲除，主于气质尽，而本元始见。本元见，而后可以用事。无他，百姓日用，乃气质之性胜本元之性。善反之，则本元之性胜气质之性。以气质之性而用之，则气亦后天之气也。以本元之性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质。一旦反之矣，自今以往，先天之气纯熟，日用常行，无非本体矣。”^②张伯端与北宋后期新儒学思潮的代表人物张载大致同时，天地之性、气质之性的分别也是张载学说的重要组成部分，二张之间在人性论上究竟谁受谁的影响，学术界尚未达成一致意见，有待于进一步考证，但二人思想上的相通却是实际存在的。

北宋时期的儒家学者李觏，从排佛的立场出发，认为中国传统的儒、道二家也有自己的心性之学，在这一点上，儒学完全可以借鉴老庄道家，他说：“释之行固久，始吾闻之疑，及味其言，有可爱者，盖不出吾《易·系辞》《乐记》《中庸》数句间。苟不得已，犹有老子、庄周书在，何遽冕弁匍匐于戎人前邪？”^③李觏试图在心性论上会通儒、道，共同排佛，这和后来张载、二程等新儒学家的思路是一致的。

王安石肯定老庄道家有得于心性之学，他评价庄子说：“通性命之分，而不以死生祸福累其心，此其近圣人也。”但王安石认为，佛、道心性之学浅易，所以流行一时，而儒家养生修性的礼乐之道深远，难以理解，他说：“呜呼，礼乐之意不传久矣！天下之言养生修性者，归于浮屠、老子而已。特礼乐之意大而难知，老子之言近而易晓。圣人之道得诸己，从容人事之间而不离其类焉；浮屠直空虚穷苦，绝山林之间，然后足以善其身而已。由是观之，圣人之与

^① 黄宗羲：《宋元学案》卷二十四《上蔡学案》，《黄宗羲全集》第4册，浙江古籍出版社1992年版，第164页。

^② 张伯端著、王沐浅解：《悟真篇浅解》外三种《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》，中华书局1990年版，第231页。

^③ 李觏：《邵武军学置庄田记》，《全宋文》第21册，巴蜀书社1992年版，第621页。

释老，其远近难易可知也。”^①自南北朝隋唐以来，学术界一直认为儒学长于治世，而佛、老长于心性论，王安石的这种观点可谓新奇，它实际反映了北宋时期的儒家学派在心性之学上已经取得了重大突破。

苏轼也在心性论上会通儒、道，他说：“道家者流，本出于黄帝、老子。其道以清净无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》‘何思何虑’《论语》‘仁者静寿’之说，如是而已。”对于苏轼的这种会通，程颐也表示认同，誉为“古今论仁，最有妙理也”。二程的再传弟子王蘋则把二程所津津乐道的“孔颜之乐”与庄子的“至乐”结合起来，在心性修养的境界论上会通儒、道，他说：“心上一毫不留，若有所乐，则有所倚，功名富贵，固无足乐；道德性命，亦无可乐，庄子所谓‘至乐无乐’。”^②

北宋时期儒、道本体论的会通最终侧重论述心性本体，这使其比魏晋玄学中主张名教即自然的郭象更进了一步，但这种会通只注意到儒、道两家都主张道体、心性本体自然这一面，而对儒家所主张的道体、心性本体的道德意识、差异本质的一面未能作出充分阐述，而这正是儒、道本体论的根本不同所在。

四、儒、道政治思想的会通

老子道家在政治上主张自然无为，对儒家学派所提倡的仁政、礼治以及作为治国中介的礼、乐、刑、政等往往持批评态度，这种主张在以儒家纲常名教治国的中国传统社会中是行不通的。北宋时期的最高统治者和儒、道二家的学者们，都试图会通儒、道二家的政治思想。

宋仁宗自觉会通道家的无为政治与儒家的经学，他曾与文学之臣讨论这个问题：“庆历五年三月戊午，迺英阁讲《诗·匪风》篇曰：‘谁能烹鱼？溉之釜鬲。’帝曰：‘老子谓治大国若烹小鲜，义与此同否？’丁度对曰：‘烹鱼烦则碎，治民烦则散，非圣学深远何以见古人求治之意乎？’”^③

北宋道士葛次仲认为，老子和孔子在政治思想上同主救世，但侧重点不同，孔子立常道，而老子救时弊，他说：“盖孔子立道之常以经世变，老子明道之本以救时弊，其势不得不然也。绝学则使己任其性命之情，而造坐忘日损之妙；绝圣则使人安其性命之情，而无惊愚明污之态；弃仁义，则无蹙蹙踉跄之私，使天下不独亲其亲，子其子，而同归于孝慈；不尚贤，则无儒墨毕起之争，使天下无夸跂相轧之心；以智治国，国之贼，言浇伪多而智愈困，孰若政闷闷而民淳淳哉……是必有名异而实同者。”^④

王安石则通过对《庄子·外篇·天道》中一段话的注解，着力阐发了其中的治国之道，并与儒家经典《尚书》的政治思想作比较会通，深层次阐发了儒、道两家政治思想的一致性。他说：“庄周曰：‘先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而

① 王安石：《礼乐论》，《王文公文集》，上海人民出版社1974年版，第335-336页。

② 黄宗羲：《宋元学案》卷二十九《震泽学案》，《黄宗羲全集》第4册，浙江古籍出版社1992年版，第311页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1986年版，第1434页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》附葛次仲《老子论》。

形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之。’是说虽微庄周，古之人孰不然？古之言道德所自出而不属之天者，未尝有也。尧者，圣人之盛也，孔子称之曰‘惟天为大，惟尧则之’，此之谓明天；‘聪明文思，安安’，此之谓明道德；‘允恭克让’，此之谓明仁义；‘次九族，列百姓，序万邦’，此之谓明分守；‘修五礼，同律度量衡，以一天下’，此之谓明形名；‘弃后稷，契司徒，皋陶士，垂共工’，此之谓明因任；‘三载考绩，五载一巡狩’，此之谓明原省；命舜曰‘乃言底可绩’，谓禹曰‘万世永赖，时乃功’‘蠢兹有苗，昏迷不恭’，此之谓明是非；‘皋陶方祗厥叙，方施象刑，惟明’，此之谓明赏罚。”^① 王安石认为，《庄子》记载的治国之道与圣王之道完全一致，它以天和道为首，而容纳仁义、礼制、刑名法术，追求一种上下等级各安其位、无为而无不为的理想社会。

苏辙也对儒、道两家的政治思想作了比较，认为二者各有所得，但儒家之道更为全面，他说：“臣闻老子之所以为得者，清净寡欲；而其失也，弃仁义、绝礼乐。儒者之得也，尊君卑臣；而其失也，崇虚文而无实用。然而道之可以长行而无弊者，莫过于儒术。其所以有弊者，治之过也。汉文取老子之所长而行之，是以行之而天下丰。汉武取儒者之失而用之，是以用之而天下弊。此儒老得失之辨也。”^②

北宋时期有关儒、道政治思想的会通有其正确的一面，黄老道家主张的通过秩序化实现政治上的清静无为，这是儒家学派可以接受的。但儒、道政治思想也有根本不同的一面，这就是儒家学派在政治统治上主张统治者要有真诚的道德意识，这却是重自然的道家和重势力的法家所不能认同的。所以，儒、道政治思想的会通最终还必须有一个谁主谁次的问题，无差异、无原则的会通是走不通的。

① 王安石：《九变而赏罚可言》，《王文公文集》，上海人民出版社1974年版，第324-325页。

② 苏辙：《御试制策》，《全宋文》第47册，巴蜀书社1994年版，第79页。

宋明理学的纳道入儒与儒学的新发展*

孔令宏**

唐代中叶以后，随着社会的动荡，佛、道两家在社会生活中的影响日盛，并在形而上的哲理思辨方面，对儒家经典的神圣性与先贤解经的权威性形成了挑战。对此，宋明时代的儒者不得不放弃经学传注而代之以直探经文本义的研究方法，有意识地从其他学派汲取思想营养，从而重振儒学。宋明理学之所以成为中国哲学发展的一个高峰，就在于它站在儒学的立场上吸收道家、道教与佛教思想来充实和发展了自己。

在道、佛两家中，宋明理学从道家、道教中吸收的东西，远比从佛教中所吸收的东西要多。其原因有以下几个方面：其一，儒、道两家具有共同的思想文化渊源，二者都产生于春秋时期，并由于秉持共同的民族心理和民族思维方式，而在此后的发展过程中相互吸收、相互影响；其二，佛教有广泛的信众和，强大的宗教经济实力。与其相比，儒、道两家同为弱者，有唇亡齿寒、惺惺相惜的同情感。其三，儒、道两家同为即世的学说，儒家是完全入世的，道家虽然是站在出世与入世的边缘，但倾向于入世。相反，佛教则主张出世。在儒家看来，这是抛弃人伦、拒绝人所应尽的责任与义务的自私行为。其四，北宋和南宋都受外族入侵，士子大都具有捍卫中原文化的意识。宋代理学诸家大多尊承《春秋》学的大一统和尊王攘夷的宗旨。儒、道两家同为中国土生土长的学派，而佛教则是外来的。几个宋明理学的先驱人物都不约而同地在道、佛两家中更注重研究道家、道教即使是研究佛教，也以研究中国化最彻底的禅宗为主，对佛教的其他宗派则涉及较少。在对佛、道的批判中，对佛教的批判颇为尖锐，对道家道教则缓和得多，还偶有赞赏，宋代是宋明理学的奠基时期，宋代的上述特征对元、明两代的理学产生了直接的影响。

宋明理学的发端，以往学者们把它归于宋初三先生（胡瑗、孙复、石介），但究其实，他们只是响应当时士林领袖范仲淹的主张，重提韩愈、李翱所张扬的道统论，在《周易》《春秋》等方面侧重于研究其义理，学术贡献有限。真正的发端者应为范仲淹，他吸收道家、道教思想，倡明经旨，注重义理，提倡“明体达用之学”，为宋明理学指明了方向。稍晚一点的李觏、欧阳修等有所深入，至王安石、周敦颐、张载、三苏、二程、邵雍等才基本奠定了义理、性理

* 本文原载《河北学刊》2008年第1期，第40-42页。

** 孔令宏（1969-），男，云南省弥勒县人，浙江大学哲学系教授、博士生导师，主要从事中国哲学研究。



之学的基本骨架。其中，王安石学派真正把范仲淹的主张落到了实处，昌明“道德性命”，吸收道家思想而建构了道气一元的性理学体系，只可惜因变法引起党争及变法失败等原因，致使荆公新学不显于后儒。周敦颐则通过对得自于道教陈抟图书学派的《太极图》进行儒学化的义理解释，为儒学凝铸了一个形而上与形而下大体统一的简约的哲理范型，后经程朱学派，尤其是朱熹的表彰而被追誉为“道学宗主”。张载、三苏、二程、邵雍都各自开创了一个新的学派，但三苏蜀学杂采佛、道思想而未与儒学实现水乳交融，加之他们在文学上的贡献远大于哲学，故后世对蜀学评价不高。邵雍基于道家、道教哲理而建构了一个以象数易学为本的本体论体系，但因道家、道教色彩太过于鲜明，也不为后世儒学所推崇。

张载是宋明理学的奠基者之一和关学的创始人。《宋史·张载传》将其学术特色概括为“以《易》为本，以《中庸》为体，以孔孟为法”。这只是从儒学的立场出发看问题。《中庸》其实只断言人性本源于天，并未对天道作清晰而系统的论述。《易》正好成为张载吸收道家、道教天道观和天人合一论的中介。他所谓的“太虚无形，气之本体”的观点直接源自老子的道“朴散则为器”的观点和庄子的“气化生死”观。老子“有无相生”的天人合一观启发《中庸》形成了“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的观点，这促使张载吸收道家的主张，在《正蒙·神化》中提出了“至静无感，性之渊源”的性即天道的观点，还提出了“神，天德；化，天道。德，其体；道，其用，一于气而已”的观点。他的性之二分和人性可变的思想，源于道教。《西铭》境界论的万物一体的宇宙意识、“民胞物与”的社会价值理想、生死顺应的人生态度，显然均是受道家思想影响的结果。张载的气一元论思想，对明代的王廷相和明清之际的王夫之均有深刻的影响。王夫之同样以《周易》为中介，通过注释《老子》《庄子》《淮南子》和研究道教经籍而吸收道家、道教思想，站在儒学立场上，建构了集大成的气一元论哲学体系。

程颐、程颢也是理学的奠基者之一及洛学的开创者。他们研究过《老子》《庄子》等道家经典，《阴符经》《黄庭经》《坐忘论》等道教经典，实修过道教内丹功夫，思想上深受道家、道教的影响。他们以理为本的本体论是仿照道家、道教的道本体论而建立起来的。庄子的“心斋”“坐忘”论对程颢的“定性”说有直接的影响，《定性书》所强调的无心、无情、内外两忘、物来顺应、反对用智、反对归于外诱之际等观点，均源于道家。二程的人性论则受其同时代稍早的道教学者陈景元思想的影响。程颐“格物穷理”而趋于与天理合一的高尚道德境界的功夫，与庄子“庖丁解牛”故事所彰明的技进乎道的路向一致。二程的弟子和再传弟子也多与乃师一样致力于吸收道家、道教思想来发展儒学，如吕大临、谢良佐、扬时、李侗等。其中，李侗是朱熹的老师之一。

朱熹是宋代理学家中对道家、道教经籍研究最勤、阅读最广、用功最多的人。他研究过的道家典籍，有文字记载的有《老子》《庄子》《管子》《吕氏春秋》《淮南子》《列子》和魏晋玄学新道家的著作。道教经典有《古文龙虎经》《周易参同契》《丹经》《还丹百篇》《抱朴子》《列仙传》《黄庭经》《阴符经》《度人经》《北斗经》、《消灾经》《真诰》《握奇经》《清静经》《坐忘论》《消灾经》《陵阳子明经》《火珠林》《正易心法》《悟真篇》《道枢》《八段锦》《易老新书》《子华子》。另外，他还阅读过道教学者孙思邈的著作，与道教关系密切的《山海经》相书等。他研究《星经》在很大程度上是为了读懂道教典籍的需要。他的弟子中，

有道士蔡元定、吴雄等人。在思想上，在形而上的天人未分的层次，朱熹借鉴道家 and 道教道、理、气的关系模式，从生生不息的道体之所然追究其所以然，借鉴道教无极而太极的观念，把本源论和本体论紧密联系起来，解决理与气的关系，构建起理体论这一哲学体系的内核，由此而形成了与道家、道教性返于初、修性返本相类似的哲理架构。理体论贯彻于天人相分的形而下层次而产生了关于人与自然界关系的物体论和关于人与自身、人与社会关系的性体论。在物体论上，朱熹借鉴道家、道教，尤其是道教本源论的衍生思想来转化《大学》格物致知思想和提升其思辨水平，以穷理解释格物，既把儒家思想延伸进自然的领域，也为统一物体论和性体论奠定了基础。本体落实到人而有人性。借鉴道家、道教，尤其是道教的一体二元的人性思想，朱熹以理、气言性，分气质之性和天地之性而归结为天地之性，倡言性即理和性体情用，开出节情、养气复性的功夫论。为从天人相分的现实回归到天人未分的本源或本体的理想境界，物体论和性体论必须落实于心体。与道家、道教，尤其是道教相类似，朱熹以气、理言心，视心为容纳理的容器和上达天理的工具，汲取道教的中和思想和修心理论而发展出中和旧说、中和新说、心统性情的理论，从而开出转人心为道心、存天理灭人欲、重返本心、归性复理而达到天人合一的功夫论。当然，对儒家先人的思想，朱熹也撷英取华，以形而上的哲理为基础作了新的诠释，经过综合，使儒、道两家（通过道家、道教也间接吸收了佛教的部分思想）的思想嫁接融合为一体，从而源于前人又超越了前人。

晚唐至明代，是道教内丹学极为兴盛的时期。内丹学在理论上对心、性、命等探讨极多，形成了系统、深刻的理论，并对儒学的发展产生了较大的影响。同时，宋末元初的硕儒赵复的思想和修养功夫深受全真道影响，并开全真道金华派。宋元之际的理学大师吴澄校定《老子》《庄子》《太玄》《皇极经世》等，与道士交往密切。赵复的弟子吴莱、宋镰的思想均受全真道的影响。宋镰与全真道著名道士周玄初关系至密，深得道教义理的个中三昧。宋镰的思想及其纳道入儒的治学路向在明代儒生中影响深远。如娄琮、陈献章均走的是这条路子。陈献章又被世人称为白沙先生，他的弟子及再传弟子中最杰出的是湛甘泉、张诩（廷实）、王阳明。陈献章认同道家的道论，主张“即心观妙”，通过静坐工夫而回归于道。他以自然为宗旨，力图逃归田园，实现个体精神的自足与自由，体现了道家尤其是庄子对白沙思想的明显影响。据《明儒学案》卷六《白沙学案二》，受道教影响很深的张诩谈及自己的老师时说：

白沙先生……壮从江右吴聘君康斋游，激励奋起之功多矣，未之有得也。及归，杜门独扫一室，日静坐其中，虽家罕见其面，如是者数年，未之有得也。于是讯扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪涯海曲，忘形骸、捐耳目、去心智，久之然后有得焉，于是自信自乐。

受他的影响，陈白沙的三位弟子均纳道入儒。王阳明听湛甘泉讲白沙学近三年，加以发扬光大而成一家之学，在当世就有极大的影响。他发扬白沙学的方式同样是纳道入儒。他虽然只活了五十七岁，却自称有三十年是在道教内丹术的修炼中度过。他基于心体而以知行合一倡明良知，一是渊源于道教全真道以自明心性为体，以对世俗社会的担待为用的宗风；二是渊源于道教净明道纳儒入道，强调忠孝为人之良知良能的主张。他的养心功夫与道教一样以静坐为形式。与朱熹相比，王阳明纳道入儒来得更直接、更露骨，因而他的思想在一定程度上可以概括为道体儒用。当然，不可否认，他的哲学立场还是儒家，其哲学来源于道家、道教又超越了

它们。受王阳明的影响，他的弟子们也多援道入儒，如王畿，罗洪先、刘文敏、聂豹、以赞、王宗沐、朱得之、薛侃、王良、罗汝芳、周汝登、李贽、胡直、蒋信、陆澄、王嘉秀、萧惠、方与时等。其中，相当多的学者还兼习道教功夫。

总体上看，宋明理学对道家、道教的吸收，是以“修其本而胜之”为信念，移植道家解决问题的起点、思路、方法、方法论原则、思维方式、概念模式、哲理框架、逻辑思辨等方面入儒家，为了与儒学的立场相一致，又作了改造，从而既用于丰富儒学的宇宙论、天人合一、心性论，也用它发展儒学的体用合一论和功夫境界论。这样做的结果，提升了儒学的理思辨水平，充实了儒学思想体系，正如清人全祖望在《宋元学案》卷四十八中说，朱熹的学说是“致广大，尽精微，综罗百代”。其他如王阳明、王夫之等，之所以建构了精妙的哲理体系而享誉后世，也得于他们以开放的心胸，汲汲不舍地从道家、道教等他者中吸收思想营养来丰富和发展儒学。

《太极图说》 道教渊源新探

——兼论“无极而太极”之说的形成*

刘 聪**

周敦颐虽然被视为宋明理学的开山祖师，但他的《太极图说》与道教的关系一直是后世讨论的重要问题，这主要表现在《太极图说》（以下简称《图说》）首句的争辩上。事实上，图说的道教渊源一直无法解决的重要原因在于：所有证明图说道教渊源的证据都是理论上的推论，而缺少能够证明周敦颐与陈抟之间有联系的文本证据。如果有能够证明周敦颐与陈抟发生了直接的思想交流，且周氏认可陈抟的宇宙生成理论，那么图说的道教渊源则是不言自明的事情。现在，我们恰恰可以找到符合上述条件的证据《咏阴仙丹诀》——一首未被收入通行本《周元公集》的周氏诗作。

—

因版本流传不同，到南宋时，图说已经形成了三种不同的表述形式：

临汀杨方得九江故家传本，校此本（延平本）不同者十有九处，然亦互有得失。其两条此本之误，当从九江本……其三条九江本误，而当以此本为正。如《太极说》云“无极而太极”，“而”下误多一“生”字。（周敦颐《周元公集》卷一）

戊申六月，在玉山邂逅洪景卢内翰，借得所修国史，中有濂溪、程、张等传，尽载《太极图说》，盖濂溪于是始得立传，作史者于此为有功矣。然此说本语首句，但云“无极而太极”今传所载，乃云“自无极而为太极”，不知其何所据而增此“自”“为”二字也。夫以本文之意，亲切浑全明白如此，而浅见之士犹或妄有讥议，若增此字，其为前贤之累，启后学之疑，益以甚矣。谓当请而改之，而或者以为不可。（朱熹《晦庵集》，卷七十一）

按照朱熹所说，图说版本的不同主要表现在首句的分歧上。关于图说首句的说法，主要有三种：九江本的“无极而生太极”，延平本的“无极而太极”和《国史》本的“自无极而为太

* 本文原载《管子学刊》2008年第3期，第71-76页。

** 刘聪，安徽省工程科技学院人文社科系副教授、哲学博士。



极”。就思想内涵而言，这三个表述可归为两类，其一，表示无极太极是一物的“无极而太极”；其二，表示由无极太极之间是生成关系的“无极而生太极”或“自无极而为太极”。在这三个版本中，朱熹认为“无极而太极”是正确的表述，其他两种，尤其是《国史》本首句会“启后学之疑”。因此，他曾强烈要求洪迈将《国史》引文改为“无极而太极”，但最终未能如愿。

事实上，在朱熹要求洪迈修改《国史》之前，已经与陆九渊争论过了这个问题。陆九渊认为，《通书》不言“无极”而只言“太极”，且“无极”出自老子，故《图说》不是出自周敦颐之手；退一步说，即使《图说》出自周敦颐之手，也是他思想不成熟的少时作品。朱熹不同意陆九渊的观点，认为：

太极篇首一句，最是长者所深排。然殊不知，不言无极则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。（《晦庵集》，卷三十六）

二人书信往来、论战良久，史称“无极太极之辩”，但最终双方依旧各持己见，不了了之^①。

元明以后，随着朱熹理学正统地位的确立，“无极而太极”为《图说》首句几为后世准的，从而使得大部分儒者反对周敦颐的《图说》借用了道教的理论。但反对之词仍时有记载，明代韩邦奇曾说：

周子“无极而太极”即《老子》“无生有”。周子重“无”字，以“无”为本，观下文云“无极之真”，不言“太极”可见。况原本云“自无极而为太极”，而朱子削去“自”“为”二字，乃以吾儒正理释之，则亦面护之过矣。（韩邦奇《苑洛集》（文渊阁四库全书本）卷十八）

韩氏认为，《图说》首句应当是“自无极而为太极”体现了周敦颐重老子“无生有”的思想特点。朱熹改“自无极而为太极”为“无极而太极”，是以己意改周氏之说，犯了“面护”周子缺陷的错误。

当代学界对这两种看法依旧莫衷一是。侯外庐主编的《宋明理学史》认为，《图说》综合了《周易》的“易有太极”的观念和道教的万物生化理论，因此《图说》首句是“自无极而生太极”或“无极而生太极”，无极是“无”，在“太极”之先，“太极”为“有”是“无极”的化生者^②。张立文也大体持相同的观点^③。但他们对《图说》和道教生成论之间的关系的论证只是理论上的推导，缺少直接证据能证明二者具有理论上的继承关系。冯友兰先生则以无限和有限诠释“无极而太极”，他说：“无极”是个形容词，“太极”是一个名词。用这个形容词形容名词，就是说，太极在空间上没有边际，时间上没有始终。具体的事物总是有边际有始终的，这就是西方哲学中所说的有限。太极没有这些限制，就是西方哲学中所说的“无限”。“无极”是形容“太极”的无限^④。尽管冯先生诠释“无极而太极”的角度较新，也否定了《图说》与道教的关系，他并没有解释清楚“无限”的太极是如何化生出“有限”的具体事物。

① 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版。

② 侯外庐：《宋明理学史》上册，人民出版社1984年版。

③ 张立文：《宋明理学研究》，人民出版社2002年版。

④ 冯友兰：《中国哲学新编》下卷，人民出版社1999年版。

牟宗三先生则将太极与《通书》之诚体相联系，认为：“太极是实体词，无极是状词，实只是无声无臭、无形无状、无方所、无定体，一无所有之‘寂然不动感而遂通’‘寂感一如’之诚体本身，而此即是至极之理，故曰‘无极而太极’。”^① 牟先生的《通书》《图说》互训方法显然源于朱熹，但他显然忽视了《图说》的宇宙生成论在周敦颐思想中的地位以及这种宇宙生成论与道教的关系。

以往学界对《图说》与道教渊源的争论，基本上集中在“无极”“太极”两个范畴的定义及其关系的理解上，并进而直接影响到对周敦颐思想体系的解读。而分歧产生的原因，则多与《图说》的思想定位有关。实际上，如果抛开朱熹的影响，可以发现，《图说》中很难找到以太极为本体、无极限定太极的文本依据；相反地，《图说》的思想轴心应该是类似于道教的宇宙生成论，无极与太极是时间上的生成关系。

二

一般认为，作为理学宗师的周敦颐，在开创了理学本体论同时，其思想体系中又有着明显的生成论痕迹。在周敦颐的著作中，《太极图说》主要表达的是“时间在先”的宇宙生成意，《通书》则是“逻辑在先”之本体论的代表作。对此，余敦康先生说得很清楚：“在《太极图说》中，周敦颐依据阴阳哲学的原理，立足于儒家的文化价值理想，提出了一个与佛教相抗衡的宇宙生成论。在《通书》中，周敦颐结合论《中庸》‘诚’的思想，把《周易》推崇为‘性命之源’，为理学建立了道德本体论。”^②

为了在《图说》自身思想脉络的基础上解决《图说》的道教渊源问题，有必要对《图说》的基本层次进行合理的分疏。因《图说》首句问题尚未解决，故先从“太极动而生阳”开始，分析《图说》的思想脉络。

其一，“太极”到“五行”。

“太极”一词源于《周易·系辞传上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”虽然《易传》对“太极”没有具体地解释，但汉唐以来，基本上将其视为物质性的元气或气，同时又是天地万物的本原。这种以“元气”解“太极”的传统一直延续到宋初。刘牧说：“太极者，一气也。天地未分之前，元气混而为一。”（刘牧《易数钩隐图》卷上，文渊阁四库全书本）司马光也说：“太极者何？阴阳混一化之本原也。”（《司马光温公易说》卷五，文渊阁四库全书本）由此可见，视“太极为阴阳未分之前的元气”是汉唐至宋初的传统理解。周敦颐对“太极”的理解也没有超过前人。《图说》中说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。”显然，这里所说的“太极”依旧是阴阳未分的元气，此元气因动静不同，产生了阴阳二气，使万物的分化成为可能。

如果说阴阳的产生使万物的出现成为可能，那么五行和四时的变化则是使这种可能性变为现实的基础。五行之说，最早见于《尚书·洪范》，原指组成事物的五种最根本物质。大约到

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版1999年版。

② 余敦康：《内圣外王的贯通》，学林出版社1997年版。

先秦的稷下学派时，产生了“五行说同四时教令的阴阳学说的结合”说法^①，该理论经《吕氏春秋》《淮南子》的发展，至《春秋繁露》《白虎通义》时趋于定型，其核心思想是将五行流变所体现出的植物生长规律对应四季变化的节律，并进而将这种联系绝对化。《图说》中的“阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉”就是说在五行往复无穷运动的基础上，产生了四时的变化。“五行”“四时”都已具备，下一步就是产生万物了。这显然是秦汉五行四时观念地延续。

其二，“万物化生到”万事出。

在论及万物是如何产生变化时，《图说》中有：“乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。”在这里，周敦颐将易传中的“乾因阴而成男”“坤因阳而成女”的观念转化为阴阳二气交感生物的生成模式。人有神智，有各种社会活动，远比万物要灵秀。对此，《图说》的解释是：

惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。

人得阴阳二气最精华部分而生，故人的形体在万物中最为“灵”；最“灵”的形产生后，神智就自然会产生；神智产生后，“视”“听”“言”“貌”“思”五性也相应的感动；“五性感动，善恶就会分化；善恶分化，世间的各种事情就会纷纷出现。

从上面的分析中，我们可以发现，周敦颐在总结中国传统哲学宇宙论的基础上，在《图说》从太极分化到“万事出”部分，用精炼的语句描述了宇宙、人类社会生化发展的时间顺序。《图说》以大部分篇幅描述这一顺序的现象足以说明宇宙生成论是该篇的思想主轴。

尽管如此，我们还是不能将《图说》的这种宇宙生成论源出于道教，因为缺少直接的证据来证明周敦颐吸收了道教的“无极”与“太极”为生成关系的理论。值得注意的是，一首未被收入通行本《周元公集》的周氏诗作《咏阴仙丹诀诗》，将“无极”与“太极”定位为时间上的生成关系。这首诗的全文是：

始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化几。子自母生能致立，精神合后更知微。

该诗不见于通行的《周元公集》，但南宋邓牧在《洞霄图志》中曾记载：

余曩登平都山，访濂溪周子旧游，乱碑中得小片周子题两绝句。点画劲正，犹存温厉之气，官合阳时笔也。其一《咏阴仙丹诀》云：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致立，精神合后更知微。”又从山中人得观《丹诀》一篇，二十年间往来于心未忘也。（邓牧《洞霄图志》卷六（文渊阁四库全书本））

由此可见，该诗仅存于碑刻，未收入《周元公集》。诗中所说的“丹诀”是陈抟的《英真君还丹歌诀注》。^②这里需要说明，《英真君还丹歌诀注》是陈抟内丹修炼的代表作，周敦颐从中直接感受到的应是“子自母生能致主”，而“阴阳造化几”则是陈抟内丹修炼方法的理论基础——自“无极”而生万物的宇宙生成模式。

概而言之，陈抟认为宇宙的生成发展是一个渐进的过程。这个过程大体上可分为二个阶段：首先，“自无极生太极”的阶段。陈抟说：

^① 白奚：《稷下学研究》，三联出版社1988年版。

^② 《道藏》（三家本）第2册。

无者，太极未判之时一点太虚灵气，所谓视之不见，听之不闻，是也。

在这里，他将老子中表示宇宙原初状态的“无”与秦汉以来儒家以元气解太极的观念相结合，认为宇宙的最初状态是不具有任何形状和性质的混沌气状的“无”。而“无”出现阴阳分化的兆头但又未完全判然为二气时，就转化为太极，即“两仪未判，鸿蒙未开，上而日月未光，下而山川未奠，一气交融，万气全具，故名太极”。其次，“太极”分化“万物”的阶段。由于“太极”自身的运动，包含在太极中的混沌未分的阴阳开始显现，逐渐从太极中分化出来，阴阳分出现后，还会进一步分化，从阴中分化为太阴和少阳；从阳中分化出少阴和太阳。此后，八卦、物和人相继出现^①。

据此，陈抟在《英真君还丹歌诀注》中用“从无人有，从有人无”概况了自己的理论。所谓“从无人有”，就是自无极而生化万有的宇宙生成过程；所谓“从有人无”，就是由炼气而“复归无极”的修炼过程。周敦颐的《咏阴仙丹诀诗》中的“阴阳造化几”就是前一过程，“子自母生能致主”就是后一过程。从这首诗中，我们可以发现，周敦颐对道教的宇宙生成论和修炼方法都是十分熟悉的，尤其是后者，周敦颐甚至有所实践，否则他不会写出“精神合后更知微”的诗句。既然如此，周敦颐应该了解、甚至认同陈抟“从无人有”的宇宙生成理论。再加之，《图说》首句以下基本上是陈抟宇宙生成论的翻版，因此，我们有理由相信，《图说》首句应该是“自无极而生太极”。

通过对《图说》思想脉络的辨析，笔者认为，在周敦颐这里，《图说》的思想主旨是类似于道教“无生有”的宇宙生成论，但这种“无生有”的生成论模式是否像陆九渊、韩邦奇等人所说，是周敦颐思想的缺陷，需要后人百般“面护”呢？笔者认为，即使《图说》的思想主旨是类似于道教“无生有”的宇宙生成论，也不会动摇周敦颐的理学宗师身份。这是因为：《图说》并未止步于描述宇宙社会的生成过程，此后“立人极”之说确立了《图说》的儒学经典地位。中国传统儒学讲天道的目的是为了讲人道，周敦颐概莫能外。既然人产生以后，随之带来了世间的善恶之事，那么确立人道的标准——“立人极”就显得尤为迫切。据此，周敦颐提出了“立人极”的两个方面。首先，“中正仁义”的道德准则。“中正”一词源自《周易·文言》的“大哉乾乎，刚健中正纯粹精也”，在《周易》中“中正”既体现了天道合宜、正当等特点，又是爻辞用以定吉凶的重要准则。而周敦颐以“中正”限定仁义，将天道和天道更好地结合起来，极大地发展了儒家的“仁义礼智”之说。其次，“主静”的修养方法。老子、庄子中早有“虚静”守静之说，陈抟也讲“清静之中求正定”^②的修炼方法。正如周敦颐在宇宙论中汲取道家、道教以无为本的“无极”观念，他在修养论中也吸收了道家道教的“主静”之说，提出了圣人“主静”的修养方法，从而将这种修养方法与儒家的终极目标结合了起来。

由此可见，周敦颐借助于陈抟的道教理论，把先秦以来道家“无生有”的生成论融入自己的思想体系，形成了从“无极生太极”开始，至“万事出”为止的宇宙社会生成模式。他还创造性地转化了道家道教“以静为主”的修道方法，使之与儒学“仁义”为本的伦理观念相协调，实现了“立人极”的儒学归宿。如果说，《图说》的宇宙社会生成阶段是天道下达到人道

① 李远国：《试论陈抟的宇宙生成论》，《世界宗教研究》1985年。

② 《道藏》（三家本）第5册。

的阶段，那么“立人极”阶段是人道上通天道的过程，通过二者的结合，《图说》实现了“天人合一”，完成了儒家伦理的宇宙论建构。

需要说明的是，从宇宙论层面论证儒家伦理是汉朝以来的传统做法，并非周敦颐首创，更不是宋明理学的理论创新之处。理学不同于传统儒家之处在于他为儒家思想提供了本体论的论证，将儒家伦理提升为宇宙本体，重建了儒家的道德形上学。如果说，《图说》是道教思想对周敦颐影响的结果，反映了他的思想中重视宇宙生成论的倾向，那么《通书》则开启了理学的本体论思维模式。《通书》的本体论思维模式表现在以下两方面。

首先，在《通书》中，周敦颐扬弃了“无极”之说，不再讲有生于无的生成论，而致力于把“太极”定位为宇宙的本体。《理性命第二十二》说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”^①这里虽然还有“二气五行，化生万物”的生成观念，但取消了“无极生太极”的原初生化阶段，取而代之的是“一”（太极）和“万”（万物）两个概念，用以说明本体和现象的关系。所谓“是万为一”，就是从现象到本体而言，合万物就是一太极；所谓“一实万分”，就是从本体到现象而言，物物各有一太极，人人各有一太极。这样，太极不再是无极之后的一个生成阶段，而是逻辑在先的宇宙本体。

其次，《通书》不但将太极重新定义为宇宙本体，而且还通过“诚”与“乾元”的沟通，确立了“诚”的道德本体地位。所谓“诚”，是儒家从道德实践中抽象概括出来的，用以说明道德主体的自觉品质或心理状态的范畴。虽然在《中庸》中，“诚”已经具有贯通天人的内涵，但“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”的表述过于简单，没有具体回答天道何以具有伦理属性的问题。周敦颐在《通书》的《诚上》章中，用《易》《庸》互训的方法，将《周易》中元、亨、利、贞的宇宙生化过程称为“纯粹至善”，也就是“诚”。然后，通过“继”和“成”，将本善的“诚”转化为人的本质，即“继之者善也，成之者性。”这样，周敦颐通过论证“诚”具有天道的本质属性和向现实的转化可能，从而沟通了天道与性命的关系，确立了儒家的伦理纲常的本体论依据。

综上所述，《图说》和《通书》各自有着不同的思想脉络。前者按照时间流变顺序，描述了一个自“无极”开始的宇宙社会生化过程，并通过“主静”的道德修养方法，使人的精神境界回归于宇宙的虚静本原。可以说，“自无极而生太极”既是这一过程的开端，又是这一过程的归宿。后者通过对“太极”和“诚”的诠释性改造，使他们成为具有完整的形上学本体意蕴的范畴，从而实现了儒学由宇宙论向本体论的转化。

三

据现有资料记载，二程、邵雍和张载都没有对《图说》首句提出疑问，甚至连“无极”一词也很少提及，将《图说》首句作为一个重要问题讨论的，最早始于朱熹。他先后就此问题与陆九渊、洪迈等人展开争论。后世朱陆两派学者各承师说，对此问题争论不息。那么，为什么朱熹从《图说》的三个传本中，取“无极而太极”之说，并否定《图说》的道教渊源呢？笔

^① 周敦颐：《周敦颐集》，岳麓书社2002年版。

者以为原因有三。

第一，出于维护自己理论的需要。作为理学集大成者，朱熹同时肩负着经典诠释和创造性转化的双重使命，而对于作为哲学家的朱熹来说，后者显然更为重要。他通过对“理”的双重改造——理在气先和“无形而有理”，使“理”成为了完整意义上的本体论范畴。所谓“理在气先”，就是指宇宙万物都是阴阳气化的产物，但从本源上说，“有理，便有气流行，发育万物”（《朱熹朱子语类》卷一），也就是说理是气而存在的根据。所谓“无形而有理”，就是相对于有形体的、具体的万事万物而言，作为形上本体的“理”是无形无象的。朱熹通过上述改造，一方面延续了中国传统哲学以“气”化为主的生成论模式，另一方面，又将这种生成论置于理本体的笼罩之下，构建起以理为本体的哲学体系。

为了与上述理论体系相协调，朱熹选择了“无极”而太极作为《图说》首句。他是这样解释无极和太极的：

太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。（《朱熹朱子语类》卷一）

无极而太极，只是说无形而有理。所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。（《朱熹朱子语类》卷九十四）

通过朱熹的解释，我们可以看到，“太极”是理的别名，“无极”则是对“太极”形上性的限定。这样，他就把《图说》首句由最初的“万物如何产生”这一宇宙生成问题，转化为“万物以何为根据”的本体论问题。而《图说》则完全变为以理（太极）开其端，阴阳气化承其绪，“立人极”归其本的本体论著作。

第二，出于维护周敦颐在儒家道统中承上启下地位的需要。《宋史·道学传》曾描述一个从三代开始，至文王、周公、孔孟，再到周敦颐、张载、邵雍、二程，直至朱熹的道统传承体系。在这个体系中，周敦颐无疑是孔孟和宋明理学之间的关键环节。如果《图说》“无生有”的思想体系成立，那么势必会动摇周敦颐在道统中的地位，进而危及整个道统体系的合法性。事实上，比朱熹稍早的胡宏就已经注意到这个问题：

道学之士皆谓程颢氏续孟子不传之绪，则周子岂特为种穆之学而止者哉！……今周子启程氏兄弟以不传之妙一回，万古之光明如日丽天，将为百世之利泽，如水行地。其功盖在孔孟之间矣人。（胡宏《通书续略》，《周元公集》（文渊阁四库全书本）卷一）

胡宏之言可谓一语道破天机。道学之士皆以二程“续孟子不传之绪”，他们的老师——周敦颐之功更是超过孔孟之间的任何一人，可与日月相媲美。既然如此，周敦颐之学怎么能落入道教“无生有”的窠臼呢？如果说胡宏只是提出了这种想法而没有付诸实施，那么朱熹为了维护理学道统的稳定，则极力主张《图说》首句为“无极而太极”，为此不惜与陆九渊、洪迈等人反目。虽然朱熹生前未实现这一愿望，但随着后世理学独尊地位的确立，“无极而太极”最终被视为《图说》最初的表述形式。

第三，《图说》和《通书》互训是朱熹消解《图说》宇宙生成模式的方法论基础。元朝学者何中曾撰《通鉴纲目测海》，讨论了朱熹诠释《图说》的方法：

是书因朱子谓周子《通书》乃发明《太极图说》之义，故所注《通书》，皆比附于太极阴阳五行中。（何中）则谓二书各自为义，不必字字牵合，故作此书以辨之。……

朱子释《通书》，显微阐幽，有功于学者至矣。然必欲“以《通书》发明《图说》”（纪昀《四库全书总目提要》卷九十五），则恐非周子著书之本意。在这里，何中一方面指出朱熹诠释《图说》的方法是“以《通书》发明《图说》”，另一方面认为，朱熹的这种方法是有缺陷的，因为“二书各自为义”，如果强以《通书》发明《图说》之义，很可能违背了周子的本意。笔者认为，何中的评价基本上是正确的。原因有二：其一，朱熹说过：“《通书》一书，皆是解太极说。”（《朱熹朱子语类》卷九十四）可见，朱熹“以《通书》发明《图说》”是确定无疑的了。其二，朱熹改造了《通书》的“诚”，以适应他的“无极而太极”之说。朱熹说：“诚，实理也。无为，犹‘寂然不动’也。实理该贯动静，而其本体则无为也。”（《朱熹朱子语类》卷九十四）上文曾论及，在《通书》中，周敦颐认为指宇宙生生不已、大化流行的过程是“纯粹至善”，也就是“诚”。因此，“诚”在《通书》中是动态的宇宙过程，而非朱熹所谓的静止不动的“实理”。朱熹如此诠释的目的在于消解“诚”与太极之间的差距，因为在他看来，“太极是作为本体存在于阴阳动静之中的理，他自身并不动静，所谓动静只是指太极所乘气机的动静”^①。所以“诚”也必须是“寂然不动”的。

综上所述，我们可以发现，在面对《图说》传本“自无极而生太极”和“无极而太极”两个不同表述时，朱熹选择了“无极而太极”作为《图说》的核心命题。这样，他就完成了对《图说》思想体系的改造，使《图说》完全与他的理本论思想体系相适应，从而建立起规模庞大且逻辑严密的哲学体系。当然，上述分析的目的并不是要证明朱熹曲解了周敦颐的思想，或否定朱熹在构建和完善理学体系中重要作用；相反地，《图说》首句由“自无极而生太极”转化为“无极而太极”，恰恰反映出理学是一个不断完善发展的过程。虽然《通书》开创了理学的本体论思维模式，但周敦颐依旧以《图说》阐释生成论的现象说明，理学在初创阶段并未完全摆脱传统生成论的影响。而朱熹通过对《图说》首句的创造性诠释，把“太极”界定成一个超越有形世界之上的、具有纯粹的形上学意义的本体，使理学本体论得以彻底地建立。因此，廓清《图说》首句的演变历程，对于准确地把握周敦颐思想两重性，对于厘清周敦颐与朱熹的思想分野，对于认识理学的发展历程及不同历史阶段的基本特征，都具有重要的学术意义。

^① 陈来：《宋明理学》，华东师范大学出版社2004年版。

论朱熹对道教的影响*

詹石窗

朱熹，宋代理学的集大成者，数百年来，在中国文化思想史上占有突出地位，在当今国际汉学界中，他的学说亦受到密切关注。

毫无疑问，作为一位杰出的儒学大师，朱熹主要是沿着孔孟路线前进的。然而，在“三教合流”成为学术思潮发展重要特色的背景里，他的学术活动自然不是闭关自守。他涉及的领域是广泛的，所以其影响也是多方面的。

朱熹在儒家学派中的影响，过去学术界讨论较多。至于他对道教的影响问题，则似未见有专论叙及。因此，本文拟就这一侧面略抒管见。

南宋金元之际，社会动乱、政治危机，自然灾害之频出，导致道教的分化与改组。从这时候起，道教组织中，不仅有天师道、上清派、灵宝派、丹鼎派，这样具有悠久历史的派别，而且产生了全真派、太一道、真大道教、净明忠孝道这样的新派别。朱熹逝世后，不论是道教的旧派还是新派，其代表人物大多对他表示崇敬，受到他的影响。

朱熹对道教的影响首先表现在活动于“第十六洞天”——武夷山的丹鼎派道士身上。白玉蟾《游仙岩记》曰：

陈先生辟谷不粒，年已七八旬，犹方瞳漆发，其颜犹童……所附身仅一破衲，一旦存乎五曲之间，吟晦翁先生诗，“山高云气深”之句，“平林烟雨尚如昨”也。（见《修真十书·上清集》卷三十七，第3页）

这位陈先生不食五谷，导引行气，大抵以修“内丹”为务，而平时却喜爱朱熹诗。足见朱熹对他具有特别的吸引力。

白玉蟾，作为丹鼎派“南五祖”之一的福建籍道士，他不仅记载了那些酷爱朱熹诗文的道教人物，而且自身对朱熹更是推崇备至。在《文公像疏》中，他赞叹云：

天地生，日月葬，夫子何之？梁木坏，太山颓，哲人萎矣！两楹之梦既往，一唯之妙不传。竹筒生尘，杏坛已草，嗟文公七十一祀，玉洁冰清，空武夷三十六峰，猿啼鹤戾。管弦之声犹在耳，藻火之象赖何？人仰之弥高，钻之弥坚。听之不闻，视之不见，恍兮有象，未丧斯文。惟正心诚意者知，欲存神索至者说。

* 本文原载《福建师范大学学报》1989年第1期，第45-50页。

皇极坠地，公归于天。武夷松竹，落日鸣蝉。

白玉蟾把朱熹之死看作象房梁毁坏、泰山倾倒、巨星陨落一样不可估量的损失，充分表现了他对朱熹的崇拜。

白玉蟾对朱熹的高度赞颂，不仅仅是他个人感情之流露，可以说这代表了当时金丹道派南宗的态度。该宗道徒虽然对其历史追溯甚远，但在南宋时，具有号令作用的则当推白玉蟾。邓錡《道德真经三解》中说：

一自三阳（指华阳真人李亚、正阳真人钟离权、纯阳真人吕洞宾）唱道以来，至于海蟾真人传之张紫阳、王重阳、紫阳传之翠玄（石泰），翠玄传之紫贤（薛道光），紫贤传之翠虚（陈楠），翠虚传之海琼（白玉蟾）先生，凡九传。

这个传授系统为金丹道派南宗所公认。由此可知，白玉蟾乃是被当作获道法正传的宗主。因此，他赞扬朱熹不可避免地会在门人当中广为传播，甚至流传教派之外。

白玉蟾对朱熹的赞扬和推崇不久后即在江西南昌附近逍遥山引起反响。在该地流传的一部道典——《净明忠孝全书》同样以崇敬的语气歌颂朱熹，并将朱熹与白玉蟾联系起来。卷四第七谓：“晦庵亦自是武夷洞天神仙出来，扶儒教一遍，晚节盘桓山中，文墨可见。紫清白玉蟾亦甚加敬。”这说明该地道士是了解白玉蟾赞颂朱熹的情况的，他们把朱熹视为神仙，则朱熹又变成斯时道教尊师了。

正像白玉蟾赞扬朱熹一样，《净明忠孝全书》歌颂朱熹亦有突出作用，因为该书的编辑者即是元代净明道首领黄元吉。《道园学古录》卷五十《黄中黄墓志铭》曰：

黄君元吉，字希文……泰定改元（1324）嗣汉三十九代张天师朝京师，廷臣荐希文者曰：中黄公刚介坚鸷，长于干裁，向尝都监其官，治众严甚……乃为书，请希文为某法师，玉隆万寿宫焚修提点。未行，玄教大宗师留之宗真官。斯年，将以其名上闻，奏且上，有玺书之赐，而希文愉然高居，惟以发明师说为己事。

可见黄元吉在当时的名声是很大的。他编《净明忠孝全书》的目的就是要在信徒中宣传净明道法，而该书元代初便成为净明道的主要经典。这样，随着这部经典在净明道中的广泛流布，朱熹影响不断扩大即是自然的事了。

在这个时期，推崇朱熹的又一位道教风云人物是张与材。他曾向门人介绍朱熹的著述，指出：“自《参同契》成书以来，近世考亭大儒亦复注脚。”（见俞琰《周易参同契发挥·张序》）所谓“考亭大儒”即指朱熹。一个“大”字，反映了张与材是把朱熹当作不可混同于一般儒士的杰出人物的。此虽寥寥数语，但却包含着对朱熹的高度评价和对其著述的崇信。

张与材对朱熹的介绍和评价比黄元吉辈具有更高的号召力，因为他那时正任天师要职，《汉天师世家》卷三载：

三十八代天师，讳与材，字国梁……至元三十一年嗣教。上遣使赐冠服玉佩，俾掌教事及召见。明年改元元贞，入见大明殿。又明年制授“大素凝神广道真人”。兼管道教……元大德八年，成宗制曰：特加正一教主兼管三山符箓。

从这篇传记来看，张与材不仅深受皇帝器重，而且成为符箓派道教的总管。教主亲自出马，介绍朱熹，在门人中所产生的作用是可想而知的。

元代开始，道教的改组、融合进一步发展，至元成宗为张与材加号“正一教主”时，原有

道教上清派、灵宝派、茅山宗以及新起不久的净明道、太一道便汇入正一天师道之中，与此同时，楼观派、金丹道派又与创始于王重阳的全真道合并。在朝廷的作用下，全真道与正一天师道又往往联合行动。这样，如张与材这样的人物对朱熹的介绍、推崇所造成的影响就不是个别性的而是整体性的了。

另一方面，随着道教组织的壮大，解经畅玄风气的兴盛，道书不断造作，注疏迅速增多。从产生的大量经文、注疏中同样可以看到朱熹影响的渗透。

宋末元初，俞琰是一个颇好引证朱熹著述言论的道教学者。俞氏，字玉吾，自号全阳子，石涧道人，尝自称遍阅道教“云笈”，感异人指示先天真一之大要，平生著述甚多，精于《易》，炉火、《阴符》之学，而这些撰著大多同朱熹有密切关系。他作《周易集说》十三卷，即是以朱熹《周易本义》为指南的。九仙山人王本斋云：“石涧先生《周易集说》大概以晦庵为主。”（见《周易集说·序》）西秦张菊存亦云：“石涧俞先生于诸家《易》说无不披阅，独以朱子《本义》为主。”（同上）俞琰还作有《易外别传》，谓之发魏伯阳《参同契》之秘，在这一仅有一二十页的“别传”之秘学著述里，引用朱熹言论就有八则之多。在对《阴符经》这部重要道教典籍的注疏中，俞琰也是以朱说为佐证的。如对该书中的“五贼”的解释，他说：

朱紫阳曰：天下之善由此五者而生，恶亦由此五者而有。故即其反言而之曰‘五贼’。愚谓天之五行，水、火、木、金、土是也；人之五行，视、听、言、貌、命是也。

这种比附虽然不免有牵强之处，但却反映了他是在朱熹分析基础上进行发挥的。

大约与俞琰同时的临川道士雷思齐对朱熹也颇佩服。清容居士袁桷说，雷思齐“幼弃家，居乌石观”（见《青容居士集》卷三十一《空山雷道士墓志铭》）。揭溪斯谓雷思齐“去儒服，称黄冠师”（《易图通变·揭溪斯序》），可见雷思齐在少年时代便加入道教组织。雷思齐治《易》甚勤，著有《易图通变》与《易益通变》等书。翻开雷思齐的著作亦不难发现他对朱熹是钦崇的。雷思齐对朱熹在《易》益法方面的研究予以很高的评价。称其为“发明先儒所未到，最为有功”（见《易筮通变》卷中第九）。作为一名道教“玄学讲师”，雷思齐对朱熹研究结果的肯定是通过比较之后得出的，他曾批评其他儒者不懂参考《周易乾凿度》中的筮法问题。一褒一贬，充分反映雷思齐对朱熹的肯定是经过思索的，同时也说明朱熹对雷其著述的完成是起了桥梁促进作用的。

张理是元代弘扬北宋道士陈抟“易象数学”思想的道教学者，所著《易象图说》虽然自称是以陈抟《易龙图序》为纲要，但书中则又频繁地引证朱说。如卷上第六谓：“朱子尝曰：无事时好看河图、洛书数，且得自家流转得动。”（见《正统道藏》本）又卷上第八析“河图”时说：

朱子析六、七、八、九之合，以为乾坤坎离，而居四正之位，依一、二、三、四之次，以为艮兑震巽，而补四隅之空者，与此数合。稽之生成之象，察其分合。进退、交重、动静，灼然信其为交午之象，而所谓大衍之数五十，其用四十有九，著策分卦，揲归四象，七八九六，皆仿于此矣。

显然，朱熹的解说已成为张理立论的根据。

“常德路玄妙观提点观事”刘惟永，也是雅好朱说的。所编《道德经集义》卷十六第九谓：

朱紫阳曰，屈子“载营魄”之言，本于老氏，而扬雄又因其语，以明月之盈缺，其所

指之事虽殊，而其立文之意则一，顾为三书之解者，皆不能通其说。故今合而论之，庶乎其足以相明也。

据此，则道士刘惟永“三书合论”之举乃是受了朱熹启迪的。

《正统道藏》中还有一部题为“邹沂（欣）”撰的《黄帝阴符经注解》，几乎从头到尾都以朱说为纲。该书作者恰好与朱熹使用过的一个笔名同，其中不无奥妙之处。

总而言之，不论是从当时的道教组织来看，还是从道士、道教学者对基本经典的注疏看，朱熹都备受推崇。事实证明：朱熹的影响渗透到道教基本教义的许多重要方面，成为南宋以后道教发展的一个鲜明特征。朱熹对道教产生如此广泛而深刻的影响，这同他本人生前对道教胜迹的考察、交往以及对道教经籍教理的探索活动具有密切的联系。

正像历史上许多熟悉道教的诗人、学者一样，朱熹自少喜好“佳山水”（见《晦庵先生朱文公文集》卷七十九《西原庵记》），而他所游历的许多名山恰好又是道人聚集修炼的“洞天福地”。比如武夷山，道教号称“升真元化洞天”或“第十六洞天”，曾经是道教丹鼎派的重要根据地。朱熹不仅在这一道教胜地深深地嵌下足迹，而且写下不少吟咏道教胜迹的诗作。《武夷七咏·丹灶》即其一。试看：

仙人推卦节，炼火守金丹。
一上烟霄路，千年亦不还。

显然，这是有感于道教练丹旧事而发的。诗人开门见山点出炼丹主人公是道教“仙人”。所谓“推卦节”是说仙人炼丹要根据节气来进行。诗中一个“推”字表现了炼丹道士在其活动中是经过仔细测算的；一个“守”字则显露了炼丹人不畏艰苦、持之以恒的信念特征。“一上烟霄路，千年亦不还”句暗指丹成服食的结果。道教幻想吃了金丹上药就能像黄鹤那样，长出翅膀，“冲举”云霄。朱熹借此象征手法，寄托他对“羽流”^①的追忆。

与武夷山相距不甚远的另一道教名山——庐山亦是朱熹多次游览考察过的。朱熹南康任职期间，曾“以公家职事得至其中”（见《晦庵先生朱文公文集》卷七十九《西原庵记》）。任满辞职后，再次游览。据康熙五十九年《庐山志》卷十五《艺文志下》载，朱熹于淳熙辛丑（1181）闰月（三月）二十七日出城，二十八日宿白鹿，二十九日，登黄云观，度三峡，窥玉渊，憩西涧，饮西源，宿卧龙；四月一日，过开先，宿归宗，二日浴汤泉，入康壬谷，观水帘，宿景德观。一七日，归。这一游览历程表明，朱熹登庐山，不仅注意考察道观，而且宿于道观之中。

正如他游武夷写下了许多吟咏道教胜迹的名篇一样，对庐山的考察亦成就了这方面的佳作。《晦庵先生朱文公文集》卷七《简寂观》云：

高士昔遗世，筑室苍崖阴。
朝真石坛峻，炼药古井深。
结交五柳翁，屡赏无弦琴。
相携白莲诸，一笑倾凤心。
晚岁更市朝，故山锁云岑。

^① 羽流，即道士，因道教以为丹成服食，能如鸡子一样“羽化”，故有时又称道士为“羽客”。

柴车竟不返，鸾鹤空遗音。
我来千载余，旧事不可寻。
四顾但绝壁，苦竹寒萧惨。

诗名“简寂观”即由南朝宋道士陆修静庐山之居而出。因陆氏号为“简寂先生”，故所居观称“简寂观”。朱熹《简寂观》一诗以凝练的笔调勾勒出陆修静一生的主要活动：他超凡脱俗，置观隐修，建朝真坛，“踏”是斗星，恳祷神明，供奉斋醮^①，凿炼丹井，结方外游，弹琴作乐，笑逐颜开；植寒苦竹^②，奉皇帝诏^③。朱熹通过对陆氏活动的描述，表现了这一位“高士”虽勤于炼养，但并非与世隔绝。面对陆氏晚年奉旨出山一事，朱熹感慨万千：高士出走，烟云紧锁故山；柴车远去，鸾鹤声回空谷。峭壁依旧，苦竹乃寒，而光阴流逝，千载已过，羽客一去不复还。

从朱熹对武夷山、庐山的游览活动中可以看出，他对道教胜迹和著名道人生平是颇为熟悉的。他虽然不是带着道教信仰者的特有目的进行考察，但由于他的吟咏诗作运用了道教的典故，并在描述和想象中再现了道教的活动，寄托了他的感情。这可以说是在道教遗迹的心华基础上添上“心灵的遗迹”。因此，当这类诗作在道教组织中获得流传时，自然被引为知己，产生了强烈的反响，难怪有些道人会以吟咏他的诗句为嗜好了。

朱熹对道教发生影响的重要途径是道士。朱熹在游览道教名山，考察道教胜迹的前后，曾与道士直接交往。南康在任期间，得知庐山“卧龙庵”“荒烟废坏”事，尝上章乞解“郡绂”“捐俸钱十万”，嘱咐“修神农老子术”的道人崔嘉彦“因其旧址，缚屋数椽”（见《晦庵先生朱文公文集》卷七十九《卧龙庵记》及《西原庵记》）。这说明朱熹对于道人的资助是相当慷慨的。南康离任时，朱熹复登庐山，宿“卧龙庵”，隐修道人崔嘉彦请朱熹为西原庵题记，朱熹欣然以允。朱熹对道庵的题记无疑地也给后代道人留下遗迹，从而传颂不绝。

在净明道的主要经典《净明忠孝全书》卷四中也有关于朱熹与道士交谊亲密的记载，略云：朱子“来多与铁柱宫道士傅云庵谈道。有诗赠云：‘到处逢人说傅颠，相看知是几生前。直携北斗倾天汉，去作龙宫第二仙。’至今，手泽遗像留本宫种德堂。”这说明朱熹到铁柱宫与道士交谈是经常的。他逢人就为道士傅云庵作宣传，傅云庵当然也会在道友中颂扬朱熹。

朱熹不仅通过交谈来与道士建立友情，而且通过书信，共商道法。《晦庵先生朱文公文集》卷六十三有两封给道士回信。一为《答甘道士》，一为《答陈道士》。前者是对甘道士提出“筑室藏书”事的回复，后者系与陈道士讨论“结茅栖谷”事，不可否认，朱熹与道士的书信往来，在客观上联络了二者的感情，从而道士能从朱熹那里接受更多信息，无形当中，影响也会随之传递。

然而，朱事之所以如此深刻地影响于道教理论之中，更为根本的内在原因当在于他对道教典籍、教义的潜心研讨。

翻开《朱子语类》和《晦庵先生朱文公文集》，可以发现朱熹对道教研讨的范围是很广的。

① 《庐山志》卷四引周必大《庐山后录》谓简寂观前有朝真阁，殿前有陆氏“蘸石，亦名礼斗石”。朱熹“朝真石坛”即指此，系为祭祷神明之用。

② 《庐山志》载：“甜苦笋，间岁一生，相传先生（陆修静）手种者。”朱熹“苦修寒萧惨”所喻即是。

③ 修静晚年曾奉宋明帝诏，居建康崇虚馆整理道经，故朱熹谓其“晚岁更市朝”。

作为道教的思想来源，老子、庄子，列子的学说首先为朱熹所重视。他曾概括地指出老子之学大抵以虚静、无为、冲退、自守为事，以懦弱、谦下为表，以空虚不毁万物为实。这种分析相当明确地道出了老子学说的要点。朱熹对道教教义的研讨也涉及到道教的最终目标，他指出：

人言仙人不死。不是不死，但只是渐渐销融了，不觉耳。（《朱子语类》卷一百二十五）

朱熹以“气论”这一哲学武器分析“神仙”“升腾变化”问题，以汉代所谓仙人及宋代关于钟离权、吕洞宾传说为例，说明神仙久后亦须消散。

值得注意的是，朱熹虽然不相信道教关于“仙人”不死之说，并不是因而全盘抛弃道教理论。相反，他看到了道教理论体系中某种有价值的东西。故他在追溯思想渊源和解剖基本宗旨时，也大量地接触到汉代后的道教典籍。

朱熹读书是很认真的，并且善于思考。对道经的研讨也是如此。道经不仅语义晦奥，而且其产生的年代和作者往往模糊难明，需要进行一番考辨工夫。朱熹不是墨守成规，而是大胆质疑。比如对于道教主要炼丹书《参同契》与《龙虎经》的先后问题，《黄帝阴符经》的作者与年代问题，《正易心法》的作者问题，朱熹都一一提出自己的看法。他怀疑《龙虎经》先于《参同契》，怀疑《阴符经》出于唐李筌之前，怀疑《正易心法》为“麻衣道者”所撰。朱熹的质疑虽然并不是都有根据，但确实推动了对道教典籍的探索，因此不能不引起后代道士、道教学者的思考。

朱熹对于道经奥义的考索用工颇勤，为了打开《参同契》体系的秘密，朱熹曾派其门人、挚友蔡季通跋涉千里，前往四川，购得与此“丹经王”相关的数种“易图”。经过长时间的深思熟虑之后，他提纲挈领地说明：

魏书（指魏伯阳《参同契》）首言乾坤坎离四卦、橐籥之外，其次即言屯蒙六十四卦，以见一日用功之早晚；又次即言纳甲六卦，以见一月用功之进退；又次即言十二辟卦，以分纳甲六卦而两之，盖内以详理月节而外以兼统岁功。（见《晦庵先生朱文公文集》卷六十七《参同契说》）

朱熹这段话的确抓住了《参同契》内容与结构的基本线索。

朱熹精于文字考定、训诂、设释之学，他也把这种功夫用于道经研究中。为订正《参同契》本文，朱熹曾与蔡季通同宿共商，终夕不寐（详见朱熹年谱）。他化名崆峒道士邹訢（欣）作《周易参同契考异》，通过校勘发现各种版本在文字上的相异之处。同时，朱熹还作有《阴符经考异》。此二书均收入清官修《四库全书》中。

由于朱熹涉猎广、质疑多、考索勤，故在道教研讨中的成果也是卓著的。他的校勘、注疏、考订、著述甚至在尔后的道士和道教学者中奉为典范。正是由于他在道经研讨中的辛勤耕耘，所以他的言论、观点会在《正统道藏》的不少经文注疏中屡受引用。

朱熹对道教发生深刻影响，另一重要理论原因还在于他的道德哲学、养性观念与道教修行的学说具有某些共同点。

道教虽然追求仙境，具有许多幻想的成分，但同时又认为要想成仙，必先修好人道，也就是时时要注意伦理道德的涵养。从原始道教开始便注意到这个问题。后来的道教理论家进一步地把养生术、政治观同伦理学结合起来。晋代的葛洪就极力宣扬道教徒的修行必须积善立功，

以忠、孝、和、顺、仁、信为本。宋元之际，变革中的道教更加注重伦理道德问题。如全真道讲“性命双修”，净明道以忠孝为最高的伦理修养境界，都有浓厚的道德色彩。

而朱熹的道德哲学、养性观念恰好符合道教关于“欲修仙道必先修人道”的需要。朱熹从儒家先驱那里继承了“存天理，灭人欲”的思想，强调所谓“孔门心法”，要求人们的言行必须通过心的“主敬”而操持。朱熹大弟子黄干曾经说过：

进道之要多端，而刊落世间许多物欲外慕，一切荣辱得失利害，皆不足道，只要直接此心无愧无惧，方见得动静，语默皆是道理。（清张伯行《正谊堂文集》卷二《黄勉斋文集序》引）

黄干这段话可谓说到朱熹强调的“心法”的点子上。其关键所在就是以儒学伦理为纲，以忠孝为本，以“道心”战胜“人心”，从而求得纯洁高尚，可见，这与道教追求的境界的第一层次——“人道”是极为类似的。这种共同性不能不是朱熹影响传播的基础。

当然，朱熹在道教中的深刻影响自有其社会政治根源。朱熹一生虽然主要在福建各地讲学、著书立说，但他的弟子则来自全国各地。根据陈荣捷《朱子门人》的考察，所谓正式门人三百七十八人即属于福建、浙江、江西、湖南、安徽、江苏、四川、湖北、广东、河南、山西等地。其门人学成之后分赴四方，弘扬师说。这在客观上也有利于朱熹学说影响的扩大。

朱熹思想体系是以孔孟学为基础的，具有较为明显的政治倾向。从本质上看，朱熹学说是为封建政治服务的。因此，它虽曾一度未被统治者所采纳而斥为“伪学”，但不久之后，便受到朝廷的赏识。宋宁宗皇帝于嘉定五年即发诏批准朱熹《四书章句集注》作为官方的政治教科书，此后朱熹屡得赐封。宋理宗宝庆三年（1227）赠太师追封信国公，理宗绍定三年（1230）又追封徽国公，与孟子享受同等的“香火待遇”。此后，朱熹《四书集注》在几百年中一直是科举考试的标准课本，从而在中国文化思想史上占据统治地位。尊崇朱说成为宋末以后特出的思潮。作为一股强大的潮流，在封建社会广阔领域中奔泻几乎是不可阻挡的趋势。而封建统治者为了进一步巩固自身的地位，亦竭力扶植那些与封建政治合拍的意识形态。在这个核心作用下，儒、释、道三教逐步地由原来以斗争为主的趋势而走向融合为主。因此朱熹学说被汇入道教理论中，即是文化思想史发展中的必然迹象。

道教对朱熹思想的深刻影响*

郭 齐

朱熹是宋代理学的集大成者。他远绍孔、孟以来传统儒家思想，继承和改造了“北宋五子”——周敦颐、程颢、程颐以及张载、邵雍的学说，建立起了庞大的理学思想体系。这一体系博大精深，在中国思想史上罕有其伦。它规模庞大，论证细密，条理清晰，代表了当时民族思维的最高水平。从宋末开始，朱熹思想影响整个中国封建社会后期长达数百年之久，直至辛亥革命。13世纪，朱熹学说先后传入朝鲜和日本，一度成为两国的统治思想。稍后，朱熹思想在东南亚地区也产生了深刻影响。近代，朱熹学说传入欧美。这样，作为东方文化的重要内容，朱熹的学说已经发展成为世界性的学说。

在这一重要学说的形成过程中，道教曾产生过不可忽视的深刻影响。这主要表现在以下几个方面：(1) 朱熹与道教徒的密切交往。(2) 朱熹本人所从事的道教活动。(3) 朱熹对道教典籍的钻研与整理。(4) 朱熹对道教的理解和评论。(5) 朱熹对道教思想的吸取。

朱熹居福建崇安四十余年，道教名山——武夷山近在咫尺，山中道人便成为朱熹最早的密友。从十四岁起，朱熹便与他们频繁往来。在朱熹文集中，留下了不少这方面的记载。淳熙十年，朱熹在武夷山大隐屏下建成著名的武夷精舍，从基址的选定到构筑管理，都得到山中道人的鼎力支持。朱熹专门从精舍中拨出房屋，以供道徒居住，取《真诰》之语，命名为“寒栖馆”，并为之赋诗。今文集卷九还载有朱熹与武夷山冲佑观众道士饮酒时唱和之诗。建阳芦山云谷晦庵，是朱熹著书讲学的另一重要场所。据朱熹所作《云谷记》记载，他与当地道人也有密切来往。每至云谷，众道人或中途前往迎候。其“休庵”即购得道人旧居而成，朱熹留宿于此，曾为陈道人作诗一首，赞其“有道气”。朱熹曾得足疾，赖建阳一程姓道人针灸而愈，为此专门作诗谢之。

除本地道徒外，朱熹还广泛结交外地道人。他们之中很多人皆不远千里，前往福建拜访朱熹。朱熹为其作赠序者即有徐端叔、李尧举、南浦徐师表、清江周道士等人，为作送行诗者有甘叔怀、陈亢礼、阁皂山单应之，玉笥山李道士等。其中，甘叔怀、陈亢礼与朱熹最为交厚，彼此经常通信，切磨义理。朱熹曾答甘叔怀书云：

所云筑室藏书，此亦恐枉费心力。不如且学静坐，闲读旧书。涤去世俗尘垢之心，始

* 本文原载《中国道教》2000年第1期，第28-30页。

为真有所归宿耳。

又尝因甘叔怀梦飞仙，特作《鹧鸪天》词一首云：

脱却儒冠著羽衣，青山绿水浩然归。看成鼎内真龙虎，管甚人间闲是非。生羽翼，上烟霏，回头只见冢累累。未寻跨风吹箫侣，且伴孤云独鹤飞。

在答陈亢礼书中，朱熹说：

示及诸贤题咏之富，得以厌观，欣幸多矣。又闻更欲结茅山颠，岩栖谷饮，以求至约之地，此意尤不可及。但若如此，则诗篇法篆，声名利养一切外慕尽当屏去，乃为有下手处。又不知真能办此否耳。

直言相谏，可见交往之深。

朱熹不仅与道教徒来往密切，他本人也直接参与道教活动。他曾经在家中专门另筑一室，作为供奉天尊和修炼的场所，每天焚香礼拜。在同安做官时，因慕庄子之书“辞指经奇，有可观者”，便取其中语名寓居之所为“畏垒庵”，并为文记之。他曾多次创作步虚词，其中一首写道：

归命仰璇极，寥阳太帝居。脩脩列羽幢，八景腾飞舆。愿倾无极光，回驾俯尘区。受我焚香礼，同彼浮黎都。

此词表达了对道教的倾慕之情。他又尝书“胎仙”二大字赠给许进之，并作诗云：

寒山寒月冷飕飕，只影孤桐万里游。帝乐梦回三叠远，胎仙舞罢一帘秋。未愁悄寂无人会，只恐蹁跹不自休。却笑蕊珠何处所？两忘蝴蝶与庄周。

对导引之术，朱熹也有所研究，曾于和刘崧诗中论之。而游览道教名胜，与道教徒论道，更为朱熹所喜爱。武夷山冲佑观，自然是他最常去的地方。下面这首《宿武夷观妙堂》诗便记录了他访道的情景：

清晨叩高殿，缓步绕虚廊。斋心启真秘，焚香散十方。出门恋仙境，仰首云峰苍。踌躇野水际，顿将尘虑忘。

在任知南康军期间，朱熹多次往游庐山，凭吊道士陆修静遗迹简寂观等，写下了不少诗篇。在江西，朱熹去过阁皂山，又尝于赤城观题诗。朱熹喜欢观览道教书画，经常为之作跋，如《跋郭忠恕说文字源》《跋苍玉诗卷》《跋道士陈景元诗》等。在看到萼绿华的画像时，朱熹十分兴奋，情不自禁地援笔赞道：

青鸾凌风翔，飞仙窈窕姿。高挹谢尘境，妙颜粲琼蕤。登霞抗玉音，结雾吹参差。神钧舞空洞，云露湛霄晖。山中玉斧家，胡不一来嬉？真凡路一分，冥运千年期。

朱熹为学历来以惊人的坚韧和刻苦著称，他也曾以同样的精神潜心钻研过道家典籍，对老庄列子以来及诸经律法术撰著烂熟于胸。他曾回忆自己当年治学的情形说：“某旧时亦要无所不学，禅、道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学，出人时无数文字，事事有两册。”像“晨兴香火罢，入室披仙经”“清夜眠斋宇，终朝观道书”之类的记述屡见于朱熹诗文。其《诵经》诗云：

坐灰尘累积，脱躡味幽玄。静披笈中素，流味东华篇。朝昏一俯仰，岁月如奔川。世纷未云遣，仗此息诸缘。

而《斋居闻磬》由描写了作者夜深人静之时苦读道家典籍的情景：

幽林滴露稀，华月流空爽。独士守寒栖，高斋绝群想。此时邻磬发，声合前山响。起对玉书文，谁知道机长！

在钻研道书过程中，朱熹还对一些典籍进行了整理。如因《周易参同契》一书“词韵皆古，奥雅难通，读者浅闻，妄辄更改，故比他书尤多并误”，于是广参众本，详加考订，撰成《周易参同契考异》，并作《参同契说》等文对其内容作了阐发。以为《阴符经》“大要以至无为宗，以天地文理为数”，“非深于道者不能作也”，于是对其流传进行考证，又为之校订，作《阴符经考异》，并自为序，等等。

在研读道家典籍时，朱熹常常将自己的体会和感受以诗歌的形式记录下来，抒发出来。如《寄山中旧知七首》即有“超世慕肥豚，炼形学飞仙”，“此道难坐进，要须悟无生”之句。其《读道书作六首》有云：“岩居秉贞操，所慕在玄虚。”“形忘气自冲，性达理不余。”又云：“东华绿发翁，授我不死方。愿言勤修学，接景三玄乡。”“不学飞仙术，日日成丑老。空瞻王子乔，吹笙碧天杪。”在《秋夜叹》一诗中，朱熹表达了对道家学说的强烈向往：

秋风淅沥鸣清商，秋草未死啼寒蛩。幽人幽人起晤叹，仰视河汉天中央。河汉西流去不息，人生辛苦何终极！苍山万叠云气深，去炼形魂生羽翼。

另外一些作品，虽然没有直言对道教的崇尚，但实际上充满着浓厚的道家气息。如《次彭应之餐雪韵》：

雪水淪清茗，自谓绝世清。终然犯烟火，况复劳煎烹。
岂如午雾余，探此竹外楹。柘浆发甘和，宝碗凝寒晶。
心胸既清凉，齿颊亦锵鸣。吞腥期永谢，饮玉希长生。

又如《水调歌头》词云：

富贵有余乐，贫贱不堪忧。谁知天路幽险，倚伏互相酬。请看东门黄犬，更听华亭清唳，千古恨难收。何似鸱夷子，散发弄扁舟。

鸱夷子，成霸业，有余谋。致身千乘卿相，归把钓渔钩。春昼五湖烟浪，秋夜一天云月，此外尽悠悠。永弃人间事，吾道付沧洲。

朱熹对道家典籍的系统钻研，加深了他对道教思想的认识与理解，因而在若干重要问题上逐渐形成了自己的看法，并作了大量的论述。

关于道教的起源和流变，朱熹认为，道教起源于衰乱之世，最初是一些方士为了全身避祸而提倡空寂之学。老子发其端，其后传承者有杨朱、列子、庄子等人。汉初，道家学说大行，上自皇帝，下至大臣，如萧何、曹参、汲黯、太史谈等皆极为信奉，而国家也确在一定程度上得到治理。东汉以后，影响最大的是张陵、寇谦之等。张陵之孙张鲁及女婿马超等又传张陵之教，设醮用五斗米，故名。其后道家学说几经变革，面目全非。

朱熹认为，老子思想的精髓就在于虚静无为，冲退自守，以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。平时俭德啬养，早服重积，与世无争，以忍为上。至迫不得已而后起，则锐不可当。此以柔克刚，后发制人之术。列子则平淡疏旷。庄子饱学颖敏，常见到人所不见之处。只是气豪，放荡不拘绳墨，事事心中有数，又皆拿来践踏了，故往往流于诡譎荒唐。

关于道家修炼，朱熹认为，其核心是要静，其妙诀在神形全不挠动。传言之神仙并非不死，只是能炼形气，使渣滓都销融了，唯余清虚之气，故能升腾变化。修炼须因人而宜，若不

问肥瘠壮怯，一概授之，则必失败而成病。

论及释道二教，朱熹认为，道教虽言无，也承认有，只是清静无为，深藏固守，尚要“理会自家一个浑身”，远胜佛教的虚无寂灭，人伦尽失。“老氏见得煞高，佛氏安敢望他！”但释道二教又的确有互相影响，互相渗透的一面。如佛书初传入中国时，只有《四十二章经》《遗教经》《法华经》《金刚经》《光明经》等数种，所言不过精虚缘业之论，神通变见之术而已。至惠远、僧肇、支道林等人，开始吸取道家之说。《楞严经》所谓“自闻”乃庄子之意，《圆觉经》所谓“四大各离，今者妄身当在何处”，即列子所言“精神入其门，骨骸反其根，我尚何存者”；最典型者无过惠远之论，成片都是老庄意思。凡此之类，不可胜举。反之，道教也有假借释氏之处。

朱熹的这些见解主要集中在《朱子语类》卷一百二十五、一百二十六及《释氏论》中。不难看出，他对道教的研究已经达到相当深入的境地。有趣的是，朱熹一生作祠官二十一载，曾监潭州南岳庙，主管台州崇道观，主管武夷山冲佑观，主管华州云台观，主管南京鸿庆宫，主管西京嵩山崇福宫，主管西太乙宫，也多与道教有关。从朱熹的前后行实来看，他受道教影响最深的时期是在三十岁以前。在此之后，由于受学李侗，在理论上对道教开始持公开的反对态度。然而他一度顶礼膜拜的道家学说，早已沦肌浹髓地融入了他的思想之中，不论他本人承认与否。例如，朱熹认识修养论中的“体验”“觉悟”，即近于道家的“玄冥”“神遇”；“主静”即近于道家的清静无为，而其中最主要的，莫过于“太极说”。

我们知道，理气论是朱熹整个思想体系的基石。而朱熹早期理气论的形成，是以他对《周敦颐太极图》和《太极图说》的阐释——《太极解义》为主要标志的。《太极图》系由道教的某些图式发展演变而成，关于其流传过程，宋人朱震称系由道士陈抟传之种放，种放传之穆修，而穆修传之周敦颐。《太极图说》吸取了道教的宇宙生成论，结合《易传》的宇宙论，构成了新的宇宙生成模式，即无极而太极——阴阳——五行——万物。而在《太极解义》中，朱熹从本体论角度阐发理气关系，对理气先后，理气动静，理与气之同异诸问题作了深刻论述，对源于道家的宇宙生成模式作了更为广阔的修正和重建，其对道教思想的吸收是明显的。这样，如果说朱熹早年对道教是“明学”，那么中晚年则恰可称之为“暗取”了。

在中国思想史上，儒、释、道三教鼎足而立，既互相对峙，叠为盛衰，又互相渗透，彼此融合，从而成为中国封建文化的主流。道教对朱熹思想的深刻影响，在一定程度上折射出了这一历史进程。

朱熹理学对道家、道教思想的援用*

丁原明**

朱熹理学思想的形成，除了受到佛学的影响以外，道家和道教思想文化的摄入，也是其获得圆满成功的一个重要条件。据记载，朱熹虽系“婺源著姓，以儒名家”并从小就在深受二程理学影响的父亲朱松的熏陶下诵习儒家经典，但由于他兴趣广泛，无所不学，故对“禅、道文章”（《宋元学案》卷四十八《晦翁学案》）、佛老之论也多有阅览和推究：后来在做地方官期间，朱熹还曾主管过台州崇道观、武夷山冲佑观、华山云台观、南京鸿庆宫、嵩山崇福宫等：这虽然是出于职事上分工的需要，不一定亲自去庶理，但却反映出朱熹同道家和道教很有缘分。朱熹在坚守儒学立场的同时，出入佛、老十几年，但他对此二教的态度是有差别的。如果说朱熹对佛教无一例外地持抨击态度，那么他在指斥老庄以“无”为宗、超脱人伦物理等之后，却又时有褒词，屡有肯定。如他说：“今观老子书，自有许多说话，人如何不爱！”（《朱子语类》卷一百二十五，下引该书均简称《语类》）“老氏见得煞高，佛氏安敢望他。”“禅学最害道，老庄于义理灭绝犹未尽，佛则人伦已坏！”（同上，卷一百二十六）这些言论实际是表达了朱熹对道家和道教若干思想的认同，并由此开显出他对本土文化的钟爱。大概正是基于这种思想文化上的认同、钟爱和积淀，使朱熹有条件做一番以道补儒的工作，从而促进了他的理学体系的形成。因此，正如没有对佛学的吸纳就没有宋明理学一样，倘若没有对道家和道教思想的援用，也就没有朱熹对宋代理学体系的完成。

一、理本论与道本论

朱熹作为宋代理学之集大成者，他的思想体系的标志性范畴是“理”。他说：“自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理。万物分之必为体，万物之中，又各具一理。所谓‘乾道变化，各正性命’，然总又只是一个理。”（《语类》卷九十四）在他看来，“理”既是“自上推而下来”的“理”——“气”——“物”的出发点，又是

* 本文原载《孔子研究》2002年第2期，第95-102页。

** 丁原明（1943-），男，山东日照人，山东大学哲学与社会发展学院教授、博士生导师，从事中国哲学史教学与研究。

“自下推而上”的“物”——“气”——“理”的归宿，它是宇宙的本体。而道家作为产生于先秦时期的一个重要学派，它的标志性范畴则是“道”。无论老子认为道先天地而生，“独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”（《老子》25章），抑或庄子认为道“自本自根，未有天地，自古以固存”（《庄子·大宗师》），以及后来的道教把道形容为超乎形象的无所不在的神秘本根，都表明从道家到道教是以道为圭臬。

朱熹认为道与理并非不可跨越，它们可以互相为用，互相过渡。他说：“道即理之谓。”（《周濂溪先生全集》卷五《通书解》）“‘道’字即《易》之‘太极’。”（《朱文公文集》卷三十七《答程泰之》，下引该书均简称《文集》）“若论道之常存……此个自是亘古亘今，常在不灭之物。”（《文集》三十六《答陈同甫》）他认为作为宇宙的绝对或终极存在，“理”“太极”与“道”是一回事。

哲学作为时代思想的精华，它可以超越时空的限制而成为人们共同享用的资源。朱熹把“道”与“理”“太极”视为同等序列的哲学范畴，这是接受了道家的影响。因为“道”在中国哲学中虽是百家所共之的概念，但真正把它提升到形上学本体论高度的，则是先秦道家。学界通常说中国哲学在魏晋以前偏重于宇宙生成论，其后属于宇宙本体论。其实不然，像老庄的“道”，其中就具本体论之特征。正是由于“理”“太极”“道”都具有表征宇宙本体的意义，所以朱熹把它们沟通在一起了。

从建构理学本体论的需要出发，朱熹对“道”的属性作了规定。首先，他认为道无所不包，它代表了宇宙的全体。他说：“盖道无不包。”（《语类》卷六十三）“道之全体，固无不该。”（《论语集注·泰伯注》）“夫道体之全，浑然一致，而精粗本末内外宾主之分，栗然于其中，有不可以毫厘差者。”（《太极图说解·附辩》《周子全书》卷二）其次，朱熹又强调道与物不同：“盖道无形体，只性便是道之形体。”（《语类》卷四）“形而上者谓之道，形而下者谓之器。道本无体……那无声无臭便是道。”（同上，卷三十六）第三，朱熹还提出道包体用说。他说：“道之体用，其大天下莫能载，其小天下莫能破。”（《朱子四书或问》《中庸或问》卷二）又说：“体用元不相离，如人行坐，坐则全身坐，便是体；行则此体全行，便是用。”（《语类》卷十六）就是说，道与器虽有形上与形下之分，但从体用相互联结、统一来说，至微之道是体，万有物象是用，整个世界不过是作为本根或原则的“理”的发用显现而已。所以，朱熹的结论是“体用一源也，显微无间也”（《文集》卷七十五《语孟集义序》），并以此消融他所说的理先体后用的矛盾。

倘若觅寻上述内容的踪迹，朱熹对道的规定至少是援用了道家的若干思维成果。就拿他把道规定为宇宙的全体来说，像老庄把道视作有与无的统一以及说道是“混而为一”的整体性存在等，就昭示出道是无所不包的宇宙大全。再拿他认为道与万物不同来说，这几乎是从老庄至秦汉道家所极力高标的内容，像老子以“视之不见”“听之不闻”“传之不得”的“无状之状”“无物之象”来显示道与各种具象的差别等，就为朱熹对道的规定提供了得以凭借的思想资料。至于朱熹所提出的道包体用说，这也与道家的运思方式有牵扯。因为当老子道家把道视作有与无的统一时说“三十辐共一毂，当其无，有车之用，埴埴以为器，当其无，有器之用”（《老子》11章），就意味着道包有无，并以“无”为体而以“有”为用。正是沿循老子的这种运思方式，魏晋时的王弼提出了“以无为本”“举本统末”说。他所说的“无”“本”是指隐藏在

万有事物背后的那个本根或共同原则，“末”“用”则是指这个本根或共同原则的各种表象和作用。但是，老子道论的根本缺憾，在于他把道归结于“无”时，走向了对仁义礼法等社会性规范的否弃，而王弼虽然试图从体用关系来实现自然（“道”“无”）与名教（“有”“末”“用”）的统一，但他并没有解决好这个统一。朱熹的高明之处，在于他以道包体用协调了作为宇宙本体的“理”与封建伦常之间的关系，把仁义礼智的人伦道德和君臣父子的等级制度视作道和理的显现。朱熹晚年的弟子陈淳解释说：“道字较宽，理字较实，理有确然不易底意，故万古通行者，道也，万古不易者，理也。”（《北溪先生字义》卷下）朱熹将道与理对说，既强化了“理”的本体论地位和宋代理学的“道统”特色，又克服了其理先气后说所导致的离体、用而为二的矛盾，因而大大完善了宋代的理学体系。然而，朱熹所作的这种完善，恰恰是他以道补儒的结果，倘若他只停留在以“理”释“理”的论域而不以“道”对说，那是难以将其提升到宇宙本体的高度的^①。

二、“理生气”与道生万物

如同魏晋以前在对宇宙生成问题的探讨中涉及到宇宙本体论一样，中国哲学在魏晋及其以后虽偏重于宇宙本体论，但也不乏有宇宙生成论问题。像朱熹在构建理学本体论的过程中，所阐述的天地万物产生过程的理论，就表现了对宇宙生成问题的迷恋。

朱熹探讨宇宙演化过程的逻辑起点是“理”“道”“太极”，尤强调“太极”是世界的本原。“极”字本义是指屋子正中最高处的屋梁，宋代理学家为了说明“理”既是万物之理的总和，又是万物之理的最高概括，将其称为“太极”，以示终极标准之意。不过，朱熹在将“太极”作为宇宙本原时，是将它同“无极”连接在一起的。他说：“无极而太极，不是太极之外别有无极，无中自有此理。”（《语类》卷九十四）又说：“无极者无形，太极者有理也。”“周子所谓‘无极而太极’，非谓太极之上别有无极也，但言太极非有物耳。”（同上）他认为，“无极而太极”是无形与有理的统一，并非在太极之外还有一个无极的阶段。这里的“周子”是指北宋理学开山祖周敦颐，他曾著有《太极图说》，并将《太极图》改头换面，例如把原图的顺序倒过来，改“炼神还虚，复归无极”为“无极而太极”^②。而这里所说的《太极图》以及流传的《先天图》，历代学者都曾作过记载，尽管对它们说法不一，但都认为来自道家与道教，传自道士陈抟。陈抟的《先天太极图》是在综合东汉魏伯阳的炼丹书《周易参同契》和唐道士所作的《真元妙经品》基础上绘制的，而邵雍的《先天图》也来自“麻衣道者”（《宋元学案》卷十二《濂溪学案》）。梁启超说：“须知所谓‘无极’‘太极’，所谓《河图》《洛书》，实组织‘宋学’之主要根核。宋儒言理，言气，言教，言命，言心，言性，无不从此衍出。”^③

^① “理”字在先秦主要指法则或规律二程虽以“理”为宇宙本原，然又重视事物所以然之理，故有“一物之理”与“万物之理”的矛盾。他们将“理”提升为“天理”很大程度上借助于“道”的本体论意义，认为形而上之道即最根本之理。朱熹将“道”与“理”对说，亦本于此种运思方式。

^② 也有学者认为，“‘无极而太极’属于朱熹的修订与改造”而“归于周敦颐名下”。请参阅孙以楷：《朱熹与道家》，载《文史哲》1992年第1期，第30-35页。

^③ 《清代学术概论》，东方出版社1996年版，第15页。

周敦颐对与道家、道教有密切联系的《太极图》作修改，这实际上是为构建理学而以道家哲学取代道教的炼养术。而朱熹又在此基础上将“无极而太极”释为无形与有理的统一，这实际上沿用了老子无形而有物、有无相生的思想。并且，“无极”二字，即出自《老子》（28章）。尽管朱熹曾说《老子》的“无极”乃“无穷之义”，而周子讲“无极”则为“灼见道体”（《文集》卷三十六《答陆子静书》），试图否认周敦颐同道家、道教的联系而维护周氏在宋代理学史上的地位，但这却欲盖弥彰，恰恰暴露了周敦颐和朱熹无论在以太极表征宇宙本体或宇宙本原时，都摄入了道家哲学的思考方式。

正是从“理”“太极”“道”的宇宙本原论出发，朱熹阐述了他的宇宙生成理论。从“理”出发，他认为理衍生天地万物的第一步是借助于一种“纯料”，即所谓“气”。他说：“有是理便有是气，但理是本。”（《语类》卷一）又说，“先有理”（同上），“理生气”（《太极图说解·集说》）。在朱熹看来，“气”开始处于混沌状态，尔后分化出阴气和阳气，它们分别形成天地。亦即：“方浑沦未判，阴阳之气，混合幽暗。及其既分，中间放得宽阔光朗，而两仪始立。”（《语类》卷九十四）“两仪”即指天地。“天地初间只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了”，“气之清者便为天，为日月，为星辰”（同上，卷一），而重浊者凝结在中央不动，便是“地”。朱熹认为，天地又化生出五行，“天地生物，五行独先”（同上，卷九十四）。按照他的探索，五行的生成顺序大概先有水火，后有木金，但五行也系阴阳所生，“阳变阴合而生水火木金土，阴阳气也，生此五行之质”（同上，卷九十四）。而整个可见性世界，则是一个包括天地、阴阳，五行的大系统，它们相互贯通、互济互动。天地就像个大磨，中间有阴阳之气、五行之质，经过摩擦滚合，产生出粗细不同的事物来。这样，朱熹便构想出一个以“理”为本原，而化生阴阳之气、天地、五行、万物的宇宙生成系统。

而从“太极”出发，朱熹则构筑了一个以太极为本原的宇宙生成系统。他说：“无极而太极，太极动而生阳……静而生阴……分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五行顺布，四时行焉……二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”（《周子全书》卷一《太极图说章句·上》）这是一个“无极而太极”——阴阳之气——天地——五行——万物的宇宙生成理论。朱熹曾肯定过先天学和《太极图》的说法，而在二说中他尤赞同太极之说。

朱熹的上述两种形式的宇宙生成理论，无论其逻辑结构抑或其哲学意义都是一致的，其差别仅在于表征宇宙本原的文字不同而已。倘若从哲学渊源上作追问，这两种形式的宇宙生成理论，皆与道家哲学有缘。

首先，从宇宙生成顺序来说，《老子》曾说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（42章）由于对“道”与“一”的理解不同，人们对这句话的训释，可谓见仁见智。但真正对老子的“道生一”作出明确表述的是《淮南子·天文训》。它说：“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰：一生二，二生三，三生万物。”又说：“道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地……天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日，积阴之寒气为水，水气之精者为月。”当然，《淮南子》所论述的“道”似是一可见性实体，其与老子之有歧义的“道”和朱熹之精神性“理”“太极”等，在哲学性质上有差异。并且，《淮南子》



只讲阴阳之气分别生水火，而没有讲怎样生五行。但是，无论老子或《淮南子》都把宇宙万物的生化视作从无到有、从虚到实的过程，都反映了从先秦至秦汉的道家对一气化为阴阳、判为天地的形下世界产生过程的艰难探索。倘若把老子、特别是把《淮南子》的宇宙生成模式加以修改，去掉其中的“虚霁”“宇宙”而以“理”“太极”去取代它的“道”，岂不就变成了朱熹的宇宙生成模式吗？因此，朱熹的宇宙生成理论虽不是对老子、《淮南子》生成模式的“克隆”，但他至少从形式上援用了这两者的说法。

其次，从朱熹关于“理—气—物”的宇宙生成结构来说，它与老子的“道—有一物”也相似。《老子》说：“无，名万物之始；有，名万物之母。”（1章）“天下万物生于有，有生于无。”（40章）“有”在这里既表征事物的总称（或曰“有”的一般^①），又是连结“道”与“物”的中间环节，它在老子道论中占有重要的地位。因为，倘若离“有”而谈“无”，势必使“道”流为“一个挂空的概念”，从而也就无法“显示形上的‘道’向下落实而产生天地万物时的一个活动过程”^②。“有”在老子道论中的重要性还可从其“道生一”的话中得到启示。对于这个“一”，人们曾作过多种诊解，但实际上是说道作为有与无的统一，它在无形质状态中潜含着向有形质状态转化的生机，即在“无”中潜在着“有”。因此，“一”应属于与特定具体事物相区别的一般的“有”，属于介乎无形质与有形质之间的一种存在状态。根据这种分析，朱熹所说的“气”虽不能直接等于老子所说的“有”，但他们却都承认“理”和“道”作为人类理性的预设均不能直接派生特定具体事物，须借助于一般的“有”方可派生之。这实际上标明了“有”与“气”具有相似的功能。从这个意义上说，朱熹“理——气——物”的宇宙生成结构并非纯粹出自他本人的独创，而是嵌入了老子哲学的印痕。

再次，朱熹宇宙生成理论中所阐述的动静变化观念，则与老子的“归根曰静”相通。按照朱熹的看法，既然“太极动而生阳”“静而生阴”“分阴分阳”而产生天地，这就意味着从太极产生气到气产生天地万物，都是动静变化的结果。但是，如果说“太极”自身就能动静，势必要动摇它形而上的地位，从而混淆形而上与形而下的关系。因为当把“太极”与动静滚作一起，说“太极”自身能动静时，它势必要降为一物，落为形而下的东西。为了避免这矛盾，朱熹提出了“太极”蕴含动静的原因的说法。即从太极作为本原来说，它所以能产生万物，是因为其包含万物之理。而万物既是动的，又是静的，所以太极也就包含动静之理。从太极的流行来说，它虽然包含动静之理，但动静是有形的，而太极是无形的，所以不能说太极就是动静。“太极若以未发时言之，未发却只是静。动静、阴阳，皆只是形而下者，然动亦太极之动，静亦太极之静，但动静非太极耳。”（《语类》卷九十四）然而，朱熹又认为无论太极包含动静之理或万物有动静，但动静是没有先后的。即：动极生静，静极生动，两者互为其根，循环无穷，“推而上之，何自而见其端与始”（同上）？他终因步入循环论的怪圈和不能正确回答动静的辩证关系，而提出了“静主动客”说。“静者为主，而动者为客，此天地阴阳自然之理，不可以寂灭之嫌而废也。”（《文集》卷五十四《答徐彦章》）尽管朱熹曾辩白他的“静主动客”说不同于佛、老的“静而无动”观，但这与老子既肯定形下事物是变动不居的，又认为事物的

① 参阅张艳红：《朱熹与〈老子〉哲学思想的比较》，《河南财经学院学报》1991年第3期。

② 陈鼓应：《〈老子〉注译及评介》，中华书局1996年版，第63页。

运动变化反复无常、捉摸不定，不如回到“道”的永恒虚静的状态，因而提出“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静”（16章）等，有何二致呢？因此，朱熹的宇宙生成理论援用了道家哲学若干资料，是显而易见的。

三、修养论上对道家和道教的若干援用

性与天道的关系是从北宋“五子”到朱熹所共同探讨的根本问题。他们所以不遗余力地去构建“理”的本体论，其目的就是为人性、人的道德原则和整个封建制度存在的合法性而编造一种形而上的哲学根据：大概在当时的人性中，由于人欲作为一种尖锐的矛盾而被凸显出来，并对儒家千百年来所追求的人性中的“善性”构成了威胁，所以理学家们提出了“存天理，去人欲”的主张。不过，他们达到“存天理，去人欲”的方法不是诉诸先儒的道德践履，而是诉诸一种心性修养。在这种心性修养理论中，包括朱熹所提倡的修养方法在内，都时隐时现地表现了对道家和道教“主静”说的认同。

朱熹提倡的修养方法是根源于他的人性理论。他从理气相依、理主气从的本体论出发，认为人性有天命之性和气质之性两重属性。在他看来，“气质之性”是“饮食男女”，是“人欲”，这相当于荀子所说的“恶”；而“天命之性”则是“天理”“太极”，这相当于孟子所说的“善”，它是人性之本体。朱熹认为，天理与人欲是水火不相容的，“此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理”（《语类》卷四十四）。由此，他主张“存理去欲”，强调只有“革尽人欲”，才能“复尽天理”（同上，卷十三）。那么，怎样去“革欲复理”呢？他认为人的澄明之性本具万理，只为物欲所蔽而变得偏暗不明，唯独来一番“格物”的工夫，革除遮蔽澄明之性的“物欲”，方可穷理致至以尽性。然而，朱熹又认为“格物”的工夫是以心性的修养为铺垫的，其与“持敬”的涵养工夫结合在一起，才能使“天理”主宰“人欲”“人心”听命于“道心”。为此，他张扬“持敬”的涵养工夫，说：“大凡学者，须先理会‘敬’字。‘敬’是立脚去处。程子谓‘涵养须用敬，进学则在致知’，此语最妙。”（同上，卷十二）又说：“‘敬’字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”“‘敬’之一字，真圣门之纲领，存养之要法。”（同上）尽管朱熹对“持敬”的涵养工夫讲了很多，但概括起来说，不外乎包括如下几点：

其一，“持敬”是指“收敛身心”。他说：“只收敛身心，整齐纯一不凭地放纵，便是敬。”“收拾自家精神专一在此。”（《语类》卷十二）这种“收敛身心”的思想是取自程颐的“主一无适”说，即“主一谓之敬”，“无适谓之一”（《二程粹言》卷一），其意在于强调涵养要精神专一，而不能有所游移。

其二，“持敬”是指以静养动。朱熹认为，“持敬”是“内无妄想，外无妄动”（《语类》卷十二），即使人在闭目静坐时也要支遣思虑，使妄想不起。但是，朱熹强调理学所说的冥目静坐不同于佛家的坐禅入定，它只是要人莫作闲思虑，及其有事则随事而应。这就是“有事则动，无事则静”“动静如船之在水，潮至则动，潮退则止”（同上）。然而，他认为静的涵养是最根本的，即“静为主，动为客”“静者，养动之根”（同上）。只有以静养动才可“其应事，敏不失机”；倘若“随事匆匆，以动应动”（同上），必然要躁扰“失机”。

其三，朱熹还从性静情动来论证“静”的涵养工夫的可能性。他说：“性者，理也。性是体，情是用……一心之中，自有动静，静者性，动者情也……性安然不动，情因物而感，性是理，情是用，性静而情动。”（《语类》卷九十八）因为性是体，是理，它清澄寂然不动，不被外物所引染，故保持“太极本然之妙”而至善。情容易牵于外物，倘若不知以理制之，必然纵情而至于邪僻，使善性亡。这就合乎逻辑的得出：欲使人的至善的本性不被流失，就必须来一番习静、“窒欲”的涵养工夫，通过以静制动达到以性制情。

我们知道，道家自老子开始就提倡以静修身。像他说“至虚极，守静笃”（《老子》16章），要人以无私无欲的心态去冷静、客观地观察事物，以把握自然与人生等，就表达了他的“主静”思想。而庄子提倡“心斋”“坐忘”，要人以虚静清澄之心去体察天地万物而进入“道”的境界，则把老子的“主静”思想发挥得淋漓尽致。后来的道教则发扬了老庄的这种“主静”思想，到唐代的著名道教学者司马承祯，他在继承道家以静修身和摄取佛学的一些观点的基础上，提出了“守静去欲”说。他认为人之修道智慧乃本性所具，只是在出生后为外物所染蔽，因此要使“身与道同”，“神与道合”，就必须首先做到心与道合。而要做到心与道合，就要“收敛心境”“净除心垢”，摒见闻、去知识、绝欲望，按照“安心坐忘”之法，使心灵保持一种绝对虚静的境界，因而“静定生慧”，重现修道的智慧。司马承祯的“守静去欲”说对程颐影响很大。程氏在《太极图说》中所说的“圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，中正仁义而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉”，就把无欲虚静作为成圣的修养方法，认为学者通过守静、无欲的心性修养即可达到人极。正是沿循程颐对道家 and 道教修养方法的吸纳，朱熹把“持敬”的涵养工夫释为“收敛身心”“静主动客”“性静情动”以及“惩忿窒欲”等等，从而援用了道家 and 道教的一些思想成果。

大概由于受道家 and 道教的“主静”说影响太深，朱熹还曾作《调息篇》，并在给友人的信中提到治病养身的问题，说：“病中不宜思虑，凡百可且一切放下，专以存心养气为务。但跏趺静坐，目视鼻端，注心脐腹之下，久视温暖，即渐见功效矣。”（缪天授《宋元学案》选注序言）这同道教有关修生炼气的“道术”非常相似。而对朱子之《调息篇》，明代学者黄佐曾认为“乃老聃之玄化也”（《明儒学案》卷五十《诸儒学案中》）。这里的“玄化”，一些道教徒和方士把它理解为养生术。可见，道家 and 道教的“主静”思想也渗透到朱熹的养生之道中去了。如果再联系朱熹曾以“空同道士邹訢”署名著《阴符经考异》和《周易参同契考异》，朱熹在以静修身与养生方面受道家 and 道教的影响就更广了，因为这两部道教著作在很大程度上是讲道家的修养方法和道教的修炼术的。

从《牧斋净稿》看朱熹的道教信仰*

王利民**

朱熹早年是一个儒道双修的士子，他的修道经历在其生平第一本诗集《牧斋净稿》中历历可考。这个集子记录了朱熹从绍兴二十一年（1151）至绍兴二十五年（1155）年中崇道好佛的历程。道教构成了这本诗集的主要宗教祈向，而佛教影响在其中只处于附庸的地位。

—

《牧斋净稿》的开篇之作《题谢少卿药园二首》就表达了朱熹对道教徒的景仰和对道术的企慕：

谢公种药地，窈窕青山阿。青山固不群，花药亦婆娑。一掇召冲气，三掇散沈疴。先生澹无事，端居味天和。老木百年姿，对立方磋峨。持此供日夕，不乐复如何。

小儒恭师训，迷谬失其方。一为狂暗病，望道空茫茫。颇闻东山园，芝术缘高冈。暗聋百不治，效在一探囊。再拜药园翁，何以起膏肓。

朱熹诗题中的谢少卿，名伋，字景思，自号药寮居士。束景南先生《朱子大传》强调谢伋的佛学背景，认为谢伋的教诲推动朱熹踏上了师事禅僧道徒的路途^①。其实，从谢伋本人及同时人的诗文中可以看出，他是位热衷于服食修道的道教信徒。《黄岩集》所载谢伋《妙庭观二首》昭示了成仙之道：“欲洗衰颜换凡骨，应须九转大还丹。”显示出他对金丹道的深信不疑。在应道士董大方请求而写的《委羽洞记》中，谢伋作铭曰：“昔有仙人卯金刀，鸡犬同升记阡陌。九皋声闻至今存，上天下天曾委翮。仙人一去几千载，阅世真同驹过隙……太乙青黎恍可寻，去共研朱点《周易》。”^②流露出遥慕仙人、精研道学的心志。谢氏周围不乏像贺子忱那样

* 本文原载《宗教学研究》2002年第4期，第1-8页。

** 王利民（1963-），男，江苏省南通市人，主要研究方向为魏晋南北朝唐宋文学和明清文学，现为南通师范学院副教授，浙江大学中文系在职博士后。

① 束景南：《朱子大传》，福建教育出版社1992年第1版，第9799页。

② 林表民编：《赤城集》卷十五，文渊阁《四库全书》本。

的“入耳了无门外事，关心惟访药中材”^①的道友，也有如曾惇一类向他求药的诗倡，曾惇《题谢景思少卿药寮二首》之一云：“君非山中相，疑即勾漏令。问讯紫金丹，刀圭疑有赠。”^②认为谢氏是陶弘景、葛洪式的人物，希望他仙丹炼成后，能分赐同好。谢氏家舍之旁的东山园又名药园^③，其中大面积栽培芝、术、黄精、薏苡^④等药材。在道教徒眼中，这些药材不仅有滋补延年的作用，而且有使人长生登仙的神效^⑤。实际上，谢伋是把自家园圃作为仙药的原料产地。绍兴二十一年，朱熹在北游返闽的归途中，到黄岩灵石山向谢伋问道，请求这位药园翁赐予灵丹，治愈自己在道学上的狂暗之病。束景南先生《朱子大传》强调谢伋的佛学背景，认为谢伋的教诲推动朱熹踏上了师事禅僧道谦的路途。其实，谢伋与禅师交游更多的是出于文人结社吟诗的雅习，从曾惇《和谢景思》“红药高吟须小谢，白莲胜社得遗民”^⑥的诗句中即可窥其端倪。从谢伋《四六谈麈》中也可看出他对佛教信仰的不以为然，该书有一则涉及宋徽宗实行的扬道抑佛的政策：“政和间以僧为德士，冠服如道士。有一长老升堂云：‘石窗夺得裴体笏，用在今朝；曹溪留下祖师衣，已为陈迹。’有一长老乞入道云：‘一日变夷之风教，遂忘父母之发肤。几同去国之人，忽见指天之斗。恍得回心而向道，便当合掌以擎拳。’”谢伋对僧徒改宗道门的表白作摘句式赏鉴，说明了他对弃佛向道的认同。总而言之，朱熹从谢伋处沾溉的主要是仙道宗风。

朱熹与道士刘烈结交于绍兴二十一年前后。《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷五《刘虚谷坐化》云：“绍兴六年，（刘烈）创草庵，扁曰‘真一’。每日端坐检阅道藏经史，一览随记。士大夫愿纳交焉，如晦庵朱文公与谈《易》，论还丹之旨，诗云：‘细读还丹一百篇，先生信笔亦多言。元机漫向经书觅，至理端于目睫存。二马果能为我馭，五芽应自长家园。明朝酒醒下山去（据束景南先生《朱子大传》，第三章注18考证，该句以赵道一《历世真仙体道通鉴》卷五十一所载“明朝驾鹤登山去”为确），此话更从谁与论？’张于湖孝祥一见留诗而去：‘福地偏藏小洞天，洞天幽处炼神仙。个中得趣惟虚谷，火候参同妙自然。’……至隆兴元年（刘烈）注解《周易》正经及《六壬总括机要》一部，诣京投进，蒙宣见问道赐宴。《应制》《三茅观诗》《谢恩》《赐酒》《乞还山》等诗并见本集。后居山十余载，至乾道九年六月，不食四十余日，惟饮冷水。至七月十四日，将亲书《登真隐诀》二十五卷并《上经》九卷送入本宫藏史。次日中元节，亲笔留原真一首诗颂等有云：‘虚谷子将欲遗形弃世，扫迹人间，趋烟霞广漠之乡，与道冥一焉。’十六夜，步月登庐山可牛洞绝顶，端坐而化。有《还丹百篇》、杂著诗文、《周易解义》及《历代君臣括要图》并行于世。”虚谷子亲手抄写陶弘景《登真隐诀》

① 谢伋：《子忱崇道吏部寄书问讯并寄药物适当风雨夕长句代谢》，《天台续集别编》卷三，文渊阁《四库全书》本。

② 林表民编：《天台续集别编》卷三，文渊阁《四库全书》本。

③ 谢伋：《药园小画记》：“以为草木诸果物皆药也，总而言之曰药园。”见《赤城集》卷十五，文渊阁《四库全书》本。

④ 孙觌：《景思出示药寮佳篇继韵》：“连筒自灌黄精圃，结辙休推薏苡车。”《黄岩集》卷二十一。

⑤ 葛洪：《抱朴子内篇·仙药》曰：“凡此草芝，又有百十二种，皆阴干服之，则令人与天地相毕，或得千岁二千岁。”“服黄精仅十年，乃可大得其益耳……术饵令人服健，可以负重涉险，但不及黄精甘美易食。”中华书局1986年版。

⑥ 李庚编：《天台前集》卷二，文渊阁《四库全书》本。

全书，并把这部上清派经典中的“真一”概念制成匾额，最终通过辟谷绝粒的方术蜕化弃世，如此种种都说明他的道术渊源是重视个人炼养登真的上清经法。“真一”在上清派文献中是存思的对象，是修炼者精神内守时大脑中幻化出的神明。唐宋以降的内丹术把“真一”解释为“真水”^①。“真一”概念所贯穿的存思法和内丹术正是朱熹向虚谷子学道的内容。玩味朱熹给虚谷子的赠诗，可以看出朱熹研读了刘烈的内丹术著作《还丹百篇》，从中汲取道学的玄机至理。他向刘烈学取的成仙之术是内丹修炼法和合存思与服外气于一体的服五芽法。诗中的“二马”，是指内丹名词乾马和驿马，即心液与肾气^②。内丹学说认为心是液之源，肾是气之海。心液流而不耗，则称真水、真虎；肾气运而不散，则称真火、真龙。水火既济，龙虎交媾就能变生黄芽，合就黄芽而结成金丹即为成仙。所谓“二马果能为我馭”，就是说要正确驾驭心液和肾气的升降流转。这是收取真龙真虎以成大药的关键。诗中的“五芽”是青芽、丹芽、黄芽、素芽、黑芽，分别指东方青气、南方赤气、中央黄气、西方白气、北方黑气。“五芽”又写作“五牙”，上清派存思修炼宝典《黄庭内景经·常念章第二十二》：“常念三房相通达，洞视得见无内外，存漱五牙不饥渴，神华执巾六丁谒。”认为保持身心内外的虚明洞彻，存服五方五色气，可以得到辟谷的奇效。道经有时称五方外气相对应的五脏内气为五芽，朱熹诗中所谓“五芽应自长家园”^③，意指内养应以培养身内五芽为根本，以五方五色外气为补益，以外气滋长自身的脏气。从该诗的最后两句看，朱熹对内丹术等内炼道术只是入其门庭，尚未能窥其堂奥。一旦虚谷子驾鹤归山，朱熹将失去请益的对象，学道中的困惑将无从消释，因而他对分手的前景不胜失落怅惘之感。验之朱熹《周易参同契考异》中“异时每欲学之（内丹术），而不得其传，无下手处”的言论，益知他没有探得刘氏还丹之术的珍秘。刘烈手抄之《登真隐诀》专门纂集诸《上清经》中的方术秘诀，其中所载诵念《黄庭内景经》之法后来被朱熹付诸实践。

二

绍兴二十二年壬申（1152）春初，朱熹在武夷山写有《宿武夷观妙堂二首》：

阴霭除已尽，山深夜还冷。独卧一斋空，不眠思耿耿。
闲来生道心，妄遣慕真境。稽首仰高灵，尘缘誓当屏。
清晨扣高殿，缓步绕虚廊。斋心启真秘，焚香散十方。
出门恋仙境，仰首云峰苍。踌躇野水际，须将尘虑忘。

武夷观在当时武夷山近百所道观中历史最为悠久，宋真宗赐额为冲佑观。朱熹栖止此观，于清冷之夜、独卧之时生起一片向道之心。“真境”即仙境，朱熹企慕神仙世界、稽首膜拜统

① 曾慥：《道枢》曰：“大道之真一，在乎气液。”《道藏》，上海书店1988年版，第22册。

② 《道枢》卷五《百问篇》：“纯阳子曰：‘意者犹马软？猿软？不知乾之马驿之马状如何也？’正阳子曰：‘乾马者，心之液也；驿马者，其气也；猿者，心之意也。’”《道藏》第22册，上海书店1988年（影印）版。

③ 引“家园”作为内炼名词意思是自身之内，陈楠《翠虚篇》“金丹亦无第二诀，身中一亩是家园”，见《修真十书·杂著捷径》；张伯端《悟真篇》“要知炼养还丹法，须向家园下种栽”，见《修真十书》，《道藏要籍选刊》第3册，上海古籍出版社1889年版。

录地仙的武夷君^①。在这里，朱熹点出了他焚香稽首的科仪程式^②。按上清派法师司马承祯《坐忘论》关于修炼阶段的说法，“稽首仰高灵”是第一步的敬信阶段，“尘缘誓当屏”指向第二步的断缘阶段。一个“誓”字表明朱熹正抱持坚定的信念从第一个台阶迈向第二个台阶。晨起所作诗中“斋心启真秘”一语和第三步的收心阶段也恰好契合。斋心者，祛除杂念，凝定心神之谓也，语出《列子·黄帝》^③。斋心走的是一条隔绝六根与外物的联系，让心灵慧照内发、观悟道谛的路径。司马氏安坐离境，不着一物的收心修炼与此同出一辙。朱熹《久雨斋居诵经》诗中“暂释尘累牵”即断缘后的“尘累日薄”，“超然与道俱”即收心时的“心乃合道”。《杜门》首句“杜门守贞操”是断缘的生活迹象，次句“养素安冲漠”是收心的同义表达。由此看来，朱熹这时诗作中的道教理念受到了司马承祯坐忘理论的浸润。

绍兴二十二年这次出游归来，朱熹过了一段“望山怀释侣，盥手阅仙经”^④的斋戒别居生活，其《斋居闻磬》诗曰：

幽林滴露稀，华月流空爽。独士守寒栖，高斋绝群响。

此时邻磬发，声合前山响。起对玉书文，谁知道机长。

道教视斋戒为立德之根本，寻真之门户。作为洁净仪式，斋戒能使道教徒的身心具有清静澄明之感，使他们心中更易产生神秘的宗教体验。从该诗的二、三、四两句看，朱熹行的是旨在个人修真的洞真上清之斋，而不是重在拔度亡魂、忏罪谢愆、禳灾救疾、祈福求恩的洞玄灵宝之斋。在上清斋二法中，朱熹守的是“绝群独宴，静气遗形，清坛肃侣，依太真仪格”^⑤的斋法，这种斋法要求修炼者舍弃朋友之交，没有妻儿的拖累，孤相独宴，泊然穷寂。因此，《牧斋净稿》谈到斋居时多息交独处之义，如《雨中示魏惇夫兼怀黄子厚二首》曰：“斋居无往还，镇日空掩门。”《病中呈诸父》曰：“穷居值秋晦，抱疾独斋居。”《释奠斋居》曰：“聊参物外趣，岂与俗子群。”《病告斋居作》曰：“独卧一窗间，有怀无与写。”朱熹之所以不选择掎击其智、断绝思虑的心斋斋法，是因为这种斋法和他勤于读书思辨的习性相乖离。朱熹这时期信奉的道教典籍是上清派传承的教本《黄庭内景玉经》，即诗中的“玉书”，该书《上清章第一》云：“是曰玉书可精研，咏之万过升三天。”该经又名《东华玉篇》，据说是东华帝君王玄辅梦中从老子处得授。朱熹《读道书作》之三曰：“东华绿发翁，授我不死方。愿言勤修学，接景三玄乡。”东华帝君秉东华至真之气，治于东方，其色青，故朱熹称之为绿发翁。所谓“不死方”，即指《黄庭内景经》中的内炼方术。《黄庭内景经·沐浴章第三十六》：“太上微言致神仙，不死之道此真文。”自言《东华玉篇》传授的是不死成仙的要道，“接景三玄乡”即指其中一种存服日月星之精芒的不死术。“接景”与《黄庭内景经·呼吸章第二十》中“专闭御景乃长

① 张宇初《武夷山志序》：“昔有神人受帝命统录地仙，尝降于山巅，自称武夷君，山因以名。”方志出版社1997年版《武夷山志》。

② 《道法会元》卷二百四十五：“凡斋醮拜伏，皆当稽首，拜不稽首，不足为慕。”《道藏》第28册，上海书店1988年（影印）版。

③ 《列子·黄帝》：“退而闲居大庭之馆，斋心服形。”上海古籍出版社1993年版，《四部精要》本。

④ 朱熹：《夏日二首》之二，《晦庵先生朱文公文集》卷一，《四部丛刊》本。

⑤ 张君房辑：《云笈七签》卷三十，齐鲁书社（影印）版。

宁”之“御景”同义，指吞光服华。“三玄”指日月五星^①。《黄庭内景经·上睹章第十六》就载有存服三玄之光的方术：“上睹三元如连珠，落落明景照九隅，五灵夜烛焕八区。”宋以后因避赵玄朗之讳，称三玄为三元。《斋居闻磬》诗以“起对玉书文，谁知道机长”结尾，肯定了研习《黄庭内景经》对增进悟道之心的作用。

朱熹壬申年秋间写的《读道书作六首》集中表现了他的道教信仰：

岩居秉贞操，所慕在玄虚。清夜眠斋宇，终朝观道书。
形忘气自冲，性达理不余。于道虽未庶，已超名迹拘。
至乐在襟怀，山水非所娱。寄语狂驰子，营营竟焉如。
矢志堕尘网，浩思属沧洲。灵芝不可得，岁月逐江流。
碧草晚未凋，悲风飒已秋。仰首鸾鹤期，白云但悠悠。
白露坠秋节，碧阴生夕凉。起步广庭内，仰见天苍苍。
东华绿法翁，授我不死方。愿言勤修学，接景三玄乡。
四山起秋云，白日照长道。西风何萧肃，极目但烟草。
不学飞仙术，日日成丑老。空瞻王子乔，吹笙碧天杪。
郁罗耸空上，青冥风露凄。聊乘白玉鸾，上与九霄期。
激烈玉箫声，天矫餐霞姿。一回流星盼，千载空想思。
王乔吹笙去，列子御风还。至人绝华念，出入有无间。
千载但闻名，不见冰玉颜。长啸空宇碧，何许蓬莱山。

组诗第一首开篇吟咏隐士栖息山林的生活方式和扶养真性的意识情趣，点明自己的道教信仰。朱熹是以“玄虚”作为道教教义的代表，其《寄题咸清精舍清晖堂》称道门为玄虚门：“欲将身世遗，况托玄虚门。”“玄”具有与道相似的本体属性，《抱朴子内篇·畅玄》即视玄为创生宇宙万物的本原^②。道教徒大畅玄旨，以玄代道，是为了发挥玄之绵邀幽远的神秘义蕴，为道教修真成仙思想提供最高范畴。“虚”是道教的重要概念，在本体论意义上，它表明玄的空寂特性；就修养论而言，虚是指断绝智虑，不患得失，清静无为的人生境界。朱熹“终朝观道书”，养成了冲淡的气性和超越一切包括自然山水在内的乐道襟怀。第二首诗感叹“灵芝不可得，岁月逐江流”，说明他认识到服饵一系长生不老术的虚幻。碧草未凋，秋风已至，比喻青春尚在但人生易老，他认为徒求仙药则控鹤无期，仰首空际只能见到悠悠白云，而不见仙人之踪影。第三首诗表示了勤修《黄庭内景经》中方术的决心，道门有把勤修列入戒律的传统，如洞神三界戒第三戒规定谛习勤行，洞神五戒第五戒要求履勤劳以顺道。第四首诗“不学飞仙术，日日成丑老”，流露出他对时光飞逝的痛切感受。朱熹学道的目的，即企求青春活力的永不枯竭和生命的永恒延续，避免“昨日青衿子”变为“明朝白发翁”^③的命运。可以说，对死亡的恐惧是他修真的心理驱力，在癸酉年写的《过武夷作》中，朱熹说“不学飞仙术，累累冢

① 《上清道宝经》卷二曰：“天有三玄。”原注：“日、月、星也，上为三精。”《道藏》第33册，上海书店1988年（影印）版。

② 葛洪：《抱朴子内篇·畅玄》：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”中华书局1986年《诸子集成》重印本。

③ 《和秀野韵二首》之一，《晦庵先生朱文公文集》卷三，《四部丛刊》本。

家多”，更明白地道出挣脱死亡羁绊的欲望。后三首诗中咏赞的王子乔是朱熹心目中学仙的楷模。朱熹对他“聊乘白玉鸾，上与九霄期”的仙姿忻慕不已。王子乔不仅是服气之术的祖师，而且是实行于神凝念寂中调息养气的性命双修法门的先驱。朱熹学仙的路径和王子乔有相似之处，这是他标举后者的深层原因。组诗的末篇表现出仙人难与等期的怅惘之情。“至人绝华念，出入有无间”两句，显露出朱熹受到的道教重玄派思想的影响，“有”指有形之德，“无”指无形之道，杜光庭《释御疏序下》曰：“有以无为本，无以有为用，道德相须为上下二经之目也。”认为有无相资，体用相须，以矛盾的同一性解释道德本体的合理存在。这和理学家“体用同源”的学说轨辙相同。朱熹此处是说王子乔一类的学道升真者屏绝欲念，与道玄同，依德为用，超越有限时空的限制，获得了彻底的解脱和自由。诗的最后两句以青天之下的一声长啸宣泄出难觅仙境的哀伤。

上清系的个人修持实践需要幽栖静馆，远避秽物触犯。朱熹在绍兴二十二年曾专门修建净室以供行道作法，他写有《作室为焚修之所拟步虚词》，词曰：

归命仰璇极，寥阳太帝居。脩脩列羽幢，八景腾飞舆。

愿倾无极光，回驾俯尘区。受我焚香礼，同彼浮黎都。

朱熹诗中的“浮黎都”在道教《孔雀明王经》中是大罗天所属之地，代表着朱熹梦寐以求的美轮美奂的彼岸世界。《牧斋净稿》中收录的两首癸酉年作的《步虚词》，主要描写竦轡神霄、仰吸飞霞的轻举之乐，诗人以天津、琼冈、丹萸、三素、碧琳华、绿轩骈等组成的意象群构造了一个“一乐无终永”的美妙仙境。

三

继壬申年咏道诗创作高潮之后，朱熹于绍兴二十三年（1153）写了相当数量的道教色彩浓厚的诗歌。《春日即事》曰：“悟悦心自遣，谁云非达生？”以悟道悦心、遗世自遣为通晓性命之道，其反问的修辞方式针对的是《列子·杨朱篇》以享受原味、美服、好色、音声为达乎生生之趣的观点，他是用道家传统中老庄一派的节欲观念反对列子一派的纵欲主义。《诵经》曰：“世纷未云遣，仗此息诸缘。”要通过默诵《黄庭内景经》来断绝尘缘、深味幽玄，以致脏腑生华、色返婴儿的不死之道。《题画》曰：“山中玉斧家，胡不一来嘻。”玉斧是道教传说中得到女仙萼绿华青睐的许掾，他和父亲许穆及兄许揆、许虎牙并称“四许”，均为上清派茅山宗早期道士，朱熹在此处有借题升仙图暗示入道门径之意。

值得注意的是，朱熹就同安主簿之任后写有《寄山中旧知七首》，其中第一、三、五首都融入了道教的思想情趣：

结茅云壑外，石涧流清泉。涧底采菖蒲，颜色永芳鲜。

超世慕肥遁，炼形学飞仙。未谐物外期，已绝区中缘。

晨兴香火罢，入室披仙经。玄默岂非尚，素餐空自惊。

起与尘事俱，是非忽我营。此道难坐进，要须悟无生。

采药侵晨入乱峰，宿云无处认行踪。归来应念尘中客，寄与玄芝手自封。

朱熹的这位山中旧知兼有隐士和道友的双重身伤，他以采药服饵为炼形之术。诗中提到的

菖蒲在六朝古本《洞真太上智慧经》中属地仙药品，据说有驻颜的奇效，甚至能使人登真成仙^①。玄芝也是外丹用药。朱熹表示自己虽身在仕途，未能与朋友谐期归隐，但主观上已能断绝尘缘。第三首诗主要写学道和入仕这两种生存方式的内在矛盾。朱熹晨起拈香行礼、入室读经，崇尚的是清静无为之道，然而念及学道会妨碍自己担当的牧民之责，便惊然自惊。他对浮沉于世俗事务之中、忙于理清纷乱的是是非非的生活又感到厌倦。最后他慨叹仙道之难成，提出要去领悟无生之理。这很容易让人误解为他要弃仙道而入禅门。其实，朱熹是说自己因身负官宦使命而使学道难以进步。个人的生命追求和社会的伦理责任的内在冲突，道徒和儒生的双重角色意识的淆乱，构成了朱熹的一大人生烦恼。要从这种烦恼中解脱，获得精神上的自由，就必须克服过于执着的恶死悦生之念。诗中的“无生”之理不能简单地看成佛学的内容，随着唐宋时代佛道思想的相互融摄，“无生”的观念早已被重玄派道徒纳入道门的学说之中。王玄览《玄珠录》说：“知见随身起，所以身被缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见，当至身灭时，知见先已无，至已后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱。”王玄览为人生解脱开出的药方是无知见而破除法执，无生而破除身执。朱熹即以此疗治自己精神上的瘤疾，使儒家的使命感和道教的修真理想在其头脑中并行而不悖。

绍兴二十四年（1154），朱熹求仙证真的激情余波未已，如《秋夜叹》曰：

秋风淅沥鸣清商，秋草未死啼寒蜩。幽人幽人起晤叹，仰视河汉天中央。

河汉西流去不息，人生辛苦何终极。苍山万叠云气深，去炼形魂生羽翼。

秋风鸣奏的是生命行将凋落的哀曲，秋草和寒蜩在生与死的边际线上摇摆哭泣。如此凄冷的氛围给诗人的心理造成强烈的刺激。他仰视河汉西流，悲伤于时光的瞬息即逝、不可挽留，因而发出人生辛苦的浩叹。此景此情在其心中唤起了入山深隐、去炼形魂的意愿。朱熹《登罗汉峰》诗末“恨无双飞翼，往诣蓬山岑”，同样表现出飞升的归趣。在朱熹的道教意识中，神仙并未臻于无待的绝对自由境界，他们凌虚飞翔都要凭借一定的物质条件，或者骑鸾驾鹤，或者乘坐轩车，或者凭借羽翼，或者借助风力。这种仙真有待的观念植根于注重事物变化的逻辑关系的思维方式之中。《牧斋净稿》收诗止于绍兴二十五年乙亥，此年所写的《借王嘉叟所藏赵祖文画孙兴公天台赋凝思幽岩朗咏长川一幅有契于心因作此诗二首》是观赏绘画作品产生共鸣后有感而作，其一云：

翩然乘孤鹤，往至苍崖巅。上有桂树林，下有清冷渊。

洗心咏太素，泛景窥灵詮。栖身托岁暮，毕此岩中缘。

这幅“凝思幽岩朗咏长川”的山水人物画把朱熹深微的内心生活具象化了。他的这份感动是宗教和艺术的双重因素在起作用。开头四句，朱熹将自己的身影投射到画中人物身上，在遐想的情境中作了一次超自然超人间的仙境之游。“洗心咏太素，泛景窥灵詮”，意思是说净心澄虑诵习道经以见质朴之道，在远游中窥探升仙术的真谛。实际上，点明了读经和游学这两种修道路径。最后说希望在一年将终之时能入山修持，了结仙缘。朱熹在题画诗中喜欢表明自己崇

^① 嵇含：《南方草木状》卷一：“番禺东有洞，洞中生菖蒲，皆一寸九节，妥期生采服仙去。”文渊阁《四库全书》本。

道的意愿^①，这和南宋画坛多高人逸士、神仙鬼怪题材有关。

《牧斋净稿》的最后一首诗与道教的祭祀活动有关，这首《祠事斋居听雨呈刘子晋》云：

刀笔常时篋笥盈，斋祠今喜骨毛清。与君此日俱无事，共爱寒阶滴雨声。

斋戒必定断食荤腥，静养心神，朱熹说“斋祠今喜骨毛清”，就是指持斋给他带来了身体轻盈、心骨清爽的身心感受，也暗示自己有升仙的希望。

《牧斋净稿》的第一首诗是向道教徒问道致敬，最后一首诗则暗示自己有神仙之质，看来不是偶然的。如果说这是无意识编排的结果，那么，这种无意识恰恰能够说明朱熹道教信仰的虔诚和升仙愿望的强烈。

综上所述，朱熹青年时期从追求生命永恒价值的愿望出发，以《黄庭内景经》为核心文本建构起自己的道教信仰。他重自力、重炼养，旨在个人修真成仙；因而轻他力，轻道法，诗中看不到使用符篆禁咒等法术的痕迹。他的修持方式主要是斋戒、诵经、存思、服气，显示了高级文士的修道实践与宫廷和民间宗教行为的雅俗分野。朱熹诗歌中表现出的道教哲理意蕴则有唐五代重玄学说和司马承祯坐忘理论的色彩。朱熹信守道教见素抱朴、清静寡欲的原则，颐志保真，淡泊无为，具备了修道之士超凡脱俗的人格风采。

朱熹一生都保持着和道教的亲缘性。有关道教的情愫、意象、术语，在《牧斋净稿》以后的诗作中也常常出现^②，特别是在绍兴年间，朱熹崇道的余波未已，他在《秀野以喜无多屋宇幸不碍云山为韵赋诗熹伏读佳作率而攀和》中吟道：“仙人空山居，道意妙群物。度世君则然，修真吾岂不？飞行仰云路，跌坐探理窟。独夜扣星坛，清斋具簪笏。”说明自己和刘崧过着同样的修道生活。他还不时在诗中表白自己终有一天还要去隐居学仙^③。虽然隆兴初年以后，朱熹在讲道论学时排击佛道，但在与友朋倡酬时也屡发对道术表示好感的言辞，如他在五十二岁那年写的《元范别后寄惠佳篇清变次韵见示格律俱高咏叹不置因亦用韵写呈二兄聊发一笑》中说：“丹经不我诳，白发须一扫。”当然，朱熹道学宗师的身份确立以后，不可能再有习炼道术的行为。晚年的朱熹研习道书，正如他自己所说“丹经闲自读，不为学神仙”^④，他注《周易参同契》和《阴符经》，一方面是出于多病求治之心，一方面是出于青年时期养成的对道书的嗜好。

朱熹与道教的因缘对他的诗歌产生了两方面的影响。慕道山栖、离绝尘累的道门宗风使其早期诗歌表现出雅尚隐逸的世外高情，流露出高逸清澄又不免凄冷孤寂的韵味，《牧斋净稿》中这一类风格的诗可作代表。热烈的道教情感给他的诗歌染上了浪漫的色彩，如《南岳倡酬

① 如《晦庵先生朱文公文集》卷二《题可老所藏徐明叔画卷二首》其二：“应有采芝人，相期烟雨外。”《四部丛刊》本。

② 如《晦庵先生朱文公文集》卷二《中元雨中呈子晋》：“端居讽道言，焚香味真馥。”《寄题梅川溪堂》：“挥手谢世人，日中翔紫烟。”《晦庵先生朱文公文集》卷三《次秀野沧波馆刘麦二诗》之二：“霞觞政自夸真一，香钵何烦问毕罗。”《次秀野杂诗韵·栗熟》：“病起数升传药录，晨兴三咽学仙翁。”《导引》：“闻说牛刀久不更，闲中应接羨门生。向来已悟藏千界，今日何劳倒五行？按桥有时聊戏剧，居心无物转虚明。举觞试问同亭侣，九转工夫早晚成？”《晦庵先生朱文公文集》卷六《次彭应之餐雪韵》：“吞腥期永谢，饮玉希长生。”《四部丛刊》本。

③ 如《晦庵先生朱文公文集》卷二《秋怀二首》之一：“幸闻卫生要，招隐夙所臧。终期谢世虑，矫翮兹山冈。”《四部丛刊》本。

④ 《次张彦辅西原之作》，《晦庵先生朱文公文集》卷七，《四部丛刊》本。

集》所表现的“山水心”中的道教气息。但总的说来，隆兴以后，随着朱子学体系的形成，随着绍兴和议之后宋金关系进入缓和阶段，朱熹后期的诗歌便呈现出雍容和平的道学气象和闲适从容的承平气象。

当代学术界普遍认为佛教对青年朱熹的影响要远远深于道教，如束景南《朱子大传》和秦家懿《朱熹与道教》一文都持这样一种观点。笔者认为导致这种看法的原因有三：

（一）佛教对当时思想界的渗透非常深入，风气既成，似乎无人能超脱于其笼罩之外。

（二）研究者保持着一种先入的观念，认为朱熹是一位深刻的思想家，佛教的思想体系的精密深微比起道教理论的粗俗浅近对他理所当然的有更大的吸引力。他们为朱熹道学宗师的面目所迷惑，没有能正视青年朱熹“贪生惜死”^①的心理。

（三）研究过程中，重视《朱文公文集》和《朱子语类》中的材料，而忽略了对诗歌文本的考察。

笔者阅读《牧斋净稿》的第一印象就是道教对青年朱熹的影响远远大于佛教。在《牧斋净稿》155首诗中，咏叹仙道的诗有35首，染上道教和道家色彩的诗有16首，而有佛教投影的诗只有10首。这本集子中有关道教的内容形成了“面”上的展开，而有关佛教的内容只有“点”上的透露。

不可否认的是，佛教和道教的超脱精神在养成青年朱熹的人生目标、生活习性、审美情趣等方面有共同起作用的因素。

^① 《晦庵先生朱文公文集》卷四《奉答景仁老兄赠别之句》：“禅关夜扣手剥啄，丹经昼诵心精专。十年齐楚得失间，醉醒梦觉今超然。迷心昧性晒学，贪生惜死悲方仙。”《四部丛刊》本。

金元之际儒学与全真教的关系*

师道刚

蔡美彪同志在《读陈垣编〈道家金石略〉书后》一文中说：“《道家金石略》是陈援庵先生为研究道教各流派而编纂的一部石刻史料汇编。所收史料上起汉魏，下到明朝，书名道家，自然不是狭义的先秦道家学派，不称道教是因为内容并不限于传统的道教，援庵先生在《南宋初河北新道教考》（以下简称《新道教考》）一书中曾说：‘余昔纂《道家金石略》，曾将道藏中碑记及各家金石志、文集并艺风堂所藏拓片，凡有关道教者悉行录出，自汉至明，得碑三千余通，编为百卷。顾以校讎不易，久未刊行。其金及元初部帙，十之一属道教旧派，十之二属大道、太一，十之七属全真。元并江南，始有正一诸碑，与全真对峙，然河北大部仍属全真也。’《新道教考》作于1941年。《道家金石略》早在20年代即开始编纂，故云‘昔纂’。援庵先生收录的1300余通碑记中，金元部分，超过半数。现经（陈）智超同志增补至1935通，其中金元部分十之七八均属非道教旧派的全真、真大道、正一道等三教，三教并非传统的道教，如援庵先生所说：‘世以其非儒非释，漫以道教目之’，故别称为‘新道教’，书名不称道教而名道家，正是由于书中史料兼收了传统道教旧派和非传统道教诸道的缘故。”^①极精简扼要地介绍了这部书的主旨和编纂始末。这部《道家金石略》经陈智超与曾庆瑛同志合力整理校补，1988年由文物出版社出版，我读后发现498页有《虚静真人像赞》一碑，是整理者据北京大学图书馆藏的艺风堂拓片增补原碑的额题残阙，篇目中著录之题目是“金元083《真静真人象赞》”而书内本文的标题则作《虚静真人像赞》，就内容考察全真教道士中有道号叫真静真人的，故应以《真静真人象赞》为正确，但误“真”作“虚”，是一字之误呢？还是别有所据呢？也可能错误出在艺风堂原本目录上，疑未能明，书此俟考。

原文悉按原书款识抄录于下：

虚静真人像赞

碑高六尺，广三尺五寸，二十九行，行七字，篆书及分书。额题：“□□□□画象赞。”上赞下像，在长清洞真观。

太原元□□

* 本文原载《山西大学学报》1992年第4期，第47-50页。

① 蔡美彪：《读陈垣编〈道家金石略〉书后》，载《历史研究》1991年第3期，第7-12页。

先世虚舟公以□其贤情车无伤□以□其全若天，冠裳伟然，须眉皓然，□以甚为若公之德□得之也□而失之天欤？

神川刘祁

其神莹然如秋江之水，其形枵然如槁木之枝，其韵然如辽海之鹤，其光晔然如商岭之芝，此所以礼法不能缚，赠缴无所施，而为玄门之大宗也那？

清丰杜仁杰

□□裂，莽横溃，各为我自分派。公辄出，理崩坏。为无为，戒当戒。握天地，纳沙芥，一死生，齐内外，适然去，还大块，拾唾余，后昆赖。嗟晚生，空抚画，不得亲，聆馨歆。徒仰止，增永概、垂万古，不朽在。

锦川散人沈士元子政莫年画，司中刊

（艺拓）

原文是上赞下像，赞的作者有三人一是太原元□□；二是神川刘祁，三是清亭杜仁杰。据本书《作者索引》，整理者把太原元□□确定为元好问，是可信的。元赞不见今传本《遗山集》，1990年6月新版的《元好问全集》（山西人民出版社发行，姚奠中教授整理），亦未收录此赞。可确定是佚文，第二位作者是刘祁，神川是山西浑源的别名，刘祁自号神川遯（遁）士，其佚失的文章亦名为《神川遯士集》。刘祁著作传世者现仅存《归潜志》十四卷，遍检全书，亦不见此赞。但作者姓名籍贯无讹，确为佚文无疑。第三位作者是清亭杜仁杰，《元史·刘敏中传》中提到：“乡先生杜仁杰爱其文，亟称之。”《元史》中杜仁杰仅此一见，《金史》不为杜仁杰立传，刘敏中济南章丘人，清亭为济南长清别称，故杜仁杰亦称济南人，济南杜仁杰有《善夫先生集》一卷，收于《元诗选》三集甲。寻检亦不见此赞。台湾编《元人传记资料索引》，第1册有一杜仁杰条云：“杜仁杰字仲梁，号止轩，原名之元。字善夫，济南长清人。金末隐内乡山中，至元中屡征不起，后以子元素历官闽海廉访使，得追谥文穆。”但杜元素无太多政绩，故亦不见于《元史》。倒是在《道家金石略》中另一篇《戊申岁纪海众信士姓氏之图》上有“进士杜仁杰”的题名。戊申是蒙古定宗三年（1248），虽在太宗九年丁酉（1237）科举之后，但丁酉之试时应正是杜仁杰隐于内乡山中之时，他不可能参与术虎乃、刘中所举办的诸路儒士之考试。他“至元中屡征不起”，看来也不是太热衷功名的人，其后很久再没有开科取士，所以这个图上的进士题名，应是指金代的“前进士”。我们可以据此给杜仁杰增添上一个金前进士的头衔。

下面我们想介绍一个佚文像赞中所涉及的主人翁真静真人的简历，《道家金石略》中有一篇署名清亭杜仁杰撰写的《真静崔先生传》。碑在长清。碑文中说：“先生姓崔氏，讳道演，字玄固，观之蔭人（今河北景州一带）真静其号也。赋性雅质无俗韵，长读三教书，洞晓大义，识者以为载道之器。事父母以纯孝闻。庐墓三年，去家为道士，师东海刘长生，甚得其传……假医术筑所谓积善之基，富贵者无所取，贫窶者反多所给。是以四远无夭折，人咸德之……当贞佑椒扰，贞佑金宣宗年号（1213-1217）挺身南渡，因侨巩之纯阳观。驻鹤未几，屡满户外。越兴定辛巳八月二十九日，端坐南向而逝。俗寿八十有一。”

据此《传》知崔道演的生卒年为（1141-1221）他这一生八十多年间正是全真教由一个北宋遗民和儒生们组织起来和女真贵族不合作的宗教团体转化为面对比女真更剽悍的蒙古武装力

量而力图在铁蹄下挽救中原文化的宗教社团，《元史·释老丘处机传》：“太祖时方西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本，太祖深契其言，命左右书之，且以训诸子。又其时国兵践蹂中原，河南北尤甚，民罹俘戮，无所逃命，处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余。由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，勿虑二三万人，中州人至今称道之。”陈援庵先生认为：“全真不臣不仕，无所谓穷达。能修道而行教，自独善而兼普，其说高于仕者远矣，全真家亟亟立观度人，消除杀盗，固非独善之教也。”给予全真以极公允的评价^①。

今本《遗山集》中收有《五峰山重修洞真观记》。是元好问为全真道士王志深撰者。王志深是真静真人崔道演的弟子，文中说：“道演道行孤峻，啸座林间，于世无所与合，昆崙普照炼师特慎许可，每一见必留语弥日。志深外质而内敏，苦已利物，往时避兵布山，乡人被重创者狼藉道路，志深扶伤救死，亲馈粥药，惻然有骨肉之爱……虽然，吾何望于今之人，必也自拔于流俗，居山林，木食涧饮，甘足枯槁，无为此山之羞，斯可也。若崔与王，是无为此山羞者非耶。”文中期望碑主王志深能“自拔于流俗，无为此山羞”。援庵先生以为：“非遗山安得此直谅之言，遗山盖始终为全真净友也。”^②锦川散人沈元可能是个女画师，因为“散人”为全真女冠通号^③。如名士胡祗适之妻母“以道行清真，嘉号长春宫，曰守真元净散人”，马丹阳妻孙不二称清净散人，子政是士元之字，莫字与暮字可通用，意思是说这是画师晚年的作品。

《真静真人象赞》的写作经过，没有查考出文字纪录。从《象赞》对三个作者的排列次序看，应是有先有后，不可能同时并作，三人在社会上的知名度也不相等，所以排列是最知名的元好问置之于首，刘祁的行辈较晚，置于次；碑刻于长清，杜仁杰是道演的长清教友，故置之于末。《遗山集》卷三十八有一篇《范炼师真赞》和本篇《象赞》是同类型作品，其序中说：“戊戌之夏，予过东平，留宿正一宫，时范炼师已东迈，门弟子王仲征出其写真，求予为赞……”我想《象赞》之作也与此相类，是门弟子持崔道演写真求“赞”，面对着女画师的佳作，作者们模拟神态而命笔的。

全真教道士们利用儒士以宣传其宗教主旨。上者谈性命哲理，中者谈格言鉴戒，下者谈因果报应，类似后世之善书阴鹭文一样，貌似粗鄙而对社会影响极大。教徒们对其宗教领袖人物的崇拜与爱戴，最高级的是塑像供奉，其次就是为画像崇拜，象赞就是以“诗配画”表达崇敬之谊的。刻为画像赞碑的形式陈列于宫观中，在当时似乎是流行的方式。因为刻碑，就可以打印拓片，化身万千，在一个地区广泛地流传。比在墓中刻墓志铭，墓道树墓表碑都更受信徒的欢迎。因为前者只能给识字的人阅读。而画像则可以通过艺术的形式，请名画师作画，名书法家书丹、著名文学家写赞。在艺术欣赏之中潜收崇敬之功效。

崔道演的门弟子对文学的鉴赏能力看来是很高的。他们敦请元好问、刘祁和杜仁杰这三位诗人来写赞，可谓尽一时之选。金元之际堪和这三位比肩的作家是不太多的。

① 参见陈垣：《新道教考》，科学出版社1958年版，第13页。

② 同上书，第79页。

③ 同上书，第42页。

最后想谈一谈金元之际儒学与全真教的关系，在这个题目下想谈两个问题。

一、援佛道以入儒的思想逐渐成为金末时期思想的主流

要谈金元之际儒学主流，当然离不开道学或理学。但道学或理学当时按地区区分，至少可以分为三大区。(1) 旧金朝占领区；(2) 旧南宋占领区，(3) 蒙古国占领区，《宋元学案》的编纂者把金朝喻为黑暗时代，说什么自从女真占领黄河流域，宋皇室南渡以后便“道统学统与之俱亡”。北方“遂无人焉”，而且“百年不闻学统”，仅在金末出了一个赵秉文。全祖望还断言，其人“本学佛而袭以儒”。是在佞佛而犹知畏名教之议间的两面派。全祖望认为刘从益（刘祁之父）和宋九嘉这两位金代知识分子是排佛的豪杰之士，然其书又无传。表彰他们是“聊为晦冥中存一线耳”的希望之光。《宋元学案》的编纂者把重点放在宋、特别是南宋朱子学派的阐释上，对金朝只用一卷的篇幅作了简略的叙述。把金末李纯甫号屏山居士者作为点缀，在批判了李屏山《鸣道集说》之后，骂他肆无忌惮，认为北方儒学者是杂以道教和佛教禅宗的“王学（王安石之学术）余派”或“苏学（苏轼之学术）余派”，是不入正宗的旁门外道，并且说：“不有狂风怪雾。无以见皎日之光明也。”（以上参见《宋元学案》一百卷）金代的学术文献残缺不全。《四库全书总目提要》中说：“金朝一代文士见于《中州集》者不下百数十家，今惟赵秉文、王若虚二集。尚有传本。余多湮没无存。”^①是实际情况。但现在就赵秉文的《滏水集》二十卷和王若虚的《滹南遗老集》四十五卷以及刘祁、元好问等人的著作存者看。金代的儒学援佛道以入儒的思想，确实比较突出。但金代学者对南宋的学术并非全无了解，全不预其流。耶律楚才在金末年为《鸣道集说》作序时说：“（屏山）会三圣人（即孔子、老子、释迦牟尼）理性蕴奥之妙要，终指归佛祖而已，江左道学倡于伊川昆季（程颐、程颢），和之者有十余家……昔余尝见《鸣道集》甚不平之。欲为刊其荒谬而未暇，岂意屏山先我著鞭，遂为序引，以针江右书生膏肓之病焉，中原学士大夫有斯疾者。亦可发药矣。”李屏山的《鸣道集说》正是针对宋儒中维护“道统”的诸先生提出的一些理论质疑。

耶律楚才虽是辽金士大夫投奔蒙古的代表人物，但从儒学系统上讲他正可视为蒙古占领地区儒学系统的典型，他和李屏山引为同调，是很可注意的。因为李屏山又确有见的认为道学发展到朱熹，综合和确立传统的阶段已趋成熟，他在《鸣道集说》的序中说：“小生何幸，见诸先生之论议，心知古圣人之不死、大道之将合也。”通过理性的预见能看到“大道之将合也”的学者。这哪里是“晦冥中有一线者”者所能梦见？李屏山之所谓“大道之将合也”的内涵我认为有两层意思：一层是儒释道三教合一，三教相互渗透、相互补充，是当时理论发展的必然趋势；另一层内涵是对未来政治作预测，预见到民族的大融合，统一大帝国的重新组建是顺理成章的事。他在另一篇文章中主张：“使圣人之道不堕于寂灭。不死于虚无。不缚于形器，相为表里如符券然。虽狂夫愚妇，可以立悟于便旋顾盼之顷。如分余灯以烛冥室，顾不快哉！道冠儒履皆有大解脱门，翰墨文章亦为游戏三昧，此师之力也。”^②这实际是讲道之体与用的关

^① 《四库全书总目》集部别集类19，中华（影印）版，第1420页。

^② 见《归潜志》附录《重修面壁庵记》，李屏山撰，中华书局，第8页。



系，用儒门的话说就是修齐治平之道，是经世的大道，民族的融合和国家统一也正是这个大道的实际运用。赵秉文和王若虚在三教圆融的观点上和李屏山亦无异同，与全真教的主体思想三教圆融、性命双修正好合拍。这个思想一旦四海同风，就成为统治阶级用以巩固政权的保证。马克思认为：“任何时代占统治地位的思想。都是统治阶级的思想。”“一切时代的体系的真正内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。”^① 我们根据这个理论就自然会问：“那个时期的需要是什么呢？”从历史的实践看，是政治的统一，是形成统一民族之间宗教纽带的强化。全真教的发展，正起了这个作用。

二、在北方由于辽金以来儒学的影响，民族界限逐渐淡化

辽金统治北方已将百年，特别是海陵王弑熙宗自立，清洗了大批女真首领。改革了旧的宗法式的政治结构，将金朝推向更加集权的汉法中央集权制。政治中心也由上京迁到燕京。后来的世宗和章宗基本上和海陵王改革政策的继承人，儒学在一定程度上也顺应了这个潮流。如章宗在泰和二年壬戌（1202）决定采纳儒生的理论。承认金承土德而王天下的说法，是继承北宋火德而登上天子之位的，这反映统治者进一步汉化，民族间的隔阂也在逐渐消除，华夷之别的情绪进一步淡化。这和南宋士大夫阶层的表现是大异其趋的，亡金的士大夫大量地出仕新朝，南宋士大夫则矜尚名节，和元政权不合作者的比例比北方高，这是从另一个角度反映了北方华夷界限的淡化程度比南方高。

金代全盛时期，在辽东路世袭猛安谋克的居地、汉法的执行也毫不打折扣。如《归潜志》卷八记录：“金朝士大夫以政事最著名者曰王偁然，尝同知咸平府（今辽宁开原一带），摄府事，时辽东路多世袭猛安、谋克居焉，其人皆女真功臣子，骛亢奢纵不法。公思有以治之。会郡民负一世袭猛安者钱，贫不能偿。猛安者大怒。率家僮辈强入其家，牵其牛以去，民因讼于官。公得其情，令一吏呼猛安者。其猛安者盛陈从骑以来，公朝服召至厅事前，诘其事，趋左右械系之，乃以强盗论，杖杀于市，一路悚然。”在民族混居地区，在番汉间，发生了争讼，一以汉法为准的风气，可以说明华夷界限的淡化，是有社会基础和制度做保证的^②。

当然我们要知道，金人的统治基本上是种族的统治，民族压迫是其国家机构的根本机制，民族界限的淡化只是量的差异，不能是质的差别，再淡化也取消不了民族压迫，这是根本性的前提条件，就是刘祁也说：“（金人）偏私族类，疏外汉人，其机密谋澳，虽汉相不得预……大抵金国之政，杂辽宋，非全用本国法，所以支持百年。然其分别蕃汉人，且不变家政，不得士大夫心，此所以不能长久。”^③ 比较公允地说出了亡国的症结所在。

全真教原来是作为北宋遗民、士流敌视女真贵族的一种民族意识的反映，但在发展过程中受到儒学的浸润和佛学的柔服，逐渐蜕变为民族融合的纽带。蒙古统治者也看中了他们能起到蒙古人以武力起不到的作用。“从是而后，黄冠之人十分天下之二，声焰隆盛，鼓动海岳。虽凶暴鸷悍，甚愚无闻知之徒，皆与之俱化。”^④ 全真教就这样兴盛起来了。

① 见《费尔巴哈》，《马恩选集》卷一，第52页；《德意志意识形态》，《马恩全集》卷三，第544页。

② 见李屏山撰：《归潜志》附录《重修面壁庵记》，中华书局，第82页。

③ 《辩亡》，《归潜志》，第137页。

④ 见《清真观记》，《遗山集》卷三十五。

全真教的儒教成分*

王宗昱

道教中的儒教成分并没有人提出过质疑，因为历史上的许多著名道士其儒学修养不在朝中文士之下，而且他们使用的文字和学术语言也多从儒家传来。我曾经在《道教的六天说》（收入《北京大学百年国学文粹》，北京大学出版社1998年版）一文里对道教和儒教关于肉食牺牲祭祀祖先的分歧做过讨论，2001年在香港天师道讨论会上提交的论文又对道教忌讳死人的仪式做了一些探索，两文都致力于了解道教和儒教的区别。在收集全真教材料的过程中，我看到这些年来，我们讨论全真教的儒家特征偏重在义理方面。我们是否还可以拓宽我们讨论的空间呢？现在我想从全真道士的丧葬记录入手，尝试考察他们生活方面的儒家特征。

一、全真石刻中的丧葬记录

《道家金石略》里面很多全真碑记里都有关于道士丧葬的记录，有些碑记本身就是墓志铭。我想尝试从丧葬礼仪去看全真教的儒家色彩，第一个例子就是王重阳。他死在开封，丘刘谭马四个弟子送他的灵柩回到刘蒋村安葬。王重阳的故乡是咸阳，刘蒋村是他的隐居的地方。为什么没有把他安葬到故乡呢？这个问题我目前还不能解释，我理解四个弟子的这种做法是因循了儒家的惯例而不是道家的规矩，因为他们还在那里守墓，而守墓也是儒家的孝道。当然，把王重阳葬在刘蒋村是看重这里对王重阳及其全真教的重要意义（据《户县秦渡镇重修志道观碑》记载，四人送灵柩回刘蒋村是遵照了王重阳的遗嘱。见陈垣《道家金石略》，第479页），或者是不愿意再葬回故乡，但是无论如何这个葬礼形式上类同儒家的归葬。归葬的习俗起源很早，清代学者徐乾学《读礼通考》一书把它追溯到《礼记》。《檀弓》篇里说：“太公封于营丘，比及五世，皆反葬于周。君子曰：乐乐其所自生，礼不忘其本。”家的归葬取的是返本归祖的意义。全真道士的归葬故事在金石材料里有很多记载，而且在马丹阳去世以后的归葬迁葬也反映了出家的全真教和在家的儒教礼俗的矛盾。据明人宋黻《重修丹阳殿记》追述，在马丹阳死后，“其侍从之徒，卜地观东隅，葬仙蜕，建祠塑像，岁时行祝。后数年，为马氏子孙讼于官，

* 本文原载《文史知识》2006年第12期，第4-13页。

徙仙蜕归葬东牟”^①。《道家金石略》载1307年《丹阳真人归葬记》证实：“明年癸卯十一月二十有二日，羽化于莱阳之游仙宫。长生刘公、玉阳王公主葬焉。后为冯氏诸孙取瘞祖塋。未几，宫主李知（志）常亲取仙蜕复归游仙，竟藏浅土而葬衣冠焉，人无知者。”^②这是一个争夺马丹阳遗体的故事，我目前缺乏详细史料，不能了解具体过程。在这个争夺中马氏家族当然是正统儒家的身份。宋黻的碑记写在1460年，仍然记得马丹阳家族曾为此事诉诸官府。果真如此，则马氏子孙的迁坟行为被官方和民间均认为正当。李志常的做法似乎属于私人行为，而1307年的安葬仪式才是正式的。碑记题目中称“归葬”，显然是把它看做儒家的丧礼，尽管道门抢夺遗体是要强调马丹阳的全真教身份。归葬作为死者的遗嘱当然有宗教感情的性质，但是作为宗族亲属的要求则又有凝聚宗族的社会作用。全真教就是利用儒教的丧葬形式来实施它的巩固教团的社会作用。

丘处机的丧礼是全真历史上很重要的事件，《燕京白云观处顺堂会葬记》记载了丘处机去世一年以后安葬在新建的白云观的事迹，碑记称这次丧礼为会葬，《读礼通考》在“奔大丧”条下讨论到会葬，在史料中也会见到其他地方有会葬某位高道的事迹。类似的会葬表现出全真道利用了儒家式的葬礼宣传自己，而各地的道教小团体也利用这个机会表示自己属于全真麾下。

史料里也有一些迁葬的记载。有些会葬也同时是迁葬，例如迁葬唐四仙姑^③。有些迁葬又是归葬，写于1253年的《东华观记》说李志云死时“浮葬于地”。“门人刘志山守坟三载，欲迁新坟。”^④

庐墓当然是儒家的习惯。丘刘谭马四个弟子在刘蒋村守墓三年，这里面应该没有任何崇扬道教的含义，而是表示循守孝道。儒家宣扬的庐墓传统会追溯到子贡为孔子守墓。《仪礼》上说“居倚庐”，徐乾学说这是庐墓制度的来源，在其他的全真记录里也还会看到弟子为师父庐墓守孝的材料。《户县秦渡镇重修志道观碑》是追述丘刘谭马四人归葬王重阳事迹的，作者说：“方其护祖师之柩，归而克葬之后，高弟能继志述事者有之，庐其墓侧者有之，于斯时也，何异乎吾夫子歿而门人治任将归相向而哭之意欤？”^⑤在全真史料里，类似的葬师祭师的事迹有很多，更有碑记引经据典地说：“生事葬祭，礼之大也。”^⑥在碑记的作者看来，四大弟子做的就是儒家的孝道行为。

尽管很多的全真高道标榜修炼成真，但是他们很看重自己的丧事，很多道士在生前就预备生圻。生圻又称寿藏、寿宫，清代学者徐乾学的《读礼通考》追述了生圻的历史，列举了《礼记·檀弓》和《荀子》书里孔子的故事，明确的记载是《汉书》张禹的自治冢塋的故事。后

① 见王宗昱：《金元全真教石刻新编》，北京大学出版社2005年版，第64页。

② 《道家金石略》，第740页；冯字当作马。参见新文丰出版社《石刻史料新编》第三辑第27册，191页，可校读《道家金石略》录文。

③ 《金元全真教石刻新编》，第53页。

④ 《道家金石略》，第519页。

⑤ 《道家金石略》，第479页。《孟子》书记载：“孔子没三年之外，门人治任将归。人揖于子贡，相向而哭，皆失声。然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。”

⑥ 王宗昱：《金元全真教石刻新编》，第69页。典出《论语》“学而”篇孟懿子问孝，原文为：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”

汉赵岐自造“寿藏”，此后成为风俗。王重阳客死异乡，七子不可能为他预备寿宫。第一个建造寿宫的高道是尹志平。据碑记载，尹志平死在1251年，1243年开始在五华山（位置相当于今天北京西郊卧佛寺后）预备寿宫。《三老同宫碑》记录了三位全真道士为自己合建寿宫的故事。他们建的寿宫空间能容下四具棺椁，不久遇到一位游方来这里的年长道士，于是把寿宫里的主位安排给他。转年，这位长者去世，一位全真道士把这件“玄门胜事”记录下来。也有的高道建造寿宫以后邀请儒生甚至道门领袖刻石纪念。例如山东潍县玉清宫提点就邀请了周德洽。尹志平、张志功的寿宫都建造在道士墓地。有些没有说有道士墓地，是建造在“祖师茔之侧”^①。有墓地的通常称为仙蜕同。潍县玉清宫就有全真教的墓地，据1941年《潍县志稿》记载，最甲的墓碑是1324年的，并不早，没有反映这以前道士墓葬的情况。县志保存了1353年的石刻上面写着“玉清宫祖众仙之门”。1324年的墓石是纪念死去的道正严志真，立石人有他的弟子和妹妹以及侄子。这块墓石当然证明了严志真没有子嗣，但是又有家族里的人来料理丧事，说明全真教和家族的联系仍然保持着。在本地出家的全真道士很难免俗。要沿袭儒家风俗办理丧事。但是，游方在外的道士或归葬本山，或预作寿宫，说明他们内心里对儒家风俗的认可是很坚定的。全真石刻里有很多二次下葬的记录我还不懂，有待请教专家。

在全真教的石刻材料里涉及丧事细节的描述是很多的，表明许多全真道士的丧礼是按照儒家的传统规矩办理的。《冲虚大师于公墓碣铭》说到大都白云观道士于志可死后，“小殓之际，一衲一袍之外无长物”^②。《晋州五岳观碑》说道士朱志希羽化后“历三七日方始安措”^③。《玄门嗣法掌教宗师诚明真人道行碑铭并序言》描述了李志常去世的故事。“后两年，真常示化。易箦之际，众以后事为请。真常曰：志敬在。诸君何虑焉。哭临既毕，众环而拜，内外翕然钦服。”^④《冲和真人恩潘公神道之碑》说潘德冲去世以后，“门人奔讬于掌教诚明真人，遣提点孟公，赙赠甚厚”^⑤。尹志平去世以后，“众毁哭过哀，时馨芳之气满室，远近闻者，奔走赙赠，哀戚若丧考妣”^⑥。《卫州胙城县灵虚观碑》说李志远死在大都长春宫，后归葬于卫州他创建的灵虚观，门人“扶护至卫，弟子王志安等缣经成礼，哀号凝慕，如丧考妣，醮祭三昼夜而去，礼也”^⑦。《崇真光教淳和真人道行之碑》讲王志坦下葬时，“执紼祖者万馀人，汗皆浹背”^⑧。小殓、赙赠、缣经、执紼这些词语都是见于儒家古礼的。哭临、停七都是民间俗见的丧礼。这些词语所出的碑记作者都是当时的官僚，熟知儒家礼数的。不过也能够反映出全真道士的丧事的确是遵循了儒家的传统。全真道士的丧礼表明我们以前说的三教合一或许应该从一些新的角度去认识。我们以前讲的过多的是理论方面的，上层道士的，或者是著作当中的。全真道士的丧礼表明不同宗教之间的关系更多地表现在生活规范上。它们之间的矛盾与和谐也是指彼此是否能够接纳对方的生活规范。上面说的那些丧礼可能已经并不表现为儒教，而是作为社会大众

① 见《道家金石略》，第754页。

② 《道家金石略》，第552页。

③ 同上书，第558页。

④ 同上书，第601页。易箦典出《檀弓》篇曾子死前更换席子的故事，后用来指病重将死。

⑤ 同上书，第556页。《公羊传》云：“丧事有赙。”是亲友馈赠的钱财用作丧事。

⑥ 同上书，第569页。

⑦ 同上书，第564页。缣即斩衰。《仪礼》有“直经”，郑玄注云：“麻在首在要皆曰经。”

⑧ 同上书，第612页。《曲礼》云：“助葬必执紼。”

的习俗流行民间。一个道士死后不埋在祖坟里，埋在道士墓地里，表示他的宗教归属，但是他们却还使用着俗常的丧礼。我们认识到它们是儒家性质的，是为了了解到全真道教里的异教成分。由于这些礼仪可能并不以儒家的名义流行于民间，是“百姓日用而不知”了，是普遍的人伦规范，遵循它是出于一种社会压力或者它已经是一种超出儒教范畴的更宽泛的“公共表达”（collective representation，这是法国社会学家涂尔干使用的词汇，他认为这种公共的力量对于个体的人形成一种社会压力，迫使人服从大众的习俗。这个词别人翻译为“公共表象”，我试译为“公共表达”），这样我们就可以了解不同宗教之间是如何对别的宗教发生影响的。当然这样的宗教影响的例子在当今的世界是司空见惯的，却又是习焉不察的，所以我们就又有“必要”煞有介事地讨论所谓“三教合一”，讨论我上面说的这些故事。

在全真教的丧事材料里我们也可以看到一些记录反映了全真道团和民间的联系。《道家金石略》中有《潞城王氏迁葬记》，实际上是一个家族迁坟的记载。这个家庭里有一位主妇皈依尹志平做了全真信徒，法名师祖善，不过她似乎一直没有出家，“享寿七十卒于家”。她的儿子做了官，希望把父母的坟墓从祖坟里分出来另外开辟一处新墓地：“卜兆于东南立新阡，以我先君讳膺、先妣师氏为祖。”师氏做了全真教徒，但是没有离开家。县志里说：“元初崇道教，长春之徒。不倖不戮，时受教者，规免祸尔。”^①这个例子说明这个妇女出家可能是为了得到全真教的保护，而实际上他们的生活还是像以前一样。这篇碑记里面没有文字说明师祖善和道团的关系是怎样的，我没有办法做进一步的探讨。胡祇适写于1286年的《集真观碑》记载了一个有趣的故事：“彰德衙城外坝西康乐坊，道宫一区曰集真，实女冠杨守和之创始也。守和年四十有一，夫李义死，誓不再嫁，携一女，受道服。后得弟子曰守真，同师天庆官重玄真人为黄冠。玄默抱朴，不将迎，不妄求，取诚实，积久人益信服。曾愿割财以施与，买地以宇，殿堂斋厨，像设具备，钟磬香火，晨暮严肃。岁癸丑，受道号于真常真人月纯素散人，庵月集真观。享年七十有二。日集门弟曰：守真宽和谨厚。道业日进，吾有后矣。庞守正宜佐之。明日吾遗世矣。翌日盥栉冠服，怡然而逝。守真既主嗣事，克绍光烈，亦受无为散人之号于诚明真人。守真仙去，守正继之。守正自七岁服道衣，于今将中年，信道笃。戒行愈严。纯素散人之夫家、父母家皆尤后，守正感慕师德，二家坟陇，岁时伏腊封树祭祀不废。手植墓木，合抱成列，乡人嘉之。”^②这肯定是一个地方道团的例子。我们看到杨守和的徒孙不但继承了师祖的道业，而且还要为杨守和家族守祖坟，尽孝道。这完全是儒家的礼节，根本不是道教的作为。由此出发去理解杨守和的家也许是儒家守节的一个变形，是战乱年代自我保护的手段。他们用道教的形式保全了儒家的生活方式下层全真教团的生存方式目前还很少得到学术界的了解。上面这两个例子表明有一些下层全真道士的生活里还有儒教的成分，他们在处理师徒关系时用的也是儒家礼仪。

二、全真教对死丧的看法

道教采纳儒家的丧礼早在南北朝时代就开始了。《要修科仪戒律钞》第十六卷“道士吉凶

① 《道家金石略》，第651页。

② 同上书，第672页。

仪”共有十条：通启、吊丧、疾病、初死小殓、入棺大殓、成服、送葬、安灵、弟子还观、除灵。尽管各项内容里有道教独有或从佛教吸收来的仪式，但是从名目上就可以看出有相当浓重的儒教成分^①。我认为这种丧礼并不是道教最有独特性的仪式，因为我们看其他的材料就会看到许多记载表明道教某些教义是反对儒家的丧礼的。比如道教上章驱除的注病就是通过死尸和丧礼传播的。有一种注病又叫传尸，《外台秘要》上说：“此病多因临尸哭泣，尸气入腹。”《云笈七签》卷七十八有“五尸九注骨蒸传尸复连灭门方”，证明了北宋传尸还是被道教看作要命的病。《颜氏家训》卷二有云：“偏傍之书，死有归杀^②，子孙逃窜，莫肯在家，书瓦画符，作诸厌胜。丧出之日，门前然火，户外列灰。祓送家鬼，章断注连。凡如此皆不近有情，乃儒雅之罪人，弹议所当加也。”依据这样的教义，道教信徒家里有人死了就要请道士杀转注之鬼。他们对于死去的亲人的看法与儒家不同。笔者在即将发表的关于《正一法文经章官品》的论文中有进一步的讨论，在此不重复。我要指出的是《要修科仪戒律钞》的材料很重要，表现了道教有不同的团体，他们的丧礼是不同的。不过，《要修科仪戒律钞》毕竟告诉我们在唐朝以前儒家的丧礼就进入道教团体了。但是，我在全真石刻材料里没有看到《要修科仪戒律钞》“道士吉凶仪”里面的道教仪式，例如“五练生尸”法^③。我不把全真道教的儒家式的丧礼看作来源于道门内部的传统，而是认为它直接来源于当时的民间风俗。就我目前的了解，全真石刻里面也没有提到注病，更没有要驱除祖先病子孙的祸害。这就更突出了他们的儒家色彩。

上面我们看到全真教徒接受了儒家的丧礼规矩，我们还会看到他们也接受了儒家的教义。从儒家的教训上去理解这些仪节。固然。许多的碑记是请儒生写的，有些是大家如元好问、虞集等人。不过全真教内部也有许多本来就熟悉儒教的人物，他们对儒家的典籍并不陌生。我见到的石刻文字固然有很多儒生的作品，不过即使那些道士的作品也习惯用儒家的语言来讨论道教的义理，当然有时候要自我论证一番。《燕京白云观处顺堂会葬记》就是一篇代表性的文字。这是纪念安葬丘处机的文字。据作者陈时可的记载，当时有人讽刺道门为丘处机举行这么隆重的葬礼是违背老庄之意的。陈时可为道门辩解说：“以长春子之悬解，其视生死如昨梦然，岂有望于是哉！但弟子戴师之恩，不得不尔。且所谓理事者，若知之乎？夫忘哀乐外形骸，理也。方外之圣贤自处如此。至于送终追远，事也，人间世之礼如此。若泥于理而蔽于事，得谓之智乎？吾书生也。试以吾孔孟之道语若。”^④下面他就讲了孔子死后子贡守墓的故事。陈时可是耶律楚材向窝阔台建议的驻燕京的首席官员，是个儒生，只会讲儒家书本上的话。《三老同宫碑》的作者有三洞讲师的头衔。文中有云：“盖自我长春国师卓然了道，应召开辟以来，立宫观，宣教法，正尊卑之分，严生事死葬之礼，故明此义也。”^⑤这当然是儒家的语言。从这段

① 小林正美教授研究了《要修科仪戒律钞》，认为道士依五服的不同接受的经箴也不同。见小林正美：《唐代道教天师道》，日本知泉书馆2003年出版。本文使用的是李之美的中文翻译稿。

② 杀字又写作煞。此所云归杀，类同迟留逆杀。王利器《颜氏家训集解》转引唐人皇甫氏《原化记》述韦滂故事：“尝于京师暮行，鼓声向绝，主人尚远，将求宿，不知何诣。忽见市中一衣冠冢，移家出宅，子弟欲锁门，滂求寄宿。主人曰：此宅邻家有丧，俗云防煞，入宅当损人物。今将家口于侧近亲故家避之。”

③ 我对墓葬制度的了解很少。所以不能对已经发掘的宋德方、潘德冲墓葬的考古报告做出评论。报告刊于《考古》1960年第8期。

④ 《道家金石略》，第459页。

⑤ 同上书，第561页。

话看，他们居然把正尊卑之分、严生事死葬之礼看做丘处机的重要贡献。作者似乎也觉得这不叫做道家，所以接着说：“至于洞达全真，神游汗漫，实未在乎此，必待方外者谈之。”全真上层道士周围有大批的儒生，为全真的活动做了很多儒教的论证，全真内部也有很多出身儒生的道士，更习惯于接受儒家的礼仪。所以，儒家的礼仪和教义渗透进全真教是有社会背景的。王重阳也把《孝经》列为道士的必读经典。他为什么这样做我还不清楚，不过孝道是全真教义的组成部分应该是没有疑义的了。

我见到碑记里几次谈到“报本”。据《佩文韵府》，报本一词出于《礼记》：“惟社丘乘供粢盛，所以报本返始也。”是指对社神的祭祀。后人用来指孝道。唐人许嵩《建康实录》引裴子野的话说：“天地之大德曰生，生民之至德曰孝。所以报本返始。”姬志真在《荥阳修建黄箬大醮记》里说：“孝子顺孙，思宗念祖，酬恩报本，礼也。”^①黄箬斋醮本是道教仪式，全真教在地方上举行的黄箬斋醮主要是为了安葬战乱中死难的百姓。姬志真在文中特别表扬了功德主的孝顺之德。从他这篇文章可以看出尽管在各地举行的黄箬斋醮是道教仪式。而实际上是顺应了民众的儒教道德规范。报本的教义在全真教里可能还有更广泛的意义。《东华玉皇阁记》讲述了全真师徒修建道观的故事。传授马丹阳在这里创建了道观。供奉东华帝君。百年以后，道士耿道清增建观宇供奉玉皇大帝。他说：“天地之间，惟上帝玉皇至尊至大，为人之太宗也，可不立而祀焉？古云豺獭尚知报本，而况于人乎！”^②这是在用报本论证敬奉玉皇大帝的合理性，再三申明祭祀玉皇大帝，建立宫观，是“报本酬功之道”。《重修民春观记》中有“报本真师”^③的话，碑文有残缺，大意是说重修长春观是为了继承发扬先辈全真道士的业绩。《大元重修聚仙观碑》里说到张志顺继承师傅裴志和在王屋山开创的聚仙观，“其所以慎终追远，奉真统众者，亦可谓善继矣”^④。张志顺的弟子们更拓展了宫观的规模。碑记称赞几代道士的业绩，又说：“自兹以往，若子若孙，各当切切以功行为心，如诗所谓无念尔祖，聿修厥德，则人人皆仙也。”这些文字是在用儒家的孝顺之道鼓励道士继承先辈事业，光大全真道教。我们也可以从许多碑记里看出道士们是从儒家的孝道出发去处理师徒之间的关系的，后辈道士也是为了向师父尽孝道而坚守宫观，为了纪念师父的恩德请人为师父作传立碑。可以说，儒家的孝道在全真道门发挥了组织团结教团的作用。

① 《金元全真教石刻新编》，第154页。

② 同上书，第60页。《礼记·月令》云：“獭将食之，先以祭也。”《王制》又云：“獭祭鱼然后虞人入泽，豺祭兽然后田猎。”

③ 同上书，第157页。

④ 同上书，第202页。《中庸》云：“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”

净明道的理学特色*

曾召南

净明道源于对东晋道士许逊的信仰。其由思想信仰衍变为宗教——净明道经历了较长时期的酝酿发展过程，但到底至何时方完成其宗教的蜕变，形成为净明道，目前学术界尚存在不同的看法，或谓创始（或形成）于南宋初的何守证，或谓创始于元初的刘玉。笔者赞同后一种看法，因非本文主旨，兹不具论。

尽管净明道作为一个道派的形成时间，目前尚无确论，但有一点却是清楚的，即南宋何守证时期所出的净明经书，如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》等，思想很类灵宝经，对于净明信仰的核心忠孝思想缺乏必要的阐发，而刘玉及其弟子黄元吉则对净明信仰的这个核心思想作了较为详备的阐述，使净明教义具有了较为鲜明的特点（见《净明忠孝全书》）。因此，即使以南宋何守证作为净明道创教之始，也只是到了元代的刘玉才使净明教义得到了阐扬，刘玉的思想才真正代表了净明道的思想。故本文举以论净明思想的材料，即不取南宋何守证时期所出的经书，而只取刘玉弟子们所编辑的《净明忠孝全书》。

刘玉生于程朱理学被钦定为官方哲学的南宋末年（宝祐五年），所受理学的影响是极为深刻的。他“五岁就学，读书务通大义”^①。至元代初年，假托净明祖师许逊、法师胡慧超等降授净明教法，“开阐大教，诱诲后学”^②，遂将净明道的忠孝信仰与理学结合起来，用理学的思想内容和思维形式阐发净明道的忠孝信仰，从而使净明道表现出浓厚的理学色彩来。《玉真刘先生传》说：“先生之学本于正心诚意，而见于真履实践。不矫亢以为高，不诡随以为顺。不妄语，不多言，言必关于天理世教。于三教之旨，了然解悟，而以老子为宗。”^③

从南宋中期开始兴盛的理学，虽然主要是程朱理学，但陆学也有相当影响。在陆学开创者陆九渊的家乡江西，其影响更显而易见。刘玉籍贯（南康建昌）与长期活动地（南昌），皆近陆九渊出生地（金溪）与结絮讲学处（贵溪象山），所受陆学影响就特别显著，这从下面介绍中即可明显看到。

* 本文原载《宗教学研究》1988年第1期，第37-41页。

① 《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》，《正统道藏》第1册，台湾艺文书局。

② 同上。

③ 同上。

忠孝立本

唐宋时期净明信仰的核心是“孝”，当时道教信仰者对这个来源于儒家伦常规范的“孝”并未作必要的思想论证，只是简单地加以神格化，赋予其宗教信仰的意义，谓此孝道为玄、元、始三炁化生的三位神所创，由他们降授给兰公和许逊，以拯济世人，如《太平广记》卷十五引《十二真君传》说：“兖州曲阜县高平乡九原里，有至人兰公，家族百余口，精专孝行，感动乾坤。忽有斗中真人下降兰公之舍，自称孝悌王。云：‘……吾于上清以下托化人间，示陈孝悌之教，后晋代当有真仙许逊传吾孝道之宗，是为众仙之长。’因付兰公至道秘旨。”《孝道吴许二真君传》说：“时兰公孝道之志通于神明，遂降示兰公孝道根本……”又云：“先王玄炁为大道明王，始炁为至道孝悌王，元炁散为孝道。此三者起由玄、元、始炁也。”^①《历世真仙体道通鉴》卷二十七《兰公传》也说：“始气为大道，于日中为孝道仙王；元气为至道，于月中为孝道明王；玄气为孝道，于斗中为孝悌王。”^②将孝道观念神格化，借以树立人们对它的信仰，自然不失宗教本色，但却明显地表露出它的浅陋，而减弱它对群众的吸引力。有鉴于此，受理学影响较深的刘玉。除继承孝道神格化思想外，又将孝扩展为忠孝，并借助理学的思辨哲学予以阐发，使之具有较前为多的思想内容。

刘玉提出：“净明大教始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^③这可说是净明教义的大纲。意思是说，净明道以忠孝为根本，修净明道的第一步是先立这个根本，然后第二步是在此基础上作去欲正心工夫，最后达到净明的最高境界。为什么净明道要以忠孝作为修持的根本呢？其主要论据是刘玉的“仙道”“人道”合一观，即他所谓的“欲修仙道，先修人道”。他认为，人道是仙道的入门工夫，又是仙道的基本内容；人道修好了，自然进入仙道。反之，离开了人道，仙道就不得其门而入，也就失去了成仙的基本条件。然而人道的根本是忠孝，即人之所以为人，之所以能与天、地相配而为“三才”，就在于人具有禽兽所不具有的忠孝德性。人如果失掉了这种德性，“便不得为人之道，则何以配天、地而曰三才”。因此忠孝既是人道的根本，也是仙道的根本。

刘玉的上述思想明显地取自孔、孟和宋明理学。陆九渊说：“儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天、地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足以天地并。”^④又强调为学必须“立大”“知本”。“大”指天理，“此理即是大者”^⑤；“本”指具有天然良知的本心。立大、知本就是体认了天然良知的本心（理）立起来，可见净明道的忠孝立本与陆学有直接的思想渊源。

刘玉为了说明忠孝立本的重要性，打了一个比喻：譬如造房必须先打好屋基，架桥必须先立好桥墩；如果屋基、桥墩不打好，就急急忙忙地在上面建房、架桥，即使暂时成功了，难免

① 《正统道藏》第11册。

② 《正统道藏》第8册。

③ 《玉真先生语录》，《净明忽孝全书》卷三至卷五。下引未主出处者，皆出此书。

④ 《陆九渊集》卷三《与王顺伯书》。

⑤ 《陆九渊集》卷十一《与朱济道书》。

有一天要倒塌。忠孝就是修持净明道的屋基和桥墩，不立忠孝，就无法修持净明道。

为了强调忠孝对净明道的重要，刘玉甚至径称净明道为“忠孝大道”说：“入吾忠孝大道之门者，皆当祝国寿、报亲恩为第一事：次愿雨暘顺序，年谷丰登，普天率土，咸庆升平。”又称净明道为“学为人之道”说：“此教法大概只是学为人之道……入此教者，或仕宦，或隐遁，无往不可，所贵忠君孝亲，奉先淑后。至于夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异，只就方寸中用些整治工夫，非比世俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无。”

经过刘玉对净明教义的如此解释，净明道具有了与传统道教完全不同的面貌，它既不须花时间去搞符箓斋醮，也不必费力气去炼精气神，只须一心一意地修持忠孝德性，即所谓“以孝道二字常蕴在方寸内”。为此，刘玉反复批评那些只修精气和符箓，而不修忠孝的道士，说他们丢掉了根本，结果只能是枉费工夫，“到底只成个妄想去”。所以在刘玉“忠孝立本”的思想体系中，修炼精气和符箓，虽未被全盘否定，最多也只被摆在无足轻重的地位。摈弃道教传统的修持内容，而主修儒家的伦常道德，这在道教历史上是独一无二的，任何其他道派都与之不相侔，但却与儒家十分接近了。

净明道修持内容的上述特点又带来了神仙观念的变化。即不再追求人的长生不死，而只追求忠孝道德的完善。刘玉说：“忠孝之道非必长生，而长生之性存。死而不昧（指忠孝之心不昧），列于仙班，谓之长生。”在他们眼里，“神仙”“真人”已不再具有无限神通和长生不死的特点，而只具有最完善的忠孝道德属性。刘玉弟子黄元吉说：“当知九霄之上，岂有不净不明不忠不孝的神仙也。”^①有人问他什么叫“真人”？他回答说：“真者，真无伪，人者异于禽兽。净明教中所谓真人者，非谓吐纳、按摩、休粮、辟谷而成真也，只是惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，配天地而为三级，无愧人道，谓之真人。”可见他们把忠孝作为修仙的根本以后所谓仙人、真人，也就变成为忠孝道德最完善的人。这种仙人、真人，自然与道教的传统说法大相径庭，却与儒家所尊崇的至圣贤人十分接近。无怪乎刘玉称周、程、朱、张为“天人”，“皆从仙佛中来”，原来他是把仙佛与圣贤视为二而一者的。

去欲正心

刘玉认为，在忠孝立本之后，应立即作“去欲正心”工夫。去欲正心既是修持净明的第二步骤，又是修持净明的根本方法。这个方法原是两句话，即“惩忿窒欲，正心诚意”，“去欲正心”只是这两句话的简括。“惩忿窒欲”来源于《周易》的《经》和《传》：“君子以惩忿窒欲。”“惩忿窒欲，迁善改过。”“正心诚意”来源于《大学》：“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”这两句话后来被理学家用作道想修养的方法之一，刘玉也借它来修持净明道。

前面所述刘玉主张净明道以忠孝立本，其所谓忠孝的内容，自然包括忠君事亲的日常行为，如对父母“夏葛冬裘，渴饮饥食”之类，但更注重思想上的忠孝修养，即注重追求忠孝德性在思想中的净化。有人问黄元吉：“事亲之礼，冬温夏清。昏定晨省、口体之养，无不尽心，

^① 《中黄先生问答》，《净明忠孝全书》卷六。

可得谓之孝乎？”黄元吉回答说：“此是孝道一事耳，当知有就里的孝道，不可不行持。”所谓“就里的孝道”，即指忠孝德性在思想上的完善、净化。

那么，这种忠孝德性是人们心中固有的呢？还是须从外界获得呢？刘玉认为，它是人心固有的，不须外求。他说：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非份外事也。”“大忠大孝根于天性。”“净明忠孝，人人份内有也。”忠孝本于人之良知，是人心所固有的思想，同样源于《中庸》《孟子》和宋明理学家。陆九渊说：“仁义者，人之本心也。”^①“此心之良，本非外铄。”^②又说：“《孟子》曰：……‘君子之听以异于人者，以其存心也’……存之者，存此心也。”“天之所以与我者，即此心也。人皆有是心。心皆具是理，心即理也。”^③“明得此理，即是主宰。”^④

刘玉既然认为忠孝德性本于人之良知，不假外求，故净明道的主要修持方法就在于时刻存守、温养本心固有的忠孝德性。存守它，是使之不失；温养它，使之更加发扬，故他又称净明道为“正心之学”，说：“奉行道法，皆当平居暇日，存守正念，此即正心之学。”又说，当“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”中。

但是，处在社会中的人，由于外界的影响和己身的私欲，心中固有的忠孝良知（即正念），又难免不受到侵袭。刘玉认为，侵袭人心良知的怪物主要是“忿”和“欲”：“所谓忿者，不只是恚怒愤恨，但涉嫉妒，小狭偏浅，不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也……所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋，滞着事物之间……总属欲也。”可知他赋予“忿”“欲”以很广的内涵，但大概又统指私欲、邪念而已。理学家称之为“私欲”，刘玉称之为“私己”，认为有了这些私己，自己本自光明的“心天”就给蒙蔽了：“谓之昧心天。心天才昧，恰如一面明镜，无端却把埃墨涂污其上。”从而使心不正，意不诚，即不能正心诚意。为了保持心天不昧，即保持心正、意诚，就必须惩忿窒欲，除掉“私己”，他称之为“整顿性心地工夫”。他对这种工夫十分重视，认为是能否修好净加道的关键。他多次批评那些不作整理心地工夫的道士，说：“每见世人不肯力除恶习，克去私己，却于晨昏诵念不辍，此等，圣资不取。”“是谓不明理而学道，却行而求前，纵有小成，亦不能升入清虚之境。”反之。如果“有能忠孝立本”，并在心地上做踏踏实实的惩忿窒欲工夫，就能方寸净明，使“自己心天与上天黄中道气血脉贯通，此感彼应，异时与道合真，如水归海矣”。

他又称蒙蔽“心天”的“私己”为魑魅魍魉，称整顿心地工夫为清除心中的魑魅魍魉。有人问他净明道对于劾制鬼神采取什么态度？他说：“大凡行法之士、未消得峻责鬼神，且要先清除了自己胸腹间几种魑魅魍魉，则外邪自然息灭矣。所谓魑魅魍魉者，只是十二时中贪财好色，邪辟奸狡，胡思乱量的念头便是也……所以道是能治内祟，方可降伏外邪。”

如何惩忿窒欲，在心地上作整顿工夫呢？他提出了在念头几微处下工夫的方法。即消灭私念于萌芽状态。当那些能使忠孝德性受损害的“私己”刚萌芽时，就及时地进行“惩”“窒”：“譬如恶未（木）萌孽初生时，便要根铲却；若待它成长起来，枝叶延蔓，除之较难了。

① 《陆九渊集》卷一与《赵监书》。

② 《陆九渊集》卷五《与舒元宾书》。

③ 《陆九渊集》卷十一《与李宰书》。

④ 《陆九渊集》卷一《与曾宅之书》。

《易》曰：‘履霜坚冰至’……又曰：‘君子见几而作，不俟终日。’”

他又提出了“不欺心”和“慎独”的修持方法，他认为，在十目所视之地检点言行不难，比较难的是个人独处时也言行不苟，不作昧心事。他说：“吾初学净明大道时，不甚诵道经，亦只是将旧记儒书在做工夫。谓如崇尚德行，每念到‘戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’‘言悖而出者亦悖而入，货悖而入者亦悖而出’此等言语，深发信心，不敢须臾违背了。”“戒慎”“恐惧”二句出于《中庸》，是讲君子慎独的；“言悖”“货悖”二句出于《大学》，是讲祸福果报的，刘玉直接引用它们来讲净明道的修持方法，并借以激励自己和教诲门徒。他说：“净明大教……紧要处在不欺昧其心，不断丧其生，谓之真忠至孝……要仰不愧于天，俯不愧于人，内不作于心。”内不作于心，即问心无愧，与不欺昧其心同义，都是不自欺之意。为了使其门徒做到不自欺，又求助于神灵。他说：“夙兴夜寐存着忠孝一念在心者，人不知，天必知之也。”如果“纤毫失度，即招黑暗之愆，霎顷邪言，必犯禁空之醜。”他解释说：“所谓禁空之醜者，即《度人经》中飞天大醜魔王是也。”谓“其类甚众，上帝委托任助佐三官检察过恶”。凡人们一有邪念产生，邪言出口，“即福德既消，殃祸随至”。

净明境界

忠孝立本、去欲正心的最后目的是达到净明道理想的净明境界。何谓净明境界？刘玉解则说：“何谓净？不染物；何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得。”又说：“心如镜之明，如水之净。”可知净明是指人之心地所达到的最纯净最完美的状态。不染、不触之“物”，是指私欲邪念；没有了私欲邪念，忠孝就自得了，即自然显露、发挥了，这时心地就净了、明了。一句话，当心中没有了私欲邪念，只具纯粹忠孝德性时，即刘玉所谓“人欲净尽，纯然天性”时，就是达到了净明境界。只具纯粹忠孝德性的境界就是净明境界。刘玉弟子黄元吉也作了同样的解释，他说，所谓净明，“大概无别说，只要除去欲便是净，就里除去邪恶之念，外面便无不好的行检……淘汰到无的田地，却是公心也。公能生明，所以曰：欲净则理明”。

刘玉有时又称净明境界为真忠至孝，同样是因为此时心地中的私欲净尽，忠孝德性已经很纯粹，可谓达到了真善美的程度，故而称为“真”“至”。黄元吉除讲上面那种“无欲故净”的净明外，也讲真忠、真孝、真净、真明，但其含义与刘玉所讲已大不相同。他说：“惟不欺为用……是谓真忠；珍啬元气，深知天命，长养道胎，继续正脉，是谓真孝。”“深明性地，不染一尘，动静俱定，应酬无伤，是名真净；澄湛心源，冰壶水月，映彻万象，寤寐恒一，是名真明。”显然这是引进了佛教性空思想所作的解释。既然心地已经“不染一尘”，恐怕忠孝德性也没有附着之地，这与刘玉的忠孝立本、纯然天性的思想已大相径庭。似乎黄元吉以为他老师主张的脱去私欲的纯粹忠孝德性的净明境界不高，故须在它之上架构起更高的真净真明境界来。这种境界高则高矣，但离开以忠孝立本的净明教义却远了，相应的离开儒家学也远了，反而回复到与刘玉所不满意的旧道教清虚无为相近的道路上去。这就证明要求离世绝俗的道教，终究不可能长期与治世的儒学追求同一的目标。

从儒道互补看净明道的特色*

赖保荣

净明道流传于江西南昌一带，托称其道法出于东晋道士许逊。据传许逊曾仕晋为四川旌阳令，后辞官从兰公、谌母得所传道法，后有道士何真公祈请他救度，得授“度人净明大法”，建翼真坛，传度弟子五百余人，净明忠孝之道于是传行于世。到了元初，南昌西山又出了一位隐居儒士刘玉，自幼父母双亡，力耕而食，饱读诗书，漠视功名，热衷神仙之学，收弟子八百，自称许真君亲降其家，以神授旨义教化乡人，从学者众，遂形成新净明道。

净明道是道教教派之一，因此仍然以“道”为最高范畴，其教义理论当然包含着当时道教各派系都视为最高教义的“道”。从整个道教历史看，各道派都对“道”的教义进行论述，虽然宋代的“道论”不及唐代深入，但仍有新的理论贡献。在中国哲学史上，“道”是一个涵盖面极广、含义极深的范畴。除道家 and 道教极重视对“道”的论述外，儒家、佛家也有深入的探讨。如宋儒朱熹以“理”解“道”，陆九渊以“心”解“道”。与儒家论道不同，道家是将“道”，提升为人们修炼的最高境界，将修道成仙视为道徒追求的最高人生目标。但道教也吸收了儒佛有关“道”的思想。在净明道的“道论”典籍中，有关“性达心通”“诚实生情”“以心合道”等观点就具有融合三教的特性。

净明道以“净明”作为教派的名称，在其造作的经典中也冠以“净明”，甚至塑造了“净明天尊”诸神，以“净明”作为其标志性的教义是显而易见的。

净明道教义以摄融儒道为特色，“以本心净明为要，制行必以忠孝为贵”。所谓净明，是指先天无极大道及自我清静本心。净明教认为大道清虚无为，人心本来清净光明、与道相通。但因世人生来多染恶习，纵忿恣欲，背离本性使之心地不净不明，以致曲昧道理而不得为人之道。为治世人心病，恢复净明之本性，唯有惩忿窒欲，正心诚意，收敛心念，不为物欲所动。所谓惩忿者，不仅要灭心中愤怒仇恨，而且要惩治嫉妒猜忌；所谓窒欲者，不仅要断绝淫邪色欲，而且对溺爱眷恋，执着及物间的一切欲望，皆须窒息。唯有惩治一切物欲贪念，内心纤尘不染、改过迁善，明理复性，方可德配天地，无愧人道。

“净明者，无幽不烛，纤尘不污”，净明道将“净明”落实到最高目的修道成真上面。净明道综合了“净明”的各种具体含义并将其抽象化，因而达到哲学概念的高度，反过来，这一概

* 本文原载《中国道教》2002年第6期，第21-22页。

念又能涵盖“净明”的各种具体内容。其经典《太上灵宝净明入道品》论述了有关“净明”的十条教义，可总括为一句话：凡得净明经法者，一孝悌二炼形三救度。基本上涵盖了净明道教义的主要内容。

净明道是伦理型宗教，自然将伦理置于重要的位置。早在酝酿期的许逊崇拜阶段，就将孝道作为主要信仰。到了宋代，净明道更明确提出忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍的“八字垂训”，建树了较为系统的伦理观念，同时也将“净明”纳入伦理观中：“精忠是净明，义以杀身；至孝是净明，仁以成名；廉洁是净明，不贪利名；法忍是净明，以不妄怒慎；克慎是净明，以行而恭谨；克宽是净明，以大而廓明；克裕是净明，乐于分故；克容是净明，藏于疾。”可见净明道摄融儒家忠孝伦理理念而形成的明显特性。

在宋代注重伦理的社会氛围中，儒、道、释三教都将伦理放特殊重要的地位。伦理的中心历来是人伦关系，人伦关系的中心又是忠孝。三教对“忠孝”都有深刻的理论阐述。净明教主许逊就以“孝”著称而被人崇敬，这里有儒家“孝”的伦理观念，也有古代传统的祖先崇拜的影响。到了唐代，“孝”已被宗教化，宋代净明道初创时，“净明”与“忠孝”已成了教义中最为重要的内涵。“忠孝”需要伦理教义的内容，它在净明道教义中却具有普遍重要的意义。儒、释、道各教派都毫无例外地重视“忠孝”伦理，但只是在伦理道德层面上看重，而净明道是特别将“忠孝”放在首位，这就是净明道特别之处。《净明黄素书》指出：学内丹修炼也要以“忠孝”为先。还说：“孝道之本散而为忠孝，忠孝之节成于大道，超于仙域，故其宜也。人之一身，为有天地，天地父母如有元气日月，君主如有心肾耳目，未闻无此而可长生也。”视“忠孝”自“孝道为本”而来，并把“忠孝”放在“大道”“仙域”之前。

“孝忠立本”的伦理观念，可追溯到孔子的《论语》：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本欤！”儒家主张积极入世，认为治国必先齐家，因而将“忠孝”说成“为仁之本”。道教佛教虽也注重忠孝，但只有净明道有“忠孝立本”的思想，并且将“忠孝”视为“道”的根本，只有讲“忠孝”才能得道，修道才有成。净明道视“忠孝”为教义之本，这与儒家思想是一致的，但它又将“忠孝”与道教的核心教义“道”相联系，从而突出了道教的原本属性。

元代的净明道更将“忠孝立本”推向了“忠孝建功”，显示出“忠孝”的社会作用。在《太山灵宝净明四规明鉴经》中论述道：“忠孝备而可以成本，可以立功。立功之道无阳福、无阴愆、无物累，无人非，无鬼责。所以上合于三元，下合于万物也。”将“忠孝”从个人修养扩展到社会实践方面，认为只有将个人修养扩展到整个社会，让天下不讲“忠孝”的人都幡然悔悟，其功劳才是不可胜计的。

从儒道互补的角度来看，净明道与儒学早就有渊源关系。净明道孕育时对许逊崇拜就以“孝道”为主，这与儒学是相一致的。宋代净明道初创时期，仍然是对许逊孝道崇拜的延续与发展。至元代，净明道更靠拢儒学。其代表人物刘玉，进一步改造与发展了净明道，使其教义更精深、更具理性化和鲜明的特性。在与儒学，尤其是与儒家心学的融合，净明道将“正心诚意”纳入自己的教义体系中，一方面加深了儒道的融汇，吸取了儒家心家的伦理养料，另一方面亦加强了净明道“忠孝为本”的伦理主体思想。正是“忠孝为本”与“正心诚意”，使净明道教义的内涵更丰富，从而使之向更高层次发展。

作为伦理型宗教的净明道，集中体现了以伦理为核心的重要特征，其伦理思想主要由“忠孝”观念与“正心诚意”的道德修养所构成。“忠孝”观念既适应中国古代宗法伦理的需要，也和儒家伦理思想有天然密切联系，对中国文化思想有深远的影响。

论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义*

吕锡琛**

净明道是宋元时期在江西南昌西山兴起的道教流派，其适应封建社会的政治需要，大量吸纳儒家的伦理道德，主张“以忠孝为本，敬天崇道、济生度死为事”^①，将儒家的忠孝道德与道教净明成仙的心性修炼之学有机结合，形成了社会伦理规范与个体道德心理相结合的理论及操作方法。本文拟就这一问题作一探讨。

—

净明道虽然吸收了儒家忠君孝亲、扶植纲常的思想，但并非如有的学者所说，只是简单地照搬儒家思想，并将其变成宗教信仰和宗教行为而已，而是在思想内涵方面进行了扩充和改选。净明道所倡导的“忠孝”乃是一种与内丹修炼有密切关系的宗教实践，与金丹派南宗有着相承的关系。^②

在此，我们进一步联系金丹道南宗的思想，将净明道与儒家的伦理道德作些比较，以探究净明道对儒家伦理道德的扩充和改选。

净明道与儒家的相异之处首先体现在忠孝道德的具体内涵方面。在儒家这里，“忠”最初虽然是作为社会人际交往准则而提出来的（如孔子强调“为人谋不忠乎”），而在封建专制制度的社会背景下，帝王专制化的儒学成为儒学发展的主要向度，封建统治者将“忠”发展为臣民对君主所必须遵奉的片面伦理原则。而净明道则重新还原和扩充了“忠”的原初含义，并将老子去伪诈、守真朴的思想融入其内，强调忠于自己的良心，“心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也”；“一物不欺”乃是“大忠”。“孝”在儒家那里本来只限于对父母的遵从和敬爱，是以血缘亲疏为基础的、有差等的伦理原则，而净明道则将儒家这种“有差等”的爱改造为

* 本文原载《世界宗教研究》2003年第3期，第87-92页。

** 吕锡琛（1953-），中南大学哲学系主任、教授。

① 《西山隐士玉真刘先生传》，《净明忠孝全书》卷一，《道藏》第24册。

② 见郭武：《关于净明道研究的回顾及展望》，是服务于道教“得道成仙”之终极目标的。净明道徒讲求自我修炼和解脱，擅长符箓法术，融摄儒佛而又以道为主：“于三教之旨了然解悟，而以老氏为宗。”（《净明忠孝全书》卷一，《道藏》第24册，第631页）

“大孝者，一体皆爱”的无差等的道德关怀^①。

净明道对儒家伦理道德要求的扩展更反映在人生终极目标和道德理想境界方面，净明道的人生终极目标仍然是得道成仙：“心地上顿悟本净元明，性天中力行真忠至孝。”做到“行己无亏，用心切到，功圆果满，德贵道尊”，甚至成为许逊那样“万年不朽”的神仙^②。故忠孝道德只是步入仙道的“立本”之功，是达到“净明”境界的必由之路，忠孝净明“四美俱备”，才能接近终极人生目标——“神渐通灵”。

因此，净明道的人生最高理想就不仅限于儒家所标举的做一个践履忠孝道德的忠臣孝子，而是更进一步深入到对于个体内在精神心理状态的追求。他们认为，作为万物中“最贵”的人，除了践履忠孝道德之外，还应该努力达到极净极明的精神心理境界：“万物之中，惟人最贵，不忠不孝，不如豺狼蝼蚁乎？不能净明者，不如蜣螂饮露乎？”^③而所谓净明，既是一种“心定神慧”的心理稳定宁静状态：“心定神慧，是为净明。”^④又是一种“无幽不烛，纤尘不污”的心理纯洁明净状态^⑤；也是一种“正心诚意”“不染不触”的道德修养功夫^⑥。

净明道对于心性净明精神境界的追求与金丹道南宗一脉相承，张伯端的四传弟子白玉蟾就用“虚静灵明、冲和温粹”来概括“心”的特点^⑦，强调炼就“无心之心”，认为达到空灵虚静、澄彻清明的状态，这才是进入了修炼的最高境界：“无心之心无有形，无中养就婴儿灵。学仙学到婴儿处，月在寒潭静处明。”^⑧

净明道所尊奉的“净明”，也与白玉蟾乃至与其他道教学者所说的“道”在内涵上有很多相同之处，几乎就是“道”的别名。它不仅是修炼者所要达到的人生最高目标，是个体道德和心理的理想境界，又是贯串于天地人的“无形大道”：“净明者，无形大道，先天之宗本也。在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹田绛宫。此三者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。明此理者，净明也。清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”^⑨这种清虚明彻的精神境界、无形无象、先天地而存在、贯通和支配着天人的万物之本，不正是道教所尊奉的“道”吗？

而在白玉蟾这里，“道”同样是不受任何事物的钳制、不为任何事物所化的永恒本体：“此道之在天下，不容以物物，不容以化化。”^⑩“道”是生命的根源，又是个体生命与天地自然相接的基础，是人类生命活动的动力：“人之有生，禀大道一元之气，在母胞胎系，与母同呼吸，及乎降诞之后，剪去脐带，一点元阳栖于丹田之中，真息出入，通于天门，与天相接。上入泥丸，会于元神；下入丹田，通于元气。”因此，与道合一 是人类长生延年的必由之路：“人能屏

① 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

② 《道藏》第24册，第636页。

③ 《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第633-634页。

④ 《道藏》第24册，第612页。

⑤ 《太上灵宝净明法序》，《道藏》第10册，第526页。

⑥ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三十。

⑦ 《修真十书杂著·指玄篇·谢张紫阳书》，《道藏要籍选刊》第3册，上海古籍出版社1985年出版。

⑧ 同上书，《大道歌》。

⑨ 黄元吉编：《玉真灵宝坛记》，《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第633页。

⑩ 《指玄篇·谢张紫阳书》。

去诸念，真息自定，身入无形，与道为一，在世长年。由是观之，道之在身，岂不尊乎，岂不贵乎！”^①

净明道与白玉蟾的三教合一主张也是一致的。融通三教是金丹道南宗等宋代以来诸多道教流派共同主张，白玉蟾就在心性修炼的层次寻求三教归一，他说：“天下无二道，圣人无两心。会万化而归一道。”既然天下无二道，儒佛道三家也就殊途同归，而心性修炼乃是儒佛道三家之学的核心：“炼形以养神，明心以合道，皆一意也。”^② 儒佛道三教皆在心性道德修养这一目标上归一。

刘玉同样认为，儒佛道三家“皆是化人归善，世间皆阙不得”，但如果释道二教过盛，则会对封建伦理纲常有所伤害，故他假托许逊意旨以儒家实理正学对净明教法进行改革，力图“以实理正学”整饬道、佛末流，消除其疏离封建纲常名教之弊端。

二

道教特别是净明道吸纳儒家所倡导的忠孝道德乃是合理而明智的，而他们吸纳儒家伦理道德的方法也是颇有特色的。为了更清楚地凸显其特色，我们不妨将其与儒家道德教育方法作一比较。为了促使民众将忠孝道德化为内心的道德律令，儒家设计了多种途径。第一，强调践履礼制来规范人们的外在行为。第二，通过“乐”和“仁”激活人们的内在道德情感，柔化和缓解礼制强制所造成的压抑。第三，开展各种形式的道德教育。但是，在封建专制制度下，忠孝道德日益变成了只要求臣民片面履行的绝对义务。儒家进行道德教育的方式往往流于说教甚至依托于法律强制。在这种丧失主体精神的强制下，人们对忠孝道德的践履不是作为独立个体的自由意志下作出的道德选择，其直接后果就是造成了心口不一的伪君子。

在这方面，净明道的解决方式是颇值得注意的。刘玉曾指出儒家在道德教育方面流于形式、方法陈旧等弊病说：“世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去。”故他强调对于忠孝道德的“真践实履”^③，又努力在真忠真孝的道德践履中弘扬主体精神，主要采取了以下一些方式。

第一，将忠孝道德的践履直接与主体的修炼、长寿、成仙的人生理想相联系，有利于激发内在道德需要和主体精神。净明道的修炼步骤是：“始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^④ 对于修道者个体来说，忠孝道德达到净明理想人生境界的修炼基础和必由之路：“忠孝之道，非必长生而长生之性存，死而不昧，列于仙班。”^⑤ 又是修炼进程中的衡量标准：“以孝悌为之准式，修炼为之方术行持之秘要，积累相资，磨礲智慧，而后道气坚完，神人伏役，一瞬息间可达玄理。”^⑥ 这对于人们产生道德认同和道德需要是有积极作用的。而通过宣扬许逊通过践履孝道而飞升成仙的传说，也标榜了一个由遵奉顺从之德转而高扬主体精神的典范——

① 《指玄篇·阴阳升降论》。

② 《指玄篇·谢张紫阳书》。

③ 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第24册。

④ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷五。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏》第24册，第635页。

自我压抑和顺从到极致就能获得高度自由，从而给处在压抑痛苦之中的民众些许安慰。

第二，借助神灵的威慑作用促使人们践履忠孝道德，并防范主体过分膨胀而产生的弊端。净明道沿袭了中国古代“以神道设教”的手段，如其初创者何真公就依附于道教灵宝派，通过假托“六真”降授的“灵宝净明秘法”，对民众实施道德培育，“化民以忠孝廉慎”，所谓“六真降神于渝川，出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教”^①。这种借助于对神灵的尊崇而产生的道德服从虽然同样是外在的强制，但它却与人们延寿祈福成仙的个体人生理想联系在一起，与人类追求无限的本质特性联系在一起，因此较之慑于刑罚的道德服从更具有内控力。

第三，净明道的救度思想有助于人们将社会责任与主体精神有机地融为一体。净明道法的三大要素是忠孝、炼形、救度。而救度的重要内容是要通过主体自身发扬主观能动性开导蒙昧，净化人心，造福社会，将忠孝道德推之于天下：“以吾心之真净，化天下之贪染；以吾心之光明，化天下之蒙昧；以吾愿之必忠，化天下之迷图。”更更要为天下之君父祈福免灾：“为国王父母资崇福寿。”^②“使君上安而民自阜。”

显然，这种以救度为己任的道徒已不再只是匍匐于君父脚下的臣民，救度者既要践履忠君孝父的服从之德，又高扬济物度人的主体精神，他以自身良好的心态为民众化解恶习和心理障碍；凭借主体的道德人格力量为众生树立道德典范；特别是以自身的法力为父母和君主祈福资寿。这不仅是一种主体精神的肯定，更是一种对于自我超凡力量的自信与高扬，是对自我主体地位的一个高度肯定，它无疑有利于重新唤醒在绝对服从的道德束缚下泯灭的主体精神。

三

净明道力图从人的内在需要来激发人们进行道德修养的自觉性，将心性道德修炼与得道成仙的宗教目标和祈福延寿的人性需求紧密结合起来。刘玉强调：“净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身，是教人整理性天心地工夫。”修仙学道首先应从修心着手，即“整理心地”，使自己的心地合乎“正道”，然后才能“心明性达。”^③故净明道不是如儒家那样，将惩忿窒欲仅仅作为世俗的道德修养手段，而是个人进行内丹修炼的需要。刘玉告诫道徒说：“惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧则元神日壮，福德日增。”^④因此，正心修身、惩忿窒欲等“修人道”的活动又是“修仙道”的前提：“欲修仙道，先修人道。”出于这一认识，刘玉反对“不崇内行，惟务外求”的修炼之术。他说：“每见世间一种号为学道之士，十二时中使心用计，奸邪谲僻之不除，险波倾侧之犹在，任是满口说出黄芽白雪、黑汞红铅，到底只成个妄想去，所以千八万人学，终无一二成，究竟何以云然，只是不曾先去整理心地故也……若心地不好，根浮脚浅之士，何可望其有成。”^⑤

这一重视道德和心性道德修炼的倾向是对金丹道南宗的继承。金丹道南宗虽然主张先命后

① 《道藏》第24册。

② 《太上灵宝净明法序》《道藏》第10册，第526页。

③ 《玉真先生语录内集》，《道藏》第24册。

④ 同上。

⑤ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册。

性，但这只是从修炼次序上来说，若从命功与性功的作用来看，南宗更重视性功，张伯端在《悟真篇》中说：“要假修成九转，先须炼己持心，依时采取定浮沉，进火仍防危甚。”从伦理学和心理学的角度来看，性功在很大程度上是一种心理调节能力和道德修养境界，炼己持心实质上是提高精神心理活动的稳定状态和道德修养的境界。张伯端认为，心性道德修养是保证修炼顺利进行、排除魔障的重要条件。《悟真篇》说：“大道修之有易难，也知由我也由天。若非积行于阴德，动有群魔作障缘。”所谓“由我”，指的是必须依仗修炼者的主观努力；“由天”，指的是修炼者的先天条件或外在的机缘。“由天”乃可遇不可求，“由我”则在于主体自我的积德行善、潜心苦修等主观努力，如果不积阴德，修炼就会受到魔的干扰。而积德累功，提高心性道德水平乃是成仙的必要条件：“德行修逾八百，阴功积满三千，均齐物我与亲冤，始合神仙本愿。”“黄芽白雪不难寻，达者须凭德行深。”在张氏看来，命功修炼不仅是一个精气神运行的技术操作过程，而且是提高心理调控能力和道德修养的过程，后者是前者的必要条件。命功修炼完成后，还必须由命养性，向上参究心性，炼神还虚，达到对境无心的精神自由境界，这更是一种修养道德、净化心灵的功夫。白玉蟾同样重视心性道德在修炼中的地位。他主张“权将有作归无作”，以矫正注重命功（有作）而忽略性功（无作）的偏向，明确指出修炼之事“非存思，非举意，非是身中运精气”。

净明道不仅将这种重视心性道德的传统贯穿于道教修炼活动中，而且还继承了《玉铃经》和葛洪等人以忠孝为仙术之本的传统。在《抱朴子·对俗》中，葛洪就强调“为道者当先立功德”，并引《玉铃经·中篇》为据，论述忠孝等道德与求仙的密切联系，文中说：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”刘玉进一步将这一思想发展为道德修养对于科仪方术的重要意义。认为行法者不具备高尚德行，而先行斋醮，则将适得其反：“今人无德，有道未戒，先斋，可谓抱薪救火。”^① 祈祷活动是否有“感应”，也取决于平日的道德修养：“至诚求诸，乌得不应？若平日操修涵养，不能上合天心，一旦欲求其应，不亦难乎！”^②

刘玉将“诚”这一儒家所强调的个体道德作为行持道教方术的基础，认为一切斋醮科仪均可简略。只要求行法者具有诚意，为了打破人们过于迷信符箓、科法的弊端，他甚至否定法术，认为“万法皆空，一诚惟实”^③，这样，道德的功能就不仅限于精神的领域，而且对道教方术祈福消灾等功能性活动具有关键的调节作用，这对于提高道徒进行道德修养的自觉性和持恒性是十分有益的。

刘玉反对大量运用符箓，认为符箓的精义是助人“心定神慧”，而以往传授的法术存在着许多外在的东西，是后天之学。故主张对以往的符咒方术进行改造，化繁为简，返真還元，归复先天之学：“吾净明大教，以神合真，以心契道，不堕言途，不落法尘。”“欲使学者由博而约，从修而证，回后天而先天。”^④ 后天是外在的、习得的知识，故可能流于形式和表面，而由后天返先天，则是与人的内在生命需求相接，扎扎实实从内心下功夫：“有能忠孝立本方寸净

① 《玉真先生语录内集》，《道藏》第24册。

② 同上。

③ 《玉真先生语录》，《净明忠孝全书》卷五。

④ 同上。

明者，自己心天与上天黄中道气血脉贯通，此感彼应，应与道合真。”迈将忠孝道德与心性修养和本体论、人生理想结合为一体。

刘玉解释这一改革说：“至道不烦，只是以善化恶。”“每见后天之法，不曾究竟得一个大本领，搬出许多枝梢花叶，徒为已堕之魂添许多妄想。净明先天之学，只要了得核中有个仁，仁中有一点生意藏之土中，春气才动，根生干长，都出自然。”^①对以往的法术进行由繁而简的实质性改革，重在开发人们的内在仁心善根，顺乎自然地将忠孝道德化入自身的品德结构之中。

净明道在更深的层次上调和了儒道，在吸收儒家伦理道德的过程中，不仅拓展了儒家忠孝道德的内涵，而且在方法上亦具有鲜明特色，将忠孝等社会政治伦理与个人得道延命的价值目标结合起来，将本体论、与境界论、修养论、人生理想联成一气，从而为社会伦理规范的践履提供了坚实的心理基础，从心理的层面激活了人们的内在道德需要和践履忠孝道德的自觉性，同时也为净明道的心性修炼活动获得了社会政治方面的支持，促使道教进一步适应了世俗社会需要，拓展了自身的生长空间。这些融会儒道伦理文化的思路 and 方式不仅对于后世道教产生了重要影响，而且对现代伦理文化的建设以及更有效地进行道德教育亦不乏启示。

^① 《玉真先生语录》，《净明忠孝全书》卷五。

元代净明道与朱、陆之学关系略论*

郭武**

净明道是宋元时期在江西西山兴起的一支新的道团，尊奉传说中“一人得道，鸡犬升天”的东晋时人许逊为祖师，主张：“以忠孝为本，敬天崇道、济生度死为事。”^①这支道团最早是由何真公等人于南宋理宗建炎二年（1128）托称得许逊降授《飞仙度人经》及《净明忠孝大法》等而创立的，但二百余年后却告衰微；元世祖至元十九年（1282），又有刘玉、黄元吉等人再次托称得许逊等仙真降授经、法并广建靖庐坛场，令其一度得到振兴。据《净明忠孝全书》记载，元代净明道的领袖多与儒生有着交往，并对儒学颇有心得，如刘玉尝自称：“吾初学净明大道时，不甚诵道经，亦只是将旧记儒书在做工夫。”^②并盛赞周敦颐、二程、朱熹等大儒“皆天人也，皆自仙佛中来”^③。黄元吉“以其说游京师”时，也多有公卿士大夫“礼问之”^④，其逝世后还曾得当时大儒虞集撰写过墓志铭。黄氏弟子徐慧编成《净明忠孝全书》后，又曾邀诸多名儒作序，而诸儒也称：“都仙（许逊）之旨，正吾夫子（孔子）之旨也，亦尧舜以来精一执中之旨也。”^⑤是故学术界普遍认为这支新兴的道派曾深受儒学的影响。

关于净明道与儒学的关系，学术界已有过不少讨论，如国内首篇专门研究净明道的文章即题为《净明教与理学》^⑥，后又有曾召南的专题论文《净明道的理学特色》^⑦，其他有关净明道的文章或著作，亦或多或少地谈到过净明道与儒家理学的关系。^⑧只是，目前学术界关于净明道与儒学关系的认识，多浅止于净明道之践行忠孝伦常合乎宋儒之主张；至于双方在思想学说上的具体联系与区别，则很少有人进行过深入的分析。在此，笔者拟就元代净明道所受儒家理

* 本文原载《宗教学研究》2005年第2期，第9-14页。

** 郭武，1966年生，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师。

① 《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》（《道藏》本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年版。

② 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

③ 《玉真先生语录外集》，《净明忠孝全书》卷四。

④ 《中黄先生碑铭》，《净明忠孝全书》卷一。

⑤ 彭楚：《净明忠孝全书·序》。

⑥ 徐西华：《净明教与理学》，《思想战线》1983年第3期，第35-40页。

⑦ 曾召南：《净明道的理学特色》，《宗教学研究》1988年第2-3期，第37-41页。

⑧ 郭武：《关于净明道研究的回顾及展望》，《汉学研究通讯》2000年第3期，第372-383页。

学的影响再作进一步探讨^①，尤重分析其与朱熹、陆九渊之学的关系。

一、朱熹、陆九渊在江西的活动

元代净明道力主“以忠孝为本”，宣扬“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常”等，显然系受儒家理学影响。但理学之对元代净明道的影响却并不止于此，其影响还具体表现在宇宙观和修行论两个方面；而这两个方面的影响，则分别来自于朱熹、陆九渊之学。朱、陆的学说之所以能够对元代净明道产生巨大影响，除与南宋末以来理学颇受官方尊崇有关外，还与宋元理学家们多活动于净明道的兴起地区—江西有着密切的关系。考宋元理学之发展，可知其始终与江西地区有着关系，如理学开山鼻祖周敦颐曾旅居江西二十余年并最终定居庐山讲学，理学的创立者二程兄弟也是在江西从周敦颐问学^②，而宋元时期的一些大儒如王安石、苏轼、姚鼐、吴澄、虞集、揭傒斯、刘埙、陈苑、危素等亦多活动于江西，甚至与西山净明道士有着直接的往来。^③至于将理学发展推至高峰的朱熹与陆九渊，则更与江西有不解之缘，详如下。

朱熹本籍徽州婺源（今属江西省）而生于建州尤溪（今属福建省），曾于淳熙五年（1178）差知南康军（治今江西星子县），次年十月重建庐山白鹿洞书院并讲学于此，令其成为全国四大书院（白鹿洞、睢阳、石鼓、岳麓）之首。在此前后，朱熹曾多次游历江西讲学，如绍兴二十年（1150）及淳熙三年（1176），其曾两次回婺源省亲祭祖，并至该地钟山书院讲论道义；乾道三年（1167），访张拭途经丰城，曾讲学于该地龙光书院，后又应门人熊世基、熊世琦兄弟之请撰《龙光书院心广堂记》；淳熙八年（1181），知南康军任满归家途经九江，又访该地濂溪书院并讲学于兹。其间影响最大者，当推淳熙二年（1175）五月在铅山鹅湖寺（后改建为鹅湖书院）与陆九渊、陆九龄兄弟的论学，即史称“鹅湖之会”之事。此外，朱熹曾亲临讲学的江西书院还有余干县的东山书院与忠定书院、玉山县的怀玉书院与草堂书院、德兴县的银峰书院、丰城县的盛家洲书院等，而其题词留诗的书院就更多了，如德兴县的双桂书院及南昌府的隆冈书院等等。^④如此，则朱熹在江西的影响不可谓不大。朱熹之学虽多传于福建而称“闽学”，但这实际上仅是一种形式上的称呼罢了；若考福建与江西之地理关系，则会发现两者虽在行政上被划分为二，但在地域上却实为一体，其间仅隔一道武夷山脉而已。当年朱熹由福建至铅山鹅湖寺与陆九渊兄弟论学，不过是翻过一道山梁的事罢了。是故，即使朱熹在福建时，其学说对于江西的“辐射”也是足够强烈的。此外，朱熹大弟子黄干曾任江西临川县令，并在此收得“北山学派”开创者何基为徒，其他朱学门人如姚鼐、吴澄、虞集、揭傒斯等亦多活动于江西，这也是朱学能对净明道产生影响的有利条件。

① 按：此处所谓“理学”，系依当今学术界对宋代以来“新儒学”的流行称呼。又笔者在此不涉及南宋时期的净明道团，是因为其受理学的影响较少，而这一现象恐与理学在宋初并非显学且于南宋宁宗庆元年间一度遭禁有关。

② 周文英、罗淦先等编著：《江西文化》，辽宁教育出版社1998年版，第161页。

③ 有关上述儒者在江西的活动情况，详见《宋元学案》，并可参阅徐远和：《理学与元代社会》，人民出版社1992年版。又《逍遥山万寿宫志·艺文》曾收录了多篇上述儒者游访西山万寿宫等净明道胜迹后题留的诗文，兹不录。

④ 周奎书：《庐山史话》，上海人民出版社1981年版，第96—111页。

陆九渊之学在江西的传播，更是占了近水楼台之利。陆九渊本为江西抚州金溪人，于宋孝宗乾道八年（1172）应试中选后便名声大振，返乡候职期间，远近闻风而来从师问学的人非常多，陆氏因此辟出家宅东堂作为授徒之地，开始了为期三年的“槐堂讲学”，“弟子属籍者至数千人”，培养出了数以千百计的“槐堂诸儒”^①。淳熙十三年（1187），陆九渊仕后归乡闲居，门人彭世昌等商议结庐于贵溪应天山（象山），陆氏乐之，遂开始了为期五年的“象山讲学”。象山讲学期间，平日学徒常不下百人，而郡县礼乐人士也时常登山拜谒，五年中著籍于簿者超过数千人，可谓盛况空前。这些弟子，对于陆学的传播普及起着重大的作用。其传播陆学的途径大致有二：一是通过从政为官而施教一方，二是通过任教讲学而普化一地。陆九渊的门徒弟子多有登进士而为官任教者，徐纪芳《陆象山弟子研究》一书对此进行过统计，发现陆氏弟子见诸史传记载的82人中竟有42个这类人物（其中四人仅登进士而未出仕任教），且宦迹遍及全国各地，如浙江、江西、山东、四川、湖南、广东、广西等；诸为官任教的弟子多任职于江西地区，如傅梦泉曾宰宁知县都并迁清江通判、邓约礼曾任九江德化丞、利元吉曾佐邑金溪县丞、丰有俊曾任豫章太守、李肃曾任江西运使帐司、严滋曾得临川郡守礼请为学正、晁百谈曾任吉州教授、俞廷春曾除新淦令、刘尧夫曾为隆兴府通判，“甬上四先生”中的袁燮亦曾提举江西常平，舒璘则曾任江西路转运司干办，等等^②。除了为官任教外，陆氏弟子还多在民间收徒授学，如吴绍古在江西余江自创斋舍，董德修则在江西乐安隐居力学，“从之游者，多有成就”^③。这些在江西境内为官任教的陆门弟子，对陆学思想在江西的传播和影响理当会有所推动。

元代净明道所受朱学的影响主要表现在宇宙观方面，以下略剖析之。

净明道之宇宙观，主要表现于其有关“净明”的学说中。“净明”一词，在净明道经典中实有着两层含义：一是净明道徒所采用的修行手段或实践方式，二为净明道徒所追求的理想境界或终极目标。前者如《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》言：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。”后者则如《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》言：“净明大教，始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”作为人生所追求的理想境界或终极目标之“净明”，实际上就是传统道教所谓“得道”“成仙”，如《净明忠孝全书》所言“方寸净明……自然道成”^④及“死而不昧，列于仙班”^⑤俱属此意。对于作为净明道徒所追求的理想境界或终极目标之“净明”，元代净明道经曾借儒家理学的“无极”来解释之，如《净明忠孝全书》卷二《净明法说》言：“无极而太极，无极者，净明之谓。”刘玉也说：“寂然不动是无极，感而遂通是太极。无极者，净明之谓。”^⑥其在这里所说的“无极”，显然是从理学鼻祖周敦颐《太极图说》中“无极而太极”一语而来，具有世界的终极根源和本体之义；而将“净明”说成是“无极”，也就令“净明”同样也具有了世界终极根源和本体之义。这种作法，实

① 方彦寿：《朱熹书院门人考》，华东师范大学出版社2000年版，第1-30页。

② 徐纪芳：《陆象山弟子研究》，天津出版社1980年版，第67-72页。

③ 详见《槐堂诸儒学案》，《宋元学案》卷七十七，河洛图书出版社1975年版。

④ 《净明大道说》，《净明忠孝全书》卷二。

⑤ 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五。

⑥ 同上。

与各种宗教现象的一般本元代净明道与朱、陆之学关系略论质有着共通之处。宗教现象学大师伊利亚德（Mircea Eliade）在《神圣与凡俗——宗教的本质》（The Sacred and The Profane: The Nature of Religion）一书中，曾运用“神圣”（sacred）与“凡俗”（profane）这一组对立的概念来说明宗教人与“神圣”相遇的宗教经验，以图通过分析这两种经验模式而归纳出宗教的一般本质。伊氏认为，凡俗的存在是指一种脱离了与神圣世界接源的存在状态，而当宗教人经验到与神圣相遇或感到神圣显现（hierophany）时，其便可从凡俗的存在模态过渡到神圣的存在模态；在神圣的存在模态里，宗教人可以经验到再与万物的根源、终极的自体或神圣的世界连接与契合。^①这一看法，对于我们理解元代净明道为何将“净明”状态视为是回复宇宙根源之“无极”，有着很大的帮助。由此也可知，元代净明道所推崇之“无极”，实具有浓厚的宗教神学意义，与宋代理学所言“无极”有着很大的区别。

虽然元代净明道所推崇之“无极”并不完全同于理学所言“无极”，但其受理学的影响也是很明显的。“无极”一词，虽早在老子《道德经》中即已出现，宋初道士陈抟所传《无极图》亦曾推崇之，但其在学界之有较大影响，似应与朱熹和陆九渊关于“无极”“太极”的争论有关。朱熹与陆九渊的这场争论曾经历了好几个回合，涉及的问题也很多^②，但核心却只是朱熹以为周敦颐《太极图说》中“自无极而为太极”一语当为“无极而太极”，“太极”即是作为世界本体的“理”，无方所、无形状、无所不在，故需用“无极”来比况之，二者（“太极”与“无极”）并无差异，“不言无极，则太极同于一物而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂而不能为万化之根”^③；而陆九渊则以为：“太极”即是实理，从不空寂，故不必用“无极”来形容，“岂宜以‘无极，加于‘太极，之上乎！”^④元代净明道经之采用“无极”说，显然是受到了朱熹学说的影响。这种影响，并非只是名词术语的借用，而且是思想内容的吸收，如前述刘玉“寂然不动是无极，感而遂通是太极”之言，显然是深得了朱熹“不言无极，则太极同于一物而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂而不能为万化之根”^⑤之说的精髓。不仅如此，刘玉还说：

无极而太极，太极而两仪，两仪而五行，自无而之有，一本万殊也。五行一阴阳，阴阳一太极，太极本无极，自有而之无，万殊一本也。唯反身而诚，复归于一，则万物皆被于我矣。^⑥

这里所谓“自无而之有，一本万殊也，自有而之无，万殊一本也”之说，显然也与朱熹“分殊而理未尝不一……理一而分未尝不殊”^⑦的思想吻合。此外，刘玉还试图以体、用来阐

① 黎志添：《从神圣与凡俗论宗教经验与文化的关系——伊利亚德 [Mircea Eliade] 的一个宗教学观点》，“香港中文大学宗教系与北京大学宗教系第二届学术交流会议”论文（北京，1999年12月），第6页。

② 有关上述儒者在江西的活动情况，详见《宋元学案》，并可参阅徐远和：《理学与元代社会》（人民出版社1992年版）。又《逍遥山万寿宫志·艺文》曾收录了多篇上述儒者游访西山万寿宫等净明道胜迹后题留的诗文，兹不赘列。

③ 《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》之一，《四部丛刊初编》本，商务印书馆1967年版。

④ 《陆九渊集》卷二《与朱元晦》之一，中华书局1980年版。

⑤ 《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》之一，《四部丛刊初编》本，商务印书馆1967年版。

⑥ 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五。

⑦ 《朱子语类》卷二十七，正中书局1962年版。

释“无极”与“太极”的关系，以为：“无极者，即太上所谓谷神，言其体也；太极者，即玄牝，盖言其用也。”^①这个说法，也可算大致符合朱熹的本意。当然，元代净明道之吸收朱熹的思想，其旨趣并非在于哲学思辨上，而是在于欲以之说明净明道的宗教观念，如《净明大道说》曰：

净明者，无形大道先天之宗本，在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹元绛宫。此三者同出而异名……无上清虚之境，谓之净明；中黄八极，天心也；丹元绛宫，人心也。^②

这段话的意思，大概是欲说明“无上清虚”（净明）“中黄八极”（天心）“丹元绛宫”（人心）等净明道观念的重要性：三者既“同出而异名”，则皆当为“无极”之表现形式。后来，刘玉又进一步以“寂然不动是无极，感而遂通是太极”说补充之：

寂然不动是无极，感而遂通是太极。无极者净明之谓，三界上者也。然天黄太阳即天界之无极，昊天上帝为太极；地黄太阴即地界之无极，后土氏为太极；人黄丹扃即人界之无极，盘古王为太极。^③

这样，就使得整个世界通过神灵（太极或昊天上帝、后土氏、盘古王）的主宰（感而遂通）而“活”了起来。这种神学化解释，不但使“净明”成为了“三界上者”的终极神圣境界，也使得元代净明道的“无极”说与儒家理学有了本质上的区别。有学者因元代净明道多吸收儒家理学的思想而认为：“净明道这一整套教义，都是从理学家那儿拿来的现成的东西。”^④这种看法颇需商榷，因为元代净明道虽吸收了理学的一些概念来阐发自己的学说，但其却不仅将这些概念加以了神学化，且在“教义”上仍是以得道成仙作为其信仰的终极目标，这非但异于理学家们的理性作法，且与理学维护现实社会秩序的根本目的有着质的不同。

三、修行论与陆九渊之学的影响

如果说元代净明道在宇宙观上多受到了朱学影响的话，则其修行论实多是受陆学之影响。

与朱熹以为“理”乃外在于人心的“太极”不同，陆九渊主张“心”即是理，认为：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”^⑤由这种世界观出发，陆九渊又认为“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同”^⑥，并由此而得出了只须修气，便可明“理”的修行方法论，认为：“苟此心之存，则此理自明，当侧隐时自侧隐，当羞恶时自羞恶，当辞让时自辞让，是非至前，自能辨之。”^⑦不仅如此，陆九渊还因此以为朱熹的“格物穷理”说乃属“支离”，而自己的修行方法则属“易简”，声称：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”^⑧这种思路，亦体现于刘玉

① 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五。

② 《净明大道说》，《净明忠孝全书》卷二。

③ 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五。

④ 徐西华：《净明教与理学》，《思想战线》1983年第3期，第35-40页。

⑤ 《陆九渊集》卷十一《与李宰》之二。

⑥ 《陆九渊集》卷三十五《语录》。

⑦ 同上。

⑧ 《陆九渊集》卷二十五《鹅湖和教授兄韵》。



等元代净明道领袖关于修行“工夫”的论述中，如刘玉曾详释“天心”及“人心”道：

中天九宫之中，中黄太一之景，名曰天心，又称祖土，乃世间生化之所由，万理之所都也，其实只是混沌开辟之后积阳之气上浮盘亘，其广八十一万里，是道理之主宰。世人身心功过被此光明之所洞照，纤芥圭忝所不能逃，散在人身中，谓之丹肩，所以曰人心皆具太极。^①

由这段话，并结合上述《净明大道说》关于“无上清虚”（净明）、“中黄八极”（天心）、“丹元绛宫”（人心）的论述，我们不难得出如下推论：既然人心（丹肩）乃天心（中黄太一）之“光明”所散而成，而人心、天心与“无上清虚”（净明）三者实“同出而异名”，则欲达“无上清虚”（净明）之境，只须处理好“人心”便可。事实上，元代净明道所倡达致“净明”境界之修行方法也正是按这条思路而来的，如《净明大道说》：“要不在参禅问道、入山炼形，贵在乎忠孝立本、方寸净明；四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”^②而刘玉在其“语录”中所教导的方法也大致如此，即教人首重“整理性天心地工夫”而轻视其他，如其弟子曾问：“从古学道者皆言修炼二字，今净明教中于此独略，何耶？”刘玉答道：

净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身是教世人整理性天心地工夫。^③

刘玉对“整理性天心地工夫”的重视，还体现于其他“语录”中，如他在《玉真先生语录》中开篇即言：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。”紧接着，又对“净明”作了进一步的解释，认为：“何谓净？不染物。何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得……忠者，忠于君也；心君为万神之主宰，一念欺心即不忠也。”^④这段文字，非但明确了“净明”修养的对象乃是“心君”，而且，“不染不触，忠孝自得”诸字还透露出一种倾向，即：只要做到内心的“净明”，自然便可表现为行为的“忠孝”。后来，刘玉弟子黄元吉又进一步解释“净明”与“忠孝”的这种关系道：“就里除去邪恶之念，外面便无不好的行检。”^⑤也就是说，内心的“净明”乃是比行为的“忠孝”更为重要和直接之求仙法门，甚至有兼摄“忠孝”行为之功。这种主张，明显受到了陆九渊“苟此心之存，则此理自明，当侧隐时自侧隐，当羞恶时自羞恶，当辞让时自辞让，是非至前，自能辨之”说法的影响。

与注重“整理性天心地”这种“易简工夫”相关，刘玉还对传统净明道的道法科仪进行了简化，如《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》记刘玉弟子问曰：“昔何真公所传稍繁，今先生所传极简，何其不同？”由此透露了刘玉道法与传统净明道法之“繁琐”与“简约”的不同。那么，刘玉之“简约”的具体作法是怎样的呢？从《净明忠孝全书》所录来看，其主要是对传统净明道的科仪过程进行了简化，并减少了仪式中法具设置和符篆的运用，改革了其上章内容及炼度方法，如该书曾载刘玉言：“每见朝醮行事太烦，及至祭享，则斋主法众

① 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

② 《净明大道说》，《净明忠孝全书》卷二。

③ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

④ 同上。

⑤ 《中黄先生问答》，《净明忠孝全书》卷六。

诚意已怠。修斋之士可不审之。”^①又载刘玉弟子问：“净明告斗之法，何为不设斗灯？何为符命绝少？”^②“道法旧用奏申文字，今只上家书，无乃太简乎？”^③还载经过刘玉改革后的净明道之“炼度”仅有“登朝天坛，露香敷奏，席地存神，置二陶器于坛上”及“书符”之事。^④以上种种改革，不仅体现了刘玉对“易简”的追求，而且处处与“整理性天心地工夫”有关，详如下。

刘玉以为，“整理性天心地工夫”不仅是可令人得道成仙的易简法门，而且还是令道法科仪产生功效的基础，如《玉真先生语录内集》中有如下一套理论：“净明只是正心诚意”，而“人心皆具太极”，若心性净明则可与“太极”（昊天上帝）相通，故只要能做到正心诚意，则可驱神役鬼；若不能正心诚意而欲驱神役鬼，则只会“徒增罪戾耳”^⑤。而《玉真先生语录外集》中则有如下一套关于减少斗灯设置和符篆运用的说法：

汝知星斗之所出乎？太极，一真之源也。由太极而生阴阳五行，天赋人受，谓之健顺。《五常经》云：日月五星，谓之三光，其配属者，谓之大魁七元、阳明贪狼、阴精巨门，即是日月，其余五星，即属五行。七曜大明，彰示万方者，只是天地中间二五之精，却皆属后天。返真還元，同归太极，而归无形，是为净明大道先天之宗本也。所以通真达灵，贵在得气之先。今向净明二曜九气之灯焚符所告者，昔都仙真君有旨云：“此名先天之斗。”盖指太极而言也。譬如寻流泝源、著衣举领，先天之法贵乎简者，就发端处用工，故不疾而速、不行而至。虽然，若不知自己身中中黄太乙之妙，又焉能感动天心北极也哉。若只靠存想之繁、符篆之多，吾但见其神离气散耳，一真之妙，竟复何在？^⑥

这段话的大意是说：无论五星还是日月，俱从“太极”而来，而太极即“先天之斗”，乃“净明大道先天之宗本”；告斗科仪之所以只需礼拜“先天之斗”即可，乃是因其能“就发端处用工”，这就像“寻流泝源、著衣举领”的道理一样，而其关键则在于知“人心”——“自己身中中黄太乙”之妙。至于符篆，刘玉以为其不过是一种形式罢了，亦不必多用，其关键乃在于运用“一真之妙”，亦即“知自己身中中黄太乙之妙”。

刘玉不仅简化了传统净明道科仪中的法具和符篆，而且还改革了其上章内容及炼度方法。所谓“上章”，即道士在科仪中向神灵上奏的写有祈请文字的章表，而“炼度”则是道教用以超度亡魂的一种仪式。传统道教用以书写祈神内容的章表多有特定格式，上章的程式也很繁冗^⑦，但刘玉却将这种祈神的章表改为所谓“家书”^⑧，故弟子曾问他：“道法旧用奏申文字，今只上家书，无乃太简乎？”对此，刘玉答道：

古者忠臣孝子，只是一念精诚，感而遂通。近代行法之士，多不修己以求感动，只靠

① 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五。

② 《玉真先生语录外集》，《净明忠孝全书》卷四。

③ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

④ 《西山隐士玉真刘先生传》，《净明忠孝全书》卷一。

⑤ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

⑥ 《玉真先生语录外集》，《净明忠孝全书》卷四。

⑦ 卿希泰主编：《中国道教》第3册，知识出版社1994年版，第224-226页。

⑧ 这里所谓“家书”，其具体内容我们已不得而知，估计可能是表达对父母孝敬的一些文字。台湾故宫博物院编《道教文物》中曾收有封面题为“家书”的道经照片，惜未能睹其内文。

烧化文字，所以往往不应。盖惟德动天，无远弗届，今此大教之行，学者真个平日能惩忿窒欲，不昧心天，则一旦有求于天，举念便是。若平时恣忿纵欲，违天背理，一旦有求，便写奏申之词百十纸烧化，也济不得事。异时法子行持精熟时，但是默奏，自有感通，家书不须亦可。^①

这段话的要旨，也在于强调“惩忿窒欲，不昧心天”的“修己”功夫。此外，元代净明道的炼度方法也与传统道教有着不同，称“一阳炼度”^②，明《天皇至道太清玉册》卷三“炼度法七阶”中曾将“净明一阳炼度法”列为有代表性的一家。所谓“一阳炼度”，即行法者以其受自先天之“道”的一点元阳来炼消亡魂之阴滓；而所谓“一阳”，按刘玉的说法，乃混沌之初、天地乍分时产生的“一点真阳”，为天地万物之“主宰”^③。刘玉以为，行法者凭此身中所“一阳”真气而书一道“炼度符”，即可达到诸家“百十道符”之为亡灵“完形续体”的功用，并曾以“先天之学”“后天之法”喻“一阳炼度”与传统炼度法言：

每见后天之法，不曾究竟得一个大本领，搬出许多枝梢花叶，徒为已堕之魂重添许多妄想。净明先天之学，只要了得核中有个仁，仁中有一点生意，藏之土中，春气才动，根生干长，都出自然。岂曾见天公亲刻枝叶也哉！^④

需要指出的是，元代净明道炼度所凭据的人身中“一阳”之显现，实有赖于做“正心诚意”的功夫，如刘玉以为：“科法中建斋行道，只是积诚。”^⑤而所谓“积诚”，即“正心诚意”，具体内容则为“惩忿窒欲，明理不昧心天”等。窃以为，“正心诚意”之类“整理性天心地工夫”乃是元代净明道学说赖以建立的基本点，它既是元代净明道学说的出发点，也是其改革净明道法科仪的落脚点；刘玉简化净明道科仪的过程、减少法具设置和符篆运用、改革上章内容及炼度方法，实质上皆不过是为了让人能避开“枝梢花叶”而专注于做简约的“正心诚意”根本功夫。而这种思路和作法，显是受到了陆九渊“若能尽我之心，便与天同”之类“易简工夫”论的影响。

由上可知，元代净明道在宇宙观上实多吸取了朱熹之学，而在修行方法上则多受到了陆九渊之学的影响。其这么做，会不会因陆、朱学说的不同而引致自身思想体系的混乱或矛盾呢？

事实上，这种混乱或矛盾是存在的。由前面元代净明道关于“净明”与“忠孝”这两种修行方式之关系的说法，我们已可发现其存在着互为其“本”的矛盾，即一方面主张“以忠孝为本”^⑥，以为忠孝乃是一切行为的基础，另一方面则又以为“不染不触，忠孝自得”^⑦，将“净明”视为能兼摄“忠孝”之求仙法门。这种矛盾，实是由于其同时吸收了陆九渊的“易简工夫”说和朱熹的“格物穷理”说所致。朱熹和陆九渊虽然皆以“理”作为其哲学的最高范畴，

① 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

② 道教的炼度方法有多种，如“三光炼度”“南昌炼度”“灵宝炼度”“紫皇炼度”等等，诸法之不同不仅表现于所召请的神灵有异，而且表现于对亡魂再生形质的“构想”不同。详情请参阅卿希泰主编：《中国道教》第3册，第233-239页。

③ 《玉真先生语录外集》，《净明忠孝全书》卷四。

④ 同上。

⑤ 《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷五。

⑥ 《西山隐士玉真刘先生传》，《净明忠孝全书》卷一。

⑦ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

并认为人皆具有合于善的天然本性，但二人对“理”的理解却不相同，在修行方法论上更是势同水火，如《宋元学案》：

（陆九渊）先生之学，以尊德性为宗……紫阳（朱熹）之学，则以道学问为主……宗朱者诋陆为狂禅，宗陆者以朱为俗学，两家之学各成门户，几如冰炭矣。^①

所谓“狂禅”，乃朱门对陆学“易简工夫”的攻击，而所谓“俗学”，则是陆门对朱学“格物穷理”之“支离”的嘲讽。元代净明道同时吸收之，于是便难免出现“净明”（易简工夫）与“忠孝”（格物穷理）互为其“本”的矛盾。对于朱、陆二人的这种“矛盾”，现代新儒学大师牟宗三先生曾将其视为是“本体论的直贯”（陆学）与“认识论的横列”（朱学）之别，而非同一层次上的对立，并叹惜朱、陆二人未悟此点而不能相容^②。元代净明道徒是否早已达到了牟宗三先生的思维境界？笔者以为并未如此。因为元代净明道徒在他处表述其世界观时，曾出现了与前述诸说的矛盾，如上述《净明大道说》以为“无上清虚”（净明）“中黄八极”（天心）“丹元绛宫”（人心）三者“同出而异名”，但后来刘玉却又说：“无上是道，中黄八极是理，由道而生理，明理以报本。”^③ 将其变为了一种“相生”关系。而刘玉之所以采用不同的说法，乃是为了服务于其宗教实践论，如“相生”说是为了适应《净明大道说》的“报本”论，亦即所谓“天立中黄八极而报无上之本，人当忠孝而答君亲之恩”^④，“同出而异名”说则是为了论证其“修心”（净明）论，进而为简化传统净明道的科仪程式服务。元代净明道的两种世界观虽然能与不同实践方法之间相互呼应，但却也显示了其思辨在整体上的混乱。也就是说，元代净明道经中所存在的思想矛盾，乃是因为其同时吸收朱、陆二人之说而又未能完全消化之所致。

① 《宋元学案》卷五十八《象山学案》。

② 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社2000年版，第55-70页。

③ 《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷三。

④ 《净明大道说》，《净明忠孝全书》卷二。

明代王学与道教*

鲍世斌

王学作为明代思想的主流，好之者不绝，而攻之者亦众。批评者经常讥讽王学为禅学，这说明王学与佛教的关系比较密切。虽然没有人批评王学为道教，但在明代“三教合一”的时代洪流中，王学与道教还是有着很密切的关系。本文拟就此问题来作一探讨。

一

王学的开山祖师王阳明本人与道教的关系十分密切，王阳明曾自称与道教打了三十年的交道，《王阳明年谱》中不乏他寻访道士问道的记载，他与道教的交往记录明显地要比佛教多得多。王阳明从小就与道教结下了不解之缘。据《年谱》记载，王阳明十二岁时，“与同学走长安街，遇一相士。异之曰：‘吾为尔相，后须忆吾言：须拂领，其时入圣境；须至上丹台，其时结圣胎；须至下丹田，其时圣果圆。’”这位相士就是一位道士，他的话对年幼的王阳明影响很大，他“感其言，自后每对书辄静坐凝思”^①。正是这位相士的话使他萌发了成为圣贤的念头，而成圣是他毕生的精神动力，虽然他此时并不清楚相士所说的是哪家的圣人。自此，王阳明就与道教结缘，在其一生的许多重要时刻，都有道教人士的身影出现。

明弘治元年（1488）七月，十七岁的王阳明到江西南昌迎娶诸氏。在新婚之日，王阳明“偶闲行入铁柱宫，遇道士跌坐一榻，即而叩之，因闻养生之说，遂相与对坐忘归”。直到第二天早上，王阳明才被人找了回去^②。新婚是人生一大事，但王阳明却能舍却，可见他当时对道教的兴趣是多么的浓厚。

《年谱》戊午年（1498）条记载说：“是年先生谈养生。”当时，王阳明正在为寻找自己的思想方向而苦苦摸索。他先是泛滥于辞章，很快就觉得这样做不行，于是又转向朱子学。但他按照朱子学的方法去做，仍然无所得，为此他很失望。此时，王阳明又“偶闻道士谈养生，遂有遗世入山之意”^③。在这种情况下，道教实际上充当了王阳明的精神避难所的角色。

* 本文原载《中国道教》2001年第3期，第23-26页。

① 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，上海古籍出版社1992年版，第1221页。

② 同上书，第1222页。

③ 同上书，第1224页。

三年后，即弘治十四年（1501），王阳明奉命到江北审录囚犯。事情办完后，王阳明前去九华山游览。王阳明找到道士蔡蓬头问道，蔡蓬头不肯与之谈论，只是说他“终不忘官相”。这实际上指出他骨子里的儒家精神。王阳明后来又不畏艰险地到深山中拜访一位异人，这位异人在与他谈论什么是最上乘的学问时说：“周濂溪、程明道是儒家两个好秀才。”^①周敦颐、程颢的思想都深受道教的影响，异人的话实际上是给他指出了一些儒道结合的思想方向。事实上，王阳明后来的思想发展也是往这个方向努力，正如他所自述的：“赖天之灵，因有所觉，始乃沿周、程之说求之，而若有得焉。”^②

正德元年（1506），王阳明得罪刘瑾，被贬谪贵州龙场。因刘瑾路上派人追杀，王阳明逃至福建的一所寺庙中，遇到当年在南昌铁柱宫中所结识的异人。王阳明本想远逃他乡，但这位异人认为这样做会连累家人，于是王阳明决定去龙场赴任^③。在龙场，王阳明最终悟道，实现了思想转向，确立了自己的思想方向。

从上述记载来看，王阳明在龙场悟道之前，与道教交往多年，亦屡屡沉思于其中。这其中一个原因是为了养生，王阳明体弱多病，所以练习导引术养病。而更重要的原因还在于当时作为思想主流的朱子学无法满足其思想发展的需要，朱子的格物之学总是使其达不到心与理一的境界，所以他会沉溺于佛道尤其是道教的精神训练当中，这使他受益很大，为他形成自己的思想提供了丰富的精神资源。统一精神生活和社会伦理的要求使王阳明最终确立了自己的儒家立场，但这并不意味着王阳明彻底与道教决裂了，实际上他早年与道教的交往就已奠定了其对道教的基本看法。

在提出了自己的学说以后，王阳明并没有否定道教，而是提出了一种开放、包容的看法。嘉靖二年（1523）十一月，王阳明来到萧山，张元冲在舟中问二氏之学，王阳明说：

二氏之用，皆我之用：即吾尽性至命中完养此身谓之仙；即吾尽性至命中不染世累谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。譬之厅堂三间共为一厅，儒者不知皆为吾用，见佛氏，则割左边一间与之；见老氏，则割右边一间与之；而已则自处中间，皆举一而废百也。圣人与天地民物同体，儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道。^④

在这里，王阳明确表示，对于佛、道的思想都可以作为自己的思想资源加以利用，道教可以使人完养自己的身体，养身、养心本不可分，所以不能因为那是道教做的事而不去学习，否则就无法体悟到学问的全体。此段议论发于阳明晚年，当是阳明之定论。王阳明的这种说法是对自己广泛吸收融通佛、道思想的明确承认，这种毫不讳言的态度较诸明反佛、道，却又暗中偷运佛、道的人少了许多偏狭急迫，多了几分大度，这在宋明理学家中是不多见的。

正是基于这种立场，王阳明经常在讲学中用道教的思想术语解释自己的学说。有一次，学生问如何立志，王阳明说：

只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则自然心中凝聚，犹道家所谓结圣

① 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，上海古籍出版社1992年版，第1225页。

② 《别湛甘泉序》，《王阳明全集》卷七，第231页。

③ 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1227页。

④ 《年谱三》，《王阳明全集》卷三十五，第1289页。

胎也。^①

“结圣胎”来解释立志，与当年长安街上的相士对其所言很是相似。王阳明甚至直接用道教术语解释其学说的核心观念“良知”，他在回答学生陆澄的提问时说：

夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉？真阴之精，即真阳之气之母；真阳之气，即真阴之精之父；阴根阳，阳根阴，亦非有二也。苟吾良知之说明，则凡若此类皆可以不言而喻。不然，则如来书所云“三关七返九还”之属，尚有无穷可疑者也。^②

在这里，王阳明用道教的“精”“神”的思想来类比良知的发用流行，足见在他心目中，其“良知”学说能够包容道教思想，或者说二者是相通的。有时，王阳明还与学生专门讨论道教的思想，如有学生“问仙家元气、元神、元精。先生曰：‘只是一件：流行为气，凝聚为精，妙用为神。’”^③这一解释与上面答陆澄问的意思是一样的。

二

王阳明的门人遍及天下，其中有不少人也与阳明一样，受道教思想影响颇大。《传习录》中就记载有陆澄、萧惠、王嘉彦等王门弟子向王阳明询问道教之学。在王门后学中，对道教思想十分倾心的人不在少数。王阳明的得意门生王畿就颇具代表性。

王畿“亲承阳明末命，其微言往往而在”^④，是王阳明思想的主要继承人之一。他于乃师的三教合一思想颇多发明，对道教思想的吸收也是不遗余力。王畿对待道教的态度是：“学老佛者，苟能以复性为宗，不沦于幻妄，是即道释之儒也。”^⑤王畿多次用道教思想解释、比附王学的良知和致良知说，他说：“先师提出良知二字，乃三教中大总持，吾儒所谓良知，即佛所谓觉，老所谓玄。”^⑥“良知两字范围三教之宗。良知之凝聚为精，流行为气，妙用为神，无三可往，良知为虚，无一可还，此所以为圣人之学。”王畿的这些说法一方面本诸王阳明，如用“精”“气”“神”解释良知的发用流行，另一方面又有自己的发挥，如“良知两字范围三教之宗”的说法更加明确地点出了良知说对佛道智慧的吸收，是儒、释、道融和的综合性产物。于是，王畿经常用道教的内丹理论解释“致良知”：

致良知即所谓还丹，即所谓弄丸。^⑦

人之所以为人，神与气而已矣。神为气之主宰，气为神之流行。神为性，气为命。良知者，神气之奥，性命之灵枢也。良知致，则神气交，而性命全，其机不外于一念之微。”^⑧

① 《传习录上》，《王阳明全集》卷一，第11页。

② 《传习录中》，《王阳明全集》卷一，第62页。

③ 《传习录上》，《王阳明全集》卷一，第19页。

④ 《浙中王门学案二》，《明儒学案》卷十二，中华书局1985年版，第240页。

⑤ 《三教堂记》，《龙溪王先生全集》卷十七，明万历刊本。

⑥ 《与李中溪》，《龙溪王先生全集》卷十。

⑦ 《易测授张叔学》，《龙溪王先生全集》卷十五。

⑧ 《浙中王门学案二》，《明儒学案》卷十二，第256页。

正如王畿在一首诗中所说的：“莫道仙家能抱一，吾儒亦自有婴儿。”^①在王畿看来，道教的上乘丹法与致良知工夫是一致的。

在王阳明的弟子中，比较典型的吸取道教思想的还有朱得之，黄宗羲认为“其学颇近于老氏”。朱得之自号参元子，写过一本名为《宵练匣》的书，书名即出自道教经典《列子》，他在书中大谈道教修炼理论。朱得之对道教内丹理论颇有研究和体验，如他说：

人之养生，只是降意火。意火降得不已，渐有余溢，自然上升，只管降，只管自然升，非是一升一降相对也。降便是水，升便是火，《参同契》“真人潜深渊，浮游守规中”，此其指也。

或问“金丹”。曰：金者至坚至利之象，丹者赤也，言吾赤子之心也。炼者，喜怒哀乐，发动处是火也。喜怒哀乐之发，是有物牵引，重重轻轻，冷冷热热，锻炼得此心端然在此，不出不入，则赤子之心不失，久久纯熟，此便是丹成也。故曰：“贫贱忧戚，玉汝于成。动心忍性，增益不能。”此便是出世，此是飞升冲举之实。谓其利者，百凡应处，迎之而解，万古不变，万物不离，大人之心，常如婴儿，知识不逐，纯气不散，则所以延年者在是，所以作圣者在是。故曰：“专气致柔如婴儿，清明在躬，志气如神，嗜欲将至，有开必先。”所以知几者在是，所以知天者在是。^②

单就这两段议论而言，朱得之完全是个不折不扣的道士，即使是把这两段文字放入《道藏》中，也不会有人说它们与道教思想有什么不同。

在王阳明的再传弟子中，迷恋道教的也大有人在。如欧阳德的弟子王宗沐，他“师事欧阳南野，少从二氏而入”^③，也深受道教影响，喜欢用道教术语和思想解释自己的思想。如他在写给聂豹的信中说：

近来从事于道者，更相瞞证，误己误人。师心自圣，则以触处成真，是犹指本身之即仙胎也，而不知破败之后，已非一元之初，则筑基敛己之功，安可轻废？随处致知，则以揣摩求合，是犹指节宣之即是仙功也，而不知血肉之躯，已非飞升之具，则炼神还虚之功，安可尽废？二说相胜，此是彼非，终日言焉而不知流光不待，则已成埋没此生。^④

王宗沐在这里讨论的是王学中的本体——工夫问题，但他讨论时借用的是道教的术语，这也可视为用道教的理论来诠释王学。可见在其心目中，王学与道教之间是相通的，王学的观念与道教思想具有一致性。

在晚明王学中，与道教交涉最深的当属罗汝芳。王塘南说他“早岁于释典玄宗，无不探讨，縑流羽客，延纳弗拒，人所共知”^⑤。杨止庵说：“罗汝芳……师事胡清虚（即宗正），谈烧炼，采取飞升；……每见士大夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南寄书。”^⑥从当时人的这些描述来看，罗汝芳在许多时候的言行与道士无异，所以杨止庵指斥他为“诞妄”。

① 《咏良知诗》，《龙溪王先生全集》卷二十。

② 《浙中王门学案一》，《明儒学案》卷二十五，第588-589页。

③ 《浙中王门学案五》，《明儒学案》卷十五，第315页。

④ 同上书，第318页。

⑤ 《泰州学案三》，《明儒学案》卷三十四，第762页。

⑥ 同上书，第763页。

但罗汝芳满口道教言论也并不妨碍他号称泰州的理学大师。罗汝芳是晚明王学的重镇，他的思想代表了晚明王学发展的一个主要方向。从他与道教交涉之深的情况来看，晚明王学与道教在进一步走向会通和融合，在坚持儒家的基本价值观的基础上，越来越多的王学学者丝毫不掩饰其对道教的欣赏，在许多哲学观念上已没有什么儒家与道教的区别了。就连黄宗羲在赞扬他的老师、其心目中的醇儒刘蕺山时，也情不自禁地用上了道教的术语：

识者谓五星聚奎，濂、洛、关、闽出焉；五星聚室，阳明子之说昌；五星聚张，子刘子之道通，岂非天哉！岂非天哉！^①

从上述历史记载来看，从王阳明开始，王学就与道教结下了不解之缘，随着王学自身的不断发展，二者的关系越来越密切，这实际上是明代“三教融合”这一时代发展趋势的必然结果和表现。从另一个方面来说，正是通过王学学者的思想活动，使得明代“三教融合”的趋势更进一步地显现出来。在这种思想背景中，儒、道、释三家的思想壁垒基本消除，原本各家的独特话语都已经成为大家的共同话语，不分彼此。这种现象的结果是儒、道、释三家都融入了许多对方的思想。由此而言，我们对明代王学受到道教的深刻影响这一点就不难理解了。正如黄宗羲所说：

昔明道泛滥诸家，出入老、释者几十年，而后返求诸六经；考亭于释、老之学，亦必究其归趣，订其是非。自来求道之士，未有不然者。盖道非一家之私，圣贤之血路，散殊于百家，求之愈艰，则得之愈真。虽其得之有至有不至，要不可谓无与于道者。^②

这可以说是代表了明代王学思想家的普遍认识。

^① 《蕺山学案》，《明儒学案》卷六十二，第1512页。

^② 《清溪钱先生墓志铭》，《黄梨洲文集》，中华书局1959年版，第160页。

儒教与道教关系的个案分析*

张荣明**

一、由韦伯谈起

将近一个世纪以前，著名的德国宗教社会学家马克斯·韦伯出版了《儒教与道教》一书^①，专门讨论中国的儒教与道教以及与基督新教的关系^②。韦伯认为，儒教有彼此相关的两个方面的特征。一方面，儒教反映了一种世俗道德和理性主义，其功能是为社会秩序服务^③；另一方面，儒教中缺乏有关个人的罪恶和救赎的观念，没有对彼岸天国世界的期望，也没有苦行和禁欲以及冥思遁世^④。关于道教，韦伯认为道教与人的长寿和神秘主义有关，在下层社会

* 本文原载《管子学刊》2006年第1期，第84-88页。

** 张荣明，南开大学中国社会史研究中心暨历史学院教授，博士生导师。

① 马克斯·韦伯，洪天富译：《儒教与道教》，江苏人民出版社1995年版，下同。

② 韦伯对“儒教”概念的运用，与西方学术界对中国传统意识形态的看法有关在这种看法中，秦汉至明清中国官方的道德体系、价值观念和神权观念被视为儒教，先秦儒学有时也被视为儒教的一部分，在日本学术界，儒教与儒学概念在过去通常也是混用的（参见：诸桥辙次：《儒教讲话》，东京目黑书店，昭和16年；服部宇之吉：《儒教伦理概论》，东京富山房，昭和19年；津田左右吉：《儒教の研究》，岩波书店，昭和31年）。本文使用“儒教”一词，仅仅是为了论述方便，并不表示本文无条件接受这样的观点。

③ 他说：“儒教纯粹是俗世内部的一种俗人道德……儒教所要求的是对俗世及其秩序与习俗的适应，归根到底，它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典。”（178页）“儒教是一种理性的伦理……在儒家看来，这个世界是所有可能的世界中最好的一个。”（257页）“儒教所关注的只是此世的事物。”（181页）“在儒教里，不论是有教养的人还是一般人，都不以彼岸为念。”（234页）“儒教的‘理性’是一种秩序的理性主义。”（195页）

④ 他说：“儒教伦理中完全没有拯救的观念儒教徒并不渴望得到拯救，不管是从灵魂的转世、还是从彼世的惩罚中得到拯救这两个观念都是为儒教所不知的儒教徒并不希望通过弃绝生命而获得拯救，因为生命是被肯定的，也无意于摆脱社会现实的救赎。”（182页）“个人神秘的或禁欲的救赎需求，对于（古典的）儒教而言，完全是风马牛不相及的事情。”（203页）“儒教徒不企求任何救赎。他期待着此世的长寿、健康和财富以及死后的名声不朽……他们没有对彼岸目标的追求，也没有极恶的观念……一个有教养的中国人会断然拒绝持久地背负‘原罪’的重担……原罪这一概念是某种难堪的东西，且有损尊严。”（258页）“儒教不仅不奉行禁欲、冥思、苦行与遁世，而且还把它们鄙视为像雄蜂一样的寄生虫。”（258-259页）

成员的思想中才有救赎意识^①。

韦伯从一个西方学者的视角审视中国文化，看到了中国学者通常难以看到的中国文化的某些特点，可谓别见洞天；但与此同时，他对儒教和道教特征的分析也有一些需要澄清的问题。第一，他对所谓“儒教”的讨论太过泛漫，需作个案分析；第二，韦伯认为儒教肯定现实伦理，乃由于儒教具有巫术成分。“儒教的（要素）是巫术”^②，比如祭天、祭祀祖先等，“这种无条件肯定与适应世界的伦理，其内在前提是纯巫术性宗教从未间断的存在”^③。到底是巫术导致了现实伦理，还是现实伦理需要特定的政治礼仪来表现，值得探讨；第三，虽然《儒教与道教》，第十七章专门讨论中国的道教，但该书对中国道教内涵的描述模糊不清，在这种情形下，对中国的儒道关系也就难以准确把握。

对于上述问题，中国学者从不同角度作了研讨。比如，对于中国道教，学术界已经取得了丰富的研究成果，这些成果奠定了讨论儒教与道教关系的基石；再如，对于中国儒教，学术界目前争议和分歧仍很大，儒教的指向是什么，其功能和性质如何，依然模糊不清；对于儒教与道教的关系，则是一个有待展开讨论的课题。鉴于以上情形，本文准备对《春秋繁露》与《度人经》的关系作个案的分析对比，以便从一个特定的角度窥视儒教与道教各自的特点以及彼此关系之一斑。当然，这并不能涵盖儒教与道教关系的全部。对儒教与道教彼此关系的个案研究，或有助于认识儒教和道教各自的功能和性质。

在作正式讨论之前，本文须表明：第一，所谓“儒教”，仅仅指儒术独尊以后的中国中世纪官方意识形态，既不指向此前或此后的儒学，也不指向中国中世纪非官方化的儒学。第二，道教是指宗教学界约定俗成意义上的道教，而不指向哲学界所讨论的一般意义上的道家哲学。

二、《春秋繁露》与《度人经》的背景

《春秋繁露》凡82篇，西汉中期董仲舒著。

要把握《春秋繁露》的基本思路，需要考虑其形成的宏观政治背景。从秦至西汉中期，政治思想发生了深刻的转型，先后经历了三个阶段。第一个阶段，是秦帝国时期，其政治思路是“以法为教”“以吏为师”，奉行务实的政治路线。务实本身表面上没错，但投射到政治关系中，不可避免地会把政治关系（君臣、贵贱、贫富等等）表面化，从而导致政治关系恶化。秦朝速亡，此为重要原因之一。第二阶段，文景时期。黄老政治将法家的激进主义与道家的消极无为糅合起来，形成一种温和的法家路线。这缓和了政治关系中的矛盾，但并不能从理论上和实践上解决那些迫切的政治意识形态问题。第三阶段，从汉武帝开始。汉武帝执政以后，鉴于现实的经济、政治危机，先后两次向文人士大夫策问，策问的基本内容是治国的基本理念、原则和方略。据《汉书·公孙弘传》，在元光五年（前130）的策问中，核心内容是：“天人之道，何所本始？”“吉凶之效，安所期焉？”“禹汤水旱，厥咎何由？”“仁义礼智四者之宜，当安设

^① 他说：“早期隐居者的救赎目标，简先是为了长寿，其次是为了获得神秘力量。”（205页）“在中国，只产生了下层的救赎宗教意识，它部分类似于古希腊的秘密宗教仪式。”（253页）

^② 马克思·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社1995年版，第269页。

^③ 同上书，第259页。

施?”“属统垂业，物鬼变化，天命之符，废兴何如?”归纳起来，核心是两点：其一，天命与政治的关系，祥瑞灾异与政治状况的关系；其二，如何实施仁义礼智等政治措施。这是命题策问，对应答的要求很明确：要对这些预设的命题做出论证，而不是批评或反对。当时前去应策的贤良文学之士“前后百数”，董仲舒是其中的佼佼者。此后徽纬神学的兴盛，正是董氏学说发展和汉代官方意识形态的进一步展现。

《汉书·董仲舒传》选编了董仲舒“天人三策”中的一部分，而《春秋繁露》是董仲舒天人思想的放大和集大成^①。据《汉书·董仲舒传》记载，董仲舒论《春秋》得失，作《闻举》《玉杯》《蕃露》《清明》《竹林》等数十篇，十余万言，皆传于后世。这里的《蕃露》今已作书名，而《玉杯》《竹林》是《春秋繁露》中的两篇，《闻举》和《清明》两篇不见。《崇文总目》说：“其书尽八十二篇，义引宏博，非出近世，然其间篇第已并，无以是正。”今日所见传本中部分篇章已拥^②。该书总的旨趣，与汉武帝策问的精神相吻合。

《度人经》是道教重要典籍之一，在《正统道藏》中位列道经之首。《道藏要籍选刊》，第4册中选录了有关《度人经》的经本三种：(1)《灵宝无量度人上品妙经》凡六十一卷，除卷一外，其他六十卷皆以不同的“品”命名，如卷二“玉宸大道品”、卷三“天地八维安镇国祚品”、卷四“永延劫运保世升平品”等，均以《灵宝无量度人上品妙经》卷一为蓝本，内容稍有更动。(2)《度人上品妙经四注》，该书以《灵宝无量度人上品妙经》卷一为蓝本，去掉了《元始灵书上篇》《元始灵书下篇》和《太极真人颂》。(3)《度人上品妙经注解》，该书以《灵宝无量度人上品妙经》卷一为蓝本，增加了《龙章凤篆正文》《太极真人曰》和《诵经毕呪曰》。从以上情况看，《灵宝无量度人上品妙经》卷一是各种《度人经》的核心内容。该卷的内容包括：“道君前言”“元始洞玄灵宝本章”“元洞玉历”“道君中序”“元始灵书上篇”“元始灵书中篇”“元始灵书下篇”“太极真人颂”等。本文即以该卷为对象，对《度人经》的基本内容加以分析。

《度人经》的成书年代和作者不详。在《度人上品妙经注解》“序”中，道士陈观吾说：

元始天尊于龙汉初天地始分，玉字且出，乃撰此经。时以紫笔书于空青之林，字皆广长一丈，以授玉晨道君。玉晨授玄一真人，玄一授天真皇人，皇人细书其文以为正音，秘而藏之。轩辕时，皇人与太清三仙王会峨眉山，黄帝再拜问道，皇人授以五牙三一之文，并《度人经》上卷，黄帝修之上仙。后帝嘗于牧德台，皇人授以《本章》《玉历章》。西汉元封间，西王母以上卷并二章授武帝，始成全经。

把《度人经》的成书如此神化，乃出于神道设教的需要。该书托言“道君”“道言”“天真皇人”，宣传元始天尊及众神灵救度众生，其中出现了佛教的某些概念，显示出受到了佛教的影响。《度人上品妙经四注》中最早为该经作注的是南齐严东。由此判断，《度人经》成书当在佛教传入中国后到南朝萧齐之间，尤其是两晋时期^③。

① 在《汉书·董仲舒传》中，保留着一些对君权神授的论述，比《春秋繁露》中的论述更典型故本文作了引用。

② 现今比较好的校本是晚清苏舆的《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，本文采用此本。

③ 秦学智认为，《度人经》产生于东晋末年，见《浅析〈灵宝度人经〉所描绘的世界图景》，《中国道教》2004年第2期。

在道教经典体系中,《度人经》有着明显的特色。它与外丹、内丹经典为代表的自救道教不同,倡导一种依赖于神灵的、他力的神学,代表的是道教中的救赎教派,在下层民众中影响最大。

三、“天”与“元始天尊”

无论是《春秋繁露》还是《度人经》,都宣扬神灵的实在性,宣扬世界的神圣性和神的统治。在《春秋繁露》中,最高的神灵是“天”,而在《度人经》中,最高的神灵是“元始天尊”。

(一)《春秋繁露》论天神

“天”作为政治的信仰对象在中国有养悠久的历史渊源,西周春秋思想中占主导地位的是“天”信仰。在当时,“天”不是指某一个具体的神灵,而是对神灵世界的泛称,是一个模糊而抽象的宗教信念^①。战国时代是一个社会转型、信念破灭的时代,追求“理性”成为时尚。于是,在荀况“天行有常,不为尧存,不为桀亡”(《荀子·天论》)理论的激荡下,在韩非激进唯物论的影响下,“天”几乎成了一个指向自然的概念。为了重塑天神的权威,董仲舒做出了艰苦的学术努力。

第一,董仲舒把“天”塑造为整个宇宙间至高无上的神灵,是神上之神,是神灵世界的主宰。他说:“天者,百神之君也。”(《春秋繁露·郊祭》)“天者,百神之君也,王者之所最尊也。”(《春秋繁露·郊义》)所谓“百神”,不但包括各种自然神灵,如山神、水神,也包括社会神灵,如祖先神。董仲舒说在宇宙之外有一个至上神“天”存在,有何证据?董仲舒当然不可能把“天”直接指证出来。但他以物质世界的同类相应现象为依据,证明绝对主宰——“天”的存在。他首先举例说明“同类相应”的现象:“今平地注水,去燥就湿;均薪施火,去湿就燥。百物去其所与异,而从其所与同。故气同则会,声比则应,其验然也。试调琴瑟而错之,鼓其宫则他宫应之,鼓其商则他商应之,五音比而自鸣。非有神,其数然也。美事召美类,恶事召恶类,类之相应而起也。”(《春秋繁露·同类相动》)他还进一步从阴阳、气的方面说明“物类相召”:“天将阴雨,人之病故为之先动,是阴相应而起也。天将欲阴雨,又使人欲睡卧者,阴气也。有忧亦使人卧者,是阴相求也;有喜者,使人不欲卧者,是阳相索也。”(《春秋繁露·同类相动》)应该说,上述自然现象是人所共知的,并不神秘,前引文中也说“非有神,其数然也”,但当他探讨物质世界背后的“数”时,却得出了神秘主义的结论。他就前而举出的例子作反证说:“琴瑟报弹其宫,他宫自鸣而应之,此物之以类动者也。其动以声而无形,人不见其动之形,则谓之自鸣也。又相动无形,则谓之自然。其实非自然也,有使之然者矣。物固有实使之,其使之无形。”(《春秋繁露·同类相动》)

这个无形的隐藏在事物背后的“使之然”者,就是“天”。谁能否定这个“使之然”者?谁能说明同类相动的原因?如果没有人能做出有说服力的论证,董仲舒的论证似乎就成立了。

第二,在董仲舒的政治神学中,“天”与宇宙万物(包括人类)有血缘伦理关系,它是宇

^① 张荣明:《周代天神说驳证》,载于《天津师大学报》1993年第3期。

宙万物的母体和缔造者。董仲舒说：“天者，万物之祖。万物非天不生。”（《春秋繁露·顺命》）“天地者，万物之木，先祖之所出也。”（《春秋繁露·观德》）人是“天”造生出来的，“天”是人类的始祖，人类身上必定具有“天”的基因，这被董氏称之为“人副天数”。董氏认为，人体的结构和骨骼的数量都是上天精意的安排，是天意的体现：“天以终岁之数（366日）成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏（脏），副五行数也；外有四肢，副四时数也。”（《春秋繁露·人副天数》）不仅如此，人的品性也是天的属性的体现：“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。”（《春秋繁露·为人者天》）值得我们注意的是，一方面董氏讲“天”是宇宙的创造神和主宰，有意志品性，但当他具体讲述“天”的特征时，内容却是每年的天数、月数、五行、四时，“天”又变得那样含糊和抽象。这是中国古代天神信仰的一个重要特点。董氏又进一步发挥说：“人之身首盆员，象天容也；发，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象风气也；胸中达知，象神明也；腹胞实虚，象百物也。百物者最近地，故要（腰）以下地也。天地之象，以要为带（分界）。颈以上者精神尊严，明天类之状也；颈而下者，丰厚卑辱，土壤之比也。足布而方，地形之象也。”（《春秋繁露·人副天数》）把人的头发比作星辰，耳目比日月，呼吸比风气，智能比神明，如此类比，如同现代童话。董仲舒说天是至高无上的神灵，是宇宙的创造者和社会的主宰，但这个神灵又是抽象的，没有人的形象，没有人格，仅仅是特定的伦理道德的化身，是一种绝对意志。

（二）《度人经》论元始天尊

在《度人经》中，有一个至高无上的神灵，这个至高无上的神灵就是“元始上帝至尊”。这个元始上帝是世界的开创者，是万事万物的缔造者，是道的化身，是众神灵的来源：“元始祖劫，化生诸天。开朗三景，是为天根。上气复祖，唯道为身。五丈开廓，普殖神灵。”

元始天尊的神圣性质，不仅体现为他是创世主，而且体现在他神圣的话语之中，他的话语能拯救尘世间的众生。据说在很久以前，元始天尊在“始青天”的时候，招来了十方的神圣仙人和众生。元始天尊悬坐于半空之中的五色狮子之上，为人们说法：“说经一遍，诸天大圣同时称善，是时一国男女聋病，耳皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍，暗者能言。说经四遍，跛痾积逮，皆能起行。说经五遍，久病病疾，一时复形。说经六遍，白发反黑，齿落更生。说经七遍，老者反壮，少者皆强。说经八遍，妇人怀妊，鸟兽含胎，己生未生，皆得生成。说经九遍，地藏发泄，金玉露形。说经十遍，枯骨更生，皆起成人。是时，一国是男是女，莫不倾心，皆受护渡，咸得长生。”元始天尊的超凡法力自然吸引了无数的人民，人们纷至沓来，结果导致了土地塌陷。在这种情况下，元始天尊施展了无边的法术：“于是元始，悬一宝珠，大如黍米，在空玄之中，去地五丈。元始登引天真大神，上圣高尊，妙行真人，十方无极至真大神，无鞅数众，俱入宝珠之中。天人仰看，惟见勃勃，从珠口中入。既入珠口，不知所在……元始即于宝珠之内，说经都竟。众真监度，以授于我。”元始天尊在宝珠之中说法完毕，在众神的见证之下，将道经授予了“道君”。道君有了元始天尊的道经，就有了拯救世人的法宝。只要人们对此经“宗奉礼敬”，便能“皆得度世”。

《度人经》中有《元始灵书》上、中、下3篇，描述了元始天尊的天国世界中的神灵。这

里且以《元始灵书中篇》东、南、西、北四方32天中的东方为例，以窥一斑：“东方八天，亶娄阿芸，无愁观音。须延明首，法揽菩县。稼那阿奕，忽诃流吟。华都曲丽，鲜菩育臻。答落大梵，散烟庆云。飞洒玉都，明魔上门。无行上首，回蹠流玄。阿陀龙罗，四象吁员。”《元始灵书》，顾名思义，是元始天尊的灵旨，它是“大梵隐语，无量之音”。《度人经》陈说《元始灵书》的神圣性：“元始天尊，说经中所言，并是诸天上帝内名、隐韵之音，亦是魔王内讳、百灵之隐名也，非世上之常辞……旧文字皆广长一丈。天真皇人昔书其文，以为正音。”不仅仅《元始灵书》，即使《元始无量度人上品妙经》中的《元始洞玄灵宝本章》和《元洞玉历》二章，也是神圣且为俗人难以理解的：“此二章并是诸天上帝及至灵魔王隐秘之音，皆是大梵之言，非世上常辞。言无韵丽，曲无华宛，故谓玄奥，难可寻详。上天所宝碎于玄都紫微上宫。”如此神圣的经典，绝不可轻易传于世人，只有那些超凡入圣的真人、至士才有资格得到此等道经。轻泄道经会遭到神灵的惩罚：“依玄科四万劫一传。若有至人斋金宝质，心依旧格，告盟十天，然后而付焉……侍经五帝飞玉童玉女，各二十四人，营卫神文，保护受经者身。”

（三）此岸世界与彼岸世界

虽然《春秋繁露》和《度人经》都讲神灵和神灵的统治，但天神和元始天尊指引人们走向的却不是同一个目标。天神指引的是一个现实的世界，而元始天尊指引的是一个虚幻飘渺的世界，二者恰相对立。

1. 《春秋繁露》的此岸世界

董仲舒论证世间有天神，是为了说明社会秩序的神圣性，为稳定中世纪的社会秩序服务，这个社会秩序就是三纲。在《春秋繁露·基义》中，董仲舒宣称：“王道之三纲，可求于天。”所谓三纲是君臣、父子、夫妇，前者为后者之纲：“阴者，阳之合；妻者，夫之合；子者，父之合；臣者，君之合。物莫无合，而合各有阴阳。”（《春秋繁露·基义》）君、父、夫之所以为纲，是因为君、父、夫为阳，臣、妻、子为阴，阳者尊，阴者卑：“丈夫虽贱皆为阳，妇人虽贵皆为阴。阴之中亦相为阴，阳之中亦相为阳。诸在上者皆为其下阳，诸在下者皆为其上阴。”（《春秋繁露·阳草阴卑》）在三纲中，君主处于最高位置，最为重要，所以董仲舒特别重视对君主与天神关系的论证。董仲舒主张君权天授：“臣闻天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。《书》曰：‘白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌。’此盖受命之符也。”（《汉书·董仲舒传》）针对战国时期以来流行的禅让说，董仲舒认为：君主的权力并不属于他个人所有，他无权转让给别人。历史上朝代的更迭是天命转移的结果，是上天的意志在起作用。因此他强调，天命之所以会转移是因为政治有阙，需要由新圣替换旧圣承担治世的使命。更受命之后应该在政治上改弦更张，如果一因旧制行前代之政，易姓而王也就失去意义。他强调，君主的职责是“事天”，事天就应该“承天意”，由此引发了他易姓而王的一系列措施：徙居处，更称号，改正朔，易服色。

董仲舒强调，君主政治应该效法天道，按天意行事。他提出的“道之大原出于天”，是非常鲜明的政治纲领。“天”或“道”被视为正义的化身：其一，天道公正无私；其二，上天位尊而仁；其三，天道阳德阴刑。总而言之，君主的使命是体现天道，政治路线以天意为指归，《春秋繁露·王道通三》认为人主应该“与天共持变化之势”。

在董仲舒的政治神学体系中，世界是属于“天”的，主宰人类命运的是“天”。当“天”创造了世界和人类社会以后，为了治理万民，把直接管制万民的权力授予了“天子”——与“天”具有最亲近血缘关系的人。然而，在董仲舒看来，这种授权不是无条件的，君主必须秉承天意，执行上天赋予的使命，替上天管理好社会。所以，董仲舒把君主治天下称之为王者以道配天。《春秋繁露·四时之副》举例说：“天有四时，王有四政。四政若四时，通类也。”所谓“四时”“四政”，是指春生、夏长、秋收、冬藏以及与之相类的庆赏罚刑：“庆赏罚刑各有正处，如春夏秋冬各有时也。四政者不可以相干也，犹四时不可相干也。”类似的话董氏说了很多。除了四时之政外，还有五行之政。无论是四时之政还是五行之政，都是一定的政治范式，君主依照这些范式办事，政兴人和；否则，便会有灾异，这便是董仲舒的祥瑞灾异论：“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之。不知自省，又出怪异以替惧之。尚不知变，而伤败乃至。”（《汉书·董仲舒传》）总之，《春秋繁露》要把人们引向现实世界，引向世俗的社会和政治。

2. 《度人经》的彼岸世界

《度人经》为人们呈现了一个神灵的大千世界。《度人经》直接描述了“三界”和“三十二天”。三界，即欲界、色界、无色界三个世界。欲界，是魔鬼的欲望的世界。在这个欲望的世界中，看不到仙道和入道，魔鬼横行，它陷人们于死亡。比如，魔鬼聚集在“北都泉曲府”，他们要减损人寿，断绝人命：“北都序曲府，中有万鬼群。但欲遏人算，断绝人命门。”色界，是俗人的世界。这个世界一端连着仙道，一端连着鬼道，“天地渺莽，秽气氛氛”。借助于神灵的恩典，人们才可以超度到上一层的仙界中，体验无限的快乐。但是，“我界难度”，“成败懈怠，度者几人”。无色界，是神灵的世界。在这个世界之上，是元始天尊的居所：“三界之上，眇眇大罗。上无色根，云层峨峨。唯有元始，浩劫之家。部制我界，统乘玄都。”在这里，元始天尊目睹着整个世界，期望着超度整个世界的人们。但是，如果人们惑于鬼道，不乐仙道，最终难逃五道轮转，进入魔鬼地狱世界。

“三十二天”，即32个世界。这32个神灵的世界按东南西北四个方向排列，每个方向8个世界。以东方为例：“东方八天”为“太皇黄曾天”“太明玉完天”“清明何童天”“玄胎平育天”“元明文举天”“上明七曜摩夷天”“虞无越衡天”“太极蒙翳天”。这32天是世外的乐园，人们理想的天国，那里没有苦恼，也没有死亡。这是一个神圣的世界。

在《度人经》中，这个世界充满了各式各样的大小神灵。在32天界中，同人间一样，有32帝。仍以东方为例：“东方之帝”为“帝郁（缙）玉明”“帝须阿那田”“帝元育齐京”“帝刘度内鲜”“帝丑法轮”“帝恬（恹）延”“帝止定光”“帝曲育九昌”。32帝之外，又有“五帝大魔”：“青天魔王巴元丑伯、赤天魔王负天担石、白天魔王反山六目、黑天魔王监丑朗馥、黄天魔王横天担刃。五帝大魔，万神之宗。飞行鼓从，总领鬼兵。麾幢鼓节，游观太空。自号赫奕，诸天齐功。”此外还有“十方神王”：“东方无极飞天神王”“南方无极飞天神王”“西方无极飞天神王”“北方无极飞天神王”“东北无极飞天神王”“东南无极飞天神王”“西南无极飞天神王”“西北无极飞天神王”“上方无极飞天神王”“下方无极飞天神王”。除了32天帝、五帝大魔、十方神王等大神外，还有无数的小神。无论是大神还是小神，他们的职责具有相似性，即都与色界的人类的生死存亡有关。其中，有的监督养人类的生活，时刻准备养把人类超

度到天国：“中有度人不死之神，中有南极长生之君，中有度世司马大神，中有好生韩君丈人，中有南上司命司录，延寿益算度厄尊神。同骸起死，无量度人。”

《度人经》告诉人们，元始天尊留给世人的灵书是无比神圣的，它可以将信徒从尘世的生死轮同中解救出来。元始天尊解救世人的办法，是让世人诵经。诵经具有无限的神能：“有知其音能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神工下观其身，书其功勤，上奏诸天。万神朝礼，地祇侍门，大勋魔王，保举上仙，道备克得，游行三界，升入金门。”诵经的次数越多，就越能进入天国世界：“诵之百遍，名度南宫；诵之千遍，魔王保迎；万遍道备，飞升太空，过度三界，位登仙公。”与此同时，《度人经》还规劝人们，当遇到灾厄的时候，把斋戒、行香与诵经结合起来，这样就可以消灾禳祸：“夫天地运度，亦有否终；日月五星，亦有亏盈；至圣神人，亦有休否；末学之夫，亦有疾伤。凡有此灾，同气皆当。齐心修斋，六时行香，十遍转经，福德立降，消诸不祥。”类似的话语在《度人经》中反复出现过多次。就是说，元始天尊的所谓“灵书”是人们消灾除厄的法宝。信道者诵经不但可以为自己消灾祈福，而且可以为他人消灾求福：“夫末学道浅，或仙品未充，运应灭度，身经太阴。临过之时，同学至人，为其行香，诵经十过，以度尸形如法，魂神逸上南宫。随其学功，计日而得更生，转轮不灭，便得神仙。”

总之，《度人经》要把人们引向彼岸世界，在那里，有无限的天国、无限的神灵、无限的幸福。只要按照神灵的意愿做事，坚持诵经，最终就能得到神灵的拯救，进入天国世界。

精华集成

第十辑

道学旁通

百年道学



封面设计：周 明



定价：3180.00元（全4册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第十辑

道学旁通

卷二

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第十辑

道学旁通

卷一

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第十辑,道学旁通:共4卷/
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7231-5

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.

①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270741号

选题策划:张 树

责任编辑:张 树 王 珺 杨凯茹

《百年道学精华集成》第十辑《道学旁通》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张130 字数2600000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7231-5

定价:3180.00元(全4册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷二

分辑主编◎张崇富

编校◎孙伟杰

莫江凤

裴 馈

韩高洁

《道学旁通》卷二·道家道教与儒释 目 录

道儒释关系综论

比德、性德和道德

- 儒佛道三家“德”论比较····· 陈 坚 (3)
- 试论中国传统文化的儒释道互补格局····· 金太军 (12)
- 略论儒释道三教合一的内在因素····· 鲁湘子 (19)
- 论净明道三教融合的思想特色····· 孙亦平 (23)
- 儒佛道三教关系与中国佛教的发展····· 洪修平 (32)
- 儒、佛、道三教的结构与互补····· 牟钟鉴 (45)
- 刍议儒释道之“和”····· 叶小文 (50)
- 论道家思想的曲折发展及其现代意义
- 以儒佛道三教关系为视角····· 洪修平 (57)
- 汉魏两晋儒释道关系简论····· 曾召南 (65)
- 儒佛道三教关系探微
- 以两晋南北朝为例····· 李承贵 (80)
- 简论南北朝时期的儒释道关系····· 曾召南 (89)
- 北魏儒释道三教关系刍议····· 黄夏年 (100)
- 隋唐儒佛道三教关系及其学术影响····· 洪修平 (114)
- 儒释道的融合和宋明理学的产生····· 贾顺先 (124)
- 儒佛道交融的朱熹天理论····· 何 静 (130)
- 《东坡易传》论“道”与“性”
- 兼论其中儒佛道三家关系问题····· 陈仁仁 (139)
- 三教合一与全真道····· 范玉秋 (146)
- 道教的发展与“三教合一”····· 陈翠芳 (154)
- 全真道与儒释墨浅论····· 张应超 (161)

明代儒佛道的合流及其世俗化	陈宝良 (165)
“三教合一”思潮与“三一教”	
——晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察	刘晓东 (175)
性命双修：“仙佛圣凡同具同证”	
——陆西星、李西月三教思想探析	唐大潮 (182)
试论明清之际道教“三教合一”思想的特点	唐大潮 (188)
前清儒者视野中的民间佛道信仰	王世光 (195)

道家道教与佛教

净土宗昙鸾法师与茅山派陶弘景先生	苏晋仁 (203)
论道家的内圣外王和禅宗的不执著	张松辉 (206)
试论老庄思想对僧肇的影响	刘国梁 (212)
列子与佛经的因袭关系	陈连庆 (217)
道术：佛教进入中土的法门	刘亚丁 (226)
汉明帝时无佛道角力事	
——《佛道交涉史论要》之一节	李养正 (234)
王玄览融佛入道的道教学说	黄开国 (239)
陶弘景与佛教史实考辨	卢仁龙 (244)
《老子化胡经》与佛道之争	刘立夫 (252)
佛教伪史《汉法本内传》与佛道论争	刘林魁 (261)
《六祖坛经》与道家、道教关系考论	张培锋 (268)
北魏太武帝崇道抑佛的回顾与反思	陈 燕 (278)
论六朝隋唐道教的自然义	圣 凯 (284)
唐代佛道二教的发展趋势	孙昌武 (293)
多元文化视野下的唐代佛道关系	
——以唐代长安为中心	张泽洪 (304)
论隋唐道教“道性”论对于佛性思想的吸收	杨维中 (316)
全真道“功行”与达磨“二人”之比较	见 见 (325)
儒道对立互补之比较	李宗桂 (329)

道家道教与儒学

从竹简《文子》中道与德的关系看早期儒道关系	刘 伟 (337)
-----------------------------	-----------

论《淮南鸿烈》的儒道整合·····	陆玉林 (343)
儒主道辅, 本道兼儒	
——论扬雄《法言》的思想特征·····	张兵 (348)
早期儒家的道家化·····	陈鼓应 (352)
试论玄学中“自然”的儒化·····	季乃礼 (361)
郭象哲学中以庄融儒的特色·····	任蜜林 (365)
论《太平经》中的儒家思想·····	龙晦 (373)
从《想尔注》看汉儒对早期道教的影响·····	贺绍恩 (381)
儒道会通如何可能?	
——葛洪思想之“内道外儒”说解析·····	余玥 (386)
寇谦之援儒入道思想述评·····	谢路军 (393)
周敦颐与道教·····	蔡宏 (398)
道教与宋代理学·····	蔡方鹿 黄海德 (401)
论道教哲学对宋明理学的影响·····	赵宗诚 (406)
北宋时期的儒、道学术会通论·····	李祥俊 (412)
宋明理学的纳道入儒与儒学的新发展·····	孔令宏 (419)
《太极图说》道教渊源新探	
——兼论“无极而太极”之说的形成·····	刘聪 (423)
论朱熹对道教的影响·····	詹石窗 (431)
道教对朱熹思想的深刻影响·····	郭齐 (438)
朱熹理学对道家、道教思想的援用·····	丁原明 (442)
从《牧斋净稿》看朱熹的道教信仰·····	王利民 (449)
金元之际儒学与全真教的关系·····	师道刚 (458)
全真教的儒教成分·····	王宗昱 (463)
净明道的理学特色·····	曾召南 (469)
从儒道互补看净明道的特色·····	赖保荣 (474)
论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义·····	吕锡琛 (477)
元代净明道与朱、陆之学关系略论·····	郭武 (483)
明代王学与道教·····	鲍世斌 (492)
儒教与道教关系的个案分析·····	张荣明 (497)