

# 中国儒佛道三教关系研究

洪修平/著



新平知學

PDG

中国社会科学出版社



# 中国儒佛道三教关系研究

洪修平/著

新  
平  
和

ISBN 978-7-5004-9260-3



9 787500 492603 >

定价:46.00元

# 中国儒佛道三教关系研究

洪修平/著

中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

中国儒佛道三教关系研究/洪修平著. —北京: 中国社会科学出版社,  
2011. 1

ISBN 978-7-5004-9260-3

I. ①中… II. ①洪… III. ①儒家—中国—文集②佛教—中国—文集  
③道教—中国—文集 IV. ①B222.05-53②B948-53③B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 211961 号

责任编辑 夏 侠 雁 声

责任校对 王兰馨

封面设计 大鹏工作室

技术编辑 戴 宽

---

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 君升印刷有限公司

装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 1 月第 1 版

印 次 2011 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

印 张 21.25

插 页 2

字 数 380 千字

定 价 46.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

PDG



# 自序

儒佛道是中国传统思想文化的三大重要组成部分，自汉代佛教传入，其与儒道构成的三教关系，构成了汉代以后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文化的特点及其发展的走向。因此，改革开放以来，随着对儒佛道三家各自历史与思想的研究全面展开和日益深入，对三教之关系研究的重要性和迫切性也就越来越呈现出来。

我本人对这个问题的关注大概是从20世纪80年代开始的。在过去的这些年中，我在研究中国佛教的同时，也一直把这个问题作为自己教学和科研的关注点。记得当年我在做禅宗研究的博士论文时，就是从三教关系着眼将禅宗视为以佛教为本位的三教合一，并据此选题和展开研究。<sup>①</sup>1988年，我从复旦大学博士毕业，回到南京大学任教。当时有博士学位的教师还比较少，南京大学对这些青年教师非常重视，我刚毕业不久，还没有高级职称，就获得了硕士生导师的资格，开始指导研究生，并开设硕士生学位课程。我把自己的研究方向确定为“儒佛道三教与中国哲学”，从1990年开始，分别给本科生和研究生、后来又给博士生讲授三教关系的课程。屈指算来，自己正式开始从事与三教关系相关的教学与科研，前后正好二十年了。看到这些年来，有越来越多的学者参与到三教关系的研究中来，相关的研究成果层出不穷，我感到很欣慰，说明当年自己的选择还是很有意义的，也为开拓新的研究领域贡献了自己的一份绵薄之力。

回想起来，在刚开始的阶段，还是遇到了许多困难，其中之一我至今记忆犹新，对此我曾在拙著《中国佛教文化历程》（江苏教育出版社2005年版）的自序中写道：“有一种看法认为：研究佛教就只能把精力集中在佛教，若杂以对

---

<sup>①</sup> 请参阅拙著《禅宗思想的形成与发展》（江苏古籍出版社1992年初版，2000年修订版）。

其他学说的研究，就有大而化之不务实或好高骛远之嫌。记得前些年我准备从事儒佛道三教关系的研究时就有人觉得，穷一生精力研究佛教还很难说能研透佛教，年轻人竟想同时搞三教？很不以为然。似乎研究佛教就只能读佛书，只有那种就佛研佛式的研究才算研佛。”但我本人并不这样认为。“在我看来，佛教文化是一种相对独立的文化形态，但它是与其他文化形态和社会现象相联系而存在的，不能把它孤立起来加以研究。特别是研究中国佛教，更是如此。中国佛教之所以叫‘中国’佛教，就在于它既是佛教，又是在中国这块土地上生长起来的中国化的佛教。所以，要了解中国佛教，就必须了解中国的社会和传统的儒、道等思想文化。而要了解汉以降的中国社会和儒、道等传统思想，也必须了解中国佛教文化。通过各种文化现象的比较研究，有时更容易发现佛教的特点，也更能挖掘佛教的现代意义与价值。事实上，儒佛道等作为中国文化的有机组成部分，相互影响，相互渗透，常常是你中有我，我中有你，怎么能割裂开来呢？有时我甚至认为，即使研究先秦的儒、墨、道、法，知道一点佛教也是有益的。因为人类文明都有某种共性，都是在探讨人类自我生存问题的过程中形成并为人类自身的生存而服务的，虽然它们的表现形态常常不一样，表达的具体内容和观点也往往不同。了解其他的思想学说，对深入了解儒道等文化精神，有时会有意想不到的启发作用。俗话说：‘他山之石，可以攻玉。’岂能一叶障目，人为地狭窄自己的眼界呢？现代佛学专家汤用彤先生精魏晋玄学，通宋明理学，不仅没有影响他成为佛学大家，反而使他的佛学研究独树一帜。我愿以他为榜样。”更多的师长也都给我鼓励，使我当时申报的课题“儒佛道三教关系史”获得了国家社会科学基金的资助。

正是由于师长和朋友们的鼓励，我在教学和科研中，一直对三教关系进行着思考和探索。拙著《中国佛教文化历程》也是本着这样的基本看法和思路撰写的，后来有学者以《三教关系下的佛教》为题对此书做了评论，认为“儒佛道三教关系成为《历程》写作的一个指导思想，当然也成为《历程》与其他同类著作相区分的一个显明标志，也表现了这本书的独有特色”（《佛学研究》1996年刊）。

1993年，我在授课讲稿的基础上修改完成了《儒佛道与中国哲学——三教关系史与论》一书的初稿，同时与南京大学出版社签订了出版合同。但由于当时应出版社之邀，正在全力赶写《中国佛教文化历程》，此书直到1994年8月才完稿，交稿后一周，我便作为访问学者赴美国一年。1995年夏回国以后，我就

抓紧把自己承担的国家社科基金青年项目结项，同时希望抓紧时间修订完善《三教关系史与论》的书稿。

但身在“江湖”中，往往会身不由己。除了日常的教学和指导研究生，许多科研任务经常会挤进来而打乱了自己原有的研究计划。可能很多人都会有同感：学校组织的项目、学术前辈主持的项目、朋友之间邀请的项目……很多都是比较难以拒绝的，而这都要花费大量的时间。这样，随着《中国禅学思想史》、《惠能评传》、《如来禅》、《中国儒学文化大观》、《肇论注译》、《佛教与中国传统思想文化》、《国学举要·佛学卷》、《儒佛道哲学名著选编》、《中国思想学说史》（隋唐卷）、《中国佛学之精神》等专著、参著或主编的书一一问世，自己对三教关系的系统研究却一直未能集中精力全面展开，《三教关系史与论》的修订也一直被拖了下来。而随着每年的教学与科研，包括完成上述这些科研项目任务，也不断积累着有关三教关系的知识与研究心得，学术界相关的研究更是在不断地推进，这更使自己觉得原有的书稿不进行大的修改，就拿不出手了，故出版社虽然几次催稿，但我都婉言推辞了。《三教关系史与论》一书也因此而至今未能出版，常常引以为憾！希望能结合自己目前的研究，在吸取学界近年来最新研究成果的基础上，尽快弥补上这个缺憾。

当然，三教关系的研究一直是我多年来喜爱和关注的专题，虽因诸事干扰，却也一直没有停止对相关问题的探讨，不断积累的研究心得虽未得充分的时间系统表达，但还是利用各种机会从不同的角度撰写了一些文章，表达了自己对儒佛道三教关系的一些基本看法及专题研究。本书所收录的就是这方面研究内容的一个汇集。虽然这些论文距离自己多年来预期的目标还差很多，但毕竟记载着自己这些年来的探索与思考，收集在此，敬请学界朋友批评指正，以作为自己下一步继续努力的动力与方向。

我个人认为，儒佛道三教关系，既可以进行综合性的整体研究，也可以进行专题性个案研究。即使是综合性的整体研究，有时也有一个分别从儒或佛或道为进路来研究的问题。由于我自己的学术背景是佛教研究，因而许多文章还是从佛教研究为进路的。这也从一个侧面说明这项研究的工程浩大，需要多方面的力量一起来努力。同时，对三教关系进行专题性个案研究，并不一定就必须同时涉及三教，其中任何两家的关系，也应该是三家关系的题中应有之义。只有这样，才能不断推进并深化对三教关系的研究。所以本书“附录”中博士生课程中佛教传入之前儒道的关系也被列为三教关系的重要内容。对此，也欢

迎学界提出宝贵意见。

本书共收录论文 23 篇，基本上都是过去 20 多年来陆续发表于《中国社会科学》、《哲学研究》、《世界宗教研究》、《中国哲学史》、《哲学与文化》等海内外学术刊物上与三教关系相关的学术论文，在每篇论文的末尾都分别注明了出处和时间。考虑到本书的整体性，论文收录时，个别标题和内容或文字略有修订或调整。论文按主题或内容，分为总论篇、分论篇、比较篇、专论篇四个部分。总论篇是对三教关系历史展开及其与中国思想文化、中国文化特质之关系的总论。分论篇是以三教关系为视角，分别对儒佛道三教各自的历史发展及其特点或文化精神的探讨。比较篇是从不同的角度对儒佛道三教或其中两家某些问题、某些观点的比较研究。专论篇则收录了几篇讨论不同时期与三教关系相关的问题的专题论文。

除了以上四个部分的内容之外，本书的“访谈篇”收录了几篇海内外学术刊物对本人学术经历和学术研究思考的访谈录，其中记载了本人有关三教关系研究的一些思考，故收录于此，以供参考。“附录篇”则收录了本人开设的硕士生和博士生相关课程的教学提纲，既供参考，也欢迎批评指正。

最后有几点需要说明一下。其一，本书题名加上“中国”，是为了突出本书所说的儒佛道三教主要是指中国传统思想文化中的儒佛道，因为大家知道，儒佛道的传播发展的范围是并不限于中国的。其二，本书所说的“三教”之教，是在“教化”的意义上使用的，主要是指“教化”之教而非“宗教”之教，因为儒学是否是宗教，还可以再讨论，但称儒佛道为“三教”，至少在南北朝时期已经出现了<sup>①</sup>，认为儒佛道这三家都具有辅助王化、教化民众的社会文化功能，故以“三教”名之<sup>②</sup>，所以讲“三教”关系，并非意味着就是把儒家视为宗教了。其三，论文中有几篇是与人合作完成的，征得合作者同意后收录于此，并向合作者致谢（《“完人”人格》与徐长安教授合作，《谈〈儒藏〉的编纂》与隋

---

① 如北周道安的《二教论》中说：“然三教虽殊，劝善义一。途迹诚异，理会则同。”《周书》卷五《武帝纪上》记载说：“建德二年……集群臣及沙门道士等，帝升高座，辨析三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后。”（《北史》卷十《周本纪下·周高祖纪》中也有相同的记载）在南北朝至隋唐期间，曾多次举行过由帝王召集主持的“三教论衡”的公开辩论，也有《三教论衡》（唐代白居易作）和《三教平心论》（元代刘谧著）等著作存世。

② 当然也有学者认为，历史上“三教”之称，说的就是三种宗教。请参阅李申教授的《中国儒教史》（上海人民出版社 1999 年版）与《中国儒教论》（河南人民出版社 2005 年版）等有关论著。

思喜博士合作，玄禅人生观和社会观比较的两篇文章与孙亦平教授合作）。其四，由于前两年本人曾出版了一本佛学方面的论集《中国佛教与儒道思想》（宗教文化出版社 2004 年版），有些论文为避免重复，本书就没有再收录（例如《论儒佛道三教人生哲学的异同与互补》、《也谈两晋时代的玄佛合流问题》），但也有一些文章因为本书体例和内容的需要，仍然予以收录（例如《试论中国佛教思想的主要特点及其人文精神》、《明代四大高僧与三教合一》等），特此说明。

完成本论集的编撰，心中并没有觉得特别的轻松，反而有种“路漫漫其修远兮”、“任重而道远”之感。本人目前正在主持国家社科基金项目“儒佛道三教关系与中国宗教的发展及精神”的课题研究。尽管由于在南京大学图书馆兼任馆长以后，自己自由支配的时间受到很大影响，但收集资料倒也比以前方便了不少，还学会了许多在网络时代搜寻、获取海内外文献资料的新方法，本人将扬长避短，尽最大努力把当前这个课题认真做好。希望以本书的出版为新的起点，在不远的将来能拿出新的成果以丰富三教关系研究的学术园地，也了却自己多年来的学术心愿。

洪修平

2010 年 3 月 16 日于南京大学图书馆

# 目 录

自序 .....	(1)
----------	-----

## 总论篇

论中国儒佛道三教关系的历史展开 .....	(3)
从儒佛道三教关系看传统文化的“人学”特质 .....	(22)
从儒佛道三教看中国传统文化的“完人”人格及其历史价值 .....	(37)
儒佛道思想家与中国思想文化 .....	(48)
儒佛道三教与当代社会的转型 .....	(60)
Confucianism, Buddhism, Taoism and Chinese Philosophy （儒佛道三教与中国哲学） .....	(66)

## 分论篇

论儒学的人文精神及其现代意义 .....	(77)
从国学和儒学内涵的演变谈《儒藏》的编纂 .....	(91)
试论中国佛教思想的主要特点及其人文精神 .....	(106)
论道家道教思想的曲折发展及其现代意义 ——以儒佛道三教关系为视角 .....	(118)
老子、老子之道与道教的发展 ——兼论“老子化胡说”的文化意义及佛道之争 .....	(128)

## 比较篇

论中国佛教人文特色形成的哲学基础

——兼论儒佛道人生哲学的互补 ..... (143)

佛教思想理论的中国化与三教关系 ..... (154)

论道家、佛教眼中的知识与智慧

——兼论中国禅宗的“自性般若”的思想 ..... (167)

老庄玄学与僧肇佛学 ..... (177)

性情与人心：试论玄禅人生观的异同 ..... (189)

名教、自然与佛法：玄禅的社会观之比较 ..... (203)

## 专论篇

佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生 ..... (213)

三教关系视野下的玄佛合流、六家七宗与《肇论》 ..... (223)

隋唐儒佛道三教关系及其学术影响 ..... (239)

略论禅宗三教合一的中国化特色 ..... (253)

论三教合一的禅宗是传统哲学发展的重要环节 ..... (263)

明代四大高僧与三教合一 ..... (271)

## 访谈篇

宗教情怀与真理认知

——洪修平先生访谈录 ..... (285)

纵横禅学与中国哲学

——佛学学者洪修平 ..... (294)

## 回归佛陀的本怀

——洪修平教授访谈录 ..... (300)

## 觉悟人生,群心向善

——洪修平教授访谈录 ..... (308)

## 附录篇

儒佛道三教关系史与论 ..... (317)

儒佛道三教关系专题研究 ..... (327)



# 总论篇

---



# 论中国儒佛道三教关系的历史展开

印度佛教在两汉之际经西域传入中国内地，便始终与中国固有的以儒、道为主要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，中国佛教得到了不断发展，而佛教在中土传播发展的历史其实也就是一部三教关系史。源远流长的中国思想文化经过数千年的递嬗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。本文拟从三教关系中来透视中国佛教的发展，从中国佛教的发展中来把握三教关系的历史进程，这将有助于我们更好地了解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着巨大的差异。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，佛教的中国化很大程度上就是佛教的道化和儒化，三教关系也就由此而形成并逐渐展开，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而在皇室及贵族上层中间流传，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代传到中国，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，就在译经的过程中融会吸收了传统的哲学、伦理和宗教观念，从而使佛教逐渐在中土站稳脚跟，并最终跻身于华夏文化之中，成为与儒、道并列的中国思想文化三大重要组成部分。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。以传为第一部汉译佛经的《四十二章经》为例<sup>①</sup>，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”<sup>②</sup>，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”<sup>③</sup>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”<sup>④</sup>，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。这与道家的清静无为显然不是一回事，但《安般

① 这是一部介绍小乘佛教基本教义的佛经，关于此经的译者、译时、译地，历来异说纷纭。一般认为，它是一种经抄，而不是一部独立的佛经，主要摘译自小乘佛教的基本经典《阿含经》。

② 《六度集经·布施度无极章》，《大正藏》第3册，第16页上。

③ 《大正藏》第15册，第169页下。

④ 同上书，第165页上。

守意经》中却说：“安谓清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也。”<sup>①</sup> 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。”<sup>②</sup> 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。”<sup>③</sup> 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”<sup>④</sup>，用“色之自然”来表达“色即是空”<sup>⑤</sup>，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。<sup>⑥</sup>

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做出了调整。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

① 《大正藏》第15册，第164页上。

② 同上书，第163页下。

③ 同上书，第170页上。

④ 《大正藏》第8册，第450页上。

⑤ 同上书，第441页下。

⑥ 关于佛教般若学对玄学的影响，请参阅本书收录的拙文《佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生》和王晓毅的《王弼评传》（南京大学出版社1996年版）。

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”<sup>①</sup>,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”<sup>②</sup>。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”<sup>③</sup>,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”<sup>④</sup>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”<sup>⑤</sup>,而且还极力主张“治国以仁”<sup>⑥</sup>,认为“为天牧民,当以仁道”<sup>⑦</sup>。除了这些治国牧民之道以外,经中还大力提倡“孝顺父母”<sup>⑧</sup>,歌颂“至孝之行”<sup>⑨</sup>。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

① 《大明度经·累教品》,《大正藏》第8册,第503页上。

② 《大明度经·随品》,《大正藏》第8册,第503页中。

③ 《大明度经·行品》,《大正藏》第8册,第481页中。

④ 同上书,第478页下。

⑤ 《忍辱度无极章》,《大正藏》第3册,第27页下。

⑥ 《布施度无极章》,《大正藏》第3册,第6页上。

⑦ 《明度无极章》,《大正藏》第3册,第47页上。

⑧ 同上书,第49页上。

⑨ 《忍辱度无极章》,《大正藏》第3册,第25页上。

论证佛教与儒、道在根本上的一致性，积极倡导三教一致论。就现有资料看，最迟在三国时，社会上已出现了儒佛道三教一致论，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”。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来。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、道一样，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、儒一致论，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容受及支持，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》三教一致论的提出，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、儒一致的同时，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”<sup>①</sup>。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止佛教势力的膨胀，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

南北朝时期是儒佛道三教关系全面展开、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基本上占主导地位。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

<sup>①</sup> 以上引文均见《弘明集》卷一《理惑论》。

之辨、佛法与名教之辨以及神灭与神不灭等理论上的大论战，也才会有释慧远为“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，在南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。例如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，即是当今如来，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。”（《魏书·释老志》）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》中保留了大量的资料。《弘明集》是僧祐站在佛教立场上，面对儒、道两教对佛教的攻击，为“护持正法”、驳斥异教而编集的。<sup>①</sup>僧祐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。”（《弘明集后序》）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”，僧祐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。僧祐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法，而是在收录“刻意翦邪，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》不仅搜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的三教关系以及佛教在三教关系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、

<sup>①</sup> 僧祐在《序》中说：“道以人弘，教以文明；弘道明教，故谓之《弘明集》。”他在《后序》中也谈到了自己编集此书的宗旨。他说：“余所集《弘明》，为法御侮。通人雅论，胜士妙说，摧邪破惑之冲，弘道护法之璜，亦已备矣。”

如来，虽三训殊路，而习善共辙也”，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》”<sup>①</sup>，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”，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”<sup>②</sup>，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”<sup>③</sup>；作为世俗社会的统治者，梁武帝又承认“朕思阐治纲，每敦儒术”<sup>④</sup>，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、道的进一步融合发生了一定的影响。“三教虽殊，劝善义一，途迹诚异，理会则同”<sup>⑤</sup>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。

由于儒家学说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”。东晋名僧释慧远在《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”。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。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

① 《南齐书》卷四十一《张融传》。

② 《茅山长沙馆碑》。

③ 《南史》卷七十六《陶弘景传》。

④ 《梁书》卷二《梁武帝纪中》。

⑤ 北周道安《二教论》引，载《广弘明集》卷八。

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“蠹俗伤法”<sup>①</sup>；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”<sup>②</sup>；范缜更是批评佛教“浮屠害政，桑门蠹俗”，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，货殫于土木。”<sup>③</sup>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”相比配等来说明儒佛一致，或者在佛教的思想体系中加入忠孝仁义等儒家的内容以调和儒佛的分歧，而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”<sup>④</sup>；北周释道安则在《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，出世入真之轨辙。……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？”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”，

① 《南史》卷七十《郭祖深传》。

② 《广弘明集》卷七《荀济传》。

③ 《梁书》卷四十八《范缜传》。

④ 《广弘明集》卷四《舍道事佛诏》。

佛教讲“因缘而有”，道教讲“自然之化”，等等，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<sup>①</sup>。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？”<sup>②</sup>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“入国而破国，入家而破家，入身而破身”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<sup>③</sup>；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，聃适西戎，道之所在，宁选于地”来说明以地域取舍教说的不可取<sup>④</sup>；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

① 请参阅本书收录的拙文《老子、老子之道与道教的发展——兼论“老子化胡说”的文化意义及佛道之争》。

② 《南齐书》卷五十四《顾欢传》。

③ 《弘明集》卷八《灭惑论》。

④ 《弘明集·后序》。

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。<sup>①</sup> 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”。<sup>②</sup> 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，而且是理论上的争论少，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，则无疑在其中起了重要的作用。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<sup>③</sup>。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”<sup>④</sup>，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，认为三教协调一致才能有助于治国利民。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 《弘明集》卷八《灭惑论》。

② 《广弘明集》卷八《二教论》。

③ 太武帝曾下令五十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！……诸有佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长，悉坑之！”（《魏书·释老志》）。

④ 昙积：《谏周祖沙汰僧表》，载《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。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。”<sup>①</sup> 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。”<sup>②</sup> 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斥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”<sup>③</sup>，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

① 《唐会要》卷四十七《议释教上》。

② 《贞观政要》卷六《慎所好》，上海古籍出版社1978年版，第195页。

③ 道宣：《集古今佛道论衡》卷三。

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，得到了格外的重视。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。”<sup>①</sup>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”<sup>②</sup>。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。

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、相互融合的必要性和重要性，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，希望以儒家学说来调和佛、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。”<sup>③</sup>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

① 《续高僧传》卷二十五《慧乘传》。

② 《旧唐书》卷六《则天后本纪》。

③ 《柳宗元集》卷二十五《送僧浩初序》。



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；华严宗人则不仅融合吸收儒、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，道教在它开创时期，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，为隋唐佛教文化的趋于鼎盛提供了有利条件。

在儒佛道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的争论，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，也由此而湮没散失。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入宋以后以儒家为本位的三教合一的新阶段。

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，但当时北方佛教已在勉强维持，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民众中的影响，都达到了相当的程度，它在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向，到了宋代，各宗的相互融摄更趋紧密。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。而首倡禅教一致论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，永明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”<sup>①</sup>，而应该兼融儒佛。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，

<sup>①</sup> 《闲居编》卷十九《中庸子传》上。

诸教皆尊之，而佛教殊尊也”<sup>①</sup>。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”<sup>②</sup>。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。<sup>③</sup>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“教虽分三，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深广的“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”。在儒家的立场上实现“三教合一”是这个时期大多数理学家所走的共同道路。

不过，入宋以后儒佛道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。例如明代高僧云栖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

① 《辅教编》下《孝论·序》。

② 《闲居编》卷二十二《谢吴寺丞撰闲居编序书》。

③ 例如智圆曾自称“好道注《阴符》”（《闲居编》卷四十八《潜夫咏》），《宋高僧传》的作者赞宁也表示仰慕高僧的“好儒重道”（《大宋僧史略》卷下）。

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。”<sup>①</sup>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：“人皆知释迦是出世底圣人，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。”<sup>②</sup>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，佛教最终毕竟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。

（原载《南京大学学报》2002年第3期，原题为《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》）

---

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。

# 从儒佛道三教关系看传统 文化的“人学”特质

儒佛道三教是中国传统思想文化的三大基本组成部分。外来的佛教文化如何得以与传统的儒家、道家（道教）融而为一？其融合的基点是什么？根本契机何在？本文力图通过对佛教中国化的透视和对三教特点及其相互关系的探讨，来对这些问题作一初步的解答，进而对中华文化的特质以及传统文化在 21 世纪的地位与命运提出个人的浅见。

## 一

儒家和道家（道教）是从中华文化的土壤中孕育并发展起来的民族文化，而佛教则是由印度传入的一种外来文化。作为传统文化一部分的中国佛教有着许多与印度佛教不同的特点，也有着与印度佛教完全不同的历史命运。主张“无我”、否定现实人生的意义与价值、强调“出世”的印度佛教在中国传统文化的氛围中却形成了它突出主体、肯定现实人生的价值取向，铸就了它入世求解脱的现实主义品格，“出世不离入世”、“入世以求出世”成为中国佛教的基本信条，在印度本土曾一度绝迹的佛教在中国却绵延数千年而至今不绝，这一切，都与佛教经历了一个不断中国化的过程密切相关。

佛教的中国化过程，从思想文化层面上看，主要是与传统的儒、道相互冲突、相互融合的过程，印度佛教之所以能够通过这个过程而在中土得到极大的发展，最终与儒、道共同成为传统文化中不可分割的有机组成部分，这除了人们通常所说的中国社会历史的需要与佛教本身具有较高的思辨性等特点外，也

与传统文化的“人学”特质密切相关。

笔者认为，中国传统思想文化本质上是一种关于“人”的学问，重视现实的人与人生问题是传统文化最根本的特质。对此，我们暂且以“人学”来加以概括。这里的所谓“人学”特质，其内涵主要是指重视现实的人生问题，探讨人之所以为人的本质、人性、人的价值、人的理想（理想人格）、理想人格的实现以及人的生死、人的自由与解放，等等。传统思想的其他一些特点，例如开放性、包容性、强调变易、中庸与和谐、强烈的入世与现实主义精神、注重人伦关系、重道德完善与心性修养以及天人合一的思维模式等等，都与传统文化的“人学”特质有关，或者说，都是在关注人生、探求“人”的问题的过程中形成的。

传统思想文化中，学派众多，观点各异，但从根本上说，各种不同的思想或学派，其出发点与归宿，大都是“人”，其思想的核心，也大都是“人”的问题，只是在对人的价值取向上与对人的实现途径等问题上，所持见解各有不同而已。作为传统文化三大理论主干的儒佛道亦不例外。从文化的结构上看，基于对人及人生问题的探讨，儒佛道三种文化形态在内容上的互为补充与相互制约，都是在“人学”的基础上实现的，都是围绕着“人学”而展开的。正是传统文化的“人学”特质，决定了三教的冲突、交融与互补，而传统文化的“人学”特质也在三教关系的演进和三教的互补过程中不断地得到深化与发展。从文化系统的内部机制上看，这也是中国富有宗教神学思想而宗教神学未能“至上”的重要原因，它与中国封建专制集权的政治力量强大等文化的外部原因相互为用，共同规定并制约着传统文化的发展及其走向。

## 二

儒家思想是传统思想文化的主流，传统文化的“人学”特质在儒家思想中也表现得最为充分。

儒家对人的重视，在孔子“问人不问马”的态度中就已得到了体现。“天地之性人为贵”（《孝经·圣治》）为儒家普遍坚持的一个基本看法，而陆九渊有段话则说得最为明确。陆九渊说：“天、地、人之才等耳，人岂可轻！人字又岂可轻！”（《象山先生全集》卷三十五）这里，陆九渊继承并发挥了儒家重“人”的

传统，不仅充分肯定了人与天地的同等地位，而且充分意识到了人的自我价值。他所说的“人”，既是指群体的人，也是指每一个个体的人。

有种比较普遍的看法认为，传统文化重群体而不重个体，重人伦而不重人，因此在传统文化中缺少主体意识，缺少对主体价值的肯定，尤其是儒家的人生哲学，更是以牺牲个人的价值来追求社会价值的（当然也有持相反意见的人）。这种看法是不全面的。这里的关键问题是，我们应该把传统思想放到一定的社会历史条件下来加以考察和分析，应该看到，儒家面对的是中国以血缘为基础的，宗法性专制集权长期处于主导地位的封建社会这样一个社会现实，它不可能回避君臣父子这样一种社会关系来谈人的问题，而它的现实主义态度也决定了它在探讨人的价值和人的实现等问题时必然对社会群体与人伦关系给予足够的重视。事实上，儒家的重人伦、重群体就包含着对个体、对个人价值的肯定，甚至可以说，儒家的重人伦、重群体就是从重人、重个体出发的，最终仍然回归到对每一个具体的个人的关注。当人的价值、人的存在与社会伦理发生冲突时，儒家明确提出可以变通的方法来对待“礼”就是一个很好的说明。孟子说：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”（《孟子·离娄上》）这里，对人的肯定显然是放在第一位的。可以说，儒家是在中国封建社会这样一个特定的社会历史条件下通过迂回曲折的途径对人的本性、人的价值、人的实现等问题作出了探索并提出了自己的解答。儒家“把自我的道德修养作为治国平天下的起点，同时又把治国平天下作为自我道德修养的归宿”<sup>①</sup>，这也从一个侧面反映了儒家致力于在现实的社会生活中完善自己、实现个人价值的理想和追求。

从总体上看，宗法伦理是儒家理论的主干，而“人”则是其全部理论的出发点与核心。对人的重视与对人伦关系的强调，是儒家理论的两重性格，它构成了儒家学说本身难以摆脱的困境，也是解开儒家文化之谜、发掘儒家学说现代价值的关键。

儒家人生哲学的两重性，在儒家的创始人孔子那里就已定下了基调。孔子生活在社会大变革的春秋末期，他在总结前人思想的基础上提出的仁与礼，第一次明确肯定了“人”的本质与价值，探讨了人之本质与价值的实现，框架了儒学乃至传统“人学”的基本模式。“仁者人也”，从“人”从“二”的“仁”

<sup>①</sup> 张岂之：《中国儒学思想史》，陕西人民出版社1990年版，第31页。



规定了人之所以为人的本质，肯定了每一个人存在的价值，“仁者爱人”则揭示了人之本质的社会性意义，注意到了从人与人的关系中来把握人的本质，由此出发，“克己复礼为仁”便强调了在人与人的关系中完善人、实现人的必要性。人是社会的人，人都是生活在现实的社会关系中并在这种关系中表现了他的本质与价值，人只有通过现实的社会活动才有可能实现他自身的价值，不协调好各种社会关系，人就无法真正完善自己并最终实现自己。儒家清楚地认识到这一点。“克己复礼”就是要求以“礼”的社会道德规范来约束自己，做到“非礼非视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，从而实现“归仁”，实现“仁”也就实现了人的最高价值，如果人皆如此，那么“天下归仁焉”。所谓“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，都表明孔子是在尊重每个人人格的前提下把协调人际关系视为自我完善、自我实现的一种手段或途径的。正因为如此，所以孔子才从人伦关系最后又落脚于个人的道德修养，乃至后来儒家强调“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”（《礼记·大学》），也正因为如此，所以孔子才说“为仁由己”——在人际关系中完善自己，实现自己的主动权全在自己！孟子以后的“性善论”将社会伦理赋予人的本性，一方面明确地从人的本质上揭示了人与动物的根本区别，另一方面又进一步从道德论上肯定了每一个主体为善去恶的理性自觉和自由选择，赋予了每个人在社会关系中实现自我的能动自主权及其内在根据。

孔子把自觉向内的“克己”和主动向外的“爱人”作为协调人际关系和加强个人自我修养以实现“仁”的两种基本途径，并以礼和乐等作为平衡人与人及人自身内部各种关系的主要文化手段，这些同时也就都成为孔子“人学”的主要内涵。对照言之，孔子的“人学”与德国古典哲学家费尔巴哈将“对己以合理的节制”和“对人以爱”作为“道德的基本准则”的人本主义有着惊人的相似之处。不过，如果说，以抽象的人为出发点的费尔巴哈的道德论如恩格斯所批评的那样是“贫瘠和空泛”的话<sup>①</sup>，那么，注意从现实的社会关系中探讨“人”的问题的孔子的“人学”却是有着相当丰富的内涵，并且，孔子之学在以后数千年的发展演变中逐渐形成了以“人”的实现为中心的向内注重居敬、慎独的自我修养和向外强调治国平天下的内外相合的一整套的“人学”体系，对中华文化产生着久远的深刻影响。

<sup>①</sup> 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社1972年版，第29页。

孔子提出“克己复礼为仁”，以“礼”作为人们共同遵奉的行为准则和道德规范以保证“仁”的实现，他所说的“礼”主要是指周礼，这一点常被人批评为“保守”或“守旧”。诚然，在新的社会关系正在取代旧的社会关系之时，孔子将已经过时的、不适合当时社会发展的“周礼”作为协调处理人际关系的规范准则，这确实有着保守的复古倾向。但是，孔子看到了人的社会性，不脱离群体来抽象地谈论个体，强调在协调人际关系中追求人的实现，这一点却是值得肯定的。这也奠定了后世儒家“修齐治平”积极入世的现实主义的基本精神，并形成了与老庄道家乃至后来的道教、佛教的避世主义，出世主义迥异的思想倾向。同时，我们也应该看到，面临“礼崩乐坏”，而新的社会秩序又未建立起来之局面的孔子，在当时要想协调人与人的关系，可供他选择的也只有曾经给社会带来过相对安定的“郁郁乎文哉”的周礼。由于孔子的着眼点并不是社会政治，他孜孜以求的是人的实现，他主要是从实现“仁”的角度提出“复礼”主张的，这就使得他的“礼”有着不同于“周礼”的新内容和新意义，正因为此，孔子在强调“礼”的同时又提出了“礼”要有损益的观点，并以“仁”来规定甚至取舍“礼”，认为“人而不仁如礼何？”并能够在马厩失火时问“人”不问“马”，表现出了超越“周礼”的对每一个“人”的尊重。孟子正是循此出发，进一步以仁心、仁政冲破了“周礼”的束缚。至于孔子“人学”中关于“礼”的思想和重人伦的倾向，具有被异化为束缚人和阻碍人之实现的外在权威的可能性以及这种可能性随着封建专制集权的加强而成为现实性，这是另一回事，而这正是孔子儒学的悲剧。

孔子创立的儒学从一开始就强调在人与人的关系中实现人的必要性，而家庭则是人类最初最重要的社会关系，也是中国小农经济的宗法社会一切社会关系的基础，因此，“孝悌”便成为调整人与人的关系以实现“仁”的根本条件，所以说“孝，礼之始也”（《左传·文公二年》），“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》）。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中曾指出：“家庭起初是唯一的社會关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系，而人口的增多又产生了新的需要的时候，家庭便成为（德国除外）从属的关系了。”<sup>①</sup> 由家庭扩大到国家，“孝”也就发展为“忠”。秦汉时，统一的封建国家建立，于是便

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第33页。

有了“忠者，其孝之本与”（《大戴礼记·曾子本孝》）的说法。当协调社会上下左右各种人际关系的伦理规范不但被说成是人的本性，而且被强化为三纲五常的道德戒条而与专制集权统治结下了不解之缘以后，儒家关于人的实现的理想便只能是纸上谈兵了。但我们并不能由此而忽视或抹煞儒家在宗法性封建专制制度这样一种特定的社会条件下对人的价值与人的实现等问题所作的探索，甚至也不能完全否定儒家的重群体、重人伦的倾向被强化而对“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”等崇高精神的形成所起的积极作用。从探讨人的价值、追求人的实现出发，最终却导致了对人的束缚，这是儒学乃至传统文化的一个悲剧。只有打破封建桎梏，才能结束悲剧，救出儒家“人学”中有价值的新内容。把儒家说成是只重人伦不重人，只重群体不重个体，或者脱离了群体与人伦关系来抽象地谈论儒家对人、对个体的肯定，并据此对儒家作出评价，似乎都是不全面的。

人不仅生活在社会中，还生活在自然中，人只有同时协调天（自然）与人的关系，其自身的价值才能得以实现。儒家的“人学”既注意到了人与人（社会）的关系，也对人与天（自然）的关系给予了足够的重视。孔子虽然不多言“天”，但他所说的“不怨天，不尤人”（《论语·宪问》）和“五十而知天命”（《论语·为政》）等也透露出了他从现实的人生出发而对天人关系表示关注的信息。如果说孔子的“重人”尚有把“天”悬置起来的倾向，那么，孟子和荀子以后的儒家就始终是结合着天来探讨人的问题了。儒家将人与天地并称为“三才”，肯定“天地之性人为贵”，同时又强调天人关系的和谐与协调，认为“能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（《礼记·中庸》），把“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”（《易·乾卦·文言》）视为人生的理想境界。无论是敬天、畏天、天人感应还是制天命而用之，也无论是天人不相预还是天人交相胜，都体现了儒家从天人一体的整体结构中对人的价值、人的实现等问题作出的探讨。由“尽心知性”、“知性知天”而至“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》），“其视天下，无一物非我”（《正蒙·大心》），“仁者浑然与物同体”（《二程遗书》卷二上），正是儒家从人及人性（仁）出发，经天地人“一体之仁”而又回归主体的思维轨迹，同时也就决定了儒家的知识论与修养论合而为一的基本特色。

## 三

儒家谈人，仅限于现世；儒家谈人的实现，强调的是主体道德上的自觉完善，但如何从主体自身来强调为善去恶的必要性？当人在各种社会关系中无法实现自我的时候又该如何？儒家对此少有解释。即使是其所谓“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》），也仍然是从“隐居以求其志”（《论语·季氏》）的角度提出来的，其态度仍然是积极入世的。而佛教与道教（道家）却对此作了另一番精彩的说明。

道家的理论框架是“自然”，但他们的着眼点仍然是“人”，对人的地位给予了充分的肯定，（《老子》第二十五章曰：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”）只是他们走了与儒家相反的道路。儒家重人的社会性，强调从社会关系中实现人，因此才有修齐治平、内圣外王这一套理论；而道家重的却是发挥人的自然之性，强调的是个人的自主、独立和自由，正是由此出发，才有庄子的独与天地精神往来和杨朱的“拔一毛而利天下不为”的以“我”为主。在实现人的途径上，儒家讲“成圣”，道家讲“归真”，儒家强调积极入世，通过“修齐治平”来成就“圣人人格”，道家却想挣脱伦理的束缚，通过效法自然来实现人生，所以说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），主张人道应该效法天道的自然无为。老子的“大道废，有仁义”（《老子》第十八章），为人的返朴归真作了论证，他的清静无为、贵柔守雌，“无为而无不为”（《老子》第四十八章），“唯不争故天下莫能与之争”（《老子》第二十二章）等则实际上为人的自我实现提供了另一条迂回曲折的道路。庄子在老子“绝仁弃义”（《老子》第十九章）主张的基础上进一步抨击仁义的虚伪性，采取与现实社会完全不合作的态度，主张返归自然，甚至主张回归到“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子·马蹄》）的所谓“至德之世”。庄子的人生哲学强调游心于四海之外而与天地同游，追求一种“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的精神境界。庄子所提出的理想人格是由“无己”而达到“无待”之境，亦即从精神上超脱一切自然和社会的限制，泯灭物与我的对立，把自己消融于天地万物之中而臻于道我合一、独与天地精神往来之境，实现逍遥的人生。这实际上同样是希望顺同自然之化而全生葆真，享尽天年，

所以庄子才说“以天地为大炉，以造化为大冶”，要人“安时而处顺”（《庄子·大宗师》）。

熔多家学说于一炉而以道家思想为理论主干的中国道教，依于道家效法天道的自然论和“贵生重己”的人生论而将“长生久视之道”进一步发展为长生成仙之道，向往一种超脱世俗的无忧无虑的神仙生活，对儒家“穷则独善其身”作了柳暗花明又一村的新开拓。

值得指出的是，道教在对待儒家伦理的态度上与主张“绝仁弃义”的先秦道家并不一致，道教自它创立之始，就兼融并蓄地吸收了儒家忠君孝亲的思想，提出了“为子当孝，为臣当忠”<sup>①</sup>的主张。在以后的发展中，道教又进一步把儒家的忠孝规定为信徒人人必须遵守的“大戒”，还出现了“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”（《抱朴子·对俗》）的说法，把遵奉儒家名教说成是得道成仙的重要前提，甚至还出现了以“忠孝”命名的道教派别（“净明忠孝道”），表现出了宗教文化之间的相互影响与渗透以及中国宗教随着封建专制制度的加强而对王化政治的迎合。

但是，对于道教来说，效法自然而追求长生成仙毕竟是它始终不变的最终理想和目标，它并不认为忠孝仁义就能实现理想，它只是把忠孝仁义视为实现人生目标的必要手段之一而已。因此，道教并不像儒家那样大力提倡人们积极入世，有所作为，努力在协调人际关系和从事社会活动中实现自己，而是更强调个人的求道实践。在现实的人生道路上，道教也反复规劝人为善去恶，但这也是结合着人们“乐生”的本性和道教长生的理想来展开说教的。道教一方面以天地鬼神的“赏善罚恶”来说明“善者自兴，恶者自败”<sup>②</sup>，由于天地鬼神会给善人增寿，给恶人减年，因此，“务道求善，增年益寿，亦可长生”<sup>③</sup>；另一方面，道教又以先人之善恶将由子孙后代承受报应的“承负说”来要求人们行事皆“当为后生者计”，应该为免除后世子孙的“承负之厄”而多多行善。

为了实现长生成仙的人生目标，道教提倡并从事炼丹、服气、守一、存神等多种道术的修炼，这些修炼大都是模拟自然、以“天人一体”为其理论基础的。在道教看来，人体本身也是一个小天地，它是大天地的一个缩影，天人是相通的。因此，通过效法自然的修炼，就能够“人与天合”、“神与道合”，人便

① 王明：《太平经合校》卷九十六，中华书局1960年版。

② 王明：《太平经合校》卷一百一。

③ 王明：《太平经合校》卷一百十二。

能与天地自然一样永恒长久。在道教中占有很重要地位的金丹道，视“修丹与天地造化同途”<sup>①</sup>，其以铅汞草木等药物炼制长生不死之金丹的外丹术，就是企图“假求于外物以自坚固”（《抱朴子·金丹篇》），即希望通过服食“百炼不消”的自然物以“炼人身体”，使人与天地自然一样“不老不死”（同上）；而其以人体比作炉鼎，以体内精、气、神烧炼永世长存之“圣胎”（神丹）的内丹修炼术，更是将道家的“效法自然”完全推向了神学的轨道。

总之，儒家要人尽人道，道家则强调法自然。无论是道家还是道教，都想在现实的社会之外另觅仙境，另求逍遥的人生。这样，进可儒，退可道，儒道相合，现实的人生可谓能进退自如了。但如何从人的自身来解释这种进退现象的必然性？儒、道皆显得力不从心。儒家的“未知生，焉知死”、“未能事人，焉能事鬼”与道家的“六合之外圣人存而不论”把对人及人生问题的探讨限定在现世，道教的承负说虽然在解释现实人生遭遇的时候超越了现世，但却又脱离了每一个人自身的行为而把它归之为自身之外的“先人”，而佛教却对每个人未生之前与已死之后作了系统的说明，从而更好地解释了现实的人生和人生的根本问题。

## 四

佛教本质上是一种讲求出世的人生哲学，解脱问题是其理论中最根本、最核心的问题。佛教的立论基点是对人生所作的“一切皆苦”的价值判断，它以“四谛”、“八正道”、“十二因缘”来否定现实人生的意义，论证从人生的苦海中解脱出来的必要性与可能性，又以“缘起”和“无我”作为其全部学说的理论基础，通过否定神意而倡导“众生平等说”，并进一步通过“业报轮回”的说教而把人们引向“诸恶莫作，众善奉行”的人生道德实践，以追求永超苦海的极乐。不难看出，这种消极的人生哲学中又包含着某种对“人”的肯定和对人的自由的一种向往，透露出了企求实现人的永恒价值的积极意义，只是它把人生过程由现世而延长为包括过去与未来的“三世”，把人生美好的理想放到了虚无缥缈的未来，但正是这种对“人生”内涵的扩大和对道德行为自作自受的强调，

<sup>①</sup> 《周易参同契分章通真义·序》，《道藏》第20册，第131页。

确保了佛教为善去恶道德说教的威慑性及其人生理想的恒久魅力，也正是这一点，提供了佛教与中国传统儒、道相融合的重要契机，弥补了儒、道思想的不足。而在佛教整个理论体系中始终被压抑、被窒息着的对人的肯定，却在中国传统文化的氛围中获得了新的生命力。

印度佛教是以反婆罗门的姿态登上社会历史舞台的。为了反对婆罗门教关于有万能的造物主（大梵天）和不死的精神主体（神我），佛教从缘起论出发，始终将“无我”视为它区别于各种“外道”的主要标志之一。但这同时也给佛教的人生哲学本身带来了其难以自解的矛盾：既是“无我”，又如何“轮回”并实现“解脱”？“若无实我，谁能造业？谁受果耶？谁于生死轮回诸趣，谁复厌苦求趣涅槃？”<sup>①</sup>为了解决这个矛盾，坚持“无我”的佛教又不得不提出“补特伽罗”、“中有”、“果报识”、“佛性”、“如来藏清净心”等假设之我来充当轮回与解脱的主体。这些假设之“我”在印度佛教中虽然只是服务于出世理论的“方便说”，不占主导地位，但它却蕴涵着肯定每个道德实践之自我的倾向与可能，当它传到中国而与传统的人死变鬼、灵魂不灭等宗教观念结合在一起的时候，这种可能便突破了它原有的理论框架而成为现实。轮回之“我”由此而获得了新的意义，并成为否定人生的印度佛教在儒家入世精神与道家自然精神的熏陶下通向肯定现实人生价值的内在根据。强调“无我”的印度佛教经过不断中国化以后，终于以“人人皆有佛性”为主流而在中土得到了广泛流传，突出主体、张扬自我的禅宗则成为最典型的中国佛教。立足于“众生”（指人及一切有情识的生物）的解脱而强调永超人生苦海的佛教在中国则更突出了“人”的问题，并被大多数人理解为求来世人生幸福的宗教而加以信奉。

佛教的中国化过程表明了这样一个事实：伴随着佛教与传统儒道的冲突，三教之间的相融相摄始终不断，而三教冲突与交融的基点则始终未尝离乎人生这个主题。外来佛教在传统“人学”的影响下日益获得了现实性的品格而由出世转向了入世，同时又不断丰富着传统思想文化的“人学”精神。

汉魏佛教通过译“无我”（同时否定肉身之我与精神之我）为“非身”（仅否定肉身之我）不仅如一般所认为的那样假借传统的宗教观念而得以在中土流传，而且从“人学”的角度看，亦以其永恒的主体为传统的人生论开辟了新的

<sup>①</sup> 《成唯识论》卷一，《大正藏》第31册，第2页中。

天地，所谓“周孔所言，略示近迹，至于释教，则备极幽微。故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐”（《高僧传》卷一《康僧会传》）即是对此的说明。汉代佛教对社会上神仙方术的依附，其立足点也正是通过主体自主自觉的实践活动而实现自己。正是基于此，佛教才同时以老庄道家之说与实例攻击了道教的荒谬之处。也正因为此，当儒家攻击佛教其辞虚无难用，其行不合传统伦理，故于人生无益时，佛教才理直气壮地以“苟有大德，不拘于小”作答，认为君子之道，贵乎所用，不应以形迹来定其优劣，强调君子应该“博取众善以辅其身”（见牟子《理惑论》）。而“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同”最终也就成为人们的普遍共识（见道安《二教论》）。

魏晋佛教般若学与玄学的交融合流，使佛教进一步得以与道家的自然主义人生哲学及儒家的名教相沟通，因为玄学在本质上是以老庄为基本骨架的儒道合流，本末体用之学，始终未尝离于人生；南北朝佛性论与传统心神的相合，也使佛教最终确立了自作自受的轮回解脱之主体，并又进一步从传统的人性论与修养论中获取了“养料”，因为心神实际上就是不灭的灵魂与本善的人性之混合体。正是在此基础上，佛教才得以在隋唐时创宗立派，建立以佛教为本位的儒佛道三教合一的中国化佛教思想体系。而传统思想在给予佛教以深刻影响的同时也在佛教的推动下酝酿着自身的重大变革。

隋唐佛学的核心是心性论。心性论既是本体论，更是人生论，它在对宇宙人生的整体性思考中重点探讨的就是主体的解脱问题。在隋唐佛教诸宗中，禅宗是中国化最为典型、也是对现实的“人”及人生问题给予最多关注的一个宗派。且不论其“随缘任运”的“行住坐卧皆是禅”对道家（道教）自然主义人生态度的融会，亦不论其“无念本觉”的心性论与儒家以知说性的性善论的相通，即使是它突出每个人的自性自度、强调自心即佛、破除对佛祖的迷信与崇拜，反对离开现实的社会人生来追求解脱等来看，亦可见得其受传统“人学”现实主义精神的深刻影响。人生问题不仅是个理论问题，更是个实践问题。禅宗在充分肯定每个人的真实生活所透露出的生命的底蕴与意义的基础上，融理想于当下的现实人生之中，化求佛（修道）于平常的穿衣吃饭之间。禅宗强调“全心即佛，全佛即人，人佛无异”（《五灯会元》卷三），把大乘佛教神化了的“佛”重新拉回到人自身，它所说的“佛性”也就主要是指“自心”或“自性”，是对人生实践之主体的一种肯定，它所说的“佛”实际上就是指内外无著、来去自由的解脱“人”。禅宗破除对权威的信



仰而把“人”的问题突出出来，这对于中国传统思想由宗教本位的隋唐佛学过渡到伦理本位的宋明理学有着极其重要的意义。禅宗为代表的隋唐佛教对宋明以后学术思想的发展影响是巨大而深刻的，这尤其表现在禅宗等对心性的探求说明及其修习方法对程朱陆王，乃至张载、罗钦顺、王夫之、戴震等人的思想所起的正负作用。

宋明以后传统思想的主流，就是在不断地探求理想人格及其实现问题，“人学”的特质得到了最充分的体现。从佛教来看，随着宋明理学的产生和发展，佛教的理论精华逐渐为传统思想所吸收和同化，它本身在中土的发展则日趋式微，特别是在理论上更无多大的发展。但完全中国化了的佛教在这个时期已经潜移默化地渗透到了传统文化的各个方面，它在关注人生的文化氛围中所铸就的“人学”品格也表现得格外充分，甚至提出了所谓“舍人道无以立佛法……是则佛法以人道为镕基”（《憨山大师梦游全集》卷四十五）的说法。这里“所言人道者，乃君臣、父子、夫妇之间，民生日用之常也”（同上）。主张“出世”的佛教在中国终于面向人生，依“人道”而立“佛法”了。当然，这并不影响佛教的解脱论从本质上说仍是一种“出世”哲学，因为它毕竟不是以入世为最终目的，而是视入世为方便法门，以出世为旨归的。这也是中国佛教虽然在一定的条件下可以成为统治思想的一部分协和王化却始终未能成为封建社会“正统思想”的重要原因。

从佛教的中国化，我们可以看到儒佛道三教关系的基本格局及其演变发展的大致过程：佛教在初传之时，主要是依附道家、迎合儒家以求得生存，道教在初创阶段也利用佛教、投靠儒家以求得发展，儒家则始终以华夏文华的正统自居，容忍土生土长的道教而对外来的佛教采取了批判或排斥的态度。魏晋南北朝时期，随着儒学独尊地位的丧失和佛道两教势力的日盛，三教在并存中全面展开了矛盾冲突，特别是佛道之争，甚至导致了流血事件的发生，但三教之间的渗透融合也日益加深，三教一致论在这个时期有进一步的发展。三教在冲突中交融，在交融中发展，在发展中迎来了隋唐时期鼎足而立的新局面。隋唐时期，佛教在融会儒道思想的基础上完成了中国化佛教宗派的建立，道教也在进一步吸收儒、佛的过程中构建了自己的思想体系，儒家则在重新获得正统地位的同时，又从佛道那里吸取大量的“养料”丰富发展了自己，以至于最终在唐宋之际形成了绵延上千年之久的以儒家为本位的三教合一思潮。宋以后，三教合一逐渐成为中国学术思想发展的主流。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。

## 五

在中国自给自足的小农经济长期占主导地位，宗法性专制集权的封建社会这样一个特定的社会历史条件下，儒佛道三教从不同的角度，以不同的方法，通过不同的途径，表达了自己对现实人生问题的关注和态度。他们的不同态度和不同的解决方法，在“人生”这个基础上，实现着一种互补。儒家具有强烈的人世精神，主张积极参加社会生活、协调与自然的关系来实现“内圣外王”的人生理想；道家与道教则以退为进，采取避世和法自然的态度以求实现长生成仙或精神自由的人生理想；若避世不成，还有佛教，佛教不仅宣扬万法虚幻，唯心净土，以“心不执著”来实现尘世即佛国、众生即佛的解脱理想，而且佛教还有天堂地狱的轮回报应说可以给人们赏善罚恶和摆脱生老病死等现实苦难的向往与追求以精神安慰。这样，“儒与老主治世，而密为出世阶；释主出世，而明为世间佑”（《灵峰宗论》卷五之三）。“稟儒道以理身理人，奉释氏以修心修性”（张彦远《三祖大师碑阴记》），儒佛道三教分别在经国、修身与治心方面分工合作，以不同的人生哲学满足了人们同时可能具有的多方面需要和不同的人在复杂曲折的人生道路上不同阶段的不同需要。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。此三者，经世、出世之学备矣，缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则肖之而已”（《憨山大师梦游全集》卷三十九）就是对三教互补的传统“人学”的最好概括。

需要指出的是，实现着互补的中国儒佛道三教不同的人生哲学之间也是有着许多相同或相通之处的。例如三教的理想人格并不一样，但三教都主张在理想人格面前人人平等，强调理想人格的可以实现，儒家说“人皆可以为尧舜”、“涂之人可以为禹”，佛教说“一切众生皆有佛性，皆得成佛”，道教也从一开始就提出了人人都有“不死成仙”的可能性。而且，三教关于实现理想人格的思维途径，也都体现着相同的“天人合一”的思维模式，儒家的“尽心知天”、道家与道教的“坐忘得道”、“形神合道”以及佛教的“得性体极”、“与道冥符”

等，都表现出了将天人视为一体的思维特点。同时，儒佛道三教虽然在一定程度上都保持着各自的相对独立性，但在传统思想文化的发展进程中，它们也在互排互补中不断扩大着共性并不断相互推进。例如儒道结成联盟以华夷之辨对佛教的攻击曾从反面促使佛教进一步与儒道等传统思想文化加强融合，而佛教对道教练丹服药、羽化成仙之荒谬性、粗俗性以及被农民起义利用“挟道作乱”之危害性的攻击，也从反面推动了道教吸取儒佛理论以构建自己的理论体系并进一步向贵族化方向发展以与原始道教划清界限。思想文化发展的这种辩证法促进了儒佛道三教的相互渗透融合，使三教的不同思想倾向也处于不断的调整变化之中。宋明新儒学的“出入于佛老”而又超越佛老、取代佛老是人所共知的事实，佛教的“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊”（《谭津文集》卷三）和“誓愿入山学神仙，得长命力求佛道”（《南岳思大禅师立誓愿文》）对儒、道的兼融也是显而易见的，至于道教大谈万法皆空、轮回转生的佛理，认为“二仪万物，虚假不真”，“灭度转轮，终归仙道”，在修行观上又强调“性命双修”，把“忠君孝亲”视为得道成仙的必要修行等，其儒学化、佛学化的倾向就更是一目了然的了。而这一切，正是体现了儒佛道三教在实现人生的问题上相互之间的补充。佛教对儒道人生哲学的不断补充与“完善”是佛教在中土能够广泛持久地流传并成为传统文化重要组成部分的深刻原因之一。

从传统思想文化的“人学”特质来看它的生命力与现代价值，我们至少可以得到如下几点初步的结论：首先，人的问题是人类的永恒主题，只要有人类存在，这个问题就不会过时，重视现实人生问题的传统文化必定会在今天与未来继续保持它的魅力，当今西方世界对东方文化的青睐即是一个例证。其次，人类对人生问题的不同探讨与解答，也将成为传统文化的新鲜血液而使传统文化充满生机与活力，并使它在解决人的问题中进一步发挥积极作用。传统文化对强调“出世”的佛教成功地加以改造利用的历史证明，传统文化正是在不断吸收各种文化成果的基础上发展的。第三，我们可以批判地继承传统文化中探讨人的问题的合理因素（精华部分），而传统文化的生命力与现代价值也有待于我们的挖掘、改造与创新活动。传统的儒佛道三教都是在封建专制的束缚下来探讨人的问题的，我们今天与未来对社会和自然的改造，既能为解决人的问题、实现人的自由和解放创造更好的客观条件，也能使传统文化中有价值的东西更好地得到“拯救”和发扬光大。最后，历史上的思想家大都是在正视现实、承认一定的社会存在的前提下来探讨人的问题并提出自己解决方案的，这也给我

们重要的借鉴与启示，我们总是处在特定的社会历史条件下来研究人的，若脱离或超越社会现实来谈人的实现，提出来的只能是空想。

（原载台湾《哲学与文化》1992年2月刊，原题为《从“三教”  
关系看传统文化的“人学”特质》）

# 从儒佛道三教看中国传统文化的 “完人”人格及其历史价值<sup>①</sup>

中国传统文化十分注重人与人生问题，注重伦理道德建设、塑造理想人格是其突出的特点之一。传统文化的理想人格是“至善至美”的“完人”，它是传统伦理道德完善的人格化体现。一代代炎黄子孙效法、追求的“完人”人格，尽管在中国封建社会并不能完全实现，但在塑造中华儿女的民族魂，催化华夏文明，提升人类品性方面作出了重要贡献。它对于当代青少年建构健康人格，摆脱精神危机的阴影，仍然具有重要的积极意义。

## 一 “完人”——中国传统文化的理想人格

中国传统文化，是以儒为主、佛道为辅的三教合一为理论主干的复合型文化。中国传统文化的理想人格，在儒家为“圣人”，在道家（道教）为“真人”，在佛教则为“佛”（菩萨）。“圣人”、“真人”、“佛”（菩萨）的人格都体现着道德上的“完美无缺”、“至善至美”，是理想的“完人”，故我们暂且以“完人”人格名之。金无足赤，人无完人。但把“完人”作为效法的楷模和理想的目标，追求道德的完善，这在现实社会中却是有意義的，因而是值得肯定的。下面我们对儒、佛、道三教中的理想人格先分别作一个简单的探讨。

---

<sup>①</sup> 本文为作者参加1993年5月20—24日在北京香山召开的“东方传统伦理道德与当代青少年教育国际研讨会”的论文。

## 1. 圣人：儒家的理想人格

儒家把“君子”和“圣贤”作为理想人格，认为他们是“人伦之至”、“万世之师”。“君子”立足现实，不重鬼神，以天下为己任，目光远大，意志坚强，坚持原则，见义勇为，努力以自己的学识道德影响社会，促使重民、爱民、惠民、利民、富民等进步主张的实现，谋求“大道流行”、“天下为公”的理想社会。“君子”十分注重自身的道德修养，爱憎分明，好学上进，“见贤思齐”，“见不贤而内自省”（《论语·里仁》），“见其过而自讼”（《论语·公冶长》），“无终食之间违仁”（《论语·里仁》）。“君子”处处为社会、为他人着想，“见利思义”、重义轻利，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），“成人之美，不成人之恶”（《论语·颜渊》）。“君子”集孝、悌、忠、义、直、礼、知、信、谦、勇、惠、温、良、恭、俭、让、宽、敏、刚、毅、木、讷、公等许多美德于一身，善于培养自己的浩然之气，坚守气节，做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》），在关键的时刻“舍生而取义”（《孟子·告子上》），“杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）。这样的君子，如果居于高位，“行中规绳而不丧于本，立足法于天下而不伤于身，富有天下而无怨财，布施天下而不病贫”（《荀子·哀公》），就达到贤人境界；如果进而有圣明智慧，晓万物之理，“修己以安百姓”，“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），在充分地实现自身的本性和价值的同时，也充分实现天下一切人的本性和价值，那就达到“圣人”这一理想人格了。

宋代理学家为儒家的理想人格提供了哲学本体论的理论基础。他们认为，“天理”是世界的本原，也是封建道德的最高准则，“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲”（《朱子语类》卷十二）。在宋明理学家的努力下，儒家的理想人格发展成为维护封建统治的一个完整、系统、严密的理论精品。

## 2. 真人：道家（道教）的理想人格

道家崇尚自然无为，抱朴守真，努力追求内在的自我而摒弃一切外在的诱惑，主张排除一切社会制度、包括仁义规范的干扰，超脱人世的一切束缚和限制，以保持内心的平静，守住“无知”、“无欲”、“无情”的自然人性，成为与

自然合一的“真人”，求得自己人格上的独立和精神上的自由。“真人”集真、善、美于一身：“无知守真，顺其自然也”（王弼《老子》第六十五章注），把天下人心复归到无所至的“深心”状态，便进入“真”的境界；圣人“处无为之事，行不言之教”（《老子》第二章），使百姓按其自然本性生存发展，便进入“善”的境界；“圣人名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大”（《列子·仲尼》注引何晏《无名论》），以无为本，以有为末，去掉一切浮华的名称，便进入完全表现“自然”的“大美境界”。

道教把与自然合一的“真人”发展为与日月同久的神人、仙人。这些神仙既有预料世事的卓越才能，又有“去害兴利”、予民实惠的仁爱之心（见葛洪《抱朴子·仁明》），“诸神相爱，有知相教”，“闻人有过，助其自悔”（《太平经合校》卷一百十、卷四十四）。他们寿比南山，德如东海，智慧超凡，功高盖世，也是一种尽善尽美的“完人”。

### 3. 佛（菩萨）：佛教的理想人格

中国佛教的全部理论都以现实的人为出发点，以拯救现实的人为目的。他们认为，“舍人道无以立佛法”（《憨山大师梦游全集》卷四十五），必须从现实的社会人生中去追求解脱。禅宗肯定“人人皆有佛性”，认为“全心即佛，全佛即人，人佛无异”（《五灯会元》卷三），“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛”（敦煌本《坛经》第三十五节）。只要明见了佛性，做到“无相”、“无念”、“无住”，身处尘世之中，心在尘世之外，悟透了人生之真谛，获得了精神上的飞跃，就进入“无生”、“无我”的理想境界，成为“佛”了。

“佛”（菩萨）智慧无穷，法力无边，大慈大悲，普度众生，具有布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等高尚品德，自觉觉他，觉行圆满。他有高度的自我牺牲精神，不惜牺牲自己的生命财产，慷慨地施舍众生；他有坚强的意志力，努力修行，坚持不懈；他有最大的忍受力，能泰然忍受各种羞辱，随缘即应，不留心中；他有佛教特有的般若智慧，能从总体上把握无限的事物，确立“缘起性空”的世界观。这样的理想人格显然也是一种“完人”，一种把外部世界以及自身全部看透，生死不染、来去自由、救苦救难、功德无量的“完人”。

儒、道、佛三家的理想人格各具特色——儒家“圣人”着眼于人与社会的关系，是促进社会和谐发展的“完人”；道家的“真人”着眼于人与自然及社会

客观环境的关系，是保持各人自身的自然本性，实现个人精神自由的“完人”；佛教的“佛”（菩萨）着眼于人与世界（法—我）的关系，是既拯救人生苦海中的芸芸众生，又获得自我精神解脱的“自利利他”的“完人”。——但追求道德上的至善至美却是他们的共同特点。在中国封建社会的长期发展中，儒、道、佛三家思想相互融合、渗透，表现出明显的互补性。陆九渊认为，经过“一是即皆是，一明即皆明”（《象山先生全集》卷三十四）的顿悟，认识了本心，自存本心，就能“内无所累，外无所累，自然自在”（同上，卷三十五），成为一个无所不知、无所不能的“完人”，道德完善、顶天立地的“超人”。

## 二 “完人”人格与中华儿女的民族魂

儒、道、佛所共同表达的对理想的“完人”人格的向往，在中华民族的历史上产生了巨大的影响。中国传统文化的“完人”人格大致具有以下一些特点：

（1）天人合德，物我一体。儒家认为，天、地、人有一个共同的本性，人可以尽心、知性、知天。道家的“真人”品格“尊天道”、“法自然”，道教也主张“圣人与天地合其德”（《抱朴子·诰鲍》）。佛教讲“人无我”，“法无我”，人我皆空，本是一体，可以通过“明心”、“见性”以“成佛”。儒、道、佛三家的“天人合德”说，为“完人”人格的形成奠定了牢固的理论基础。

（2）内圣外王，修身治国。儒家的理想人格中包含有治国平天下的重大社会责任，要求人们“正己正人，成己成物”，把个人的良好品格推及社会，诉诸政治，使“修己”与“安人”、“安百姓”紧密结合起来。道教和佛教在发展过程中，都受到儒家内圣外王思想的影响，一步步向王权政治靠拢。道教把修身成仙与维护名教纲常结合在一起，认为“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本”（《抱朴子·对俗》）。佛教在教义中增加了“孝诸父母”、“君臣和顺、上下相敬”的内容。儒家“天下为公”的“大同”理想、老子设想的自然、淳朴的“小国寡民”社会和庄子向往的“至德之世”，道教“诸神相爱”的“神仙”世界，佛教“人皆善心”、“无不具足”的“天堂佛国”，都是从各自的理想人格推演出来的，都具有诗情画意般的圆满性。

（3）人皆可圣，自觉觉他。中国传统文化承认每一个人在人格修养上的平等权利，儒家讲“人皆可以为舜尧”，“涂之人可以为禹”；道家最早提出人与万



物俱得一气，因而也就承认人人具有回复其素朴本性、“全生葆真”、成为真人仙人的可能性；佛教主张一切众生皆有佛性，即使是作恶多端的“一阐提人”，只要思想觉悟，放下屠刀，便可立地成佛。除了自己刻苦修身、自学成圣外，还要满腔热情地帮助别人觉悟，“海人”、“教人”、“立人”、“达人”，具有仁爱万物、普度众生的博大胸怀。

(4) 重义轻利，克己奉公。义是儒家治国做人的一条重要原则，其主要内涵是把整体利益放在第一位，把个人的物质利益看得微不足道。“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）老庄主张无私无欲，不让精神受外物所累。道教也反对“废公为私”，“求欲无已”，主张守瘠、安贫、知止、仁明，以维护纲常名教。佛教徒更是以“苦行僧”著称，主张通过修心，斩断一切物质欲望，不去贪求执取，安于现实，以“永离苦难，名入涅槃”（《华严金狮子章》）。

(5) 阴阳互补，刚柔相济。儒家的“圣人”注目于社会，具有阳刚的特征，自强不息，积极进取；道家的“真人”注目于自然，贵柔守雌，以退为进；佛教似乎是刚柔兼备，一方面以超越常人的无畏精神和顽强毅力，勇猛精进，坚韧不拔，在文化的创造与交流方面卓有成就，另一方面又主张无私无欲，与世无争。

儒、道、佛三家理想人格的上述特点，使中国传统文化的“完人”人格表现了很大的弹性和很强的适应力。“达则兼济天下”，治国安邦，建功立业；“穷则独善其身”，“处旷壤之野”，保持自己的人格独立与精神自由。具有上述特点的中国“完人”人格，曾在中华民族的发展史上起过巨大的积极作用，并对中国文化乃至世界文明的发展作出了重要贡献。

首先，从理论上说，“完人”人格在理论上丰富、发展了社会伦理学说，促进了人类道德水平的提高。我们说，有“人”的发现，才有人格的建构。在人类文化史上，孔子是最早发现“人”的先哲之一。他第一个用理性的、人道主义的眼光审视了中国社会，研究了人与人、人与社会的关系。他把包括奴隶在内的劳动者也看做“人”，要求人们将心比心，推己及人，充分体现了孔子对自我人格的发现与对他人人格的尊重。

中国文化的“完人”人格以“天人合一”的人性论为理论基础，与社会政治紧密结合，并具有广泛的群众基础，成为包括达官贵人、士农工商各阶层在内的万千大众普遍认可的价值目标，并对他们的思想修养、道德行为产生了巨大的吸引力和驱动力。中国文化的“完人”人格向人们展示了理想人格的丰富

内涵——珍贵人生，勤勉有为；既要自尊，又要尊人；关心社会进步，促进人类发展；多贡献，少索取；多劳作，少享受；学而不厌，行而不止，努力培养和丰富自己造福人类的智慧、意志、气质、才能……中国传统文化的“完人”人格学说内容之丰富，境界之高雅，价值之珍贵，在世界文化史上是罕见的。

再从实际影响来看，中国传统文化的“完人”人格在塑造中华民族的国民性、锻铸中华儿女的民族魂、使中华民族自立于世界民族之林的过程中，发挥了重要的作用。

中华民族的悠久历史、灿烂文化，是中华民族历代劳动人民的伟大创造。一代代创造历史和文化的中华儿女又离不开正确思想的指导、伟大精神的激励。中国传统的“完人”人格就是指引中华儿女不息前进的旗帜，激励人们奋发向上的战鼓。一代又一代思想家，随着社会的发展，不断用新的理论、新的范畴、新的内容来充实、完善“完人”人格；日益丰满、光彩的“完人”人格又培养了董仲舒、王充、范仲淹、朱熹、王夫之等许多好学深思、忧国忧民的进步思想家、哲学家，造就了王安石、康有为、谭嗣同等具有深重历史责任感和革故鼎新精神的政治家，以及包拯、海瑞、于谦等一批批公正廉洁、刚正不阿的清官，哺育了苏武、岳飞、文天祥、戚继光、林则徐、关天培等一代代维护祖国尊严、富于牺牲精神的爱国主义英雄，熏陶了千千万万志士仁人锲而不舍、坚韧不拔的进取精神。玄奘西行，历尽磨难；鉴真东渡，九死一生；李时珍撰《本草纲目》，费30年之殚精；谈迁写《国榷》，花了两番心血。万里长城、京杭运河、敦煌壁画、龙门石窟、故宫建筑、苏州园林，以四大发明为代表的成百上千个世界第一，以《四库全书》为代表的浩瀚典籍……这些辉煌的成就，哪一件不是中华民族伟大坚韧力的见证？千千万万在“完人”人格影响下辛勤奉献自己智慧和汗水的人们，一点点地支撑着中华民族的大厦，使她傲然挺立在世界的东方，永放光华！

从先秦到明清，从君王到平民，在中华文明史的每一张每一页，我们都可以看到传统文化“完人”人格的影像，感觉到“完人”人格所产生的深重力量。

当然，中国传统文化的“完人”人格也有其历史的局限。以伦理政治为轴心的“完人”人格强调为现实政治服务，被强大的封建专制统治引向了“义务本位”的极端，呈现出一种片面性，即过分强调做人的义务而相对忽视了一个人应有的权利，虽维护了社会的安定、和谐，但又强化了封建专制，阻滞了民主与法制的发育；“完人”人格重义轻利，重德轻才，主张与人为善，以物为

友，造就了一批批谋道不谋食的仁人君子，促进了中华礼义之邦的形成，但又一定程度上影响了物质财富的创造和积累，易于养成知足常乐的保守心态和追求平均主义、不敢冒险竞争的庸人心理。

### 三 “完人”人格在当代“新人”人格建构中的地位

近代中国在许多方面与西方发达国家的差距越来越大。与西方资产阶级崇尚的“强人”<sup>①</sup>人格相比，中华传统的“完人”人格日益暴露出它的弱点，在激烈的商品竞争和武力较量中显得有点力不从心、束手无策。但这并不意味着传统的“完人”人格已经完成了它的历史使命，恰恰相反，其中许多闪耀着真理光辉的颗粒在现代社会仍然显示了并将继续显示出它巨大的价值，发挥积极的作用。当前，我们必须按照发展社会主义商品经济的要求，批判地继承“完人”人格的合理内核，充分吸收包括“强人”人格中合理成分在内的各种新鲜养料，重铸社会主义初级阶段的“新人”人格，以促进中国社会主义现代化事业的迅速发展。下面我们分三点来略述之。

#### 1. “新人”人格的基本特点

社会主义“新人”人格的主要特征是：（1）自尊自立，遵纪守法。懂得并善于行使自己的权利，又严格履行应尽的义务，平等待人，独立思考，在不影响他人利益的前提下自由地处理个人事务。（2）尊重科学，追求真理。实事求是，以理性的态度探求科学的真理，捍卫科学真理，遵守客观规律，顺应历史潮流，勇于修正错误，及时克服缺点。（3）义利结合，先公后私。重视个人利益，勇于并善于利用自己的聪明才智和辛勤劳动合法致富，不断提高自己的物

---

<sup>①</sup> 我们把资本主义商品经济社会普遍流行的理想人格暂且概括为“强人”。这种“强人”主张公正、平等、博爱、蔑视权威，大胆追求财富和个人幸福，强调自尊自立、个性自由，易于冲动，敢于冒险，反应敏捷，讲究效率，注目未来，勇于竞争，知识丰富，意志坚强，有很强的开拓精神和应变能力，努力在建功立业、满足自己需要的过程中造福社会……这是对中世纪神秘主义、禁欲主义宗教人格的否定，体现了历史的进步。

质文化生活水平，但又时刻把国家和集体的利益放在第一位。（4）勇于拼搏，自强不息。要有远大的志向，坚定的信念，艰苦奋斗的精神，坚韧不拔的毅力，为事业的成功刻苦学习，勤勉敬业。（5）为善去恶，以和为贵。大力发扬同情疾苦的人道主义精神，用自己的人力、物力、财力去助人、利人、乐人，反对一切残害他人的罪恶活动，并尽力加以制止，努力制造一个安静、和谐、共和、同乐的社会环境。此外，这种“新人”还具有宽容、守信、谦虚、礼让等一切适合于时代需要的美德。

## 2. “完人”人格的现代伸展

在现代“新人”人格的建构中，中国传统的“完人”人格无疑具有重要的地位。道德的发展是有连续性、继承性的。只要人类社会还存在，注重理想人格的塑造、谋求社会和谐发展的问题就不会过时。而在这个问题上作出了重大贡献的中国传统“完人”人格就有着独特的价值、永恒的魅力。前台湾大学教授、中研院美国文化研究所所长朱炎先生说过：“美国各大城市的 China Town，向以没有犯罪的地区而扬名于彼邦。可是自从这些地区里的这一代年轻人渐渐抛弃中国传统文化而大量或全盘地接受美国生活的那一套后，问题就越来越多，甚至有些地方已经沦为罪恶的渊藪。”<sup>①</sup>这一事实告诉我们，中国传统的理想人格中确有弥足珍贵的东西，在现代社会中仍然可以发挥维护社会安定团结的重要作用。例如：

（1）人皆可圣的人格平等思想。不管你处于社会的哪一个位置上，都具有加强道德修养的必要性以及成为圣人的可能性。在封建社会，“圣人”对于绝大多数成员来说是一个可望而不可即的偶像，但他向社会的每一个成员都提出了建构健康人格的任务，给了他们一个向真、向善、向美发展的驱动力，这对于提高全社会的道德水准和文明程度具有积极的意义。

（2）关心他人和社会的整体意识。中国的先哲们把社会看成是一个有机的整体，要求社会的每一个成员关心他人，讲求道义，把祖国的利益放在第一位，视“天下兴亡”为“匹夫”之责。这种爱人如己的高尚恕道，注重整个社会和谐发展的群体意识，不仅为中国封建社会的巩固和发展提供了重要的心理条件

<sup>①</sup> 郁龙余编：《中西文化异同论》，生活·读书·新知三联书店1989年版，第29页。

和道德体系，而且对于任何一个社会的发展都是不可或缺的。英国著名历史学家汤因比在与日本学者池田大作的对话中指出：“就中国人来说，几千年来，比世界任何民族都成功地把几亿民众从政治上团结起来。他们显示出这种在政治、文化上统一的本领，具有无与伦比的成功经验。”<sup>①</sup>中国文明强大的统一性和同质性可以为未来的世界提供一种共同生存的凝聚力。这种关注整体的团体精神，正是我们加速现代化建设的一个重要优势。

(3) 注重精神完美的高尚追求。重义轻利，以理制欲，是中国传统文化“完人”人格的一个重要特点，也是中国古代许多伟人伟大人格的力量之所在。他们把道德的完善、真理的追求、精神上的自由作为人生的主要目标，不计报酬，不贪富贵，呕心沥血，艰苦创造，虽卓有贡献而又甘居清贫。他们一心向往天下大治的大目标，“视不义之富贵如浮云”，“不以情累其生”，“不以生累其神”。这对于净化人们的灵魂，淳化社会风气具有重要的号召力量。

(4) 自强不息的进取精神。中华民族以龙作为自己民族的象征，确实表达了一种奋发向上、奋勇拼搏、刚健有为、永不停步的进取精神。这种精神经孔子、荀子等进步思想家的弘扬，成为中国文化“完人”人格的一个重要象征。愈遭挫折，愈加奋发，穷且益坚，坚韧不拔。这种自强不息的精神，是中华民族创造光辉灿烂的古代文明，自立于世界民族之林的精神支柱。美国学者埃德温·赖肖尔在《中国论》中指出：“中国国民是世界上最具有坚韧力的国民”，中国若能完成政治，特别是文化精神上的独立，就意味着区别于近代西方物质文明的新文明可以形成，“中国将在最短的瞬间，向全人类展现其全新的希望，中国就能占据第一级的地位”。

中国传统文化“完人”人格中的真理颗粒，我们还可以找出许多，经过改造制作、锻炼升华，这些真理的颗粒就能在现代“新人”人格的建构中继续闪射出不灭的光华，焕发出新的活力。

但值得注意的是，中国传统文化的“完人”人格中也存在着不少封建糟粕，例如：

(1) 人格标准的帝王化、神圣化。儒家的“圣人”就是封建帝王的化身。道家（道教）的“真人”、佛家的“佛”、“菩萨”，都是地上的圣王在天国、仙

<sup>①</sup> [英] 汤因比、[日] 池田大作著：《展望二十一世纪》，中国国际文化出版公司 1985 年版，第 294—295 页。

界的投影，更加难以企及。“完人”人格浓厚的封建性和绝对的神圣性，使他高居于亿万臣民之上，这就在一定程度上影响了他的感召力。

(2) 人格权利的单向性。“完人”人格承认人们在成圣问题上的平等性，但否认人格权利上的平等性。阳尊阴卑，天经地义；三纲五常，不可动摇。君对臣、父对子、夫对妻有任意处置之权，后者只能逆来顺受，绝对服从。个人利益必须无条件地服从以皇帝为代表的社会利益，而个人的权利、自由和个性发展却受到种种严格限制，举步维艰。这种人格权利的单向性在加强民族凝聚力方面起过一定的积极作用，但又使绝大多数社会成员只有服从封建专制的义务，没有自己支配自己的权利，从而使其人格发展缺乏独立性和个性，呈现出一种畸形。

(3) 人格取向上的片面性。以“至善”为最高理想的“完人”人格，处处渗透着伦理中心原则，重义轻利，重德轻才，重道轻器，以理制欲，这对中国人精神文明程度的提高，对中国之成为“礼义之邦”起过促进作用，但也造成了重道德之完善，轻生产之发展，重守成、服从，轻追求、创新，重名声，轻实际，窒息人欲，以理杀人的不良后果，在一定程度上阻滞了科学技术的发展和经济水平的提高。

此外，“完人”人格的崇古取向、静态取向、他律取向等片面性也必须加以克服。

### 3. 融合“完人”、“强人”，重铸当代“新人”

综上所述，中国传统文化的“完人”人格与西方“强人”人格各有长短。两者表现出一种更高层次上的互补性：中国重整体，西方重个人；中国重精神，西方重利益；中国崇善，西方求真；中国重守成，西方重拓新；中国尚同，西方求异；中国求平衡，西方喜冒险……我们的任务是，取两者之长，去两者之短，按照当今社会发展的需要，加入时代的新需求，重铸现代新人的理想人格——“新人”人格。现代“新人”人格不是从“完人”、“强人”中抽取个别要素的简单组合，而是在新的社会历史条件下，在批判继承“完人”、“强人”等人格学说成果基础上的再创造，所以我们称之为重铸。

这种新的理想人格，无疑将首先在包括中国在内的“太平洋经济区”率先形成，并将对该地区的经济发展和社会安定产生积极影响。我们必须随着改革

开放的步伐，切实抓好新的理想人格的研究和建构工作，尤其是对于青少年加强树立“新人”人格的教育。

“新人”人格的产生要经过一番艰苦的努力，千万“新人”的培育更要经过长期的磨炼。然而，不管工作多么艰苦，路程多么遥远，我们都要坚持不懈地把这项工作进行到底，因为这关系到中华民族的未来，关系到人类的未来。

（原载《东方伦理道德与青少年教育》，上海教育出版社 1994 年版）

# 儒佛道思想家与中国思想文化<sup>①</sup>

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。悠久而丰厚的思想文化是人创造的，又是通过具体的人而得以传承和延续的。中国思想文化的三大主干离不开一个个具体的儒佛道三教思想家实际的理论贡献和思想创造活动，儒佛道思想家的思想又能在一定意义上代表三家的思想，从而表现整个中国思想文化。因此，从儒佛道思想家与中国思想文化关系的角度切入来进行研究，能够从一个侧面来深化对中国思想文化发展过程、主要阶段及其基本特点的认识，并为我们今天正在进行的新文化建设提供有益的借鉴。本文即试图在这方面作些努力。

## 一

儒学是中国思想文化的主流和基础。儒学的形成和发展有其深刻的社会历史文化根源，但儒学的创立及其历史展开，儒家思想的特点与精神，以及儒学对中国思想文化的贡献，无疑都离不开具体的儒家思想家个人的努力。

儒学创立于先秦时代。儒学的思想之源虽然可以追溯到孔子之前的上古社会，“仁”和“礼”等都很难说是孔子的“创造”，孔子本人也曾自称“述而不作”、“信而好古”，但孔子个人的创造性贡献仍然是十分巨大的。儒学中的许多思想因子在孔子之前是潜在的或不系统的，它们并没有一个“一以贯之”的

---

<sup>①</sup> 本文是十一五国家社科基金项目“儒佛道三教关系与中国宗教的发展及精神”的阶段性成果。项目编号：07BZJ005。



“道”，是孔子在前人的基础上，以“仁”为中心，倡导仁、礼并重，“仁”主要体现了对人的意义、价值与本质的探讨，“礼”则体现了对人伦关系的重视。孔子正是通过对人的本质与人伦关系的探讨，完成了儒家特有的价值体系的构建。面对“礼崩乐坏”的社会现实，如何选择文化发展的方向？如何为文明的进步和人类社会的健康发展提供思想文化指导？孔子所创的儒家选择了重建礼乐文化制度、以仁义礼乐教化为主要特点的人文指向，从而形成了与道家“效法自然”的不同文化倾向。这是孔子对中国思想文化资源创造性整合与创新性发展的重要成就，并奠定了中国主流思想文化发展的基本路向。

孔子以后，子思、孟子、荀子等人对孔子儒学又从不同方面作了发展。子思发挥了孔子“道中庸”、“致中和”的思想，对孟子有一定的影响。孟子提出性善论，发展了孔子学说中“仁”的内在性的一面，深化了儒学中天人合一的观念，为儒学的“仁道”寻找到了“天道”的根据，并据此而提出了“仁政”的政治主张。孔孟之学成为后来中国儒学的正统形态。荀子则提出了性恶论，发展了孔子学说中重礼的倾向，并对先秦的思想文化做了初步总结。荀子在“隆礼”的同时又吸取了黄老道家的政治学说而主张礼法兼治，王霸并用。由孔子经孟、荀，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。<sup>①</sup>

汉代儒学在形式上经学化，在内容上神学化，导致了学术界一般对汉代的儒学评价不高，但实际上，以董仲舒为主要代表的汉代儒学家不仅沿袭了传统儒学重视仁义的基本理路，而且在今文经学的形式下仍然在许多方面推进了儒学的发展，例如：一是提出“元者为万物之本”的思想<sup>②</sup>，不仅开拓了建构哲学本体论的基本理路，而且为汉代大一统政治的建立奠定了哲学基础。二是将儒家伦理提升到天道的层面，所谓“仁之美者在于天，天，仁也”<sup>③</sup>，使先秦儒家的仁爱精神具有了神圣性和普遍性。以上两点同时也预示着儒学经由魏晋玄学本体论、隋唐佛教心性论而走向宋明理学的可能性。三是天人感应的神学目的论的出现，既是对君权神授的神学论证，也是对世俗王权的一种限制，同时也强化了儒学天人一体的思维方式。

① 请参阅本书收录的拙文《论儒学的人文精神及其现代意义》。

② 《春秋繁露·重政》。

③ 《春秋繁露·王道通三》。

随着经学化、神学化的汉代儒学日益走向僵化，并束缚人性之自然，作为其反动的魏晋玄学思潮应运而生。玄学家夏侯玄、何晏、王弼、阮籍、嵇康、裴頠、向秀、郭象等人，都站在哲学的高度来观照社会人生，通过诠释《老》、《庄》、《易》“三玄”，来探讨有无、一多、言意、本体与现象等哲学问题。这些问题表面看来很玄远深奥，但其根本着眼点却是为了解决现实的名教与自然问题，玄学家是在魏晋这个特定的时代对社会的发展与人的安身立命之本进行了创新性的理论探索，他们关注的是人性自然与名教社会的协调问题，其哲学精神与道家相通而伦理精神却不外乎儒家传统的人本与人伦关系。以融合儒道为特点的玄学对哲学本体论的建构与运用，一方面推进了儒家思想的哲学化，另一方面则为后来的宋明儒学家在吸收佛道思想的基础上重建新儒学提供了哲学基础。魏晋玄学家对战国中期以来出现的儒道合流趋势所做的理论上的总结和实践上的探索，对中国思想文化最终形成儒佛道三教合流的格局所产生的影响也是值得重视的。

初唐，儒学虽然处于官方正统意识形态的中心地位，但儒学本身却并不发达。随着魏晋南北朝以来佛教和道教的发展对儒家的刺激，在儒家内部要求推进思想发展的压力与呼声大增，但直到中晚唐出现像韩愈、李翱、柳宗元、刘禹锡这样的思想家，才促成了唐代儒学的复兴。这种复兴一方面通过韩愈的道统论和性三品说以及李翱的复性论来呈现，另一方面则表现为柳宗元与刘禹锡的天人之辨。如果说韩愈、李翱等人受到佛教心性论的影响而比较关注新理论的开拓与生长，那么柳宗元、刘禹锡等人则比较注意对旧观点的清洗，以求为新的世界观开辟道路，因此，柳、刘的理论兴趣主要集中在通过天人之学而唤起新的时代精神，当刘禹锡把发挥“人之能”放在对法制的强调上，力求通过建立法制完善的社会，使赏善罚恶有一个正确而健康的机制（即做到“理明”），这就在客观上加大了儒学对社会生活的参与力度。

宋明理学在宋代出现，这与长期以来儒佛道三教在冲突中又相互融合吸收是分不开的。而入宋以来讲学之风兴起，各地兴建书院，形成了研习儒家经典的风气，造就了众多的儒家学者，也为理学的产生准备了大量的人才。宋初三先生即胡瑗、孙复、石介，他们不重汉儒训诂，而重《春秋》与《周易》的研究，宣扬儒家经义与道统，并大兴讲学之风，为理学的发生做了理论先导。理学的实际开创者“北宋五子”周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐，他们皆强调通过心性修养来彰显道德主体性，挺立道德人格，并在实践上突出了对社会移

风易俗方面的影响。他们对儒学的理论贡献各有侧重，周敦颐主要是借鉴道教的思想而提出了对世界本体及其形成发展的论证以及太极、理气、性命等许多重要的哲学范畴，张载则以其“太虚无形，气之本体”（《正蒙·太和》）的气本论提升了儒学对抗佛道的理论水平。如果说邵雍强调“先天之学，心法也。故图皆自中起。万化万事生乎心也”（《观物外篇》第二）的先天象数学透露出理学不仅吸纳“道家和道教的《易》学传统”而且在儒道结合的基础上谋求创新<sup>①</sup>，同时也对佛教有所吸取。那么，二程“自家体贴出来”的“天理”<sup>②</sup>说所主张的“性即是理”，认为“在天为命，在义为理，在人为性。主于身为心。其实一也”<sup>③</sup>，则表现出理学基于儒家立场在吸取佛教的理论资源而又回应佛教提出的问题中对儒学的新拓展。如果没有北宋五子奠基性的理论创新，宋代儒学将无法掀开全新的一页。理学在后来的发展过程中出现了以朱熹为代表的理学和以陆九渊、王阳明为代表的心学，程朱陆王为主要代表的宋明新儒学吸收佛道的理论成果而对性命天道的理论进行探讨和阐发，将传统儒学的发展推向了顶峰。

明末清初，随着经济的发展和西学的东渐，中国思想界也出现了“实学”思潮或曰启蒙思潮，并涌现出了方以智、顾炎武、颜元、黄宗羲、王夫之、戴震等思想家，他们抨击君主专制的政治体制、批判窒息人性的理学、讲究经世致用、关注社会现实，既使“实学”成为明清儒学思想的主流，也促进了中国古代思想学术向现代的转换。从儒学的历史发展看，明末清初的儒学开始进入一个转折期，此时的儒家思想家不仅面临着自我批判，而且还要承受从未有过的来自外部的冲击。到了近代，随着西方文化的传入，新学兴起，儒家思想在中国意识形态中的主导地位也就从此风光不再。

然而，有着悠久历史的儒学作为中国传统思想文化的主流，毕竟包含着对人类有价值的东西。因此，从20世纪20年代开始，就有思想家不断地援引西学来重构儒学，或希望通过“创造性的阐释”来发掘儒学在现代社会的意义和价值，从儒学中开出适合现代社会发展的新意，从而肇始了现代新儒学思潮。

① 请参阅唐明邦《邵雍评传》，南京大学出版社1998年版，第35—38页。

② 《河南程氏外书》卷十二《上蔡语录》。

③ 《二程遗书》卷十八。

## 二

道家 and 道教是中国思想文化的又一重要源流和支柱。与儒家差不多同时产生的道家思想对中华民族先民的生存经验和思想智慧做了另一番独到的批判性总结和创新性发展。

道家的创始人老子与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。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，而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。老子的《道德经》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之道的分析和体认之中，其思想体系包括了哲学思辨、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。杨朱学说以贵生重己、全性葆真为要，关尹和列子之学的特点则是“关尹贵清，子列子贵虚”（《吕氏春秋·不二》），他们都对老子思想的某一方面进行了阐发。战国中期的庄子，则对老子道家思想有较大的超越和突破，其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许多方面。

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，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。

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。魏晋玄学以后，道家学派似乎已经不复存在，但其思想理论在与儒佛二家的交涉中，主要通过道教学者，仍然

不断地得到了新的发展，并始终在中国思想文化中占有重要的地位。而儒、佛两家对道家思想的借鉴、吸收和发挥（例如宋明理学和禅宗），也在一定意义上可看做是道家思想在中国文化中的延续和发展。

道教是以“得道成仙”为基本信仰的中国土生土长的传统宗教，它以老子为教主，通过神化老子和老子之道，并融会吸收儒、墨、阴阳、神仙、方技、养生等诸家的思想，形成了自己独特的理论体系和修道方法。道教近两千年的历史发展，也离不开许许多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。

例如东晋著名道士葛洪著《抱朴子》，在融合儒道思想的基础上建立了神仙道教理论体系，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，许多道教思想家致力于造作道书，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的影响为最大。北天师道的寇谦之以“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”（《魏书·释老志》）来改革传统天师道，南天师道的陆修静不仅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。此后，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，开创了上清派茅山宗，并通过整理神仙谱系而将道教信仰系统化，成为南北朝时期道教改革的集大成者。南北朝道教思想家对道教理论和实践的改造，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。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。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，并对宋代道教的内丹心性论的崛起产生一定的影响。唐末五代的“道门领袖”杜光庭，对道教的哲学理论、神仙信仰和修道方法等作了比较系统而全面的总结，成为唐代道教理论的集大成者和宋代以后道教思想发展的重要开创者。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见孙亦平：《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。

生活于五代宋初的著名道士如崔希范、钟离权、吕洞宾、施肩吾、陈抟、刘海蟾、谭峭等，他们远承东汉魏伯阳《周易参同契》模拟自然的修炼理论，近继罗浮山道士苏元朗“归神丹于心炼”的思想，通过推天道以明人事来阐发并推进了内丹道的发展。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。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。

北宋时期著名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，并提出性命双修、先命后性的修炼方法，推进了道教内丹学的发展。金元时期，全真道的创始人王嘉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，另一方面也使道教的宗教理论和炼养方法得到了新的发展。

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，道教的衰微也成为不争的事实。这也再次表明，思想家的出现有赖于一定的历史条件和社会需要，而思想文化的发展又与思想家有着密不可分的重要关联。

### 三

佛教产生于印度而兴盛在中国。佛教传入中国后，在与传统思想文化的交融中，经历了一个不断中国化的过程，中国佛教思想最终成为中国思想文化整体的重要有机组成部分。佛教的中国化和中国佛教的发展也都离不开一个个佛教徒或佛教思想家的实际弘法和思想创造活动。从一定意义上讲，正是他们的活动与思想构成了一部中国佛教史，通过对历史上重要佛教思想家的生平事迹和思想学说的了解，也就能大致地了解和把握中国佛教发展的历程

与阶段，展示出中国化佛教思想文化发展的基本轨迹及其丰厚与多彩。

佛教初传，主要依附于当时社会上盛行的黄老神仙方术。随着佛教经典的大量译出和佛教的广泛传播，佛教义理逐渐为中土人士所理解和接受。特别是魏晋玄学兴起以后，佛教大乘般若思想依附于玄学而得到了迅速的传播，并与玄学合流，产生了众多的佛教学派，佛教思想也就真正登上了中国思想文化的历史舞台。当时所谓的“六家七宗”的佛教般若学派的主要代表人物道安、支遁、慧远等，成为我国最早创立学派的重要佛教学者，他们对汉代以来安世高和支婁迦讖两大译师所译介的小乘禅学和大乘般若学两大系的思想加以总结，并结合中国传统的思想文化加以发挥，大大推进了佛教中国化的进程。稍后，鸠摩罗什的弟子僧肇、僧叡和竺道生分别以对般若中观思想、涅槃佛性思想的出色理解和弘扬，开拓了佛教在中国发展的新阶段。如果说僧肇主要是在前人的基础上，比较准确地领会并掌握了佛教中观学的般若性空之义，从而创立了中国佛教史上第一个比较完整的中国化的佛教哲学思想体系，那么，竺道生则主要是通过融会般若实相说与涅槃佛性论而在中国佛教史上开一代新风，推动了中国佛学的重心在晋宋时由般若真空转向涅槃妙有，而融会了般若实相说的佛性论也逐渐发展成为隋唐以后中国佛学的主流。

如果说道安、慧远、僧肇和竺道生等人主要都是由于他们的佛学造诣以及对中印文化的交融做出的努力而从不同的方面推进了中国佛教的发展，那么梁代的僧祐和慧皎则分别以对佛教史籍和人物的研究整理而影响后代，僧祐的佛教经录《出三藏记集》和“弘道明教”的《弘明集》以及慧皎的《高僧传》等，都为中国佛教文化的发展做出了重要贡献。南北朝时期，在佛教经论仍大量译出的同时，中国僧人纷纷倾心于对佛教义理的探求，并由于讲习经论的不同而形成了不同的学派，出现了许多著名的成论师、地论师、涅槃师等重要的佛学家，他们对佛理的探讨研究，从思想理论上为隋唐佛教宗派的创立做了充分的准备。

隋唐是中国佛教发展的鼎盛时期，其重要的标志即是中国化佛教宗派的出现。隋唐佛教宗派的形成，既是中国佛教数百年发展逐渐累积的结果，也与这一时期不断涌现的佛教思想大家的杰出创造活动有很大的关系：天台宗的创立者智顗在方便法门的旗号下对佛教的各类经典和不同学说作出了折衷，对南北各地形成的不同学风进行了调和，并对中印两种不同的思想学说加以融通，从而创立了中国佛教史上最早的一个佛教宗派。三论宗的创立者吉藏大力阐发诸法

性空的中道实相论，使中观般若的思想和方法成为隋唐佛教各宗派创立各自重要思想体系的重要理论基础和思想方法。法相唯识宗的创立者玄奘西天取经、回国译经传教、其弟子窥基著述发挥其师所译传的唯识学和因明学，促进了中印文化交流，丰富了中国佛教文化的宝库。华严宗的实际创立者法藏依《华严经》立论，同时又融合吸收法相唯识宗和天台宗的一些思想，对华严教义作出了创造性的解释与发挥，并进而在“判教”的基础上构建了华严宗以“法界缘起”为主要特征的具有中国特色的佛教理论体系，标志着中国化的佛学理论的成熟。禅宗南宗的创立者惠能，和净土宗的昙鸾、善导，他们结合中国社会实情而分别对禅与净土思想的弘扬，更使中国化的佛教渗透到了中国文化和生活的方方面面。正是由于这些隋唐佛教思想家的出色努力和不朽贡献，才使唐代的佛教得以与儒和道并立，并完全融入了中国传统思想文化，在历史上发挥着持久而深刻的社会影响。

入宋以后，由于理学的形成和定于一尊，佛教思想的许多精华为其所吸收，佛教思想本身的发展则日趋衰微，但仍然有一些佛教思想家进行着薪火相继的工作。例如禅宗是宋代佛教中最为流行的一个宗派，著名禅师如杨岐方会、黄龙慧南、圆悟克勤、大慧宗杲、雪窦重显、佛日契嵩、天童正觉、万松行秀等，他们追随中国佛教发展的总趋势，对内倡禅净教融合，对外强调佛儒道三教合一，不但进一步加深了佛教与传统思想文化的融合及其对社会文化各个领域的渗透，而且通过文字禅的形式吸引了大批文人学士的兴趣而为禅的精神融入宋明理学进一步开辟了道路。

明清时期，中国佛教本身的理论发展近乎停滞，但佛教通过与中国固有思想文化的融合，却已潜移默化地渗透到了中国社会文化的各个方面，特别是在与民间信仰的结合中，对民俗产生着重要影响。明代四大高僧云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭对三教合一的强调，促进了佛教与传统文化融合的深入，而这个时期在居士中兴起的一股研究佛教的风气，则对明末和清代佛教的一度复兴起到了很大的作用。明代的文学家宋濂、袁氏三兄弟、思想家李贽、焦竑等都是著名的佛教居士，都留下了佛学研究专著。清代时，大思想家王夫之著有《相宗络索》、《三藏法师八识规矩论赞》等，开了清代在家研佛的先风。后来有居士杨文会，更创立了金陵刻经处，培养了一大批佛学研究人才，如僧人太虚、居士欧阳竟无、著名学者章太炎、谭嗣同等，都是他的学生，这从一个侧面反映了清代佛教思想家对中国传统思想文化的特殊影响。



## 四

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。儒佛道思想家所建构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，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。

儒佛道思想家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，自孔子以来，儒家思想家所塑造的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而超然的，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，他们崇尚自然，向往清静无为，主张返朴归真，但同时也具有深刻的现实社会批判精神。道家思想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基础的君主专制制度下，虽然只能是一种美好的向往，但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，尽管这两翼似乎往往表现为有主次之分。

道教思想家以老庄道家思想为主要思想资源，同时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”为基本信仰和追求而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。中国佛教思想家在讨论抽象的理论问题时总是将其落在人们当下追求解脱的实践之中，它借鉴吸收了儒学注重现实人生的品格和道家道教对生命的关注，创造性地建构了具有中国特色的佛教解脱之道，为中国人的精神世界提供了资粮。

儒佛道思想家对各自本家思想的继承与发展，以及对其他各家思想的批判与吸取，从某种意义上说，是中国传统思想文化具有生生不息内在思想活力的重要原因，正是具有了这些在不同时代对当时的时代精神或文化发展具有引领意义的儒佛道思想家，才使中国思想文化绵延数千年而至今仍具活力。历史表明，思想家对时代精神的引领往往并不限于一时一事，而是能够突破当下的时代或思想局限。他们的思想有时在当时可能悄无声息，甚至不能见容于当下，但他们的思想本身所包含的真理性却为后人所接受，并通过一代代思想家的阐释与发展而不断焕发出夺目的光彩。

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，而在这方面也正表现出儒佛道思想家对中国思想文化的特殊贡献。儒家作为中国思想文化的主流，其关注现世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在儒家的影响下，也将抽象的佛性与具体的人心结合在一起，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，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。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从一开始就表现出明显不同的个性特点，其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，“先成人道，再成仙道”也从一个侧面揭示了道教仙学的独特人生关怀。

综观世界历史，中国思想文化之所以能独特地传承数千年而至今生生不息，与其内部始终存在着“和而不同”的儒佛道思想家密切相关，他们的不同思想不断在冲突中融合，在融合中发展，正是在相互的取长补短、不断自我更新中，最终促成了中华文化的整体发展。这对全球化的今天讨论世界多元文化的并存、对话与交流以及在此背景下中国传统思想文化的进一步发展，也有一定的启示：不同的文化应该相互尊重，相互理解，加强交流，求同存异，共同发展，共同

为世界的和平与人类的幸福做出贡献。就此而言，儒佛道思想家不仅对中国思想文化的过去有所贡献，也对其未来的发展提供了智慧。

（原载《江苏社会科学》2007年第4期）

# 儒佛道三教与当代社会的转型<sup>①</sup>

在经济全球化和宗教文化多元化的今天，探讨亚洲与西方的宗教文化交流和传统宗教与文化的现代转型，是一项十分有意义的工作。而历史是一面镜子，历史往往能给我们提供很多有益的启示。本文即以中国宗教与文化为例，从中国儒、佛、道三教关系的角度对这一论题作些初步的探讨。

## 一 中国文化与儒、佛、道三教

中国宗教与文化源远流长，绵延数千年而至今充满活力。中国传统的宗教与文化，经过数千年的演变发展，最终形成了儒家为主、儒佛道“三教合一”的基本格局，儒、佛、道成为中国传统宗教与文化的三大基本组成部分（这里所说的“三教合一”，并非是说儒、佛、道三教最终合而为一个东西，各自完全丧失了其特殊性，而是说，儒、佛、道最终融合为一个中华文化的整体）。中华文化的绵延不绝，从一定意义上说，也就是儒、佛、道文化的绵延不绝。儒、佛、道三教及其相互关系在历史上影响并制约着中国传统宗教与文化的发展及其特点的形成，对中国社会和中华民族的心理结构等都产生过极为深刻的影响。在中国当代社会，儒、佛、道仍然潜移默化地发生着一定的影响。

一种文化的长期存在，自有其深刻的必然性。文化的内在精神和社会人生的需求是其依存的最重要条件。在人类走进 21 世纪的今天，在当代社会向现代和后现代转型之际，检视中国宗教与文化的发展，探讨其主要特点和主要精神，

---

<sup>①</sup> 本文是作者 2002 年 10 月 21—26 日在北京参加“信仰之间的重要相遇：亚洲与西方的宗教文化交流”国际学术研讨会的学术论文。

这对于更好地了解中国宗教与文化在当代社会转型中的地位与价值及其发展与走向,更好地促进它的自我更新与转型及其对现代社会的调适,从而在世界多元文化的格局中更好地发挥它应有的作用,都具有重要的意义。

而特别值得注意的是,在儒、佛、道三教中,佛教是外来的宗教,外来的佛教传入中国后,与以儒、道为代表的中国宗教和文化碰撞、冲突并交融,形成了所谓的三教关系。这实际上也就关涉到会议的主题“信仰之间的重要相遇”,只不过这里所讲的主要是在中国宗教和文化这个大系统内部不同信仰之间的相遇。但由于佛教乃是由印度传入,因此,儒佛道三教的相遇和碰撞,最初也就具有中“西”文化交流的意义,这对于我们今天讨论世界范围内东西方不同的宗教与文化之间的交流,显然也具有某种借鉴作用。

儒、佛、道三教在碰撞中有冲突,也有融合,三教的冲突与融合都与三教的不同特点有密切的关系。谈到儒佛道三教的不同特点,我们可以从许多方面来作出不同的概括。例如说佛教讲因缘,道教讲自然,而儒家强调伦理,等等。但笔者在这里要强调的是,正是由于儒佛道三教有许多相异不同之处,所以它们在历史上才冲突不断,相互之间不断争论或斗争,然而,也正因为儒佛道三教的相异不同,所以它们才能相互补充,在整个中国宗教和文化系统中形成一种相异互补的格局,共同对社会、人生发挥着作用。这也就是所谓的“和而不同”(《论语·子路》)、“和实生物,同则不继”(《国语·郑语》)。

由于儒佛道三教各有自己独特的价值,谁也无法完全取代谁,所以它们才能最终互补共存,共存互补。在中国宗教与文化中,儒佛道不同的文化在存异的同时,通过对话(有时是冲突),达到的是共存并进,相互了解,取长补短,共同发展。也就是说,儒佛道三教关系的历史表明:在中华文化体系中,不同的文化并不是消灭对方,而是在冲突中发现差异,承认他人的合理存在,认识他人的长处,并吸收来更新发展自己,从而既促进了自己的发展,最终也促进了中国文化整体的发展。这对今天讨论全球化时代世界多元文化的并存、对话、交流与发展,应该有所启示:相异会有冲突,但冲突不是必然的最终结局,冲突应该促进相互了解,相互融合,求同存异,相异互补,最终共存并进,共同发展。

当然,不同的文化互补也要有共同的基础。儒佛道三教之所以能够在中国社会和文化中共存互补,与它们具有一定的共同点或相同点也有密切的关系。也可以说,正因为儒佛道具有某些共同点,它们才具有了一个共同的互补的基

础。那么，中国文化中的儒佛道三教的共同点是什么呢？对此，我们也可以从不同的方面来看，但我认为，最根本的是它们对现世现生的关注和重视。正是传统文化的“人学”特质，决定了三教的冲突、交融与互补，而传统文化的“人学”特质也在三教关系的演进和三教的互补过程中不断地得到深化与发展。<sup>①</sup>

儒佛道三教在“求同存异，存异求同”的基础上从冲突到融合，从并存到互补，这对今天的中西宗教与文化的交流也有重要的启示。不同的宗教与文化相碰撞，需要寻找共同点，寻求契合点，以作为对话的基础和融合的基础。例如现在有人在谈论基督教在中国传播时，提出中国文化是否具有宽容性的问题。其实，外来的基督教文化传入中国，它也需要寻找与中国宗教和文化的契合点，才能为中国宗教和文化所接受。当年佛教传入中国，最初也遇到过激烈的排斥，甚至发生过流血事件。但追求出世的佛教充分发扬了“出世不离入世”的大乘精神和追求永恒幸福的内在精神，迎合中国社会和人生的需求，最终它在中国的传播获得了成功。而基督教在中国传播的早期，曾发生了礼仪之争，甚至被赶出中国，原因当然是多方面的，但从宗教文化上看，不尊重中国原有的敬天祭祖的信仰，显然是重要的原因之一。<sup>②</sup> 因此，不同的文化相遇，在存异的同时，寻求契合点也非常重要。

## 二 儒佛道三教在当代社会转型中的作用及其自身的发展

时代在发展，社会在前进，以儒、佛、道三教为主要代表的中国传统宗教与文化在当代社会和文化转型中的地位和作用如何？笔者认为，现代科技的发展和全球化的进程为儒、佛、道三教作用的发挥提供了新的平台；在东西方文化交流与互补、在世界一体化和文化多元化的过程中，儒佛道文化可以发挥它应有的作用；特别是世界的发展正在步入后工业时代，中国社会也经历着从传统向现代的转型，工业化带来的社会和环境等问题日益严重，儒佛道文化对于克制物欲膨胀，恢复人的生活之本然以及解决物质与精神之关系等，都可以发

<sup>①</sup> 请参阅本书收录的拙文《从儒佛道三教关系看传统文化的“人学”特质》。

<sup>②</sup> 请参阅拙文《从佛教的中国化看基督教在中国的发展》，载《世界宗教研究》2006年第4期。

挥应有的作用。而以儒、佛、道为代表的中国宗教与文化在现代转型中也需要加强与世界宗教和文化的交流和联系,并通过这种交流和联系来推动自身的发展。发生作用和自身的发展是相互依存、相互为用的。

面对当代社会和文化的发展与转型,儒、佛、道也面临着一个如何适应和发展的问題。具体地说,就有一个现代化和世界化的问题。如果自己一成不变,显然就没有生命力;而如果在现代化和世界化的过程中,最终为现代所化,为世界所化,那实际上也就是丧失了自己,更谈不上发挥作用。

因此,就传统与现代而言,笔者认为,中国宗教与文化既要承续传统,又要面向现代,只有承续传统才能更好地面向现代,也只有面向现代才能更好地挖掘传统宗教与文化的价值,并使之发扬光大。承续传统和面向现代,两者是一个互动的关系。同时,对传统与现代之关系的认识和处理需要在理论和实践两方面做更进一步的探索。从理论的角度看,重要的是,我们不能再浮泛地用科学、民主等概念去一般地描述现代,而需要认真理性地追问中国传统宗教与文化所要面对的现代为何,现代性包括什么,现代性意味着什么,我们需要怎样的现代性,等等。只有理清了这些问题,我们才可能去反观中国传统宗教和文化与现代的关系,才能够真实地回答儒佛道文化为代表的中国宗教与文化能否现代化,传统宗教与文化中哪些是传统的东两,哪些包含有现代性的因素和向现代性转化的可能,甚至哪些东两可以成为一种资源能够弥补现代性的不足、纠正现代性的偏差等这样一些深层次的问题。

另一个就是关于世界化的问题。由于当代社会的发展日益走向全球一体化,因此,如何在经济全球化而文化多元化的格局中推动中国宗教与文化的转型与发展,也就必然包含着中国宗教与文化的世界化问题。如何处理好民族性与世界性的辩证关系,既推动中国文化的现代化和世界化,努力发掘其中具有普世意义的内容和精神,又不使中国文化丧失自己的民族性与独特的意义和价值,这成为中国文化发展所面临的重要课题。中国宗教与文化的民族性,也就是中国宗教与文化所表现出来的独特风貌,它包括对一定的中国社会和人生问题的关注,以及一定的思维方式,一定的价值取向等。中国宗教与文化要实现由传统向现代的转型,要融入世界文化的建设潮流之中,就必须对世界宗教与文化所共同关注的问题加以思考,参与到未来人类的世界性共同价值建构活动中。同时,也需要在世界宗教与文化的大背景下,以全球视野来观照中国宗教与文化,这样也才能更好地发掘其中的现代性。笔者认为,中国文化的世界化进程,

不应也不会使中国文化丧失自己的民族性，反而会在与世界其他民族的宗教与文化的交流和融通中得到强化和锻炼。以儒佛道为代表的中国传统宗教与文化的独特的文化精神，包括对人的价值的关注，对人心人性的探讨，对人与自然和谐关系的探索，对社会伦理问题的重视等等，都将在未来世界宗教和文化的建构过程中展现独特的价值，发挥积极的影响。另一方面，中国宗教与文化对世界宗教与文化的借鉴，也可以进一步丰富发展中国宗教与文化自身，使其有价值的东西更好地得到呈现。

当今之世，物质财富和人的物欲正同步迅速增长，人们在追求外在财富的同时却往往忘却了自身内在的价值和“人”的生活，儒、佛、道多元互补的中国传统宗教和文化对于整个人类的生存与内在精神的提升，对于人们摆脱各种精神困扰，都将具有一定的积极意义。当然，儒、佛、道多元互补的中国宗教与文化并非完美无缺，它本身也需要不断地更新发展，特别是在当代社会转型中它更需要加强与世界宗教和文化的交流和联系，并通过这种交流和联系来推动自身的发展。但我们有理由期待，在21世纪世界的多元文化格局中，以儒、佛、道为主要代表的中国宗教与文化可以也应该发挥其应有的作用。

事实上，儒佛道三教为代表的中国宗教与文化在当代社会转型中的发展及其发挥作用，无法孤立于现时代文化建设的实践。21世纪，随着世界政治、经济、文化一体化趋势的加强，中国文化和世界文化的建设也面临着更为复杂的形势，传统与现代的两极互动有可能转变为传统、现代与后现代多元交织的复杂动态关系，这是一场更具挑战性的文化实践。就中国文化的建设来说，这一新文化建设的实践为自身提供了发展的动力和机遇，只有在更为广阔的文化视野审视下，中国宗教与文化才能寻找到面向现代和未来的真实途径，也只有深入参与到新文化建设的实践中，中国宗教与文化才能为当代中国社会的发展服务，并在世界多元文化格局与未来世界文化的建构中获得发展，展示其自身对社会人生问题的独特理解，提供解决人类社会人生问题的崭新智慧。从历史上看，中国宗教与文化曾经对强调“出世”的佛教成功地加以融会利用而更新发展了自己，表明它能够与异质文化的碰撞中通过对话而与之交融。在今天，我们同样有理由对中国宗教与文化充满希望。

同时，我们也希望中国传统儒佛道三教由相异冲突而至相异共存、相融互补的历史能给今天全球化进程中的宗教对话与文化交流提供某种借鉴：佛教作为外来的宗教，通过与儒道为代表的中国文化的碰撞和对话，最终在中国文化



的大系统中与儒、道多元并存，共同构成中华文化整体中的不同部分，并互补发挥作用，这也从一个侧面表明，世界的一体化与宗教文化的多元化是可以并行不悖的，多元宗教和文化的并存是可能的，也是必要的，不同的宗教与文化应该相互尊重，相互理解，在并存中求同存异，共同发展，共同成为人类文化中的多元色彩。

（原载《信仰之间的重要相遇——亚洲与西方的宗教文化交流  
国际学术研讨会文集》，宗教文化出版社 2005 年版）

# Confucianism, Buddhism, Taoism and Chinese Philosophy

(儒佛道三教与中国哲学)

Chinese philosophy is rich in content and diverse in schools. Through the development of thousands of years, Chinese philosophy incorporated Confucianism, Buddhism and Taoism as its basic components, with Confucianism playing a leading role. These three schools have interacted and responded with one another in history, while each of them still has maintained its own feature and produced its unique influence on Chinese thought and social life.

One noticeable thing is that among the three schools, Buddhism was alien, introduced from India. Buddhism interacted with the Chinese traditional culture represented mainly by Confucianism and Taoism. As a result, the complex relations of conflict and syncretism among the three schools were formed. Discussing such complex relations in ancient China is of great significance for dialogues and exchanges between different religious and philosophical traditions in the East and the West today.

Each of the three schools' philosophy has its own characteristics. For instance, Buddhism stressed "arising through causation (Pratityasamutpada)" whereas Taoism stressed naturalism, and Confucianism emphasized morality. Because of the differences, the three schools conflicted continuously in history. However, it is also a fact that the differences and even clashes among them promoted interactions with one another, and thus we can say that in a sense the

three schools could complement each other.

From another angle, the reason why the three schools could be complementary in Chinese culture is related to some similarities among them or they have some common ground. What is the common ground for the three schools? We can approach this issue from different angles. Here I would like to discuss it from the philosophy of Life of the three schools.

In my opinion, the most important characteristic of the philosophy of Life of the three schools is that they all pay more attention to this world and this life. It is also the fundamental characteristic and essential tradition of Chinese philosophy.

China has a very old cultural tradition, and its concepts of religion and philosophic thinking all go back to ancient times. But its traditional religions, no matter whether they are the primitive worship of Nature, the worship of deities or the worship of ancestors and the offering of sacrifices to the Lord of Heaven and ghosts and gods in the Three Dynasties of Xia, Shang and Zhou and the Qin-Han Dynasty, and even the subsequent Taoism indigenous to China, all take the existence and happiness of this life as the point of departure and a home to return to, which is markedly different from some Western religions that regard the afterworld as the goal of value for this life. In China, man's life itself is everything, and this life is not meant to realize the ideal of the world on the other shore of salvation. The lord of heaven and deities are high up in the heaven, yet they are still powers of importance for ensuring man's happiness in this world. The basic goal of belief in gods for most Chinese people is not to leave this world, but to seek their blessings and help for happiness in this world. The Taoist pursuit of the happiest life of immortality appears to seek freedom from the worldly cares, but actually it is no more than idealizing the life of this world and having it infinitely prolonged. Buddhism of India looks upon life as a sea of bitterness and lays stress on transcending the transmigration of life and death, but after it was spread into China, Buddhism was considered instead by many Chinese people as a religion for blessing them with a life of peace in this world or a life of happiness in the afterworld, thereby revealing prominently the concept of

religion of the Chinese in attaching importance to the real life. It is also the same with the philosophy of China, for in traditional Chinese philosophy, there is neither absolute negation of the meaning of society and life, nor the tendency of negating the value of self-existence in this life and in this world to seek eternal salvation in the afterworld. Regarding the numerous ideas or schools of thought, though their specific viewpoints are not all alike, they still have the common feature of focusing much on the actual life. The only difference among them is that they hold the different views concerning life's value and offer different ways for realizing the value of life.

Let us look at the philosophy of life of Chinese Confucianism, Buddhism and Taoism in much detail.

Confucianism is the mainstream or basis of Chinese traditional culture. Its foremost feature and spirit is to unfold its whole theory with the core of Ren (benevolence) . It lays stress on entering society and doing something worthwhile actively. In Confucianism, Ren is the essence of human, *Ren Zhe Ren Ye*, "the meaning of Ren is humanity", or " Benevolence is embodied in man" . Therefore Confucianism pays more attention to social ethical relations. Attaching importance to human beings and stressing human relations (Li, ritual) composed the dual feature of Confucianism. Man is a social being, and all men live in actual social relations and show their nature and value in such relations. It is only through actual social activities that man might realize his own value. Failing to harmonize the various social relations, man will also fail to really improve and ultimately realize himself. Confucianism observes the nature, value and realization of people according to group ethics and conforms their actions to humanity, justice and rites on a human basis, and then has it emphasized and raised to the height of the realization of man's nature, all of which are of significance for improving the moral character of people and ensuring the optimal operation of society as well as for providing a humanistic basis of value for the pragmatic spirit of Confucianism.

Taoism comparatively lays stress on keeping away from society and following Nature or Tao. They hope to realize a free and unfettered life as immortals.

They advocate that letting things take their own course and regard doing nothing as Tao. From this viewpoint, Taoism criticizes social ethics and is against doing something worthwhile actively. Although the framework of Taoist theory is Tao or Nature, its focus of attention is still on human beings. Its difference from Confucianism is only that Taoism holds different views about human nature or human essence and hopes to realize it through another way.

To be specific, Confucianism focuses on the human's sociality, so they think much of social ethics and hope to be "sages" by entering society to do something and to harmonize social relations. In this way they develop the theory of self-cultivation and state government. Meanwhile, Taoism focuses on the human's natural essence, so they want to be free from social ethics and advocate following Tao, "returning to Zhen (nature, pure, or innocent of man)" and being "pure being". In this way they develop the theory about following Tao or Nature.

Now let us take a look at Buddhism. Originally advocating renunciation of the world, Buddhism presents the basic point of its argument with "All things are bitter" as the judgment of value for man, which negates the meaning of real life and lays stress on the necessity and possibility of extricating oneself from life's sea of sufferings. At the same time, it also uses "conditional causation" and "non-self" to negate the divine will and proposes the equality of all men before extrication, and through the karmic doctrine it leads people to the moral practice of doing good and getting rid of evil to seek the bliss of transcending forever the sea of bitterness. Obviously, in this philosophy of life there is an affirmation of man and a yearning of realizing man's eternal happy life by one's own efforts. This point provides a basis of syncretism and mutual complementation with Confucianism and Taoism. Under the influence of humane spirit of the Chinese culture represented by Confucianism and Taoism, Chinese Buddhism was gradually connected to the actual society and life.

Because there are many differences among the three schools, conflicts were constant among them. But on the other hand, based on the focus on the actual society and life, the three schools learned from each other, and consequently

were syncretized, jointly exercising profound influences on the Chinese culture, and meeting the various needs of people with different philosophy of life. Confucianism encourages people to do work in society actively. When you find it hard to survive in the society, you can keep away from it and seek spiritual freedom or immortal life in deity world according to Taoist doctrine. And Chinese Buddhism, with its doctrine of “conditional causation” and “non-self”, can help man live in society with a detached mind.

In my opinion, the history of the three schools' mutual complementation with different philosophies of life and their joint development can contribute to today's construction of the dialogues and exchanges between Eastern and Western religions and cultures. It shows to a certain degree that it is possible and necessary for various religions and cultures to exist together. Different religions and cultures ought to respect and understand each other, seek common points, and make their own contributions to mankind's happiness and the peace of this world. In this way they can be mutually complementary and develop together while maintaining their differences.

It's only natural that with the passage of time and advance of society, traditional Chinese philosophy and religion as represented by Confucianism, Buddhism and Taoism is faced with the question of constant renewal and development in the social and cultural transformation taking place in today's world. My opinion is that modern science and technological advance combined with globalization is making available a new stage on which the three schools of thought might exert their influence. They can have their due part in the cultural exchange and complementation between the East and the West, help the course of global unification and add to the harmonious co-existence of different cultures. With the West entering post-industrial age and China undergoing transformational pang from tradition to modernity with increasingly serious problems created by industrialization, Confucianism, Buddhism and Taoism will demonstrate great powers in curbing the excessive desires of men for material possessions, restoring the essence of living and providing solutions to the clashes between man's physical and mental worlds. Meanwhile, Confucianism, Buddhism and Taoism, as

major embodiment of Chinese philosophy and religion, need enhancing their exchange and relation with western philosophies and religions in their modern transformation whereby to promote their own development. Thus we see fulfillment of function and self development are interdependent and beneficial to each other.

In the transformation of today's society and culture arises the problem of adaptation and development, specifically the problem of modernization and globalization, for Confucianism, Buddhism and Taoism. Resistance of change obviously is unadvisable because it will lead to the loss of vitality. But too ready acceptance of change in the course of modernization and globalization is not desirable either since it virtually equals to the loss of Self, let alone benefit others.

Therefore, as far as tradition and modernity are concerned, Chinese philosophy and religion need both—inheriting tradition and embracing modernization. Modern world needs the heritage of tradition to better deal with its problems, while tradition can better present and prove its value and develop and prosper when open to the modern world. It's a two-way operation. Meanwhile, further research needs to be done both in theory and in practice to understand and handle their relationship. Theoretically speaking, we need to arrive at a serious and rational understanding of the modernity that traditional philosophy and religion has to face, its ingredients, implications, as well as its peculiarities. Only when such questions are settled can we contemplate the connection of traditional philosophy and religion with the modern world and answer meaningfully such questions as whether Chinese philosophy and religion as represented by Confucianism, Buddhism and Taoism needs modernizing, what are its traditions, and what are the potential elements capable of being rendered modern, and even whether there exists anything in tradition that can be used as resources to make up for what is missing in modernity or to correct its deviations.

The other is the question of globalization. Since development of modern society has increasingly taken on the feature of global unification, globalization of traditional Chinese philosophy and religion has become an inevitable part of how to promote their transformation and development in the setting of economic glo-

balization and cultural pluralism. The important issue Chinese culture has to face for the sake of its own development, is how to handle properly the relationship between its national traits and universal properties in an effort not only to propel its modernization and globalization in order to uncover universally applicable messages, but to maintain its national traits and unique significance and value. The national traits of Chinese philosophy and religion are the unique picture it presents, which is concerned about particular social and man's problems in given societies in Chinese history, particular mentalities and particular evaluation systems. Chinese philosophy and religion needs to contemplate on issues western philosophies and religions care about and participate in the construction of world's shared value system in order to transform from tradition to modernity and find its position in world culture construction. Meanwhile, it also needs a global perspective to view itself against the panorama of western philosophies and religions so as to explore its potential modernity. Personally I believe Chinese culture should not and will not lose its national traits in the process of globalization. On the contrary, it will get enhanced and strengthened, communicating and interacting with philosophies and cultures of world's other nations. No doubt, traditional Chinese philosophy and religion, with Confucianism, Buddhism and Taoism as its major representatives, with its unique cultural spirit, its deep concern about man's value, its analysis of human nature and mind, its exploration into the harmonious relationship between man and nature, and its emphasis on social moral problems, will display its unique value and exert positive influence in the construction of philosophy and religious culture of the future world. On the other hand, it can also enrich itself by learning and absorbing nutrition from other philosophies and cultures to better present its own value.

In today's world where material wealth and human desire soar side by side, where external wealth and possessions are obsessively craved for at the expense of internal and inherent value and meaningful living, traditional Chinese philosophy and religion, with such a complementary diversity of Confucianism, Buddhism and Taoism, will definitely play a positive role and help with the survival of humanity as a whole, elevation of spirit, peaceful settlement of the ego freed



from all vexations, as well as with the establishment of a correct attitude toward desire for material possession so as to promote one's Self. Besides, it will also help with identification and perfection of the Self in modern society and enrich and replenish our lives. Of course such a tradition is by no means perfect and therefore needs constant renewal and development itself, especially today when undergoing a transformational period when it needs than ever before to enhance communication and contact with philosophies and cultures of the outside world whereby to stimulate its own development. We have reason to anticipate due participation and fulfillment of much-welcomed function of traditional Chinese philosophy and religion in a multi-cultural environment of the 21<sup>st</sup> century.

It is a fact that Chinese philosophy and religion embodied by the three schools of thought can not stay aloof from the practice of contemporary cultural construction and at the same time manage to develop and exert influence in its modern transformation. Humanity is marching into the post-industrial age in the 21<sup>st</sup> century. China is experiencing her transition from tradition to modernity. The ever strengthening trend of global unification in world politics, economy and culture is presenting the construction of both Chinese culture and world culture with an ever more complicated situation in which the original two-way interaction between tradition and modernity may very well become a more involved dynamic multi-factor relation among tradition, modernity and post-modernity, which, no doubt, will prove to be a more challenging adventure. As far as construction of Chinese culture is concerned, this new culture construction adventure provides impetus and opportunity for its advancement, since only when examined and inspected against a broader cultural horizon can Chinese philosophy and religion find its access to the present and future, and only when deeply involved in this new culture construction can it both serve the development of modern Chinese society and attain self elevation in the construction of future world culture against the global multi-cultural setting, present its unique understanding of social and human problems, and provide brand-new wisdom for the solution of man's problems. Historically, Chinese philosophy and religion successfully renewed and developed itself by utilizing and incorporating into its own sys-

tem Indian Buddhism that renounces this world and makes liberation from the cyclic existence its ultimate goal, whereby proving its great ability to communicate and merge with alien culture. Today, we have reason to be fully confident in our own culture with neither conceit nor abasement. Chinese philosophy and religion, with Confucianism, Buddhism and Taoism as its major representatives, is sure to exert influence with ever increasing importance on the world cultural stage and make greater contribution to humanity. Let's get committed together to this noble end.

(Originally published in Journal of Chinese, Indian, and Islamic Cultural Relations,  
Fall 2008, Issue II, No. 1, New York, U. S. A. )

# 分论篇

---



# 论儒学的人文精神及其现代意义

站在 21 世纪的今天，如果从思想史的角度来回顾百年来中国所经历的巨大变化，就不能不正视儒学在 20 世纪中国社会中的大起大落现象。儒学的起落变化，既反映了时代对传统儒学发展的重大影响，也反映了儒学自身蕴涵着一定的价值，它在人类的价值之域有着某种不可替代的意义与作用。本文拟就儒学人文精神的形成发展及其特点等做一分析，以探讨儒学在今天的现代意义。笔者认为，儒学关注现世现生的人文精神是其在现代社会焕发青春的重要生命之源，而儒学对人的重视及对人伦关系的强调，则是我们把握儒学人文精神、开发儒学现代意义的重要切入点。

## 一 儒学人文精神的形成及其特点

中国传统思想文化本质上是一种关于“人”的学问，重视现实的人与人生问题是其最根本的特质。作为中国文化之主流的儒学，更是注重探讨人之所以为人的本质、人性、人的价值、人的理想（理想人格）、理想人格的实现以及人的生死与自由等等。儒学正是在对这些问题的探讨中形成了其富有特色的关注现世现生的人文精神。

儒学的人文精神，既是对传统的继承，也是对传统的发展，更对传统思想文化的进一步演变发展产生了重要的影响。中国有着十分古老的文化传统，宗教观念和哲学思想都源远流长。但传统的宗教，无论是原始的自然崇拜、神灵崇拜，还是三代秦汉时的祖先崇拜与天帝鬼神祭祀，乃至后来中国土生土长的道教，无不以现世人生的生存与幸福为出发点和归宿，表现出了与一些西方宗教以彼岸世界为现世人生价值之目标的显著差异。在中国，人的生活本身就是

一切，现世的生活并不是为了实现彼岸世界的理想。天帝神灵虽然高高在上，但却是保障现世人生幸福的重要力量。中国人信奉神灵的根本目的并不是出离人世而是在于为人世的幸福求福佑。道教追求的神仙生活看似超世脱俗，实际上也无非是把现世现生理想化并无限延长而已。视人生为苦海、讲求超脱生死轮回的印度佛教传到中国后，却被许多善男信女视为保佑此生平安或来世幸福的宗教而加以信奉，更凸显了中国人重现实人生的宗教观。中国哲学也一样，在传统哲学中，既没有对社会人生意义的绝对否定，也没有否定此生此世自我存在的价值以回向神的倾向，有的只是对人的生活的肯定。中国诸多的思想或学派，具体观点虽然各有差异，但重视现实的人与人生则是共同的特点。表现在哲学上，则是对人的主体价值和现世生活的肯定，只是各派在对人的价值取向上和在人的实现途径等问题上所持的见解各有不同而已。而儒家正是以其特有的人文关怀适合了中国社会的发展，并占据了中国传统文化的主流地位。

儒学内部也流派纷呈，观点各异。例如在人性论上，有性善论，有性恶论，两者观点似乎根本相反。其实，性善论主要强调了圣人教化及自我道德修养的可能性，而性恶论则主要强调了圣人教化及个人道德修养的必要性，其目标都是要确立伦理—礼法制度，建立人与社会的理想模式。在天人关系上，儒学中既有“大天而思之，孰与物畜而制之，从天而颂之，孰与制天命而用之”（《荀子·天论》）的豪语，也有“人副天数”、“天人感应”的对天的敬畏。前者固然体现了“人定胜天”的信心，而后者又何尝不是期望承天意以实现美好的社会与人生？

从历史上看，儒家对人的重视，在孔子“问人不问马”的态度中就已得到了体现，“天地之性人为贵”（《孝经·圣治》）一向为儒家所普遍坚持，而陆九渊的“天、地、人之才等耳，人岂可轻！人字又岂可轻！”（《象山先生全集》卷三十五）则更是表达了儒家对“人”的自我价值的尊重和对人的地位的充分肯定。这里所说的“人”，既是指群体的人，也是指每一个个体的人。

有种观点认为，传统文化重群体而不重个体，重人伦而不重人，因此在传统文化中缺少主体意识，缺少对主体价值的肯定，尤其是儒家的人生哲学，更是以牺牲个人的价值来追求社会的价值。这种看法其实是不全面的。这里的关键是如何把儒学放到一定的社会历史条件下来加以全面的考察和分析。儒学面对的是以血缘关系为基础的宗法性封建社会这样一个社会现实，它不可能回避君臣父子这样一种社会关系来谈人的问题，而它的现实主义态度也决定了它在

探讨人的价值和人的实现等问题时必然对社会群体与人伦关系给予足够的重视。事实上，儒学的重人伦、重群体就包含着对个体、对个人价值的肯定，甚至可以说，儒学的重人伦、重群体就是从重人、重个体出发的，而最终则要回归到对每一个具体的个人的关注。当人的价值、人的存在与社会伦理发生冲突时，儒家明确提出可以以变通的方法来对待“礼”就是一个很好的说明。孟子说：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”（《孟子·离娄上》）这里，对人的肯定显然是放在第一位的。可以说，儒家是在中国封建社会这样一个特定的社会历史条件下通过迂回曲折的途径而对人的本性、人的价值、人的实现等问题作出了探索并提出了自己的解答。

笔者一向认为，从总体上看，宗法伦理是儒家理论的主干，而“人”则是其全部理论的出发点与核心，对人的重视与对人伦关系的强调，是儒家人生哲学的两重性格，它构成了儒家学说本身在封建社会难以摆脱的困境，也是解开儒家文化之谜、发掘儒家人文精神之现代价值与意义的关键。

儒家人生哲学的两重性，在先秦孔孟那里就奠定了基本框架。儒学的创始人孔子生活在社会大变革的春秋末期，他在总结前人思想的基础上提出的仁与礼，第一次明确肯定了“人”的本质与价值，探讨了人之本质与价值的实现，奠定了儒学人文精神的基本特色。“仁者人也”，从“人”从“二”的“仁”规定了人之所以为人的本质，肯定了每一个人存在的价值，并揭示了人的本质的社会性意义；“仁者爱人”，“克己复礼为仁”等，则强调了从人与人的关系中来把握人的本质，并在人与人、人与社会的关系中完善人、实现人的必要性。如果人人都能自觉地以“礼”的社会道德规范来约束自己，那么“天下归仁焉”。所谓“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，都表明孔子是在尊重每个人人格的前提下把协调人际关系视为自我完善、自我实现的一种手段或途径的。正因为如此，所以儒家才把人伦关系落脚于个人的道德修养，乃至强调“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”（《大学》）。也正因为如此，所以孔子才说“为仁由己”——在人际关系中完善自己、实现自己的主动权全在自己！孟子以后的“性善论”进一步将社会伦理赋予人的本性，不仅从人的本质上揭示了人与动物的根本差别，而且从道德论上肯定了每一个主体为善去恶的理性自觉和自由选择，赋予了每个人在社会关系中实现自我的自主能动性及其内在根据。人是社会的人，每个人都是生活在现实的社会关系中并在这种关系中表现了他的本质与价值，人只有通过现实的社会活动才有可能实现自身

的价值，不协调好各种社会关系，人就无法真正完善自己并最终实现自己。儒家在群体的伦理中来观照人的个体生命的本质、价值及其实现，在肯定人的基础上以仁爱、义礼来规范人的行为，并将此提高到实现人的本质的高度来强调，这对于提升每个人的品格和保障社会的良性运转，最终对社会中的每一个人的实现，都是有意义的。这同时也为儒家的人世精神提供了人本主义的价值基础。

孔子提出“克己复礼为仁”，以“礼”作为人们共同遵奉的行为准则和道德规范以保证“仁”的实现，他所说的“礼”主要是指周礼，这一点常被人批评为“保守”或“守旧”。诚然，在新的社会关系正在取代旧的社会关系之时，孔子将已成过去的、并不适合当时社会发展的“周礼”作为协调处理人际关系的规范准则，这确实有着保守的复古倾向。但是，孔子看到了人的社会性，不脱离群体来抽象地谈论个体，强调在协调人际关系中追求人的实现，这一点却是值得肯定的。同时，我们也应该看到，面临“礼崩乐坏”而新的社会秩序又未建立起来之局面的孔子，在当时要想协调人与人的关系，可供他选择的也只有曾经给社会带来过相对安定的“郁郁乎文哉”的周礼。由于孔子的着眼点是“仁”，他主要是从实现“仁”的角度提出“复礼”主张的，这就使得他的“礼”有着不同于“周礼”的新内容和新意义，正因为此，孔子在强调“礼”的同时又提出了“礼”要有所损益，并以“仁”来规定甚至取舍“礼”，认为“人而不仁如礼何？”并能够在马棚失火时问“人”不问“马”，表现出了超越“周礼”的对每一个“人”的尊重。孟子正是循此出发，进一步以仁心、仁政冲破了“周礼”的束缚。至于孔子“人学”中关于“礼”的思想和重人伦的倾向具有被异化为束缚人和阻碍人之实现的外在权威的可能性，以及这种可能性随着封建专制集权的加强而成为现实性，这是另一回事，而这正是孔子儒学的悲剧。

## 二 儒学人文精神的曲折发展

孔子所创的儒学本身所包含的对人的重视和对人伦关系的强调这两重性格，使儒学的发展始终在这两者之间呈现一种动态的摇摆，导致这种摇摆的既有儒学人文精神自身发展的内在要求，也有社会变迁、时代思潮及其他各种思想学说的外在冲击。

儒学从一开始就强调在人与人的关系中实现人的必要性，而家庭是人类最



重要的社会关系，也是中国小农经济的宗法社会中一切社会关系的基础，因而代表家庭伦理的“孝悌”便成为调整人与人的关系以实现“仁”的根本条件，所以说“孝，礼之始也”（《左传·文公二年》），“孝悌也者，其为仁之本与”（《论语·学而》）。随着社会的发展，人的社会关系也必然日益丰富和复杂。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中曾指出：“家庭起初是唯一的社會关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系而人口的增多又产生了新的需要的时候，家庭便成为从属的关系了（德国除外）。"<sup>①</sup> 由家庭扩大到国家，“孝”也就发展为“忠”。秦汉时，统一的封建国家建立，于是便有了“忠者，其孝之本与”（《大戴礼记·曾子本孝》）的说法。当协调社会上下左右各种人际关系的伦理规范不但被说成是人的本性，而且被强化为“三纲五常”的道德戒条而与专制集权统治结下了不解之缘以后，儒家关于人的实现的理想便成为一种纸上谈兵了。

从汉代始，儒学对人的重视就逐渐被淹没在具有浓重政治色彩的人伦关系之中。董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议被汉武帝所采纳，《白虎通》又专定“三纲六纪”为亘古不变的伦理规范和最高的政治准则，儒家伦理开始被神学化为天经地义的名教纲常，成为社会中每一个人必须遵奉的行为准则。这种准则的建构，虽然本出于人的实现之需要，但已走向了对人性的束缚，个人被要求绝对服从社会的需要，而社会的需要实际上也就是某一个封建王朝稳定上下尊卑有序的封建等级次序的需要，本质上成为统治者的政治意志。

但是，当董仲舒为代表的汉代儒学为了适应大一统的文化需要，从“天人合一”的思想出发而强调“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》），从而将儒家伦理神圣化，并为君权神授作论证的时候，仍然有几点值得注意。其一，从当时维护新兴的国家的稳定发展而言，为其寻找神学理论依据，有其一定的历史合理性。其二，这种理论既论证了君权神授，同时也有限制君权无限膨胀的意味，所谓“王者承天意以从事”（《春秋繁露·尧舜汤武》），王权毕竟不是至上的，至上的“天”成为王权的一种制约，因而灾异谴告主要并不是针对百姓，而是针对帝王的。其三，赋予天道以道德属性，强调“仁之美者在于天，天，仁也”（《春秋繁露·王道通三》），“天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也”（《春秋繁露·基义》），使儒家的仁爱精神具有了无上的权威性和普遍性。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第80页。

将这几结合起来，我们不难看出董仲舒神学化的儒学中透露出的要求君王实行儒家的道德理想，期望借助帝王推行儒家仁政以有助于人的实现这样一种向往。在某种意义上说，“天志”体现的是儒家的理念。统治者要利用儒学，儒学也期望借助政治，这就是汉代儒学的现实基础。这从一个侧面反映了儒学的两重性格在一定时空下演化的复杂性。

思想学说一旦被政治所利用，其内在的生命力就容易遭到窒息。汉代经学化、神学化的儒学，在政治的操纵下，日益走向了繁琐与粗俗，甚至与谶纬迷信相合流。汉末，随着统一的中央集权的专制国家发生分裂，汉代官方儒学的地位也发生了动摇。但由于社会的根本性质没有变，以儒家内圣外王道德理想为核心的纲常名教，仍然是维护封建社会的稳定所必须，而儒家的美好理想导致了对人性的扼杀，其本身的变化也势在必行。这样，在诸子百家纷纷再兴的背景下，在儒道合流的趋势中，引道家的自然论来发展儒家的名教论，就成为时代的选择。两汉经学遂向魏晋玄学过渡。

魏晋玄学从表面上看是一种辨名析理的清谈，崇尚玄远虚无，实际上它的理论基点一刻也没有离开过现实的社会和人生，它是在魏晋这个特定的时代对社会的和谐发展与人物的安身立命之本所作的理论探索，这种探索的重要特点就是以道解儒，以儒合道。玄学在一定意义上是以道家哲学来对两汉儒学的发展加以纠偏，其哲学精神与道家相通而伦理精神却体现了儒家的理想。玄学思潮的核心是名教与自然之辨，其实质是破除不合人性自然的名教而又为合理（合道）的名教提供本体论依据。从夏侯玄最早提出的“自然为体，名教为用”，到王弼的“名教出于自然”，再到阮籍、嵇康的“越名教而任自然”，最后到郭象的“名教即自然”，这延续近百年的名教与自然之辨，都体现了玄学名士依老庄自然之道立论，希望建立一种能尽量满足人性发展需要的名教社会的努力。正如阮籍所说：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训。故君臣垂拱，完太素之朴，百姓熙怡，保性命之和。”（《通老论》）这就说明，玄学所尊奉的自然并不是绝对自在的自然，而是与名教相联的自然，玄学家们引进自然的目的，是希望建构起一种无违于伦理名教，又能使每个人的自然之性得到充分伸展的理想模式。其中透露的正是儒家在现实的人与人、人与社会的关系中实现每一个人的价值的人文精神，只是儒家以人伦来谈个人的实现，玄学从人的自然之性来观照伦理原则，两者思维路向有所不同而已。

玄学的根本特征是从哲学的高度来观照社会人生，围绕着名教与自然之辨，

玄学通过注解《老》、《庄》、《易》“三玄”，在哲学的层面上展开了有无、本末、动静、一多、言意等一系列的理论论证，探讨宇宙的本体，寻求人生的根本，既以老子道家的自然论为基点，又论证了以儒家为代表的社会伦理名教的必要性与合理性。因此，就其哲学精神而言，可以把玄学视为魏晋时期的新道家，而就其伦理精神而言，把玄学视为儒学在魏晋时期的新发展也不为过。

隋唐时期，中国思想文化进入了佛学鼎盛的时期。佛教本是主张出世的，其立论的基点是对人所作的“一切皆苦”的价值判断，否定现实人生的意义，强调从人生苦海中解脱出来的必要性和可能性。同时，佛教又以“缘起”、“无我”来否定神意而倡导在解脱面前的人人平等，并通过业报轮回说而将人们引向为善去恶的道德实践，以追求永超苦海的极乐。这种消极的人生哲学中显然又包含着某种深刻的对人的肯定和对人的内外自由的一种向往，透露出期望依靠自己的努力来实现人的永恒价值的积极意义。只是这种积极意义在印度佛学的思想体系中始终被压抑、被窒息着。但它在中国思想文化的氛围中却得到了新的拓展，获得了新的生命力。其重要的原因即在于外来的佛教在中土经历了一个中国化的过程，而儒学化则是其中国化的最重要的内容。佛教的儒学化主要表现在两个方面：其一是对儒家伦理名教的妥协调和，其二是对儒家人文精神和心性学说的融合吸收。佛教的儒学化有助于我们加深理解儒学的人文精神。

儒家关注现世现生的人文精神，一方面表现在其对人的价值和人伦关系的强调，另一方面还通过其强调积极入世和重视对人性的哲学探讨等表现出来。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性论和心性学说，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”的基本特色。典型的中国化的佛教宗派禅宗一方面破除对佛祖等外在权威的崇拜，强调每个人的自性自度，另一方面又融解脱理想于当下的现实人生之中，化修道求佛于平常的穿衣吃饭之间，主张“佛法在世间，不离世间觉”（《坛经·般若品》），并进而认为“心平何劳持戒，行直何用修禅；恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”（《六祖坛经·疑问品》），甚至认为“世间法则佛法，佛法则世间法”（《大慧普觉禅师语录》卷二十七），“舍人道无以立佛法”（《憨山大师梦游全集》卷四十五）。追求出世的佛教之所以在中国最终转向了“入世”而面向人生，与儒学的影响是分不开的。

当然，思想的影响总是互相的。当外来的佛教儒学化时，儒学也在佛教化。宋代复兴的儒学，正是循着魏晋玄学本体论的思维途径，同时吸收隋唐佛教的心性学说，将董仲舒以来的三纲五常本于天的观点进一步发展，提出了“理”这个根本范畴，并赋予它以本体的意义，认为理是宇宙的本体、人生的根本、社会的最高原则，使儒家的伦理道德和封建的纲常名教，都被说成是“天理”而在本体论上得到了确认，推动了传统儒学成熟的理论形态的出现。与此同时，中国化的佛教仍然坚持了“无明为惑网之渊，贪爱为众累之府”（慧远《明报应论》）的基本看法，视人的情欲为万恶之源，是轮回受苦的根本原因，因而将灭除妄念情欲、恢复并保持清静的本然之心作为人生的第一要义，这对宋明理学的天理人欲之辨和“存天理，灭人欲”的道德说教也产生了重要的影响。

在宋明理学中，有程朱理学和陆王心学之分，虽然他们都把“性与天道”与“理”联系起来考察，但由于他们各自的理论基点不同，故对人及人伦关系也有不同的理解。程朱从以理为本出发，强调“性即是理”，仁义礼智等道德观念都是天赋之性，而人之情仅是性的作用而已。朱熹说：“性者，心之理，情者，性之动，心者性情之主。”（《朱子语类》卷五）正是由“心统性情”出发，程朱进一步吸取了佛教的禁欲主义而展开对道心人心、天理人欲的论述。二程认为：“人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。灭私欲，则天理明矣。”（《二程遗书》卷二十四）强调由天理决定的人伦关系的至上性和神圣性，教人以理制服人欲，以道心来统帅人心，体现出了我与天理为一的思路。朱熹虽并不认为人心就是人欲，但同样认为天理与人欲是对立的，主张“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学”（《朱子语类》卷一十三）。

值得注意的是，即使像程朱这样将天理和人欲对立起来的理学家，也并不是简单地、绝对地排斥人欲。例如朱熹就将人欲作了合理与不合理的区分，认为“饮食者，天理也；要求美味，人欲也”（《朱子语类》卷一十三）。他肯定人的生理本能需求的合理性，认为“若是饥而欲食，渴而欲饮，则此欲亦岂能无？”（《近思录集注》卷五）就此而言，圣人也不能完全去情绝欲：“人以情为有累也，圣人不去情”，“人以欲为不喜也，圣人不绝欲”（《胡子知言疑义》引）。据此，朱熹曾提出，天理和人欲的区分并不是绝对的，“天理人欲无硬定底界”，“虽是人欲，人欲中亦有天理”（《朱子语类》卷一十三）。这表明，理学家注重的是将人欲放到人伦关系中，以社会道德规范为准绳来加以观照，表达了他们在人与人伦关系两者中强化社会道德规范的特色。

与程朱理学不同的是，陆王心学主张“心即理”。“心即理”强调的并不是心与理的同一，而是强调“心”最为根本，理是“心”的表现。陆九渊说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”（《象山先生全集》卷三十四）由此出发，陆九渊认为，如果将人欲与天理相区别，那就是承认心外还有人欲，这是不符合心外无理、心外无物的道理的。因此，他主张先识本心，自存本心，认为至善本心的自我觉悟即是道德的自我完成。这种思想在王阳明那里得到了进一步的发展。王阳明认为“心”就是“天理”，就是“良知”，人具有先天的道德观念：“知是心之本体，心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”（《传习录》上）由此出发，王阳明将为学和为道都归结到“致良知”上来，致良知就是认识并恢复内心固有的天理，然后将它推及到事事物物，以此作为普遍的法则和各种人伦关系的准则。这种“吾心之良知即所谓天理”（《传习录》中）体现的是天理与我一、人伦道德与我为一的思路。

无论是主张“性即是理”的程朱，还是强调“心即理”的陆王，其理论重心都是要强调儒家伦理与人的本性的一致性，突出人的内在价值，并将之提升到宇宙本体的高度。以儒学的两重性观之，程朱理学显然发展了重群体和重人伦的倾向，而陆王心学则更多地发展了强调主体意识和个体自我的倾向，当然这种发展都是就心性本体论的理论形式而言的。正因为朱熹为代表的理论在客观上更适合于宋代以后强化封建人伦关系和社会秩序的政治需要，其被奉为社会意识形态之正宗也就是很自然的了。

当作为天理而流行的“三纲五常”发展为一种“吃人的礼教”时，儒学对每个人的关注也就湮没在其对人伦关系的强调之中了。强化纲常名教导致的对人的束缚和对人性的摧残，名教伦理的异化，成为晚明李贽自然人性论的抬头、王学倡导的主体精神的泛滥、明清启蒙思潮以及清代戴震等人批判理学是“以理杀人”的重要原因，并一直影响到了20世纪初的社会文化思潮。

### 三 儒学人文精神的现代意义

儒学从探讨人的价值、追求人在人伦关系中的实现出发，经过在封建社会中上千年的理论演化，最后却成了封建社会的意识形态，其主张的亲疏长幼有

别、上下尊卑有序的人伦关系被强化为道德教条，并成为一种与政治结合的统治术时，不仅导致了其人文精神的失落，更使它成为统治者伪善面目的遮羞布，成为统治者维护专制、扼杀人性的帮凶。这样，进入20世纪之后，中国人民在进行反帝反封建的斗争时，矛头很自然地就指向了代表封建意识形态的儒学，希望通过对儒学的全面清算来表达对传统旧政治和旧道德的否定和批判。而妄图维护旧秩序、旧文化者，当然也就会时时祭起孔子儒学的大旗。同时，一些看到儒学中有合理因素的思想家，在新旧社会交替的过程中，也希望能发展儒学以适应新时代的文化需求。于是，在思想文化的舞台上，尊孔、批孔、守旧、开新，围绕着儒学的争论就热闹起来，并呈现出极其错综复杂的局面。儒学在20世纪的大起大落，既是社会政治的发展对儒学的冲击所致，也与人们对儒学两重性的理解密切相关。

康有为在19世纪末到20世纪初，出于维新变法的政治需要，大力提倡孔学，希望借助“托古改制”的形式，来宣扬西方近代平等、自由和博爱等思想。康有为对儒学的改制，招致了章太炎的激烈反对，章太炎批评儒术是统治者的“南面之术，愚民之计”（《驳康有为论革命书》），由此掀开了20世纪儒学起落的序幕。

辛亥革命推翻帝制，民国政府成立，实际上否定了儒学作为意识形态指导思想中的地位。但袁世凯要复辟当皇帝，又演起了尊儒祭孔的闹剧，康有为等也主张尊孔读经，甚至成立所谓“孔教会”，提出要“定孔教为国教”。这些倒行逆施，导致了五四新文化运动的蓬勃兴起。五四运动以反帝反封建为旗帜，引进西学，提倡“科学”与“民主”，喊出了“打倒孔家店”的口号，极大地冲击了儒家的政治和伦理学说。值得注意的是，新文化运动的重要代表人物陈独秀在尖锐批评儒家学说不适应时代发展需要的同时，并未对儒学简单地全盘否定。他曾说：“吾人不满意于儒家者，以其……不合于现代社会之生活也。然其说尚平实近乎情理。”<sup>①</sup>“孔子精华，乃在祖述儒学，组织有系统之伦理学说。……虽不可行至今世，而在宗法社会封建时代，诚属名产。吾人所不满意者，以其为不适于现代社会之伦理学说，然犹支配今日之人心，以为文明改进之大阻力耳。”<sup>②</sup>甚至说：“在现代知识的评定之下，孔子有没有价值？我敢肯定的说有。”<sup>③</sup>这就

① 《阴阳家》，《陈独秀文章选编》（上），生活·读书·新知三联书店1984年版，第275页。

② 《答俞颂华》，同上书，第211页。

③ 《孔子与中国》，《陈独秀著作选》第三卷，上海人民出版社1993年版，第377页。

表明，五四的“打倒孔家店”是因为孔子儒学在当时已成为社会进步的阻力，已不适合现代社会的需要，特别是已成为复辟倒退的工具，而并非是对儒学全部价值的彻底否定。但五四对儒学的正面抨击，毕竟给了儒学以沉重的打击，随着胡适、吴虞、鲁迅等一大批人对封建旧礼教的痛斥，儒学的地位更是日趋低落。

然而，有着悠久历史的儒学作为中国传统文化的主流，毕竟包含着对人类有价值的东西。因此，从20世纪20年代开始，就有人不断地援引西学来重构儒学，或希望通过创造性的阐释来发掘儒学在现代社会的意义和价值，从儒学中开出适合现代社会发展的新意，从而肇始了现代新儒学思潮。例如20年代的梁漱溟、熊十力，三四十年代的冯友兰、贺麟，50年代以后活跃在港台的唐君毅、徐复观、牟宗三等，他们都希望通过融会中西方哲学来延续儒家道统，复兴儒学。这批极具素养的站在弘扬民族文化立场上的思想家，对儒学的人文精神都极为关注，强调心性之学，挺立道德主体。他们复兴儒学的志向虽然远大，理论学说也具有一定的创新，但由于他们主要是在哲学上重构儒学，缺少将儒学与现实环境相联系，以回应现代政治、经济快速发展而带来的一系列社会问题，缺少对儒家人生哲学两重性的辩证思考，以回应如何在现代社会中重建新的人伦关系并关怀每一个个体生命的生存的问题，因而他们虽建构了博大而精深、抽象而虚玄的新儒学体系，却只能主要在学界传播而未能对整个社会文化产生很大的影响。

60年代“文化大革命”兴起，孔子及其儒家学说又一次遭遇厄运，儒学在大陆的声誉一度降至冰点。“文革”结束后，人们在反思“十年浩劫”，寻求重建新文化之路时，不由得把目光又一次回视到了传统文化上。而在这个时期，国际社会也正在兴起一股“儒学热”。据说由于东亚一些国家和地区很好地利用了儒家学说中对人的重视和对人伦关系强调的一面而获得了经济上的成功，西方在后现代的发展中也出现了回归传统的思潮和对东方人文精神的兴趣，这些都促进了儒学研究的兴盛和儒家文化的复兴。而一批富有活力的国际型学者以极大的使命感活动于中国大陆和港台、亚洲与欧美之间，吸收当代科学成果，比较中西文化异同，关注社会热点，在不同文明的对话中，致力于开发儒家文化资源和实现儒家文化传统的创造性再生，使现代新儒学成为一门受人瞩目的显学。受此影响，在国内20世纪80年代的“文化热”中，作为传统文化之主流的儒学也就再一次引起人们的关注。

儒学在 20 世纪的起落变化，其实与人们对儒学两重性的不同关注及利用有很大的关系。封建卫道士看重并要利用的实际上是儒学对人伦关系的强调，实质是已经异化为专制集权统治工具的“吃人的礼教”，这也正是五四“打倒孔家店”的矛头所指。而新儒家学者看重并要开发的主要是儒学对人的内在生命的重视和自我良知的挺立，即所谓“身心性命之学”，他们虽也注意到了社会人伦关系在人的实现中的重要性，但却期望直接从内圣开出新外王，即从儒学中开出现代的民主政治之道。而事实上，新外王并不能简单地由内圣开出，要将道德理想转化为现实政治，必须通过社会实践活动以改变社会环境。这就需要发扬儒家的人文精神，而不是简单继承儒家理论学说，需要在社会关系和个人价值之间寻求动态的平衡，不仅要开发儒学中有关个人安身立命之本的文化资源，更要结合科学民主法治来清除封建专制残余，从而使儒学的理想不再是纸上谈兵而成为真正的现实。

儒学在 20 世纪的大起大落现象也表明，儒学中所蕴涵的人文精神仍然具有顽强的生命力和现代意义，儒学虽然在百年的历史中曾多次遭到大规模的批判，最终却“野火烧不尽，春风吹又生”。问题是，如何认识儒学的生命力并为其实现其现代价值而努力？

我们认为，首先，人是社会的人，人不同于动物就在于他有理性，有道德，有社会规范，因而人既要提升自我的道德修养和内在精神，又要完善社会伦理和社会秩序。在这方面，儒学有丰厚的人文资源可供发掘。儒学早就告诉我们，“己欲立而立人，己欲达而达人”，并将个人的道德修养与经邦治国联系在一起，要求由“修齐”而至“治平”，并认为也只有完成了“治平”，才是真正意义上的个人修身的完成。这种从个人到社会，又由社会回归个人所体现的现实主义的人文精神，显然具有现代意义和价值。在现代社会，每个人为了实现自我，同样必须同时关心他人的实现，并由此而承担起自己应有的社会责任，应该为建立一个能让每个人得到最大实现的社会制度而努力。也只有这样，才是对儒家人文精神的继承与发展。我们相信，人生问题是人类永恒的主题，重视个人的价值和现实社会关系的儒学必将在现在与未来继续突现其特有的价值和生命力。

其次，儒学自身也应不断地发展。世界上不同的文化对人生问题的不同探讨与解答，都应成为儒学进一步发展的新鲜血液，由此儒家学说才能充满生机与活力，并在解决当代全球人类所面临的众多问题中更好地发挥积极作用。在



当前，儒学的人文精神特别需要与科学的科学、民主和法制精神相结合。从历史上看，儒学曾经对强调“出世”的佛教成功地加以融会利用而更新发展了自己，表明它能够在与异质文化的碰撞中通过对话而与之交融。在今天，我们同样有理由对儒学充满希望。

第三，儒学人文精神的生命力与现代价值也有待于我们的挖掘、改造和创新活动。传统儒学是在封建专制的束缚下来探讨并解决人生问题的，因而始终难以避免个人价值与社会礼法之间的悖论，其追求在社会人伦关系中实现个人的理想，最终却导致了对人的束缚。我们一方面不能忽视或抹煞儒家在宗法性封建专制制度这样一种特定的社会条件下对人的价值与人的实现等问题所作的探索，甚至也不能完全否定儒家的重群体、重人伦的倾向被强化而对“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”等崇高精神的形成所起的积极作用，另一方面也必须正视历史事实，看到儒学在几千年封建社会中发展的悲剧。只有彻底打破封建桎梏，才能真正结束悲剧，救出儒学中对现代社会和人生有意义、有价值的东西。事实上，我们今天对社会的改造，既是为了解决人的问题、实现人的自由和解放创造更好的条件，同时也是结束儒学的历史悲剧，使儒学的人文精神得到恢复和发扬光大。

第四，历史上的儒家大都是在正视现实，承认一定的社会存在之前提下来探讨人的问题并提出自己的解决方案的。因此，我们也不能脱离特定的社会现实来分析儒家学说。把儒学说成是只重人伦而不重个体，或者脱离了群体与个体的关系来抽象地谈论儒学对人的肯定，并据此对儒学作出评价，似乎都是不全面的。同时，我们自己也总是处在特定的社会历史条件下来研究人与人生问题的，若脱离或超越社会现实来谈人的实现，那只能是空谈。

最后，儒学从天人一体的关系中来观照人的生存与人的实现，在今天也有积极意义。儒学认为，人不仅生活在中国社会中，还生活在自然中，人只有同时协调天（自然）与人的关系，其自身的价值才能最终得到实现。因此，儒家的人文精神既注意到了人与人（社会）的关系，也对人与天的关系给予了足够的重视。儒家将人与天地并称为“三才”，肯定人在天地之间的重要地位，表达出“为天地立心”（张载《近思录拾遗》）的豪气，同时又强调天人关系的和谐与协调，认为“能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（《中庸》），把“与天地合其德”，“仁者浑然与物同体”视为人生的理想境界。在历史上，无论是敬天、畏天、天人

感应还是“制天命而用之”，也无论是“天人不相预”还是“天人交相胜”，都体现了儒家从天人一体的整体结构中对人的价值、人的实现等问题作出的探讨。这对现代社会人们改善人与自然的关系以更好地实现人之自我无疑具有重要的启示。

（原载《中国社会科学》2000年第6期）

# 从国学和儒学内涵的演变谈 《儒藏》的编纂<sup>①</sup>

编纂《儒藏》是为了更好地整理并保存儒家典籍，以利于人们更方便地学习和研究儒学，发掘其中所蕴涵的文化精神与价值，从而更好地继承中华文明，弘扬中华文化。因此，如何编纂《儒藏》才能更好地发挥它的价值和意义就成为值得思考的重要问题。而这首先就需要对儒学及其发展历程能有一个比较全面而准确的认识。儒学是如何发展的？如何编纂《儒藏》才能更好地揭示儒学发展演变的历史及其丰厚意蕴，并在全球化的今天更好地继承发展中华文化，使之发挥更大的积极作用？本文就这些问题谈一些初步的看法。

## 一 动态的国学与儒学

从历史上看，儒学的发展从来不是封闭的，而是在整个“国学”的文化背景中进行的。什么是国学？据有的学者考证，“国学”一词，最早见于《周礼·周官·乐师》：“乐师掌国学之政，以教国子小舞”，其原意是指国家所设立的教育机构和学校。<sup>②</sup> 原始意义上的“国学”与我们今天所理解的“国学”在内涵上已有根本的区别，现代意义上的“国学”概念与中国传统学术文化的内涵比较接近。章太炎著有《国学概论》，认为“国学”就是传统的学术文化，包括诸

---

① 本文是十一五国家社科基金项目“儒佛道三教关系与中国宗教的发展及精神”的阶段性成果。项目编号：07BZJ005。

② 王锬：《国学的原义、演变及内核》，《光明日报》2008年9月8日第12版。

子、制度、内典、理学等。胡适认为“国学”就是“国故学”之简称：“中国的一切过去的文化历史，都是我们的‘国故’；研究这一切过去的历史文化的学问，就是‘国故学’，省称为‘国学’。”<sup>①</sup> 还有的学者历史地考察了“国学”的演变，指出：“进入近代，国学的内涵发生了嬗变，国学不再是指国家的教育基地和学校，而是指中国固有学术文化的总体。”<sup>②</sup> 季羨林先生也曾明确地表达了自己对国学的看法，认为“‘国学’就是中国的学问，传统文化就是国学”，并指出：“国内各地域文化和五十六个民族的文化，就都包括在‘国学’的范围之内。”<sup>③</sup>

虽然人们大都从中国传统学术文化的意义上来界定“国学”概念，但在谈及“国学”的主要内容时往往会自觉或不自觉地偏重于儒学。例如章太炎曾坚持说：“余以今日而讲国学，《孝经》、《大学》、《儒行》、《丧服》实万流之汇归也”<sup>④</sup>，认为《孝经》等儒学经典是国学之统宗。甚至还有学者（马一浮）直接主张儒学就是“国学”：“今先楷定国学名义，举此一名，该摄诸学，唯六艺足以当之。六艺者，即是诗、书、礼、乐、易、春秋也。此是孔子之教，吾国两千余年来普遍承认。一切学术之原，皆出于此，其余都是六艺之支流。”<sup>⑤</sup> 这种偏重儒学来谈“国学”的观念在当下也不少见，各种国学班、讲经班等讲的内容大都是儒学（或以儒学为主），各类国学读本多数也以儒家的四书五经为主要经典……。无怪乎有学者认为：“人们把国学当作塑造中华民族独特生活方式和基本价值观的载体，它就是孔子为代表的儒学传统，这就是国学的内核所在。”<sup>⑥</sup> 尽管大家都在说“国学”不等于儒学，“国学”的内涵更为丰富，但实际在很大程度上仍然是在讲儒学，某种意义上，似乎儒学就是“国学”。

儒学虽然是整个中华文化的基础和主流，但儒学并不等于“国学”。“国学”是中国学术文化的总称，是中华文化的集中反映，也是中华民族精神的生动体现。因此，“国学”不限于儒学，而是包括更为丰富的内容，中国传统哲学、文

① 胡适：《〈国学季刊〉发刊宣言》，《胡适选集》，天津人民出版社1991年版，第146页。

② 王锬：《国学的原义、演变及内核》。

③ 季羨林：《中国文化是五十六个民族共同创造的文化》，《季羨林说国学》，中国书店2007年版，第1页。

④ 章太炎：《国学之统宗》，《章太炎讲演集》，河北人民出版社2004年版，第141页。

⑤ 马一浮：《泰和会语·楷定国学名义》，《中国现代学术经典·马一浮卷》，河北教育出版社1996年版，第11页。

⑥ 王锬：《国学的原义、演变及内核》。

学、艺术、医学、建筑、绘画、天文、地理等都应看做是国学的重要组成部分，甚至包括从印度传入而中国化了的佛教。佛教虽创立于印度，但两汉之际传入中国以后，它就不断地与中国固有的传统文化相融合，在吸收儒、道等思想的基础上生根、开花、结果。隋唐时期出现的天台、华严等佛教宗派就是佛教中国化的代表性果实，尤其是禅宗，它在融合儒道等传统思想的基础上建立了以佛教为本位而又三教合一的中国化佛教宗派，把佛教的中国化推向了一个新的高度。佛教在中国化的过程中不断地丰富和发展了中国传统思想文化，最终也成为了国学的有机组成部分。汤一介先生主编的八卷本《国学举要》中就专门有《佛卷》，笔者在其中曾明确地提出：“中国佛学，无疑是‘国学’百花园中一枝独特而绚丽的奇葩。”<sup>①</sup>

历史地看，“国学”是一个动态的概念，它的内涵在不断地丰富和发展，中国传统思想经历了先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、明清实学等不同的阶段就表明了这一点。之所以如此，是因为“国学”本身就是在众多民族的融合、多种文化的交汇中不断地变化发展的，而这种变化发展既是中国本土多样性文化互融互补的产物，也是在理解的基础上消化吸收外来文化的结果。从中国传统思想发展的角度来看，“国学”内涵的演变在汉代经历了一次大的变革。两汉之际佛教的传入，成为“国学”发展的一个重要分水岭。在此之前，“国学”的发展主要表现在以儒道为代表的中国本土文化之间的相互争鸣和互补融合，先秦诸子之学、秦汉黄老之学、两汉经学以及魏晋玄学的发展，在某种意义上都可以看做是“国学”在“儒道互补”的文化格局中的变化发展。佛教传入后，儒佛道三教在冲突中融合，在融合中发展，构成了汉代以后中国思想文化发展的重要内容。中国思想文化的发展演变最终形成了以儒家为主、佛道为辅的“三教合一”的基本格局，“国学”的内涵就是在这样一种文化格局中不断地丰富和发展，中国化佛教宗派的出现可以看做是“国学”内涵不断丰富和发展的典型代表。

从“国学”内涵的演变来看儒学的发展，儒学也是变化的、动态的。儒学的动态发展表现在文化形式、思想内容、思维方式以及历史境遇等许多方面。

作为中国传统文化主要组成部分之一的儒学，在孔子创立以后，经过孟子和荀子等儒者的弘扬发展到今天而始终绵延不绝，其间名儒辈出，学派纷呈，

<sup>①</sup> 洪修平：《国学举要·佛卷》，湖北人民出版社2002年版，第3页。

在不同的历史时期曾表现为先秦原始儒学、两汉经学、宋明理学、明清实学到现代新儒学等不同的文化形式，这清楚地表明儒学的发展本身就是一个前后相续的动态历史过程。

同时，形式的变化也标示着儒学有着持续的思想突破和思维变革。从思想内容来看，儒学从先秦创立以来就开始不断地丰富和发展，孔子思想以“仁爱”为核心，并强调“礼”在规范人的行为方面的重要作用。其后，孟子在继承孔子“仁爱”思想的基础上提出“义”的原则，在“性善”论的基础上开启了“尽心知性知天”的内在心性之学。荀子则发展了孔子“礼”的思想，主张“隆礼重法”，在“克己复礼”之外又提出“法”作为一种规范人行为的强制性力量，在“性恶”论的基础上发展了“化性起伪”的政治哲学。秦汉以后，以董仲舒为代表的汉代儒学为了适应大一统的文化需要，从“天人感应”的思想出发而强调“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》），建立了一种将儒家伦理神圣化，并且为君权神授作论证的政治儒学。宋明时期，程朱理学和陆王心学从“性即是理”与“心即理”的不同理论基点出发继承和发展了孟子的内在心性之学，而明清实学则在批判理学的基础上提出了讲求“实事”、“实功”的经世致用之学，……可见，隐藏在不同的文化形式背后的是儒学思想的极大丰富和持续发展。而从思维方式来看，儒学也是动态发展的，先秦儒学主张“天人合一”，以“人道”贯通“天道”，但天和人与人之间毕竟还是二物，而宋明理学则遵循一种“天人本无二，不必言合”（《河南程氏遗书》卷第六）的本体论思维，将天人看做一体，实现了思维方式上的极大变革。

儒学在自身的发展过程中为什么总会实现持续的思想突破和思维变革？一方面，这是儒学自身思想活力的体现，面对变化了的社会现实，儒者们在不断地开拓儒学的精神和思想；另一方面，也许更为关键的是，儒学的发展是在与佛、道思想的冲突和互补中进行的，这就是历史境遇的问题。

儒学的发展经历了与国学内涵演变相同的历史境遇，其思想也是在从“儒道互补”到儒佛道“三教合一”的文化格局的变化中发展和演变的。先秦儒学已经表现出了吸收道家思想的倾向，很多学者已经指出这一点。<sup>①</sup>而魏晋玄学在

<sup>①</sup> 例如，孙以楷、牟钟鉴等先生都认为荀子受道家思想影响最大（孙以楷：《荀子与先秦道家》，《学术月刊》1996年第8期；牟钟鉴：《论儒道互补》，《中国哲学史》1998年第4期）。孙以楷先生还指出：孟子是正统儒家之徒，但他游学稷下，深受诸子尤其是道家的影响，使他深化和发展了孔子学说（孙以楷：《孟子与道家》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版）1998年第3期）。

某种意义上也可以看做是儒学在自身发展面临困境时而求助于道家的产物。汉代以后，儒学成为官方正统的意识形态，《白虎通》中又专定“三纲六纪”为永恒不变的伦理规范和最高的政治准则，儒家伦理开始被神学化为天经地义的名教纲常，成为社会中每一个人必须遵奉的行为准则。思想与政治的结合使得以儒家内圣外王道德理想为核心的纲常名教成为维护封建社会统治秩序的工具，而儒家美好的道德理想也导致了对人性的扼杀，其本身的变化也就势在必行，在这样的背景下，引道家的自然论来发展儒学的名教论的魏晋玄学就逐渐成为思想的主流。魏晋玄学思潮的核心是名教与自然之辨，其实质是破除不合人性自然的名教而又为合理（合道）的名教提供本体论依据，目的是建立一种能尽量满足人性发展需要的名教，希望建构起一种无违于伦理名教，又能使每个人的自然之性得到充分伸展的理想模式。魏晋玄学的根本目的还是为儒家的名教思想做合法性论证，在这一点上，玄学可以看做是儒学在“儒道互补”文化格局中的新发展。

佛教传入中国以后，儒佛道三教融合成为中国传统文化发展的主要趋势，宋明理学就是以儒学为本位而融摄佛道思想，在“三教合一”文化格局中实现儒学新发展的典型代表。唐宋时期，佛、道的影响达到巅峰，范育在谈到当时佛、道思想影响之广时说：“自孔孟没，学绝道丧千有余年，处士横议，异端间作，若浮屠老子之书，天下共传，与六经并行。而其徒侈其说，以为大道精微之理，儒家之所不能谈，必取吾书为正。世之儒者亦自许曰：‘吾之六经未尝语也，孔孟未尝及也’，从而信其书，宗其道，天下靡然同风，无敢置疑于其间，况能奋一朝之辩，而与之较是非曲直乎哉！”<sup>①</sup>在这样的思想文化背景下，宋明儒者往往都有出入佛老的经历，他们在学习儒家经典之外往往都兼通佛、道典籍，他们遵循着魏晋玄学本体论的思维方式，同时又吸收隋唐佛道的心性学说，在此基础上提出了“理”作为哲学根本范畴，并赋予它以本体意义，认为“理”是宇宙的本体，人生的根本，社会的最高原则，形成了传统儒学的成熟理论形态。而佛、道思想的差异和思维方式的不同也影响到了儒学的发展，例如宋明儒学有程朱理学和陆王心学之分，并且这两派的学者之间互相辩难，表现出了很大的理论分歧：“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。”（《宋元学案·象山学

<sup>①</sup> 《张载集·范育序》，中华书局1978年版，第4—5页。

案》)宋明理学中大量吸收了佛道的思想,以至于后人在评析宋明儒学时,有所谓“朱子道,陆子禅”(李塉《恕谷后集卷六·万季野小传》引潘平格语)等说法。

从历史上看,儒学在吸收佛道思想的基础上不断实现着动态的发展,但这种吸收不是无原则的,而是以丰富和促进儒学自身的发展为目的,儒学有其持之一贯的内在之道,有不同于佛道的文化精神和终极追求,正因为此,儒学在吸收融合佛道思想的同时也对佛道思想进行着批判。不管是吸收融合还是批判否定,落足点都是一致的,都是为了更好地彰显儒学自身的价值和意义。例如在宋明儒学中,儒者受佛道思想的影响是显见的事实,但这并不意味着儒者在文化精神(或终极追求)上也认同佛道两家,相反,他们对于佛道之学的批判常常是尖锐和强烈的,虽然他们的批判有时并没有真正地深入佛道思想的内部。在宋明儒者随处可见的对佛、道的批评中,以程朱理学的批判最为激烈。二程曾尖锐地指出佛教有极大的危害:“惟佛学,今则人人谈之,弥漫滔天,其害无涯。”(《河南程氏遗书》卷第一)朱熹更是从心性论的角度对佛教大加批判,认为“吾儒万理皆实,释氏万理皆空”(《朱子语类》卷一百二十四),即认为人心有真实不虚之实理,此理虽无形但却真实非空,佛家却只知心而不知理,因此他认为:“禅学最害道。庄老于义理绝灭犹未尽。佛则人伦已坏。至禅,则又从头将许多义理扫灭无余。以此言之,禅最为害之深者。”(《朱子语类》卷一百二十六)儒者对佛道的批评在很大程度上是出于文化上的“忧患”意识。孔孟之后,学绝道丧,而佛老之学盈天下,学者不是归于佛就是归于老,宋明儒者期望能够辟佛老而弘道学,而他们之所以怀有这样的忧患意识,又在于他们怀有一种“道统精神”,对儒学有着真正的价值认同,故坚守儒学阵地。无论是程朱理学还是陆王心学,他们都是“同植纲常,同扶名教,同宗孔、孟。即使意见终于不合,亦不过仁者见仁,知者见知,所谓‘学焉而得其性之所近’”(《宋元学案·象山学案》),他们真心相信儒学中自有穷天地、贯古今的不变之道,他们在根本的文化生命上与佛道之学多有抵牾。宋明儒者对于佛道持既吸收又批判的态度,正是因为他们的根本宗旨在于弘扬儒学。钱穆先生说:“理学家之主要对象与其重大用意,则正在于辟禅辟佛,余锋及于老氏道家。亦可谓北宋诸儒乃外于释老而求发扬孔子之大道与儒学之正统。理学诸儒则在针对释老而求发扬孔子之大道与儒学之正统。明得此一分辨,乃能进而略述理学家之所以为学,与其所谓为学之所在,亦即理学家之用心与其贡献之



所在。”<sup>①</sup>

儒学正是在其动态发展的过程中既吸收佛道思想，同时也在有意识地批判和否定佛道的思想中保持了自身发展的独立性，从而不断确立并推进着不同于佛道思想的文化精神和价值体系。而儒学这种既吸收融合又批判否定佛道思想的发展特点为我们如何更好地编纂《儒藏》提供了理论视角和历史借鉴。

## 二 编纂《儒藏》的历史借鉴与思考

编纂《儒藏》首先需要对儒学的动态发展有全面和准确的认识，在此基础上，还需要进一步思考如何编纂《儒藏》才能完整地保存儒家典籍文献从而更好地揭示儒学思想的发展历程及其内在逻辑和丰厚意蕴。由于两汉以后“国学”的内涵是由儒佛道三教思想共同塑造的，而儒学的动态发展也是在吸收和批判佛道思想的过程中实现的，因此，三教关系就成为我们思考儒学动态发展的理论视域。

儒佛道三教之间是一种既相异有冲突，又相通求融合的关系，这种复杂关系可以借用现在讨论比较多的“对话”来略加说明。三教之间的对话大致可分为对抗性对话与建设性对话两种。对抗性对话体现在儒佛道三教思想的冲突与辩难中，主要是突出强调文化的差异和各自的文化特质与精神价值，这种对抗性对话大量地存在于历史和思想中，佛教传入之前的儒道互黜，佛教传入之后的华夷之辨、礼仪之争、老子化胡真假，以及宋明儒者对佛道的批评等都体现了这一点。建设性对话体现在儒佛道三教的交流与融合中，主要是强调文化之间的相融互补与精神价值的贯通和圆融。在历史上，三教的冲突始终不断，而三教的融合也一直是思想文化发展的主流。儒佛道三教的融合不是流于表面和肤浅，而是非常深刻和全面的。具体来看，大致可以分为三个层次：

第一，名言概念的互格，即在三教对话的过程中关注一些共同的名言概念，这使得儒佛道三家能够关注和研究共同的哲学问题。例如先秦儒道对于天和自然等概念的关注，荀子在批评庄子“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）的基础上建构了自己“明于天人之分”的天人关系，还有魏晋玄学讨论的名教与自然

<sup>①</sup> 钱穆：《朱子学提纲》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第17页。

的关系问题成为儒道共同关心的话题，以及唐宋以后儒佛道三教对心性等问题的共同关注。

第二，哲学思维方式的互相影响和借鉴。儒佛道三教的融合既表现在讨论的哲学概念和哲学问题上的相通或一致，更表现在哲学思维上的相互影响，这也是理解三教对话的关键。例如儒道互补而形成的魏晋玄学运用老庄思维来解释名教问题；两晋佛教思辨哲学与传统哲学思维融合而产生的“六家七宗”用玄学的“有无”思维来理解佛教的“空”观，而僧肇则通过批评“六家七宗”建立起了第一个比较完整的中国化佛教思想体系；儒家的心性思维引导佛道思维向心性论的转向，而本体论的思维方式也成为了唐宋以来的儒佛道三教共同的思维方式。

第三，人文精神的认同与文化结构的共同塑造。中国传统文化关注现实社会和人生的文化特点是儒佛道三教共同塑造和完成的，儒家倡导和坚持的“天地之性人为贵”的人文精神获得了佛道的一致认同，这种人文精神的认同是儒佛道三教合一的重要基础与可能性之所在，而关于“人”的价值的终极追求和实现人的价值的途径与方法的差异则是三教相摄互补的必要性之所在。正是因为这样一种认同，唐宋以来中国文化发展的主流表现为儒佛道三教的融合，三教一致、三教合一的呼声始终不断。例如隋代大儒王通提出“会通三教”的儒学思想，全真道有“三教从来一祖风”的主张，明代四大高僧也都有倡导三教合一、会通儒学的思想，等等。

儒学的发展既有对佛道思想的不断批评，同时也经历了这样一个从名言概念、思维方式到文化精神全面吸收佛道思想的过程，因此，在儒佛道三教的“互镜”中来思考如何更好地编纂《儒藏》并发挥《儒藏》的价值与作用，就有必要考虑收录与佛道相关的著作等问题。历史上并没有《儒藏》，儒藏工程是第一次大规模有组织地对儒家经籍和著作的系统整理，在这一点上没有前例可循，但可以适当参考和借鉴《四库全书》、《佛藏》和《道藏》等在编辑与收录典籍文献时的历史经验。

《四库全书》的编纂与《儒藏》有天然的不解之缘。“四库”之名，源于初唐，初唐官方藏书分为经史子集四个书库，号称为“四库之书”。《新唐书·志第四十七·艺文一》中记载：“自汉以来，史官列其名氏篇第，以为六艺、九种、七略；至唐始分为四类，曰经、史、子、集。”经史子集四分法是古代图书的主要分类方法，它基本上囊括了古代所有的图书，所以称为“全书”。佛道两

家较早就有了自己的文献丛书，而儒家在这方面稍落后于佛道两家，针对这种情况，明清时期的学者提出了编纂《儒藏》的要求，清朝乾隆初年的学者周永年更是明确提出了“儒藏说”<sup>①</sup>，主张把儒家的典籍集中在一起，供人阅读，并称编纂《儒藏》是“艺林中第一要事”、“宇宙间一大功德”，虽然最终因为种种原因而无果，却也直接促成了《四库全书》的面世。《四库全书》的编纂处处体现了儒学本位立场，重视儒家著作，将儒家著作放在突出的位置上，以“经部”为四部之首，而经部的著作又全是儒家的经典，在“子部”的编排中也是以儒家著作为首。所以有学者认为：其实《四库全书》就是历史上的《儒藏》。<sup>②</sup>

但《四库全书》也并非仅仅只是收录儒家的典籍文献，而是以儒家为主兼顾了其他各家。在“子部”中，除了儒家类，还包括兵家类、法家类、农家类、医家类等，也收录了释道类。在释家类中收录了包括《弘明集》、《广弘明集》、《法苑珠林》、《宋高僧传》、《五灯会元》等重要的佛教典籍；道家类也包括了道家、道教的许多重要典籍，如《阴符经解》、《老子道德经》、《抱朴子内外篇》、《悟真篇注疏》等。

今天编《儒藏》当然不能全盘照搬《四库全书》的方式，但却可以参考和借鉴其经验和方法，例如适当收录释道类的著作。由于《四库全书》中收录的佛道著作，在《佛藏》、《道藏》中都已有收录，而且其中有些著作并没有直接关涉儒学思想，因而就需要进一步考虑收录佛道类著作的标准和范围等问题。在这方面，《佛藏》和《道藏》的做法可以为我们提供一些启发和借鉴。

《佛藏》与《道藏》收录典籍著作时也都并不局限于自己一家，而是在范围上包括了儒佛道各家。在《佛藏》中收录的涉及儒道思想的著作主要是僧人讨论儒道两家思想的著作，例如憨山德清讨论《道德经》（《憨山老人梦游全集·道德经解发题》）、紫柏真可（《紫柏尊者全集·解易》）和满益智旭（《周易禅解》）讨论《周易》的著作。《道藏》则在收录道家道教著作的同时也收录了诸子各家之著作，如《正统道藏》“太清部”中就收录了《墨子》、《韩非子》、《孙子注解》、《孙子遗说》等诸子之书；同时还收录了儒者的著作，如《正统道藏》“洞神部”中收录了司马光的《道德真经论》，“太清部”中收录了司马光的《集注太玄经》，“太玄部”中收录了朱熹的《周易参同契注》、邵雍的《皇极经世》

① 周永年：《儒藏说》，参见《儒藏论坛》第一辑，四川大学出版社2006年版，第341页。

② 方广钊主编：《藏外佛教文献》第八辑，宗教文化出版社2003年版，第1页。

和《伊川击壤集》等。

从收录著作采取的标准来看,《佛藏》收录儒道著作的标准大都是以佛解儒道,或以儒道来显佛。例如憨山在讨论佛道思想关系时说:“愚谓看老庄者,先要熟览教乘,精透楞严,融会吾佛破执之论,则不被他文字所惑。然后精修静定,工夫纯熟,用心微细,方见此老工夫苦切。”(《道德经解发题·发明趣向》)智旭的《周易禅解》也是一部站在佛教立场上研究《周易》、发挥《周易》思想的著作。他曾自述“吾所由解《易》者无他,以禅入儒,诱儒知禅耳”(《周易禅解·自序》),不仅是以禅解易,“以禅入儒”,也“援儒入禅”,禅易互证。事实上,这也与他们的身份有关,既然是僧人,文化精神上归宗佛学,当然是要弘佛的。《道藏》也是如此,其收录著作的标准是以道观儒佛,以儒佛来显道,只要是阐述或解释道教典籍的,不管是儒者还是道士,他们的著作都可以收录进来。比如说朱熹,他是一位严格意义上的儒者,他的《周易参同契注》是以儒家的思想来解释道教的经典,虽是儒者的著作,但也收录进了《道藏》。这表明佛教或道教毕竟具有不同于其他两家思想的文化精神和终极追求,《佛藏》或《道藏》还是一家之藏,是围绕着自家思想的发展来选择典籍著作的。

同时,由于佛道二教在宗教上的矛盾冲突,所以《佛藏》中收录的涉“道”著作主要是涉道家而不是道教,《道藏》中虽然有像《道禅集》这样的涉“佛”著作,却几乎没有收录佛家的著作或阐释佛书的著作,这与佛道二藏都同时收录儒家的著作形成对照,这反映了三教中儒家的特殊地位和佛道二家的本位立场。但《佛藏》和《道藏》对自家之外著作加以收录的做法还是可以为我们的编纂《儒藏》提供思考:

首先,如何打破长久以来儒学的狭隘立场。从古至今,中国传统文化一直存在着儒学本位的影子,“独尊儒术”的意识已经深入到了人们的思想和观念之中,人们会不由自主地用儒学的立场或观点来评判和分析问题。《四库全书》的本来意图是编纂一部涵盖整个“国学”内容的大丛书,但结果却成了儒学的一家之“藏”,这正是儒学本位立场的显明体现。这种儒学本位立场容易制约我们对国学的整体认识,也限制我们对儒学发展获得一种客观和全面的认识。既然儒学是在三教合流的文化格局中不断实现发展和创新的,儒学在思想上深受佛道的影响,那么这种影响就需要体现在《儒藏》中,《儒藏》可以而且应该收录佛道相关的著作。这样做,一方面能够更加完整地呈现儒学的典籍文本——因为有些佛道的著作本身也是在讨论儒学问题,另一方面也可以更加全面和准确

地呈现儒学思想的发展历程和内在逻辑。

其次,《儒藏》毕竟是儒家之“藏”,故在收录佛道著作时也不能随意和无原则。在收录的标准和范围问题上可以适当借鉴佛道两家的做法:以儒解佛道的著作,如朱熹的《周易参同契注》等儒者讨论佛道思想的著作应该收录,而以道解儒、以佛解儒的著作,尽管它们的目的是为了弘道、弘佛,但客观上毕竟也是在讨论儒学思想,故不宜因它们不是儒者的著作而排斥在《儒藏》之外。例如,《易》为儒学群经之首,所以“欲集儒学成果之大成”的《儒藏》就可以收录《周易禅解》这一类的著作,《周易禅解》以禅解易,既是中国佛学思想之发展,也是传统易学思想外延之开拓,尽管其已经收录在《佛藏》中,但如果不是专门研究佛学的,往往会忽视其在儒学发展中的意义,而将其收录《儒藏》,即保证了易学文献上的完整性,也能够使人们更全面地理解易学思想的发展及其影响的广泛性。

以上思考,一方面是希望能够更好地编纂《儒藏》以利于整理、保存和研究,另一方面,也是希望《儒藏》在当今全球化时代能更好地发挥其价值和意义。

### 三 全球化时代的儒学与中国文化

在经济全球化而文化多元的时代,不同的宗教信仰和文化之间的碰撞和交流更加频繁和激烈。中国文化在经历了近现代以来“西学东渐”的强烈冲击以后,正处于重新诠释和重新建构的转型时期,如何更好地继承和弘扬中华文化,更好地吸收世界上各种文明成果以丰富和发展中华文化以及如何正确处理诸文化之间的关系,就成为我们今天需要迫切解决的现实问题。

《儒藏》编纂工程有重新诠释和建构中国文化的思考,问题是我们如何更好地发挥《儒藏》的作用?以上提出的在编纂《儒藏》时应适当考虑佛道相关的著作,并不仅仅是着眼于更好地编纂《儒藏》本身,而是希望从这一问题出发,可以为我们在全球化的文化语境中更好地思考儒学的发展以及中国文化的重建等问题提供思路和借鉴。

第一,儒学不是消失的传统,而是当下现实存在的历史,儒学能够在经历了多次大规模的批判之后仍然绵延不绝,就是因为儒学中所蕴涵的文化精神与

价值仍然具有顽强的生命力和现代意义。《儒藏》中收录佛道著作有助于我们更全面和准确地认识儒学思想的发展历程及其内在逻辑，从而更好地发掘儒家文本背后所蕴涵的文化精神，特别是其中的人文精神。

中国传统思想文化本质上是一种关于“人”的学问，重视现实的人与人生问题是其最根本的特质。而作为中国文化之基础和主流的儒学，其人文精神表现得最为充分。<sup>①</sup> 儒学人文精神的形成是由儒学自身关注现实的人和人伦关系的文化特点所决定的。对人的重视是儒家所普遍坚持的，“天地之性人为贵”的看法就代表了儒家对“人”的自我价值的尊重和对人的地位的充分肯定。儒家所说的人，既指每一个个体的人，也是指现实人伦关系中的人。人是社会的人，人不同于动物就在于人有理性，有道德，有社会规范，因而人既要提升自我的道德修养和内在精神，又要完善社会伦理和社会秩序，这是儒家人生哲学的题中应有之义。在儒家那里，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）的“内圣外王”之道是实现人生价值的基本途径，将个人的道德修养与经邦治国联系起来，要求由“修齐”而至“治平”，并认为也只有完成“治平”，才是真正意义上的个人修身的完成，“内圣”与“外王”如车之两轮，鸟之双翼，缺一不可。这种由个人到社会，又由社会返归个人所体现的现实主义的人文精神，显然具有重要的现代意义和价值。

人生问题是人类永恒的主题，重视个人的价值和现实社会关系的儒学从孔子创立儒学之初就秉持此文化特点而贯通于儒学发展的始终。我们发掘中国传统文化的价值自然不能忽视儒家文化精神的价值和意义。从儒学的动态发展来看，儒家的文化精神正是在批判或吸收佛道思想中不断发展和完善的，因此，一部全面而系统的汇编儒学典籍的《儒藏》就十分必要。《儒藏》如果在将儒家典籍和著作编集在一起的同时，也适当收录佛道的相关著作，将能够给人们研究儒家思想的发展，继承和进一步发展儒家的文化精神，提供更为便利和全面的文本依据，其价值将是不可估量的。

第二，编纂《儒藏》、发掘儒家文化精神，也能更好地传承中华文明，继承和弘扬中华文化。从“国学”内涵的演变来看，中国文化实际上是由儒佛道三教思想共同创造的，它的发展也是各种文化交流融合的结果。“国学”动态发展的历史经验表明，在继承中国传统文化的基础上积极地吸收和融合世界上各民

<sup>①</sup> 请参阅本书收录的拙文《论儒学的人文精神及其现代意义》。

族的文明成果，既是对历史经验的继承与借鉴，也是在当下全球化文化语境中重新诠释和建构中国文化的必要选择。

在历史上，中国文化曾经成功地融合吸收了外来的佛教文化。印度佛教在与中国传统文化的相互碰撞冲突与融合渗透中形成了中国化的佛教，出现了天台、华严和禅宗这些富有中国特色的、表现出中华民族传统精神风貌和特征的佛教宗派，既成为中国传统文化的重要组成部分，又对中国文化的进一步发展产生极为重要的影响。佛教的中国化表明，中外文化的交流与互动可以丰富中国文化的内涵，促进中国文化的发展和创新。就以编纂《儒藏》而言，当我们以“藏”来命名儒典的时候，其本身其实就已体现出了中外文化的互动，表现出了文化的交互影响。以“藏”来命名典籍丛书始于佛教，后来道教受佛教影响也编纂了自己的《道藏》。“藏”，《说文解字》中解“藏”为“匿也”，“藏”有隐藏、藏匿之义。“藏”在佛教中有包含、蕴积之义，经典能包含蕴积文义，故名为藏。梵文“藏”（Pitaka）的原意则是盛放东西的竹篾。如《善见律毗婆沙》卷一中说：“藏者器也，何谓为器？器者，能聚集众义也。”<sup>①</sup>《大乘义章》卷一中说：“苞含蕴积名藏。”<sup>②</sup>《一切经音义》卷四十四中说：“佛藏，梵本云名篾，以藏替之也。”<sup>③</sup>“藏”字是中国固有之文字，也有储藏、藏匿之义，而以“藏”来表示典籍丛书，则是受到了佛教的影响。可见，以“藏”来命名一家之典籍丛书，用“儒藏”来表示儒典汇集，这本身就是受到了佛教潜移默化的影响。

当前，中国文化的进一步发展同样离不开吸收世界文明的成果。以儒学的发展为例，儒学曾经通过对讲求“出世”的佛教成功地融会涵摄而更新发展了自己，在宋明时期出现了新的突破和繁荣，从而表明它能够在与异质文化的碰撞与融合中实现创新和发展。今天，我们同样有理由对儒学充满信心。从20世纪20年代开始，现代新儒家就不断地援引西学来重构儒学，希望通过融会中西方哲学来延续儒家道统，复兴儒学，进而推动中国文化的重建，同时期望通过创造性的阐释和发掘儒学在现代社会的意义和价值，能从儒学中开出适合现代社会发展的新意。从近现代以来中国思想文化的进一步发展来看，儒学特别需要与现代的科学、民主和法治精神相结合，而这种结合需要在不断吸收外来文

① 《大正藏》第24册，第676页下。

② 《大正藏》第44册，第468页中。

③ 《大正藏》第54册，第599页下。

明成果的基础上逐渐展开。此项工作任重而道远。

第三,中国文化的重建需要吸收当今世界各民族的文明成果,而在当下全球化的时代,能否正确处理诸文化之间的关系也决定了我们能否更好地吸收外来文明的成果以实现自我的更新和发展。全球化时代创造了一个差异相遇的时代,各民族文化的交流与互动成为了重建中国文化的“语境”,那么,人们应该如何看待外来文化和异质文化?我们用“对话”来描述诸文化之间的关系,“对话”既是历史发生的,又是当下中国文化发展面临的现实问题。

我们主张诸文化之间的关系是一种“对话”关系,并不意味着只要我们与外来文化之间实现了对话,就能够重建中国文化,发展中国文化,关键在于我们需要怎样的“对话”。对话意味着接触,这种接触并不必然是和平的,它 also 意味着冲突与斗争。因此,我们需要的是一种良性的建设性对话,这种对话认为诸文化之间应该是一种和平共存的关系,承认文化的差异性而寻求不同文化之间的理解和尊重,在主张文化的平等对话的基础上实现文化的互益和互补,这是一种开放的平等互益的态度。每一种文化都有它的价值,东西方文化之间应该是平等的,谁也取代不了谁,我们应该开放自己,相互聆听他者的声音,彼此学习。

历史上,我们的文化曾经因为这样一种开放的平等互益的态度而受益匪浅,但也曾因为盲目自大的态度而遭遇了沉重的文化危机,因为自卑的态度而造成了中国文化的缺失。近代以来的民族危机,在研究文化的知识分子眼中曾被看做本质上是文化危机,例如贺麟就曾谈到:“中国近百年来危机,根本上是一个文化的危机,文化上有失调整,就不能应付新的文化局势。”<sup>①</sup>而文化危机的深层根源则在于中国人赖以理解宇宙人生的世界观和人生观的彻底颠覆。在鸦片战争以前,中国人对自己的文化有着盲目的自信心,认为中国文化是优越于其他民族文化的,这样的一种优越感用孔子的话说就是“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”(《论语·八佾》)。这样一种观察和解释我们生存环境的世界观,殷海光将其概括为是一种“天朝型模的世界观”:“自我中心的”,“不以平等看待外国”,“在过去,中国人认为凡与中国有密切接触的其他文明都是从中国文明传衍出来的,而且照中国人看来,那些文明不及中国文明。”<sup>②</sup>而自鸦片战争以

① 贺麟:《儒家思想的新开展》,《贺麟集》,中国社会科学出版社2006年版,第2页。

② 殷海光:《中国文化的展望》,生活·读书·新知三联书店2002年版,第1—23页。



后，西方列强凭借着坚船利炮轰开中国闭关锁国的大门的同时也彻底打碎了中国“天朝上国”的迷梦，随之而来的是沉重的民族危机和社会危机，西方文化冲击中国文化伴随着帝国主义列强对中国的侵略而同时发生。中国文化的核心价值动摇了，中国“天朝型模的世界观”破碎了，当时的中国人在深受肉体折磨的同时又经受着精神挫折的痛苦。于是，中国人“开眼看世界”，开始了向西方学习的过程。而在学习西方的过程中，人们也曾经在如何看待中国传统文化的问题上产生一种悲观的、自卑的文化态度，一度认为中国传统文化无法担当实现现代化的历史任务，认为中国要实现民族复兴和发展就必须与传统彻底断裂，由此导致了多次对传统文化的猛烈批判，而中国传统文化的现代价值和意义就在这些批判中被彻底抹煞。自大的态度会导致文化的“倨傲”，而自卑的态度也会产生文化的“失落”，历史表明，无论是自大的态度还是自卑的态度都不是看待文化以及诸文化之间关系的正确态度，只有倡导开放的平等互益的对话态度，儒学才能够在当代获得新发展，中国文化才能够真正的重建和发展。

因此，用更广阔的视野来编纂《儒藏》，可以更好地发挥《儒藏》的价值和作用。编好《儒藏》，其意义是重大而深远的。

（原载《北京大学学报》2009年第4期）

# 试论中国佛教思想的主要特点 及其人文精神

外来的佛教经过数百年的演变发展，最终完全融入了中华优秀传统文化之中，成为其极为重要的组成部分之一。中国佛教既继承了佛陀创教的基本精神，同时又在传统文化的氛围中，吸收了中国传统思想文化的内容和方法，为适应中国社会的需要而有所发展，有所创新。在漫长的中国化的过程中，中国佛教形成了它鲜明的不同于印度佛教的思想特点与文化精神。中国佛教思想究竟有哪些特点？这些特点是如何产生的，又对中国思想文化和社会生活产生了哪些影响？中国佛教文化的基本精神如何？对这些问题，人们可以见仁见智，有不同的看法。但对这些问题进行探讨却是有意義的，它不但可以帮助我们更好地了解中国佛教乃至整个中国传统文化的特点，而且有助于我们进一步认识中国佛教文化的历史价值与现代意义。本文即根据学术界的有关看法，并结合笔者自己的研究，试从以下九个方面来概括一下中国佛教思想的主要特点及其人文精神。

第一，中国佛教在其发展过程中形成了以融会般若性空论为特色的心性学说，并在中国佛教思想中占据了主流地位。这种心性学说远承印度佛教而形成于中国传统文化之中，主要彰显了将人的内在心性作为解脱之道的思想。从哲学上看，佛性论实际上是佛教的心性论，主要从探讨解脱主体与解脱途径的角度对心性问题的特殊发挥。在印度部派佛教中，就曾对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开过广泛的讨论。大乘佛教时期不仅出现了倡导“一切众生皆有佛性”的《涅槃经》，还形成了佛性如来藏思想，强调“如来即在众生身内”<sup>①</sup>，是一切众生成佛的根本依据。虽然这种思想与“无我”说不合而在

---

<sup>①</sup> 《佛说无上依经》卷上，《大正藏》第16册，第470页上。

印度佛教中未能得到充分的发展，但它传入中土后，由于与传统的灵魂不死观念和儒家的心性论有异曲同工之妙，却受到了中土人士的欢迎。东晋时，道安的“宅心本无”、慧远的“法性论”就都有抬高“心性”在解脱中的作用的意向，而僧叡等人更把般若空观与涅槃佛性结合起来理解，使反本求宗、依持心性佛性获得解脱逐渐成为中国佛教的基本理论。到了晋宋时的竺道生，进一步以空融有，空有相摄，把非有非无的般若实相与众生的本性（佛性）从理论上会通起来，从而把成佛从对外在的宇宙实相的体认转为对自身本性的证悟，更突出了众生的自性自度。特别是竺道生强调“无我本无生死中我，非不有佛性我也”<sup>①</sup>，既使佛性常住而又不违背印度佛教的“无我说”之精神，同时又使传统的“神不灭论”披上了佛教思辨的外衣而获得了新的理论形式，并成为生死轮回的主体。竺道生倡导的“众生皆有佛性，顿悟即得成佛”的佛性论思想以它特有的魅力而盛行于中土，成为中国佛教中最深入人心的思想之一。南北朝时期的佛性论的主流就是从涅槃解脱的角度把常住的佛性与“冥传不朽”的“心神”等联系在一起，以“神识”、“真神”等来表示业报轮回的主体和超凡入圣的解脱之因。<sup>②</sup>梁武帝的“神明成佛义”就是其中具有代表性的一种观点，反映了中国人对心性佛性的一种理解。隋唐时期建立起来的中国化的佛教各宗派的理论也基本上都是围绕着佛性（心性）建立起来的。无论是天台宗的“性具”，还是华严宗的“性起”，无论是唯识宗的“五种性”，还是禅宗的“识心见性”、“见性成佛”，心性论始终是各个宗派学说的重点。隋唐佛教对心性论的探讨不仅对佛学本身的发展产生了巨大的影响，而且在客观上进一步推动了中国学术由本体之学向心性之学的转向。随着宋明理学被定于一尊，佛教在中土的发展日趋衰微，但佛教探讨人心佛性的思维途径和宗教修行方法，却渗透到宋明新儒学的方方面面，无论是对程朱理学或是陆王心学，都产生了极其深刻的影响。直到近代，不但唯识学重新复兴，禅宗的“即心即佛”思想也依然盛行。禅与唯识的结合，在近代开出了“三界唯心，万法唯识”的潮流，这种心性论强调“心力”的作用，在一定程度上甚至成为近代社会变革运动的理论武器，这真是值得人们深思的一种文化现象。

第二，中国佛教强调人人皆有佛性、人人皆能成佛的众生平等说，鼓励每

① 《维摩经·弟子品》，《大正藏》第38册，第354页中。

② 见吉藏《大乘玄论》卷三述诸家佛性义。

个人靠自己的努力来实现解脱，这既是对佛陀基本精神的继承和发挥，也特别反映了中国佛教对个人道德完善和自我价值实现的追求。“众生平等”说是佛陀为反对婆罗门教的神创说而提出来的。婆罗门教用神创说为古印度的种姓制度作论证，认为人生来就有高低贵贱之不同，因此在宗教解脱上也有根本的差异。佛陀则认为应该以人的德行而不应以人的出身来划分种姓，主张种姓之间的平等，特别强调各个种姓在追求解脱中的平等。这种“众生平等”的思想是初创的佛教很快能够得到印度人信仰的重要原因之一。但值得注意的是，在印度佛教的发展中，有些经典和学派却是并不主张人人皆有佛性的，这种观点势必导致众生在解脱上并不一定平等的看法。例如大乘瑜伽行派所倡导的“五种姓”说，就认为有一类众生为“无种姓”，这类众生断了善根，永不得成佛，从而将一部分众生（无种姓，即一阐提）排斥在成佛的可能性之外。中国早期译出的六卷本《涅槃经》也有类似的说法。然而，这类说法却不符合在中国传统思想中占主导地位的儒家思想，也不适合中土广大民众想追求幸福来世的心理需要和少数统治者用来麻醉民众的政治需要。因为儒家无论是“性善”论，还是“性恶”论，都认为“人皆可以为尧舜”或“涂之人可以为禹”，都将主体自身的为善去恶作为道德完善和人的本质实现的基本条件，每个人在成圣之路上是平等的。儒家的人性论思想及其对理想人格的塑造和追求，对中国佛教的发展方向产生了深刻的影响。佛教传入中国后，“佛性”成为中国佛学讨论的中心问题之一，竺道生大力倡导的人人有佛性、人人得成佛的思想，受到了中国社会的普遍欢迎，最终成为中国化佛学的主调。而与此不相一致的说法却遭了冷落。例如法相唯识宗坚持瑜伽行派的“五种姓”说，结果这成为导致法相唯识宗未能在中国广传的重要原因之一。相比之下，中国的天台宗不仅认为人人有佛性，而且还将佛性推广到草木瓦石等无情之物，这就是天台九祖湛然著名的“无情有性”说。禅宗更是通过突出每一个自我主体而充分肯定了每个人在平常生活中解脱的可能性，把中国佛教的心性化、人本化倾向落实到了每一个凡夫俗子的当下之心与当下生活，其提倡的“即心即佛”、“人佛无异”、“凡圣平等”的佛性论因与中国传统思想相吻合而大行其道，并成为中国佛教的重要特点之一。

第三，重“顿悟”的直观思维方式。这与人人有佛性之说有密切的联系。既然人人皆有佛性，那么，如何凭借佛性得以成佛？成佛需要经过什么阶段？经历多少时间？这就是“顿悟”还是“渐悟”的问题。对于这个问题，中国佛教曾进行过比较热烈的讨论。因为按照印度佛教的一般说法，修行解脱是一个

长期过程，需要累世修行，不断地积累功德。例如《杂阿含经》中就说：“精勤修习，……渐得解脱。”<sup>①</sup> 大乘佛教也提出了菩萨修习要经历“十地”的说法。佛教传入中国以后，魏晋时期的般若学者道安等人就曾联系菩萨的“十地”而提出“小顿悟”。竺道生更提出了“大顿悟”之说，认为证悟诸法实相（涅槃、佛性）之理就是成佛，而“理”完整圆满，不可分割，故悟必顿悟，不分阶次。这种顿悟说与中国道家所倡的重直观、重体悟的思维方式不谋而合，因而在隋唐佛教中发展成为主流。隋唐时建立起来的中国化的佛教各个宗教派，虽然各宗的判教都是兼融顿渐，以圆为究竟，但都是视顿高于渐的。例如，主张“顿渐相资”、“顿渐混合”<sup>②</sup>的天台宗智者大师立“五时八教”，其中“化仪四教”是依众生根机利钝而设的，为钝根人说的渐教显然浅于为利根人说的顿教。华严宗人为抬高《华严》而将《法华》之顿贬为渐中之顿，将《法华》之圆斥为“渐圆”，认为只有《华严》之顿才是顿中之顿，《华严》之圆才是“顿圆”<sup>③</sup>。显然，此宗也是视顿高于渐的。在中土最为流行的惠能禅宗则更是以顿悟成佛相号召。六祖惠能在前人的基础上对顿悟说作了创造性的发展。在他之前，无论是小顿悟，还是大顿悟，说的都还是悟理得意，而惠能却另辟蹊径，他的顿悟说不分能悟、所悟，能所皆统一于当下的现实之心。“不修即凡，一念修行，法身等佛。……前念迷即凡，后念悟即佛。”<sup>④</sup> 这种自识本心、直了心性的顿悟说不仅具有一定的宗教魅力，而且产生了极大的社会影响。以“识心见性，顿悟成佛”相标榜的惠能禅后来取代了强调“渐修”的神秀禅而成为中国禅宗的主流，并最终成为在中土流传最广、影响最大的一个佛教宗派，“顿悟成佛”也成为具有代表性的中国化的佛教理论之一。

第四，中国佛教比较崇尚简易性。佛教讲“信、解、行、证”，信是第一位的，信、解又必须落实到行、证的宗教实践上。如何行、证又与一定的理论指导相联系。从历史上看，原始佛教比较偏重于对人生现象的分析以说明人生皆苦，从而强调通过宗教实践获得人生解脱的重要性与迫切性。但从部派佛教开始，就对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开了广泛的讨论，特别是轮回与解脱的主体，成为各派争论的主要问题之一，并形成了许多精致的理论。

① 《大正藏》第2册，第67页中。

② 见智顗《法华玄义》卷二上。

③ 见澄观《华严疏钞》。

④ 敦煌本《坛经》第26节，《坛经校释》，中华书局1983年版，第51页。

到后来的大乘佛教，在神化并崇奉佛菩萨的同时，也过多地对信仰作了哲学理论上的论证与发挥。为了论证现实世界的虚幻性和依持自心、自性解脱的可能性，建构了极为繁琐的名相系统。佛教传入中国后，其理论和实践虽然都有更进一步的发展，但在中国得到最广泛流传的却是印度佛教中所没有的禅宗和净土宗，而这两个宗派都以理论的简要和修行方式的简易为特色。惠能南宗以“不立文字”为标帜，以自性顿悟来统摄一切传统的修持形式与修持内容，并以中道不二为指导破除了对读经、坐禅、出家、戒行等传统佛教的修行方法的执著，从而更好地适应了中土社会和民众的需要，促进了佛教在社会中的广泛传播。净土宗则认为，世风混浊，没有佛的帮助，光靠自力，解脱甚难，靠自力解脱的教义是“难行道”，而以信佛的因缘愿生净土，凭借佛的愿力，即借“他力”往生西方净土的是“易行道”，因而提倡一心专念阿弥陀佛的名号的“念佛”法门，认为如此则能在死后往生安乐国土。这种简便易行的念佛法门特别适合文化水平不高的老百姓追求解脱的心理需要，故在中国社会中得到了迅速的传播。许多人虽然不一定懂得净土宗，却都知道诵一声“南无阿弥陀佛”。唐武宗灭佛以后，天台、华严、唯识等宗派都一蹶不振，而理论简易、法门简便的禅宗和净土宗却仍在社会上广为流传。入宋以后，禅净融合逐渐成为中国佛教发展的主流，它从一个侧面反映了中国佛教的简易性趋向。

第五，中国佛教具有对传统思想文化的调和性。印度佛教与中国传统的宗教观念和民众信仰有很大的不同，与中国传统的儒家、道家等也属于不同的思想体系，他们的宇宙观、社会观和人生观都有很大的不同，他们的理想目标以及实现目标的途径与方法等也都存在着巨大的差异，因而佛教传入中土后，就面临着以儒道为主要代表的中国传统思想文化的巨大挑战。但是佛教不仅懂得“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，它传入中国以后，一方面十分注意依附统治阶级和传统思想文化，另一方面也以“随机”、“方便”为理论依据，在努力调和与儒、道等思想矛盾冲突的同时，不断地援儒、道等传统思想入佛，并极力论证佛教与传统儒、道在根本宗旨上的一致性，从而形成了它显明的调和性的特点。这种调和性在不同的时代又具有不同的表现。从历史上看，佛教来华之时，正值黄老神仙方术在中土社会盛行，初传的佛教也就把佛陀描绘为“轻举能飞”的“神人”，把小乘佛教修行的最高果位“阿罗汉”描绘为“能飞行变化，旷劫寿命”。在依附神仙方术的同时，佛教还十分注意对灵魂不死、鬼神崇拜等中国传统宗教观念的调和，例如把佛教

的轮回说与中土的灵魂观结合起来,认为人如果行恶,死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”,如果行善,则会“或生天上,或生人中”。汉末三国时的牟子《理惑论》则集中反映了早期佛教对儒、道的调和,提出了在中国历史上影响深远的“三教一致论”。到两晋时期,佛教与玄学合流而蔚为时代思潮,出现了玄学化的“六家七宗”。随着佛教在中国的展开,南北朝时期,儒学的独尊地位丧失,佛道两教的势力进一步增强,三教在并存并进中全面展开了矛盾冲突,与此同时,佛教也在与儒、道的冲突中交融,并在交融中发展,从而迎来了三教鼎立的隋唐时代的到来。隋唐佛教各个宗派的理论体系中,都大量融会了儒、道等的思想内容和方法。入宋以后,佛教更加强了对儒道为代表的传统思想文化的融合,许多教内人士大力宣扬三教一致,特别是曲意迎合儒家的思想。例如宋代禅师契嵩在其所著的《辅教篇》中“拟儒《孝经》,发明佛意”,甚至提出“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”<sup>①</sup>。佛教对儒道的迎合式调和,反映了佛教在宋代以后社会地位的下降和代表中央政权意识形态的新儒学势力的增强。如果说,宋代以前的佛教倡导调和主要是为了能够在与儒道的竞争中得到传播与发展,那么,宋代以后的佛教对儒道的调和则主要是为了更好地维持自身的延续。中国佛教的调和性在不同时代的不同表现,从一个侧面反映了中国佛教本身发展的阶段性。

第六,中国佛教内部的融合性。印度佛教本身就有大小乘、空有宗等的区别,而中国地域广阔,社会环境多样,佛教传入中土后,受不同地域文化的影响,也易形成不同的学风或学派宗派,当分属不同思想体系的佛教一起来到中国,并出现不同的佛教理论学说时,就有一个如何解释佛教自身的差别,如何统摄佛教不同派别、不同经典学说的问题,于是,就有了僧叡的“三藏祛其染滞,般若除其虚妄,法华开一究竟,泥洹阐其实化”<sup>②</sup>,也有了竺道生会通般若实相说的涅槃佛性论,更有了日后建立在空有相融基础上的中国禅宗之学。而从南北朝开始,中国佛教中出现的各种不同的判教学说,都是对佛教内部各种理论学说进行调和融合的表现。隋唐时,国家的统一和南北交通的便利进一步促进了佛教各种学说和不同学风的融合。当时创立的佛教宗派几乎都是通过判教而抬高本宗,同时也对佛教内部的各种经典学说加以融合。第一个中国化的

① 《檀津文集》卷三《辅教篇》下《孝论·序》。

② 《喻疑》,《出三藏记集》卷五。

佛教宗派天台宗通过批评“南三北七”而提出的“五时八教”的判教说，强调佛教各经各法既相互区别，又相互融摄，从而使各种教义既有高下之分，又能并行不悖。天台宗之所以奉《法华经》为根本的宗经，很重要的原因就在于该经倡导的“会三归一”的理论。三乘乃方便，实归于一乘，此说的理论意义在于，一方面把天台宗的教义说成是至上的“一乘”，另一方面又为它调和融合其他学说打开了方便之门。天台宗正是在“方便”的旗号下，将佛教的不同教义和传统文化的不同思想“会归”到了天台宗的教义中来的。而天台宗明确提出把止观并重、定慧双修作为最高的修行原则，也标志着南北朝时期北方重禅修而南方重义理的佛教不同学风得到了融合与统一。同样，三论宗的“二藏三法轮”和华严宗的“五教十宗”等判教说也都表现了鲜明的融合性。特别是华严宗，其判教理论还专门强调了“立破无碍”和“会通本末”，把佛教的各家异说及佛教理论的发展看做是一个由小到大、由始到终、由渐到顿、由偏到圆的逻辑发展过程，既融合了佛教的各种学说，也抬高了本宗，甚至还将佛教之外的儒道等思想会通起来。宋代以后，随着佛教各宗派的日趋衰落，佛教中的宗派之分逐渐淡化，禅净教律之间在理论上和信仰上都日趋融合，“禅教合一”、“禅净双修”等都成为这个时期中国佛教的重要特点之一。

第七，中国佛学的特质在禅。“禅”本来是古印度十分流行的一种宗教修行方法，往往与“定”合称，指通过心注一境而使心处于宁静思虑的状态以观悟特定对象或义理的思维修习活动。这种运用非理性的心理调控来引导人们精神活动的方法，曾在释迦牟尼成道及其创立佛教的活动中起过极为重要的作用。佛教禅作为证得佛智以彻见人与事之本性的一种思维修习活动，在两汉时随着佛教的东渐而传入中国，并在中土社会中形成了众多的禅学流派或禅系禅脉，例如安般禅、般若禅、楞伽禅、天台禅、华严禅，乃至以禅命宗的禅宗。在禅宗中，也有弘忍的“东山法门”禅、法融牛头禅、神秀北宗禅、惠能南宗禅；若从历史的发展来看，禅宗中又有如来禅、祖师禅、越祖分灯禅等不同的说法。即使是同出于六祖惠能门下，因其禅法或禅修的差异，也可分为马祖禅、石头禅、临济禅、曹洞禅等。同时，禅的精神和修行方法也深深地浸淫到中国佛教的方方面面，影响到教、净、律各派的发展。天台、华严、唯识和禅宗的思想奠基人或创宗者，都与禅有着密切的关系，有的本身就是修习禅定的禅师，后来才向教理方面发展的。例如天台宗的先驱者慧文、慧思都是北方著名的禅师，创宗者智顗本人也是一个禅师，所重在“止观法门”，他从慧思处学得慧文所创



的“一心三观”禅法，并在此基础上进一步发展出了“三谛圆融”、“一念三千”的观法，把“一心三观”与“诸法实相”联系起来，把种种禅法纳于其止观理论中，建构了天台宗独特的教观兼备的思想学说。再如三论宗，一向以弘传玄理而著称，但其理论先驱僧朗、僧诠、法朗等三论师也都颇重禅观，经常与禅师共论大义，切磋禅法，并力主定慧双举，盛弘般若三论。其他如法相唯识宗的“五重唯识观”，华严宗的“法界观”和“十重唯识观”等，都表明了禅观在教门中的地位。宋代以后，教与禅的融合更是成为中国佛教的重要特点之一。因此，太虚法师曾提出“中国佛学的特质在禅”，并具体谈到了中国佛学的特质之所以在禅的两点因缘：一是初来中国的佛教传教者的仪态风度以及他们的修禅持咒所成之神通妙用对国人的吸引力，促使人们进一步去探究深奥神秘的佛法，学人皆从禅中去参究，遂即成为中国佛学之特质在禅；二是中华文人士大夫大都崇尚简括综合的玄理要旨，品行上也好清高静逸，禅静修养，适于士人习俗之风尚，遂养成中国佛学在禅之特质。<sup>①</sup> 这种看法是有一定道理的。

第八，中国佛教与社会政治和伦理有密切的关系。佛教虽然是一种以出世为最终目的的宗教，但在注重现实生活的中国这块土地上，在宗法性封建专制集权强大的社会环境下，出世的佛教不仅强调“出世不离入世”，而且还表现出对政治的依附，并积极主动地与传统的伦理道德相协调和融合，从而带有一定的政治和伦理色彩。

从佛教与政治的关系而言，中国历代的封建统治者出于现实政治的需要，大多扶植并利用佛教，从历史上看，外来佛教最初就是在王室及贵族上层中间流传发展起来的。但也正是出于现实政治的考虑，统治者要严格控制佛教，把佛教的发展限制在自己有效的控制之内。一旦佛教的发展与世俗的政治经济利益发生冲突，统治者就会沙汰佛教，甚至强制性地毁灭佛教。正是在这样的社会文化背景下，中国佛教中出现了“不依国主，则法事难立”<sup>②</sup> 的思想，甚至有僧人提出当今皇上“即是当今如来”，“拜天子乃是礼佛”<sup>③</sup> 的说法，将这种思想落实于具体行动，便导致了一些僧人直接参与现实的社会政治活动，利用佛教来为政治服务，同时也依赖统治者的支持来求得佛教的发展。例如佛图澄就曾通过为后赵政权服务而获得信任，从而大力弘法传教，既劝诫残暴成性的石勒、

① 《佛学入门》，太虚著，浙江古籍出版社1990年版，第8—11页。

② 《高僧传·道安传》。

③ 《魏书·释老志》。

石虎不要滥杀无辜，又促进了佛教在北方广大地区的传播。释慧琳不仅参与政事，深得宋文帝的赏识，甚至还获得了“黑衣宰相”的称号。隋唐时，许多佛教宗派都是在帝王的直接支持下得以创立的，而佛教徒也十分自觉地配合着帝王的政治需要。例如法藏编造灵异事迹、迎送佛骨舍利以迎合武则天“变唐为周”当女皇的政治需要，后来又“预识机兆”机灵地转而支持中宗复位；禅宗北宗的代表人物神秀被推为“两京法主，三帝国师”；南宗惠能的弟子神会在安史之乱以后积极设坛度僧收香水钱以助军需，为朝廷恢复两京立下汗马功劳，等等。元代实行的帝师制度和西藏地区实行的政教合一，也构成了中国佛教影响社会政治的重要方面。当然，中国佛教也有超越政治、与当权者不合作的另一面，例如，禅宗从四祖道信、五祖弘忍到六祖惠能，都以清静高洁、远离都市的“山林佛教”相号召，对统治者上层人物采取不合作的态度，这也是禅宗能较少受政治影响，在唐武宗灭法以后继续得到很大发展的重要原因之一。这表现出了中国佛教与政治关系的复杂性。

就佛教与社会伦理的关系而言，这与佛教的儒学化有密切的关系，因为中国封建社会的伦理道德是以儒家的伦理道德观念为核心的。由于忠君孝亲的儒家伦理纲常是中国封建社会的立国之本，因而中国佛教在发展过程中努力与之妥协和调和，并深受其影响，同时，佛教也在丰富发展传统伦理道德方面起了一定的作用。从历史上看，佛教初传之时，就提出“苟有大德，不拘于小”，认为佛教的出家修行方式表面上与“忠孝”不合，实际上却能从根本上救世度人，是并不违礼悖德的。汉魏佛教通过把佛教的“五戒”与儒家的“五常”相比附等手法，进一步与儒家伦理相适应。入唐以后，佛教更是大倡“忠君孝亲”、“忠义之心”，认为“菩提心则忠义心也，名异而体同”<sup>①</sup>，要求“恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”<sup>②</sup>，使中国佛教带有浓厚的儒家伦理色彩。另一方面，佛教不杀、不盗的道德戒规和“诸恶莫作，众善奉行”的伦理训条也对中国传统的伦理道德产生了一定的影响，特别是大乘佛教慈悲度人、普度众生的精神，曾对儒家“爱有差等”的仁爱精神有过重要的补充，并在近代以来曾激励过许多志士仁人为救国救民而奋斗。当然，佛教道德从根本上说是为追求出世解脱服务的，其否定现实人生的终极价值取向和宣扬忍辱、

① 《大慧普觉禅师语录》卷二十四。

② 宗宝本：《坛经·疑问品》，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局1983年版，第43页。

禁欲的生活态度曾在历史上起过消极作用是不能忽视的。

第九，中国佛教具有关注现世现生的人文主义精神。印度佛教本是强调出世解脱的宗教，其根本宗旨是把人从人生苦海中解脱出来，其立论的基点是对人生所作的“一切皆苦”的价值判断。但佛教的终极理想，仍然是为了追求永超苦海的极乐，其“自作自受”的业报轮回的说教中更透露出了企求靠自己的努力来实现人生永恒幸福的积极意义，虽然这种积极意义在印度佛教中并没有得到充分的彰显，但它在中国传统文化重视人的氛围中却获得了新的生命力，并得到了充分的拓展。

中国传统思想文化本质上是一种关于“人”的学问，其重要的特点之一就是具有强烈的关注现实社会和人生的人文精神。中国众多的思想或学派，具体观点虽然各异，但从根本上说，其出发点与归宿，大都是“人”，其思想的核心，也大都是“人”的问题，重视现世现生成为各家的共同特点，只是在对人的价值取向上和在人的实现途径等问题上所持的见解各有不同而已。<sup>①</sup> 中国文化重现世现生的人文精神对外来的佛教有深刻的影响。佛教传入中国后所经历的一个不断中国化的过程，正是在继承佛陀创教根本精神（即帮助人觉悟解脱）的同时，又在中国传统思想文化重视现实社会人生的氛围中，将佛教中蕴涵的却又在印度佛教中未充分发展的对人及人生的关注与肯定作了充分的发挥，并以其对社会人生的独特看法而在一定程度上弥补了传统思想文化的某些缺憾或不足，不但为佛教在中国的流传发展并融入华夏传统文化提供了契机与可能，而且使中国佛教得以最终跻身于中国文化的重要行列，最终与儒、道等思想文化融合互补而在现实的社会人生中分别发挥着各自不同的作用。

从历史上看，外来佛教在传统文化的人文精神熏陶下日益获得了现实性的品格而由出世转向了入世，更多地面向了社会人生。隋唐时中国佛教宗派的创立，标志着佛教中国化的基本完成和中国佛教文化的鼎盛。在隋唐佛教诸宗派中，禅宗是中国化最为典型、也是对现实的人及人生给予最多关注的一个宗派。禅宗一方面破除对佛祖等外在权威的迷信和崇拜，强调每个人的自性自度，另一方面又将解脱理想融化于当下的现实人生之中，把修道求佛的修行贯穿在平常的穿衣吃饭之间，主张直指人心、即心即佛、“平常心是道”，强调凡圣平等、

① 请参阅本书收录的拙文《从儒佛道三教关系看传统文化的“人学”特质》。

人佛无异和自然任运、自在解脱。禅宗以人性解佛性，把抽象神圣的佛性拉向人们当下本善的智慧心，其所说的自心自性，既是指宇宙本体或精神，也是对“自家生命”或人生实践主体的肯定，它所说的“修行”实际上就是人的自然生活本身，而它所说的“佛”，实际上也是指那种内外无著、来去自由的解脱“人”。在肯定人、人性和人的生活的基础上，中国佛教进一步强调了“出世不离入世”，反对离开现实的社会人生去追求出世的解脱。所谓“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角”<sup>①</sup>。宋明以后，“世间法则佛法，佛法则世间法”<sup>②</sup>，“舍人道无以立佛法”<sup>③</sup>等更成为中国佛教界的普遍共识。主张“出世”的佛教在中国则最终转向了“入世”而面向人生。

中国佛教的入世化、人生化倾向，从佛教自身的发展来说，是大乘佛教的入世精神在中国社会文化历史条件下的新发展。大乘佛教的“世间与出世间不二”等思想为佛法与世间法的沟通提供了可能，而中国佛教则在传统文化的影响下使这种可能成为现实。从另外一个角度看，中国佛教所倡导的“出世不离入世”实际上也是印度佛教的“出世精神”在中国文化中的一种特殊表现。中国佛教特有的人文精神，既弥补了中国传统思想对人的生死等问题关注的不够，并提供了以彼岸世界的超越眼光来审视现实社会人生的特殊视角，也使佛教中有价值的东西在中国社会中更好地发挥出来，而“入世”起着传统儒、道等思想有时无法起的作用。例如，儒家肯定自我和入世的倾向，主要是从道德论上肯定每一个人为善去恶的内在根据和在社会关系中实现自我的必要选择；道家则更多地是从自然论上肯定每个人的自我价值和本性自由；而中国佛教则以主体的“自作自受”和人生的“三世”轮回等进一步丰富了传统的人生论。许多中国人信奉佛教并不是因为想永远摆脱人生，而是为了追求“来世”的人生幸福或此生此世的安康，或在现实世界中获得精神上的超脱，这也从一个侧面反映了“出世”的佛教在传统文化的氛围中形成的“入世”品格对现实的社会和人生所发生的实际影响。当然，这种影响的正负作用，还值得我们作进一步的研究。

以上种种中国佛教的特点及其人文精神的形成，原因是多方面的。其内在

① 宗宝本：《坛经·般若品》，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局1983年版，第41页。

② 《大慧普觉禅师语录》卷二十七。

③ 《憨山大师梦游全集》卷四十五。

的根据主要有佛教“应病与药”、“随机设教”的方便法门等，其突出的外因则有中国自给自足的小农经济的生产方式、王权政治力量的强大、宗法伦理影响的深远和思想文化的现实主义、人文主义精神等。正是诸多的内因与外缘，促成了中国佛教的独特发展。从不同层面和角度对这种独特性加以研究，仍然是我们面临的重要任务。

（原载《南京大学学报》2001年第3期）

# 论道家道教思想的曲折发展 及其现代意义<sup>①</sup>

——以儒佛道三教关系为视角

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”更是构成了中国上千年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的，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文化及其现代意义就显得尤为重要了。

---

<sup>①</sup> 本文部分内容参考了作者主编的《儒佛道思想家与中国思想文化》一书，此书由江海、杨维中和白欲晓等参与执笔。

## —

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，以实现对个体生命的关怀。

老子道家理论的核心是本性自然的“道”。道性自然无为，无为而无不为。由于天、地、人同道，因而天道自然无为，人道也应该效法天道而自然无为。老子道家从人的自然性着眼，视人文礼乐为对自然和人类本性的破坏，主张绝圣弃智，绝仁弃义，通过效法自然，返朴归真，以实现精神自由的逍遥人生。道家人生哲学的提出，包含着对人类文明本质的深层思考和对伴随文明进化而来的某些弊端的深刻洞见，提出了人类在创造文明的同时有不断被异化的可能性。道家正是以其观察宇宙人生的独特眼光和特殊视角，并从天人一体同源的哲学思考中提出了富有特色的人生哲学而在中国文化中绵延不绝。

老子之后，道家先后有杨朱关尹之学、庄子之学和黄老之学等不同的发展阶段。杨朱主要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，他们都是对老子思想某一方面的进一步阐发，《吕氏春秋·不二》将他们的学说特点概括为：“关尹贵清，子列子贵虚”。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。

战国中期以后出现的黄老之学，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，特别是融合了刑名法术的思想，体现出了道家与法家合流的趋势，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。到了西汉初期，黄老学盛行一时，在极需休养生息的汉代初年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。

魏晋时期，道家思想与儒学相结合而形成了玄学，在玄学的理论形式下，道家的思想和精神追求都有进一步的发展。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做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。<sup>①</sup> 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。

如果说汉代初创时期的道教主要还是通过对老子的神化及对《老子》五千言的注释发挥而把道家思想宗教化，那么魏晋以后的道教则在把道家思想进一步宗教化的基础上逐渐建构起比较完整的宗教理论体系。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

<sup>①</sup> 请参阅本书收录的拙文《老子、老子之道与道教的发展——兼论“老子化胡说”的文化意义及佛道之争》。



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”<sup>①</sup>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，吸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，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，道教的社会地位有很大的提高，道教的教义学说更具理论色彩，且学者辈出，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。

唐代道教最有代表性的理论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

<sup>①</sup> 《魏书·释老志》。

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。唐代重玄学最主要的代表人物是成玄英和李荣，他们的重玄理论对后来道教思想的发展影响很大。在重玄学的影响下，司马承祯和吴筠等人对心性修养的理论和实践都有很大发展。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、形这一道化生人类的顺序，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。<sup>①</sup>

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》提出了“顺以生人，逆以成仙”的还丹理论，还具体细说了“炼精化气、炼气化神、炼神还虚”的内丹修炼方法和境界，既奠定了内丹道的基本框架，也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”<sup>②</sup>，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

① 请参见孙亦平《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》。《道藏》第23册，第589页。

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，钟吕金丹道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。张伯端从“修丹与天地造化同途”的思路出发，进一步把内丹的修炼系统化，例如提出了修炼的四个阶段：筑基、炼精化气、炼气化神和炼神还虚。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，他以儒佛道三教合一为立教宗旨，既适应了宋代以后三教融合的发展趋势，也通过对儒佛思想的融合吸收，使道教的理论和实践得到了新的发展。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，由传统天师道演变而来的正一道，与全真道并立而继续发展。龙虎山第三十八代天师张与材在元代被封为“正一教主”，统领江南三山符箓，使正一道获得了新的发展机遇，但其理论上并没有很大的进展。明清时，道教仍然在持续发展，如有明代武当道的崛起、清初全真龙门派的短暂中兴和内丹学的普及等，道教在民众的生活中也有一定的影响力，不过，这个时期道教的教义学说并没有新的突破，道教的教派分化也趋于停滞，从总体上看，随着封建社会逐渐走下坡路，道教的发展也趋于衰微，但道家思想在这个时期仍然通

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。儒佛道之间既有相异冲突，又有相融互补，共同构成了中国传统思想文化的三大基本组成部分。

就儒佛道三教在中华文化中的地位 and 作用而言，它们是各有不同的。儒学是中国传统思想文化的主流和基础，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。<sup>①</sup>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。相对于儒家对“修齐治平”的倡导和鼓励人们积极参与现实政治以实现道德理想和政治目标的现实主义态度，道家则更多地关注每个人的独立品格和精神自由，崇尚自然和清静无为，主张返朴归真，表现出玄远的思辨性格，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”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。道家更多地是从本源的形上智慧出发来观照宇宙和人生，这与儒家对人和对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，使其成为中国传统思想文化中不可或缺的重要部分。

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，道教以“得道成仙”、“长生不死”为基本信仰而建构了富有特色的道教神学思想体系，并通过种种道术的探求来实

---

<sup>①</sup> 请参阅本书收录的拙文《论儒学的人文精神及其现代意义》。

践其宗教信仰，其对生命本真的追求及对神仙世界的向往，丰富了中华文化的人生论和人们的精神世界。

与儒道相比，中国佛教思想则更具鲜明的形上特征，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，并将这种讨论具体落实到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，是在印度佛教的基础上，又融合了儒学的人文精神和道家道教对生命的关注，从而形成的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，而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，其中体现出现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转向通过“性命双修”而获得生命的超越产生了重要的影响。

中国传统思想文化具有浓厚的人文主义色彩，在这方面，道文化也有着特殊的贡献。道家思想对人的生命的重视，在道教中得到了进一步的发挥，道教对长生成仙的追求，在宗教形式下所表现出的是对现实生命和人生的肯定，希望通过自我的修炼以实现人的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两千多年，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”、“在瓦甓”、“在屎溺”。既然任何事物都由禀道受气而来，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与人生,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”<sup>①</sup>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,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。

(原载《宗教学研究》2007年第1期)

<sup>①</sup> 《庄子·逍遥游》。

# 老子、老子之道与道教的发展

## ——兼论“老子化胡说”的文化意义及佛道之争

老子是中国古代思想史上的伟人，是道家思想的奠基者和道家学派的创始人。老子在中国思想史上第一次提出了“道”这个哲学的最高范畴，开创了中国哲学发展的新阶段。老子道家的思想在东汉以后是与道教联系在一起的。道教奉老子为教主，神化老子和老子之道，其原因复杂，影响深远。以老子道家思想为主要理论依托的道教形成发展起来以后，延续并发展了道家的理论。从历史上看，道教的演变发展始终是在与传统儒家和外来佛教的相互冲突和融合中进行的，特别是佛道关系，构成了道教发展史的重要内容。而道教大力渲染“老子化胡说”，则既是道教抬高老子之举，也是道教面对外来佛教文化的冲击所作出的回应，它表现了佛道关系的复杂性及其对道教发展的影响，并从一个侧面表现出了中外文化交流中传统文化的一种心态。有关上述这些问题，目前学术界的看法并不完全一致，本文拟就此提出一些自己的浅见。

### 一

老子道家思想是不是传统文化或传统哲学的主干，这个问题可以再研究。<sup>①</sup>但道家学说是传统思想文化最重要的组成部分之一，在以后的发展中，它与外来的佛教和传统的儒家一起成为中国思想文化的三大基本组成部分，这却是大

---

<sup>①</sup> 有关这个问题，可参阅陈鼓应先生的《论道家在中国哲学史上的主干地位》（载《哲学研究》1990年第1期）和李存山先生的《道家“主干地位”说献疑》（载《哲学研究》1990年第4期）等文。



家公认的历史事实。

那么，老子道家是以什么特色才得以在百家争鸣中脱颖而出，并绵延不绝而与儒佛并立为三的呢？我认为很重要的一点，就在于老子道家观察宇宙人生的独特眼光和特殊视角，并从天人一体同源的哲学思考中提出了富有特色和魅力的人生哲学。

道家理论的核心是本性自然的“道”。老子依“自然”立论，从天、地、人的普遍联系中概括出了一个“道”，“道”并不是一个具体的存在物，而是对一切存在物的高度抽象。从时间上看，它涵括一切存在的过去、现在与未来；从空间上看，它涵盖天地人的一切生灭与变化。作为对自然和人类生化之源与存在之本的总概括，道是一种最为根本的存在。它无始无终，无名无象，先于一切事物存在而又存在于一切事物之中，它无处不在而又超越一切具体的存在。就其超越性而言，道是“无”；就其实在性而言，道是“有”。“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”<sup>①</sup>“道”的这种本源性、超越性和永恒性以及“道”的内涵的复杂性与模糊性，为日后道教对它的推演和发挥留下了广阔的余地，而“道”的自然性又为道教各种道术的修炼奠定了基本思路。

“道”的最根本特性是自然无为，无为而无不为。由于天地人同道，“道通为一”<sup>②</sup>，因此，天道自然无为，人道也应该效法天道而自然无为。据此，老子抨击了当时的仁义有为，提出“大道废，有仁义，智慧出，有大伪”<sup>③</sup>，认为“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”<sup>④</sup>。当然，反过来也可以说，老子是在当时社会大变革的时代，为了抨击仁义有为而提出了自然之道，这既表现出了哲学的发展与时代需要之间的关系，也体现了道家在“礼崩乐坏”的局面下采取的与孔子儒家不同的应对态度。儒家重历史文化传统，崇尚礼乐，故强调“克己复礼”，希望通过强化伦理，施行教化，提升人的内在道德，以恢复良好的社会秩序，实现“大同”；道家则视人文礼乐为对自然和人类本来面目的破坏，主张绝圣弃智，绝仁弃义，通过效法自然，返朴归真，以实现精神自由的逍遥人生。因此，有的学者认为道家的

① 《老子》第一章。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《老子》第十八章。

④ 《老子》第三十八章。

“道论”其实是一种人生的精神境界论，这是有一定道理的。

荀子曾批评庄子是“蔽于天而不知人”<sup>①</sup>，这种批评也常被人引用来评价整个道家学说。就道家不重人伦礼法，亦即不重人的社会性而言，这种批评是有一定道理的。但若以此认为道家看轻人和人生，那是不确切的，至少是不全面的。老子道家的理论框架是“自然”，但其着眼点却其实并没有离开过“人”。其以“自然”立论，可视为是“在更高的精神层次上为人类生存寻找可靠的根据”<sup>②</sup>。老子说的“域中有四大，而人居其一”<sup>③</sup>就表明其对人的地位也是给予足够的重视和肯定的。只是道家与儒家不同，儒家重人的社会性，因而在宗法社会中，它比较强调宗法伦理；而老子道家却重人的自然性，比较强调个人的自主、独立和自由。在实现人的途径上，儒家讲入世有为而“成圣”，故有修齐治平、内圣外王等一套理论<sup>④</sup>；道家却讲避世无为而“归真”，因而想摆脱社会伦理的束缚，通过效法天道的自然无为来实现人生，所以说“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>⑤</sup>。老子的自然无为论最终可以归结为一种人生论，但它并不是完全消极的悲观厌世或无所事事。所谓“大道废，有仁义”，实际上是为人的返朴归真提供了理论依据，而贵柔守雌，自然无为，无为而无不为等等，则为人的自我实现提供了有别于儒家的另一条迂回曲折的道路。道家人生论的提出，包含着对人类文明本质的深层思考和对伴随文明进化而来的某些弊端的深刻洞见，它提醒人们“人”和“人的生活”的本来面目及其重要意义，提出了人类在创造文明的同时有不断被异化的可能性。

老子道论在先秦时就得到了很大的发展，并形成了许多不同的派别，例如有提出了精气说的稷下道家，有强调“重生贵己”而“为我”的杨朱学派，还有融合了刑名法术思想的黄老道家，而发展了内在精神超越的庄子之学，则在魏晋以后一直被认为是道家的主流派。从战国开始，思想界既百家争鸣，又各家融合，出现了《易传》所谓“天下同归而殊途，一致而百虑”<sup>⑥</sup>的局面。道家

① 《荀子·解蔽》。

② 颜世安：《作为信仰体系的原始儒家道家》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学版）1993年第4期。

③ 《老子》第二十五章。

④ 请参见本书收录的拙文《从儒佛道三教关系看传统文化的“人学”特质》。

⑤ 《老子》第二十五章。

⑥ 《易传·系辞下》。

思想既深刻影响到诸家学说的发展，同时其本身也不断融合吸收着儒墨名法等不同的思想。特别是道与儒两大家，相异而互补，故相黜而互融，从《荀子》、《易传》到汉代的新儒家、新道家，乃至王充的《论衡》等等，都表现出了儒道合流的趋向。正是在此基础上，魏晋玄学在中国思想史上第一次从哲学上把儒道两种不同的人生论结合在一起。

从表面上看，玄学是一种辨名析理的清谈，崇尚玄远虚无，实际上玄学的理论基点一刻也没有离开过现实的社会和人生，它是在魏晋这个特定的时代对社会的和谐发展与人的安身立命之本所作的理论探索，这种探索的重要特点是以道解儒，以儒合道。玄学可谓是以道家自然哲学为基本骨架的儒道合流，其哲学精神与道家相通而又融摄了儒家的社会人生理想。玄学思潮的核心是名教与自然之辨，其实质是破除不合人性自然的名教而又为合理（合道）的名教提供本体论依据。玄学名士依老庄自然之道立论，希望建立一种能尽量满足人性发展需要的名教社会。在玄学家看来，人是自然的人，又是社会的人。人从自然而来，又将回到自然中去，但却必须生活在现实的社会之中。因此，人生来就陷入了自然与社会的矛盾之中。作为自然的一部分，人应该顺从自然本性而过一种适性的逍遥生活；作为社会的一分子，人又必须在社会关系中才能真正实现自己。为了从理论上协调自然之性与社会之性的关系，以老子自然之道来会通儒家名教就成了玄学的最佳选择。这既以儒弥补了道家人生论的不足，也在客观上对战国秦汉以来儒道合流的倾向在理论上作出了总结，从而框架了传统文化儒道互补的基本格局，并对佛教传入以后中国文化形成以儒为主、以佛道为辅的三教合一产生重要影响。

玄学的根本特征是从哲学的高度来观照社会人生，围绕着名教与自然之辨，玄学通过注解《老》、《庄》、《易》“三玄”，在哲学的层面上展开了有无、本末、动静、一多、言意等一系列的理论论证，探讨宇宙的本体，寻求事物存在的根据，既以老子道家的人生理论为基点，又充分拓展了道家学说中蕴涵的本体论思想，把老子以存在论为主的道论发展为以本体论为主的玄理。在思维途径与思辨方法上，玄学与老子道家学说也是一脉相承。就此而言，学术界现在把玄学视为老子道家思想的新发展是不为过的。

如果说，魏晋玄学还可称作新道家，是老子道论的新形态，那么，魏晋玄学以后，实际上已经不存在专门的道家学派了。道家理论在玄学以后主要是通过道教而得以延续并发展的。魏晋南北朝以后，儒佛道三教并称，“道”都兼指道家与道教。

## 二

魏晋玄学主要是融合儒学而从哲理上发展了老庄道家的自然人生论，道教则主要是会通神仙信仰而对道家的人生哲学作了宗教性的拓展。虽然由于社会历史条件不同等原因，道教从一开始就兼融了儒家的忠君孝亲等思想，表现出了与先秦道家对宗法伦理的不同态度，但依于道家的自然论而追求长生成仙的逍遥人生毕竟是道教不变的终极理想。

老子道家与道教的关系密切，这是大家公认的事实。但对这种密切关系到底如何理解，人们的看法就很不相同了。我个人认为，这种密切关系，并不仅仅表现在道教把老子作为教主，神化老子 and 老子之道，也不在于史籍中有老子入秦于楼观台讲学，并应关令尹喜之请而著《道德经》五千言，后二人共去西域流沙之类的记载，或老子（乃至庄子等）思想中确实存在着的一些神秘主义的东西可供道教改造利用，而是在于道教始终以老子道家的思想为理论基础。道教思想虽然来源于古代的神仙方术、民间巫术以及老庄道家、墨家和阴阳五行家等多种思想，但道家效法自然以实现人生超越的思想无疑是道教全部理论和实践的哲学基础及最根本的指导思想。

从本质上说，道教主要是依于老子道家效法天道的自然论和“重生贵己”的人生论而将“长生久视之道”进一步发展为长生成仙之道，希冀把道家所向往的逍遥人生再无限地加以延长。老子道家讲长生，却并不讲不死，老子道家效法自然的长生说是一种养生论，道教则通过对永恒而自然的“道”的敷演而将养生论发展为长生不死的宗教解脱论。为了实现长生不死的宗教理想，道教不仅虚构了一系列的神仙以为楷模，而且提倡并实际从事各种各样的道术修炼活动。这些修炼的具体方法虽然各不相同，但却有一个共同的特点，即都是在老子道家思想的指导下，以“天人一体”为其理论基础，模拟自然，追求生命的超越。在道教看来，人体本身就是一个小天地，它是大天地的缩影，天人是相通的，因此，通过效法自然的修炼，就能“人与天合”，“神与道合”，人就能与天地自然一样永恒，成为长生不死的神人、仙人。道教认为修炼“与天地造化同途”<sup>①</sup>，

<sup>①</sup> 彭晓：《周易参同契分章通真义·序》，《道藏》第20册，第131页。

只是它将道家的“效法自然”推向了宗教神学的轨道而已。

这里就提出了一个问题，究竟是道教神化了老子和老子之道，才与老子道家关系密切的呢？还是因为道教从根本上说是以老子道家思想为主要理论依托，所以才奉老子为教主，并特别地对老子和老子之道加以神化的？我个人认为，实际情况应该是两者皆有，而主要是后者。

一般认为，老子虚无缥缈的“道”和史籍中有关老子的种种传说都为道教神化老子和老子之道提供了可能，这是不错的。但问题还在于，在道教创立之时，传说中的比老子更具神话色彩的人还大有人在，可供利用的理论中比老子思想更具神秘主义因素的也不在少数，为什么道教偏偏选中老子，把他奉为教主？举例来说，道教最初是从方仙道和黄老道等发展而来的，黄老思想在战国时就已流行，崇奉黄帝和老子的黄老道在东汉时更是得到了最高统治者和下层百姓的普遍信奉，史书中就有“桓帝事黄老道”<sup>①</sup>和张角“奉事黄老道”<sup>②</sup>等记载。道教为什么不奉黄帝为教主呢？在“世之所高，莫若黄帝”<sup>③</sup>的情况下，抬出黄帝不是更可以在儒道相黜中与儒家的孔子相抗衡吗？况且老子有《五千言》，黄帝也传有《黄帝书》。<sup>④</sup>但事实是，黄帝在道教中虽也有极重要的地位，道藏中有许多道经还都是托名黄帝而成的，但黄帝却并没有成为教主。我认为，道教以老子为教主，原因是多方面的，可以联系道家思想在秦汉时的发展及其社会地位等多方面来加以考察，但最关键的一点是，道教的全部理论和实践，从根本上说都是以老子道家“效法自然”的人生哲学为根本依持的，道教理论的基点始终没有离开过老子道家，两者在追求人生超越境界等许多方面本质上相一致。道教之所以选中老子作为教主，有其内在的理论必然性。正因为如此，魏晋以后的道家之学，才主要地在道教中得以延续和发展。当然，老子道家的玄思和超越等能为道教的宗教性发挥提供广阔的余地和丰厚的资源，这也是历代道教始终依重道家理论的重要原因。

① 《后汉书·王涣传》。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

③ 《庄子·盗跖》。

④ 《汉书·艺文志》著录了许多托名黄帝的著作，如《黄帝泰素》、《黄帝阴阳》、《黄帝内经》等，特别是在《诸子略》道家类中著录有《黄帝书》数种。《黄帝书》在东汉时已亡佚，但我想如果道教奉黄帝为教主，它们也许能通过道教而得以保存下来。（1993年马王堆出土的帛书四篇，现一般认为是《黄帝书》的重要部分）

我们还可以从道教的根本信仰来看。“道教的一切经典，无不宣称其根本信仰为‘道’。认为‘道’是宇宙的本原与主宰者，它无所不包，无所不在，无时不存，是宇宙一切的开始与万事万物的演化者。有了‘道’才生成宇宙，宇宙生元气，元气演化而构成天地、阴阳、四时、五行，由此而化生万物。”<sup>①</sup>从这里，我们可以清楚地看到道教的根本信仰对老子提出的“道”的最高范畴和“道生万物”的宇宙论模式以及战国秦汉时期道家道论的继承与依赖，只是道教从宗教的角度对“道”又作了新的特别的发挥。而就老子和老子之道被神化的历史来看，从东汉初年王充的《论衡》所载，到李尤的《函谷关铭》、王阜的《老子圣母碑》和边韶的《老子铭》、乃至东汉末年的《老子变化经》、《老子想尔注》等，在神化老子和老子之道时，大都是从效法自然、返朴归真的角度来加以发挥的，老子也往往被描绘成是与道合一的“真人”。以后的道教经书，基本皆循此例。例如葛玄的《五千文经序》中说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地终始，不可称载，穷乎无穷，极乎无极也。”在道教神化老子和老子之道的过程中，楼观道曾扮演了非常重要的角色。从楼观道对老子之道的神化来看，他们提出的“自然生道”、“自然者，道之根本也”<sup>②</sup>等说法，也是抓住了老子道家崇尚“自然”这一根本精神来阐发的。

我想，道教以老子道家思想为主要依托，两者在理论上有千丝万缕的割不断的联系；这也许就是在历史上的佛道相争中，佛教总是力图把老子道家与道教区别开来，抬高老子，利用道家，而攻击道教<sup>③</sup>，但却又总是难以将两者截然分开的一个重要原因。当然，我们说道教以老子道家思想为理论主干，两者效法自然以实现人生超越的文化精神相通，这主要是从哲学的层面说的，并不意味着把作为学派的道家和作为宗教的道教相等同。

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年版，第215—216页。

② 《老子西升经》。

③ 区分老子道家和道教，是长期佛道之争中佛教攻击道教的基本手法之一，这在佛教初传时出现的牟子《理惑论》中就已开始出现。其中说“佛与老子，无为志也”，引老子为同道，同时却攻击了道教的长生避谷等道术。北周道安的《二教论》更是在抑老抬孔的基础上贬斥道教，明确提出：“今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子。”（《广弘明集》卷八）

### 三

道教既与老子道家有着不解之缘，其发展的历史也与儒佛的关系密切相关，特别是道教与佛教，两者始终处在相互冲突和相互融合之中。从佛道关系这一个侧面，我们也可以进一步了解到道教与老子道家的关系，因为道教与老子道家的关系一向也是佛道之争的一个重要内容。

从历史上看，道教与儒家同为土生土长，两者的关系一般说来比较平和，道教在与佛教的冲突中，还常常引儒家为同道，共同排斥外来的佛教。而道教与佛教则由于在宗教领域争夺地盘等原因，矛盾斗争始终不断，有时甚至达到相当激烈的程度。

但我们对佛道之间的冲突与融合应该有个辩证的观点。道教是在与佛教的冲突与融合中不断发展的，但这种冲突与融合往往是交织在一起的，不能把它们简单地割裂开来。这里面一般说来有两种情况：

其一，冲突和排斥中包含着融合，融合中也包含着矛盾和冲突。突出的例子如“老子化胡说”，它最早的提出就既有把佛教融于统一的华夏文化之中的意向，又有贬低佛教、视老子高于佛陀的倾向。正因为此，所以在不同的时期和不同的情况下，佛教对这种说法的反应也就不一样。对于这个问题，我们下面将作详说。

其二，冲突往往会促进融合，融合有时也会加深矛盾冲突。从历史上看，佛教在初传之时，曾依附道家和道教以求得在中土的生存和发展，道教在创立之初也曾视佛教为同道，利用佛教来发展壮大自己。道教和佛教经过一个较长时期的相互利用和吸收，各具一定实力以后，双方的矛盾冲突便进一步加剧，有时便不再能容忍对方。南北朝时期几次较为激烈的佛道冲突，甚至酿成流血事件，宗教之争发展为政治斗争，这正是在汉魏两晋佛道相互融合、共同发展的基础上进一步展开的矛盾冲突。而佛道的相互利用和融合发展也是在不断的矛盾冲突中实现的。道教在与佛教的斗争中，往往以老子为旗号，并与儒家结成联盟，以华夷之辨和有违礼法名教来排斥佛教；佛教也曾在区分老子道家与道教的基础上，贬斥道教的粗俗性，并集中力量攻击了道教炼丹服药、羽化成

仙的荒谬性以及道教被农民起义利用，即所谓“挟道作乱”的危害性。<sup>①</sup> 儒道以华夷之辨来排斥外来的佛教，这曾从反面促进了佛教进一步与儒道等传统思想文化加强融合，而佛教把道教与老子道家加以区分，并对道教粗俗性、荒谬性、危害性的攻击，也从反面促使道教加强对老子道论的依赖和发挥以建构自己的形上学体系、吸取佛教的思辨理论和修行方法乃至戒规仪范等来完善自己的宗教神学体系，并进一步融合儒家名教以“清整道教”、去除各种“流弊”而向贵族化理论化方向发展以与原始道教划清界线。佛道之间的相互冲突、相互攻击却又促进了佛道之间的融合与渗透，这也许是道教和佛教始料所不及的，但道教和佛教却正是这样不断发展的。这也许就是历史的辩证法吧。

提到佛道关系，有必要对“老子化胡说”再作些说明，因为这既体现了道教对老子的神化，也从一个侧面反映了佛道关系的变化以及道教的发展。现在一般谈到老子化胡说，都是把它直接与佛道之争联系在一起的。但我认为，似乎应该把老子化胡说和佛道之争作些区分，与《老子化胡经》也作些区分。《老子化胡经》利用了老子化胡说，是佛道之争的产物，而老子化胡说最初却具有某种调和佛道的文化意义。

据现有记载，“老子化胡说”在东汉末年已在社会上流传。汉桓帝在宫中并祠浮屠（佛陀）与黄老，大臣襄楷于延熹九年（166）上书反对，其中就有“或言老子入夷狄为浮屠”的说法：

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，杀罚过理，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，单天下之味，奈何欲如黄老乎？<sup>②</sup>

在这里，襄楷把黄老和浮屠相提并论，并认为清虚无为、省欲恶杀是佛教和黄

<sup>①</sup> 北周道安的《二教论》中说：“若乃练服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之俦。……又其方术，秽浊不清，乃有扣齿为天鼓，咽唾为醴泉，马屎为灵薪，老鼠为芝药。资此求道，焉得乎？”又说：“或挟道作乱：黄巾鬼道，毒流汉室，孙恩求仙，祸延皇晋，破国害民，惑乱天下。”

<sup>②</sup> 《后汉书·襄楷传》。



老共同的主张，佛之所以能成道，就在于他能“守一”。这表明，东汉时佛教是被视为黄老方术之一种的，而这同时也就意味着人们是把佛教视为传统文化之一支而加以容受的。当时道教徒（包括黄老道士）已开始神化老子，编造了许多老子变化的故事。例如王充《论衡·道虚》中就说“世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。……老子行之，逾百度世，为真人矣。”桓帝时王阜所作的《老子圣母碑》中更是提出了“老子者道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元”等说法。接着就出现了《老子变化经》之类渲染老子化生的道经。<sup>①</sup>“老子化胡说”正是在这样的背景下附会史籍中有关老子晚年西去而“莫知其所终”等记载而出现的。三国曹魏时鱼豢撰的《魏略·西戎传》对“老子入夷狄为浮屠”的说法有进一步的解说：“《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。浮屠属弟子别号。”<sup>②</sup>浮屠又成为老子教化的弟子。“老子化胡说”后来在佛道之争中经常被道教利用来攻击、贬低佛教，特别是西晋道士王浮造《老子化胡经》以后，此说就一直被道教徒渲染着。直至元代时，全真道与佛教仍就此发生过激烈的争论，最后导致了此经的被禁和焚毁。

历史地看，老子化胡说的最早提出，似并非为了贬斥佛教，因为它实际上包含着这样一层意思，即佛道同根，本质上无异。老子化为浮屠，浮屠出于老子，那么，佛道殊途同归，本出于一源，印度的佛教与华夏的老子道家（道教）实际上也就被纳入了同一个文化系统，成为统一的华夏文化中的一个流派，佛教当然也就不在华夏文化之外。关于这一点，我们从当时把浮屠与黄老并祠，把佛教的涅槃与老子的无为相比附，以及人们把佛教作为黄老方术之一种而加以接受等等，都可以得到证明。通过“老子化胡说”把佛教融入统一的华夏文化之中，这与华夏民族历史地形成的自我中心论和大一统观有很大的关系，但这种说法对于初传中土的佛教来说，显然是有利的。牟子《理惑论》中有“佛与老子，无为志也”，表明汉末三国时佛教也是努力引老子道家为同道，积极向老子靠拢的。也许正因为此，所以佛教在最初的一段时间里对“老子化胡说”是予以默认为，史籍中未见有任何对此持异议的记载。由此，有日本学者甚至认为“老子变成释迦和老子教化释迦，也许都是为使中国社会接受佛教才提出

① 《敦煌宝藏》第18册收有敦煌本《老子变化经》的残卷，其中对老子自上古三皇五帝以来多次变易名号降生的事迹作了渲染。据日本学者考证，此经出于汉桓帝永寿元年至延熹八年之间（155—165）。

② 《三国志·魏书·东夷传》注引。

的权宜之说，或者说，最初是佛教方面提出来的。”<sup>①</sup> 我们虽不能肯定这种说法，但我们认为把“老子化胡说”与《老子化胡经》作些区分还是有意义的。《老子化胡经》是佛道争论的产物，“老子化胡说”却反映了中国传统文化容受外来佛教文化的一个基本态度。

而这种说法对于奉老子为教主的道教来说也是有利的，因为老子化胡说本身还包含着另一层意思，即老子是优越于佛陀的，从根本上说，老子的地位要比佛陀更高。这同时也就为道教日后贬低并排斥佛教提供了可能，一旦道教的力量壮大到足以自立，一旦佛教在中土的传播势力影响到道教的生存与发展，出于宗教领域中争夺地盘等原因，道教必然会利用这种说法来排斥佛教。而佛教在初传之时就与道教存在着矛盾，在汉末三国时就已出现了引用《老子》之说来批评乃至攻击原始道教和神仙方术的言论<sup>②</sup>，当佛教在中土站稳脚跟并得到较大发展以后，它也就不会甘心继续依附于老子道家，必然会对“老子化胡说”提出反驳。历史的发展也确实是如此。魏晋以后，围绕着“老子化胡说”，佛道两家曾展开过长期而激烈的争论，佛教甚至针锋相对地提出了“老子即佛弟子”<sup>③</sup>的说法，编造了佛陀派遣孔子、颜渊和老子三个弟子来华传教的故事<sup>④</sup>，但这并不意味着老子化胡说的最初提出就是为了贬低佛教。从文化学的角度来看，老子化胡说的最早提出很可能与华夏文化的正统论有关。

从上古开始，华夏民族就将自己所居住的地区视为居天下之中而称之为“中国”，而四方则往往被称为夷蛮，反映在文化上，也有一种正统的优越感。随着先秦百家争鸣的结束和封建统一国家的建立，《春秋》大一统的观念逐渐成为中华民族的一种心理积淀，并也体现在文化观上。出于“统天下，理中国”<sup>⑤</sup>的需要，在华夏文化内部，各种学说也有被确立为统治思想的正统与非正统之分。但非正统并不一定就被视为是邪说，官方认可的思想在大多数情况下并不

① 镰田茂雄：《简明中国佛教史》，上海译文出版社1986年版，第39页。

② 牟子的《理惑论》从“佛家云，人皆当死，莫能免”出发，认为“不死而仙”乃“妖妄之言”。并说：“神仙之书，听之则洋洋盈耳，求其效，犹握风而捕影，是以大道之所不取。”又说：“辟谷之法，数千百术，行之无效，为之无征。……而末世愚惑，欲服食辟谷，求无穷之寿，哀哉！”（《弘明集》卷八）

③ 《正诬论》（《弘明集》卷一）。

④ 南北朝时流传的《清净法行经》云：“佛遣三弟子，震旦教化。儒童菩萨，彼称孔丘；光净菩萨，彼称颜渊；摩诃迦叶，彼称老子。”（北周道安《二教论》引）

⑤ 《汉书·陆贾传》。

排斥其他学说，而是以居高临下之势对其他学说加以包容和统摄。即使是汉武帝接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，道家等思想学说也并没有被扼杀，这是华夏文化正统论的一个重要特色。反映在对外来文化的态度上，虽然强调夷夏之别，反对“舍华效夷”，但同时却又在大一统的基础上和肯定华夏正统的前提下包容夷术，允许夷夏并存，南北朝时顾欢所作的《夷夏论》就是典型的一例。因此，从传统文化的发展来看，“老子化胡说”可以认为是华夏文化正统论的产物，它从一个侧面反映了传统文化与外来文化冲突与融合交织的复杂关系。其中的文化意义至今仍值得我们很好地进行反思。

（原载《南京大学学报》1997年第4期）



## 比较篇

---



# 论中国佛教人文特色形成的哲学基础<sup>①</sup>

## ——兼论儒佛道人生哲学的互补

当今世界，有人类的地方就有宗教。任何宗教都有其特殊的哲学。

宗教与哲学本来就有相通之处，从根本上说，他们都是为了探讨并解决人类的生存问题，特别是生存的本质、意义、价值与终极目标。事实上，在人类文明之初，宗教与哲学是二而为一的。“哲学最初在意识的宗教形式中形成”<sup>②</sup>。但宗教与哲学又具有不同之处，宗教以信仰超人间的力量（神）为根本特征，把人的问题最终交付给神，把理想的人生寄托在彼岸世界。哲学则以人类的理性为基本依持，是以理论的形态高度概括了或代表了人类的能力。当哲学逐渐从宗教中分离出来而获得相对独立的文化形态以后，宗教仍有其自身独特的哲学。

宗教哲学，乃是以人类的理性来论证宗教的信仰，以宗教的信仰来发挥人类的理性能力，因而具有双重的意义。一是最大程度地显示了人类的理性力量，二是充分反映了人类能力的有限性。通过对宗教哲学的研究，有助于理解人类文明的本质与发展方向。

中国悠久的历史为我们留下了灿烂的文化，但宗教与哲学在其中所占的地位却是仁者见仁，智者见智。问题的关键在于：一是如何看待“中国的”宗教与哲学；二是如何给予其适当的评价。如果简单以西方基督教的模式来定义宗教，或以西方哲学那种概念分析、逻辑推演的知识体系来框架哲学，那么就可

---

① 本文为作者参加1995年8月4—8日在美国波士顿召开的第九届国际中国哲学大会的学术论文。大会的主题为“作为世界哲学的中国哲学”。论文在此发表时，作者又作了一定的修改。

② 《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，人民出版社1972年版，第26页。

能得出中国缺乏传统宗教与哲学的结论；反之，与中国的政治、伦理紧密结合的天神祖先的崇拜或儒墨道法的理论就会被看做是中国典型的传统宗教或哲学。同样，基于对宗教与哲学的看法不同，对其基本精神及其地位与作用的评价也就会不一样。

笔者认为，与社会政治和伦理的紧密结合，正是中国宗教与哲学探讨并解决人类生存问题的特殊角度，表明了其对现实社会与人生的关注，体现了中国文化的基本精神，这也正是中国传统宗教与哲学特有的意义和价值得以形成的重要原因。而中国佛教哲学，作为中国哲学的一个重要组成部分，以其与印度佛学的差异而表现出了中华传统文化的基本特点与精神。笔者曾撰文提出，中国传统文化的特质是“人学”，人文精神是中国佛教在传统文化影响下形成的一个重要特点。本文拟进一步对中国佛教人文特色形成的哲学基础再作些探讨，并对传统儒佛道人生哲学的历史影响及其现代意义提出一些个人的看法。

# —

佛教哲学历来以名相概念的晦涩繁琐而著称，特别是大乘佛学充分发展了人类对世界方法的认识，把人类的理性推到了相当的高度。其实，全部佛教哲学不外乎是在论证人生的苦难以及从人生苦海中解脱出来的必要性与可能性。换言之，佛教理论的核心是人生解脱论，佛教哲学是为其解脱论服务的。

佛教强调的是出世求解脱。为什么要“出世”？因为“人生皆苦”。人生为何是苦？因为人类的无明与贪欲，造下了种种“业”，依业受报，由此轮转“三世”，受生老病死种种苦。解脱是否可能？回答是肯定的。因为出家修道，证无上菩提，就能消除无明与贪欲之“业”，从而获得超脱生死轮回的涅槃解脱之“果”。大乘佛教更强调众生内有清净的本性佛性，外有诸佛菩萨的慈悲精神，只要发心求道修行，就能解脱成佛。

佛教的“无我论”和“缘起说”为这种解脱论提供了哲学基础。“无我”强调的是人与万法皆无实在的、常恒不变的自性或主体；“缘起”则对人与万法的生起与本质作出正面的解释。“无我”破除了独立自存的主宰，排除了外在力量的作用；“缘起”则论证了人生无常、苦、空的道理，确立了自业自报的因果律。因此，“无我”与“缘起”犹如鸟之双翼，车之双轮，支撑着佛教解脱论的



大厦，把超脱苦海、实现解脱安置在自己行为的基础上，鼓励每个人靠自我的努力（因）来实现解脱（果）。

就破除万能的造物主和个体不灭的精神而言，原始佛教似乎并不以信仰神为主要特征，但其对理想的彼岸世界的信奉，使它同样具有了宗教的基本特点，更何况它仍然保留了天和鬼等观念，它的一些无神论色彩也很快消融在大乘佛教的对佛、菩萨的崇奉中，使它最终仍具有了一般宗教以神为本的特色。

值得注意的是，部派佛教特别是大乘佛教，在神化并崇奉佛菩萨的同时，也过多地对信仰作了哲学理论上的论证与发挥。原始佛教的哲学，比较偏重对人生现象的分析以说明人生皆苦，从而强调通过宗教实践获得人生解脱的重要性与迫切性。佛经中有关佛陀把一些抽象的哲学问题悬置起来避而不答的记载，体现了佛陀创教的根本宗旨。但从部派佛教开始，就对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开了广泛的讨论，特别是轮回与解脱的主体，成为各派争论的主要问题之一，并形成了许多极精细的理论。到后来更有中观学派、瑜伽行派等专门发挥理论学说的学派。为了论证现实世界的虚幻性和依持自心、自性解脱的可能性，佛教发展起了极为繁琐的名相系统。

宗教哲学的根本任务是为宗教信仰作论证。佛教讲“信、解、行、证”，信是第一位的，信、解又需落实在行、证的宗教实践上。上述种种佛教理论的本意也仍然在于论证解脱的必要性与可能性。但理论的发展似乎有某种惯性，或者说有其自身相对独立的发展规律或内在必然性。而理论上的过多发挥和名相概念的过于繁琐，从某种意义上说，却又有可能导致佛陀创教的根本精神的隐没。当人们过分专注于哲学理论上的探讨和论证时，往往会忘了如何去实际地追求，而宗教的本质却是在于实践。就此而言，中国禅宗倡导“不立文字”、“以心传心”、“明心见性”以回归佛陀追求人生解脱的根本精神，并不是没有意义的抑或是偶然的。但是，印度佛教发展起来的理论，特别是佛性一如来藏系的思想，同时却为中国佛教更多地转向现世生，从而充分发挥印度佛教中蕴涵着的对人或人生的关注及肯定，从哲学本体论上提供了可能，这却是印度佛学所未曾预料到的。

佛性一如来藏系的思想是继般若学以后发展起来的大乘佛学思想，它在印度佛教中的出现有其内在的必然性。我们知道，印度佛教是作为一种反婆罗门思潮而登上历史舞台的。为了破除婆罗门教所坚持的种姓制度的神学基础，佛教特别以“无我论”来反对婆罗门教关于梵我神我的理论，强调“轮回”与

“解脱”完全是自身的“业报”，并不体现神的意志。“无我说”成为佛教区别于“外道”的根本标志之一，是佛教“法印”的重要内容。但坚持“无我论”也产生了这样一个问题：“若无实我，谁能造业？谁受果耶？……我若实无，谁于生死轮回诸趣，谁复厌苦求趣涅槃？”<sup>①</sup>针对这个问题，部派佛教就开始作出各种解答。他们或者将“心”“假说”为业报与解脱的主体<sup>②</sup>，或者提出“补特伽罗”、“果报识”等假设之“我”来充当轮回与解脱的主体。<sup>③</sup>大乘佛教正是在此基础上提出了“不生不灭”、“常住不变”、“自性清静”的佛性、如来藏以作为众生成佛的内在根据和众生解脱的主体。这种佛性一如来藏的心性学说后来经过改造而在中土得到盛行，但由于与“无我说”的不合，在印度佛教中却始终未占重要地位。早在部派佛教时期，有关心性的论说就被斥之为是“违正理”的“非了义说”<sup>④</sup>。大乘般若学（空宗）和瑜伽行派（有宗）也都视如来藏—佛性论系的思想为不了义。<sup>⑤</sup>即使是大乘佛性一如来藏系思想本身，其所主张的“常乐我净”的如来藏、佛性实际上已经从根本上离开了“无我说”而趋向于与外道“神我”合流，但佛经上仍一再强调“我说如来藏不同外道所说之我”<sup>⑥</sup>，认为“如来藏”只是佛的一种方便说法。佛性一如来藏的思想在印度得以产生而又未能充分发展，与印度佛教的社会文化背景以及佛教理论自身的矛盾有着很大的关系。

佛教传入中国以后的情况却很不一样。中国佛教哲学在其发展过程中所形成的主流恰恰是以糅合了缘起性空论为特色的心性学说，这种远承印度佛教而形成于传统文化之中的理论为中国佛教转向对现世现生的肯定及形成入世求解脱的倾向提供了哲学本体论上的依据。主张“无我”、否定现实人生意义和价值、强调“出世”的印度佛教，在中国却形成了突出主体并肯定现实人生的价值取向，并进而铸就了入世求解脱的现实主义品格，“出世不离入世，入世以求出世”成为中国佛教的基本共识。而这一切，都是在传统思想重视人及人生的

① 《大正藏》第31册，第2页中。

② 《大正藏》第29册，第731页下。

③ 《大正藏》第49册，第16页下。

④ 请参见《成实论》卷三和《阿毗达磨顺正理论》卷七十二等。

⑤ 后期瑜伽行派对如来藏系的思想在许多方面作了改造，并加以吸收。请参阅印顺法师著《如来藏之研究》一书中的有关章节。

⑥ 《大正藏》第16册，第489页中。

文化氛围中得以实现的。

## 二

中国传统思想文化的一个重要特点，就是具有很强烈的关注现实社会和人生的人文精神。中国传统的宗教和哲学，皆以现世现生的生存发展与幸福为出发点和归宿，没有对社会人生意义的绝对否定，也没有否定此生此世自我存在的价值以回向神的倾向。众多的思想或学派，具体观点虽然各异，但重视现实的人与人生则是共同的特点。表现在哲学上，则是对人的主体价值和现世生活的肯定，只是各派在对人的价值取向上和在人的实际途径等问题上所持的见解各有不同而已。而这种见解的不同，又构成了中华人生哲学的丰富多彩性，并对完善理想人格的培养提供了理论养料。对此，我们仍以传统文化中具有代表性的儒、道两家思想为例来作些说明。

儒家思想一向重视人和人的生活之意义与价值，强调“天地之性人为贵”，并以“仁”来规定人之所以为人的本质，以“仁者爱人”和“克己复礼为仁”来强调在人与人、人与社会的关系中完善人、实现人的必要性。人是社会的人，人是群体生活的人。儒家在群体的伦理中来观照人的个体生命的本质、价值及其实现，在肯定人的基础上以仁爱、义礼来规范人的行为，并把它提高到实现人的本质的高度来强调，这对于提升每个人的品格、保障社会的良性运转，都是有意义的。这同时也为入世有为、经世致用的价值观提供了人本主义的哲学理论基础。与儒家主张尽人道形成对照的是，道家 and 道教都强调法自然，主张效法天道的自然无为。但道家的着眼点并没有离开人，道家只是对人的肯定和在人的实现问题上走了与儒家不同的道路。儒家重人的社会性，道家则重人的自然性；儒家强调从社会关系中实现人的本质，道家强调的则是个人的独立自主和精神自由。在实现人的途径上，儒家主张入世有为，通过“修齐治平”来成就圣人人格；道家却想挣脱伦理的束缚，主张“绝仁弃义”，返朴归真，通过效法自然的无为来实现游心于四海之外而与天地同游的逍遥人生。道教将道家的“长生久视之道”发展为长生成仙之道，希望通过修“德行”和务“方术”而追求一种超脱世俗而又使“自我”与“人生”得以永恒的无忧无虑的神仙生活。道家和道教实际上是面对儒家的“天下无道则隐”、“穷则独善其身”的人

生论作了另一番生动的发挥。这种人生论的基点显然仍然是现世现生。

从现实人生的层面来看，儒、道的人生哲学可以进行一种互补，这也是儒、道得以在传统思想文化中发挥持久作用的一个重要原因。儒家的入世有为是可以入世为前提的，但事实上，人在现实的生活中却并非时时可以入得了世的。当人在现实的社会关系中无法有为、无法实现自我的时候，一味地强调“知其不可而为之”显然是不够的。儒家的“天下有道则已，无道则隐”，主要的也还是从“隐居以求其志”的角度提出来的，其基本倾向仍然是积极入世的。再者，儒家谈人的实现，强调的是主体道德上的自觉完善，这对“性善”而欲为善者来说是有意义的；但对“性恶”而不欲为善者就缺少一种强制的威慑力量。如何联系人自身未来的遭遇和命运来说明为善去恶的必要性？儒家在这方面缺少专门的理论。道家 and 道教的自然无为、在现实社会之外另觅仙境或另求逍遥人生的理论显然为人的自我实现提供了另一条迂回曲折的途径，道教的“承负说”也从子孙会受报应的角度对人的为善去恶进行了劝诫。这样，进可以“儒”积极入世，退可以“道”无为避世，现实的人生道路就宽广多了。同时，从现实的人格培养上来看，儒家强调的对社会与他人的仁爱尊重，道家追求的自我独立和精神自由，这都是完整的、健全的人格所必须的，两者的结合，显然更利于理想人格的培养。

正因为如此，所以儒、道两家在秦汉时就逐渐从诸家学说中脱颖而出而受到人们的普遍重视，先秦的百家争鸣也逐渐让位于儒、道分别扮演重要角色并相互合流的新局面，特别是魏晋玄学在特定的社会历史条件下，力图将儒家的重人伦和道家的重自然结合起来，以探讨建构既符合人的自然本性又不违背名教伦理的理想社会的可能性，更把儒道的融合互补推向了一个新的阶段。这在中国思想文化发展史上的意义是十分重大的。

儒、道人生论的哲学基础都是对人和现世人生的肯定。但儒和道的人生论仍有一定的局限性。进而入世与退而避世在儒、道那里似乎是两分对立的。如何从主体自身来解释人生进退现象的必然性？如何从更超越的层次上看待进退得失与人的本质的实现？对此，儒、道两家也缺乏有力的说明。从根本上看，儒家的“有为”和道家的“无为而无不为”都体现着一种计较成败得失的追求，儒家的“未知生，焉知死”和道家的“六合之外圣人存而不论”又都把对人及人生问题的探讨限定在现世，未能跳出生死以超越的眼光来审视整个人生。道教的“承负说”在解释人生境遇时虽然超越了现在世，但却又有脱离每一个人

自身的行为而把它归之为自身之外的先人的倾向。而两汉之际传入的佛教以其特有的理论对每个人的未生之前和已死之后作了较为系统的说明,并以其对社会人生的独特看法而在一定程度上可以弥补传统儒、道的缺憾或不足。这就为佛教在中国的流传发展并融入华夏传统文化提供了可能与契机。但佛教的出世主义及其对人的自我和现实人生所持的否定态度却又阻碍了它在本土的人世发挥作用。佛教传入后所经历的一个不断中国化的过程,正是在继承佛陀创教的基本精神的同时,又在中国传统思想文化重视现实社会人生的氛围中,将佛教中蕴涵的却又被压抑或窒息着的对人及人生的关注与肯定作了充分的发挥,从而不仅使中国佛教的发展获得了新的生命力,而且使其最终跻身于中国文化的重要行列,以其独特的人生哲学与儒、道融合互补,共同构成了中国思想文化的三大基本组成部分,在现实的社会人生中分别发挥着各自不同的作用。

### 三

佛教的中国化经历了漫长的过程,通过了各种不同的途径。从思想层面上看,佛教在中国传统文化的影响下,以哲学上的肯定主体“自我”为突破口,以自心自性为解脱的根本依持,在发挥印度佛教人生论所蕴含的积极意义的同时,更多地面向了现实的社会和人生,本质上追求出世的佛教最终以心性本体论为依持,通过强调“出世不离入世”而走上了人间佛教的道路。

印度佛教哲学本来是以“缘起”、“无我”立论的,并以此来反对婆罗门教的神创说(梵我)与不灭的灵魂说(神我),同时又通过“业报轮回”的说教而把人们引向“诸恶莫作,众善奉行”的人生道德实践,以追求永超苦海的极乐。这种人生哲学中所包含的不靠神意而靠自己的努力来实现人生永恒幸福的积极意义,提供了佛教与中国传统思想文化融合互补的某种契机。同时,由于缘起、无我的观点与佛教的基本教义“业报轮回”之间存在着一定的矛盾,因而佛教在以后的发展中,又提出了种种变相的“我”乃至佛性、如来藏的理论,当印度佛教提出的种种业报轮回的假设之“我”和佛性——如来藏思想所蕴涵的肯定每个道德实践之自我的倾向,在中国文化人文精神的氛围中与中国传统的人死灵魂不灭等观念结合在一起的时候,它就突破了原来的理论框架,获得了新的意义,轮回的“我”、佛性、如来藏等通过与本善的人性或人的自然清净的本性

相结合而促成了中国佛教人生化、人世化特点的形成。

在中国,自古以来就盛行着灵魂不死、祸福报应等思想观念,这种思想观念背后所蕴涵的意义即是对现实中道德行为的劝诫及对道德行为主体的肯定,反映了中国文化对个人自身道德完善和自我价值实现的重视以及对美好人生的追求。虽然这种思想与印度佛教的“无我”和业报轮回等基本理论在许多方面并不相同,但中国人更多地就是用这种思想观念去理解并接受佛教理论,从而对中国佛教的发展发生深刻影响的。

从历史上看,佛教传入以后,它的“无我说”一直不甚为人重视,甚至被加以改造,而“有我论”却一直有着较大的市场。汉魏佛典译“无我”为“非身”,借“魂神”、“魂灵”来译介轮回转生的思想等,都是很好的例证。后虽经般若学而使中土人士渐知“识神性空”之义,但坚持者仍然甚少。晋宋时的竺道生以般若实相来会通涅槃佛性,从肯定解脱主体的角度对“我”作了新的发挥,他提出的“无我本无生死中我,非不有佛性我”(《维摩经·弟子品》注),既为传统的“神不灭论”张了本,使“存神”思想获得了新的理论形式,也为中国佛教的人生哲学开拓了新的道路。南北朝时,“佛性”成为佛学讨论的中心问题,其主流即是从涅槃解脱的角度把常住的佛性与“冥传不朽”的“心神”、“我”等直接联系在一起,以“佛性我”、“神识”、“真神”、“阿梨耶识自性清净心”等来表示业报轮回的主体和超凡入圣的解脱之因<sup>①</sup>,把印度佛教中的心性论与非“无我”的倾向统一到主体自性心识上来,把成佛从对外在宇宙实相的体认转为对内在自心自性的证悟,从而既解决了印度佛教中“无我说”与轮回解脱说之间的矛盾,又为中国佛教新的发展趋势奠定了哲学基础。隋唐时期形成的佛教宗派,无不注重对心性问题的探讨与说明,突出主体、张扬自我的禅宗则成为最典型的中国化的佛教宗派。强调“无我”的印度佛教最终以“人人皆有佛性”为主流而在中土得到了广传。印度佛教哲学的“无主体”或对精神主体的“虚构”在中国佛教中则演化为活生生的每个人的自我主体。

中国佛教对主体自我的肯定,不但使佛教得以依附传统的宗教观念而在中土广为流传,也为出世的佛教在儒家入世精神和道家自然人生论的熏陶下走向对现世人生的肯定提供了内在根据,使中国佛教强调的依持自心、自性于当下解脱成为可能。突出的例子是,禅宗在强调每个人自性自度的同时,将解脱的

<sup>①</sup> 请参见吉藏《大乘玄论》卷三所述的诸家佛性义。

理想和修行的要求落实在平常的挑水搬柴、穿衣吃饭之间，通过对“平常心是道”的提倡而肯定了当下的现实人生。禅宗所说的自心自性，既是指宇宙本体或精神，也是对“自家生命”或人生实践主体的肯定。禅宗通过突出自我主体而充分肯定了每个人平常的真实生活及其意义，这从一个侧面表现出了神本的印度佛教在中国文化精神的影响下形成的人本的特色。

在肯定人和人的生活的基础上，中国佛教进一步强调了“出世不离入世”，反对离开现实的社会人生去追求出世的解脱。惠能就常教人“勿离世间上，外求出世间”<sup>①</sup>。宋明以后，中国佛教的入世化、人生化倾向表现得更加充分，具有越来越浓厚的人文主义特色。近现代复兴的佛教更是一步步走上了人间佛教的道路。20世纪60年代以来在台港兴起的新型佛教团体和佛教文化事业，均以面向现代社会和人生为主要特征，中国大陆的佛教目前也正在大力提倡人间佛教的思想以期自利利他，实现人间净土。这样，“出世不离入世”不仅在中国佛教理论上得到了充分的论证和肯定，而且成为一种具体的实践。

当然，中国佛教以肯定人的主体价值为主要特征的人世化、人生化的倾向，并没有根本改变它在本质上仍是讲求“出世”的宗教，因为入世只是它的方便法门，出世才是其根本旨归。这也是中国佛教在中国文化中始终没有成为主流文化的重要原因之一。

## 四

从总体上看，中国佛教在传统文化的影响下通过哲学上由无主体向有主体的过渡而日益获得了一种面向社会人生、肯定人和人生价值的人文精神，并因此而一步步走向了现实的社会人生。立足于“众生”（指人及一切有情识的生物）永超苦海的印度佛教在中国则转向了对“人”的随缘任运、当下解脱的强调。这种对主体自我的肯定和入世化、人生化的倾向，不仅为佛教“入世”发挥作用架起了桥梁，而且对中国传统人生论的丰富与发展也作出了特殊的贡献。

从理论上，中国佛教以其永恒的主体为传统的人生论开辟了新天地。所谓“周孔所言，略示近迹，至于释放，则备极幽微，故行恶则有地狱长苦，修

<sup>①</sup> 敦煌本《坛经》第36节。

善则有天宫永乐”（《高僧传》卷一《康僧会传》），就从一个侧面对此作了说明。而隋唐佛教的心性本体论为宋明理学以名教伦理为核心的人生哲学更是直接提供了思辨方法和思想内容，推动了中国传统人生论成熟形态的诞生。

从实践上看，中国佛教为了出世而“方便”入世，入世而追求出世，在入世求解脱的修行中突出自我本性的圆满具足，强调入佛无异、凡圣平等，主张以平常心修道，在自然无执著的生活实现自我的解脱，这即使它在中土具有相当的适应性，从而得以广泛传播，又使它作为中华人生哲学整体的一部分，“入世”而起着与传统儒、道不同的作用。

儒家的肯定自我和入世倾向，主要是从道德论上肯定每一个主体为善去恶的内在根据和在社会关系中实现自我的必要选择；道家 and 道教则更多地是从自然论上肯定每个人的自我价值和本性自由；而中国佛教则以主体的“自作自受”和人生的“三世”轮回等进一步丰富了传统的人生论。许多中国人信奉佛教并不是因为想永远摆脱人生，而是为了追求“来世”的人生幸福或在此生此世获得精神上的超脱，这不仅从一个侧面表明外来的佛教经过中国化而最终完全成了地道的民族宗教，而且也从一个侧面反映了佛教与传统思想文化相融合而对现实的社会人生产生的实际影响。

中国佛教一方面打上了传统文化的烙印，具有“出世不离入世”的现实主义品格，另一方面，它“入世以求解脱”的终极理想又使它能够以一种超脱此岸的超越精神来审视整个现实的社会人生，使人不至于过分沉溺于世俗的物欲而不能自拔，不至于为此生此世的不如意而过分烦恼。在现实生活中，人的需要是多方面的，有物质的，有精神的，而需要的不能充分满足又是经常性的；人生的道路也是曲折而复杂的，有顺境，也有逆境，而这种顺、逆在很多情况下又不是主观选择所能决定的。儒家所提倡的积极入世尽人道有时在现实中难以实现，那么道家 and 道教避世而法自然的人生理想可以作为一个补充；若入世不行、避世也不成，佛教则可以发挥一定的作用。佛教的万法皆空、唯心净土、随缘任运、“心不执著”、众生即佛以及天堂地狱的轮回报应说等，既可以给逆境中或欲求得不到满足的人以精神安慰（有时是麻醉）与向往，也可以帮助人以出世的心态来超然处世，化解入世与避世的矛盾对立，从而凡事既积极进取，又在精神上超越成败得失，无所烦恼，保持心地的清静。这无论是对个体的生存还是对整个社会的稳定，都是有一定意义的。从实际情况看，前者对广大民众的影响大些，后者则为文人士大夫所津津乐道。儒佛道三教分别以不同的人



生论来满足现实生活中的人同时可能具有的多方面需要或不同的人在不同阶段可能具有的不同需要，在历史上曾对中国人的心理调控和人生价值的追求发生过重要的影响和作用。所谓“以佛治心，以道治身，以儒治世”（宋孝宗语）即是对这种不同影响和作用的一种概括。中国佛教将社会矛盾化为个人心理的自我调控，其消极意义是不言而喻的；但它在实际生活中所曾起过的积极作用也是值得注意的。

再就理想人格的培养来看，儒家积极入世的价值取向可以培养人的一种社会责任感，“克己”、“爱人”等等，虽然有其封建内容，但对于群体生活的人来说，还是具有一定普遍意义的。在封建社会中，儒家的“仁”为“礼”所束缚，儒家对人的重视最终被湮没于对宗法伦理的强化之中，这时，道家强调的个性自由、人格独立就是十分重要的了。而中国佛教主张的人人自性圆满具足、在纷繁的尘世中应以“无心”处之、保持人的自然清净的本性而不必生计较执著之心，这对于人们在现实的生活中消解社会人生的压力、保持心理的平衡和健康的人格，也都是有意义的。至于中国佛教所提倡的明心见性、反本归宗、自性觉悟等等，在启发人的生命自觉和超越、提高人的精神境界方面所起的作用，也是值得重视的。儒佛道三教的互补对传统人格的影响作为一种文化积淀，至今仍对中国人发生着一定的影响，其正负作用是很值得好好研究的。

中国传统文化本质上是一种关于“人”的学问，中国化的佛教之所以能在继承发挥印度佛教对人生永恒价值和自由幸福的追求的同时又把这种追求安放在现实社会人生的基础上，中国的佛教哲学之所以能表现出对“人”和人生价值的肯定，这都是在传统文化关怀现实人生的积极入世精神和现实主义品格的深刻影响下得以形成的。中国宗教和哲学对人的本质、人的价值、人的理想以及理想人生的实现等所作的探讨，是中国文化对整个人类生存问题所作的宝贵贡献。只要有类生存，其意义就不会过时。特别在当今社会，人们普遍面临着追寻或重建精神家园的需要，如何帮助现代人摆脱各种精神困扰以安顿自我，正确对待物欲以提升自我，中国佛教哲学乃至整个中国哲学都可以发挥它更大的作用。问题在于要随顺时代的发展而剔除其封建性的糟粕，并将其中有价值的精华作创造性的发挥和继承，从而才能使之在现代社会更好地继续发挥积极的作用。

# 佛教思想理论的中国化与三教关系

## 一

印度佛教在两汉之际经西域传至中国内地，这是中国文化发展史上的一件大事。自此以后，源远流长的中国传统文化又融入了新的内容与养料，变得更加丰富和灿烂，并获得了新的发展的动力，从而进入了一个在中外文化交融中不断发展的新时期。

“佛教文化传入中国的过程，也是两种文化交流的过程。宗教文化不同于自然科学文化，它有强烈的民族性，有顽固的文化认同感。不同文化相接触要有交流、融会的过程。越是文化传统深厚的民族，吸收外来越困难。好比移植花木，引进农作物，一旦引进成功，生根、开花、结果，它就成为当地的新品种，与原产的作物同样繁茂，造福人群。佛教文化在中国所起的作用，使中国传统文化增加了新内容，产生长远效益。”千百年来，中国佛教对人们的思想和社会生活所发生的影响是广泛而深刻的，在满足人们的精神需要方面更是起过不可或缺的重要作用。一种文化现象的长期存在，自有其深刻的必然性。“一种学说、文化在社会上的影响，既取决于这种学说、文化本身的价值，也要看这个国家需要的程度。”<sup>①</sup>佛教在中国之所以流传发展数千年而至今仍绵延不绝，就在于它的存在具有一定的合理性，能满足社会和人生的某些需要。

从历史上看，传统文化对外来的佛教一方面采取了一种本能的拒斥态度，

---

① 以上引文均引自任继愈《从中国佛教文化与古代社会看佛教文化与现代社会》，“佛教文化与现代社会”97北京国际学术研讨会”会议论文稿。

另一方面又敞开它博大的胸怀有选择地吸收容纳了佛教中有价值的东西或先秦以来传统文化中所欠缺的东西，例如佛教的思辨哲学和对生死问题的关注等等。相对的封闭及对外来文化的拒斥，使传统文化保持了其独特的魅力和稳定的发展；而相对的开放及对外来文化的吸收，又使传统文化充满了朝气和活力，不断实现着自我的更新和完善。传统文化对历史上外来文化的第一次大规模传入所表现出的双重性格和所进行的成功的交融，至今仍对我们的文化建设具有重要的启迪意义。

从佛教方面来看。不同的民族，往往有其独特的人生理想、生活目标和价值取向，表现出不同的民族文化气质，这种民族文化气质，一般又会通过哲学、伦理、宗教等不同的文化形态表现出来。带着南亚次大陆古印度民族文化印记的佛教一进入中土，就与中国宗教和文化形成了一种相异互补、相斥互融的复杂关系。而中国人对佛教的接受程度，在一定意义上决定着佛教在中国的盛衰命运。因此，外来佛教传入中国以后，在丰富发展传统文化的同时，其自身也经历了一个不断中国化的过程。

所谓佛教的中国化，乃是指印度佛教传入中国以后，为了适应中国社会与文化的需要而不断地调整乃至改变自己，在与中国社会政治、经济和文化的相适应过程中最终演变发展成为具有中国特色的、表现出中华民族传统精神风貌与特征的“中国佛教”。正如任继愈先生所说的：“中国佛教有佛教外来文化因素，又有中国文化特色。我们称之为中国佛教，并不是‘佛教在中国’，因为它是‘中国化的佛教’，已不同于古印度佛教的精神面貌。”<sup>①</sup>正是在与传统思想文化的相互冲突与融合渗透中形成的中国佛教文化，最终得以与中国传统的儒、道文化并驾齐驱，成为中国传统思想文化的重要组成部分，并产生了天台、华严和禅宗这些富有特色的中国佛教宗派。

佛教的中国化是一个十分复杂的问题。由于中国传统文化内涵丰厚而广博，而佛教本身也是一个由众多要素构成的复杂体系，既有宗教的信仰，又有思辨的哲学，还有相应的礼仪制度、僧伽组织、宗教伦理和修行方式等等，因此，佛教的中国化呈现出了极其错综复杂的情况，通过了各种不同的途径和方法。它不仅表现在宗教信仰、神学理论等方面，而且还表现在礼仪制度、组织形式

<sup>①</sup> 任继愈：《智顗评传·序》，南京大学出版社1996年版。

和修行实践等许多方面。<sup>①</sup> 例如中国佛教改变印度佛教托钵化缘的乞食制度而把中国封建社会自给自足的小农经济的生产方式和生活方式结合到自己的修行生活中来, 提倡“农禅并重”; 隋唐佛教各宗派模仿世俗封建宗法制度而建立了各自的传法世系以维护自己的宗教势力和寺院经济财产, 等等。就佛教中国化的途径与方法而言, 也可以从佛典的翻译、注疏和佛教经论的讲习等不同的方面来理解。<sup>②</sup> 同时, 由于中国是个多民族的国家, 中华民族是个多民族的大家庭, 不同的民族有不同的文化传统和习俗, 因此, “印度佛教传入中国后, 形成了汉地佛教、藏传佛教和傣族等地区佛教三大支, 佛教的中国化, 一定意义上也可说就是佛教的汉化、藏化和傣化”<sup>③</sup>。本文则主要想就汉地佛教与汉文化交融的角度谈一下佛教思想理论的中国化问题。我们认为, 如果从思想理论的层面上看, 汉地佛教的中国化大致可以概括为方术灵神化、儒学化和老庄玄学化等三个方面。这三个方面是相互联系、并存并进的, 但在不同的历史时期、不同的人物和不同的思想体系中又各有侧重。外来佛教与传统宗教观念及儒道思想之间的冲突与融合, 构成了汉以后中国思想文化发展的重要内容。

如果说佛教的儒学化和老庄玄学化正好是儒佛道三教关系的重要内容, 那么, 佛教的方术灵神化则是作为宗教的佛教与整个中国传统宗教观念和信仰相融合的重要方面, 故我们下面先从佛教的方术灵神化谈起。

## 二

方术灵神化主要是说佛教对中土黄老神仙方术的依附和对灵魂不死、鬼神崇拜等宗教观念和迷信思想的融合吸收。佛教的方术灵神化既与佛教本身的特点相联, 也与佛教传入中土后所面对的文化环境相关。佛教作为一种宗教, 本有其独特的宗教信仰、理论学说和修行方式, 而中国的鬼神崇拜和方术迷信也可谓源远流长。虽然佛教的解脱理想以及实现解脱的途径与方法等, 与中国传

① 台湾中国文化大学李志夫教授曾从“佛教教仪、制度之中国化”、“佛学之中国化”、“佛教文学之中国化”和“佛教艺术之中国化”等四个方面对佛教的中国化作了专门的研究, 请参见其《佛教中国化过程之研究》一文, 载《中华佛学学报》第八期, [台湾] 中华佛学研究所 1995 年 7 月发行。

② 请参见方立天《佛教中国化的历程》一文, 载《世界宗教研究》1989 年第 3 期。

③ 方立天:《佛教中国化的历程》, 载《世界宗教研究》1989 年第 3 期。

统的宗教观念和神仙方术等有很大的不同，但佛教传入后就不断地依附并融合吸收中国传统的东西，从而才逐渐演化为中国民族化的宗教。

从历史上看，佛教来华之时，正值中土社会上各种方术迷信盛行之际。天帝、鬼神、祖先的崇拜和祭祀、卜筮、占星、望气、风角等种种方术，在当时社会上都非常流行，特别是黄老神仙方术更是盛极一时。到东汉末年，随着先秦道家思想的活跃，奉老子为教主、熔阴阳五行与鬼神方术于一炉的道教也逐渐形成。道教的宗教理想是通过各种道术的修行以求长生不死，得道成仙，其呼吸吐纳等许多修道方法，都与佛教的禅定等修习有某些相似之处。而且早期道教以符篆治病、炼丹延命为主，其教义学说比较简单，仪轨戒条也不很完备，像佛教这样各方面都比较成熟的宗教的传入，对道教的进一步发展是有借鉴意义的，因而道教最初往往将佛教引为同道。在这样的文化背景下，初传的佛教也就被中土人士理解为是黄老道术的一种，人们往往把黄老与浮屠并提。社会上还出现了所谓的“老子化胡说”，客观上把佛与道纳入了同一个华夏文化系统之中。<sup>①</sup>而佛教也充分利用这样的机会和条件，有意地对此加以迎合，以求在异国他乡更好地生存发展。

印度佛教中虽然也有神通等内容，但一向不占重要地位，因为信奉佛法、励志修行是为了解脱，若以神通为追求的目标，那属于佛教所斥的外道。但佛教传入中国以后却往往有意识地将这一方面的内容凸显出来，借以迎合并依附中土的种种神仙方术，而中国人也往往对佛教的这部分内容特别地感兴趣。因此，在传为中土第一部汉译佛典的《四十二章经》中，就出现了把佛陀描绘为“轻举能飞”的“神人”，把小乘佛教修行的最高果位“阿罗汉”描绘为“能飞行变化，旷劫寿命”的做法。中国佛教徒编的最早介绍佛教的著作《理惑论》中也以道家神仙家之言来解释佛陀，认为“佛乃道德之元祖，神明之宗绪”，能够“恍惚变化，分身散体”，“蹈火不烧，履刃不伤”，极似神仙道术之士所讲的“神人”、“真人”。这些说法，既消解了人们对外来佛教的拒斥心理，也使佛教得到了那些想长生不死和求得神灵福佑的统治者的欢迎。因而有楚王刘英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”、“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”<sup>②</sup>，汉桓

① 对于“老子化胡说”的提出及其文化意义，请参阅本书收录的拙文《老子、老子之道与道教的发展——兼论“老子化胡说”的文化意义及佛道之争》。

② 《后汉书·楚王英传》。

帝也在“宫中立黄老浮屠之祠”<sup>①</sup>，都把浮屠（佛陀）视为神灵，通过祭祀而向佛陀祈求福祥。为了迎合当时社会上流行的神仙方术，早期来华传教的僧人也常借助于一些道术医方来拉拢信徒，扩大佛教的影响。例如据《出三藏记集》卷十三载，最早来华的译经大师安世高就是“外国典籍，莫不该贯，七曜五行之象，风角云物之占，推步盈缩，悉穷其变。兼洞晓医术，妙善针脉，睹色知病，投药必济，乃至鸟兽鸣呼，闻声知心”。《高僧传》卷一也说康僧会“天文图纬，多所综涉”，昙柯迦罗“善学四韦陀论，风云星宿，图讖运变，莫不该综”。甚至到了东晋十六国时，名僧佛图澄、鸠摩罗什等，也仍然借术弘法，以争取更多的信徒。佛教与道教虽然在后来的发展中因为宗派之争而矛盾不断，有时甚至达到相当激烈的程度，但在相当一段时间里，佛教对“老子化胡说”之类的说法是予以默认为的，在漫长的中国化过程中，佛教对道教的思想和方法也是大量容纳和吸收的。天台宗三祖慧思的《誓愿文》中甚至有“誓愿入山学神仙，得长命力求佛道”的说法，智顗的止观学说对道教丹法的融摄也是显而易见的事实。

在依附神仙方术的同时，外来佛教也十分注意对灵魂不死、鬼神崇拜等中国传统宗教观念的吸收。例如，印度佛教本来是主张“无我”的，认为人是“五蕴”和合而成，没有独立自存的恒常的主体，死后也没有不死的灵魂。但中国却自古以来就盛行着灵魂不灭、鬼神报应的观念，认为“人死为鬼，有知，能害人”<sup>②</sup>，人的善恶有福祸报应，这种报应都是“天地罚之，鬼神报之”<sup>③</sup>。因此，对上帝鬼神的敬畏和对祖先的祭祀一向在中国人的思想意识和社会生活中占有很重要的地位。外来佛教自传入起就对这种思想和观念有所融合。例如传为安世高所译的《阿含正行经》就把佛教的轮回说与中土的灵魂观结合起来，认为人如果行恶，死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”，如果行善，则会“或生天上，或生人中”。三国时的康僧会在所译的《察微王经》中更是直接使用了“魂灵”一词，认为“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣”。因此，在汉魏时的佛教译经中，“无我”（同时否定肉身之我与精神之我）就被译成了“非身”（仅否定肉身之我）。这样的译经，又进一步影响到人们对佛教的看法。据《理惑论》记载，当时的中土人士就认为“佛

① 《后汉书·襄楷传》。

② 王充：《论衡·论死》。

③ 王充：《论衡·祸虚》。

道言人死当复更生”，“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”。这些看法，后来经东晋慧远的“神不灭论”和“三报论”以及梁武帝萧衍的“神明成佛论”等的系统论证发挥而在中土产生了极为广泛而深远的影响，甚至超出了一般佛教徒的范围而成为许多普通百姓的生死观。由于当时许多人都认为“佛之有无，寄于神理存灭”<sup>①</sup>，因而在南北朝时佛教徒与反佛者曾围绕着神灭与神不灭展开了一场思想理论上的大论战，对中国思想界产生了巨大影响。而灵魂不死与天堂地狱等结合在一起而形成的轮回报应说及将佛菩萨视为神灵而加以供奉等至今仍在中国人的思想观念和社会生活中发生着一定的影响，特别是在烧香拜佛、求神福佑等民间信仰活动中表现得更为明显，它甚至成为许多中国人信奉佛教的主要信念和方式。

外来佛教对神仙方术的依附，对中国传统宗教与迷信思想的融合，在客观上为佛教在中土的广泛传播开拓了道路。而佛教禅学在其中所处的地位则是特别值得重视的。就某种意义而言，佛教在初传时之所以被视为方术的一种，在很大程度上就是因为佛教禅学。我们知道，佛教来华，最早传入并流行的是小乘禅数之学，其思想和行法在很多方面都可以找到与中土神仙方术的相契合之处。例如“安般守意”的数息禅观，其追求的“息意去欲而归于无为”在理论上就被认为与当时黄老道的清静无为相一致，其数息守意的修行方法，又与“守气”、“守一”等呼吸吐纳的神仙道术相似，而修禅所能获得的“神通”，更与传统理想中的“神仙”相通。而早期中土的禅学也非常强调“禅用为显，属在神通”，特别以“内逾喜乐，外折妖祥，摈鬼魅于重岩，睹神僧于绝石”为禅业之胜<sup>②</sup>。一些禅师在译介禅经时也有意使用一些道家神仙家的名词术语，例如用道家的“守一”来表达佛教的“禅定”，把通过禅定而达到的境界描绘为犹如中国的所谓成仙得道<sup>③</sup>，等等。虽然佛教禅法与传统的神仙道术并不是一回事，前者追求的是超脱生死轮回，而后者却以消灾避祸、养生延命为主要特征，但由于两者都具有某种神秘性和超越性，其修行方法和修行结果，表面看来又有一定的相似性，特别是小乘禅法与道术，两者更是相近。因此，尽管早期禅师大力显扬的神通妙用，并不是禅的真精神所在，但他们所作出的努力，不仅为

① 萧琛：《难神灭论》。

② 见《高僧传·习禅篇总论》。

③ 康僧会的《安般守意经序》中说：“得安般行者……无遐不见，无声不闻，恍惚仿佛，存亡自由。”

佛教登上中国思想文化的舞台奠定了基础，也为禅在中土生根发展提供了重要因缘。早期禅师撒下的禅种，在来华僧人和中土人士的共同耕耘浇灌下，逐渐在中华土地上生根发芽，开花结果，最后终于形成了禅学宗派，出现了中国特有的禅宗。在中国禅学和禅宗中，方术和神通虽未成为主流，但却是始终存在的。在后来勃兴的惠能南宗禅的思想和实践中，道术和对神灵的崇拜有淡化的倾向，这既是对传统禅法执著修禅形式和神异灵通的一种反动，也与佛禅在中国化过程中同时与儒道等传统文化的相互激荡和融摄有密切的关系。

### 三

如果说佛教的方术灵神化主要是在信仰和行证的层面上为佛教在中土的传播扫除了障碍，为其与广大民众的宗教观念和行为相结合开拓了道路，那么佛教的儒学化则为中国佛教的社会伦理品格和心性学说等奠定了基础，并为文化士人的接受佛教进一步创造了条件。

儒学是中国文化的主流，也是西汉以来在中国封建社会中长期占主导地位的思想意识形态。佛教的儒学化主要表现在两个方面：一是对儒家伦理名教的妥协与调和；二是对儒家人文精神和心性学说的融合与吸收。印度佛教视人生为苦海，其根本宗旨是要人出世求解脱。这与中国儒家关注现实社会人生而重视君臣父子之道、仁义孝悌之情以及修齐治平的道德政治理想等都是非常不一致的。而佛教徒不娶妻生子，见人无跪拜之礼的出家修行方式，更是与传统的社会伦理不合。因此，佛教一传入中国就受到了以儒学为代表的传统思想文化的排斥和攻击，被斥之为不忠不孝，违礼悖德。

由于儒家伦理名教是中国宗法性的封建专制制度的重要思想支柱，因此，佛教为了在中土生根、发展，就必须与之妥协调和。于是就有了《四十二章经》中提出的“孝其二亲”，有了《理惑论》中提出的“至于成佛，父母兄弟皆得度世”即为最大的“仁孝”，也有了《六度集经》中的“为天牧民，当以仁道”和“布施一切圣贤，又不如孝事其亲”。从历史上看，佛教对儒家伦理名教的妥协与调和主要表现在三个方面：

其一是寻找相似点，采取比附等手法，以强调两者一体，本来不二。例如



为了说明“释教为内，儒教为外”<sup>①</sup>，“内外两教，本为一体”<sup>②</sup>，佛教徒经常把佛教的“五戒”比同于儒家的“五常”，认为佛教的五戒与儒家的五常仁义是“异号而一体”<sup>③</sup>的。《颜氏家训·归心篇》中说：“内典初门，设五种禁，与外书仁义五常符同。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”这种说法，后来几乎成为一种定论，并成为中国佛教伦理的重要内容。受儒家天人合一、天人感应和阴阳五行等思想的影响，有些中国佛教学者还进一步把佛教的“五戒”与五常、五行、五方和人的五脏等相比附。<sup>④</sup>我们说，佛教的“五戒”与儒家的“五常”之间确实存在一定的相通之处，它反映了古代中国和印度的思想家对维护人际关系的某些共同看法，反映了人类社会生活所要求的一些最基本的共同的社会伦理原则和行为规范，但五戒和五常，一个体现的是出世的宗教伦理，一个是为现实社会服务的世俗伦理，两者又是有很大差别的。佛教的这种比附，实际上是通过将儒家纲常伦理的肯定而沟通了世间法和出世间法的联系，进一步拓宽了佛教中国化的道路。

其二是调整乃至不惜改变佛教自身，以求与儒家伦理相适应。具体的做法，或者是在译经过程中就以儒家伦理为标准作出增删，例如去除父母子女平等的论述而加进了“孝养父母”的内容<sup>⑤</sup>；或者是在阐发佛理时作出迎合儒家伦理的引申发挥，有时干脆在佛教中加入儒家名教的内容。有关这方面的突出例子是中国佛教对“孝道”的阐扬。印度佛教中虽然也有尊奉父母等思想，但根据其轮回转生的教义，这些思想并不占重要的地位。<sup>⑥</sup>而在以血缘为纽带、以家庭为本位的中国封建社会，孝亲却是各种社会和伦理关系的基础，一向受到全社会的普遍重视，有的统治者甚至标榜要“以孝治天下”。为了与之相适应，中国的

① 北周道安《二教论·归本显宗第一》。

② 《颜氏家训·归心篇》。

③ 契嵩：《辅教编》上《原教》，《颢津文集》卷一。

④ 详见敦煌本《提谓经》等，并请参阅方立天《佛教伦理中国化的方式与特色》一文，载《哲学研究》1996年第6期。

⑤ 请参阅日本学者中村元《儒教思想对佛典汉译带来的影响》一文，载《世界宗教研究》1982年第2期。

⑥ 《诸经要集》卷七中说：“无始已来一切众生，于六道中互为父母，亲疏何定？”《广弘明集》卷十三载法琳的《辩正论》中也引佛经言：“识体轮回，六趣无非父母；生死变易，三界孰辨怨亲？”

佛教徒就一直非常注意以孝的观点来阐释佛经，甚至编造“伪经”<sup>①</sup>来阐扬孝道，调和佛教出家修行与儒家孝亲观的矛盾。<sup>②</sup>唐代僧人宗密在《孟兰盆经疏》中把“孝”说成是儒佛共同崇奉的宗旨：“儒佛皆宗之，其唯孝道矣。”宋代禅师契嵩则在《辅教编》中进一步引《孝经》“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”之语，把“孝”抬到天地根本法则的高度，并提出“孝也者，大戒之所先也”的观点，认为佛教比儒道等更尊奉孝道：“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”重视孝道，突出孝道，这成为中国佛教伦理的一大特色。

其三是沟通不同点，努力从劝善等社会作用的相同来论证儒佛不二或儒佛互补，两者都有助于社会教化，以强调两者的“殊途而同归”。这是中国佛教徒最常用也是最根本的论证方法。例如晋宋时的宗炳在《明佛论》中说：“孔老如来，虽三训殊路，而习善共辙也。”北周道安《二教论》中也引用了时人语：“三教虽殊，劝善义一，途迹诚异，理会则同。”东晋名僧慧远还曾专门作有《沙门不敬王者论》长文一篇，论证出家人虽然不敬王者，有违世俗名教，但却能“拯溺俗于沈流，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”，因此，“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”。中国佛教徒的结论是，“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名耳”<sup>③</sup>，两者可以并行不悖：“六度与五教并行，信顺与慈悲齐立”<sup>④</sup>。在论证儒佛社会教化功能不二的同时，佛教徒还特别注意以佛教伦理的独特性来弥补儒家名教的局限或不足。例如据《高僧传》卷一，三国名僧康僧会在回答吴主孙皓的诘难——儒佛皆明善恶有报，那既有儒家，何用佛教？——时说：“周孔所言，略示近迹，至于释教，则备极幽微。故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐。举此以明劝沮，不亦大哉！”以佛教的三世轮回、自作自受等来强化世俗的伦理说教，有时确实能起到儒家名教起不到的作用。同时，佛教徒还基于众生平等的教义而倡导对一切生命的慈悲仁爱，这对儒家的“爱有差等”也

① 伪经，是指中国古代佛教徒撰述而假托“佛说”、并以汉译形式出现的佛教经典。这些经典对研究佛教的中国化和中国化佛教的发展，仍有重要意义。“伪经”中阐扬孝道的代表作有《佛说父母恩重经》等。

② 请参阅王月清《中国佛教孝亲观初探》一文，载《南京大学学报》1996年第3期。

③ 孙绰：《喻道论》，《弘明集》卷三。

④ 慧琳：《白黑论》，《宋书》卷九十七《天竺迦毗黎传》。

确实有某种补充作用，因而较易于为广大社会民众所接受。中国佛教正是借此而得到了上层统治者的支持和下层民众的容受，从而得以在中土盛行。当然，若儒佛的差异实在难以沟通，那佛教徒也就只好以“苟有大德，不拘于小”<sup>①</sup>来回答了。

随着佛教在中土的站稳脚跟和传播发展，佛教的儒学化也逐渐从表面层次的对儒家纲常名教的妥协调和发展为深层次上的对儒家重现世现生的人文精神和思维特点、思想方法的融合吸收，特别是通过与儒家心性论的交融而形成的中国佛教的心性论，成为中国佛学的主干之一。

以儒家为主要代表的“中国传统思想文化的一个重要特点，就是具有很强烈的关注现实社会和人生的人文精神”<sup>②</sup>，这种精神在儒家思想中的突出表现之一，就是强调人的价值，提倡积极入世，重视对人的本质和人性的探讨，并形成了以性善论为主流的人性学说。而印度佛教作为一种追求出世解脱的宗教，其人生哲学却注重对人生苦难的分析和说明，并进而推至对现实世界和人生真实性的否定和对彼岸世界的肯定，最终确立起了超脱生死轮回、出离人生苦海的人生理想。但传入中国的佛教却在儒家重人事、重心性和重视主体及其修养的思想影响下，将抽象的佛性与具体的人心人性结合在一起，极大地发展了中国化的佛性论和心性学说，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，由此而确立了中国佛教“出世不离入世”的基本特色，乃至出现了像禅宗这样融解脱理想于当下的现实人生之中，化修道求佛于平常的穿衣吃饭之间的典型的中国佛教宗派。在禅门中甚至还出现了呵佛骂祖以强调自性解脱的禅风。在出世不离入世的旗下，有的佛教徒还直接参与了政治。从理论上讲，天台宗的一切众生本具空假中三谛性德与儒家的性善论，华严宗的理事说与传统哲学的体用说及“理”范畴，禅宗的即心即佛与儒家的反身而诚等，无论从思想内容还是从思想方法上，都可以看到两者的相通之处。而中国化的佛教理论对宋代儒学的深刻影响，则也是人所共知的事实。儒佛理论的相互交融构成了中国思想史的重要内容，也是佛教中国化的突出表现。

① 牟子：《理惑论》，《弘明集》卷一。

② 请参见本书收录的拙文《论中国佛教人文特色形成的哲学基础——兼论儒佛道人生哲学的互补》。

## 四

德国学者卡尔·雅斯贝尔斯在提出他著名的“轴心时代”的新史学观念时认为，人类古代文明在经过了很长一段时间以后，在公元前500年前后的数百年内，在中国、印度、巴勒斯坦和希腊这些互不知晓的地区，不约而同地经历了“超越的突破”，各大文明由文化的原始阶段一跃而发展为高级阶段，形成了各自特殊的文化传统，他把人类文明发展的这一关键时期称之为人类文明史上的“轴心时代”，认为直至近代，“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期”<sup>①</sup>。在谈到中国时他说：“在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。”<sup>②</sup> 情况确实如此，与世界文化发展相同步地，中国在春秋战国时期也形成了一个诸子百家争鸣的文化繁荣局面，这一时期的文化成果也成为中国文化发展的“轴心”，任何外来文化要在中土传播发展都不能不受这一轴心的影响。在这诸子百家之学中，堪与儒家媲美，且在传统文化的发展中始终与儒家相融互补的是老庄道家，其哲学在魏晋时期则发展为玄学。佛教的儒学化主要表现了外来佛教与中国正统思想的合流，但对于有“哲学的宗教”之称的佛教而言，仅此还是不够的，因为这还不足以充分表现佛教的特有价值。恩格斯说过：“辩证的思维——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的，并且只对于较高发展阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的。”<sup>③</sup> 佛教在其发展中逐步形成了一套精致的思辨哲学，它传到中国来以后也必须通过中国化而进入传统的哲学思想领域。因此，佛教在中土的发展，还经历了十分重要的老庄玄学化的过程。外来佛教借助老庄道家的玄思来阐发佛理，从而加深了与中国思辨哲学的会通，并通过对道家自然论与修养论的融合而孕育了禅宗的“自在解脱”和天台宗的止观学说等中国化的佛学思想。

佛教的老庄玄学化也可以追溯到佛教的初传之时。汉译佛经从一开始就借用了许多传统道家的术语。例如最早来华传教的译经大师安世高，在其所译出

① 《历史的起源和目标》，华夏出版社1989年版，第14页。

② 同上书，第3页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第545页。

的《安般守意经》中就有这样的表述：“身但气所作，气灭为空。”又说：“安般守意，名为御意至得无为也。”按照佛教的观点，人身乃由地水火风等四大和合而成，修安般守意禅观，则是为了涅槃解脱。这里却用“气”来概括“四大”，代指“人身”，用“无为”来表示涅槃义，以至于有的中国人就以道家思想去理解佛教了。牟子《理惑论》中说：“道之言导也，导人至于无为也。”认为佛道是引导人们去追求无为境界的。既然佛与老子的理想境界都是无为，所以又说，“佛与老子，无为志也”，认为两者本质上是一致的。袁宏《后汉纪》卷十中也说：“沙门者，汉言息心。盖息意去欲，而欲归于无为也。”与安世高差不多同时来华传教的译经大师支谶在其译出的《道行般若经》中则用“本无”、“自然”等概念来表示般若性空之义，例如《照明品》就将“诸法性空”译为“诸法本无”，《泥犁品》中则说“一切法悉皆自然”。这样的译法，就从文字上乃至义理上将佛道沟通了起来。

魏正始（240—249）以后，魏晋玄学盛行。由于般若学假有性空的理论与老庄玄学谈无说有的思想特点颇为相似，“故因风易行”（道安语），得以繁兴，并与玄学合流而产生了玄学化的六家七宗。正是通过与玄学的合流，佛教正式登上了中国学术思想的舞台。东晋著名的佛学家僧肇借助于鸠摩罗什译出的《中论》、《十二门论》和《百论》等系统发挥般若思想的佛典，在批判总结玄佛合流的基础上创立了比较准确地把握了印度佛教原义的中观般若思想体系，但其思想和方法仍然深受老庄玄学的影响，以至于现代日本学者中仍有人认为僧肇的思想“不仅形式连内容也是老庄思想”<sup>①</sup>。僧肇以后，竺道生会通般若学和佛性论，并在此基础上提倡顿悟说，进一步把佛教哲学理论中国化。经过南北朝百多年的发展，到隋唐佛教各宗派建立以后，中国佛教哲学的发展便不再依赖于印度佛典的翻译，各宗派的创始人大都通过对佛典的注释来阐发自己的思想，组织自己的思想体系。在融合中外思想的基础上，各宗派都建构了自己富有特色的宗教哲学体系。在佛教中国化的过程中，其哲学理论的老庄玄学化是特别值得注意的。老庄玄学的“自然”、“有无”和“道”等概念以及相对主义、得意忘言等方法，在中国化的各个佛教宗派思想体系中，都起着十分巨大的作用。而禅宗思想的出现，按胡适的说法，就更是“古来的自然主义的哲学（所

<sup>①</sup> 见日本驹泽大学教授冈部和雄在1989年召开于北京大学的“中日禅学研讨会”上发表的论文《中国佛教的研究状况与问题点》。对这种观点，我们并不敢苟同，因为透过僧肇与老庄玄学的表面相似，是不难看出它们根本点上的差异的。请参阅本书收录的拙文《老庄玄学与僧肇佛学》。

谓“道家”哲学)与佛教的思想的精采部分相结合”的结果。<sup>①</sup>

最后需要指出的是,佛教中国化的过程是佛教与传统思想文化相互影响的过程。外来佛教在传统文化的影响下为适应中国社会的需要而不断改变自己,传统文化也在外来佛教的影响下不断发生变化,这两方面是紧密联系、相互交织在一起的。从历史上看,正是中国化了的佛教更能对传统思想文化产生影响,而受佛教影响的传统思想文化也更能对佛教在中国的发展产生影响。例如,早期佛经的翻译受到了老庄道家思想的影响,老庄化的译经又反过来对魏晋玄学的产生和发展起了一定的促进作用<sup>②</sup>,而六家七宗时代的佛教般若学则又是佛教玄学化的产物。同样,禅宗等中国化的佛教宗派在儒道等传统思想文化的影响下得以建立,而它又推动了宋明理学的形成与发展。从某种意义上说,正是由于禅宗等站在佛教的立场上对儒道等进行了融合,才对宋明理学发生了巨大的影响,而朱熹等宋儒大都在极力排佛的同时又未能避免出入于佛老,一个很重要的原因也就在于他们所理解的儒学,在一定程度上已经打上了佛教的烙印。在强调佛教中国化的同时,传统文化的佛教化也是不应被忽视的。只有从两者的双向互动中,才能更好地把握中国佛教的特点,也才能更好地研究中国传统思想文化的发展。

(原载台湾《中华佛学学报》1999年第12期,原题为  
《论汉地佛教的方术灵神化、儒学化与老庄玄学化》)

① 《白话文学史》,上海新月书店1928年版,第263页。

② 关于佛学对玄学的影响,请参阅本书收录的拙文《佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生》。

# 论道家、佛教眼中的知识与智慧<sup>①</sup>

——兼论中国禅宗的“自性般若”的思想

关于知识与智慧，作为东方文化主要代表的中、印哲学与宗教，对之的看法有着许多相似之处，特别是道家与佛教，两者皆强调智慧的观照作用，认为知识作为获取智慧或表现智慧的媒介，有其一定的意义和作用，但不可止于知识，更不可囿于知识。只有智慧才是“得道”或“解脱”的根本。中国禅宗作为佛教中国化的产物，其所表现的对“自性般若”的强调，是在融会中印文化的基础上对佛教智慧解脱论的进一步发展，同时也推进了儒家性善论为代表的中国人性论的发展。

## 一

老子道家的思想，以道为核心而展开。《易传·系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”故而老子道家的道论，亦可从形上形下分别论之，而这也与知识与智慧有了关联。

在形上的层面，老子的道论比较强调“道”的本源性、本根性，以及作为本源、本根之道的无名无状，玄之又玄：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之

---

<sup>①</sup> 本文是作者2009年11月9—11日参加在北京大学召开的第二届“中印知识、智慧与精神性学术研讨会”的学术论文，同时为十一五国家社科基金项目“儒佛道三教关系与中国宗教的发展及精神”（编号07BZJ005）的阶段性研究成果。

始，有名万物之母。……此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”（《老子》第一章）“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。……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。”（《老子》第十四章）道生万物，又体现在万物，支配着万物的生长。道在万物中的体现，即为德。王弼注《老子》曰：“德者，得也。”<sup>①</sup> 黄老道家进一步解释说：“德者，道之舍。物得以生生，知得以职道之精。故德者得也。得也者，其谓所得以然也。”<sup>②</sup> 后世的道教则发挥说：“德者，得也。物得之以生，谓之德。德者，道之用也。道者，德之体也。”<sup>③</sup>

因此，在形下的层面，老子的道论比较强调行道、用道：“孔德之容，惟道是从。”（《老子》第二十一章）“道冲，而用之或不盈。”（《老子》第四章）“使我介然有知，行于大道。”（《老子》第五十三章）

如何行道？老子有许多论述。例如：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大制不割。（《老子》第二十八章）

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是为习（袭）常。（《老子》第五十二章）

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。（《老子》第六十五章）

以道佐人主者，不以兵强天下。（《老子》第三十章）

① 王弼：《老子》第三十八章注。

② 《管子·心术上》。

③ 周固朴：《大道论·至德章》。



这就表现出了老子道家的政治论、军事论、人生论，等等。

由于“道常无为而无不为”（《老子》第三十七章），因而行道、用道的最高原则，也就是要效法天道、自然无为：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）所谓“唯不争，故天下莫能与之争”（《老子》第二十二章）、“为无为，则无不治”（《老子》第三章）之类，都是效法天道自然无为以实现无不为的技巧，或道在术层面的应用。

就形下的意义而言，知识显然是有用的。只有认识到“道”无所不在、无所不能的道理，认识到道生长万物、支配万物的道理，才会认真地去行道、用道。所以说“使我介然有知，行于大道”。而在具体的要求中，也有“知其雄，守其雌；……知其白，守其黑；……知其荣，守其辱”等说法，说明“知”是有用的，在一定意义上说，知是行道的前提。

但知识不是根本的。从根本上说，“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”（《老子》第十八章），这里的智慧，指的就是形下层面的知识，用佛教的语言来说，就是世间智、世俗智，它是俗人对世间事物的认识，而不是得道之人对道的体认，因而这种智，往往会导致伪诈和虚伪。因为在老子看来，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。”（《老子》第三十八章）世间智的出现，标示着大道已经被废弃。因而这种智，从根本上说，只是雕虫小技。老子这里说的“前识者，道之华，而愚之始”中的“前识”，高亨注为“有先见之明，即所谓‘智’。”华即花，高亨注为“老子之意：花是虚美而无实用。”全句的意思就是：“智是大道的花朵，而不是果实；是出现愚昧的开始，而不是明哲。”<sup>①</sup>因此，真正有大智慧的人，就应该“处身于大道的果实地位，不处身于大道的花朵地位。”<sup>②</sup>老子正是据此而提出：“绝圣弃智，民利百倍<sup>③</sup>；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文，不足。故令有所属：见素抱朴，少思寡欲，绝学无忧。”（《老子》第十九章）

因此，就形上的意义而言，万物之本是道，知识之本是智慧，获得大智慧

① 高亨：《老子注译》，河南人民出版社1980年版，第90—91页。

② 同上书，第91页。

③ 郭店竹简本作“绝智弃辩，民利百倍”。

才是体道，也只有凭借大智慧才能体道。由于知识从根本上说，只是雕虫小技，属于器或术的层面，因此，“绝学无忧”，绝学并无忧患，甚至绝学才能真正无忧。所以，老子道家大力提倡“圣人处无为之事，行不言之教”（《老子》第二章）。行不言之教，其实就包含着对人类世俗智巧的排斥及对体道、行道之大智慧的向往。

正是在这意义上，老子提出：

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。（《老子》第四十八章）

并认为：

不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。（《老子》第四十七章）

有时老子又用婴儿来比喻得道的至德之人的返朴归真，并要求人们用专气致柔、涤除玄览等方式达到这种无知、无为的境界：

含德之厚，比于赤子。（《老子》第五十五章）

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱国治民，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？生之畜之。生而不有，为而不恃，长而不载，是谓玄德。（《老子》第十章）

总之，老子道家并非不重视知识，但更重视智慧，希望借助智慧来运用知识，而不是光有知识而没有智慧。老子道家认为，有了智慧，知识不难获取，而光有知识，却有可能障蔽智慧，故提倡“为学日益，为道日损”。大智慧的根源性在于“道”，故求道是最为根本的。老子道家希望人能够少思寡欲，通过“涤除玄览”的方法或途径，来返朴归真，回归纯朴的大道。老子道家从本源的形上智慧出发来观照宇宙和人生，其基于“大道废，有仁义”而对人类文明发展的批判性认识所表现出的智慧，与儒家对人文教化的提倡形成鲜明对照，并

使其与佛教对智慧的看法有了相通之处。

## 二

佛教也认为，知识与智慧是不同的。凡夫俗子通过感官对外部世界的认识，是“俗智”，也称为“识”，只有佛智才是真正的“智”。在佛智的意义上，“智”与“慧”相通。佛教智慧与世俗知识不同，佛教的智慧可以通过调控心理意识，直契人心本源和宇宙实相。就此而言，与道家的“涤除玄览”以体道，有相通之处。但佛教的一切修行，都是为了超脱生死轮回而求得解脱，其显著特点即是强调智慧的获得，“慧解脱”成为佛教不同于其他宗教的一个显著的标志，也形成了与道家体道以求更好地处世不同的价值指向。

在佛教中，无论是小乘还是大乘，智慧都具有至上的意义。因为在佛教中，获得了智慧，也就实现了解脱。佛教的智慧，是佛教全部修行的目标。

若细加分别，智与慧在佛教中是既有区别又有联系的。智，梵文为 Jñāna，音译作阇那、若那，意为于事理能决断，指由修习佛理所获得的辨别现象、判断是非、评判善恶的认识能力。这种认识能力因人修习佛理的水平不同而有高下之分。在佛教中，智分为有漏智和无漏智、根本智和后得智，以及一切智、道种智、一切种智、乃至佛智，等等，故有“如来四智”、“菩萨五智”和“十智”、“二十智”等不同的说法。例如法相唯识学认为，凡夫有八识，至“如来”地则分别转为四智：第八识转为“大圆镜智”，第七识转为“平等性智”，第六识转为“妙观察智”，前五识则转为“成所作智”。佛智也称“圣智”，它并不是凡夫俗子通过感官对外部世界的认识，那种认识佛教称之为“俗智”，也称为“识”。在佛教中，智与识是对立的，因而只有佛智才称得上是真正的“智”。智，在佛智的意义上，就与“慧”相通。

“慧”，梵文为 Mati，音译作末底、摩提，指通达事理、决断疑念、取得决断性认识而把握真谛的那种精神作用。《俱舍论》卷四中说：“慧，谓于法能有简择。”<sup>①</sup>《大乘义章》卷十云：“观达称慧。”<sup>②</sup>《成唯识论》卷五则说：“云何为

① 《大正藏》第29册，第19页上。

② 《大正藏》第44册，第657页下。

慧？于所观境，简择为性，断疑为业，谓观得失，俱非境中，由慧推求，得决定故。”<sup>①</sup> 在佛教中，慧并非一般所谓的知识或智慧，而是特指圣者所具有的一种观照能力，例如“般若”，就是能观照万法性空的一种智慧。《大智度论》卷四十三云：“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。”<sup>②</sup> 只有般若这种无上智慧，才是佛教所说的“智慧”，所以《成唯识论述记》中说：“所谓末底，是慧异名，与般若无别体。”<sup>③</sup> 《慧苑音义》中则说：“西域慧有二名，一名般若，二名末底。”<sup>④</sup> 相对于世俗的认识而言，慧是无知无想，《阿差末菩萨经》卷五中说：“若住起分，名谓为识；不起不灭，识无所住，乃谓为慧。”<sup>⑤</sup> 正因为此，僧肇等中国僧人也曾将般若智慧译为“圣智”，并称：“般若无知”，“无知故无所不知，不知之知，乃曰一切知”<sup>⑥</sup>。在这种表达中，我们看到了老子道家的影子。

佛教智慧之与世俗知识的不同，在于世俗一般的知识是以感性知识为基础，并根据已有的知识而遵循一定的逻辑程序推导出新的知识，而佛教的智慧则可以摒弃感官及世俗的思考规则，超越一般的逻辑顺序，通过调控心理意识，直契人心本源和宇宙实相。《阿差末菩萨经》卷五在谈到世俗的知识与佛教的智慧之差别时说：

所云识者，眼色、耳声、鼻香、舌味、身触、心法，所识之着，是谓为识；设使消除，外不游逸，慧之所导，于一切法无所希望，是谓为慧。有所猗着则生识矣。亦从想念，希望多求而生识矣，是谓为识。若无所受，亦无希望，心不怀念，无所慕乐，志不望报，是谓为慧。<sup>⑦</sup>

可见，在佛教中，决断曰智，简择曰慧，或知俗谛曰智，照真谛曰慧，两者有所不同而又紧密相联。而在实际的使用中，智与慧又往往联用，通而为一，与

① 《大正藏》第31册，第28页下。

② 《大正藏》第25册，第370页中。

③ 《成唯识论述记》卷六末，《大正藏》第43册，第445页上。

④ 《慧苑音义》卷上，《大正藏》第54册，第439页中。

⑤ 《大正藏》第13册，第604页中。

⑥ 《肇论·般若无知论》，《大正藏》第45册，第153页上。

⑦ 《大正藏》第13册，第604页上。

世俗之“识”区别开来。故《大乘义章》卷九中说：“慧心安法，名之为忍。于境决断，说之为智。”又说：“言智慧者，照见名智，解了称慧，此二各别。知世谛者，名之为智，照第一义，说以为慧，通则义齐。”<sup>①</sup>因此，在中国佛教中，智、慧、智慧有时会互用，泛指佛教的智慧，例如“禅智双运”、“定慧双修”等等。

从根本上说，佛教的一切修行，都是为了超脱生死轮回而求得解脱，而佛教解脱论的一个重要特点，就是强调智慧的获得。佛陀之所以被称为佛陀，就在于他证得了智慧，成为觉悟者。随着佛教各种理论的发展，佛教对智慧也作了各种各样的分类，有的分类甚至多达数百种。例如从获得智慧的途径上，佛教通常把智慧分为三种：（1）闻所成慧，即听闻佛法、学习各种学问而得到的智慧；（2）思所成慧，即依“闻所成慧”而进一步思虑所得的智慧；（3）修所成慧，即依思、闻所得之智慧进一步修习禅定，由定发慧，从而证得悟解宇宙人生真谛的智慧。对于大乘佛教而言，证得了佛教智慧，就是成佛。小乘佛教并不认为众生皆可成佛，因而其理想的境界并不是证得佛智，但它所追求的解脱境界之实现，仍有待于证得智慧，以断业灭惑。“依定发慧，依慧证理断惑”，是大小乘佛教共修的重要内容。

由于佛教认为“智慧”能洗众生烦恼之垢，故将智慧譬之为水而称“智慧水”，如《文殊师利问经》中说：“诸过为垢，以智慧水，洗除心垢，以除心垢，故成清净。”<sup>②</sup>又由于“智慧”能断烦恼、绝生死之绊犹如利剑，佛教又将其喻之为剑而称“智慧剑”，如《维摩经·菩萨品》中说：“以智慧剑，破烦恼贼。”<sup>③</sup>若以“智慧”能破愚痴之暗，则又有“智慧灯”之称；以其能烧烦恼之薪，则又有“智慧火”之称。此外，在佛门中还有“智慧箭”、“智慧海”、“智慧云”、“智慧风”等等不同的说法。总之，佛教始终重视智慧，佛教的一切修行都在于证得智慧，断除烦恼，获得解脱。这种思想特点，为中国禅宗所继承，但禅宗更进一步将智慧赋予人性，强调自性般若，并要求在日常随缘的修行中“识自本心，见自本性”<sup>④</sup>以成佛，这就表现出了与中国道家和儒家的关联。

① 《大正藏》第44册，第642页中，第649页下。

② 《文殊师利问经》卷下，《大正藏》第14册，第503页上。

③ 《大正藏》第14册，第554页中。

④ 宗宝本：《坛经·行由品》。

## 三

道家、佛教对知识与智慧的辨析及对智慧的重视，是人类哲学反思的重要成果。中国禅宗通过对儒家性善论思想的吸取而对这一人类的思维成果有新的发展。禅宗对“自性般若”的强调，具有融会中、印的文化特色，既是对佛教“慧解脱”的进一步发展，同时也糅进了道家自然无为的人生智慧，并推进了儒家性善论为代表的中国人性论的发展，丰富了中国传统的人性论思想。本文所说的中国禅宗，主要是指以六祖惠能为代表的南宗禅。

惠能禅宗承袭魏晋以来中国佛性论的主流，也主张人人有佛性，人人能成佛。所谓佛者，觉也，佛性者，觉性也。这已经具有以智慧说性的色彩。而儒家的性善论也认为，人皆有仁义礼智的善性，而这种善性更多的是指善的萌芽或善的可能性，即所谓“四端”<sup>①</sup>，这种善性也称为良知良能，其实也是指先天对善的认识能力。<sup>②</sup>正是在儒家性善论的影响下，惠能在主张人人都有佛性的同时，又以般若智慧性来说人的心性（佛性），强调人心本觉，人人“自有本觉性”<sup>③</sup>。他说：“善知识！菩提般若之知，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟。”<sup>④</sup>一念若悟，便顿见本觉自性。“若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭，若识自性，一悟即至佛地。”<sup>⑤</sup>

基于“自性般若”，惠能强调禅修就是修般若行。由于“般若无形相，智慧性即是”<sup>⑥</sup>，智慧性即是人心之本性，就是人清净的自然本性，因而任心自行，念念无著，便是常行智慧，即名般若行，即能于自心中起般若观照，内外明彻，开佛智见。正因为自心的觉悟就是自心般若智慧性的自然显现，因此惠能反对“百物不思”的绝念和种种有所执著的观心看净，强调人心念念相续、念念无着

① 《孟子·公孙丑上》：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”

② 《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”

③ 敦煌本《坛经》第21节。

④ 敦煌本《坛经》第12节。

⑤ 宗宝本《坛经·般若品》。

⑥ 敦煌本《坛经》第26节。

的自然任运，自在解脱。他在解释“以无住为本”时说：“无住者，为人本性。念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝。……念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚。于一切（法）上，念念不住，即无缚也，此是以无住为本。”<sup>①</sup>

惠能禅宗以般若智慧来说人的本性，因而其心性解论的着眼点都在直显心性，于自心中“顿现（见）真如本性”<sup>②</sup>，从而“念念般若观照”<sup>③</sup>、自性解脱：“不假外修，但于自心，令自本性常起正见，烦恼尘劳众生，当时尽悟”<sup>④</sup>。顿悟也就成佛了：“一念若悟，即众生是佛，故知一切万法，尽在自身（心）中。”<sup>⑤</sup>

惠能禅宗基于对“自性般若”的强调而倡导的“识心见性”、“顿悟成佛”，其重要特色，就佛教本身来看，即在于其佛性论融会了大乘般若学的“万法性空”思想，他以非有非无的般若实相来会通佛性，通过对各种执著的破除，将实相无相与心性本净结合起来，从而把神圣的佛性拉向了人们当下的现实之心，使其整个禅学理论都安置在人们当下之心这一空有相摄的产物之基础上，开启了中国禅发展的新阶段。

而禅宗作为佛教中国化的产物，就其与儒道为代表的中国传统文化的关系来看，其对“自性般若”的强调以及在“自性般若”禅学理论指导下的农禅并重、随缘而行，则体现了对道家智慧及道家智慧指导下的人生哲学的吸取，以及受儒家性善论的深刻影响。例如惠能禅把智慧赋予人性，并强调人依自性般若的自然任运、突出人当下的“自在解脱”，就既契合了儒家对人、人性和人生的重视，也表现出了道家道法自然、自然无为的色彩。

道家以道为基点的对大智慧的强调及其天道自然无为的思想，对禅宗以体悟性空实相为基础的随缘任运禅修观的确立，有深刻的影响。禅宗自初祖菩提达摩开始，就倡导在契悟真性的基础上无贪无着、随缘而行，并认为，也只有在日常的道行之中才能真正体现出安心无为、随缘而行。道信、弘忍则进一步将达摩以来随缘自在的解脱观具体落实到了实际的禅行生活中，在“农禅并作”

① 敦煌本《坛经》第17节。

② 敦煌本《坛经》第30节。敦煌本《坛经》第31节中则有“我于忍和尚处一闻言下大悟，顿见真如本性”的说法。

③ 敦煌本《坛经》第41节。

④ 敦煌本《坛经》第29节。

⑤ 敦煌本《坛经》第30节。

的生活中透露出中国禅宗特有的自然主义的风度。惠能南宗门下更将禅修与运水搬柴、穿衣吃饭等日常生活打成一片，提倡“饥来吃饭，困来即眠”这样一种随缘任运的修行方法。胡适先生曾十分强调禅宗的自然主义无为哲学与人生观，甚至认为“古来的自然主义的哲学（所谓‘道家’哲学）与佛教的思想的精采部分相结合，成为禅宗运动”。<sup>①</sup> 日本禅者铃木大拙也曾认为“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。”<sup>②</sup> 这些说法都在一定意义上揭示了惠能禅学的道家特色。

与此同时，惠能南宗的“自性般若”思想，也是在传统儒家性善论和心性论的影响下的产物。儒家是中国传统文化的主流，其重要的思想特点之一，就是强调人的价值，重视对人的本质和人性的探讨，并形成了以性善论为主流的人性学说。从思想上看，惠能南宗主张的自心顿现本觉之性与思孟学派的发其四端、尽其心性是相通的，正是将无相之般若与众生本善之心性相结合，才有“般若无形相，智慧性即是”的提出，从而为惠能禅在当下现实之心的基础上倡导识心见性、自性自度开拓了道路。惠能通过对自性般若的强调，将人心与佛性等同起来，强调“迷即众生悟即佛”，要人在日常的念念之中，开启自心的智慧之门，实现自我本性的觉悟。当然，惠能所谓的自性起智慧观照，强调的是自性自度、自然任运、自在解脱。这与儒家心性论的修齐治平理想还是有根本区别的。

（原载《哲学研究》2010年第9期）

① 胡适：《白话文学史》，上海新月书店1928年版，第263页。

② 转引自见罗锦堂《庄子与禅》，载中研院中国文哲研究所编的《中国文史研究集刊》第三期（1993年），第113页。



# 老庄玄学与僧肇佛学

印度佛教传入中国，从宗教理论到修行实践，乃至组织形式，等等，都经历了一个不断中国化的过程。从思想文化的层面上看，中国化的佛教理论受老庄道家之学的影响可谓是非常深刻的，以至于中外学者中有人甚至把一些具有代表性的中国化佛教思想等同于老庄哲学，例如把比较准确地把握了佛教中观般若思想的僧肇哲学视为是老庄之学，把禅宗的主要经典《坛经》说成是“披上了佛教外衣的《庄子》”，等等。

## 一

老庄、玄学与僧肇之学形成于不同的历史时期，其思想来源与构成之要素也不尽相同，因而表现出许多不同的思想特点。但同作为中华民族的思想成果，它们对宇宙人生的哲学思考，又有着许多相通乃至一致之处。印度佛教本质上是一种讲求出世的人生哲学，解脱问题是其理论中最根本、最核心的问题。其理想的证得无上智慧的解脱境界，最初只是主观精神上的彻底超脱，与老庄道家相似之处，后来才逐渐被神化。<sup>①</sup> 佛教传入中国后，与中土固有的思想文化不断交融，在传统思想文化的影响下，最终形成了具有中国特色的中国佛教。中国佛教具有鲜明的儒学和道学色彩，最典型的中国佛教宗派禅宗，其“随缘任运”、即世俗而求解脱所体现出来的老庄精神，就与僧肇哲学有密切的关系。

僧肇是东晋时期最著名的佛学家之一，是两晋时盛行的佛教般若学的集大成者。他师从鸠摩罗什，译经著论，所著《肇论》是中国古代思想宝库中不多

---

<sup>①</sup> 请参见拙著《禅宗思想的形成与发展》第一章第三节，江苏古籍出版社1992年版。

见的哲学专论。僧肇所弘扬的般若性空学说，在印度佛教中就是以最彻底地否定一切相标榜的。其基本观点是“万法皆空”，即认为人生、社会及世界的一切皆空无自性，虚幻不实，甚至认为佛性、涅槃、彼岸世界也是“空”。这里的“空”并不是不存在，而是说存在的不真实，是“性空”。僧肇以“不真空论”来概括这种思想，认为万法不真故空，不真即空，“犹如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也”（《肇论·不真空论》）。但是，说一切皆空的根本目的其实还在于显不可思议、不可言说的诸法“实相”，为人生解脱作理论论证。正如“解空第一”的僧肇在注《维摩经·弟子品》时所说的“所见不实，则实存于所见之外”。中观般若学主性空假有、空有相即，在非有非无的遮诠中显中道实相，虽未明确肯定“实有”，却已经包含着通向涅槃之有的契机。因此，当这种“真空”理论传入中国，经僧肇等人的阐扬而达极盛后，很快就过渡到了涅槃“妙有”的理论。真空妙有契合无间，从而更好地满足了期望从现实苦难中解脱出来的中土人士的需要。僧肇本人虽然由于过早地夭折，未能见到《涅槃经》等而对“妙有”作出理论上的发挥，但他曾明确地表示赞同后秦主姚兴对“廓然空寂，无有圣人”的批评，认为“实如明诏！夫道恍惚杳冥，其中有精。若无圣人，谁与道游？”（《肇论·涅槃无名论》）在发挥般若性空理论时，僧肇并没有抽象地空谈玄理，而是处处以般若学说来指导现实的人生，他的论证始终贯穿着“本末一如”、“体用不二”的思想，并以这种中道空观沟通了出世与入世、此岸与彼岸的联系，为当时人们的“栖神冥累”提供了一种“良方”。《高僧传·僧肇传》说：“（僧肇）尝读老子道德章，乃叹曰：美则美矣，然期栖神冥累之方，犹未尽善。后见旧《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言始知所归矣，因此出家。”由此我们可以更好地理解僧肇思想的特点及其与老庄的关系。僧肇所反复强调的“非离真而立处，立处即真也”（《肇论·不真空论》）、“神虽世表，终日域中”（《肇论·般若无知论》）、圣人“居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡”（《肇论·答刘遗民书》）等等，与老庄的人生理想境界和超越精神显然有很大的相通之处，有时僧肇自己干脆就用“天地与我同根，万物与我为一”（《肇论·涅槃无名论》）等老庄的语言来表达自己的理想，但这种老庄式的解脱论与老庄追求“独与天地精神往来”的超越主义倾向相比，似乎有一种更高层次的超越性，其超脱生死之境而对人生的观照使老庄玄学“不为世俗名利物务所累”的境界得以进一步升华，这种把理想实现于当下的精神不仅在当时吸引了许多人，而且对以后整个中国文人士大夫的人生态度都曾

发生过重大的影响。至于对禅宗等中国化佛教的影响那更是巨大而深刻的，僧肇本人的许多话语就曾直接被当作“禅语”而在禅门中广为流传。而僧肇所传的般若性空思想，主要也是通过有和无的辨析来表达的，这与汉魏老庄化的译经与魏晋玄学的形成、发展有很大的关系，体现了老庄玄学与佛学之间的相互影响。

## 二

老庄玄学和佛教般若学及僧肇之学的相互影响，在有、无概念的运用和辨析中得到了最充分的体现。

佛教般若性空之学最早是由汉末的支谶译介到我国来的。到魏晋时，般若学在中土达到了极盛，玄学化的六家七宗甚至一度成为学术思潮的主流。从哲学上看，般若性空之学在一定意义上可说是一种求“真”的本质论，与老庄存在论或玄学本体论并不完全一致。它认为，因缘和合的万法没有固定不变的本性或独立自存的实体，因而皆不真实，是性空，“性空”才是万法的“真相”。这种理论主要通过破邪来显正，即通过揭示万法的虚假性来显万法的真实相状，并不从正面肯定任何东西，并不认为“空”是虚假万法之外独立自存的实体，更不认为有什么“空”本体的存在，表现出了与老庄玄学迥异的思想倾向。但由于般若性空理论强调即宇宙人生之“假有”而体认万法本性之空无，这与谈无说有的老庄玄学又有一定的相通之处，因此它借助于老庄的有、无和玄学的贵无、崇有而得到了传播、发展和繁兴。同时也深深地打上了老庄玄学的烙印。

佛教般若学在中土传播的最初阶段，即已受到了老庄道家思想的影响，支谶译《道行般若经》大量采用老庄哲学中的有、无、自然等概念来表达般若性空思想。早于“正始玄风”六、七十年代的《道行经》中有一个重要概念叫“本无”，它是梵文 Tathatā 意译，后来一般译作“真如”。这一概念在梵文中有两方面的含义，其一是说如实在那样，即从肯定的方面说事物的真实状况或真实性质；其二是肯定不如实在的东西，即认为世俗所认识到的现实事物都不是如实在那样，这是从否定的方面说事物“性空”的本质。其实上述两方面的含义在佛教中是相通的。否定不如实在，就包含了肯定如实在的东西之存在，而肯定如实在那样，也就包含着对没肯定的不如实在的否定。实在是通过不如实在表

现出来的。受老子“有”、“无”概念的影响,《道行经》的译者遂把真如的“性空”之义译为“本无”。

在汉语中,“性”具有本性的意义,就此而言,用“本”来表示“性”,不能算错。汉语的“空”,在表示空无所有、无物存在的意义上,与“无”也没有多大的差别。因此,就“性空”是对世俗世界真实性的否定而言,译为“本无”,用“本无”来表示“本性空无”,未尝不可。但是,佛教的“空”在梵文中是Śūnya,它的意思与汉语的“无”是不一样的。汉语的“无”,是相对于“有”而言的,往往是指“非有”;般若学的“空”却是就真假而言的,它是对万物虚假本性的揭露。由于性空不离假有,故而“空”兼有“非有非无”两方面的含义。以“无”译“空”,既反映了译者受老庄思想的影响,同时也使人容易把它与老子的“有生于无”之“无”联系起来。而汉语的“本”,除了可以表示“本性”之外,还可以组成“本来”、“本末”等词组,这时候的“本”就具有了与佛教所谓自性之“性”完全不同的含义。如果把“本”理解为本来之本,把“无”理解为有无之无,那么,“本无”就从“性空”之义变成了“本来是无”,“万法性空”就成了“万法本来是无”。《道行经》中曾反复强调“一切皆本无”,一切都是“本无所从来,去亦无所至”,虽然把般若学万法无自性、一切皆空的思想基本表达了出来,但同时也明显地具有就万物而推其本来是无的思想倾向,表现出了老庄思想的痕迹。当时人们熟悉的是老庄的“有生于无”和两汉的宇宙生成论,人们实际上往往就是以这种思想去理解并接受佛教的“本无”的,这显然与佛教翻译的老庄化也有一定的关系。

再进一步看,如果把“本无”之本视为本末之本,那么“本无”就具有了演变发展为主张“以无为本”的玄学贵无论的可能。事实上,《道行经》确实已经在哲学的意义上使用“本末”这对范畴了。“本末”作为一对范畴,早在先秦两汉时就被使用。例如《荀子·富国》中有“知本末源流”的说法,《盐铁论·本议》中也说要“开本末之途,通有无之用”。但这里的本末都只具有经济、政治上的含义,还不是哲学上的概括。《道行经》则把“本末”作为一对哲学范畴,以“本末空无所有”(《难问品》)来强调一切皆本无的基本思想。“本末”和“本无”的并用,为玄学把“本无”理解为“以无为本”创造了条件。我们从汉魏思想的演进中,确实可以看到“本无”从“本性是空”到“以无为

本”的发展。在三国支谦译出的《大明度经》<sup>①</sup>里不仅沿用了“本无”一词，而且还在注文中引入了老庄“无有”的概念来说明万法性空如幻的道理：“色与菩萨，于是无有”（《行品》），从而把本无之无进一步引向了有无之无。同时，《大明度经》也使用了“本末”这一范畴，反对“释本崇末”（《觉邪品》）。到正始年间，王弼正式提出了“崇本息末”（《老子指略》），认为“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本”（《老子》第四十章注）。裴頠在《崇有论》中指责贵无论者“静一守本无”（《晋书》卷三十五），则第一次在玄学思想体系中使用了“本无”。这时的“本无”，已经从佛教的“本性是空”过渡到了“本体是无”。

《道行经》的“本无”，强调的是本性空无，主要是对人们所认识到的一切现象的真实性加以否定，并没有肯定有一个“无”本体；它使用“本末”这对范畴，强调的也是对本和末的双否定。这与玄学的“以无为本”肯定现象背后的本体而又不否定现象本身的真实存在以及强调“崇本息末”等，是有很大区别的，这表明佛教般若学与玄学毕竟是两种不同的思想。但老庄化的译经对老庄道家思想的进一步发展和玄学思想的形成所发生的影响还是不能忽视的。玄学贵无论对老子思想的新发挥，很可能就是在佛教“本无”等思想的影响下完成的。般若学的“本无”似可视为从老子的“有生于无”发展到王弼的“以无为本”的中介环节之一。同时，玄学的形成发展乃至盛行，又反过来促进了佛教般若学的繁兴。

从学说思想的发展来看，玄学从王弼的贵无论，经裴頠的崇有论再发展到郭象的独化论而达到了它的顶峰，也发展到了它的极限。玄学要有新的突破，需要寻找新的出路，吸收新的养料。佛教般若学具有较高的思辨性和超越性，正好能满足玄学发展的需要。《世说新语·文学》中说，郭象以后，诸名贤解《庄子·逍遥游》，均“不能拔理于郭（象）向（秀）之外”，而名僧支道林以佛解庄，却能“卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得”，因而被誉为“支理”，受到了当时玄学界的一致推崇和赞赏。这从一个侧面充分反映了当时的玄学确实需要从佛学中吸收养料来充实发展自己。因此，随着般若学依附于玄学而在社会上迅速传播，人们的理论兴趣也越来越多地转

<sup>①</sup> 《大明度经》系《道行经》的改译，译出的时间也在“正始”之前（请参见吕澂著《中国佛学源流略讲》，第33页）。

向了佛学，纷纷倾心于对般若性空之学的研究。然而，由于当时《中论》等发挥般若性空之学的佛典尚未译出，老庄化的《般若经》诸译本又都“译理未尽”，使人们很难把握般若学非有非无的思辨方法以理解“空”义，而人们沿袭汉魏以来的“格义”方法解佛，又不可避免地以当时社会上流行的贵无、崇有的玄学来比附佛学，因而“有无殊论，纷然交竞”，围绕着对“空”的不同理解而产生了“六家七宗”等众多的佛教般若学派。

在玄学氛围中形成的佛教般若学各派，受到玄学的影响是多方面的。从思想内容上看，般若学各家几乎都同时受到了贵无、崇有和独化等玄学各派的影响，其中共同的，也是最根本的，是在玄学有无之辨、把有无分别对待的影响下，都有离开“假有”来谈“性空”的倾向，把“空”理解为是“无”，不懂得“空”是非有非无、亦有亦无的道理。

玄学化的般若学虽然没能准确全面地把握般若空义，达到佛教般若学的思辨高度，因而未能完全包容和吸收玄学，玄学也没有能够借助佛教般若学而有重大突破，但六家七宗时代的般若学毕竟从心无、物无等不同的角度探讨发明了般若“空”义，为后人进一步理解般若思想创造了条件。僧肇正是在六家七宗般若学的基础上，借助于罗什译出的大小品《般若经》和“三论”（《中论》、《百论》、《十二门论》），通过对般若学各派乃至玄学各家学说的批判总结，既把玄佛合流推向了顶峰，也在客观上宣告了玄佛合流的终结，开辟了中国佛教哲学相对独立发展的新阶段。僧肇以后，中国学术思想也就从魏晋玄学逐渐过渡到了南北朝隋唐佛学。

贯穿僧肇哲学始终的基本命题是“不真空论”，这是针对当时模仿玄学谈无说有的般若学各派而提出来的。僧肇在阐发般若性空之义时曾专门批评了当时有代表性的本无宗、即色宗和心无宗三家的观点，认为它们或者从“色不自有”来谈空（即色），或者以“从无出有”来否定有（本无），有的甚至用“无心于万物”来解空（心无），这都是不准确的。为了纠正各家理解上的偏差，僧肇重新提出了“空”来取代“无”。如果说“无”是对“有”存在的否定，那么“空”则是对“有”虚假本性的揭示。僧肇以“不真”来释“万有”，以“虚假”取代空无，把当时玄学和佛学的“有无之争”引向了“真假之辨”，从而克服了六家七宗时代般若学割裂有无谈空观的局限性。

在准确把握佛教般若性空之义的基础上，僧肇运用般若空观回答并解决了当时玄学所讨论的主要问题。以“不真空论”来解说有和无的问题，那就是非

有非无、有无皆空思想。以“不真空论”来解说动静问题，那就是非动非静、动静皆空思想。以“不真空论”来解说知与不知的问题，那就是“非有知非无知”、“不知之知，乃曰一切知”思想。僧肇虽然在谈哲学，但他毕竟是一个佛教徒，他的理论是为佛教解脱论作论证的。因此，他又以“不真空论”来解说涅槃解脱，强调“涅槃非有亦复非无”，认为超越“有无之境，妄想之域”的解脱境是不可思议、不可言说的。“所只不实，则实存于所见之外”在这里成为沟通僧肇的哲学思想与宗教信仰的重要桥梁。

由于僧肇比较准确地领会并阐发了般若性空之学的基本思想和方法，因而赢得了罗什大师“秦人解空第一者”<sup>①</sup>的美誉。而由于僧肇在弘扬佛学时融合吸收了大量中国传统的思想内容和思辨方法，特别是老庄玄学的思想，他往往是通过老庄玄学的概念、命题和结构形式来表达佛理的，因此，他的思想又被一些人视为是老庄玄学的翻版。当然，我们透过僧肇与老庄玄学表面上的相似，是不难看出它们根本点上的差异的。

### 三

僧肇在阐扬佛教思想时，充分借用了老庄玄学化的语言和表达方式，并对老庄玄学思想有所发展，但他的基本立足点始终没有离开过佛教，他与老庄玄学的同中之异也是不能忽视的。我们先来看僧肇与老庄。

僧肇曾多次通过名实关系来发挥般若性空之义。本来，佛教般若学虽也常提到“名”、“名相”，但一般并不涉及名实相符的问题，因为在它看来，万法虚幻，名亦假名，名实俱空无所谓相符。只有超越名实的“空”才是唯一的真实。而僧肇却从传统名实论的名实应该相符出发来进行论证，不过他的看法与先秦以来的各种观点都不一样，既不是“以名正实”，也不是“取名予实”，而是从“名不当实，实不当名”中引出了物者非物、名者非名、名实俱归于一空的结论。在论证名实无当的过程中，僧肇继承了庄子的相对主义并作了进一步的发挥。庄子曾从“彼亦一是非，此亦一是非”的相对主义出发，认为事物的彼此之分是无法确定的，“天地一指也，万物一马也”（《庄子·齐物论》），因而认为

<sup>①</sup> 吉藏：《百论疏》，《大正藏》第42册，第232页上。

不必人为地区分名和实的对立。僧肇承袭了这种观点，也认为彼此之分是不确定的，他说：“中观云：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。”（《肇论·不真空论》）但他进一步把事物本身的存在与彼此之名并为一谈，通过否定事物的彼此之分而否定了客观事物的实在性。他的结论是：“既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。”（同上）为了迎合中土人士的口味，使人们更容易接受佛教的理论，僧肇把自己阐发的观点说成与庄子之论是一个意思，他说：“是以《成具》立强名之文，园林托指马之况。如此，则深远之言，于何而不在？”（同上）有些人也因此而认为僧肇是在发挥庄子思想。但我们看到，僧肇实际上把庄子的主观上不去分别发展成了客观上无可分别，把庄子“万物皆一”（《庄子·齐物论》）的相对主义齐物论发展成了“齐万有于一虚”（《肇论·答刘遗民书》）的“不真空论”。庄子的理论基础是不遣是非的相对主义，僧肇的理论基础却是佛教的般若空观，两者显然不能混为一谈。

“破”世俗的名与实，目的是为了“显”世俗名实之外的真实，这是般若学的一个特点，但由于佛教名言概念的繁琐晦涩，人们对此往往难以理解。精通老庄的僧肇便借助于老子“无名”、“无状”的思想来进行阐释。他强调以无言无状的般若圣智去观照无名无相的性空真谛，以证得超言绝相的涅槃圣境。我们知道，老子虽然认为“道常无名”，但并不否定万物的有名，他只是想把道与有名的具体事物区别开来而已。而且，老子从不否定有名的万物作为真实的“有”而存在。而僧肇却通过佛道的“无言无相”、“无名无状”，从根本上否定了万物及其名称的真实性。在对“道”的论述中，我们更可以清楚地看到僧肇对老庄语言的借用和对老庄思想的改造。

在解释佛教的“菩提”时，僧肇曾充分利用老子对虚玄之道的描绘来发挥般若思想，他说：“道之极者，称曰菩提。……其道虚玄，妙绝常境。听者无以容其听，智者无以运其智，辩者无以措其言，像者无以状其仪。故其为道也，微妙无相，不可为有；用之弥勤，不可为无。……然则无知而不知，无为而无不为者，其唯菩提大觉之道乎？此无名之法，固非名所能名也。不知所以言，故强名曰菩提。”（《维摩经·菩萨品》注）这里，僧肇虽然借用了老子的语言，但在思想上却作了改造。例如，微妙无相，用之弥勤，老子是这样说的：“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。”（《老子》第六章）老子的意思是说，道（玄牝）虽然微妙不可见，但



它生养天地万物的作用却是无穷尽的。到了僧肇这里，“道”却成了“般若”的异名。<sup>①</sup>般若，就佛教的通义而论，属于智，有时为了区别于世俗的智而又译为“圣智”，它与作为“境”的“真谛”相对。但若就“境智一如”，“境智不二”的意义上说，般若本身就可以同时具有主客观两方面的含义：从主观方面而言，是无所不知的圣智；从客观方面讲，是万物性空之“真谛”。僧肇用“般若”替换了老子的“道”，就使老子客观存在的“道”打上了主观精神的烙印，正因为此，僧肇强调“菩提大觉之道”不但“无为而无不为”，而且还“无知而无所不知”。这也就决定了僧肇在认识论上虽然对老子的思想有所继承，例如他也要求“涤除玄览”（《长阿含经序》），认为“不窥户牖而智无不周”（同上）等等，但从根本上说，他与老子的观道体道是不一样的，因为他所理想的“以无知之般若，照彼无相之真谛”实际上最终成了般若的自知自证、自我观照。对此，僧肇自己曾作过这样的说明：“是以般若之与真谛，言用即同而异，言寂即异而同。同，故无心于彼此；异，故不失于照功。是以辨同者同于异，辨异者异于同，斯则不可得而异，不可得而同也。何者？内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得。内外相与以成其照功，此则圣所不能同，用也。内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也。”（《肇论·般若无知论》）这样，僧肇就在佛教般若学体（寂）用不二思想的基础上达到了主客观的统一。

僧肇的这种统一，既改造利用了老庄思想，又发展了佛教理论。老子曾从天地人统一于“道”的立场上表达过物我“玄同”的思想，庄子从相对主义出发对此有进一步的发挥，提出了“天地与我并生，而万物与我为一”。僧肇也常常借用老庄“物我为一”的命题，但表达的却是冥心真境、有无皆空的佛教思想，他是从万物“非真非实有”引出了“物我同根”、“物我俱一”的结论。他在发挥般若空观时曾说：“夫有由心生，心因有起。是非之域，妄想所存。故有无殊论，纷然交竞者也。若能空虚其怀，冥心真境，妙存环中，有无一观者，虽复智周万物，未始为有。幽涂无照，未始为无。故能齐天地为一旨，而不乖其实，镜群有以玄通，而物我俱一。物我俱一，故智照无功；不乖其实，故物物自周。”（《维摩经·文殊师利问疾品》注）这里的“物我俱一”是“相与俱

<sup>①</sup> 《肇论·般若无知论》中也曾说：“夫圣心者，微妙无相，不可为有；用之弥勤，不可为无。不可为无，故圣智存焉；不可为有，故名教绝焉。”可见，僧肇所说的菩提、圣心、圣智，都是指“般若”而言。

空”，是主客观的泯灭，有时僧肇也称之为“智法俱同一空”（同上）。佛教般若学虽然讲物我俱空，但一般并不讲物我为一，其有所谓“智境一如”的说法，那是关于彼岸世界的理论，并不涉及世俗的主客观关系；老庄讲物我为一，却并不说俱同于一空。僧肇把两者结合起来，不仅通过老庄的命题宣扬了佛教，而且借助于老庄的“物我为一”沟通了佛教关于此岸世界的理论“物我皆空”与彼岸世界的理论“智境一如”。在僧肇这里，悟解我法皆空，即是“物我为一”之境，这也就是佛教“智境一如”的圣境了。可见，僧肇与老庄虽然同追求一种不为世俗物务名利所累的人生超越境界，但他们用以指导人生的理论基础却是大不一样的。老庄在道通为一的基础上强调的是“无心执著”，僧肇则在“空观”的基础上强调“无可执著”，显然，后者对精神超越的可能性与必要性论证得更为彻底了。

我们再来看僧肇与玄学。从形式上看，僧肇所用的概念、命题以及他的思想体系结构、思想方法等都与玄学极为相近甚至相似，但从内容上看，僧肇的立足点仍然是佛教而不是玄学。

例如玄学谈有无问题，或贵无，或崇有。僧肇也谈有无问题，却“契神于有无之间”，他提出的“即万物之自虚”的空，既是有和无的“统一”——有假象，无自性；又是有和无的双遣——有非真有，无非绝无。这样，僧肇最终跳出了“有无殊论”，以佛教的中道空观结束了玄学多年的纷争。

再比如，佛教本来并不专门谈动和静、有知和无知的关系问题，而这些却是当时玄学所讨论的主要问题，受时代学术思潮的影响，僧肇也围绕这些问题发表了见解。但他把王弼“动起于静”的以静为本和郭象“故不暂停，忽已涉新”的变化无常统一于“动静未始异”的“物不迁论”；又在王弼“圣人体无”的“用智不及无知”和郭象“物来乃鉴，鉴不以心”的“以不知为宗”的基础上，进一步提出了“无知而无不知”的“般若无知论”，把玄学的不必知、不去知发展为佛教的无可知。可见，僧肇虽然使用的是玄学的概念，讨论的是玄学的问题，但表达的却是佛教的般若性空思想。

为了更好地说明僧肇与玄学的关系，有必要看一下僧肇与郭象的关系。郭象的思想代表着玄学发展的高峰，僧肇对玄学问题的解决，许多都是在郭象思想的基础上进一步向前发展的。例如僧肇对有无之争的解决，就是循着郭象综合“贵无”与“崇有”的思维途径发展下来的。而最为典型的是郭象的动静观为僧肇提供了大量的思想资料。僧肇的“物不迁论”，从思路、论证方法乃至语

言，都与郭象有极大的相似之处，但两者所要表达的根本思想显然还是不一样的。例如：郭象说“天地万物，变化日新，与时俱往”（《庄子·齐物论》注）；僧肇说“诸法如电，新新不停”（《维摩经·弟子品》注），形随年往。郭象说“天地万物无时而不移”（《庄子·大宗师》注）；僧肇说“诸法乃无一念顷住”（《维摩经·弟子品》注）。郭象说“故不暂停，忽已涉新”，“交一臂而失之”（《庄子·大宗师》注）；僧肇说“故仲尼曰，回也见新，交臂非故”（《肇论·物不迁论》）。这里，郭象为了论证他的“独化于玄冥之境”而夸大了事物的不断变化和新旧事物交替的不停顿性，以至于否定了事物的质具有相对的稳定性，使事物变成了一个个独立自存的不可捉摸的东西。而僧肇却是在论证他动静皆空的“物不迁论”。僧肇首先把时间抽象为一种纯粹的存在，并把它分割为无数不连贯的瞬间，然后把事物一个个机械地固定在时间的不同坐标上，使事物随着时间的划分而成为一个个互相孤立的片断，最后便采用郭象的论证方法，强调固定在时间坐标每个点上的事物随着时间的不停流逝而刹那起灭以否定事物有独立自存的自性，从而否定了万物的真实性：“诸法乃无一念顷住，况欲久停。无住则如幻，如幻则不实，不实则为空。”（《维摩经·弟子品》注）万物既不真，动静也就必为假了。再比如：郭象说“向息非今息”（《庄子·养生主》注），“向者之我，非复今我也，我与今俱往”（《庄子·大宗师》注）；僧肇说“昔物自在昔”，“今物自在今”，“是以……梵志曰：吾犹昔人，非昔人也”（《肇论·物不迁论》）。郭象说“古不在今，今事已变”（《庄子·天道》注）；僧肇说“古不至今”，“今而无古”（《肇论·物不迁论》）。郭象在这里夸大时间的间断性以割裂古今的联系，主要是想通过否定事物运动的连续性来否定新旧事物之间有任何联系以论证万物的“独化”，而僧肇在这里使用相似的语言表达的却是“事各性住于一世，有何物而可去来”（《肇论·物不迁论》）的“无物”动静之佛教“空”论。可见，语言、概念和命题的相似并未能消除僧肇与玄学在哲学思想上的根本差异。

当然，僧肇在运用老庄玄学化的语言并讨论老庄玄学所关注的问题以表达佛教思想的同时，也确实对老庄玄学的思想有所发挥，有所发展，这也正是佛教依附玄学最终又能取代玄学的重要原因。先秦道家发展至魏晋与儒学合流的新道家，再经过僧肇等人乃至隋唐佛教宗派的以佛解道，最终佛道与儒学合流而有宋明道学的繁荣，从这文化的绵延演进中，我们既可以看到老庄道家之学的生命力和中华文化传统的内在活力，又可以看到这种生命力和活力是依赖于

一代代人不断吸收新养料重新诠释、重新发挥乃至进行改造的创造性活动而得以实现的。这也许是我们今天研究传统文化所应该特别重视的，因为它能给我们以某种启示。

（原载《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社 1994 年 11 月版）

# 性情与人心：试论玄禅人生观的异同

人生有生老病死、喜怒哀乐，人生又有富贵贫贱、穷达通顿。不同的人既有不同的人生观，又有不同的人生实践。如何来认识人生，把握人生，实现人生？传统思想文化中的玄学与佛教禅学曾从不同的角度对此作出过回答，他们对人生真谛的探求，既有助于我们加深对传统文化特质的了解，也对我们今天的现实人生不无启迪。

## 一 自然之性与制情、纵情

我们生从何处来？死向何处去？玄学的回答一般是从自然而来，复归自然而去。佛教禅学的回答则是万法虚幻，因缘而生，人由其善恶之业而生死相续，轮回不已。不管怎么说，人既然来到了这个世上，就要生活，就有一个如何生活、追求怎样的生活的问题。在玄禅之前，传统文化中对人生的不同看法，最有代表性的是儒道两家的观点。孔孟以仁爱性善为人的本性，主张人格的完善和推行仁政于天下，认为实现了大丈夫的抱负，才是人生的最大幸福。老庄则强调人的自然之性，主张效法天道，无为而无不为。庄子更是强调一种自我精神上的逍遥解脱。作为儒道合流之产物的玄学，对儒道的思想既有继承又有发展。

玄学家对人生的具体看法并不是完全一致，但从人出于自然的观点出发，而认为人应该安身立命于人所本有的自然之性上，把符合自然的生活视为最合理、最完美的生活，这却是玄学家的共同特点。问题在于，什么是符合自然的生活？人所本有的自然之性是什么？先秦时的告子认为：“食色，性也。”（《孟子·告子》）且不论这种观点未能把人与动物本质上的不同加以区分，即使就

“食色”而言，还有满足生存的最低需要和追求美色佳肴的享乐欲望之不同，人们对美丑也有好与恶的不同情感，更何况还有正统儒家把仁义礼智的道德观念赋予人性的性善论。因此，对基于人的自然之性基础上的物欲与喜怒哀乐好恶之情怎么看待？并持什么态度？以及人的情欲是否符合人的自然之性等问题，就成为玄学家经常讨论的问题，由此而出现的制情、纵情等不同的观点，表达了玄学家对人生真谛的不同看法。

贵无论者何晏与王弼从自然即无的本体论出发，主张人生出于自然，都把体道以顺自然之性视为人生的理想境界，并力图把儒家的名教说成是符合自然的。同时，他们都主张自我节制的抑情，反对以情乱性，但在如何制情的问题上，两个人的观点发生了分歧，一个受儒家性善论的影响而进一步提出了“圣人无情”，一个则强调老庄道家的自然论而进一步提出了“应物而无累于物”的圣人之情。

圣人是玄学家们所向往的理想人格，是人生实践的标准和楷模，在对圣人的描绘中集中体现了玄学家对人生真谛的理解和把握。据载：“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。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”<sup>①</sup>在何晏看来，圣人顺自然之性而动，也就是能时时处处以仁义礼智等道德规范来约束自己，使自己的言行任乎道，当于理。任道当理的言行是符合自然本性的，故不能说是“情”。他在注《论语·雍也》“不迁怒”句时说：“凡人任情喜怒，违理。颜渊任道，怒不过分。迁者移也，怒当其理，不移易也。”（《论语集解》）由此看来，何晏并不认为圣人无喜怒哀乐，他所说的圣人“无喜怒哀乐”是说圣人无“不当理”的喜怒哀乐，这种符合道德本性的“当理”、“不过分”的喜怒哀乐与凡人“违理”、“任情”的喜怒哀乐是不一样的，为了对这种顺性和任情加以区分，所以何晏说“圣人无喜怒哀乐”。

王弼不赞成何晏的观点。虽然王弼也认为应该制情顺性，但他更强调以性来制约情，他说：“不性其情，何能久行其正？”（《周易·乾卦》注）意思是说，不以性制约情，如何能长久地保持其情符合于正道呢？同时，王弼又认为，符合正道的情毕竟还是“情”，不能说不是“情”，圣人与凡人的区别不在于有没

<sup>①</sup> 《三国志·钟会传》注引何邵《王弼传》。

有情，而在于情是否符合正道。他把符合正道（本性）的情称之为“情之正”，这是圣人之情；把违失正道（本性）的情称之为“情之邪”，他在注《论语·阳货》中孔子所说的“性相近也，习相远也”时说：“不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。”“有欲”只要近性，即不违失正道，就是“情之正”，即使是“非正情”，只要近性，性也能使情正，“能使之正者何？仪也，静也”（《论语释疑》）。由此也可以看到，王弼所说的性，实际上也就是“归根曰静”的本体，同时他把礼仪规范（主要是儒家名教）与人的自然本性努力等同了起来。正是由于王弼努力把礼仪规范与人的自然之性等同起来，因此，他就不像何晏那样主张以礼制情，而是强调以性制情了。在王弼看来，圣人异于常人者在其神明茂，神明茂故能体冲和以通无本体，保持自己的自然本性。但圣人也是人，就其与常人一样是人而言，圣人也有五情：“不能无哀乐以应物”，关键在于圣人之情能“应物而无累于物”。王弼还把应物而无累之情，亦即符合正道的情，说成是自然之性的必然表现。他认为，圣人之神明虽足以寻极幽微，但圣人并不能去自然之性，因此，圣人应物而有喜乐之情就是必然的。他认为，何晏由于圣人之情无累于物而说圣人不复应物、无喜怒哀乐，这种观点“失之多矣”。

其实，我们可以看到，何晏和王弼虽然观点不一样，一个说圣人无情，一个说圣人有情，实际上两人的观点是相通的，甚至可以说本质上是一致的。他们都力图把礼仪规范说成是符合人的自然之性和宇宙本体的，要求以礼仪规范来约束“情”，只是他们一个更多地直言以道德规范来自我约束，一个则更多地强调以自然之性来约束“情”。由于王弼的圣人有情说宣扬“圣人达自然之性，畅万物之情”（《老子》第二十九章注），既突出了圣人与常人的不同之处（神明茂，体冲和以通无），又保留了圣人与常人的相同之处（有五情），使圣人并不完全脱离一般的人而变得可望而不可即，因此，王弼的圣人有情说比何晏的圣人无情说在玄学中得到了更多的发展，但这种发展的方向是不一致的。

向秀的人生论进一步把情欲与人的自然之性联系在一起，从而更加肯定了圣人有情的必然性。他说：“有生则有情，称情则自然，若绝而外之，则与无生同，何贵于有生哉？且夫嗜欲，好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。”（《难养生论》）这里，向秀把情欲与人的自然生命联系在一起，有生命的人来到世上，他就必然有情欲，各种情欲皆生于自然。把情欲与生命联系在一起，这就从人的

本性上肯定了情欲的合理性，所以向秀说：“且生之为乐，以恩爱相接。天理人伦，燕婉娱心，荣华悦志。服餐滋味，以宣五情。纳御声色，以达性气。此天理自然。人之所宜，三王所不易也。”（《难养生论》）但是，向秀并不主张完全的任情甚至纵情，他在肯定人的声色欲望合理性的同时，还提出应当“节之以礼”。他说：“夫人含五情而生，口思五味，目思五色，感而思至，饥而求食，自然之理也。但当节之以礼耳。”（同上）人的情欲出于天性，生于自然，追求情欲的满足，这是人生的乐趣，也是合乎自然之理的。但人是社会的人，人除了感官的享受之外，还有“好荣恶辱”、“天理人伦”的道德观，因此，人应该以礼来节制自己的情欲。这样，向秀的人生观在根本上还是与何晏、王弼相通的。

除了何、王和向秀的以礼制情论之外，玄学中还有嵇康等人从养生的角度也主张节制情欲。嵇康是主张越名教任自然的，他并不认为名教合乎自然，因而也不提倡以礼来节欲。他曾说：“夫称君子者，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。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。”（《释私论》）但嵇康主要是认为现实中的名教不合自然，他要“越”的是现实中的虚伪名教，而不是真正的名教，从根本上说，他还是把名教与自然的相合视为理想的，他所说的“行不违乎道”的圣人，就体现了这一点。因此，嵇康虽不主张以礼节欲，却也不赞成任情顺欲的“任自然”。他认为，人之生也，必有情欲：“夫不虑而欲，性之动也。”（《答难养生论》）但情欲对人生却是有害的。他说：“夫嗜欲虽出于人，而非道之正。犹木之有蝎，虽木之所生，而非木之宜也。故蝎盛则木朽，欲胜则身枯。”（同上）因此，他提出节制情欲以养生，主张“爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然无感，而气体和平”（《养生论》）。从这里可以看出，嵇康并不否认爱憎忧喜为人生之必然，但他认为，为了养生，必须“清虚静泰，少私寡欲”（同上），注意节制情欲。嵇康从养生的角度提出节制情欲，并以此表达了他对人生幸福、人生意义和人生价值的看法。

同样是把情欲与人的自然本性联系起来，玄学中还有些人却并不主张节欲，而是由此而提倡纵情越礼。在纵情越礼的人中间又有两类。一类是不得已而以此来排遣心中的苦闷，并求得在动荡黑暗社会中保命生存，阮籍即是其中的代表人物。另一类则是完全追求纵欲享乐的颓废派，刘伶、阮咸乃至谢鲲、胡母



辅之等均属此列，《列子》反映的亦属此类人生观。

汉末以来，“正直废放，邪枉炽结”（《后汉书》卷六十七），社会处于极度动荡不安之中，人命如草，生死无常。生当其时的阮籍“本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常”（《晋书·阮籍传》）。阮籍不满当时社会政治，但为了保全自己，免遭迫害，他便以嗜酒放诞的行为来掩饰自己的政治倾向。《世说新语·德行》注引王隐《晋书》曰：“魏末阮籍，嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。”他曾违背“嫂叔不通问”之礼而与嫂告别，当别人讥讽他时，他明确地说：“礼岂为我辈设也！”（《世说新语·任诞》）但阮籍的纵情越礼与颓废派是不一样的，他是从保全人生的角度如此行的。他曾提出，人应该“恬于生而静于死。生恬则情不惑，死静则神不离。故能与阴阳化而不易，从天地变而不移。生究其寿，死循其宜”（《达庄论》）。他的理想却是恢复真正的名教。正因为如此，阮籍自己纵情越礼任自然，却反对他的儿子向自己学习。《世说新语·任诞》记载说，阮籍子阮泽长成，风气韵度皆似其父，亦欲以任放为达，阮籍说：“仲容（阮籍的侄子阮咸）已预之，卿不得复尔！”就阮籍的根本思想倾向而言，他的纵情越礼其实与嵇康的观点是相近的，他们都重视在现实的社会中保全个人的生命，追求恬静安逸的人生。

而玄学中的颓废派则完全走上了放浪形骸、纵欲享乐之路，以满足感官快乐为人生的唯一追求。刘伶“恒纵酒放达，或脱衣裸形”，自云“天生刘伶，以酒为名”（《世说新语·任诞》）；阮咸“居母丧，纵情越礼”，与诸阮以大盆盛酒，“时有群豕来饮其酒，咸直接其上，便共饮之”（《晋书·阮咸传》）；胡母辅之与谢鲲等人散发裸袒，闭门酣饮数日。光逸进门不得，便于户外脱衣露头于狗洞中窥之而大叫，辅之知定是光逸至，遽呼入，遂与饮，不舍昼夜。《列子》对这种享乐主义还从理论上作了发挥。

《列子·杨朱篇》提出：“十年亦死，百年亦死。仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？”人的寿命是有限的，即使长命百岁也终将一死，更何况人死后都成一堆腐骨，追求生时的虚名还有什么意义呢？不如抓住当下及时行乐。再说，人的一生除去孩提时代不知享乐和老年时无法享乐，除去夜晚睡眠和疾病哀苦等占去的时间，真正能享乐的时间所剩无几，还不赶快抓紧时间尽情享乐！人生究竟是为了什么呢？有什么快乐呢？“为美厚尔，为声色尔。”因此，《杨朱篇》主张对人的欲望“肆之而已，勿雍勿关”，即放纵欲望，而不要遏制欲望。

《列子》提倡的纵欲任情、及时行乐，反映了“天下多故”的魏晋时代一部分士人的消极颓废情绪，这种消极的人生观显然是不足取的，但从中反映出来的对封建正统道德观念和价值观念的反叛，对个人自由和幸福的向往与追求等，也是不能忽视的。

## 二 本然之心与去情、息情

在玄学家依自然之性大谈制情、纵情的时候，依本然之心立论的禅学也开始在中土日益兴盛起来。魏晋时期的佛学家，在精通佛教义理的同时，都努力把义学与禅学结合起来，因为他们认识到了禅与智的密切关系：“禅非智无以穷其寂，智非禅无以深其照，则禅智之要，照寂之谓，其相济也。”（慧远《庐山出修行方便禅经统序》）

佛教禅学立论的基础始终是“心”。禅的本义就是“静心思虑”，即使纷乱的心绪意念宁静下来，如实了知所对之境。但禅学之“心”的内涵却是不断演变的。小乘禅学比较拘泥于通过静坐、调息等固定的形式来追求凝心入定，其所言之心往往是主观精神的一种代称。大乘禅学则进一步把“心”抽象化、神圣化，“心”往往与真如佛性、宇宙本体等联系在一起，所谓“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，这时候的“心”就不仅仅是指主体的心识，而是还包括了清净心的意思，清净心也就是佛教所谓的真如本体。清净心被情欲污染，人就沉沦生死轮回，不得解脱。通过佛教的修行，克服情欲，去除污染，复归清净的本心，即解脱成佛道。

中国禅学也是围绕着“心”而展开的。最早由安世高传入的汉代禅数之学，从形式上说，主要就是通过“坐禅数息”等方法“摄心定意”，从内容上说，则是通过观四谛五蕴而趋向“无为”<sup>①</sup>，获得解脱。三国时康僧会对安传禅法的发展，主要地也就表现在对“明心”的强调上。他认为：“心者，众法之原，臧否之根，同出异名，祸福分流。”（《法镜经序》）此心为外境所惑而生起种种秽念，通过修禅，即可使净心复明。犹如明镜处泥秽被垢污，通过刮磨，去除垢污，明镜自然就会无微不察。魏晋以后，中土禅学开始大盛，尤其是北方，禅师辈

<sup>①</sup> 安世高译“涅槃”为“无为”。

出。“心”在禅学中的地位也日益突出。有“葱岭以东，禅学之最”美誉的僧稠禅师就曾强调“佛法要务，志在修心”（《续高僧传·僧稠传》），著名的僧实禅师也强调修禅“雕心”，并重视“慧心”的运用。菩提达摩来华所传的“安心”禅法，就更是立足于“心”的解脱之基础上，并对中国禅宗的思想产生巨大影响。

佛教禅学所言之心，内涵丰富，达摩安心禅法中的“心”主要是什么意思呢？唐代研究禅史的专家宗密在说到心的“名同义别”时曾将心义概括为最基本的四种：一为肉团心，二为缘虑心，三为集起心，指第八识，四为真心。由于宗密自己是一个华严宗僧人，他是依“真心”立论的，因此，他认为，从达摩到惠能，禅宗六代祖师相传的也是真心。他说：“达摩所传，是此心也。”“六代相传，皆如此也。”（《禅源诸诠集都序》卷二）果真如此吗？其实不然。

达摩所言之心，确实有真心的意义。所谓“深信含生，凡圣同一真性，但为客尘妄覆，不能显了，若也舍妄归真，凝住壁观”（净觉《楞伽师资记》），“与道冥符，寂然无为”（《续高僧传·菩提达摩传》），这显然是佛教如来藏系自性清净心的思想，与《楞伽经》的“虽自性净，客尘所覆故，犹见不净”<sup>①</sup>的心性说相近。这里所说的客尘妄覆，主要是指物欲对清净心的污染。佛教把世界上的一切事物和人生的种种活动都视为无常而虚妄不实的东西，要人放弃对这些东西的执著和追求，并把对这些东西的执著和追求斥之为情欲而一概地加以否定。达摩的禅学显然也继承了这种思想。佛教禅学要求去除一切情欲的思想与玄学的“制情”是不一样的，与“纵欲”当然更是格格不入的了。这种思想为中国禅宗所继承，并对传统思想发生了深刻的影响，宋明理学中的窒欲、去欲论，正是这种影响的结果。但是，达摩所言之心，除了具有真心的意义之外，还融入了般若扫相的意义，因此，达摩在强调与道冥符的同时，还强调随缘而行，安心无为，把对道的体认融于日常的生活之中，为日后惠能南宗禅将真心拉向当下现实的人心创造了条件。

中国禅宗，无论是惠能南宗还是神秀北宗，都坚持了佛教的“唯心”论，视心为万法之本，万化之源，并将人的感情欲望视为是不明佛理而妄心动念的结果，有违心之本性，因此，他们视情欲为万恶之源，是轮回受苦的根本原因。禅宗将灭除情欲、恢复并保持清净的本然之心为人生的第一要义，它的全部人

<sup>①</sup> 《大正藏》第16册，第510页下。

生学说也就是围绕此而展开的。禅宗的这种观点，形成了与魏晋玄学有着不同特点的性情论和人生观。但南北禅宗对清净的本然之心理解不同，因而表现在如何灭除情欲，怎样才是无情无欲的看法上，观点也不相同。

神秀北宗是依《楞伽经》和《大乘起信论》立论的，因而作为其禅学思想之基础的“心”主要是真心，亦即真如佛性，这主要是继承并发挥了从初祖菩提达摩到五祖弘忍的思想中所存在的楞伽心性论的倾向。弘忍的“守本真心”论对神秀北宗的影响尤其巨大。神秀认为，一切诸法，唯心所生。此心不但是“众善之源”，也是“万恶之主”。他根据《大乘起信论》一心二门的思路，从体用相即出发，论证了真妄二心的一体同源，强调去除情欲而恢复清净的本然之心。神秀的《观心论》提出，“自心起用有二种差别”，一者净心，二者染心。净心即是清净的真如之心，染心即污染的无明之心。此二种心是“自然本来俱有”的。净心恒乐善业，染心常思恶业。依净心而远离诸苦证得涅槃乐，随染心而沉沦三界受种种苦。因此，《观心论》就提出了“观心”法，要求大家明了净染二心皆本一心，此心人皆有之的道理，通过“观心”的修行，去妄显真，除染还净，即去除情欲对心的障覆，使心体离却种种妄念，回归到清净的本然之心，这样，凡人也就由此而证入圣境，得到解脱。神秀有一首著名的偈颂：“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使有尘埃。”这就是要人时时注意排除自己的感情欲望，不要让它污染了自己清净的本然之心。因此，神秀的“观心”法就特别强调“住心观净，长坐不卧”（宗宝本《坛经·顿渐品》），要人“依师言教，背境观心，息灭妄念”。认为“念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照”。具体的“趣入禅境方便”为“远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境”（宗密《禅源诸论集都序》卷二）。神秀这种强调坐禅摄心、凝心入定的禅法，把人的一切感情欲望和对人生的追求都视为障覆清净本心的“昏尘”，要人像拂拭明镜般地时时去除情欲，其思想和方法更多地保留了印度佛教禅学的特点。

神秀去除情欲的思想主要来自于其禅学观点上的“心体离念”，心体离念的前提就是有一清净的真心。心体本觉，“所言觉义者，谓心体离念”，离念即觉，觉者即佛，因此，它要求通过“看净”的坐禅方便而离念了心，恢复本觉。所谓“观心看净”，显然也是以有一可观可看之清净心为前提的。这种思想虽然要人“离念”去欲，但欲“离念”，这本身就是一种“念”，想要去“欲”，这本身也是一种“欲”，因此，神秀北宗的观点受到了惠能南宗的批评。惠能曾说：

“若言看心，心原是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净。……不见自性本净，起心看净，却生净妄，妄无处所，故知看者却是妄也。”（敦煌本《坛经》第18节）神秀北宗的心体离念、去除妄情的禅学思想并不是中国禅宗的主流。

作为中国禅宗主流的惠能南宗，虽然也依“心”立论，主张灭除情欲，但它主要根据“心体无念”的禅学理论而强调无念息情，并把心不起念、任心自然的随缘生活视为情欲的熄灭，从而为肯定现实的人生留下了可能。惠能南宗所强调的心不起念无执著，实际上追求的是一种精神上的超脱，它更多地继承了汉魏以来中国化佛教的特色，庄子忘情逍遥的自然主义人生哲学也给了它以深刻的影响。

惠能南宗强调的无念是指不起念，不作意，即使是修道成佛的“念”也不应起；息情是指不起情，不让任何情欲产生。无念决定了情欲不起，也只有息情才是真正的无念。惠能南宗的无念息情与神秀北宗的离念去情所遵循的都是返本还源、回归到清净的本然之心即为解脱的思维途径与修行观，但两者也有很大的不同，这主要表现在：（1）离念去情是以肯定有一清净心体，并有妄念情欲障覆污染了清净心体为前提的，如此才需时时勤拂拭以去除污染，恢复清净心，也才能去观心看净；而无念息情却把清净心与人们当下的现实之心结合在一起，强调自心的不起念，不起情。无妄念，自心即是真；无妄情，自然即返源。没有一个可以“观”、可以“看”、可以“拂拭”的清净心。（2）离念去情是有修有证，通过观心看净、时时勤拂拭的修行而证得清净心；无念息情是无修无证，因为真心和妄心都不离自己当下的一念心而存在，起心即妄，任心即真，起心修证即是妄心有为，反失清净本然之心，不欲修，不求证，在无念无著之中，本来清净的自心自运，即自然解脱。（3）离念去情是对妄念情欲生起后所作出的消极被动的反应；而无念息情则是对妄念情欲作出的积极主动的预防，它提倡的是将妄念情欲消灭在萌芽状态，从根本上加以灭除。

从上述无念息情与离念去情的差异中可以看到，两种主张的不同主要根源在于对“心”的理解不同，前者直指人们当下现实的每一念心，后者却强调自性清净的本觉真心。就惠能南宗要求在当下的每一念心上彻底杜绝妄情的产生而言，这种人生论对人生正当的欲望和追求显然禁锢得更加厉害了，其人生态度也似乎更加消极，这种宗教禁欲主义的负作用是不言而喻的。但是，事物的发展往往会走向自己的反面。惠能南宗的无念息情也是如此。

由于惠能南宗的“无念”是说自心的自然任运，不生计较执著之心，它崇尚的是人人本具的圆满自足的本然之心，这种本然之心的念念相续实际上就包含着对人的生命和现实之人的肯定。同时，惠能南宗强调的“无念”，包括无一切起心追求之念，即使是求道求佛，也是一种妄念情欲，有失自己的本然之心，那么，对人生正当需要的“抑制”当然也应该成为“无”的对象，追求“息情”同样会成为一种执著。因此，惠能南宗强调行住坐卧皆是禅，强调任心自运、随缘而行即是解脱。这样，它把自己所否定的东西实际上又重新肯定了下来。一切本心自然的流露都是合理的，只要当下之心念念无执著，饥来吃饭，困来睡，就是得道解脱人。正因为此，所以惠能南宗更多地是说任心逍遥而不说息情逍遥。

### 三 适性逍遥与任心逍遥

在玄学家那里，无论是强调制情，还是主张纵情，遵循的都是顺自然之本性的思路，只是他们对自然本性的解释有所不同而已。由于玄学所要解决的根本问题是名教与自然的关系问题，即如何在新的社会历史条件下借助于老庄道家之学来为儒家名教存在的合理性提供理论根据。玄学的各种理论和命题基本上都是围绕着这个中心问题展开的，玄学的人生观也不例外。但是，玄学制情论虽然强调名教出于自然或者认为真正的名教应该符合自然，主张以礼仪规范或自然之性来节制情欲，但名教与自然毕竟不是一回事，这就使“越名教而任自然”的提出成为可能，这对维护名教显然是不利的。至于以“崇尚自然”为借口而越礼纵情、放浪形骸的“任自然”则更是对名教的严重威胁。著名哲学家裴頠正是有鉴于此而写下了《崇有论》。《晋书·裴頠传》记载说：

頠深患时俗放荡，不尊儒术，何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮玄，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事；至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物务自婴，遂相仿效，风教陵迟，乃著崇有之论以释其蔽。

裴頠的《崇有论》从哲学理论上对贵无论进行了批驳，其主要目的则在于为名教存在的合理性作论证。在他看来，“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”。因此，名教本身就是它存在的根据，不需要另外寻找一个“无”或“自然”来作依据。他认为，贵无论的观点反而有可能导致对名教的否定：“贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政也。”但是，裴頠肯定了“有”的合理性，却并没有能够把有和无统一起来，因而没有能够从理论上把名教与自然的统一这个玄学所要解决的根本问题加以解决，在玄学中完成这一理论任务的是玄学家郭象。

郭象综合了贵无论和崇有论的思想而又超出了这两家的观点，他吸收了裴頠崇有论的一些思想和论证方法来改造并发展何晏、王弼的贵无论，以“独化于玄冥之境”的万物之本性来取代“无”，并由此而提出了“适性逍遥”的观点，以“名教即自然”的结论为玄学的名教与自然之辨划上了句号。“适性逍遥”论的出现，是玄学人生论趋于成熟的重要标志，因而它取代制情、纵情等观点而成为玄学的“正统”观点，也成为玄学家最为欣赏的一种人生论。

郭象认为，无论是“无”还是“有”都不能产生万物，万物是在无须任何内外条件的神秘之境独自产生的，万物之间是没有任何联系的。他说：“无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。”（《庄子·齐物论》注）万物的生化“外不资于道，内不由于己”（《庄子·大宗师》注），“未有不独化于玄其者也”（《庄子·齐物论》注）。玄冥者，黑暗不可捉摸也。万物独自生化，互相毫无联系，那么，它们存在的根据是什么呢？郭象认为关键在于它们各有自己不可改变的性分，他说：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（《庄子·养生主》注）万物“自足其性”，凭借“自性”而存在。天下万物既不会从无到有，也不会从有到无，“故天地万物凡所有者，不可一日而相无也”（《庄子·大宗师》注）。世界从来如此，亦将永远如此。这样，现存的一切，包括名教在内，都被郭象从哲学理论的高度肯定了下来。

郭象又进一步把名教与人的自然本性联系在一起。他认为，对于人来说，“夫仁义者，人之性也”（《庄子·天运》注），“仁义自是人之性情，但当任之耳”（《庄子·齐物论》注）。人的本性就是服从名教，所以服从名教也就是顺本性之自然，“率性而动，故谓之无为也”（《庄子·天道》注）。“君臣上下，手足外内，乃天理自然”（《庄子·齐物论》注）。这样，郭象也就从理论上把名教与自然统一起来了。

在统一名教与自然的基础上，郭象就强调人们应该各安本分，自足于各自的本性与地位。他认为，只要“各安其分”，“自足其性”，适性就是逍遥。逍遥

本是庄子提出来的“至人”所达到的一种最高的人生境界。庄子《逍遥游》提出，只有彻底摆脱功名利禄等的牵累束缚，使精神完全处于优游自在、无挂无碍的境界，才是理想的逍遥境界。庄子还特别提出了“无待”和“无己”。“无待”是指从对外界事物和条件的依赖中完全摆脱出来。要达到无待，就必须“无己”。“无己”是指从精神上超脱一切自然和社会的限制，泯灭物与我的对立，把自己消融于天地万物之中而臻于道我合一、独与天地精神往来的境地。至人由“无己”而达到“无待”的境地，便是真正的“逍遥”。显然，这种逍遥实际上是一种绝对的精神自由。郭象以“适性”的观点来发挥庄子的逍遥义。他说，大鹏高飞于九万尺之上，小鸟低飞于树丛之间，虽有大小高低的差别，但只要它们各自都任其本分，合其本性，那就都是一样的“逍遥”。大鹏并不能自贵于小鸟，小鸟也不必羡慕大鹏翱翔于大海之上。所谓“至人”、“圣人”，也就是“得性”而已。“故大人荡然放物于自得之场，不苦人之能，不竭人之欢，故四海之交可全矣。”（《庄子·人间世》注）因此，正确的人生态度应该是乐天安命，随遇而安，“生时乐生，则死时乐死”（《庄子·逍遥游》注），一切都顺从自然，“任其所受之分”、“各任其自为，则性命安矣”（《庄子·在宥》注）。如此则“无往而不安，则所在皆适，死生无变于己”（《庄子·逍遥游》注）。

郭象把儒家名教说成是人的自然本性，把遵奉名教、成就“圣人”作为人生的理想目标，“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《庄子·逍遥游》注），人生的真谛即体现在对“内圣外王”理想人格的追求上，而不在纵情享乐或制情养生。郭象的“适性”论将遵奉名教上升到如何做人的理论高度，并作为人是否达到自由的标志，以此来把人生的一切活动都纳入到符合名教的范围。郭象所理想的“人”显然是名教化、伦理化的人，而这种人被认为又是最能体现“自然”、最自由的人。

对于郭象的这种观点，佛教禅学是不赞成的，认为这种观点有缺陷。佛教禅学以“任心逍遥”来取代郭象的“适性逍遥”。“任心逍遥”的思想早在“游心禅苑”的东晋名僧支道林那里就已初见端倪。支道林也是最早对郭象的“适性逍遥”提出批评的人。支道林认为，众生本性各异，若以适性为逍遥，岂非善人为善，恶人为恶，同为逍遥？他说：“桀、跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”（《高僧传·支遁传》）桀与跖都以残害为性，他们残暴凶狠，为非作歹，能说是逍遥吗？支道林认为，所谓逍遥者，说的是至人的一种精神状态。他在发挥庄子的逍遥义时说，庄子为了说明逍遥的道理而以大鹏小鸟为喻。



大鹏虽能飞行于广阔高远的天空，但仍有待于外界的风力等条件；小鸟低飞于树丛之间却又嘲笑大鹏，内生骄傲之心。它们内外都不能自由自在，无执无著，所以都不逍遥。“至人”随顺天地自然之本性而悠然无待地游于无穷之境，既不执著万物，也不生得失喜乐之心，这才叫做逍遥。如果欲望得到满足时就感到满足，就像饥饿者得一饱餐，口渴者得一痛饮，那不等于是有了一点干粮就忘了丰盛的美餐，有了一点劣酒就不再向往美酒？没有得到至上的满足，岂能说是逍遥？支道林认为，逍遥应该是“心”的解脱，即心能够随顺万物而不执著于万物，对一切都不起执著之心。支道林的这种思想在惠能南宗禅中得到了充分的发展。

惠能禅的解脱论也是把“心”放在最重要的地位。由于这个“心”更多地指向了人们念念相续、念念无住的当下之心，因此，“心”的解脱强调的也就是“一切时中，行住坐卧……于一切法，无有执著”（敦煌本《坛经》第14节）的任心自运。惠能曾明确指出，理想的人生境界不应是排除任何思虑的心注一境或观心看净、与道冥符，那种直言坐着不动，主张凝心入定、形同槁木的观点使有情的人成为无情，还谈得上什么逍遥人生呢？当然，那种纵情地追求物欲的想法和做法就更是不可取的了。因为惠能主张的任心自运是建立在“万法虚幻”、一切都不可求也无可求的佛教基本观点之上的。“任心”不是“任性”，情欲是万恶之源，是不可取的，这里的“心”却是指清净的本然之心，是念念不断而又念念不起执著的“心”。就一定意义上说，这里的“心”实际上指的是人之所以为人的本性，是活生生的人，因此，“任心”与“任性”是一回事，都是要人随缘任自然地生活，要“饿了吃饭，困了睡”。这样便达到了自由，实现了逍遥的人生。三祖僧璨的《信心铭》中就明确提出：“放之自然，体无去处，任性合道，逍遥绝恼。”惠能也说，见性成佛就是“内外不住，来去自由，能除执心，通达无碍”（敦煌本《坛经》第29节）。

禅宗所讲的任心（任性）逍遥主张“内外不住，来去自由”，这与老庄玄学提倡的精神自由是很相似的，但禅宗的一切时中“要行即行，要坐即坐”、“饥来吃饭，睡来合眼”、“无事休歇去”（《临济语录》），更强调把逍遥的人生落实在现实人生的一切活动中。理论落实于禅行生活，为生活实践服务，努力实现个人的生命，这是中国禅的一大特色。正因为禅宗关注的是每一个个人的人生，因此，它讲的任心（任性）只强调任“食色，性也”中的“食”之性，以保全个体的生命，维持每个人现实的人生；至于“色”性，禅宗是视为“情欲”予

以排斥的。这既符合禅宗的“出家”、“出世”，表明禅宗的人生论最终仍然是一种“出世”的学说，也与禅宗对“生命”的看法有关，禅宗注重的是个体的轮回与解脱，而不是世俗的生命之繁衍。禅宗毕竟是佛教的一个派别，是一种宗教，它的人生观最终是异于玄学的。

（原载（台湾）《孔孟月刊》第32卷第5期，1994年1月出版。

原题为《试论玄禅人生观的异同》）

# 名教、自然与佛法：玄禅的 社会观之比较

玄学与禅学作为中国传统思想文化的两大学术流派，它们都是适应社会需要而形成发展起来的，探讨人与自然、人与社会的关系成为它们理论研究的共同主题。他们都强调人是社会的人，人不能离群索居，而只有在“群”中才能生存、发展并完善自己。人的价值也只有在社会群体中才能实现。但人如何在变动不居的社会群体中生存、发展并实现自己？作为儒、道合流的魏晋玄学和中印文化交融的禅学基于对社会本质的不同看法而作出了各自不同的回答。本文试对此略作比较分析。

## 一 人伦社会与人的社会

名教主要是指封建社会所认可的政治制度和伦理规范，自然则主要是指自然之道和人的自然之性。魏晋时，名教的地位发生动摇，崇尚自然之风盛行，玄学家几乎都随顺了崇尚自然的风气。但同时，从根本上说，玄学家中的绝大部分又都不愿放弃作为封建社会立足之本的名教，在他们看来，理想的社会就应该既是名教社会，又是符合自然的社会。儒、道合流的玄学，虽然标榜“崇尚自然”，其对社会本质的看法，其实还是以儒家名教为本位的，至少其主流是如此，这反映了传统思想文化对人伦关系的重视和儒家对传统思想文化主流的基本事实。

面向社会，佛教禅学也面临着如何调和出世解脱和入世生活、修持佛法和遵奉名教的关系问题。从根本上说，佛教的主张与儒家伦理是不矛盾的，甚至

可说是一致的。由于佛教，哪怕是中国化了的佛教，它毕竟是一种出世的理论，以解脱成佛为最终的目标，这就决定了它与儒家君君臣臣的纲常名教和修齐治平的道德修养、政治抱负始终存在着一定的矛盾，而儒家的纲常名教又是中国宗法性的封建专制制度的立国之本。因此，佛教禅学为了在中土生根发展，便不断地与儒家名教进行调和妥协。例如著名云门宗禅僧契嵩就曾在调和儒佛时提出：“儒佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归乎治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。……故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也。”（《镡津文集》卷八）禅宗还在佛法名教之辨的基础上，把儒家的思想及其特点融入到自己的禅学理论中。例如大照禅师曾直截明了地把不坏纲常名教等“世间法”作为涅槃解脱的必要前提，他说：“世间所有森罗万象，君臣父母，仁义礼信，此即是世间法，不坏。是故经文：‘不坏世法而入涅槃’，若坏世法，即是凡夫。”（《顿悟真宗论》）要追求“出世”的解脱就必须“入世”遵奉名教，这样，以出世求解脱为最终目标的禅学把它所否定的世俗人生和社会生活，包括封建伦理纲常和社会制度，又统统肯定了下来。

玄学与禅学通过不同的途径都肯定了名教社会存在的合理性。但是，它们毕竟是两种不同的学说思想体系，一个以“内圣外王”为人生理想，一个以解脱成佛为人生目标，表现在对社会的看法上，一个突出“人伦”的社会，一个则强调“人”的社会。

魏晋玄学家虽然已经在一定程度上体察到封建名教对人性的摧残，向往任自然的生活，但就像人不能抓住头发使自己离开地球一样，玄学家生活在魏晋时代，也不可能超越时代而完全否定名教，他们只是从顺应自然的角度出发，希望建立一种能尽量满足人性发展的名教社会。因此，他们理想的社会，还是君臣父子、上下有等、尊卑有序的人伦社会。玄学家的任务并不在重新建构新的社会秩序，而是为儒家的纲常名教在魏晋时期的存在提供一种新的形而上的理论依据，促使魏晋社会在真正的名教指导下，从无序走向有序。且不说何晏、王弼、向秀、郭象对“贤愚有别，尊卑有序”和“君臣上下”的强调，即使是主张“越名教而任自然”的阮籍、嵇康，也强调了“男女不易其所，君臣不犯其位”（阮籍《乐论》），“君静于上，臣顺于下”（嵇康《声无哀乐论》），在他们看来，真正效法自然，君臣父子等关系应该是和谐的，这种自然和谐就体现在“子遵其父，臣承其君”（阮籍《通易论》），即在上者无为而在下者自然顺从。

可见，魏晋玄学对社会的看法，体现了它兼综儒道的特色，但这种“兼综”是以儒家的重人伦为立足点的。因此，玄学的社会观是以协调人伦关系为出发点的，社会主要被看成是人伦的社会，个人的一切活动也都被置于人伦关系中来加以考察和评价。

玄学家在强调人伦社会的同时，并不轻视人的自我意识和独立人格，恰恰相反，玄学中崇尚自然的普遍倾向正反映了玄学家对人的自我意识和独立人格的重视，这种重视是对两汉以来封建礼教束缚人的个性与自由的一种反抗。但是，玄学家并没有能够超越秦汉以来日益被强化的群体意识，它最终仍然是把每个人仅仅视为群体中的一分子，以群体的要求来衡量个体，而实际上也往往就是以统治阶层的意志来强加于社会中的每一个人，这使得一些玄学家自我意识的觉醒反而导致了他们的悲观情绪。王弼的贵无论侧重探讨世界的本体问题，他提出本末、有无、动静、一多等思辨性的命题来论证丰富多彩的宇宙人生皆以“无”为本。这种本体论哲学虽然承认宇宙万象及其生灭变化，但却为之寻找到了一个虚静的“无”本体。“崇本息末”观点的提出，体现在社会人生观上就是在承认个体的同时更强调群体，个体只要顺从自然，以无为而无不为来适应群体之需要就行了。阮籍和嵇康应该说是玄学家中自我意识最强的人，他们对个体自然生活的追求中透露出了对群体社会的一种悲愤心理和不屑于与社会合流的高傲心态，他们“托于老庄忘情，此愤激之怀，非其本也”（陈祚明《采菽堂古诗选》）。但阮籍和嵇康仍然致力于探讨自我意识与本体的关系，视两者的合一为理想境界，而这个本体在社会人生领域中又必然与群体意识和名教社会联系在一起，这样，想要追求精神自由的阮籍、嵇康由于摆脱不了名教的困扰而陷入了苦闷之中。郭象则干脆把自我完全投入到群体之中，甘愿为群体所同化，并从群体中来体认自我意识的存在。他认为，自我意识的安身立命之处就在名教之中，自我与本体自然的合一，就体现在自足其性、顺从名教之中。他说：“各然其所然，各可其所可，则理虽万殊，而性同得，故曰道通为一也。”（《庄子·齐物论》注）正是在这种理论的指导下，郭象积极参与朝政，“任职当权，熏灼内外”（《晋书·郭象传》），成为统治阶级“群体”中的一员。

人只有在群体中才能实现自己，那么，作为社会群体，就有一个道德标准和道德评价问题。由孔孟灵魂和老庄骨架相融合而成的玄学虽然没有花费大量的笔墨来专门探讨并论述人性的善恶和行为的道德标准，但它在说明社会人生

问题时，实际上还是继承了儒学传统，坚持了封建社会的善恶标准。

玄学运用了儒家的善恶观念，把体现自然之道的真正名教视之为善，把违背自然原则的虚伪名教或有损自然本性的行为视为恶，其善恶的标准仍然是以是否有利于封建社会秩序的巩固和人伦关系的和谐为尺度的。同时，玄学对孟子的性善论和荀子的性恶论也都有所继承。如果说在何晏、王弼和向秀等人所主张的以礼制情论中可以看到性恶论的影子的话，那么郭象的名教即自然、适性即逍遥，就充分体现了孟子性善论的基本思想，只是孟子仅把善的萌芽（善端）赋予人性，郭象却直接在善的品质（名教）与人性之间划上了等号（“夫仁义者，人之性也”）。

但是，玄学毕竟不是儒学，因此，玄学对社会人生的道德评价，除了本质上以儒家名教为标准外，还吸收了道家的自然观点，并在形式上还以自然为本，强调名教必须符合自然，才能作为善恶的标准。从这样一种标准出发，玄学的“至善”人格也就与儒家有所不同，它不仅具有“人伦”上的至善，而且还具有与自然相一致的“至真”。阮籍曾提出：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训。故君臣垂拱，完太素之朴，百姓熙怡，保性命之和。”（《通老论》）王弼也说：“圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。”（《老子》第二十九章注）嵇康则说：“至人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得，穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飡万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华袞，忽若布衣在身也。”（《答难养生论》）而郭象则明确表示“内圣”是离不开“外王”的！这种治国平天下的圣王明君与顺自然而无为逍遥的至人真人的结合，便是玄学的理想人格，这反映了玄学家在动乱黑暗的魏晋时代既想恢复有序的人伦社会，又想存性养命保全人生的复杂心理，而这种复杂心理又充分体现了玄学家的社会人生观是以人伦社会为基点的特点。

与玄学家始终把目光放在“人伦”关系上有所不同，禅学家更多地把目光投向了每个活生生的具有个性的“人”身上，积极倡导自性自度。虽然中国禅学十分强调出世不离入世，主张在现世现实的生命流程中摆脱一切烦恼而达到一种绝对自由的精神境界，但它并不把个人的解脱寄托在人伦社会的完善，也不要求在人伦关系中实现自我的解脱，相反，它十分提倡个体在喧嚣的尘世中心无挂碍，保持内心世界的孤寂而自在，它将外在于自我的一切都视为是虚幻不实的东西，因而认为不必去计较和分辨，只需随缘而行即可。

禅学的自我与玄学的自我是不一样的。玄学的自我更多地是从个体与群体的关系着眼的，自我只有处于个体与群体的关系中才能实现其价值，禅学却将自我视为高于一切之上的独立的存在，并强调正是在对外在世界的无执无著中，自身便等佛了。临济禅师常说的“无位真人”或“无依道人”就是强调人人圆满具足，无须待，无须求。临济说：“现今目前听法无依道人，历历地分明未曾欠少。你若欲得与祖佛不别，但如是见。”（《临济语录》）六祖惠能曾强调识心见性，顿悟成佛，惠能的后学则进一步发展了惠能的思想，把“当下即是”发展为“直指当下”、“本来即是”，认为自然的自然生活的人，就是佛，就是祖。禅宗这种脱离人伦关系而突出自我的思想，虽然是从宗教的角度要人回光返照，无所追求，消极的作用不言而喻，但它在封建的人伦社会中如此强调人的独立人格，强调人的至上性，其积极意义似也不可忽视。

由于禅学并不强调以人伦关系来把握自我和实现自我，而是从“万法唯心”、“一切皆空”的基本观点出发来强调每个人在现实社会中的任心解脱，因此，禅宗一般地说也就放弃对社会人生道德评价和道德标准的探讨，主张无所谓善，无所谓恶。惠能说：“一切草木，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，尽在空中。”（敦煌本《坛经》第24节）“世人性本自净，万法在自性，思量一切恶事，即行于恶，思量一切善事，便修于善行。”（同上，第20节）所以禅宗常要人“不思善，不思恶”，于当下证悟自己的本来面目。

需要指出的是，禅宗把善恶之法归于妄心动念的产物，并不表明禅宗果真能够超世脱俗，回避社会的现实，放弃善恶观念和是非标准。事实上，在传统文化的氛围中形成并在中国土地上生长发展的禅宗，在“方便法门”的旗号下还是接受了封建的善恶标准，承认了儒家的伦理道德。且不说禅宗的“随缘而行”本身就是以承认世间法的合理性为前提的，即使是那些标榜超脱的禅师，从根本上也是以儒家所倡导的封建名教为善恶标准的，因而他们要求信徒把忠孝仁义贯彻到日常生活中去。契嵩禅师说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”（《谭津文集》卷三）“仁义智信举，则人伦有其纪也；礼乐刑政修，则人情得其所也。”（同上，卷四）将儒家名教视为个人行为的准则和人伦关系的纲纪。大慧宗杲禅师干脆把佛教的菩提心与儒家的忠义心相提并论，他说：“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣。”（《大慧语录》卷二十四）出世的禅学最终还是认同了世俗文化。

因此，拨开禅学无善无恶的面纱，其本质与玄学其实还是无二的，只是禅学的善恶标准掩盖在“不执著”的外表之下而已。

正因为禅学对社会人生的看法是以“出世”的姿态出现的，因而当玄学大谈在理想的人伦社会中成圣成真的时候，禅学强调的却是众生与佛不二，人人本来是佛。慧海禅师说：“解道者，行住坐卧，无非是道；悟法者，纵横自在，无非是法。”（《五灯会元》卷三）怀海禅师强调，人人“自然具足神通妙用，是解脱人”，只要“处处自在”，“便登佛地”（同上）。禅宗把人人说成本来是佛，只要自净其心，识心见性，便与佛无二，并根据“随其心净，则佛土净”的理论而要在人间建立起佛国，这看似以“人”（佛）的社会替代了人伦社会，其所起的实际作用却是把世俗的人伦社会美化成了理想的佛国世界。“世间法则佛法，佛法则世间法”（《大慧语录》卷二十七）。禅宗把个人的解脱归之于自我主观精神上的超脱，把人的自由与解放这个社会问题的解决最终归结为个人的自我体悟，企望脱离对社会现实的改造来实现个人的解脱，这种理想和追求对于人们的精神世界所产生的正负影响都是值得关注和研究的。

## 二 现实中虚构理想与将理想融入现实

基于对生命、人生和社会的不同看法，玄学与禅学对人生的基本态度也就不一样。但在理想与现实、出世与入世等一系列问题上，禅学与玄学的人生态度都表现出了两重性。

人既是自然的人，又是社会的人，人的本性总是迫使自己不断地追求与自然和社会相和谐的理想境界，而严酷的生活环境和社会现实又往往使人们的理想难以实现。玄学家想生活在理想的名教社会中，偏偏现实中的名教既束缚人性，又助长了人们的虚伪和势利：“至人不存，大道陵迟，乃始作文墨以传其意，区别群物使有类族，造立仁义以婴其心，制为名分以检其外，劝学讲文以神其教，故六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉”（嵇康《难自然好学论》），于是玄学家又想“任自然”。但玄学家本身就是封建社会的产物，他不可能从根本上否定整个封建社会关系，因而也不可能完全否定名教。而且，人如果把自己混同于动物，完全否定社会而追求自然，也不可能找到真正的精



神自由。魏晋元康时期一些人在“任自然”的旗号下走向了放纵人的“食色”之自然本性，带来的并不是理想的社会状况和人生境界，而是社会的堕落和精神的颓废。于是，在名教即自然的论证下，内圣外王成为玄学家的理想，“终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”（郭象《庄子·大宗师》注）成为玄学家共同向往的人生态度。但不用说在魏晋，即使是在整个封建时代，又有谁实现了这样的人生呢？因此，想要恢复真正的名教而不得不喊出“任自然”的口号；强调“任自然”的又在为名教的存在寻求根据；调和名教与自然的理想在现实中破灭以后，有的就安身立命于思辨的殿堂，有的则致力于个人精神自由的追求或性命的修养，有的则在超越的旗号下完全迎合现实社会，积极投身到追权逐势的污浊政治中去。

玄学人生态度的两重性表现在抽象的哲理上，则是有无、动静等的论辩。大谈“无”者其实是为了“有”，突出“有”者却又抽掉了有的具体规定而使“有”成了真正的“无”；“复归于虚静”者是为了应付“运化万变”，操权弄势者却在大谈“自然无为”。

理想与现实的矛盾在禅学中则突出地表现为出世与入世的两重性。禅学从佛教的基本观点出发，视现实人生为虚幻，以追求出世解脱为目标，但它却又大谈尘世即佛国、众生即是佛；佛教禅学一方面论证出家人超于人伦之外，另一方面却又不得不在“不依国主，则法事难立”（道安语）的现实中强调遵奉礼法为解脱的必要前提，甚至主动提出佛戒以孝为先，最讲孝道。表现在禅理上，禅学以“性空”否定一切法的真实性，却又留下了“不空”的自心自性，并强调君臣父母、仁义礼信等“世间法”即“佛法”；在讲“生死与涅槃无异相，烦恼与菩提无异相”（希运《传心法要》）的同时，却又要人“离生死”、“离烦恼”。禅学与玄学在这里真是有异曲同工之妙。

玄学在现实中虚构美妙的理想，禅学则将美妙的理想融入现实；融入现实的理想只能在自我精神中实现，虚构于现实中的理想却对不合理的现实作出了一定的批判。玄学往往以出世（任自然）的姿态来追求入世的理想，禅学则始终以入世的姿态来追求出世的目标。从处世的方法上看，玄学更多的是以退为进，禅学则基本上是以进为退。因此，从根本上说，玄学消极的人生态度在一定程度上却包含着某种积极有为的探索精神，只是他们的探索往往因在现实中显得徒劳而充满着一种无可奈何的情绪而已。禅学则不然，禅学对现实社会和人生的肯定毕竟只被说成是“方便法门”而非究竟，从根本上，禅学要人无求

无执著，放弃对外部世界的认识和改造，其立足于万法虚幻的“随缘而行”，比起老庄玄学无可奈何的自然无为，显然要更为超然一些。当然，禅学由此而发展的对主体和心性的探索，也是不能忽视的。

（原载《漳州师范学院学报》1994年第1期，原题为《玄禅的社会人生观之比较》）

## 专论篇

---



# 佛教般若思想的传入和 魏晋玄学的产生

西汉末年，随着中西方交通的开拓，佛教经西域传到了中国内地，到东汉时开始出现了汉译经文。佛教自传入之日起，就受到了传统思想的影响，开始了它不断中国化的过程，同时它也反过来影响到了中国传统思想的发展，在长期的封建社会中，对中国的宗教、哲学乃至整个上层建筑，都曾发生过重大的影响。探讨中外思想的互相影响，对于我们今天批判地继承中国的传统文化，无疑是很重要的。

魏晋玄学与佛教的传入和发展，有着密切的关系，这是公认的历史事实。然对于玄学的产生是否受到了外来佛教的影响，这在学术界却有不同的看法。流行的观点是，完全否认这种影响的可能性，认为佛教影响玄学，那是在玄学产生以后。我认为这种观点是值得商榷的。本文试图就佛教般若思想的传入与流传这个问题谈一些看法。

般若类经典是印度大乘佛教经典中的一大类，最早的汉译本是支谶于汉末灵帝光和二年（179）在洛阳译出的《道行般若经》十卷。自此以后，般若类经典源源不断地传到中国。到西晋时，社会上已经流传着好多不同的版本。现保存下来的就有三国时支谦译出的《大明度经》六卷，竺法护于西晋太康七年（286）译出的《光赞般若》十卷和西晋时无罗叉、竺叔兰于元康元年（291）译出的《放光般若》二十卷。到鸠摩罗什大师东来，“既览旧经义多乖谬，皆由先译失旨，不与胡本相应”<sup>①</sup>。于是又重译大、小品。《般若经》的再三译出，从一个侧面反映了般若思想一度在中土的盛行。

---

<sup>①</sup> 《出三藏记集·鸠摩罗什传》，《大正藏》第55册，第101页中。

般若思想得以广泛流传，这与它的思想内容和当时中国的社会历史条件是分不开的。《般若经》的基本思想是一切皆空，而中国汉魏以来，社会的动乱、黑暗也为般若思想的传播提供了社会条件。同时，《般若经》对一切皆空的论证，是通过对有、无以及有无之关系等等的分析来展开的，即假有而体认世界之本无（性空）是它的重要特点。而谈无说有，正好也是当时中国社会上流行的老庄道家学说的一个特点。道安曾认为，“以斯邦人庄老教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也”<sup>①</sup>，这是有一定道理的。

佛教般若学在中土的流传，经历了不同的阶段。在最初阶段，它主要受到了中国老庄道家思想的影响，这在早期的汉译经文中表现得十分明显。

以支谶译出的《道行般若经》为例，道安对它的评论是“因本顺旨，转音如己，敬顺圣言，了不加饰”，以至于“颇有首尾隐者”<sup>②</sup>。尽管如此，还是可以看到老庄道家思想对它的影响。就从经文的译名来看，支谶把它称作“道行般若”。般若，是梵语 Prajñā 的音译，特指佛教的一种智慧。道行，是梵语 Pāramitā 的意译，音译是“波罗蜜（多）”。全称“般若波罗蜜（多）”（Prajñāpāramitā），意译为“智慧到彼岸”（或简称“智度”），意谓通过般若智慧，即可到达涅槃之彼岸。《大智度论》中说：“般若言慧，波罗蜜言到彼岸”（卷十八）。“以生死为此岸，涅槃为彼岸”（卷十二）。支谶把它译为“道行”，看来是受了老子思想的影响。老子说：“孔德之容，惟道是从”（《老子》第二十一章）。“使我介然有知，行于大道”（《老子》第五十三章）。认为只有“行于大道”才能达到理想的“无为而无不为”（《老子》第四十八章）。佛教与老子的理想境界是根本不同的，但支谶借用了老子的术语和表达方式传播佛教的思想。在经文的翻译中，更是大量采用了老庄哲学中的有、无、自然等概念来宣扬一切皆空的佛教般若思想。正是早期般若译经的老庄化倾向，有可能影响到以后玄学思想的产生。

所谓玄学，我的看法是，它是指魏晋时期盛行的一种学术思潮。从形式上看，它是一种辨析名理的清谈，这既是对汉代繁琐章句之学的反作用，也是从汉末品评政事和人物的清议发展而来。汉末的清议直接评判政治的好坏和人之才性的优劣。到了魏晋时期，“天下多故，名士少有全者”（《晋书·阮籍传》）。

① 《鼻奈耶序》，《大正藏》第24册，第851页上。

② 《道行般若经序》，《大正藏》第8册，第425页中。

为了保全自身，文人学士逐渐以远离政治相标榜，清议之风开始向玄虚转化。从思想内容上看，玄学是以道解儒，可说是以老庄为基本骨架的儒道合流，注重《周易》、《老子》、《庄子》这所谓的“三玄”。而玄学所讨论的核心问题，则是名教与自然的关系问题，它的实质是破除不合自然（道）的名教，并为合乎自然（道）的名教寻找新的理论根据。这是因为，儒家名教在两汉时的形式是神学目的论，经过王充等思想家运用道家的自然无为、元气自然论从理论上对它进行批判和东汉末年打着黄老道家旗号的农民大起义从实践上对它的打击，这种粗俗的神学理论在思想上的统治地位遭到了动摇，但儒家名教对维护封建社会秩序来说，是须臾不可缺少的。这样，在新的历史条件下，就有个如何论证其存在合理性和必要性的问题。儒道合流，自然与名教之争，正是在这样的历史背景下形成的。围绕着自然与名教这个根本问题，在哲学上则展开了本末、有无、动静、体用、言意等一系列的理论论证，两汉的宇宙生成说也就过渡到了魏晋的宇宙本体论。

可见，玄学虽然标榜超脱现实，崇尚玄远虚无，骨子里却仍然是十分实在的，它并没有脱离现实的政治和经济，它是适应着当时社会经济、政治需要而由传统的思想演变发展而来的。但我认为，这并不排斥外来的佛教对玄学的产生可能会发生一定的影响。虽然我们现在尚没有直接的材料来证明何王玄学思想的形成受到了佛教的影响，但通过对历史的考察，可以认为，这种可能是存在的。下面，我们从几个方面来对此作些说明。

首先从《般若经》的翻译情况来看。在时间上，支谶译出《道行般若经》是在公元 179 年，比“正始玄风”的兴起，早了六七十年。就是支谦译的《大明度经》，也在正始之前。<sup>①</sup>在地点上，玄学的兴起是在洛阳，而洛阳自汉代以来一直为佛教重镇。据现有记载来看，汉代的译经都集中在洛阳，《般若经》也不例外。魏初，在统治者的限制下，洛阳佛事曾一度消沉，然并未绝迹，只是“道风讹替”（《高僧传·昙柯迦罗传》）而已。魏嘉平以后，大量印度和西域的僧人又先后来到洛阳，从事译经和传教活动。印度佛经在中土的译出，从一开始就得到了中国有钱阶层的资助和文人学士的配合。以《般若经》的译出为例，《出三藏记集》卷七载《道行经后记》中说：“光和二年十月八日，河南洛阳孟元士口授天竺菩萨竺朔佛。时传言译者月支菩萨支谶，时侍者南阳张少安、南

<sup>①</sup> 请参阅吕澂著《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 33 页。

海子碧。劝助者孙和、周提立。”《放光经记》中又说：“时执胡本者于阗沙门无叉罗，优婆塞竺叔兰口传，祝太玄、周玄明共笔受。……时仓垣诸贤者等，大小皆劝助供养。”<sup>①</sup> 文人学士的笔受助译，有钱阶层的劝助供养，说明当时的译经，都是中外人士合作的产物。这样译出的经典在社会上有一定的流传，这应该是很自然的事。而中国人士参与译经的事实本身，也就说明了佛教在社会上是有一定影响的。且当时的风气，译经的同时即行宣讲。据载，安世高出经时，听者云集：“安侯世高者……宣敷三宝，光于京师。于是俊人云集，遂致滋盛，明哲之士，靡不羨甘。”<sup>②</sup> 这里虽不免有夸大之辞，然有不少人前往听讲，当是事实。

其次，我们可以从《般若经》传入的时代背景来看。中原地区，自汉魏以来，经历了十分混乱、黑暗的年代。《般若经》传入之时，正值社会大动乱的开始。自董卓废少帝、袁绍讨董卓以后，群雄割据，军阀混战。“白骨露于野，千里无鸡鸣”（曹操《蒿里行》），这是北方长期战乱局面的生动写照。般若学一切皆空的思想，适应了这种动乱社会的需要。因此，通过几十年时间的译经、讲经，它的思想必然会对中国社会发生一定的影响。事实上，在玄学以前，至少已有了两个般若（小品）的译本，这就反映出般若思想在社会上已有了一定的流行。也正是由于社会的进一步需要，才有朱士行等人的西行求法。而且，由于社会的动乱，中国思想界在汉魏间也正处于比较活跃的阶段。随着经学的衰微，先秦儒、道、名、法各家学说纷纷再兴。般若学作为新思想的一种，在这一度复兴的百家争鸣的学术空气中，依附于黄老道家，也不断地得到了发展。由于般若学具有较高的思辨，它的思想被文人学士所吸收和改造利用，在经学向玄学的过渡中起了一定的作用，这应该说是可能的。

再次，也是更重要的，我们可以从思想内容方面来探讨一下般若学对玄学的产生所可能发生的影响。玄学的开创者为何晏、王弼，他们哲学思想的核心命题是“以无为本”，而在支谶译出的《道行般若经》中有个基本的概念叫“本无”，两者之间是否有什么联系呢？我们不妨对此作些分析。

《道行经》中的本无，是对梵文 Tathatā 的意译，后来的译经中也译为“如”、“如如”、“真如”。这一概念在梵文中有两方面的含义，一方面是说如实

① 以上均见《大正藏》第55册，第47页下。

② 《阴持入经序》，《大正藏》第33册，第9页中。



在那样，这是肯定有某个真实的东西存在，只是它不可用语言来描绘，即世俗的认识无法达到对它的了解。另一方面，它又同时包含着否定的意义，否定不如实在的东西，即认为人们所认识到的现实事物都不是如实在那样，这是表示现实事物的性空、不真实，对现实事物的实在性加以否定，这种佛教的“真谛”同样是不可用语言表达，俗人无法认识的。大乘有宗，是在前一种意义上使用这一概念的，他们把“真如”视之为绝对不变的永恒的精神性的实体，是唯一真实的存在，是世界的本原：“真谓真实，显非虚妄，如谓如常，表无变异。谓此真实，于一切住，常如其性，故曰真如。”（《成唯识论》卷九）而大乘空宗，则是在后一种意义上使用这一概念的，它本身并不直接肯定什么，它所强调的是万法“性空”、“无自性”的一面，认为一切法都是因缘和合无自性，所以都是假名施設，皆不真实。在般若思想中，本无、法性、实相、真如，都是“性空”的意思。当然，Tathatā 上述两方面的含义并不是绝对对立的，实际上，它们在佛教中是有相通之处的。否定不如实在的现实，就包含了肯定如实在的东西之存在。同样，要肯定如实在那样，就要对不如实在的加以否定。实在是通过不如实在表现出来的。印度概念，往往就是这样通过否定达到肯定，而肯定又包含着对没肯定的否定。般若思想反对一切执著，既破有，又破无，但实际上，它对世俗所见之否定，就包含了对世俗所见之外真实性存在的肯定。对此，罗什大师的高足僧肇说得很清楚：“夫以见妄，故所见不实。所见不实，则实存于所见之外。实存于所见之外，则见所不能见。见所不能见，故无相常净也。”（《维摩经·弟子品》注）

受老子“有”“无”概念的影响，《道行经》的译者把真如的性空之义译为“本无”。对照罗什的译本可以看到，罗什用“诸法性空”<sup>①</sup>来表达般若的基本思想，《道行经》却译为“诸法本无”<sup>②</sup>。性，在汉语中具有本性的意思，就此意义上说，用“本”来表示性，不能算错。汉语的“空”，在表示空无所有，无物存在的意义上，与“无”也没有多大的差别。因此，从性空是对世俗世界真实性的否定来看，译为本无，用本无来表示本性空无，即万物无自性，存在的都是假象，似乎并无不可。

但是，佛教的“空”在梵文中是Śūnya，它的意思与汉语的“无”是有差异

① 《摩诃般若波罗蜜经·集散品》，《大正藏》第8册，第236页上。

② 《照明品》，《大正藏》第8册，第450页上。

的，汉语的“无”，往往是对事物本身存在的否定，是非有。般若学的“空”，却并不是说空无所有，无物存在，而是说存在的事物都是不真实的，都没有质的规定性和独立的实体。也就是说，“空”是对万物自性的否定，是对万物虚假本性的揭露，它同时兼有“非有非无”两方面的含义。把空译为无，既反映了译者受老庄思想的影响，同时也使人很容易把它与老子的“有生于无”的无联系起来，使它变为绝对的虚无之无。

汉语中的“本”，当它出现在本来、本末等不同词组里时，也会具有与佛教自性之性完全不同的含义。如果把“本”理解为本来之本，把“无”理解为虚无之无，那么，“本无”就从性空之义变成了“本来是无”。从《道行经》强调的“本无”来看，确实已经具有了“本来什么也没有”的倾向。它认为，一切都是“本无”，都是“本无所从来，去亦无所至，佛亦如是”<sup>①</sup>，就连“本无”本身也是不存在的：“本无亦无所从来，亦无所从去，”“一切皆本无，亦复无本无。”<sup>②</sup>这里，虽然把般若学万物无自性、一切皆空的基本思想表达了出来，但同时也明显地可以看到老庄道家思想对它的影响，它具有就万物而推其本来是无的意思。而当时中国人比较熟悉的是老庄虚无中生万有的思想和两汉的宇宙生成说。推其本来是无，那本无，就成了从无产生万物。如果与两汉的宇宙生成说联系在一起，那就是从无推演出整个宇宙了。从历史记载来看，当时人们正是往往以自己所熟悉的老庄道家思想去理解佛教的。这与佛经翻译的老庄化，不能说没有关系。

如果把“本”看做是本末之本，再与虚无之“无”联系在一起，那就很自然地会演变为以虚无为本的玄学“贵无”思想。这说明，老庄化的译经把般若的性空之义译为本无以后，就具备了发展为玄学贵无思想的可能。

更值得重视的是，《道行经》早在玄学之前就把“本末”作为哲学范畴来使用了。“本末”作为一对范畴，并非般若学首创。先秦两汉的著述中都曾使用过它。例如，《荀子·富国》中就有“知本末源流”的说法，《盐铁论·本议》中也说要“开本末之途，通有无之用”。但这里的本末都只具有经济、政治上的含义，还不是哲学上的概括。《道行经》则用“本末空无所有”<sup>③</sup>来强调一切皆本无这一般若的基本思想。“本末”和“本无”的同时使用，可以说是更直接地为

① 《萨陀波伦菩萨品》，《大正藏》第8册，第473页下。

② 《本无品》，《大正藏》第8册，第453页中。

③ 《难问品》，《大正藏》第8册，第430页下。

把“本无”理解为“以无为本”创造了条件。

从“本性是空”的本无发展到“以无为本”的本无，思想的发展完全离开了佛教般若学的原义，但中国人的思想却很可能是沿着这条路发展下来的。在三国时支谦译出的《大明度经》中，沿用了“本无”一词，它在强调“诸经法皆空”<sup>①</sup>的同时，也强调“诸经法本无”<sup>②</sup>。在注文中，支谦还引进了老庄“无有”这一概念来说明性空、如幻的道理：“色与菩萨，于是无有，”<sup>③</sup>把“本无”进一步引向绝对的虚无之无。同时，《大明度经》也使用了“本末”这对范畴，它反对“释本崇末”<sup>④</sup>。而王弼则进一步提出了“崇本息末”（《老子指略》），认为“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本”（《老子》第四十章注）。裴颢在《崇有论》中指责贵无论者“静一守本无”（《晋书》卷三十五），第一次在玄学思想体系中使用了“本无”。这时的“本无”，已经从佛教的“本性是空”过渡到了玄学的“本体是无”。

王弼的“贵无”是对老子思想的发挥，但从上面的分析来看，很可能是在般若学“本无”等思想的影响下完成的。因此我认为，如果把般若学的“本无”看做是从老子的“有生于无”发展到王弼的“以无为本”的中介环节之一，从思想的发展关系来看，这应该说是有一定根据的。

《道行经》的译者还使用了道家的“自然”这一概念，但赋予了它以新的内容。译文说：“佛语须菩提：色，无著、无缚、无脱，何以故？色之自然故为色。痛痒、思想、生死、识，无著、无缚、无脱，何以故？识之自然故为识。”色、识都是自然，既不束缚人，人亦无须从中解脱出来。这里的“自然”，实际上就等于“本无”、“性空”，是指“本无所有”：“般若波罗蜜无所有，若人于中有所求，谓有所有，是即为大非。何以故？人无所生，般若波罗蜜与人俱皆自然，人恍惚故。”<sup>⑤</sup>人和般若皆无所有，无所有即自然。这里，通过“自然”这一概念，宣扬了般若学否定一切的基本思想，把物质世界（色）和精神世界（识）乃至佛教的般若、真谛，统统都给否定掉了。这种思想，在后来的《光赞

① 《累教品》，《大正藏》第8册，第503页上。

② 《随品》，《大正藏》第8册，第503页中。

③ 《行品》，《大正藏》第8册，第481页中。

④ 《觉邪品》，《大正藏》第8册，第490页下。

⑤ 以上均见《泥犁品》，《大正藏》第8册，第441页上。

经》中表述得更为清楚：“一切诸法为无所有，则谓自然。”<sup>①</sup>然而，佛教作为一种宗教，它当然不可能在实质上把佛教本身给否定掉。因此，“自然”在《道行经》中还常常被用来表示主观上的不起执心，听其自然：“般若波罗蜜，于一切法悉皆自然。”<sup>②</sup>有时甚至通过自然来肯定停留在人们认识之外的存在的实在性，以达到宣扬信仰主义的目的。例如它说：“知佛功德，所生自然。”<sup>③</sup>由于佛教所宣扬的一切都生于自然，所以，虽然靠世俗的认识不能把握它，但它的存在是确实无疑的，并且是合理的，永恒的。值得我们注意的是，《道行经》的这种思想是通过讨论佛之功德与自然之关系来表达的，这与后来玄学所讨论的名教与自然的关系问题，有着某种相契合之处。这也从一个侧面说明了玄学思想的产生受到佛教影响的可能性。

需要指出的是，《道行经》里的本无、本末和自然等等，与后来的玄学思想是有区别的。《道行经》里的本无，并没有本体是“无”的意思，它除了表示“本性空无”之外，只有“本来什么也没有”的倾向，它所注重的是对人们所认识到的一切现象的否定，并进而否定人们认识的可能性。而玄学的以无为本所注重的则是肯定现象背后的本体，并认为要认识本体之“无”，必须排除现象之末的干扰，它并不否定现象本身的实在性。与此相应地，《道行经》使用“本末”这对范畴，强调的是对本和末的双否定，借用老子的“自然”，也仅在于说明性空之义，这与玄学的“崇本息末”，以自然喻本体，也都是不一样的。《道行经》的这些思想，在以后译出的般若经里，同样得到了体现。以“本末”为例，《光赞般若经》中说：“察其本末，都不可得。不起不灭，犹如水影。”<sup>④</sup>《放光般若经》中也说，“五阴亦无生灭，亦无著断，用本空末空故。”<sup>⑤</sup>它们都在否定“末有”的同时也否定了“本体”。可见，直到玄学产生以后，般若学使用“本末”范畴所表达的思想仍然有别于玄学。这说明，尽管般若学与玄学在概念上有相同之处，但它们毕竟是两种不同的思想。般若学有它自身的思想特点和继承、发展关系。但它老庄化语言的运用对玄学思想的形成所可能产生的影响，还是值得重视的。

① 《行品》，《大正藏》第8册，第172页上。

② 《泥犁品》，《大正藏》第8册，第440页中。

③ 《沕怛拘舍罗劝助品》，《大正藏》第8册，第439页上。

④ 《假号品》，《大正藏》第8册，第167页下。

⑤ 《住二空品》，《大正藏》第8册，第128页上。

吕澂先生曾认为，王弼在用《庄子》思想发挥《周易》，提出“得意在忘象，得象在忘言”的思想时，可能同时也受到了般若学“无相”、“方便”等思想的影响。他还以支谦注释《大明度经》时提出了“由言证已，当还本无”来证明这一点。<sup>①</sup>我认为这种看法是很有道理的。我们还可以用如下材料来加以按证。

支谦的《法句经序》中有这样一段记载：支谦起初嫌竺将炎译本“近于质直”，“其辞不雅”，“维祇难曰：佛言，依其义不用饰，取其法不以严。其传经者，当令易晓，勿失厥义，是则为善。座中咸曰：老氏称，美言不信，信言不美。仲尼亦云，书不尽言，言不尽意。明圣人意深邃无极。今传胡义，实宜经达”<sup>②</sup>。

此序写于正始前十多年，说明通过译经文质的争论，当时佛教界已经流行着言意之辨，这在佛教是有它自身根据的。在佛教所说的“法四依”中就有“依义不依语”之说，认为佛教之大义非言语所能及。佛教还有“不可思议”之说，这就不但是“言不尽意”，甚至是“思不尽意”了。佛教的这些思想，在汉魏间被作为一种思想方法而用于对佛经的翻译和理解，这对玄学“得意忘言”思想的形成，很可能会产生一定的影响。汤用彤先生曾认为“玄学统系之建立，有赖于言意之辨”<sup>③</sup>。言意之辨，固可溯源于汉魏间的名理之学，然佛教的影响看来也不容忽视。当然，思想的影响总是互相的，王弼的“得意忘言”既经提出，又反过来影响了佛教，以至于用“得意忘言”的方法对待佛经成为后来中国化佛教的重要特点之一，并促成了中国化佛教哲学体系的出现和僧肇、道生等一代中国佛教大师的产生。

另外，我认为，如果把般若学的真俗二谛说、本无自性说等等与玄学的本末体用说、以无为本说对照起来，也可以看到两种思想之间具有某些相通之处。

最后，我们可以看一下玄学以前佛教在社会上的实际影响。佛教自传入始，就得到了最高统治阶层的青睐，从楚王刘英、汉明帝到桓帝，都是好佛者。这对于扩大佛教在社会上的影响，必然会起到一定的促进作用。据说在汉灵帝时，洛阳已有汉人出家<sup>④</sup>，传为汉人出家之始的严佛调，即在此时出家修道，并与安

① 见吕澂著《中国佛学源流略讲》，第32—34页。

② 《出三藏记集》卷七，《大正藏》第55册，第49页下一第50页上。

③ 《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第215页。

④ 当然，汉代人出家还很少见，因按当时规定，汉人是不得出家为僧的。

玄合作译出了《法镜经》。又据《出三藏记集》卷七说,《殷舟三昧经》于洛阳译出后,“在建安十三年于佛寺中校定悉具足,后有写者皆得南无佛。又言建安三年,岁在戊子<sup>①</sup>,八月八日于许昌寺校定”<sup>②</sup>。这说明汉末魏初洛阳已有了佛教寺院。《汉法本内传》<sup>③</sup>中也说,魏明帝(227—239在位)曾造“官佛图精舍”(佛塔、寺庙),而当时“洛城中本有三寺”。另外,史籍上还有陈思王曹植始制梵呗的记载,如果可信,那就更说明佛教在文人学士中有影响了。

现在学术界还往往根据牟子《理惑论》中“吾昔在京师,入东观,游太学,视俊士之所规,听儒林之所论,未闻修佛道以为贵,自损容以为上也”,“世人学士多讥毁之”等记载,来否定佛教思想可能会对玄学思想的形成产生影响。我认为这些理由也不充分。因为中国人的传统心理,讲究夷夏之防,而且,文人学士大都是站在正统儒家的立场,从维护儒家名教的角度,反对佛教那一套出世主义的形式。这些反对者并不一定没受到佛教思想的影响,实际的情况往往是相反。佛教传入后,文入学士中表面上激烈排佛,暗下里窃取佛教思想的不在少数,朱熹即是典型的一例。再说,牟子本人由熟悉儒家经书转而“锐志于佛道”(《理惑论》),并写了专论来为之辩解,这事实本身不就是佛教在知识界有一定影响的明证吗?

综上所述,我认为,过分夸大佛教对玄学的产生所起的作用,固然不对,断然否定佛教会发生任何影响,看来也不符合事实。从实际情况来看,佛教的传入对玄学思想的形成发生一定的影响,是完全有可能的。

(原载《南京大学学报》1985年增刊)

① 这里的记载有误。建安三年是戊寅年,戊子年是建安十三年。此处,或者建安三年是十三年之误,或者岁在戊子是岁在戊寅之误。

② 《大正藏》第55册,第48页下。

③ 此书是南北朝时的伪书,但其中某些记载还是可信的。请参见任继愈主编的《中国佛教史》第一卷,中国社会科学出版社1981年版,第162页。

# 三教关系视野下的玄佛合流、 六家七宗与《肇论》<sup>①</sup>

从历史上看，佛教自两汉之际经西域传到中国内地，就与儒、道为主要代表的中国固有的传统思想文化在碰撞中冲突和融合，互渗和互补，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，对整个中国思想文化的发展，影响都是十分巨大的，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文化的特点及其发展的走向。中国佛教就是在三教关系中不断发展，而中国佛教发展的历史其实也就是一部三教关系史。在这个过程中，玄佛合流和六家七宗以及《肇论》的出现，在中国佛教史乃至整个中国思想史上都有十分重要的意义，它标志着佛教正式登上了中国学术思想的舞台和中国化佛教理论体系的开始初创。本文拟在儒佛道三教关系的视野下对玄佛合流的形成、六家七宗的出现以及《肇论》对六家七宗的批判和对玄佛合流的总结等略作论述，以求从一个侧面来了解佛教在三教关系中的发展并把握《肇论》的意义与价值。

## 一 汉魏佛教“格义”与魏晋玄佛合流

魏晋玄佛合流是佛教中国化的重要阶段，它的出现，与汉代以来佛教对传

---

<sup>①</sup> 本文是十一五国家社科基金项目“儒佛道三教关系与中国宗教的发展及精神”的阶段性成果。项目编号:07BZJ005。

统思想文化的依附和融合有关，与汉魏佛教“格义”方法的运用更有直接的关系。

产生于古代印度的佛教，由于文化传统和社会背景的不同，在许多方面都表现出了与中国传统思想文化的巨大差异。传入中国以后，佛教十分注意对传统宗教观念、社会伦理和思辨哲学的依附并与之相适应。表现在佛经的翻译上，就是借用儒、道等的概念、术语来表达佛教思想，或者把儒道等思想引入佛经之中。

以传为第一部汉译佛经的《四十二章经》为例，此经在宣扬人生无常和爱欲为蔽等佛教基本思想的同时，就夹杂了“行道守真”之类的道家思想和“以礼从人”等儒家语言，甚至还有“飞行变化”等神仙家的思想。最早来华的译经大师安世高在其所译的《安般守意经》中也用道家化的概念“气”来概括“四大”代指人身，用“无为”来表示佛教的涅槃之义，其所译的《尸迦罗越六方礼经》则删去了那些不合儒家孝道的内容而加进了子女应该奉养父母的教训。在般若类经典的翻译中，道家化的术语更是得到了广泛的使用。例如汉末支谶译的《道行般若经》以“本无”、“自然”等概念来表达“性空”之义，三国支谦译的《大明度经》借用传统“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。这些老庄化的译经，对魏晋玄学的兴起和发展都起了一定的推动作用，而玄学的盛行又为佛教般若学的兴盛提供了契机，并使般若学依附玄学乃至与之合流成为可能。<sup>①</sup>在这种中外文化的相互影响中，“格义”起了很大的作用。

所谓“格义”，就是引用中国固有的思想或概念来比附解释佛理，以使人们更易于理解并接受佛教。“格，量也。盖以中国思想比拟配合，以使人易于了解佛书之方法也。”<sup>②</sup>“格义是用原本中国的观念对比外来佛教的观念、让弟子们以熟悉的中国固有的概念去达到充分理解外来印度的学说的一种方法。”<sup>③</sup>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，并未说这种方法是他首创。从实际情况看，上述以“无为”来译“涅槃”、以“本无”来表示“性空”

① 请参见本书收录的拙文《佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生》和《老庄玄学与僧肇佛学》。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1983年版，第168页。

③ 汤用彤：《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社1991年版，第283页。



等，以及当时人们往往以传统的周孔之教和老庄之道来理解佛教等<sup>①</sup>，都可以视为是格义的最早运用。因此，这种方法实际上是始于汉魏而兴于两晋。僧叡在《喻疑》中曾说：“汉末魏初，广陵、彭城二相出家，并能任持大照，寻味之贤，始有讲次，而恢之以格义，迁之以配说，下至法祖、孟祥、法行、康会之徒。”<sup>②</sup>这说明格义方法的运用，时间较早，流传也较广泛。用格义来解佛，虽有正确的注解，但也有不少牵强的比附，其缺陷是显而易见的。因而到东晋道安时，就对此表示了不满。《高僧传·释僧光传》中记载了道安与僧光的一段对话。“安曰：先旧格义，于理多违。光曰：且当分析逍遥，何容是非先达？安曰：弘赞理教，宜令允惬。法鼓竞鸣，何先何后？”这里“先旧”、“先达”的表述，也从一个侧面说明格义的方法不大可能是与道安差不多同时的竺法雅首创。<sup>③</sup>不过，“格义”到晋代竺法雅那里有了进一步的发展。竺法雅把儒道玄学之书与佛经中相类似的概念固定下来作为例子，在讲经中就用中国固有的概念来替换、解说相对应的佛教名相。也就是说，竺法雅的“格义”有一个经过勘定的统一格式。<sup>④</sup>这可说是汉魏以来“格义”方法的集大成。

这种考文察句的功夫，虽然对初步了解佛教经义有一定的帮助，但往往也会因牵强附会而失之原义。道安在《道行经序》中就指出：“考文则异同每为辞，寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致，为旨则忽其始拟之义矣。”明确表示了对格义的不满。但道安本人实际上也仍然未完全摆脱“格义”，他甚至还曾特许他的弟子慧远在讲解佛经时“不废俗书”<sup>⑤</sup>。这反映了“格义”的出现，乃是时代的需要，有其历史必然性。魏晋以后，“格义”的方法逐渐被废弃不用，但仍有一些比附配合被保留了下来，成为中国化佛教的一部分。例如以儒家的“五常”来比附佛教的“五戒”等，就几乎成为中国佛教的一种定论。

“格义”的出现，既是早期佛教发展的需要，也反映了佛教传入初期中国学者力图理解佛学、融合中外思想所做出的努力。“格义”的运用，一方面为佛教

① 请参见《弘明集》卷一《牟子理惑论》等。

② 《大正藏》第55册，第41页中。

③ 竺法雅与道安是同学，曾共投佛图澄门下就学。汤用彤先生认为竺法雅可能为道安之前辈（见《汉魏两晋南北朝佛教史》第169页），论据似还不够充分。

④ 请参见吕澂著《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第45页。

⑤ 《高僧传·慧远传》。

的中国化敞开了大门，另一方面也为佛教在中国的传播发展开拓了道路，特别是为两晋的玄佛合流与六家七宗的出现创造了条件。

魏晋时期，玄学盛行，从理论上讲，玄学是儒道的结合，它是在魏晋这个特定的时代对社会的和谐发展与人的安身立命之本所作的理论探索，这种探索的重要特点是以道解儒，以儒合道，玄学可谓是以道家自然哲学为基本骨架的儒道合流，其哲学精神与道家相通而又融摄了儒家的社会人生理想。因此，玄佛合流也就具有了三教关系的意义。而佛教与玄学的合流既是佛教自身发展的需求，也与中国思想文化的演进相关。

从历史上看，佛教传入中国以后，在相当一个时期内都是以译介佛典为主，很少有中国人的著述发挥。后随着译经的增多，人们开始转向对佛教义理的探讨。尤其是魏正始（240—249）以后，老庄玄学盛行，清谈玄风大畅，汉末传入的大乘般若学，以假有本无（性空）来论证“一切皆空”的思想，既适应了当时社会上人人朝不保夕、普遍关注个人的生死祸福等问题的精神需要，也与谈无说有的老庄玄学有相似之处，“故因风易行”<sup>①</sup>，得以大兴，并促成了朱士行的西行求法。朱士行从于阗抄回的般若小品被译为《放光般若经》，“《放光》寻出，大行华京，息心居士，翕然传焉”<sup>②</sup>。从此以后，讲习般若，成为一代风气。而当魏晋玄学发展到它的极限，需要从佛学中吸取养料来充实发展自己的时候，人们的理论兴趣更是由玄学转向了般若学，纷纷倾心于对般若思想的研究。

但早期《般若经》的各个译本都译理未尽，不很完备。例如“《道行经》，译人口传，或不领辄抄撮而过，故意义首尾颇有格碍”<sup>③</sup>；“《光赞》……辞质胜文也，每至事首，辄多不便，诸反复相明又不显灼也”<sup>④</sup>；就连《放光》，道安也曾嫌它流于简约，“而从约必有所遗”<sup>⑤</sup>。这样的译经，必然给人们的理解带来困难。而系统阐发般若性空思想的“三论”在中土又还未曾译出。因此，当时人们虽然广泛使用了汉魏以来的“格义”等方法，却仍难以准确地把握般若思想的全貌，“格义”的运用，反而给了人们自由比附和发挥的余地。当时由于玄学

① 道安：《鼻奈耶序》。

② 道安：《合放光光赞随略解序》。

③ 《出三藏记集·朱士行传》。

④ 道安：《合放光光赞随略解序》。

⑤ 同上。

盛行，因而佛教般若学者，往往也是清谈人物，他们大都兼通内外之学，不但熟悉老庄玄学，而且立身行事，言谈风姿，也往往酷似清谈之流。故西晋僧人支孝龙与当时的世族大家阮瞻、庾凯等交游甚厚，“并结知音之友，世人呼为‘八达’”<sup>①</sup>，东晋名士孙绰作《道贤论》，以佛教七道人比配“竹林七贤”。在这样的时代风尚下，“格义”当然就免不了以玄学来比附佛学，从而使般若学打上了玄学的烙印，形成了玄佛合流的一代学风，玄学化的般若学“六家七宗”于是产生。

## 二 魏晋玄佛合流与般若学六家七宗

两晋时期，大乘般若学在玄学的刺激下得以大兴，并与玄学合流而出现了六家七宗等众多的学派。关于玄佛合流和六家七宗，学术界一向有种比较普遍的看法，即认为六家七宗可大致归为《肇论》所批的本无、心无和即色三家，它们正好与玄学的贵无、崇有和独化三派相呼应。因此，“般若学的繁兴，也可理解为魏晋玄学的进一步发展及其思维形式的延长”<sup>②</sup>。“从一方面讲，魏晋时代的佛学也可说是玄学”<sup>③</sup>，是玄学发展的一个新阶段，它虽有一些特点，但究其发展规律，大体与玄学相似，“在很大程度上仿佛是重复着魏晋玄学的发展轨迹”<sup>④</sup>。笔者认为这是值得商榷的。<sup>⑤</sup> 因为六家七宗虽然是佛教玄学化的产物，但与玄学毕竟有不同的思想特点，也不能把玄佛合流简单地理解为是玄学单方面对佛教的影响或玄佛派别之间的对应，这既不符合学术发展的规律，也不符合当时的实际情况。

从学术思想的发展来看，玄学经过从王弼到郭象的发展，确实已发展到了它的顶峰和极限。玄学要有新的突破，就需要寻找新的出路，要有新的养料。佛教般若学的理论具有较高的思辨水平，正好能满足玄学发展的需要，因而兴盛起来，六家七宗正是在这样的文化背景下形成的。就此而把六家七宗时代的

① 《高僧传》卷四《支孝龙传》。

② 侯外庐主编《中国思想通史》第三卷，人民出版社1957年版，第443页。

③ 《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第304页。

④ 任继愈主编《中国佛教史》第二卷，中国社会科学出版社1985年版，第211页。

⑤ 可参阅拙文《也谈两晋时代的玄佛合流问题》，载《中国哲学史研究》1987年第2期。

般若学看做是玄学发展的新阶段似未尝不可。但如果把般若学各家和玄学各派简单地一一对应,把六家七宗的先后出现看做只是玄学发展过程的重复再现,那么怎样理解玄学发展的“新阶段”呢?一方面认为玄学发展到郭象以后已需要借助于般若学来继续玄学的讨论,另一方面又认为般若学并不是在郭象基础上的进一步向前发展,而是反过来重复一遍玄学走过的路程,这显然是说不通的。

再从六家七宗本身的思想来看。六家七宗是两晋时玄学化般若学派的概称。当时在玄学的影响下,人们对般若性空学说的理解,或者流于片面,或者不够准确,因而围绕着般若空义,产生了众多的学派,主要的就是“六家七宗”。最早提到“六家”之说的是东晋时的僧叡,他的《喻疑》在回顾佛教传入以后讲说佛理的开始及其特点时说:

昔汉室中兴,孝明之世……当是像法之初。自尔以来,西域名人,安侯之徒,相继而至。大化文言渐得渊照边俗,陶其鄙俗。汉末魏初,广陵、彭城二相出家,并能任持大照,寻味之贤,始有讲次。而恢之以格义,迂之以配说。<sup>①</sup>

自汉末魏初开始有对佛理的宣讲,其特点是“格义”与“配说”,即以儒、道等书去比配、附会佛理。这种解说佛理的方法在佛教初传之时对帮助人们理解佛学曾起过积极作用,但随着佛教的进一步发展,特别是罗什译出大量经论,使依据佛典来把握佛义成为可能,因而人们逐渐对之前的宣讲表示了不满。僧叡正是在这样的背景下把两晋时众多的玄学化的般若学派归纳为“六家”,并批评它们未能全面准确地把握般若性空之义,同时提出了“格义迂而乖本”的说法。他在谈到罗什东来以前中土的般若学研究状况时说:“自慧风东扇,法言流咏以来,虽曰讲肆,格义迂而乖本,六家偏而不即。”<sup>②</sup>但僧叡对“六家”的具体内涵并未作进一步的解说。刘宋时的昙济则第一次对此作了解释,并提出了六家分为七宗的说法。唐代元康的《肇论疏》引昙济《六家七宗论》说:“论有六家,分成七宗。第一本无宗,第二本无异宗,第三即色宗,第四识含宗,第五

<sup>①</sup> 《大正藏》第55册,第41页中。

<sup>②</sup> 僧叡:《毗摩罗诃提经义疏序》,《大正藏》第55册,第59页上。

幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家分为二宗，故成七宗也。”<sup>①</sup>关于六家七宗的主要思想和各自的代表人物，综合史籍中的有关记载，大致情况如下。

本无宗：代表人物是道安。吉藏的《中观论疏》记道安的本无义为：“无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未（末）有，若宅（宅）心本无，则异想便息。……详此意，安公明本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。”<sup>②</sup>《名僧传钞·昙济传》中则说：“本无立宗曰：如来兴世，以本无弘教。故《方等》深经，皆备明五阴本无。本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群象禀形。形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先。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，滞在未（末）有，苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”<sup>③</sup>这里，道安借用了传统的元气论来说明“无”并不是绝对的空无，不是无中生有之无，而是在“元化之先”、“众形之始”的一种廓然无形、无变化的状态，本无并不是说“虚豁之中能生万有”，而是说“一切诸法，本性空寂”。就此而言，道安的本无论虽然打上了传统思想的烙印，受到了老庄玄学、特别是郭象思想的影响，但对般若空义的理解还是比较符合佛教原义的，因而道安的本无论在当时被认为是般若学的正宗，也被称之为“性空宗”。不过，道安所要求的“宅心本无”，具有空万物，不空心识的倾向，这与般若空义仍然是有差异的。

本无异宗：代表人物有竺法深与竺法汰等。其观点，据吉藏的《中观论疏》记载是：“未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。”<sup>④</sup>安澄的《中论疏记》则引为：“夫无者何也？豁然无形，而万物由之而生者也。有虽可生，而无能生万物。”<sup>⑤</sup>这种观点把有与无割裂开来，以有无之无来释空，主张无中生有，认为万物皆从无而生。这与般若所言的非有非无之空论显然相去甚远，它带有明显的宇宙生成论的色彩。

即色宗：代表人物是支道林。主要观点是：“夫色之性也，不自有色。色不

① 《大正藏》第45册，第163页上。

② 《大正藏》第42册，第29页上。

③ 《大藏新纂卍续藏经》第77卷，第354页下。

④ 《大正藏》第42册，第29页上。

⑤ 《大正藏》第65册，第93页中。

自有，虽色而空。故曰：色即为空，色复异空。”<sup>①</sup>意思是说，色并不是靠自性而成其为有，所以是空。僧肇在《不真空论》中认为，这种观点“直语色不自色，未领色之非色也”，即这种观点只讲到了万法不能独立自存，并以此来否定色之存在，却不懂得色本身就是非色的道理，因而才有“色复异空”这种把色与空对立起来的说法。

识含宗：代表人物是于法开。其对般若空义的理解，据吉藏《中观论疏》的记载是：“三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。”<sup>②</sup>认为世界万有虚假不实，犹如梦境，人们之所以执著为有，是由于心识的迷惑。也就是说，虚假的群有只存在于惑识之中，识含故空。就其把万法说成是虚幻如梦而言，是符合般若空义的。但它对“心识”的肯定，却与“一切皆空”的思想不合。它认为，群有属于梦境，离梦境，群有便不复存在，所以是空，这与《般若经》要求的即假有而观空也是不一致的。

幻化宗：代表人物是道壹。吉藏《中观论疏》记载该宗对“空”的理解是：“世谛之法，皆如幻化。”<sup>③</sup>安澄《中论疏记》中则记为：“一切诸法，皆同幻化。同幻化故名为世谛。心神犹真不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道隔凡成圣？故知神不空。”<sup>④</sup>幻化故空，这本来也是符合般若空义的。但幻化宗的理解不够全面。般若的空应该是“一切法”空，即世谛法、真谛法皆如幻化。而幻化宗却只说“世谛法”如幻，并且肯定“心神犹真不空”，这种空论显然“空”得还不够彻底。

心无宗：代表人物有支愍度、竺法蕴（一作竺法温）和道恒等人。该宗对般若空义的理解是：“色无者，但内止其心，不空外色。”<sup>⑤</sup>这种观点把佛教对客观外境真实性的否定引向了主观上的不起执心，认为“无心于万物，万物未尝无”<sup>⑥</sup>，这显然离开了“色即是空”的般若基本思想，因而在当时被认为是“邪说”而遭到了其他般若学派的围攻。僧肇的《不真空论》批评这种观点是“得

① 《世说新语·文学篇》注引《妙观章》。

② 《大正藏》第42册，第29页中。

③ 同上。

④ 《大正藏》第65册，第95页上。

⑤ 见安澄《中论疏记》引《山门玄义》，《大正藏》第65册，第94页中。

⑥ 见僧肇《不真空论》引。

在于神静，失在于物虚”，即只说到了心不为外物所动而没有认识到外物本身的虚假不实，无可执著。

缘会宗：代表人物是于道邃。吉藏《中观论疏》记载该宗对“空”的理解是：“明缘会故有，名为世谛；缘散故即无，称第一义谛。”<sup>①</sup> 安澄的《中论疏记》在对此解释时，有更为详细的引述：“于道邃著《缘会二谛论》云：缘会故有是俗，推拆无是真。譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相，无所见。”<sup>②</sup> 缘会故空，这本是般若的基本思想，但它强调的是缘起法本身的虚假性而不是缘起法的不存在。认万法为有，是俗谛；知万法性空，是真谛。万法不待“缘散”才空。缘会宗理解的空却是缘散后的万法“非有”，没能从缘起法的“非无”中来体认空。

从上述六家七宗的思想来看，当时般若学各家受玄学影响的情况是比较复杂的，很难说其中的哪一家正好与玄学中的哪一派相对应。以道安的本无义为例，它的“崇本息末”等等，显然是受到了玄学贵无论的影响，但两者的区别也是很大的。贵无论是在肯定现实世界的前提下提出一个“无”作为万物赖以存在的本体，道安所说的“无”却是对万有真实性的否定。道安借用了元气生成论，强调元气陶化、群象禀形是“自然自尔”的过程，没有造之者，这也是贵无论所没有的，与郭象的独化论倒有许多相似之处。至于道安后期思想强调“有无均净”、“本末等尔”<sup>③</sup>，倾向于对有和无的双否定，这更是离开了玄学而与般若思想相一致。再如支道林的即色义，其虽然有受玄学独化论影响之处，但两者的差异也是很明显的，就思维途径和特点而言，甚至可说是完全相反的。独化论的一个根本思想是认为万物“自生”、“独化”，否认事物之间的普遍联系和事物生化所需要的外部条件，而即色论所主张的“色不自色”却正好是从万物不能“自生”、“独化”，必须待缘而生来论证万物之空的。再就即色论到事物之外去寻找事物存在的依据而言，与玄学贵无论的“有之为有，恃无以生”<sup>④</sup> 又有相似之处，不同的只是前者认为“待缘而起”，后者认为“恃无以生”。至于心无义，就其“万物未尝无”而言，固然可以说是受了玄学“崇有”思想的影

① 《大正藏》第42册，第29页中。

② 《大正藏》第65册，第95页中。

③ 见道安《合放光光赞随略解序》。

④ 《列子·天瑞》注引何晏《道论》。

响，但它的“无心于万物”、“不知物性是空”<sup>①</sup>，又未尝不可以说是受了独化论“无心而任乎自化”<sup>②</sup>和“物各有性”<sup>③</sup>等思想的影响。而其“内止其心，不空外色”，与王弼的不否定万物存在、主张“应物而无累于物”<sup>④</sup>也不无相通之处。可见，就般若学受玄学的影响而言，我们几乎可以在任何一家般若学思想中，同时找到玄学不同派别对它的影响。而般若学的出世主义和以万法为虚幻等，又是佛教特有而玄学所没有的。因此，任何对玄佛的简单对照和比附，都是不恰当的。

那么应该如何理解玄佛合流呢？首先要说明，我们只是在玄学和般若学相互影响、相互渗透的意义上借用学术界的“玄佛合流”这一术语，我们并不认为玄学和般若学曾经失去各自的思想特点而融合为一，也不认为两者的合流仅是玄学单方面影响了佛教。从实际情况看，当时玄学中论点的分歧反映到了般若学的研究中，但佛教的思想也同样影响到了玄学的发展，东晋张湛等人的玄学思想就明显带有佛教般若学的烙印。其次，我们认为，玄佛这两种思想的双向影响，既体现在理论形式方面，也体现在思想内容和思维方法方面，例如以“得意忘言”的方法，通过对有无的辨析来表达思想等等。第三，魏晋玄学和佛学这两种思想同中有异，异中有同。异中有同，反映了两者的相互影响；同中有异，反映了两者毕竟不是一回事，且为日后的佛教独立于玄学提供了可能。如果看不到两者的相互影响，就不能很好地了解魏晋时期中国学术思想的发展；如果看不到两者的差异，也将无法了解佛教的特质及其中国化的过程，无法把握佛教在中国流传发展的规律。

佛教般若学六家七宗在两晋时出现，既是玄学等传统思想影响的结果，也反映了当时中国僧人对般若思想的探索和企图摆脱对玄学的依附而建立自己的思想体系的尝试。各家虽然都未能准确而全面地把握般若空义，却都从不同的角度接近了般若空义。僧肇正是通过对六家七宗的批判把佛教理论在中国的发展推向了一个新的阶段。

从三教关系的角度看，玄佛合流和僧肇对六家七宗般若学的批判，对中国佛教乃至中国思想文化的发展都具有重要意义。如上所说，玄学在本质上是以老庄为基本骨架的儒道合流，因而佛教般若学与老庄玄学的相融，使佛教通过

① 见元康《肇论疏》，《大正藏》第45册，第171页下。

② 见郭象《庄子·应帝王》注。

③ 见郭象《庄子·逍遥游》注。

④ 《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》。



玄学而进一步获得了与道家玄思和儒家心性说沟通的契机，而僧肇的“解空第一”将般若思想推向极致，则推动了晋宋时期中国佛学的发展由般若之空向涅槃佛性妙有的过渡。南北朝时期兴盛的佛性论与中国传统心神的相合，使佛教得以从儒家人性论和传统宗教观念中进一步汲取养料（因为“心神”在一定意义上是不灭的灵魂与本善的人性之混合体），则预示着以佛教为本位的三教融合的中国佛教宗派思想的出现已经为期不远。

### 三 《肇论》对六家七宗般若学的批判

《肇论》是东晋著名佛学理论家僧肇的论文集。现存的《肇论》为南朝梁陈时人所编，除收有《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》四篇重要的佛学论文外，还有《答刘遗民书》。卷首则为《宗本义》，近似全书的纲领，有人疑为后人的伪作。

从总体上看，《肇论》是一个完整的佛教思想体系，它在回答当时玄学提出的一些主要理论问题，也是佛学中带有根本性的问题时，系统地阐发了佛教的般若性空思想，具有极高的理论思辨水平，它的出现标志着中国佛教的发展进入了初创理论体系的新阶段。除《肇论》之外，僧肇的著作还有《维摩经注》以及几篇佛教经论的序文，对《肇论》的思想有所发挥和补充，也是研究僧肇思想的重要参考资料。

僧肇的全部佛学思想都是围绕着解般若学的“空”这个主题展开的。在僧肇之前，人们受老庄玄学的影响，都从有和无的二分对立上来理解般若的性空之义，因而“有无殊论，纷然交竞”，形成了老庄玄学化的“六家七宗”等般若学派。僧肇通过批判其中有代表性的本无、即色和心无这三家的观点而对当时割裂有无、离开假有来谈空的普遍倾向作了综合性的批判。他认为，“本无者，情尚于无多”，以至于把“无”也执著为实有了；即色者，“直语色不自色，未领色之非色也”；心无者，“得在于神静，失在于物虚”。针对这些观点，僧肇提出了“不真空论”。他指出，所谓“空”，“非无物也，物非真物”，不真故空，不真即空。“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。”<sup>①</sup> 僧肇以“不真”来

<sup>①</sup> 以上引文均见《肇论·不真空论》。

解释“万有”，以虚假取代空无，把当时玄学和佛学的有无之争引向了真假之辨，从而克服了六家七宗时代般若学解空的局限性，推进了中国佛教和中国学术思想的发展。

“不真空”是贯穿僧肇全部思想的一个基本命题，以此来解说有和无，那就是“非有非无”，有无皆空；以此来解说动和静，那就是“非动非静”，动静皆空；以此来谈论人们的认识，那么世俗认识的主体和认识对象也都是空；以此来描绘涅槃圣境，那么涅槃当然也就是“非有亦复非无，言语道断，心行处灭”，超越“有无之境，妄想之域”<sup>①</sup>了。正是由于僧肇熟练地运用从罗什那儿学来的中观般若学“非……非……”的论证手法，对世俗一切事物和现象的真实性都作了最彻底的否定，比较准确地领会并掌握了般若性空之义，因而赢得了罗什大师“秦人解空第一者，僧肇其人也”<sup>②</sup>的赞誉。

关于《肇论》对六家七宗的批判，我们这里讨论两个问题。

第一，《肇论》为何只批六家七宗中的本无、即色和心无三家？隋唐时的吉藏在《中观论疏》中的解释是“长安本有三家义”，即认为当时在长安流行的就此三家。汤用彤先生则认为，六家七宗就其基本观点，可分为三家。《肇论》破三家，正是对六家七宗主要观点的全面批判。<sup>③</sup>学术界现在一般都沿用汤说。<sup>④</sup>笔者赞同《肇论》破三家是对六家七宗全面批判的看法，但不赞同六家七宗可归为三家的说法，因为根据我们的研究，缘会、识含和幻化这三家都有各自不同的思想特点，把它们归为即色义并不合适。我们认为，《肇论》之所以只破三家，主要还是因为这三家在离开假有谈性空方面最具代表性，而割裂有无是当时六家七宗未能全面把握般若空义的最大问题。

第二，《肇论》所批的本无宗的代表人物是谁？对此，历来有道安<sup>⑤</sup>、竺法汰<sup>⑥</sup>或琛法师<sup>⑦</sup>等不同的说法。这个问题实际上也就是《肇论》所破的到底是昙济“六家七宗”中的本无宗还是僧叡所言“六家”中的本无宗（即“六家

① 《肇论·涅槃无名论》。

② 吉藏：《百论疏》，《大正藏》第42册，第232页上。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1983年版，第194—195页。

④ 请参见侯外庐主编《中国思想通史》第三卷，第426页等。

⑤ 陈慧达的《肇论疏》主此说。

⑥ 唐元康的《肇论疏》、宋净源的《肇论中吴集解》、元文才的《肇论新疏》等主此说。

⑦ 吉藏的《中观论疏》主此说。

七宗”中的本无异宗)?从思想内容上看,笔者倾向于认为是后者。而且从有关记载来看,道安的学说并不包括在僧叡所说的六家之中。僧叡在批评六家“偏而不即”的同时又认为“性空之宗,以今验之,最得其实”,联系他在《大品经序》中对道安“标玄旨于性空”的赞赏,元康《肇论疏》中称“安法师立义以性空为宗,作《性空论》”<sup>①</sup>,以及梁武帝的《注解大品序》和慧达的《肇论序》都把道安的学说与罗什相提并论、吉藏《中观论疏》中更有“此与《方等》经论、什肇山门义无异”等记载,可以认为道安之说在晋代是被称为“最得其实”的“性空宗”而不是本无宗。由于早期译经每以“本无”表示“性空”,魏晋以来,“本无一义,执者甚广。广义言之,则本无几为般若学之别名”<sup>②</sup>,因而南朝时的昙济就以“本无”来指称道安的“性空”说,而把“偏而不即”的六家中已有的本无宗称为“本无异宗”以示区别,并以“异”来提示它的不正宗。由此便有了“本无”分为两家的说法,如汤用彤先生所言:“昙济《六家七宗论》作于宋代,则似就叡之六家加性空之宗,而分本无为一。”<sup>③</sup>

事实上,即使不赞同我们这里所说的《肇论》所破为僧叡所言“六家”之一竺法汰等人的本无义、而不是“六家七宗”中道安的本无论这一看法,区别“本无宗”的不同含义仍然是有意义的,否则会把问题搞混淆。例如学术界常有人认为,吕澂提出“本无宗的代表人物恐系竺法汰”是一个与汤用彤、侯外庐、郭朋等都不同的观点<sup>④</sup>,而实际上,稍加辨析即可发现,汤用彤等人都是在“六家七宗”之本无的意义上说代表人物是道安,吕澂则是在《肇论》所破之本无的意义上说代表人物是竺法汰,而汤用彤等人也倾向于《肇论》所破的为“本无异”,吕澂则也不反对“六家七宗”之本无的代表人物为道安。换言之,两者的观点其实并不相左。

当然,我们认为《肇论》所破的本无义主要不是道安的观点,并不等于说《肇论》的批评一点也没有涉及到道安。事实上,《肇论》对本无的批评,是对一切“好无之谈”的批评,道安的“宅心本无”也受到了玄学贵无论“以无为

① 《大正藏》第45册,第162页中。

② 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局1983年版,第170页。

③ 同上书,第178页。

④ 请参见《哲学研究》1981年第3期和任继愈主编《中国佛教史》第二卷(中国社会科学出版社1985年版)第218页等。

本”和“崇本息末”思想的影响，因而自然也在批评之列。也正是在这个意义上，我们说《肇论》不仅批了玄学化的般若学，也间接地批了玄学，是对玄佛合流一代学风的批判总结。要全面地评价僧肇思想的历史地位，除了从中国佛教自身的发展来看之外，从三教关系的视角乃至联系整个中国思想学术的发展来看也是十分重要的。

#### 四 《肇论》对玄佛合流的总结与 般若学发展新阶段的开创

《肇论》在批判玄学化的般若学六家七宗的同时，也对魏晋时期的玄佛合流做出了总结，从而开创了中国佛教在三教关系中发展的新阶段<sup>①</sup>，并对整个中国学术思想的发展产生了重大的影响。

我们先从佛教般若学传入中国后的发展情况来看。佛教般若学在东汉末年传入后，在中土的流传发展大致经历了三个阶段。第一个阶段是佛经的初译阶段，在此期间，般若学主要受到了中国老庄道家思想的影响，老庄化的佛学也对魏晋玄学的产生起了一定的促进作用。不过从总体上看，由于佛教在当时只被视为是道术的一种，因此，般若思想并没有为大多数人所重视和了解，它的流传范围和社会影响都是非常有限的。

第二个阶段，从魏晋玄学产生到六家七宗的形成，这是般若学的繁兴阶段，也是玄佛合流的阶段。般若学六家七宗的出现，既是受到了玄学的影响，也有般若学自身发展的内在原因，它反映了当时人们对般若思想的探索和各家之间争鸣的学术空气，道安等人对以玄解佛的不满，更表现出了当时佛教欲独立于玄学的意愿。般若学派之间的讨论和辩难，实际上是一个不断探索、逐步消化佛教义理的过程。它一方面在玄学的影响下对佛理作出了改造和发展，另一方面也从心无、物无等不同的角度发明了般若空义，为后人全面理解般若学的“空”创造了条件。如果没有六家七宗，很难说会有《肇论》的出现。如果把六家七宗的般若学等同于玄学，那就很难解释般若学发展到僧肇能一下子摆脱玄学，建立起相对独立的较为完整的佛学思想体系了。

<sup>①</sup> 请参阅本书收录的拙文《论中国儒佛道三教关系的历史展开》。

僧肇以后是般若学在中土流传发展的第三个阶段。般若性空思想从此以新的面貌在中国得到了传播。新的面貌不仅体现在佛教般若学得到了比较完整而准确的介绍,而且体现在中外思想得到了融会贯通。《肇论》的思想比较符合般若性空原义,但又并不是对印度佛学的简单复制。《肇论》十分注意从传统思想中吸取养料,它借助于传统的思想资料,特别是在解决玄学所讨论的问题中,通过传统思想的概念、命题和结构形式来阐述并发挥佛学思想,从而创立了中国佛教史上第一个比较完整的中国化的佛教哲学思想体系,把佛教的中国化推向了一个新的阶段。《肇论》融会中外思想而创立的佛教思想体系,是佛教中国化的重要里程碑。<sup>①</sup>

再从三教关系与整个中国思想学术的发展来看。由于《肇论》在批判玄学化的般若学各家学说时,运用佛教般若学的理论思辨,解决了玄学长期争论而一直没有圆满解决的问题,在批判玄学化的般若学各家学说的同时,也间接地批判了玄学的各派,因而从传统思想的发展来看,《肇论》可说是在佛教的基础上对玄佛合流作了批判总结,既把魏晋佛学与玄学的合流推向了顶峰,也标志着玄佛合流的终结。在此之后,玄学虽然仍有余波,但已没有多大的发展,受儒、道等传统思想文化影响并与之相融合的中国化的佛教哲学理论则开始了自成体系的相对独立的发展。《肇论》的佛学思想是中国学术思想从魏晋玄学和玄佛合流的局面逐渐向南北朝及隋唐佛学大发展的局面过渡的重要环节。而佛教般若性空思想经《肇论》等的阐扬则与日后兴起的佛性论一起共同成为中国化佛学的两大理论主干。

《肇论》思想对后人的影响是多方面的,其中最主要的是对南北朝佛教学派和隋唐佛教宗派的影响。由于僧肇对中观般若学的阐发为三论宗的创立奠定了理论基础,因而他被吉藏奉为三论宗的始祖,称之为是“玄宗之始”。僧肇所阐发的般若思想以及他初创中国化佛教思想体系的方法,对天台、华严和禅宗等中国佛教宗派的影响也是十分深刻的,例如僧肇的许多话语甚至被称为“禅语”而在日后的禅门中广为流传。因此,佛教界对僧肇的推崇可谓历代不衰,自南朝以后,几乎每个朝代都有人为《肇论》注疏。而僧肇发挥的般若思想对道教理论体系也有重大的影响,在成玄英等隋唐一些重要道教思想家的理论体系中

<sup>①</sup> 关于僧肇思想与中国传统思想的关系,请参阅拙文《佛教的中国化与僧肇的哲学思想》,载《复旦学报》1988年第4期。

可以清楚地看到“非有非无”、“心境两空”的般若性空思想。此外，僧肇弘扬的佛教理论通过对隋唐佛教和道教的影响而间接地对宋明理学产生的影响也是值得重视的。《肇论》上承魏晋以来玄佛合流的遗风，下开佛学摆脱对传统思想的依附而又与儒道等传统思想相融合的相对独立发展的先河，在中国思想史上留下了光辉的篇章。

（原载《佛学研究》2008 年刊）

# 隋唐儒佛道三教关系及其学术影响

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。隋唐盛世造就的隋唐思想文化，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”<sup>①</sup>，这也是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

从历史上看，佛教自两汉之际经西域传到中国内地，就与儒、道为主要代表的中国固有的传统思想文化在碰撞中冲突和融合，互渗和互补，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，影响都是十分巨大的，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点及其发展的走向。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。

---

<sup>①</sup> 任继愈主编《中国哲学发展史》（隋唐），人民出版社1994年版，第2—3页。

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，又对道教推崇的避谷长生等进行了抨击。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”<sup>①</sup>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。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<sup>②</sup>，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

① 北周道安《二教论》引，载《广弘明集》卷八。

② 关于汉代以来的儒佛道三教关系，请参阅本书收录的拙文《论中国儒佛道三教关系的历史展开》。



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做出，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，主动与世界各民族相互学习交流，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的却又被整个思想体系窒息着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、道一起入世发挥着作用。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致国的治术，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地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、刘炫两大儒，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。<sup>①</sup>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

<sup>①</sup> 关于王通提倡的“三教可一”，《中说》卷五《问易篇》中记载说：“子读《洪范说议》，曰：三教于是乎可一矣。程元、魏征进曰：何谓也？子曰：使民不倦。”

是入宋以后疑经、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”<sup>①</sup>。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”<sup>②</sup>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，这种观念的唤醒和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

① 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第286页。

② 《韩昌黎全集》卷十一《原道》，中国书店1994年版，第174页。

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地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,力图为儒家道统注入心性论的根基。李翱的复性论主张去情、灭情以回复到本来清静至善的“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,构成了儒学在唐代兴起的原因与表现,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,更多地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涵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。”<sup>①</sup>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,但对佛教的思想却表现出了一定的认同甚至赞赏的态度。他在《送琛上人南游序》中甚至说:“法之至莫尚乎般若,经之大莫极乎涅槃。世之上士,将欲由是以入者,非取乎经论,则悖矣。”并对琛上人的

<sup>①</sup> 《送僧浩初序》,《柳宗元集》第二册,中华书局1979年版,第674页。

“观经得般若之义，读论悦三观之理，昼夜服习而身行之”<sup>①</sup>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教的译经、著述和思想学说、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的最重要组成部分之一。

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。佛教自两汉之际传入，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上，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，有时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

<sup>①</sup> 《柳宗元集》第二册，中华书局1979年版，第680页。

水，失之必死，不可暂无耳。”<sup>①</sup>“至于佛教，非意所遵，虽有国之常经，固弊俗之虚术”<sup>②</sup>，而“神仙事本是虚妄，空有其名”<sup>③</sup>。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着直接的影响。李唐王朝要抬高李姓的地位，就采取“兴道抑佛”的政策<sup>④</sup>，而武则天要“变唐为周”，便针锋相对地“兴佛抑道”；唐高祖下诏“令老先、次孔，末后释宗”<sup>⑤</sup>，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”<sup>⑥</sup>。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”<sup>⑦</sup>，“惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行”<sup>⑧</sup>。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”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<sup>⑨</sup>并对道教丹法加以融摄，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。

① 《贞观政要》卷六《慎所好》，上海古籍出版社1978年版，第195页。

② 《旧唐书》卷六十三。

③ 《贞观政要》卷六《慎所好》，上海古籍出版社1978年版，第196页。

④ 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）。

⑤ 《续高僧传》卷二十五《慧乘传》。

⑥ 《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》。

⑦ 《北山录》卷一，《大正藏》第52册，第578页下。

⑧ 《华严原人论》，《大正藏》第45册，第708页上。

⑨ 参见湛然的《始终心要》，《大正藏》第46册，第473页中。

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做出了论证。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,它一方面破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”<sup>①</sup>,即站在华严宗的立场上看,其他各家学说也都具有真理认识的成分,都可以归入华严教义中来,这样也就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做出了论证。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做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做出的理论论证,既标示出佛教的中国化与中国化的佛教理论在隋唐时的趋于成熟,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都产生了重要的影响。

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到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,另一方面有时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与儒、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的基本画面。

<sup>①</sup> 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第710页上。



## 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植从而成为“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的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不同层面展开的冲突和争论中深化了三教理论上的融合。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。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。

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”<sup>①</sup>，以至于当时人们认为“佛与老子，无为志也”<sup>②</sup>，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。”<sup>③</sup>《肇论·涅槃无名论》中也说：“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？”<sup>④</sup>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。”<sup>⑤</sup>而到了南北朝特别是唐代，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。<sup>⑥</sup>如唐末五代道士杜光庭所指出的：“梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸糅、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道。”<sup>⑦</sup>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，

① 汉代安世高译《安般守意经》卷上，《大正藏》第15册，第163页下。

② 牟子：《理惑论》，载《弘明集》卷一。

③ 载《出三藏记集》卷八。

④ 《大正藏》第45册，第160页中。

⑤ 同上书，第164页中。

⑥ 郭象的玄学在其中可能也起了重要影响。郭象在《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）

⑦ 《道德真经广圣义》卷五，三家本《道藏》第14册，第340页下。

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。

当然，这里也需要指出，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，其基本立场似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，都将心性的炼养作为得道的关键。如《上清经秘诀》中说：“所以教人修心即修道也，教人修道即修心也，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。”<sup>①</sup>在这种对“心性”的推重中，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对佛教心性论（佛性论）和儒家人性论加以借鉴和融合而得以实现的。

隋唐道教的炼丹术也发展到了极盛，特别是唐代，被认为是“道教外丹术的‘黄金时期’”<sup>②</sup>。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

① 《道藏》第32册，第732页。

② 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第391页。

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的先声，而众所周知，全真道更是以三教圆融为宗旨而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上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在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，并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，值得我们认真地加以研究。

（原载《南京大学学报》2003年第6期）

## 略论禅宗三教合一的中国化特色

禅宗是一个典型的中国化的佛教宗派，这一点为国内外学者所公认。但如何理解佛教的中国化？禅宗的中国化特色主要表现在哪些地方？这些问题似乎仍应深入探讨，本文主要从三教关系的角度对此谈一些个人的看法。

关于佛教的中国化或中国化的佛教，我的初步看法是，如果把产生于印度的佛教照搬照抄地介绍到中国来，这当然不是中国化。但如果根本违背了佛教的基本教义教规，那它也就不成其为佛教，更谈不上佛教的中国化了。佛教的中国化，首先不应该违背佛教的基本立场、观点与方法，其次应该在探讨和解决中国社会的问题中，吸收中国传统的思想内容和方法，为适应中国社会的需要而有所发展，有所创新，并且通过中国化的语言和方式表达出来，这种既不同于中国的传统思想，又有别于印度佛教的思想，就是中国化的佛教思想。以此来衡量禅宗，它的确是一个比较典型的中国化佛教宗派。

有种观点认为，禅宗纯粹是中国传统思想的产物，它不提倡读经，不强调坐禅，主张出世不离入世，众生与佛不二，甚至发展到了呵佛骂祖，故它与印度佛教完全没有关系。我却不这样认为。我觉得，标榜“教外别传”的禅宗，它那直指人心、见性成佛的简易法门，虽有异于教门各派，却并没有完全超出传统佛教的范围。例如禅宗的不二之方法、万法虚幻之观点等，就都是佛教所特有的。佛教最根本的核心问题是解脱问题，这一点也为禅宗所坚持。尽管禅宗主张随缘任运，把成佛实现于当下现实之中，但它始终坚持了无心无执著之心之解脱，视入世为方便法门，而这种思想在印度佛教中也是早已有之的。<sup>①</sup>事实上，禅宗只是站在佛教的立场上，不拘于一师一说，熔各家于一炉，并摄取了儒道等传统思想，从而形成了它的特色而已。也许正因为此，所以，尽管中

---

<sup>①</sup> 《维摩经》所表现的就是典型之一例。

国佛教在某些时候可以协和王化，成为统治思想的一部分，却终究未能成为中国封建社会的“正统思想”，禅宗也不例外。以众生的解脱为最终目的的佛教，与讲究经世致用、以“治国平天下”为最高目标的儒学，在个人的修心养性方面可以有许多相似之处，在哲学理论上也可以互为发明，但对于治理现实世界的统治阶级来说，孰优孰劣，还是泾渭分明的。在历史上，儒家之所以常常吸收了佛教的东西而又反过来排斥或反对佛教，一个很重要的原因，也就在于两者的人生哲学在根本上是相异的。

以禅宗的整个思想来看，它并没有完全脱离佛教发展的轨道，它不但是汉魏两晋南北朝佛教发展的继续，也与印度佛教有着千丝万缕的联系。我们从禅宗的心性论与印度早期佛教的净心解脱论以及大乘佛性一如来藏系思想的理论渊源关系中及其对南北朝时期中土佛性论的继承与变革中就可以清楚地看到这一点。<sup>①</sup>事实上，印度佛教本身也并不是一个单一的一成不变的思想体系，而是有着多重结构、复杂层次，并处在不断的发展演变之中，禅宗的许多思想特点，只是对印度佛教某一时期、某一派别的变革，并非完全背弃了佛教。例如，禅宗对释迦牟尼神圣地位的否定，只是对大乘佛教神化了的佛的否定，与释迦时代“吾在僧数”的精神则是相通的。再如，禅宗重视宗教实践而不重义理探讨，把人的解脱归结为心的解脱，认为人人都有觉性，自性觉悟即与佛无二，这从某种意义上说，也是对释迦时代原始佛教的复归。

然而，禅宗又确实有着许多不同于印度佛教的思想特点。禅宗之禅，原为心地定法之一种。但它既包含了“于一所缘，系念寂静”的定义，也包含有“正审思虑”，如实了知的慧义<sup>②</sup>，因此，《俱舍论·分别定品》中说：“诸等持<sup>③</sup>内，唯此摄支，止观均行。”然而，汉代传入的禅学，由于受到社会上神仙道家呼吸吐纳的影响，虽主止观双修却更偏重于凝心入定，禅定并举，往往是以定摄禅，以坐为修，其修持形式繁琐，所观之境实然，且带有神学的色彩。魏晋时期，般若学在玄风之下得以大兴，非有非无的中道观扫除了禅学的形式化倾向，并以实相取代了实境，以思辨取代了神通，禅的重心也就由修持形式逐渐转向对宇宙实相的证悟。南北朝盛行的佛性论融实相与心性为一体，

① 请参阅拙文《人心、佛性与解脱——中国禅宗心性论探源》，载《南京大学学报》1989年第1期。

② 见《瑜伽师地论》卷三十三与《俱舍论》卷二等。

③ 等持，即“定”的异译。

把对宇宙实相的证悟转为自性自悟，以去染归净为修行方便，以解脱成佛为最终目的，从而进一步开拓了通向禅宗之路，形成了产生中国禅宗的氛围与条件。

魏晋般若学与老庄玄学的相融，南北朝佛性论与传统心神的相合，使得通向禅宗的道路莫基于传统思想文化的坚实基础之上：玄佛合流，使佛教通过玄学而进一步获得了与道家玄思和儒家心性说沟通的契机，因为玄学在本质上是以前老庄为基本骨架的儒道合流；佛性与心神相合，使佛教获得了轮回解脱的主体而又得以从传统的人性论和宗教观念中汲取养料，因为“心神”是不灭的灵魂与本善的人性之混合体。老庄的玄思与自然主义的生活态度，儒家的积极入世与反身而诚的道德修养，社会经济的自给自足与民众的信仰，这一切与经过般若学和涅槃学改造过的禅学相汇合，便形成了中国独特的禅风，齐梁之际的宝誌与傅大士之禅，即已初露端倪。然由于禅家特重师承，认为“无师道终不成”<sup>①</sup>，历史又进入了佛教模仿世俗封建宗法制而确立传法世系进行创宗活动的时期，因此，有无法统，至关重要。菩提达摩禅师正值此时东来，传授“南天竺一乘宗”之禅法，遂被后世禅宗尊为东土初祖。其实，完整意义上的中国禅宗是由道信初创，弘忍完成，并由南能北秀进一步加以发展的。

在佛教中国化的过程中形成并发展起来的禅宗，其中国化的特色是表现在多方面的。首先，从思想理论上，禅宗充分体现了传统思想的融摄性与包容性的特点。对佛教各种学说的包容与融会，这本是中国佛教的一个共同特点，南北朝以来的“判教”可视为一个标志。第一个中国化的佛教宗派天台宗奉《法华经》为宗经，其重要原因之一即在于该经“会三归一”的理论特色。禅宗在这方面表现得格外明显。熔大乘佛教空有两大系的思想于一炉，是禅宗最显著的中国化特色之一。自菩提达摩始，此系禅学就循着僧叡、竺道生等人融会空有两大系思想的路数<sup>②</sup>，将《楞伽》心性说与《般若》实相说融摄于禅学理论之中。<sup>③</sup>直到禅宗创立，虽然对空有思想的侧重时有不同，但以《般若》破万

① 僧叡：《关中出禅经序》，载《出三藏记集》卷九。

② 关于僧叡和竺道生等人融会空有的思想特色，将另文专述，在此从略。

③ 达摩以《楞伽经》传法，《楞伽经》是一部破相显实而又会通印度唯识系与如来藏系的大乘经典。这样，达摩系禅学也就具有了对印度大乘佛教的般若、唯识与如来藏这三大系思想以及禅学相融会的思想特色。在中国，现在一般都把唯识系与如来藏系同归为“有”系学说。

法，以《楞伽》说心性，却是此系禅学始终保持的特色。到惠能南宗的出现，更将整个禅学理论构建于空有两大系思想“圆融无碍”地结合在一起的产物——当下之心的基础上。它以般若学的无相之实相来贯通涅槃学的本净之心性，以中道般若的遮诠方法来显自心佛性的真实性，使自心佛性不再是一个可以观，可以修的“真心”，而是就体现在念念不断又无所执著之中，并且与宇宙万法的实相不异不二，它把真如佛性与主观人心相等同的目的就在于破除一切可以执著的东西，把解脱之源指向人们当下不起任何执著的无念之自心。惠能所言的当下之心，既有般若实相的品格，又有涅槃佛性的特点，它奠定了在中国流传发展上千年之久的中国禅宗之主流的思想基础。佛教中虽有“依义不依语”之说，但禅宗的方便通经，六经注我，显然更多的是来自于对“得意忘言”思想方法的运用，它是魏晋中国化佛学的进一步发展。它的“不立文字”正是僧肇“真境无言，凡有言论，皆是虚戏”<sup>①</sup>，“至趣无言，言必乖趣”<sup>②</sup>的必然结果。

就禅宗与传统儒道思想的关系来看，禅宗可说是一个以佛教为本位而又融摄了儒道思想的三教合一的佛教宗派。如前所说，禅宗从根本上并未离开佛教解脱论的立足点，虽然这种解脱已被赋予了中国的特色，与现实生活打成了一片，但它始终未以积极入世为终的，而只是遵循了“不坏假名而说实相”、“不坏世法而入涅槃”的原则，本质上仍以顿悟超脱为归趣。在坚持佛教基本立场、观点与方法的同时，禅宗又将佛教的思想与传统的思想，特别是老庄玄学的自然主义哲学与人生态度以及儒家的心性学说水乳交融般地结合在一起，形成了它独特的哲学理论与修行解脱观。

老庄的“道”具有复杂的、多重涵义的模糊性之特点，可以解说为本体、本原，也可解说为自然、规律，而从根本上说，“道可道，非常道；名可名，非常名”（《老子》第一章），说出来的已不是道本身，“道”只是“强名之”而已。细加辨析，老子之道与庄子之道亦有差别。老子之道更强调其客观性，因此，他要人“涤除玄览”以观其道（《老子》第十章），即既要排斥外来的干扰：“塞其兑，闭其门”（《老子》第五十六章），又要排除常人的知见：“为学日益，为道日损”（《老子》第四十八章），当“损之又损，以至于无为”时，便“无为而

① 《净名经集解关中疏·弟子品》。

② 《肇论·答刘遗民书》。



无不为”（《老子》第四十八章）了，因为这时已达到“玄同”之境，物我为一了（《老子》第五十六章）。而庄子之道却不同，它是“无所不在”的，“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，甚至“在屎溺”（《庄子·知北游》）！因此，“以道观之，物无贵贱”（《庄子·秋水》），一切差别，“道通为一”（《庄子·齐物论》），只要齐生死，忘物我，便“天地与我并存，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。据此，庄子并不要求人们静观玄览去体道，而是要人“不知说（悦）生，不知恶死”，以“坐忘”来达到精神上的超脱与自由（《庄子·大宗师》），所谓“乘天地之正而御六气之辨（变），以游无穷”（《庄子·逍遥游》）的无待逍遥之境，正是顺自然之大化的道的体现。老庄这种思想发展到玄学，王弼以无为本，无者，老子之道的别名也：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。”（王弼《论语释疑》）王弼把老子生成说为主的道论发展为本体论，但他仍以“体无”为圣人之境（见何劭《王弼传》）。玄学发展到郭象的独化论，则与王弼的贵无论乃至裴頠的崇有论都不相同，郭象反对以无或以有为万物之本，他认为万物的自性就是万物存在的根据，强调万物的自然自化，所谓独化就是“外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也”（《庄子·大宗师》注）。既然“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加”（《庄子·养生主》注），那么，人的解脱也就必然是无所追求，“率性而动，故谓之无为也”（《庄子·天道》注）。对照言之，达摩系禅法中重《楞伽》的思想倾向与从老子到王弼的道论是相通的，“与道冥符”、“观心看净”同静观其道、圣人体无，所观对象尽管不同，所追求的境界却是一致的。而达摩系中重《般若》的思想倾向，特别是惠能南宗禅所追求的能所俱泯之境，与庄子的道无所不在、物我两忘及郭象的自然任性、适性逍遥，无论是思维途径还是理想目标，都是很相近的。就此而言，南能北秀禅法上的差异，与传统思想中老子王弼的道论同庄子郭象的自然论的差异，显然是密切相关的。这种差异在程朱理学与陆王心学之间也同样存在。这就是说，南北禅宗的对立，除了佛教自身的原因外，也是传统思想影响的结果，同时，它也反过来影响到了以后的思想发展。中国传统哲学都是将天人合一的至善至美的圣人（至人）之境作为哲学的最高境界，但在天地与我为一还是我与天地为一的问题上，却始终存在着不同的思想倾向，在老子与庄子，荀韩与思孟，何王与向郭以及程朱与陆王等的思想差异中都可以看到这一点，南北禅宗作为传统思想发展的一个环节，也没有例外。

道家的自然主义与相对主义对禅宗的影响也是很大的。神秀的“无相法中

无异无分别，心无分别，故一切法无异”<sup>①</sup>与惠能的“出没即离两边”，“究竟二法尽除”<sup>②</sup>等等，虽说是佛教“不二法门”的运用与发挥，其中体现的相对主义也是不可忽视的。道家的自然主义哲学与人生态度，更是构成了禅宗理论的一个不可分割的组成部分。无论是达摩的安心无为、随缘而行<sup>③</sup>，还是僧璨的放之自然、任性逍遥<sup>④</sup>；无论是道信的“直须任运”<sup>⑤</sup>，还是神秀的“自然无碍解脱”<sup>⑥</sup>，都可以看到对道家自然主义的融会。惠能南宗更是将“随缘任运”作为解脱修行观的重要原则。惠能禅宗所言的顿悟之人，亦即所谓“成佛”，在很大程度上与庄子的理想人格和郭象的“圣人”是相通的。所不同的只是在于，庄子的“安时而处顺”是从“以天地为大炉，以造化为大冶”（《庄子·大宗师》）的角度来强调人应顺同自然之化，有叫人复归自然的倾向；郭象的“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《庄子·逍遥游》注），是从调和名教与自然的关系上立论的，表现了他积极入世的人生态度；而惠能的“于六尘中，不离不染，来去自由”<sup>⑦</sup>，则是从万法性空而无可执著与顿悟自性而任心自然的关系上来说的，体现了他入世而超然的禅者风格。胡适曾十分强调禅宗的自然主义无为哲学与人生观<sup>⑧</sup>，甚至认为“古来的自然主义的哲学（所谓“道家”哲学）与佛教的思想的精采部分相结合，成为禅宗的运动”。“禅宗的运动与道教中的知识分子都是朝着”“东汉魏晋以来的自然主义的趋势，承认自然的宇宙论与适性的人生观”这个方向上走的。<sup>⑨</sup>这种看法并非毫无根据与道理。至于这种自然主义的无为哲学与人生观起了怎样的社会作用，那是另外一个问题了。

道家的自然主义比较侧重于从天道自然无为的角度去加以发挥，然后从人与道的统一中强调人道应当顺应天道的自然无为，这就是老子说的“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），庄子说的“不以心损道，

① 敦煌本《无题》（一）。

② 敦煌本《坛经》第45节。

③ 见《续高僧传》卷十九《菩提达摩传》引。

④ 见僧璨的《信心铭》。

⑤ 净觉：《楞伽师资记》引。

⑥ 敦煌本《无题》（一）。

⑦ 敦煌本《坛经》第31节。

⑧ 请参见胡适的《菏泽大师神会传》与《楞伽宗考》等文。

⑨ 见胡适的《白话文学史》第263、305页，上海新月书店1928年版。

不以人助天，是之谓真人”（《庄子·大宗师》）。而禅宗则从宇宙自然论转向了心性论，以离念、任心为自然，这除了佛教本身的原因外，与儒家心性论的影响也不无关系。禅宗所言之心，实际上就是把老庄之道与儒家之理（性）统一到了“宇宙精神”或“自家生命”，它超越一切言相与二分对立，是一种不可言说，无可执著，自然具足，只可体悟，求之即失的东西。惠能门下常喜欢以“如人饮水，冷暖自知”，“说似一物即不中”来形容它，而这些词句也只是指月之指，非月本身。

禅宗思想的儒学化也是十分明显的。我们知道，佛教的儒学化最初是通过与名教的调和与妥协开始的。随着佛教在中土的进一步发展，儒学化就不仅仅是停留在外部的、表面的层次，而是深入到了佛教理论的内部，甚至核心部分。就禅宗来说，儒家的性善论，思孟学派的“存诚尽性”、“尽心知天”以及《易传》的“生生之谓易”等思想，都渗透到了禅的精神中去。儒家的性善论与佛教的心性本净论本来就不无相通之处。但在印度佛教中心性“本净”重在“本寂”，而中国佛学则比较强调“本觉”，这就与儒家的性善论主张“性知”有很大关系了。孟子的性善论所言之“四端”实即指人先天地具有道德观念的萌芽，是以“知”说“性”的。<sup>①</sup> 圣人之性在子思那里又叫做“诚”，所谓“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教”（《中庸》第二十一章）。性或诚，同时又是“天道”，因此，思孟学派提出，“尽其心者，知其性也，知其性则知天也”（《孟子·尽心上》），“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”（《中庸》第二十章），要人通过修心养性以达到“至诚”、“知天”即天人合一之境。为此，他们提出了“养心”（《孟子·尽心下》），“求其放心”（《孟子·告子上》）等等。对照达摩的舍伪归真、与道冥符，弘忍的“守本真心”，或者神秀的观心看净、“常守真心”，尽管他们所守之心与所养之心的内涵不同，目的也不同——一个是要人“了四大五蕴本空、无我”而超脱三界轮回，“远离诸苦，证涅槃乐”（神秀《观心论》），另一个则是要达到“能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”（《中庸》第三十二章），“以不忍人之心，行不忍人之政”（《孟子·公孙丑上》）——但是，从哲学思维的高度来看，从人心与天道的一致性出发，由尽心守心而达到心境一如的最高理想之境，这却是他们所共有的思想特点。禅宗是在融摄了

<sup>①</sup> 即使是主张性恶的荀子，也曾以知说性，认为“凡可知，人之性；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽》）

儒家天人合一的心性论之基础上发挥佛教所特有的教义，其思想的出发点“心性本觉”显然是儒家思想影响的结果。<sup>①</sup>即使是惠能南宗，其解脱之境为自性起智慧观照，顿现万法，万法在自性，其思想路数仍不离心法一如，只是它从般若的角度，更强调心与法皆不可执著而已。

禅宗是依《金刚经》的“应生无所住心”而说无心无念的，所以要求“心心相续，无暂间念，正念不断”<sup>②</sup>，特别是惠能，认为“道须通流”，“心不住法即通流”，通流则必须念念相续，“念念时中，于一切法上无住”<sup>③</sup>。这里，心无所住之基础是万法性空不实，无法可住，而万法之所以不实，就因为它没有不变的自性，用僧肇的话来讲就是“现法流速不住”<sup>④</sup>，“诸法乃无一念顷住……无住则如幻，如幻则不实，不实则为空”<sup>⑤</sup>。这种中国化的佛教思想与《周易》的“生生之谓易”（《易传·系辞上》），尽管思想内容根本不同，但在哲学精神与方法上还是相通的。惠能以后的禅宗之所以常以“始嗟黄叶落，又见柳条青”<sup>⑥</sup>来说明佛法大意，以“冬即言寒，夏即道热”<sup>⑦</sup>来提示顺自然之化，认为“行住坐卧，无非是道，悟法者，纵横自在，无非是法”<sup>⑧</sup>，就是因为心与万法都是生灭不息的，而生灭不息，万法无住，同时也就是无生无灭无万法了，所以禅宗人又常说无心无事：“汝但无事于心，无心于事，则虚而灵，空而妙。”<sup>⑨</sup>

至于弘忍叫人不要“随俗贪求名利”以妨碍“守心”，神秀主张“时时勤拂拭”以免清净本心被污染等等，虽来源于佛教，与儒家的“寡欲”、“正心”、“明明德”等却也有一定的相通之处。禅宗最终将禅修融于日常行事之中，将成佛视为不离现世生活而通过个人的修行即可达到的一种精神解脱之境，并不是灰身灭智，脱胎换骨，这在很大程度上也是受了儒家积极入世与修身养性以成圣人思想的影响。

① 这种影响在《大乘起信论》中就已经表现了出来。

② 道信：《入道安心要方便法门》。

③ 敦煌本《坛经》第14、17节。

④ 《维摩经·菩萨品》注。

⑤ 《维摩经·弟子品》注。

⑥ 《五灯会元》卷三十《广德延禅师》。

⑦ 《五灯会元》卷四《赵州从谗禅师》。

⑧ 《五灯会元》卷三《大珠慧海禅师》。

⑨ 《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。

禅宗的儒学化表现在许多方面，它对主体意识的重视，它对人的肯定，乃至它所使用的语言、师徒教授的方法等等，无不渗透着儒家学说的精神，体现出儒学化的倾向。这是一个很有意思，也是很有价值的课题，以后当另作专题研究。在此想要说明的是，在佛教中融入儒家的心性说，这并不自禅宗始，康僧会的“正心”以使“神与道俱”<sup>①</sup>，僧叡的“穷理尽性”<sup>②</sup>等等，都早已有所体现。但禅宗的特点在于，它将儒家的心性论圆融无碍地结合到了自己的理论中，使之成为整个禅学理论中不可分割的有机组成部分。

禅宗的中国化除了表现在思想上的儒道佛合一之外，还体现在它的组织形式与禅行生活中，其中特别值得提出的是它农禅并作，经济上自给自足。任继愈先生曾认为：“禅宗思想中国化，首先在于它从生活方式和生产方式上中国化。”<sup>③</sup>这是有一定道理的。在以自给自足的小农自然经济为主的中国封建社会里，印度佛教中那种靠乞食为生的僧侣制度显然不合中国国情，而依靠寺院经济，既容易与世俗地主阶级发生矛盾，也容易受到政治与社会动乱的影响。佛教的不参加生产劳动，也是它在中国经常受到攻击的主要原因之一。禅宗自东山法门起，就集聚而居，以山地村落为主要活动区域，道信与弘忍等人都身体力行，“役力以申供养”<sup>④</sup>，自食其力。惠能南宗大大发扬了这一传统，全体上下人人参加劳动的“普请之法”被写进了《百丈清规》而成为禅宗的重要轨范，百丈自己则有“一日不作，一日不食”之语广泛流传于禅门之中，他的《百丈清规》是继东晋道安首制“僧尼轨范”<sup>⑤</sup>以来为中国佛教制定的最详尽的僧规，是佛教中国化的一个重要标志。《百丈清规》是专为禅宗而立的，原貌现已不可见。但从北宋杨亿为重修《清规》而作的《序》中可以看到，它主要是为了使禅宗更加适应中国社会的实际情况而制定的，例如“别立禅居”，“不立佛殿，唯树法堂”，“行普请法，上下均力”等等，既体现了禅宗的特色，又保证了禅宗的进一步发展。入宋以后，丛林制度趋于完备。惠能南宗之所以能在其他宗派衰落之际而广泛流传发展，除了它的法门简便等等原因之外，与它以山地村落为主要根据地，以自食其力为主要生活来源，也是分不

① 《法镜经序》，载《出三藏记集》卷六。

② 《小品经序》，载《出三藏记集》卷八。

③ 任继愈：《禅宗与中国文化》，载《社会科学战线》1988年第2期。

④ 净觉：《楞伽师资记》引《楞伽人法志》。

⑤ 《高僧传·道安传》。

开的。

总之，禅宗虽然在许多方面与佛陀精神相通，却并不是印度佛教的简单复制品，它的思想与方法，它的解脱论与修行观，无不融进了儒、道等传统思想的内容，本文对此只是作了一个初步的探索，有机会将再作进一步的研究。

（原载《世界宗教研究》1990年第1期，原题为《略论禅宗的中国化特色》）

# 论三教合一的禅宗是传统哲学 发展的重要环节

禅宗是一个以佛教为本位而又大量融摄了传统思想特别是老庄玄学与儒家思想的中国化佛教宗派，它孕育于魏晋般若学与南北朝佛性论之中，继承了中国佛教融摄性、包容性等特点，熔般若实相说与涅槃佛性说于一炉，合本体论与心性论为一体，从而形成了它所独具的风格与特色。中国禅宗虽然并没有离开佛教解脱论的基本立场，但它以空融有、空有相摄的哲学理论，识心见性、随缘任运的解脱修行观，无不打上了传统思想的烙印。老庄自然主义的哲学与人生态度、儒家穷理尽性的心性学说，都深深地渗透到了禅宗的理论与实践，成为禅宗思想的重要组成部分。

禅宗是佛教中国化的产物，它在传统思想文化的氛围中形成，又对传统思想的发展产生了巨大的反作用，它的思想特点与中国化特色，决定了它在中国哲学思想史上的地位及其对后人多方面的影响。

## —

印度佛教在中土的流传经历了一个不断中国化的过程，中国化的佛教哲学思想是古代传统哲学的重要组成部分。从中国佛教思想的发展来看，禅宗在汉魏以来佛教不断中国化的基础上，立足于佛教而建立的儒佛道三教合一的中国化佛教宗派，把佛教的中国化推向了一个新的高度。两晋时期的玄佛合流，是佛教思辨理论与传统哲学思想的第一次大融会，般若学的六家七宗，是这次大融会的直接产物。东晋时期重要的佛学理论家僧肇在六家七宗的基础上初创了

第一个比较完整的中国佛教哲学体系，标志着玄佛合流的终结。在此之后，佛教思想走上了相对独立的发展道路。经过南北朝百多年的发展，佛教与传统思想文化进一步相融相摄，在中国哲学由本体论转向心性论的过程中充当了重要角色，从探讨解脱主体与解脱途径的佛性论角度对心性学说作了发挥。随着隋唐统一王朝的建立，佛教也在判教的基础上建立了各个宗派。禅宗顺应着时代的潮流和学术思想的发展，围绕着心性论建立了从哲学理论到解脱修行的完整的宗教思想体系，对丰富中国古代的心性学说，作出了特殊的贡献。

禅宗一向以“教外别传”相标榜，“教外别传”实际上是禅宗特有的判教说，这种判教说使禅宗能更好地融摄诸说，为我所用。据载，菩提达摩来华传禅，就在融摄般若的同时以《楞伽经》为印证。《楞伽经》是一部破相显实而又会通印度唯识系与如来藏系思想的大乘佛教经典，并且专门谈到了禅。这样，从总体上看，禅宗在其发轫之初，就已具有了对印度大乘佛教的般若、唯识与如来藏这三大系思想以及禅学相融会的思想特色。事实上，在南有摄论学派、北有地论学派大谈“阿赖耶识”的南北朝时期，以《楞伽经》传授也是最合适的。到东山法门、禅宗初创时，弘忍、惠能等逐渐转为以《金刚经》传法。禅者传法，以经印心，这本来就是一种方便法门，禅者对经典的态度都是“六经注我”而不拘于文字相的。《金刚经》言简意玄，破除万执，更适合弘忍、惠能等文化程度不高的人自由地引申发挥。禅家一向重“治心”、“安心”，这是禅宗能在传统哲学由本体论向心性论演进的过程中作出特殊贡献的重要原因之一；而禅宗的“教外别传”说又为它不拘经教，对包括传统思想在内的各种学说任意摄取、为我所用提供了理论依据，这是禅宗能够比天台禅更为中国化的重要原因之一。

在达摩“二入四行”的安心禅法中，最高的境界还只是“与道冥符”，到了东山门下，禅观之境由外到内，实相与自性合一，已成为普遍的趋势。神秀的观心看净与惠能的识心见性，禅法与意境各不相同，返观心源、自性解脱的路数却无二致。融本体论与心性论为一体的禅宗以佛教为本位的三教合一，为中国传统哲学过渡到宋明理学的又回到儒家本位上的三教合一，提供了模式与经验，促进了宋明理学的产生。宋明理学的产生，标志着佛教思辨精华最终为传统思想所吸收同化，佛教作为一种思想体系便不再有什么大的发展。



## 二

从中国传统哲学的发展来看，以宇宙论为主的先秦哲学发展到以本体论为主的魏晋玄学，又经南北朝隋唐的心性学说而转入了宋明理学。禅宗是最有代表性的佛教心性论，它在传统哲学的发展中所起的承上启下的重要环节作用是不可低估的。

中国禅宗有南能北秀之分。神秀北宗以自性清净心为依持，在禅法上偏重“时时勤拂拭”的渐次修习，倡凝心入定、观心看净的摄心内证法门。惠能南宗以无所执著的当下之心为依持，在禅法上强调“无相无念无住”的直了见性，倡随缘任运、不假修习的自性顿悟法门。南北禅宗在禅法上的差异，实际上是达摩禅法中一直包含着的楞伽与般若这两种不同思想倾向分化发展的结果。神秀北宗代表了重楞伽心性说的倾向，惠能南宗则发挥了般若无所得的思想。融摄般若实相说与楞伽心性论，这是达摩系禅学思想顺应中国化佛学发展的总趋势而表现出来的基本特点之一。南能北秀的分化，除了佛教自身的原因外，与中国传统思想也有密切的关系。传统哲学都以“天人合一”为最高境界，但在天地与我为一还是我与天地为一的问题上，却始终存在着不同的思想倾向。从老子的“涤除玄览”以观其道，荀韩的“制天命而用之”与“缘道理以从事”，到王弼的“圣人体无”，程朱的格物致知、即物穷理，从哲学思维的高度来看，无不体现着我与天地为一的思路。而从庄子的“道无所不在”、坐忘以逍遥，到思孟的“存诚尽性”、“尽心知天”，郭象的自然任性、适性逍遥，以及陆王的“吾心即是宇宙”、“吾心之良知即所谓天理”，等等，则基本上都遵循着天地与我为一的思路。以此观之，神秀的观心守心、拂尘看净与惠能的自性具足、无修无证之差，正是传统思想中不同思想倾向影响的结果，同时它又反过来影响到了传统思想的进一步发展。

禅宗之所以能成为传统哲学发展的重要环节，与其革新佛教的反传统特色也是分不开的。反对执著文句，反对布施、持戒等外在的修持，这是南北禅宗的共同特点。一般认为惠能南宗是如此。其实，神秀北宗也不例外。神秀曾明

确地提出：“今令学者，唯须观心，不修戒行”<sup>①</sup>，以观心来统摄一切戒行。他还认为，“广费财宝，多积水陆，妄营像塔，虚役人夫”，这都是令人惭愧的迷妄行为，“此之修学，徒自疲劳，背正归邪，诈言获福”。这与惠能南宗所传的达摩言造寺度僧、布设斋， “实无功德”<sup>②</sup>之说，如出一辙。在神秀看来，只要“摄心内照”，就能自然成就无数功德、种种庄严。他强调，对于经典佛语，要“因筌求鱼，得鱼忘筌；因言求意，得意忘言”。神秀还特别从理论上对不须累世修行作了论证说明，他把佛所说的经历三大阿僧祇劫解为方便说，认为“佛所说言三大阿僧祇劫者，即三毒心也”，只要“观心”以除贪瞋痴三毒心，便得解脱。如果执著佛说的无数劫，那是“末世众生愚痴钝根”。这实际上也为顿悟说提供了理论基础。因此，神秀主张的“悟在须臾，何烦皓首”，并非他的偶然之见，而是他的一贯思想，只是神秀的顿悟仍有待于渐修而已。

惠能南宗则在反传统的道路上走得比北宗更远，它进一步破除了神秀北宗还保留着的观心看净、摄心内证等形式化的东西，以般若无所得为指导思想，倡内外无著、任运自在的解脱修行观，并在突出自我解脱、强调主体意识的基础上，进一步破除了对佛祖的迷信与崇拜，乃至有丹霞烧木佛取暖之事和“佛之一字，永不喜闻”之语流传后世。<sup>③</sup>到后来，“呵佛骂祖”、“烹佛烹祖”<sup>④</sup>成了南宗普遍的禅风。其目的都是要人回光返照，自性自度，自悟自己本来是佛。临济义玄为了要人“更不别求，知身心与祖佛不别，当下无事，方名得法”，甚至叫人“向里向外，逢著便杀。逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱”。这当然不是要人真的拿起刀子来杀人，若那样的话反而又是有所执著了。这里只是破除执著之心，要人“但莫受人惑”，“不与物拘，透脱自在”<sup>⑤</sup>。禅宗这种突出人性、人格、人的价值、人的觉悟，大胆破除权威，不迷信任何偶像的战斗精神不仅对佛教界，而且对整个中国思想界的影响都是巨大的。一些进步思想家都曾利用过这种精神来反对封建正统思想的权威，明末著名思想家李卓吾就是一个典型。禅宗的革新佛教，一方面扩大了它的流传范围，另一方面也从内部对佛教起了一定的破坏作用。后世禅宗

① 敦煌本《观心论》，以下引文凡不注出处者，均与此同。

② 见宗宝本《坛经·疑问品》。

③ 《五灯会元》卷五《丹霞天然禅师》。

④ 《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》与《五灯会元》卷八《吉州匡山和尚》等。

⑤ 以上引文均见《古尊宿语录》卷四。

的玩弄辞藻、故弄玄虚，或依样画葫芦，逐渐失去了临济喝、德山棒的初旨。佛教的衰微与此不无关系。

禅宗对传统佛教的革新，既有其内在的原因，例如，这是对繁琐名相、经师之学的反动等，也受到了外在的影响，例如玄学的得意忘言与儒家的重视人生等。更重要的也许是社会历史的需要。因为任何人都不可能造出一个宗教，无论是统治者、知识阶层还是平民百姓，都需要一种简便易行的宗教来作为精神寄托，而禅宗正好满足了大多数人的需要。关于这方面，学术界多有论述，在此不赘。这里只想指出两点：

第一，禅宗反对墨守成规，死守经典，注重领宗得意，探究人的价值，这从中国学术思想的发展来看，有其重要的地位。汉代经学重家法师传，搞繁琐的训诂考证、章句注疏而不敢在思想上创新发挥，玄学则倡导一种自由的学术空气，不拘经典释文而重发挥义理，深化了哲学思想。南北朝以来，佛教盛行，讲经解论，注疏经典，又成风气。禅宗反对这种学风，强调自我领悟，用活泼泼的语言启发人们独立思考，这对于开宋明理学的一代风气，应该说是起了一定的积极作用。

第二，禅宗是一种宗教，它的所谓革新，虽然突出了人的问题，却并不能真正解放人。但它在中国学术思潮的演进中所起的重要作用还是不能忽视的。人们常喜欢引用马克思对马丁·路德的宗教改革所作的论述来评价禅宗，这确实是比较贴切的。禅宗强调的识心自度、不依靠祖佛、不依靠外在的修持形式、反对布施功德等等，与马丁·路德的凭信仰得救、不必以教会为中介、不靠遵守教会的礼仪规条、反对赎罪券等等，确实有许多惊人的相似之处。而其本质与作用，也与马丁·路德的宗教改革十分相近。马克思说：

路德战胜了**信神**的奴役制，只是因为他用**信仰**的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第9页。

一般人均引此语录以说明禅宗革新佛教的本质。其实，马克思同时还肯定了马丁·路德宗教改革所起的作用。马克思认为，“人的根本就是人本身。……对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条**绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系**”。正是在这个意义上，马克思又说：“即使新教没有正确解决问题，它毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不是俗人同俗人以外的僧侣进行斗争，而是同自己内心的僧侣进行斗争，同自己的僧侣本性进行斗争。”<sup>①</sup> 据此，马克思进一步提出了彻底革命的要求。对照可见，禅宗反对离开现实的人世来考虑问题，它那出世的哲学实际上却起着人世的作用，它同样具有把人的问题提出来的积极作用，而这对于中国学术思想由宗教本位的隋唐佛学过渡到伦理本位的宋明理学，是极为重要的。

### 三

禅宗的理论是一种心性学说。禅宗的心性论曾对宋明理学产生过多方面的影响，这是人所共知的事实。宋儒的崇“四书”，谈性理，重修养，无不体现出佛教特别是禅宗思想影响的存在。程朱“理一分殊”的理事说与陆王“心即宇宙”的一体同仁说，也都与禅宗思想有着直接的理论渊源关系。有时候，理学家所用的语言也与禅宗极为相似。例如集理学之大成的朱熹认为：“且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”<sup>②</sup> 这是朱熹哲学的理论基础。而在禅宗中，赵州禅师早就说过：“未有世界，早有此性，世界坏时，此性不坏。”<sup>③</sup> 牛头宗龙牙和尚亦说：“道是众生体性，未有世界，早有此性，世界坏时，此性不灭。”<sup>④</sup> 朱熹只是以理替换了性而已，而在朱熹思想中，“性即是理”，性理是不二的。心学的集大成者王阳明著名的“王门四句教”称“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动”，而“知善知恶是良知”，这与禅宗的心性本觉、无念本净，显然

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第9页。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《五灯会元》卷四《赵州从谏禅师》。

④ 《宗镜录》卷九十八，《大正藏》第48册，第945页下。

也是相通的。王阳明以“灵明”解说“心”，认为灵明充塞天地，为万物之主<sup>①</sup>，这与禅宗的“知之一字，众妙之门”<sup>②</sup>，就更是一脉相承的了。从这里我们可以看到，中国化的佛教在儒家以“知”说性的影响下<sup>③</sup>，将印度佛教的心性本寂发展为心性本觉，并进一步产生出了以般若智慧解说心性心体的禅宗，而禅宗又直接为宋明理学提供了思想资料。

在禅宗对宋明理学的诸多影响中，禅宗对心性的探究说明及其修习方法对宋明理学的影响也许是最大、最显著的。张载虽是一位反佛的理论战士，但他的人性论区分了天地之性与气质之性，要人通过“变化气质”而反归天地之性<sup>④</sup>，他那“不萌于见闻”的“德性之知”能达到“视天下无一物非我”<sup>⑤</sup>之境，这种思想显然仍受到了禅宗净妄之心与明心见性思想的影响。<sup>⑥</sup>至于程朱陆王对人心道心的研究，就更是受启发于禅宗。

在佛教中，对于人性的净染，本来就有两种不同的说法：一是以真如为清净体，以阿赖耶识为染净之所依来说明转染成净的理论；一是以如来藏沟通真妄染净，以此来说明“心性本净，客尘所染”的道理。体现在禅法上，就有离妄为真与息妄显真的差别。这种差别在宋明理学中也有明显的反映。二程视人心与道心为二，人心为私欲，要灭；道心为天理，要存；“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭私欲，则天理明矣。”<sup>⑦</sup>朱熹不太赞成这种说法，他认为，道心为天理，人心亦有合天理的可能：“只是人之一心，合道理的是天理，徇情欲的是人欲。”<sup>⑧</sup>因此，只要“革尽人欲”，便“复尽天理”。<sup>⑨</sup>陆九渊则从天人合一的角度反对人心人欲、道心天理之说，并进一步反对人心道心之分，他说：“心一也，人安有二心？”<sup>⑩</sup>王阳明也明确地说：“人心是天渊，无所不赅，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一

① 以上引文均见《传习录》下。

② 宗密：《禅源诸论集都序》卷上之二。

③ 孟子性善论所言之“四端”，实即指人先天地具有道德意识的萌芽。

④ 《经学理窟》。

⑤ 《正蒙·大心篇》。

⑥ 张载这种复归式的人性论实际上在李翱的“复性论”中就已定下了基调。

⑦ 《二程遗书》卷二十四。

⑧ 《朱子语类》卷七十八。

⑨ 《朱子语类》卷十三。

⑩ 《象山先生全集》卷三十四。

齐去尽，则本体已变，便是天渊了。”<sup>①</sup> 由这种思想进一步发展而有罗钦顺、王夫之、戴震等人的天理不离人欲、天理即在人欲中的思想，也就是很自然的了。从宋明理学人性论的发展可以看出，二程对心性的看法与北宗禅的“离念本觉”较为接近，朱熹则有向南宗禅的“无念本觉”转化的趋向，陆王则完全与南宗禅的“当下之心”相通。但在修学方法上，朱熹的积习贯通，由逐日的格物而至“一旦豁然贯通……吾心之全体大用无不明”<sup>②</sup>之境，则与神秀北宗的“渐修顿悟”相一致，而陆九渊的“先立乎其大者”，“一是即皆是，一明即皆明”<sup>③</sup>，则与南宗的“顿见佛性，渐修因缘”<sup>④</sup>，“若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭”<sup>⑤</sup>相通。由此反映了禅宗对宋明理学影响的复杂性。不过，从总体上看，程朱和陆王的哲学思想以及修学方法上的差异，与南北禅宗之间的差异是很相一致的。当然，这只是从哲学思维与方法上讲，若就内容而言，它们一个立足于儒家伦理，一个致力于自性解脱，两者是迥异其趣的。

总之，在佛教中国化过程中形成并发展起来的禅宗，上承佛教中国化的传统，下开宋明理学的先河，在中国思想史上的地位是极其重要的，对中国哲学的影响是广泛而深远的。认真地、深入地探讨禅宗在中国思想史上的地位与影响，对于了解中国传统文化的特点，了解传统思想在中外文化交流中发展的规律，都是很有意义的。本文只是在这方面作了初步的努力，许多问题还有待于进一步研究与探索。

（原载《南京大学学报》1990年第5—6期，原题为  
《禅宗——中国传统哲学发展的重要环节》）

① 《传习录》下。

② 《大学章句》。

③ 《象山先生全集》卷三十四。

④ 敦煌本《菩提达摩南宗定是非论》下卷。

⑤ 宗宝本《坛经·般若品》。

# 明代四大高僧与三教合一

儒佛道三教在中国历史上虽时有争论，有时这种争论还达到相当激烈的程度，但三教融合的总趋势却始终不变，三教一致、三教合一的呼声也不断出现，唐宋之际更是形成了绵延上千年之久、成为中国学术思想发展主流的三教合一思潮。到明代时，三教仍在儒学为主导、佛道相辅助的基本格局下继续融合，并在融合中持续发展。从佛教方面来看，由于宋明理学被确立为封建的正统思想，因而佛教在内外融合的同时，更表现出了对新儒学的迎合。三教合一、会通儒学既是当时名僧禅师的共同主张，也是他们思想的主要特点。明代最有影响的四位佛教大师，即并称为明代佛教四大家的云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭，他们的思想虽各有特色，但也都反映了当时佛教内部以及佛教与儒、道趋于融合的基本特点。本文即拟对明代四大高僧的主要思想及特点作一概要的论述，以求从一个侧面来了解明代的三教合一思潮的基本特点。

## 一 云栖株宏

株宏（1535—1615），俗姓沈，字佛慧，自号莲池，晚年居杭州云栖寺，故世称莲池大师或云栖大师。少为儒生，以孝著称。三十二岁出家，受具足戒后，云游诸方，遍参知识。他归心净土而又兼重禅教律，自云“主以净土，而冬专坐禅，余兼讲诵”<sup>①</sup>。他提倡的净土法门是以“持名念佛”为中心，认为“念佛一门，止观双备”<sup>②</sup>。他大力强调持名念佛的易行与功高，指出：“观法理微，众

---

<sup>①</sup> 《重修云栖禅院记》，《云栖法汇·手著》第十二册。

<sup>②</sup> 《答何武峨给谏》，《云栖法汇·手著》第十册。

生心杂，杂心修观，观想难成。大圣悲怜，直劝专持名号。良由称名易故，相续即生。此阐扬持名念佛之功，最为往生净土之要。若其持名深达实相，则与妙观同功。”<sup>①</sup>同时，他又以念佛来会通禅教律，认为“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛。”<sup>②</sup>他还认为，若人不读经看教，便无从了知有净土阿弥陀，也就不会念佛，亦不能真正参禅有所悟解，因此，他联系自己的实际而常劝人重视经教，他说：

予一生崇尚念佛，然勤勤恳恳劝人看教，何以故？念佛之说，何自来乎？非金口所宣，明载简册，今日众生何由而知十万亿刹之外有阿弥陀也？其参禅者，藉口教外别传，不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证，不与教合，悉邪也。是故……学佛者必以三藏十二部为楷模。<sup>③</sup>

株宏本人对华严教义十分精通，曾以华严宗的“五教”判教说来判释《阿弥陀经》，认为此经摄于“顿教”而兼通“大乘终教”和“圆教”这前后二教。他对佛教的戒律行仪也有所发挥。他的《具戒便蒙》等建立了律制的范例，他所修订的《瑜伽焰口》、《水陆法会仪轨》及《朝暮二时课诵》等仪式则一直流传至今。

株宏在“极力主张净土，赞戒、赞教、赞禅”（智旭语）的同时，也大力主张儒佛道三教的一致论，强调三教“理无二致”、“三教一家”，他说：

三教……理无二致，而深浅历然；深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。<sup>④</sup>

他还特别地调和儒家与佛教，认为“儒主治世，佛主出世”<sup>⑤</sup>，佛能“阴助王化之所不及”，儒则能“显助佛法之所不及”，因此，“核实而论，则儒与佛，不相

① 《普示持名念佛三昧》，《云栖遗稿》卷三。

② 《普劝念佛往生净土》，《云栖遗稿》卷三。

③ 《竹窗随笔·经教》，《云栖法汇·手著》第三册。

④ 《正讹集·三教一家》，《云栖法汇·手著》第六册。

⑤ 《竹窗二笔·儒佛配合》，《云栖法汇·手著》第四册。



病而相资。……知此，则不当两相非，而当交相赞也”。<sup>①</sup>

由于株宏思想的调和性与兼融性，因此，他受到了佛教内外普遍的推崇。净土宗推他为“莲宗第八祖”（悟开《莲宗九祖传略》），华严宗则以他为圭峰宗密下第二十二世（守一《宗教律诸宗演变》），“天下名公巨卿”也都倾心师事之。德清将他誉之为“法门之周孔”，认为他“才，足以经世；悟，足以传心；教，足以契机；戒，足以护法；操，足以励世；规，足以救弊。……可谓法门得佛之全体大用者也”。<sup>②</sup>评价可谓之高。他的弟子很多，次第及门问道者成百上千，其中又以居士为多。

株宏一生著述甚丰，有《禅关策进》一卷、《阿弥陀经疏钞》四卷、《梵网菩萨戒经义疏发隐》七卷、《具戒便蒙》一卷、《竹窗随笔》三卷、《云栖遗稿》三卷等三十余种，由其僧俗弟子按“释经”、“辑古”和“手著”三大类汇集为《云栖法汇》，现有金陵刻经处的刻本流通于世。

## 二 紫柏真可

真可（1543—1603），俗姓沈，字达观，号紫柏。吴江（今属江苏）人。少任侠，自云“本杀猪屠狗之夫，唯知饮酒啖肉，恃醉使气而已”。<sup>③</sup>年十七，仗剑远游塞上，行至苏州，遇虎丘僧明觉，便从之出家。出家后常闭户读书。年二十，受具足戒。此后，游方各地，遍访诸师，但并没有专一的师承。曾入庐山学法相义，又至五台从受老宿指授。万历元年（1573）至京师，于名僧遍融门下参学。他誓志振兴禅宗，随处兴修天下古刹，但从未应请担任过住持，亦未曾开堂传法，都是应机接引，随处指点而已。

真可十分强调文字的重要作用，认为“文字，佛语也；观照，佛心也；由佛语而达佛心，此从凡而至圣者也”。他曾说：“释迦文佛，以文设教，故文殊师利以文字三昧辅释迦文。”因此，“凡佛弟子，不通文字般若，即不得观照般若；若不通观照般若，必不能契会实相般若”。针对当时一些不立文字的参禅者，他尖锐地指出：“今天下学佛者，必欲排去文字，一超直入如来地。志则高

① 《竹窗二笔·儒佛交非》，《云栖法汇·手著》第四册。

② 德清：《古杭云栖莲池大师塔铭》，《云栖法汇·手著》第十三册。

③ 《紫柏尊者全集》卷十四《礼石门圆明禅师文》。

矣，吾恐画饼不能充饥也。”<sup>①</sup>在他看来，“此娑婆世界，非以文字三昧鼓舞佛法，法安可行！”<sup>②</sup>他也不赞成那种“以为禅家古德机缘可以悟道，悟道断不在教乘上”或“以为念佛求生净土”远胜于参禅看教等说法，曾专门批驳了此类的“七大错”。<sup>③</sup>

文字经教对于学佛悟道既然十分重要，当然就不可不要。真可鉴于过去梵夹本《大藏经》卷帙重多，阅读十分不便，乃“欲刻方册，易为流通”。<sup>④</sup>遂于万历十七年（1589）在五台山妙德庵以明《北藏》为基础，校明《南藏》，创刻方册大藏经。由其弟子道开、如奇等人主持。后因山中寒苦，不便刻经工作，便又移至浙江余杭径山寂照庵续刻，是为《嘉兴藏》（亦称《径山藏》）。

在思想上，真可对佛教各宗和儒佛道三教也采取了调和的态度。时人曾言：达观可大师“最可敬者，不以释迦压孔老，不以内典废子史。于佛法中，不以宗压教，不以性废相，不以贤首废天台。盖其见地融朗，圆摄万法，故横口所说，无挂碍，无偏党。与偃墙倚壁、随人妍媸者，大不侔矣”<sup>⑤</sup>。真可认为，就教而言，“法相如波，法性如水”，波即水，水即波，法相宗与法性宗应该是融通为一的。<sup>⑥</sup>就禅与教而言，“宗、教虽分派，然不越乎佛语与佛心。传佛心者，谓之宗主，传佛语者，谓之教主”<sup>⑦</sup>，传佛语而明佛心，传佛心而无违佛语，禅宗与教门各派也是一致的。因此，他强调：

性宗通而相宗不通，事终不圆；相宗通而性宗不通，理终不彻。……  
纵性相俱通而不通禅宗，机终不活。<sup>⑧</sup>

真可自己虽以禅为重，但他对天台、华严与唯识等教义也是颇有研究的，均有专著存世。对于儒佛道，真可也强调三教一致、三教同源，认为儒佛道三教

① 以上引文均见《紫柏尊者全集》卷一《法语》。

② 《紫柏尊者全集》卷二十四《与吴临川始光居士书四》。

③ 见《紫柏尊者全集》卷三《法语》。

④ 德清：《达观大师塔铭》，载《紫柏尊者全集》卷首。

⑤ 顾仲恭：《跋紫柏尊者全集》，载《紫柏尊者别集附录》。

⑥ 《紫柏尊者全集》卷十四《礼石门圆明禅师文》。

⑦ 《紫柏尊者全集》卷六《法语》。

⑧ 《紫柏尊者全集》卷十四《礼石门圆明禅师文》。

“门墙虽异本相同”<sup>①</sup>，均发源于“身心之初”“湛然圆满而独异”的先天“妙心”。<sup>②</sup>他特别会通儒佛，曾把儒家的仁义礼智信“五常”说成是“人人本自有”的“五如来”，要人皈依礼敬“五常”而成就佛果。<sup>③</sup>

万历三十一年（1603），京城发生了“妖书”事件，即有一部关于宫廷内部倾轧的匿名书，称神宗要改立太子。皇上震怒，下令搜索犯人。“交结士夫”、“时时游贵人门”的真可遭人诬陷而被捕，年底死于狱中。后有德清为之撰《塔铭》，陆符为之作《传》，其著作被编为《紫柏尊者全集》三十卷和《紫柏尊者别集》四卷，另有附录一卷。他的僧俗弟子很多，从之问道者更众。著名文人冯梦祯、汤显祖等都曾从之问学，钱谦益、董其昌等则都曾撰文赞颂他。德清在《塔铭》中称其宗风足以“远追临济，上接大慧”，并在《紫柏老人集序》中称他“虽未踞华座，竖槌拂，然足迹所至半天下。无论宰官、居士，望影归心、见形折节者，不可亿计”。可见其在明代佛教界的名望和在社会上的影响。

### 三 憨山德清

德清（1546—1623），俗姓蔡，字澄印，号憨山。自幼即受佛教影响，年十二，被送至寺院攻读儒书，年十七即通诗书。年十九到金陵栖霞山出家，先从禅净双修而又深达华严教义的云谷法会学禅，又从无极明信听讲《华严玄谈》，并受具足戒，后又从法会受净土念佛法门，自云“尽焚弃所习，专意参究一事，未得其要，乃专心念佛，日夜不断”。隆庆五年（1571），开始云游各地。先北上入京，听讲《法华》与唯识，并于遍融真圆与笑岩德宝门下请示禅要。万历元年（1573）游五台山，爱北台憨山的奇秀，遂默取为号。回北京不久，又赴五台山。曾在山上讲《华严玄谈》，“十方云集僧俗，每日不下万众”。<sup>④</sup>万历十一年（1583），德清离五台，前往东海牢山（今山东青岛崂山），诛茅结庐以住。皇太后曾遣使送三千金，以修庵居，但德清将此全数救济灾民。万历十四年（1586），神宗敕颁十五部《大藏经》，散施天下名山，太后送牢山一部，并建海

① 《紫柏尊者别集》卷一《题三教图说》。

② 《紫柏尊者全集》卷十二《释毗舍浮佛偈》。

③ 见《紫柏尊者全集》卷二十《五常偈》。

④ 以上引文见德清自撰《年谱实录》，《憨山老人梦游全集》卷五十三。

印寺，请憨山主持。

万历二十三年（1595），神宗不满太后为佛事花费太多，迁罪于德清，以“私创寺院”的罪名将德清发配充军至广东雷州。在广东期间，德清曾入曹溪，修复了六祖惠能的开山道场南华寺（即原来的“宝林寺”，宋初赐名“南华禅寺”），并任住持，大弘禅学，因而他也被称为“中兴”曹溪的祖师。

德清得到赦免以后，曾先后入湖南，至九江，登庐山，又游杭州，到苏州，并一度定居于庐山五乳峰法云寺，为众开讲《法华》、《楞严》、《金刚》、《起信》、《唯识》诸经论，撰成《华严经纲要》八十卷，效仿慧远六时礼念，修持净业。天启二年（1622），又回到曹溪，并于次年去世。

从德清一生的经历可以看出，他的思想涉及的内容十分广泛，师承不拘于一人一家，学说不拘于一宗一派。吴应宾在《憨山大师塔铭》中说：“纵其乐说无碍之辩，曲示单传，而熔入一尘法界，似圭峰（宗密）；解说文字般若，而多得世间障难，似觉范（慧洪）；森罗万行以宗一心，而产无生往生之土，又似永明（延寿）。”表明他是一个禅教并重、禅净双修的禅宗僧人。

德清在教理上较重华严，主张禅与教的融合。他认为，“佛祖一心，教禅一致”，参禅人应该“以教印心”而不应该“动即呵教”。<sup>①</sup>他在《刻起信论直解序》中甚至说：与其“固守妄想、增长我慢为参禅”，“不若亲持经论为般若之正因种子也”，他称自己作《楞伽笔记》、《楞严悬镜》等经注，“是皆即教乘而指归向上一路”。针对当时“弃教参禅”和“性相之执”的偏见偏行，他反复强调：性相二宗，同出一源；禅教二门，同归佛心；性相、禅教是本无差别的。他说：

吾佛世尊，摄化群生，所说法门，方便非一。而始终法要，有性相二宗，以其机有大小，故教有顿渐之设。末后分为禅教二门：教则引摄三根，禅则顿悟一心。如一大藏教，千七百公案，其来尚矣。<sup>②</sup>

据此，他大力倡导“性相双融”、禅教并重，认为“虽性相教禅，皆显一心之妙，……是则毁相者不达法性，斥教者不达佛心”<sup>③</sup>，若“执教者迷宗，执禅者

① 《憨山老人梦游全集》卷六《法语》。

② 《憨山老人梦游全集》卷二十《净土指归序》。

③ 《憨山老人梦游全集》卷二十五《西湖净慈寺宗镜堂记》。

毁教，皆不达佛了义之旨耳”<sup>①</sup>。

在以禅会教的同时，德清还主张禅净双修。他认为，以禅为高而薄净土是不对的，他甚至说“净土一门，修念佛三昧，此又统摄三根、圆收顿渐，一生取办，无越此者”<sup>②</sup>。因此，他十分强调在参禅的同时兼修净土，认为参禅念佛是相资为用、无二无别的，他说：

佛祖修行之要，唯有禅净二门。……且念佛即是参禅，更无二法。<sup>③</sup>

吾佛说法……百千法门……其最要者，为参禅念佛而已。……故初参禅未悟之时，非念佛无以净自心，然心净即悟心也。菩萨既悟，而不舍念佛，是则非念佛无以成正觉。安知诸祖不以念佛而悟心耶？若念佛念到一心不乱，烦恼消除，了明自心，即名为悟。如此念佛，即是参禅。……故从前诸祖，皆不舍净土。如此则念佛即是参禅，参禅乃生净土……而禅净分别之见，以此全消。即诸佛出世，亦不异此说。若舍此别生妄议，皆是魔说，非佛法也。<sup>④</sup>

据此，他得出结论：“是故，念佛参禅兼修之行，极为稳当法门。”<sup>⑤</sup>

德清在佛教内部主张禅教一致、禅净双修的同时，对外也大力宣扬儒、佛、道三教合一，特别是援儒入佛，以佛释儒。他曾把三教说成是为学的“三要”，并认为三要在于一心，他说：

为学有三要：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。此三者，经世、出世之学备矣。缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则肖之而已。……然是三者之要在一心，……一得而天下之理得矣。<sup>⑥</sup>

① 《憨山老人梦游全集》卷十九《云栖大师了义语序》。

② 同上。

③ 《憨山老人梦游全集》卷十《法语·示凝菴通禅人》。

④ 《憨山老人梦游全集》卷九《法语·示慧镜心禅人》。

⑤ 《憨山老人梦游全集》卷五《法语·示刘存赤》。

⑥ 《憨山老人梦游全集》卷三十九《说·学要》。

他还进一步提出了三教一理、三圣一体的说法，认为若以三界唯心、万法唯识而观，则“三教本来一理”，“三圣本来一体”。“由是证知，孔子，人乘之圣也，故奉天以治人；老子，天乘之圣也，故清净无欲，离人而入天；……佛则超圣凡之圣也，故能圣能凡，在天而天，在人而人，乃至异类分形，无往而不入。”<sup>①</sup>根据这种三教一致、三教互补、为学不可偏废的观点，德清本人不仅精究佛理，而且博通儒、道。除佛教著作外，他还撰有《大学纲目决疑》、《大学中庸直解指》、《春秋左氏心法》、《老子道德经注》、《庄子内篇注》、《观老庄影响说》等等。他以佛教禅学思想来解释《大学》；用唯识理论来解释《老子》；还把佛教的“五戒”说成就是儒家的“五常”，把孔子的克己、归仁说成是佛教的禅定、顿悟<sup>②</sup>；甚至说“孔老即佛之化身”<sup>③</sup>。德清所强调的“三教圣人，所同者心，所异者迹也。……心、迹相忘，则万派朝宗，百川一味”<sup>④</sup>，显然是当时三教合一的时代思潮的直接反映。

德清的佛教著作也很多，内容涉及性相、空有、禅教等许多方面。现有其门徒汇编的《憨山老人梦游全集》五十五卷流通于世。

## 四 蕅益智旭

智旭（1599—1655），俗姓钟，名“际明”，又名“声”，字振之，别号“八不道人”，晚称“蕅益老人”。苏州吴县木渎人。少时习儒，曾“誓灭释老”，“作论数十篇辟异端”。十七岁时因读株宏的《自知录序》和《竹窗随笔》等，“乃不谤佛，取所著《辟佛论》焚之”。二十四岁时从德清的弟子雪岭剃度出家，命名智旭，后于株宏塔前受具足戒和菩萨戒。二十七岁起遍阅律藏，因见宗门流弊，乃决意弘律。三十二岁时，拟注《梵网》而作四阄（一曰宗贤首、二曰宗天台、三曰宗慈恩、四曰自立宗）问佛，拈得台宗阄。于是究心于天台教理，但并不以台家子孙自居，“以近世台家与禅宗、贤首、慈恩，各执门庭，不能和

① 《憨山老人梦游全集》卷四十五《观老庄影响论·论教乘》。

② 请参见《憨山老人梦游全集》卷五《法语·示袁大涂》。

③ 《憨山老人梦游全集》卷四十五《道德经解发题·发明归趣》。

④ 同上。

合故也”<sup>①</sup>，表明他虽重天台，而兼弘禅教律各家学说。三十三岁始入浙江孝丰（今浙江安吉）灵峰。后又游方各地，遍学法相、禅、律、华严、天台、净土诸宗教义，不断从事讲说与著述。晚年定居灵峰寺。

智旭在思想上追随株宏、真可与德清，“融会诸宗，归极净土”<sup>②</sup>，同时又主张儒佛道三教合一。他认为，“性相二宗，犹波与水，不可分隔”<sup>③</sup>。而禅与教也是不可“视作两涂”的，因为“禅者教之纲，教者禅之纲也；禅者教之领，教者禅之襟裾、袖摆也。……禅与教如何可分？”<sup>④</sup>智旭对于戒律也是特别重视的，主张禅教律三学统一。他说：

人知宗者佛心，教者佛语，不知戒者佛身也。……倘身既不存，心将安寄？语将安宣？纵透千七百公案，通十二部了义，止成依草附木、无主孤魂而已。<sup>⑤</sup>

有时候他又说：

禅教律三，同条共贯；……禅者佛心，教者佛语，律者佛行。世安有心而无语无行、有语而无行无心者乎？<sup>⑥</sup>

智旭对戒律的强调是针对当时禅门的堕落败坏情况而言的，同时也反映了他的禅教律兼重的思想特色。智旭对净土法门也是推崇之至的。他的禅教律学，后来都指归净土。他曾说：

若律若教若禅，无不从净土法门流出，无不还归净土法门。

因此，他在参禅、禅净双修数年后，“索性弃禅修净……专事净土”，特别偏重

① 以上引文均见《灵峰宗论》卷首《八不道人传》。

② 《灵峰宗论》卷十之四附《跋·书重刻〈灵峰宗论〉后》。

③ 《灵峰宗论》卷六之三《序·重刻〈大佛顶经玄义〉自序》。

④ 《灵峰宗论》卷六之四《序·偶拈问答自序》。

⑤ 《灵峰宗论》卷二之一《法语·示初平》。

⑥ 《灵峰宗论》卷二之三《法语·示世闻》。

持名念佛法门，认为这样“较西来祖意，岂不更直捷耶”<sup>①</sup>？智旭将禅宗的参究会归于天台的教观，又以天台教观应用于念佛法门，由于他的思想偏重台教，认为天台圆教遍摄禅、律、性、相，因而认为念佛也就能总摄释迦一代时教。智旭的这种思想对后世佛教、特别是对天台宗影响很大，形成了合教、观、律归入净土的灵峰派，一直延续到现代。

智旭在调和儒佛道三教方面也是颇有特色的。他曾以“自心”为三教之源，认为“心足以陶铸三教”，他说：

自心者，三教之源，三教皆从此心施設。苟无自心，三教俱无；苟昧自心，三教俱昧。<sup>②</sup>

在他看来，所谓“三教圣人”，亦不过是“不昧本心而已”。“本心不昧，儒老释皆可也；若昧此心，儒非真儒，老非真老，释非真释矣”<sup>③</sup>。智旭还特别花大力气调和儒佛两家的学说，写下了不少这方面的专论专著。他曾著有《周易禅解》，以禅解《易》，自述“吾所由解《易》者无他，以禅入儒，诱儒知禅耳”（《周易禅解自序》）。又作《四书藕益解》，以佛理解说儒家的《四书》，以“借《四书》助显（佛教）第一义谛”，“助发圣贤心印”（《四书藕益解自序》）。他大力宣扬孝道以调和儒佛，认为“世、出世法，皆以孝为宗”<sup>④</sup>，“儒以孝为百行之首，佛以孝为至道之宗”<sup>⑤</sup>。他还提出所谓的真儒与真佛说，认为“在世为真儒者，出世乃为真佛”<sup>⑥</sup>，并由此而得出了“非真释不足以治世……而真儒亦足以出世”<sup>⑦</sup>的结论。据此，他强调“惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛”<sup>⑧</sup>。在智旭这里，佛与儒，出世与入世，彻底合二为一了。对于佛教的五戒与儒家的五常，智旭也继承了前人的说法，认为“五戒即五常”，不过他又说，“五常只能

① 以上引文见《灵峰宗论》卷六之一《序·刻〈净土忏〉序》。

② 《灵峰宗论》卷七之四《疏·金陵三教祠重劝施棺疏》。

③ 《灵峰宗论》卷二之三《法语·示潘拱宸》。

④ 《灵峰宗论》卷四之二《孝闻说》。

⑤ 《灵峰宗论》卷七之一《题至孝回春传》。

⑥ 《灵峰宗论》卷二之四《法语·示语幻》。

⑦ 《灵峰宗论》卷七之三《疏·玄素开士结茅修止观助缘疏》。

⑧ 《灵峰宗论》卷七之四《疏·数先开士守龕助缘疏》。



为世间圣贤，维世正法，而五戒则超生脱死，乃至成就无上菩提”<sup>①</sup>，这反映了他毕竟是一个佛教徒，他的立足点还在佛教，因而从根本上还是视佛教高于儒家的，只是为了迎合儒家才调和儒佛、强调两者不二的。

智旭的著作很多，他自己曾说：“犹忆初发心，便从事禅宗。数年后，涉律涉教，著述颇多。”<sup>②</sup>其弟子成时曾把智旭的著作分为“宗论”和“释论”两大类。“宗论”即《灵峰宗论》十六卷，分三十八子卷；“释论”包括《阿弥陀要解》、《法华会义》、《唯识心要》、《毗尼事义集要》、《阅藏知津》等四十余种，近二百卷，其中《阅藏知津》四十四卷是一部兼有“经录”和“提要”双重特点的著作，对《大藏经》所收的一千七百七十三部佛典一一录目解题，方便了后人的阅藏，对后世佛藏的编目分类也有一定的影响。

（原载《佛学研究》1998 年刊）

① 《灵峰宗论》卷二之五《法语·示吴劬庵》。

② 《灵峰宗论》卷六之四《楞伽义疏后自序》。



## 访谈篇

---



# 宗教情怀与真理认知

——洪修平先生访谈录

问：先生的博士论文《禅宗思想的形成与发展》已于多年前在台湾佛光出版社出版，后又在大陆与台湾出版了一系列佛教文化方面的学术专著，在海峡两岸颇受关注。谈及个人的学思历程，据知先生曾受到严北溟、任继愈两位学界前辈的启迪，而落实自己在佛学研究上的方向和努力，这里，请先生具体地谈一下。

答：是的，继《禅宗思想的形成与发展》之后，又有拙著《十大名僧》、《禅学与玄学》和《中国禅学思想史》等先后在海峡两岸同时出版，另外还分别在大陆出版了《中国佛教文化历程》、《如来禅》、《惠能评传》和在台湾出版了《肇论注释》等。我希望能弘扬中华优秀传统文化并为海峡两岸的文化学术交流做更多的工作。

在我的佛学研究学术经历中，严北溟和任继愈这一南一北两位佛学研究大家和学术前辈对我的启迪与帮助确实是非常之大的。严北溟教授是我在复旦大学攻读博士学位时的导师，他对我谆谆教诲，使我终身难忘。任继愈教授在我走上中国哲学史的研究道路以来，也始终不断地给予了我很大的关心与帮助。他们的著作和论文是我经常拜读的，从中获益匪浅。此外我还要特别提到的是孙叔平教授和郭朋研究员。孙叔平教授是我读硕士研究生时的导师，我的专业是中国哲学史，而之所以比较偏重佛教哲学，在很大程度上是受了孙先生的影响。孙先生在完成了七册《中国哲学家论点汇编》的基础上，以七十岁的高龄开始撰写《中国哲学史稿》，在此书的《序言》中他说道：“中国佛学是中国哲学的一个组成部分。二者是互相影响、互相渗透的。……佛家的哲学，我勉强接触一点原著。系统的研究，我是没有力量了。希望更年青的同志啃一啃这一

只酸果。”这对我的影响很大。我最初想把宋明理学作为自己专攻的方向，但考虑到宋明理学实际上是以儒家为本位的儒佛道三教合一，其哲学思维受佛家影响很深，若不懂一点佛学，很难深入研究。而佛学向以艰深晦涩著称，很需要集中一段时间专攻一下。那么，趁自己年轻，又有三年专门的读书时间，何不先来啃一下佛学这只“酸果”呢？由于我修读佛学，主要是为了更好地把握中国哲学，我是把中国佛学作为中国古代哲学的一部分来研究的，因此，我从一开始就十分注意佛教的中国化和中国化佛教的特点等问题。我的硕士论文是从魏晋玄佛合流中来研究僧肇的佛学思想，博士论文是以中国化最为典型的禅宗为研究论题，体现的都是这样一种基本思考。而在我初涉佛学之时，有幸得到了郭朋先生的专门指点。当时，他应孙叔平先生和王友三先生的邀请，曾来南京大学讲学，我得以与他朝夕相处一个多月。从那以后，我一直把郭先生当作我的佛学老师，他也把我视为他的学生，时时给我指点。王友三教授则在孙叔平先生身体不太好的情况下，实际上担当着我的指导老师。如果说，十多年来我在佛学研究方面有所长进的话，那么与上述各位先生以及其他许多在此未能一一提及的师长们的帮助是分不开的。当然，好的外缘也要落实到自我的努力上，禅宗讲的自性自度，我想用在佛学研究方面也是适合的。

问：中国思想界一直以来皆认为魏晋时期的玄学理论是受到佛教与老庄的影响而开拓起来的。这个讲法，近人汤用彤、冯友兰诸位都有所断定而成为“共识”。魏晋玄学的发展，亦随着两家义理而得到取向。这种取向固然是著实其精神意识上。先生年前也曾撰写过一本专著广泛地阐释老庄义理、佛家意识对玄学的关系。先生可否就“历史的契机”来解说一下玄学衍生的精神方向？

答：关于玄学理论同佛教和老庄的关系，其实在学界有不同的看法。

就玄学与老庄而言，两者的关系当然很密切，玄学可以说是老庄道家思想在魏晋这个特定时代的新发展。玄学以道家自然哲学为基本骨架来会通儒家的社会人生理想，从哲学的高度来观照社会人生，协调人的自然性与社会性的关系，其本质是探讨建立一种既能满足人性发展需要又能合乎伦理名教的理想社会，因而玄学从表面上看是一种辨名析理的清谈，崇尚玄远虚无，实际上它的理论基点一刻也没有离开过现实的社会和人生。玄学的以道解儒，以儒合道，是在魏晋社会条件下对社会的和谐发展与人的安身立命之本所作的理论探索，它既弥补了道家人生论的不足，也在客观上对战国秦汉以来儒道合流、特别是

儒道人生哲学的互补倾向，在理论上作出了总结，从而框架了传统文化儒道互补的基本格局，并对佛教传入以后的中国文化形成以儒为主、以佛道为辅的三教合一产生重要影响。就玄学对老庄道家哲学的继承与发展而言，学界很多人把玄学称之为新道家，我想是可以的。问题在于从老庄道家到魏晋玄学，佛教是否起过一定的作用。这就涉及到了玄学与佛学的关系问题。

就玄学与佛教的关系而言，也有两个方面的问题：一是在玄学形成的过程中，是否受到过佛教什么影响；二是在玄学发展中，与佛教有怎样的关系。关于第二个问题，大家比较容易有共识，即认为玄学盛行以后，佛教般若学得以依附于玄学而大兴，并在玄学的影响下形成了“六家七宗”等般若学派和僧肇对玄佛合流的批判总结，玄学化的佛学也反过来影响到玄学的进一步发展。但关于第一个问题，从汤用彤先生以来，学术界实际上一直比较强调玄学的产生是中国固有的传统思想演变的结果，而不是外来佛学影响的产物，也不是我国固有传统思想和外来佛学思想合流的产物。在谈到玄学与佛学的相互影响时，也特别强调影响的先后，即认为玄学影响佛学在先，然后才是佛学反过来影响玄学，反对不分先后地谈相互影响。但我对此有不同的看法，我认为，虽然在主要玄学家的有关传记中到目前为止没有发现他们接触佛教或阅读佛典的记载，但从佛教当时的传播情况和玄学家的思想来看，似不能忽视老庄道家化的佛教译经对老庄道家思想的发展和玄学思想的形成所可能产生的影响。我曾经撰文认为，玄学“贵无论”对老子思想的新发挥，很可能是在佛教“本无”等思想的影响下完成的，般若学的“本无”似可视为从老子的“有生于无”发展到王弼的“以无为本”的中介之一。而玄学的形成发展乃至盛行，又反过来促进了佛教般若学的繁兴，乃至有玄学化“六家七宗”的出现。这就是老庄玄学与佛教双向影响、交互作用的关系。我觉得说佛教的传入刺激或促成了玄学的形成，并不排斥玄学是中国固有的传统思想自身演化的结果这一说法，因为传统思想的发展有其内在的必然性，佛教的影响只是起了一种推动或催化的作用。当然，这个问题可以继续研究。

至于您提到的玄学衍生的精神方向，我想，若联系佛教与老庄的影响而论，那可能主要表现在内在的超越性方面。传统儒家比较偏重从社会层面来观照人生，故而在宗法社会中比较强调宗法伦理，注重入世有为而“成圣”，传统道家注重人的自然本性，强调效法自然，无为“归真”。在佛教般若学有无双遣以求内在精神超越的影响下，这两种思想的结合才有可能更好地形成从哲学的高度

来探讨社会人生的玄远之学，而不至于落入简单的处世式的新道家或新儒家。这为传统思想开出了寻求安身立命之道的方向。从这个意义上说，唐代佛教禅宗和宋代理学（包括心学）相继而起就是很自然的了。玄禅的相异互补，相通相摄，以及禅玄入理、佛道归儒，这我在《禅学与玄学》一书中已作过专门论述，此处不再赘言。

问：佛家的体用义，近人如熊十力认为它比儒家、老庄的为特别，此种讲法当然是指所谓“空有的殊义”。谈及佛家的体用义，我们应当怎样去把握？再者，禅宗的精神方向着实内心豁然的领悟，体用义的衡定对玄禅方面是否有其充实的意义？这里请先生详析一二。

答：谈到佛家的体用义，我觉得要注意的是中印佛教的不同特点。中国佛教是从印度传入的，它在继承佛陀创教基本精神的同时，也经历了一个不断中国化的过程，从而既保持了佛教的一般特点，又富有中国化的特色。中国化佛教最重要的特色之一，就是它重现世现生的人文情怀，这是受儒家为代表的中国传统文化入世精神影响的结果。佛家有很丰富的哲学，中道与不二法门是其突出的内容，由此而展开的体用义，在中国的社会文化背景下，其重心是落实在当下的生活，“体用不二”是以自我圆满具足的心性为根本依持，以无分别智为引导而达到“出世不离入世，入世以求出世”。这在禅宗表现得最为典型。禅宗融解脱理想于当下的现实人生之中，化修道求佛于平常的穿衣吃饭之间，所谓“性在作用”、“平常心是道”，都是对此的概括。我很赞同汤用彤先生的观点，他认为魏晋玄学始终未尝离乎人生这个主题。我觉得中国佛教的体用义是接着玄学的精神发展的，它把佛教的超越精神落实在日常的生活之中。后来王阳明的本体即功夫等等，也都可以看做是对魏晋以来玄佛体用一如观的儒家解释。

禅宗所讲的内心的豁然领悟，依我的理解，主要是对宇宙人生根本道理（实相）的体认，这同样也体现了哲理上的即体即用。体用是人对宇宙世界和社会人生的哲学思考，这种思考要落实在现实的人生层面上才有其实际意义，仅仅满足一种思辨的爱好是不够的。同时，这种“哲学思考”也是很有意义的，它能帮助人实现精神的升华与超越，而不至于随顺世俗而迷失自我。

问：说人生终极理想或终极价值的证成，与自觉本然之心是有相关的意义。



玄理禅学的精神是有其超越义、殊胜义。先生披读这方面的文献典籍多年，对玄禅的了解也许会有个人的洞见，请谈一下。生命的底蕴与人生的真谛，这些课题，在本质上说均属内涵着宗教情怀的超越取向。对所谓“宗教情怀”的解悟，当代新儒家宗师唐君毅先生是甚为肯定的。先生对此有何见解？

答：禅玄对生命的底蕴和人生的真谛，都有自己独特的体证，对此，我在《禅学与玄学》中曾作过专门的探讨。这些课题确实都内涵宗教情怀的超越取向。不过对所谓“宗教情怀”的解悟，禅玄有着不同的特色，这种不同的特色在一定程度上又体现着哲学与宗教的差异。我认为，任何宗教都有其特殊的哲学，不同的哲学也都有其特殊的宗教情怀，宗教与哲学从根本上都是为了探讨并解决人类的生存问题，特别是生存的本质、意义、价值与终极目标等等，因而两者有相通之处。但宗教与哲学毕竟又不是一回事。宗教更多地诉诸信仰，重精神的追求；哲学则以理性为特征，重概念的分析。这样，两者的宗教情怀或内涵的超越取向也就表现出不同的特色，其超越的最终价值取向也是不一样的。值得一提的是宗教哲学，因为宗教哲学可以说是以人类的理性来论证宗教的信仰，又以宗教的信仰来发挥人类的理性能力，因此具有双重的意义，即既最大程度地显示了人类理性的力量，同时又充分反映了人类能力的有限性。所以我觉得谈禅学，似乎也应从理论及其内在精神两方面来把握。

问：中国儒道佛三家的意识理念，大抵上说是有互通的方向，这就是通过生命的教化而凸显所谓完善的人格形态。此种人格生命、道德生命的开显是有其理想义、超越义。先生曾写过不少探讨人生智慧与人文教化的文章，这里请谈及一下人格生命、道德生命的理想义及超越义之证成的问题，好吗？

答：中国的儒道佛三家，确实都注重理想人格的塑造，其在儒家曰“圣人”，在佛家为“佛陀”（菩萨），在道家（道教）则为“真人”。其具体内容虽然不一，重心也有所不同，但体现着道德上的“完美无缺”、“至善至美”，却是一致的。这种“完人”人格在现实中虽然很难完全实现，但在化导众生、倡导文明、提升人类品性方面，却有着十分重要的意义。因为儒佛道三家都强调人皆可圣，即理想人格是可求可致的，并对理想人格的实现，都提出了践履方面的具体要求。人格生命、道德生命的意义也就在不断趋于完善中得到了“升华”，人生的意义与价值也就在此中得到充分的体现。对践履的不同要求——儒家从社会人伦关系中来观照个体生命的本质、价值及其实现，因而以仁爱、义

礼来规范人的行为；道家与道教从宇宙人生的自然大化中来审视生命的意义与本质，因而崇尚返朴归真，自然和谐，精神自由；中国的佛教则从缘起、无我出发，以超越生死的眼光来审视整个人生，立足于心性而要求息妄显真，无念本觉——这也就是所谓的三家教化之道的差异。但这种差异在某种意义上说，只是一种迹的不同，而非道的根本对立，因而三者可以互补。这也是中国儒佛道对人类文明的重要贡献。我正在筹划编一套以“中华之道与儒佛道文化”为主题的学术丛书，也是基于这样的思考。

问：宋明理学的内涵精神，有人认为与玄禅两家有关，亦有人持不同的看法，认为佛老并未对理学有所影响。从文化思想的发展历程来看，究竟所谓“出入佛老”或是“指斥佛老”对宋明理学而言，何者是对的？再者，所谓“性理之学”，对人生自我实现及自我超越，其真实的意涵是怎样？

答：我认为，老庄禅玄对理学有影响，而且影响是非常深刻的。关于这个问题，我在《禅学与玄学》等拙著中曾有过说明，在我即将出版的《儒佛道与中国哲学——三教关系史与论》中也将有专门的论述。我认为，从思想发展的实际来看，所谓“出入佛老”和“指斥佛老”，对于大多数宋儒而言，这两者都是成立的。因为宋儒的“出入佛老”，既是历史环境的客观推动，也是出于发展传统儒学的主观选择。通过对老庄禅玄的历史继承和有选择的吸收而使儒家的伦理体系在心性本体论的支持下得以重建以后，“指斥佛老”以恢复儒家道统和伦理精神就成为大多数理学家的自觉行为。所谓“性理之学”，一般主要指程朱派的理学，它也是在融摄佛老的基础上建立起来的，惟其如此，才能更好地在“吾道自足”的信念下，依持自家的心性论而“指斥佛老”。伦理本位的“性理之学”在人生自我实现及自我超越的终极理想设定和价值指向上，与避世以求逍遥的“道”及不离世间以求出世的“佛”是有所不同的，它从心性论上提升了传统儒家的思辨哲学性和内在超越性，但它仍保留并进一步发展了传统儒家的社会政治理想和人伦情怀，因而在实现理想的途径与方法上，入世有为、修齐治平仍然是理学的基本点。

问：现实人生的价值寻求，往往会受到特定的社会历史条件所制约。禅宗强调内在的觉悟是当可把握到寻找价值的泉源。关于禅学的人生观、社会观之价值寻求，请先生分别表述一二。

答：人生价值的设定和追求，都会受到各种社会历史条件的制约。中国的儒佛道三家，从本质上看，探讨的都是人和人生问题，但在对人的价值取向上和在人的实现途径等问题上，表现出了不同的文化特色。儒家从现实主义出发，重人的社会性，强调从人的社会关系中来实现人的本质，道家则重人的自然性，强调个人的独立和精神的自由，因而在实现人的途径上，儒家重礼乐教化、修齐治平，道家重效法自然、返朴归真。儒道两家的人生哲学在现实人生的层面上可以实现一种互补，进可以儒积极入世，退可以道无为自处，从现实人格的培养上看，儒家强调的对社会和他人的仁爱尊重和道家的独立自由，也是健全的人格所必须的。

外来的佛教通过对“自作自受”的“业报轮回”的强调而把人们引向为善去恶的人生道德实践以追求永超苦海的极乐，以其独特的人生哲学对人的未生之前与已死之后以及现实人生的进退现象的必然性等作了充分的说明，提供了以彼岸世界的超越眼光来审视现实社会人生的特殊视角，从而弥补了中国传统思想文化对生死等问题关注不够的某些缺憾，并与儒道融合互补，共同对中国人的生追求发挥着重要影响。特别是中国禅学的人生观，它以佛教理论为基础，同时又融进了儒家对现实社会人生的关注和道家对精神自由的向往，因而它一方面能如上面所说的，从缘起、无我的立场出发，以超越生死的眼光来审视整个社会人生，帮助人们从心灵深处来把握宇宙人生的本质，从根本上破除种种贪著，另一方面它又能劝导人们随缘超然，不离世间觉，帮助人们以出世的心态来入世，从而有效地调控心境，珍惜生命，善待当下，更好地生存。这正是以禅学为主要代表的中国佛教能与传统的儒道互补的重要原因。

问：中国宗教的现代化取向，于近十余年来已有许多人提及。禅宗这个派别，在日本、韩国两地，大抵上是取得所谓“现代化”的方向。对比之下，中国佛教禅宗显示的却不甚明朗。禅宗作为实践性的宗教，它的现代化取向当怎样厘定才合乎共识？

答：由于中国佛教宗派自明清以来相互融合日趋加深，禅宗也是一样，而且宋代以来兼摄了净土等其他法门的禅宗几乎成了中国佛教的代名词，因此，我这里想谈一下整个中国佛教的现代化问题。我认为谈到中国佛教的现代化取向，人间佛教是值得大力提倡的。

问：“人间佛教”这个词语，当代佛门龙象印顺法师早于三十年前已提出。佛教人间化，人间佛教化，确实成为我们当前佛教活动的指引。人间化、佛教化并不只是一套理论，同时也是一种信念和准则。这也许是印顺法师的佛教见解，先生对此不知道有何看法？

答：我赞同“佛教人间化”的提法，但对“人间佛教化”的提法，还有些不太理解。我认为人间佛教确实不仅是一套理论，也是一种信念和准则，而更准确地说，它实际上体现了中国佛教的一种基本精神。对此，拙著《中国佛教文化历程》在分析太虚法师的人间佛教思想时曾指出，太虚法师所积极倡导的建设人间佛教，其实是在新的历史条件下对大乘佛教入世精神特别是唐宋以后中国佛教入世化、人生化倾向的继承和进一步发展。大乘佛教的“不坏假名而说实相”、“不坏世法而入涅槃”以及“世间与涅槃不二”等思想为佛教的出世间法与世间法的沟通提供了契机，而中国化的佛教正是由此而进一步走向了现实的社会和人生。中国佛教的入世化、人生化倾向可以说是由来已久，它构成了印度佛教中国化的重要内容之一。本质上追求出世解脱的佛教传到中国来以后，在以儒家为代表的传统思想文化的影响下日益形成了关注现实人生的入世精神和现实主义品格，立足于“众生”（普及一切有情）的解脱而强调永超人生苦海的佛教在中国则更突出了“人”的问题。隋唐以来兴起的禅宗，就是在充分肯定每个人的真实生活所透露出的生命的底蕴与意义的基础上，融解脱理想于当下的每一念之中。宋明以后，中国佛教的入世化、人生化倾向表现得更加充分，大慧禅师的“世间法则佛法，佛法则世间法”和憨山大师的“舍人道无以立佛法”等成为中国佛教的普遍共识。虽然入世对于中国佛教来说，仍然只是方便法门而非究竟，其仍是以出世为旨归和终极理想的，但人间佛教的提出，毕竟体现出了中国佛教特有的文化精神。事实上，太虚法师以后的中国佛教也正是一步步走上了人间佛教的道路。特别是20世纪60年代以来在台港兴起的新型佛教团体和佛教文化事业，都以面向现代社会和人生为主要特征，以创办新式教育、融贯现代科学文化精神、借助现代传播手段来弘法传教，努力契合现代人的心理和精神需要，关注人生，服务社会，并在随应时代的不断除旧创新中赋予佛教以新的活力，开拓了佛教在现代发展的新途径。而中国大陆的佛教目前也正在提倡人间佛教的思想以期自利利他，实现人间净土。当然，建设“人间佛教”，这在理论上和实践上都还存在着许多有待解决的问题，但这不应影响它成为中国佛教现代化的基本取向。

**问：听说您多次参加国际和全国学术会议，并赴美国访问和讲学，能不能请您再谈谈这方面的感想？**

答：十多年来，确实参加了不少有关中国哲学和中国宗教的学术会议，特别是有关佛学研究方面的会议，接触到了国内外许多同行专家学者和宗教界人士，也曾在大陆并赴台湾地区，多次与台湾地区学者交流。收获很大，感想也很多。特别是在美国的访问和讲学，有许多难忘的深刻感受。例如中国哲学在世界文化史上的重要地位正日益得到人们的肯定，中国哲学的世界性意义和价值也受到了越来越多的人的关注。再比如西方学者强烈的社会责任感和历史使命感，他们在选择研究课题时，都非常注意结合现实的社会和人生问题，许多人对中国的儒家有兴趣，也与儒家的理论特色和受儒家影响的东亚社会的发展有密切关系。同时，我深切地感受到了在世界各地的华人共有的一颗中国心。尽管许多人生活在不同的国度和地区，国籍也不尽相同，但由于同是中华民族的子孙，因而都对中华民族和中国传统文化的今天和未来表现出了强烈的关注。在与学者广泛交流的过程中，我深深地体会到，作为中国文化的研究者，我们有责任把优秀的文化遗产继承下来，并将它发扬光大，这就要求我们既要有现代眼光，又要有世界眼光，既要使传统文化现代化，又要致力于传统文化的世界化。要使传统文化现代化，就要深入地研究中国传统文化的主要特点与基本精神，发掘其中的现代意义与价值，克服其局限与不足，并努力吸取世界上人类的一切优秀文化成果，来更新发展传统文化，使之适应现代社会和人生的需要。而所谓传统文化的世界化，我的意思是说，中国文化既是中华民族的骄傲，也是世界文化的一部分，是人类共同的文明成果，其中具有普遍性意义的东西理应为全人类作出贡献。因此，我们应该立足中国，放眼世界，既要更多地了解世界的发展与需要，也让世界更多地了解我们的文化，我们要以世界的眼光来审视中国文化，以全人类的发展来评价其优劣得失，使中国文化更好地走向世界，为世界所了解并接受，从而更好地为全人类服务。

放眼未来，任重而道远。

（本文由赵汝明提问及整理，原载台湾《中国文化月刊》1999年第12期）

# 纵横禅学与中国哲学

——佛学学者洪修平

中国大陆在“文革”后才接续发展佛学研究，在当时对宗教仍充满误解的环境下，却有一批学者，首开客观、公正研究佛教之风气，激活佛学研究序幕，创造近来佛学研究的一片繁景，其中，洪修平是重要的奠基起步者。在访谈中，洪修平畅谈“文革”后及现今的中国大陆佛教研究，以及佛学如何进入中国的思想界与哲学界，与中国哲学、思想文化产生深刻的关系。同时专擅禅宗思想史，对禅宗的革命性影响也有精辟的析论。

**问：您是在怎样的情况下展开研究佛学的因缘？**

答：我是哲学系的学生，1982年考上南京大学硕士生时，开始了佛学的研究历程。当时，我的指导老师是孙叔平教授，他专研中国哲学领域。他在《中国哲学史稿》上、下册（上海人民出版社1980年、1981年版）梳理中国哲学通史的过程中，有一个非常重要的感受，那就是研究中国哲学，是不能忽略佛学这个重要的部分。但是，他觉得自己的年纪大了，恐怕没有太多的精力去挖掘研究，因而希望有更多的年轻人来投入。而我也认为要了解佛学，才能全面且深刻地掌握整个中国哲学的发展。同时佛学是比较难的一个领域，如果，我不趁着硕士生这段完全可以专心念书的时候打根基，以后要再学，恐怕会更难、更没有时间。

就在这样的情况下，我走上了佛学研究的道路。而我所关注的是佛学与整个中国哲学的关系，换句话说，就是在中国哲学的发展中来研究中国佛学。而我也庆幸这条路走对了。如果，当时我没有好好打下佛学基础，那么日后就无法全面掌握整个中国哲学的发展，例如，研究宋明理学，就不能不研究佛学对它

们的影响。

而1982年，中国大陆历经“文革”，才刚恢复传统思想文化的研究，这个时期，我们称之为新时期。在此之前，大家对宗教、对佛教的理解，在相当程度上都是与反动、落后、迷信分不开，缺乏真正客观公正的理解。进入新时期以后，这种状况才慢慢有所改变。因而，我也可以说是在“文革”以后最早开始研究佛学的一批人。

## 佛教为中国哲学注入新血

问：您从中国哲学思想史与文化的脉络来考察佛教的发展，是否可就这方面来谈谈佛教开始被中国人接受的背景因素，以及吸收消化的过程？

答：佛教传到各地时，都保持着与当地文化对话、融合的弹性。佛教传入中国后，在汉代时，知识分子还是将它当成道士方术之流看待。要到魏晋时，它才真正进入中国的思想界与哲学界，与中国哲学、思想文化产生深刻的关系。

而魏晋时期对佛教的需求有两个重要的因素。一是中国传统的哲学思想在寻找自身的突破。二是人们需要新的宗教信仰安身立命。

就中国哲学思想进展来说，魏晋时期流行老庄玄学，老庄哲学喜好谈论有与无的哲学问题。许多知识分子注意到了佛教也有空无思想，虽然佛教空无思想与玄学的空无本体论是不太一样的，但是它们的思辨方式是可以沟通的，因而在解空说无的问题上，两者有了对话基础。例如东晋高僧支遁法师（字道林）引进佛教空无的思想来解庄子，马上就引起知识界的震动，像这种情形正反映了玄学自身发展的局限，而佛教的加入犹如一股新鲜血液，推动中国哲学能够往前走。

而就宗教而言，魏晋民生黑暗，政治动荡，百姓深感无常与痛苦，极需要精神的解脱和安慰，但是传统的思想文化无法满足此一需求，而佛教正好可以提供。

所以魏晋玄学后，有僧肇、竺道生等一流的思想家，他们的佛学思想皆受到玄学的影响，同时他们力图理解佛教思想，为中国社会人生的新思想与信仰需求奠定学理依据。

在这个过程中，我们可以看到佛教与当地文化的关系。以在中国发展的汉

传佛教而言，它带有中国特色，但仍保持着佛教的基本精神。从道安、慧远、僧肇到隋唐佛教的宗派都是这样的。它一方面延续佛陀创教的本怀，另一方面又融进了中国人的理解，这是一种吸收后的继承与创新。历代的高僧大德、佛教思想家随着社会、民众的需要，做出新的努力，新的贡献。而这依然是今天佛教不变的发展指引。

**问：**研究中国佛教的人都相当关注“佛性论”的问题，它是中国佛教的一大特色，它在中国所受到的重视远远超过印度，依您的看法，“佛性论”在中国发扬发达的原因何在？

**答：**这是一个相当复杂的问题，我只能说个概要。

在佛教之前，古代的印度具有梵我合一及梵神的观念。婆罗门教认为大梵天由不同的部位创生了四种姓，决定了他们在社会上的阶级地位。

佛陀创教主张人的平等，在立意上要破除社会等级的差别是由神意（大梵天）决定的传统想法。所以佛教主张缘起法，也就是没有至高无上的神，万事万法都是因缘和合。在缘起法下也导出“无我”的观念，人没有一个不变的自性和实体。用一种比接直接的说法，原始佛教是不谈中国人所说的“灵魂”。

不过到了部派佛教开始，因为要解决轮回解脱的主体性，“是谁在轮回？谁能造业？谁受果报？”这些问题，而有了补特伽罗之类的学说，以及重视对心的讨论。

据我掌握的资料，包括大乘佛教中观学派，瑜伽行派，都把这种讨论当成是方便教法，是一种不了义，不是一种根本的，因为它带有一种神我的倾向。从这里反映出在印度的佛教，缘起无我的思想还是根深蒂固的。

而中国文化和印度的背景是不一样的。首先，中国自古以来就有人的精神不死、灵魂不死的观念，这是极具宗教色彩的。另外主流的儒家文化，认为人有与生俱来的天性，每个人只要去除污染，恢复本善的心性，就能走上圣贤之路。从强调每一个人都有本性、且本性俱善的观点来看，就可以知道中国主流的文化价值是倾向人先天有一个自我主体，再加上传统的人死后有灵魂，受到这两种思想背景的影响，所以佛教在中国发展时，如魏晋时期包括慧远都谈法性论，法性论强调神不灭，到了梁武帝时代强调神明、心识，皆倾向人有个心性主体，与印度缘起无我已不完全一样了。当然这种理论与印度佛教的根本精神还是一致的。



无论是儒学，还是传统的宗教观念，再与佛教轮回报应，累世修行，出凡超圣的观念结合在一起，逐渐发展出以心性为主体的佛性论。

## 强调回归佛陀本怀

问：您是中国禅宗思想史的专家，禅宗是中国佛教的重要结晶，您可否谈谈禅宗对中国佛教的重要性？

答：我们知道佛陀创教的本怀，是要帮助人们寻找到解脱之道，并通过修行，达到解脱。解脱是一种心念精神根本性的转变。这种解脱所依恃的是智慧，而不是知识。知识与智慧不一样。花费过度的时间在知识性的东西，可能会丧失对根本解脱的追求。

佛教传到中国后，从南北朝至隋唐，各种佛教理论学说十分发达并逐趋繁琐。而理论过度发展下可能导致对基本精神的忽视，在这种情况下产生了禅宗，其意义就像魏晋玄学是对两汉经学的一种反动。因为两汉的经学发展到后来经常是引经据典加以注疏发挥，甚至出现了一个字或一个词就引出几万字几十万字注疏的繁琐之学。魏晋玄学的出现，所代表的意义，就是破除这种章句的繁琐之学，力图回归到圣哲的简约与实践的精神。禅宗也是这样的。

而为什么禅宗强调不立文字，不立文字不是真正的不要文字，而是破除对文字的这种执著。按照惠能大师的讲法就叫“心转法华”，不能让法华来转心，要了解佛法的大意和精神，不执著文字句子，也就是不要被文字牵着鼻子走。我觉得禅宗革命就是从这里开始。禅宗所强调的“以心传心”就是直接回归佛陀创教的根本精神，重视修心调心，明心见性，透过智慧来达到根本烦恼的消除。

问：长期研究禅学的过程，对您产生了哪些影响？

答：它对我是一种潜移默化的影响，在不同程度上影响我为学，做人，生活。透过禅带给我一种坦然面对顺逆的人生观，更加认识生命成长的本质。

例如我们总会碰到不顺利的事，认为自己的运气怎么这么不好，但是通过禅的观照，我很容易地就将它视为这是人生必经的过程。就像白天黑夜的交替一样。天黑之后会有白天，白天过去了肯定会有黑夜降临。既然如此，何必为

黑夜的来临惶惶不安呢？人生的顺逆就如同白天黑夜的交替，有顺有逆才是生命的真相，除非你不在人生旅程中。有了这样的认知与观照，对人生的各种挫败、烦恼也比较能坦然接受。因而，禅帮助我建立了根本认识生命的智慧。

## 梳理儒佛道关系史是未来目标

问：现在有许多中国大陆的学者投入佛学研究，您觉得中国学者的研究优势在哪里？而哪方面又是需要加强与学习吸收的呢？

答：当年我投入佛学研究时，资料很难找，连《大藏经》都不很齐全，可参考的海外书籍几乎没有，国内作品寥寥无几。但现在，中国佛学的作品每年都是几十种、上百种。在科学院与在大学做这方面研究的博硕士生也很多，所以这两年佛学研究发展相当快。

累积这些年的成果，我认为中国大陆佛教学者最大的优势就是研究本土的中国佛教，因为本身就生活在这种文化传统中，有直接的文化感受和自己的体悟。在论题上，他们擅长从宏观的历史、社会面向进行考察，从政治、经济、文化、社会心理等切入。

但是这种方式处理不好的话，很容易流于一种空洞，或大而无当的缺陷。因而在学生专攻佛学主题的硕、博士学位时，会有文史哲和文献方面的要求，譬如对儒、道、玄学乃至先秦墨家、法家等的钻研深入。在一个广博的背景下，加上深入的主题钻研，宏观与微观结合，学问才能贯通，研究才可能做得出色。这是中国大陆的研究特色。

而我会建议学生写论文时，要做得精细，也就是题目可以小做，但可以写得比较深。在知识的吸收上可以广博一点、扎实一点、丰厚一点，但是具体做一个题目的时候，就要求他们做得细一点深一点。也就是通常所说的要小题大做而不要大题小做。

至于中国大陆则十分缺乏梵文、巴利语原典语文的专门教师，故梵、巴语文的原典研究也少；而西方学者从语言学与哲学、社会学等角度研究佛学，这些皆是我们需加强与学习的。

问：请问您未来的研究计划与发展会在哪方面？

答：我的研究一直是在佛教。这几年来，我则关注佛教与传统儒家和道家道教的关系。也就是从佛教与儒家、道家道教的关系中，进一步研究佛教，同时也希望借助佛教的研究来加深对传统儒家、道家道教的认识。比方说，我准备要写一部儒佛道三教关系史，梳理三家在思想史上相互影响、冲突、渗透的错综复杂关系，同时以它们在历史上最重要的几个阶段，几个思潮的具体例子来说明。我认为从这三教关系中，才能真正的透视中国佛教的发展主流。此外，从中印两个不同的社会文化背景、特点去考察佛教在这两个地域的传播发展，以及中国佛教跟印度佛教的差别与联系，也是我要进行研究的。

第一种是横向的把握，第二种是纵向的把握。我希望通过横向纵向的交叉研究，能够加深对中国佛教的理解与把握。

（本文由黄文玲提问，林春兰整理，原载台湾《人生》杂志第227期，2002年7月号）

# 回归佛陀的本怀

——洪修平教授访谈录

2005年1月底，经张凤女士的介绍，我们波士顿地区的普贤讲堂有幸请到正在哈佛大学作访问学者的洪修平教授来给大家讲“禅学和禅宗”。洪教授是一位潜心研究中国哲学和宗教文化的学者，著述颇丰，特别对佛教的中观般若学和禅宗有深入的探究，他同时也是一位以坦诚开放之心、求真实践之志来学习佛法的善知识。不少会员对洪教授的演讲和即席问答反响很好。为此讲堂编辑组对洪教授进行了采访，以期对大家理解和修行佛法有所助益。

## 一 佛教和禅宗

**问：缘起无我和真常唯心两种思想怎样放在一起理解？大乘佛教中常乐我净的佛性和原始佛教中所要破除的常乐我净有什么不同？**

答：首先从学理和历史的角度来讲，缘起无我和真常唯心是佛教发展不同阶段出现的思想。缘起无我是整个佛教的基础，后来所有的发展要符合它，像确立的三法印即是证明，缘起无我一直贯穿佛教的发展。真常唯心是印度佛教后来根据不同众生的需求发展出来的。

同时，佛陀的本怀是要帮助众生了解宇宙人生的真相，从生死轮回和烦恼痛苦中解脱出来。佛法的一个很重要的特点是对治法，众生有种种的偏执烦恼，需种种的方法来对治。但是对方法本身也不能产生执著。当众生执著世界是“常、乐、我、净”，将虚幻、短暂、不实的东西当作终极的追求，佛法就通过缘起无我来揭示诸行无常，人生是苦，诸法无我，破除众生的妄想、颠倒。当

众生又执著“无常、断灭”时，就要讲“常”来破除其对“无常”的执著，“真常唯心”的心，不是颠倒妄想的众生心，而是解脱的佛性真心。大乘佛教中所讲的常乐我净的佛性是当众生破除了对虚幻不实的执著，而展现出的一种清净，寂静的境界，让人回归清净的本性，这是相对于生死轮回无常的“常”，是破除染污以后的“清净”。

当我们了解了佛陀的真精神，就不会被文字相牵着鼻子走。这正如中国佛教思想重要的奠基人僧肇所讲：“所见不实，则实存于所见之外。”也就是真实的东西存在于对万法虚假本性的揭示和体悟之中，这是大乘佛教理论的基础之一，即中观般若思想。了解后，对其他内容就比较容易理解了。

从历史展开来讲，缘起性空是大乘佛教兴起时最初的一股思潮，后来演变成大乘般若学，到后来发展出真常唯心论，又到唯识学，这本身是理论起承转合的一个发展，如单独拿出一段来，往往很难全面理解。如能清楚佛教发展脉络，就可体会其中的内在联系，把它圆融起来。

**问：禅宗重视宗教实践而不重义理探究，这样导致的风格有什么利弊？**

答：禅宗出现有它的时代背景，当时大家过分执著教义教理，专注于对文字语言的推敲，这时出现重视宗教实践的禅宗，强调“以心传心”，即以心来传佛陀的真精神。禅宗有很高的境界，它理解了佛陀的根本精神之后，将其圆融到生命当下的过程中，没有任何的计较、执著。禅宗的出现是一种对机。如果不了解这种背景，一味排斥教义经典，这又是走向另一个极端。人在还没有修行解脱之前，如不要正确的佛法大义来指导，只靠自己，最后走向何方就不能保证。所以佛教要发展要度众，就需要正确的教义教理来支撑，需要有人在这方面做出努力。佛教讲“信、解、行、证”，佛教的信不是“盲信”、“迷信”，而是依对佛法正确的理解来帮助加强信心。正确的信仰理解才能帮助更好的修证，然后才能获得更好的果报。历来高僧大德都是提倡“解行并重”、“解行相扶”。

佛教的特点是通过智慧来解脱。佛陀不是教人盲目地信仰他，而是教给你方法，来帮助你开发智慧，帮助你认清世界的本相，消除贪欲、执取。禅宗中有一句话：“文字语言当你执著它时，就成为障碍，当你悟解它的精神时，字字句句都是真理般若。”我自己觉得，任何一本佛经佛典都是能帮我们悟道，因为可以从不同角度来帮助我们理解真理。当我们明白了语言文字只是一种帮

助我们理解的工具，就要时时提醒自己，要时时能超越语言文字。这也就是达摩祖师所说的“藉教悟宗”。

问：禅宗讲“随缘任运、任心自运”，“不染不著、来去自由”，这是否和禅定所讲的另一面“于一所缘，系念寂静”有矛盾之处？

答：两者并没有矛盾之处。“于一所缘，系念寂静”是禅定修行方法的一个过程，在佛教出现以前就有，不是仅限于佛教的，是属于定的部分。当一个人思绪烦恼太多的时候，通过“于一所缘，系念寂静”，即通过专注一境而使心绪意念平静下来。当能够放下时，就不需硬要执著形式，可以随缘任运，任心自运。但如做不到随缘任运，还是需要“于一所缘，系念寂静”来收心，使心安定下来。“于一所缘，系念寂静”之后是“正审思虑”，即由定发慧，“正审思虑”是按佛教的智慧正确如实地了知宇宙人生的真相，不再生起贪著执取之心、造种种业，从而达到解脱。所以随缘任运是一种依于清净本心的境界，是禅宗对佛教精神的提倡。

问：禅宗所讲“任心自运”同平常人们所讲的“随心所欲”有什么不同？

答：当然不同，“随心所欲”的心是芸芸众生染著颠倒的心，是妄心，贪著心。而“任心自运”的心是人当下自然的本心，是离执的清净心，是六祖惠能所说的“依真如自性起念”的正念、正行。

问：禅一方面讲“正审思虑”，另一方面又强调“直接不假思索的体悟”，怎样理解这两种说法？

答：这两种讲法其实并无矛盾之处。这里所讲的“正审思虑”的思虑不是指凡夫理性或感性的思考思虑，而是当时佛教翻译借用了这样一个汉语的词汇，它表达的是一种如实正确了知之慧，是一种慧观，观悟。当然佛教讲“闻思修”，禅宗也有思惟修，这里的思还只是一个修行的过程。佛教所讲的“正审思虑”的智慧在最后是达到能所合一的，不分彼此，不分你我，没有我和我所认识的世界之分，整个是一个圆融合一的世界。

同时我们要明白，严格地讲，体悟不是一个理论问题，而是一个实践的问题，就像王阳明所讲的“知行合一”；就是只有真正做到了，才叫真正明白了。比方说“孝”，一个人做了很多研究，写了十几本关于孝的书，可是对父母不

好，就不能说他真正懂了孝。另一个人，他虽然不会讲很多道理，但是对父母很好，他其实已经懂得孝。当然，一个人如果既能懂得孝的道理，又能在实际生活中真的对父母很好，那就更好了。

问：您在论文中讲：“惠能强调的自心佛性不再是一个可以观可以修的真心，而是就体现在念念不断的无执著心之中，是众生不起妄念的一种自然状态。”这是否是对真心主体性的否定？

答：这不是对真心主体性的否定，而是对其实体性的否定。禅宗随顺了人们需要一种比较清楚的可依持的主体，确立了“真常唯心”的体系，但这个“真常唯心”是将般若实相和真常唯心的佛性圆融在一起，既确立了每个人的真心，又破除了对真心实体化的执著。它本身符合“缘起无我”和般若中观的非有非无，不再是一个可观可修的实体的东西，它就体现在当下的过程中。这是禅宗的一大特色。

禅宗一方面破除对外在权威的迷信和崇拜，强调每个人的自性自度，另一方面又将解脱理想融化于当下的现实人生之中，把修道求佛的修行贯穿在平常的穿衣吃饭之间，主张直指人心、即心即佛、“平常心是道”，强调凡圣平等、人佛无异和自然任运、自在解脱。禅宗以人性解佛性，把抽象神圣的佛性拉向人们当下本善的智慧心，其所说的自心自性，既是指宇宙本体或精神，也是对“自家生命”或人生实践主体的肯定，它所说的“修行”实际上就是人的自然生活本身，而它所说的“佛”，实际上也是指那种内外无著、来去自由的解脱“人”。

## 二 佛教的现代意义

问：您在论文中提到：“我一向认为，了解历史，是为了更好地把握现在、创造未来。同样，研究佛教，也是为了更好地把握当下、拥有更美好的未来。为此，今后在继续拓展佛教史的研究和深化对佛教义旨把握的同时，我将加强对佛教现代意义与价值的研究。”可否谈谈佛教的现代意义与价值？

答：佛教的现代意义与价值可以从很多方面来看。这里简单说几点：（1）

佛教以“缘起”和“无我”否定神本、确立人本的众生平等观正是对现实社会平等生存权利的维护。(2)佛教的修行解脱论是建立在善恶因果有轮回报应之基础上。这里面所蕴涵的劝人向善、积极进取的精神对现实社会人生意义重大。(3)佛教倡导以止、观的修行来对治无明与贪欲,对虚幻不实的东西不要生贪爱执取之心以造下种种惑业,保持心情的平和与宁静,这对克服人们对金钱名利一味追求,而忘了珍视自己当下的生活是有积极意义的。同时佛教用“不执著”来调控心境,使人们能体会不离不染的随缘自在也是十分有益人生的。(4)佛教的出世是并不排斥入世的,“佛法在世间,不离世间觉;离世觅菩提,恰如求兔角”。当代中国化佛教发扬的是人生佛教的精神,走上的是人间佛教的道路。为佛法常住人间、建设人间净土提供了契机。在世界宗教文化多元化的今天,佛教的意义和价值还开发得很有限,在世界宗教文化的整体格局中其声音还很微弱,这和它本身的意义和价值很不协调,需要大家齐心协力、共同努力。佛教信徒有责任、有义务把佛教中对人类有普世意义的东西推广出去,帮助大家在社会中,更好地认识世界,认识人生,更好地生活。

**问:对讲堂的学佛者有没有什么建言?应怎样提升自己?**

答:古德讲“解行并重”、“信、解、行、证”,其中每一个环节都应该重视。同时你们是普贤讲堂,信大乘佛教,就要学习大乘菩萨的这种精神,行菩萨行,不但要自己努力地学,努力地修证,同时还要来度众。如果对佛法能有深入的体会了解,可以更好地指导修证,同时修证的实践过程也能加深对佛法大意的理解。现代人生活节奏都很快,很忙碌。最好能把佛法和生活结合起来,例如争取做到“行住坐卧皆是禅”。注意修心,通过精神的修炼达到认识的根本性改变,对世界人生有正确的看法,能从事事物物中看到“缘起”和“无我”,看到事情的本相,不被外境所迷惑。言行举止、“身口意”都应该注意,能不断提升,因为这也代表佛教的形象,是向其他人介绍佛教的一个必要的要求,很重要。

**问:佛学研究对佛教和现实人生的意义何在?**

答:佛学研究从宗教角度来讲有宗教理论、宗教实践、宗教组织、信徒、仪轨、戒律等方面的研究,都能从不同层面来推动佛教的发展。佛学研究有教内的、教外的。在中国古代历史上,大量做佛学研究的都是佛教的高僧,如果



没有唐代和其之前的高僧做佛学研究，就几乎没有唐代的佛教。唐代佛教的兴盛，奠定了中国佛教的基础。中国佛教各大宗派的创立都是在唐代，创立的思想理论基础就是这些创宗的大家对佛教的教理进行了深入的研究。佛学研究可以加深对佛法大意的理解，推动佛教的发展，对大众的修行是有帮助的。如果有正知正见的佛学研究，那么其本身也可以是一种修行。

**问：谈谈您对佛教的发展中出现的不同流派和地方化的理解？**

答：佛法本身有方便法门来对机应物，针对不同的人，有不同的接引法门。在不同的文化、时代、区域条件下，佛法能做出适时的变化，是一个优势，佛法本身有真谛、俗谛这样一个理论机制，不同地方的人有不同的问题，当然就演化出不同的方法，关键在它根本的精神是应该不变的。

### 三 个人学思和实践

**问：佛教中的哪些思想令您感触较深？**

答：我个人觉得：缘起性空是一个基础，然后以中观般若的态度，对性空假有、涅槃佛性这些问题综合全面、正确地理解，最后把各种思想圆融起来是非常重要的。另外禅宗将这些理论落实在人的日常生活中间，非常强调在日常的工作生活当中，落实佛陀的教旨和体现佛教的精神，这对我有很大的帮助。

**问：您勤奋、深入研究佛学和中国文化思想的最重要的动力是什么？**

答：最重要的动力是佛教的真理性。我觉得佛教里面有很多真理。佛法对宇宙人生实相的揭示和把握对我们有很大的启迪。研究佛学给我很大的乐趣，佛法能帮助我们正确对待人生的很多问题，更好地生活，更好地把握当下。像我现在最大的乐趣就是有时间做所谓的研究，工作已不是一件辛苦的事，而是成为我生命存在的一种方式，帮助我不断提升内在的精神，更好地看待世界，工作完全和生命融为一体，这就是一种动力。已经乐此不疲了。

**问：曾听说过一句话“学即是觉”，您是否有此体会？**

答：我觉得学本身不是觉，但是能学习，就是觉悟的开端。学的过程即是

不断觉悟的过程。学习佛法是为了开智慧，读佛经、研佛理是一个很好的方法。佛教讲三乘，其中的“声闻”即听闻佛陀言教（以修学四谛为主）而觉悟，“缘觉”即观悟十二因缘之理而得道。“菩萨”则是求无上菩提（即对佛教“真理”的觉悟）、修六度利益众生者。佛陀成道后初转法轮，宣说的主要也就是四谛、八正道等。所以我感到学佛法本身就是修行，一方面，有正确的理论指导，在生活中即可潜移默化地应用，例如“行、住、坐、卧皆是禅”。另一方面，学佛不在形式，当我很虔诚、很专注地研读体会佛法，也是一种修行，佛法已逐渐融在我的生命里。当然不同的人需要不同的法门，有的人感到打坐比读经典更受益，那对他来说打坐更对机。我本人如有机会，也愿意尝试打坐，我并不排斥打坐。

**问：**您曾经进行儒道佛三教异同和互补的研究，可否谈谈儒道佛三教怎样在您的生命中起作用？遇到问题和挫折时怎样面对和超越？

**答：**儒家鼓励人积极进取，修身、齐家、治国、平天下。现实社会中，人是生活在群体中的，就要兼顾、协调群体中的各种关系，为社会和人类多做事、多努力。道家则从人的自然性着眼，通过效法自然，返朴归真，以实现精神自由的逍遥人生。佛教的智慧是超越生死，同时将解脱理想融化于当下的现实人生之中。这些都是中国文化中很有价值的东西，潜移默化地指导和帮助我为人处世。在比较平淡时，明白其实“天天都是好时光”，遇到困难时，可用佛教的“忍辱、精进不懈”来化解，继续努力。同时明白人生本来就是很多烦恼的聚合，佛教的八苦，最后一苦是“五蕴盛苦”，五蕴聚合成为人，人从一个角度来讲就是诸苦的集合体，所以我们要接受这个问题，不要为痛苦而痛苦，而是积极地通过修行，来化解、来超越。

**问：**您的文章严谨客观，同时又体现人文的关怀和圆融的精神，能谈谈您这种风格是怎样形成的吗？

**答：**我想这是在实际的生活磨炼出来的。生活很复杂，人面临的问题也很多。如果在和大家交流的过程中，自己有偏见、有执著，不严谨、不公正、不客观的话，一方面缺乏科学研究的态度，学问做不好；另一方面，佛教不仅仅是学问，本身是讲做人的道理，包括儒家、道家其实也是这样，要求言行一致、身体力行。而且儒家有些东西和大乘菩萨的精神也相一致，讲“仁爱、济

世”等等，像优秀的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的思想。既然明白了道理，就应实际地力行。同时要将这些思想推广出去，和大家交流，就要体现出这种恭敬、圆融、包容的精神。这也是我们对中华优秀传统文化的继承。

（本文由杨朝晖执笔整理，原载《普门学报》2005年7月第28期）

# 觉悟人生，群心向善

——洪修平教授访谈录

**问：**洪教授，您是国内著名的佛教学专家，在禅宗研究上更是硕果累累，请您谈谈您从事佛教研究的因缘始末好吗？

**答：**我从事佛教研究特别是禅宗研究，可谓是既有偶然也有必然，既有内因也有外缘，用佛教的话来说，就是多种因缘的和合。我是1977年“文革”结束恢复高考后上大学，在南京大学哲学系就读期间，出于对“文革”政治的不满，我就把自己的学术方向定在了中国古代哲学。记得大学毕业论文写的就是关于朱熹的理学思想，后来发表在《南京大学学报》上，这给了我很大的鼓舞。1981年大学毕业我考上了本校中国哲学史专业的硕士研究生，导师是孙叔平先生，这是我开始研究佛教的重要契机。孙先生在完成了七册《中国哲学家论点汇编》的基础上，以七十岁的高龄开始撰写《中国哲学史稿》，他在此书的《序言》中曾提出：中国佛学是中国哲学的一个重要组成部分，二者是互相影响、互相渗透的。由于深感自己年龄大了，孙先生寄希望于有更多的年轻人来深入研究佛学，这对我的影响很大。我最初想研究宋明理学，但也觉得宋明理学受佛家影响很深，若不懂佛学，很难深入，而佛学向以艰深晦涩著称，很需要集中一段时间来专攻一下，那么，趁自己年轻，又有三年专门的读书时间，何不先来探究一下佛学呢？这就是我走上佛教研究道路的最初因缘，也使我成为改革开放以来最早开始研究佛学的一批人之一。由于我最初研修佛学，主要是为了更好地把握中国哲学，我是把中国佛学作为中国古代哲学的一部分来研究的，因此，我从一开始就十分注意外来佛教与中国文化的关系问题。现在看来，从佛教中国化的角度、从中印佛教的比较中也确实能够更好地了解中国佛教的特点和精神。1982年我选的硕士论文题目就是从魏晋玄佛合流中来研究东晋著名

佛学家僧肇的佛学思想,当时写了近8万字(现收录于台湾《法藏文库》第19册)。研究生毕业以后,我留校任教,此时已被博大精深佛学所吸引,所以我在以极大的热情继续从事佛学研究,认真研读《大藏经》,同时也觉得需要花更多的专门时间来坚实佛学功底以探赜寻微,于是1985年我又报考了复旦大学的博士生,投到著名佛教学者严北溟先生门下专攻佛学,博士论文选择了唐代佛教宗派里面中国化最为典型的禅宗为研究课题,体现的既是上述自己研究中国佛教的基本思考,同时也是因为隋唐是中国佛教发展的鼎盛时期,隋唐佛教宗派的出现是佛教中国化基本完成的标志性成果,我希望通过对禅宗的研究来更好地全面把握中国佛教的发展及其特点和精神。我的博士论文《禅宗思想的形成与发展》在海峡两岸同时出版后,一方面承蒙同行学者的厚爱与鼓励,另一方面自己对禅、禅学与禅宗的兴趣也日增,于是便又写下了《中国禅学思想史》、《禅学与玄学》等禅学方面的研究著作。由于我是一直关注外来佛教与中国传统思想文化的关系,而中国传统的思想文化,虽然在先秦就有诸子百家之学,但发展至汉代以后,却主要以儒、道两家为重要代表,这样,外来佛教与中国固有的思想文化的关系,在很大程度上也就是佛教与儒、道的关系,所以我在以后的教学与科研中,就又开始关注儒佛道三教关系,我撰写的《中国佛教文化历程》也被学者评论为是“三教关系视野下的佛教史”。

**问:**依教授您的看法,中国佛教在以“三教”为主干的传统中国文化中占有何种地位和特殊意义?

**答:**佛教自汉代传入中国后,很快就在中国社会中得到了广泛的传播和发展,并逐渐与儒、道并列,跻身于中国文化的主干之一。自南北朝始,人们就往往将“三教”并称,隋唐时,更是出现了儒佛道三教鼎立的文化局面。儒佛道成为中国文化的三大基本组成部分,或三大主干。关于三教在中国文化中的不同作用,人们常“儒以治世、道以治身、佛以治心”来概括,这一定程度上揭示了儒佛道三教的不同特点及其实际影响。当然,从总体上看,佛教在中国文化中的地位,并不总是与儒、道完全等同,特别是与儒学相比,儒学自汉代董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”逐渐成为官方的意识形态以来,就一直在中国文化中占有主导地位,成为中国文化的主流与基础,自宋明理学被定于一尊以后,儒学更是获得了与佛、道不一样的地位。中国传统思想文化在上千年的递嬗演变中,最终形成的是以儒家为主、佛道为辅这样一种“三教合一”的

基本格局。但这丝毫不影响佛教在中国文化中的特殊地位和作用。这表现在许多方面，例如佛学促进了中国哲学的发展，如果没有佛学的滋润就不可能有宋明理学的出现。同样，如果没有佛教的艺术，中国的艺术会是怎样的一种情况？随着佛教研究的深入，人们已经认识到，不了解中国佛教，就不能很好地了解汉代以后中国哲学的发展，其实，不了解中国佛教，也无法全面地了解整个中国社会和文化的发展，无法真正把握中国文化的特点与精神。特别是入宋以后，中国佛教已经潜移默化地渗透到了中国社会和文化的各个领域和各个方面。至于说到佛教在“三教”为主干的中国传统文化中有何特别的意义，也可以从不同的方面看，我个人认为比较重要的是，佛教为人们提供了一种看待人生的特殊态度。这里面主要有两个方面：一是以三世轮回、超越生死的眼光来看待人生的生死。二是从缘起性空、万法无常的观点来看待现实的宇宙人生。这不仅对佛教信徒，而且对非佛教信徒来说，亦有重要的意义。与儒、道相比，这也体现了佛教的独特价值。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点。外来的佛教传入中国后，之所以能够赶超中土原有的诸子百家学说而最终与儒、道并列为三，其重要的原因之一，也在于它有一套独特的人生哲学。与儒道相比，儒家的“未知生焉知死”和道家的“六合之外圣人存而不论”都把对人及人生问题的探索限定在现世，未能以超越生死的眼光来审视整个人生，且对现实人生的进退现象之必然性缺乏有力的说明，而佛教则对人的“生从何来，死向何处”以及对现实的生老病死等问题作了富有特色的探索和说明，使为善去恶的要求更具有威慑性，在一定意义上弥补了以儒、道为主要代表的传统思想对人的生死问题关注或解决不够的缺憾。佛教的缘起性空、万法无常的观点也能帮助人克服对名利物质的贪欲，保持清净的本心。从历史上看，佛教与儒道在中国文化中分别发挥着不同的作用。对于现实的人生而言，人的需要是多方面的，而需要的不能充分满足又是经常性的；人生的道路也是曲折而复杂的，而这种曲折复杂在很多情况下又是自己难以掌控的。儒家所提倡的积极入世有为有时会在现实中遇到挫折，那么道家 and 道教提倡的随顺自然就可以成为调控心境的重要手段，而佛教的万法虚幻和解脱理想又可以帮助人以出世的心态来超然处世，使人不至于过分沉溺于世俗的物欲而不能自拔，不至于为此生此世的不如意而过分地烦恼。儒佛道三教曾以不同的人生哲学在历史上对中国人的心理调控和人生价值的追求发生过重要的影响和作用。而在物质财富和人的物欲同步迅速增长的当今之世，佛教在净化

人的心灵等方面应该可以发挥更大的作用。

**问：**您是研究中国禅宗的专家，您认为中国的佛教禅宗与印度源头的佛教有何种关系？有什么相同与相异的地方？

**答：**我觉得这个问题提得很好，这是一个十分重要的问题，因为这既关涉到如何看待在中国流传最广、影响最大、也最具中国化特色的禅宗，其实也关涉到如何看待整个中国佛教的问题。关于这个问题，实际上存在着两种不同的看法。一种观点认为中国禅宗完全是中国文化自身演变发展的产物，它与印度佛教其实没有什么关系，佛教作为一种宗教，有它尊崇的教主、经典和修行方式，而禅宗却“不立文字”，反对读经，反对坐禅，甚至“呵佛骂祖”。这种观点片面强调了禅宗在佛教史上的革新，没有把握禅宗的根本大意。禅宗的“不立文字”其实是破除对文字的执著，也不能简单地说禅宗反对读经、坐禅，禅宗其实只是破除对读经、坐禅的执著。所谓行住坐卧皆是禅，怎么能说反对“坐”禅呢？“迷则句句疮疣，悟则文文般若”，关键在于不能迷执文字言相。事实上禅门弟子中坐禅、读经的现象一直是存在的。若一味地认为不可坐禅、读经，其实是落入了另一种执著之中。禅宗不拘一说，直契佛法大意，直指人心觉悟，是对佛陀创教根本宗趣的继承。与上述观点不同的是，另一种观点则认为禅宗完全是印度佛教的延续，与中国文化并没有什么关系。这种观点强调的是佛陀以心传心的心法，这本身并不错，但由此而不认同佛教在中国的传播发展有一个中国化的过程，认为如果说中国佛教的儒学化、道学化，就是否定了中国佛教对印度佛教的继承及其与佛法的根本相契，这其实也是忽视了佛教契机契理发展的历史。佛教一向非常重视应机教化的方便法门，时空条件发生了变化，为了更好地接引大众，化导群生，依托不同的文化来表达佛法真谛是必要的。从历史上看，佛教正是在契理的同时又能契机，才保持了它持久的生命力，从而从印度传到中国，从亚洲传到世界，并从古代走向了现代。因此，按照我个人的看法，禅宗是印度禅的种子在中国文化的土壤中生根、成长、开花而结出的果实，禅宗乃渊源于印度佛教而形成发展于中国传统思想文化之中，因而其表现出了许多中国特色，例如儒化、道化的色彩，但其根本精神仍是传承着佛陀创教的本怀。相同之处在于根本宗旨和精神，相异之处在于表现的理论形式或文化方式。对整个中国佛教也可以作如是观。谈到相异，其实也就是人们常说的中国佛教的特点或特色。对此我曾专门著文《试论中国佛教思想的

主要特点及其人文精神》，从九个方面做过探讨。这里想特别强调一下中国佛教关注现实人生的人文精神。印度佛教本质上是强调出世解脱的宗教，其根本宗旨是把人从人生苦海中解脱出来，但佛教的终极理想，是为了追求永超苦海的极乐，其“自作自受”的业报轮回教义中更透露出了靠每个人自己的努力来实现人生永恒幸福的积极意义，这种积极意义在中国传统文化重视人的氛围中获得了新的生命力，得到了充分的拓展。例如禅宗一方面破除对佛祖等外在权威的迷信和崇拜，强调每个人的自性自度，另一方面又将解脱理想融化于当下的现实人生之中，把修道求佛的修行贯穿在平常的穿衣吃饭之间，强调凡圣平等、人佛无异和自然任运、自在解脱。在肯定人、人性和人的生活的基础上，中国佛教进一步强调了“出世不离入世”，反对离开现实的社会人生去追求出世的解脱。中国佛教的入世化、人生化倾向，一方面是受儒家等中国文化的影响，另一方面也是大乘佛教的入世精神在中国社会文化历史条件下的新发展，是印度佛教的“出世精神”在中国文化中的一种特殊表现。

问：洪教授您认为，达摩禅与更早的如来禅，以及在中国形成的南禅应该是什么关系？

答：中国禅史上，有“达摩禅”、“惠能禅”和“如来禅”、“祖师禅”等不同的说法。从根本上说，它们反映的只是禅在中土展开的不同历史阶段与不同特点，因而是一种前后相续的关系，体现的是佛教不同的方便教法，根本精神应该是前后贯通的。特别是达摩所传的“二入四行”的安心禅法，为后来的南宗禅提供了重要的基础。当然，“不立文字”的南宗禅对“藉教悟宗”的达摩禅是既有继承，又有变革，正因为如此，在禅史上才有所谓如来禅和祖师禅的不同提法。如来禅的本意为“如来所得之禅”或“如实入如来地之禅”，是证入如来之境、区别于外道和二乘菩萨所行的“最上乘禅”，《楞伽经》对此曾有专门的论说。在中国佛教史上，如来禅最初是与菩提达摩所传的禅联在一起的。例如唐代的宗密在把禅分为外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅和如来清净禅五种的同时，明确地把达摩门下所传的禅称之为最上乘的“如来禅”。但在南宗禅繁兴起来以后，却出现了把“如来禅”和“祖师禅”对立起来使用，并贬低“如来禅”的情况，这时的“如来禅”，意义显然发生了变化。“祖师禅”被用来形容不落阶次、直了顿悟的宗门禅，特别是惠能以下的“南宗禅”，以强调达摩西来、祖祖相传的心法，“如来禅”则被用来描绘那种依教修证、未能直契心性之



禅，亦即泛指传统的禅宗之外的“如来所说的各种禅法”，这些禅法被认为只是教内文字而不是禅的最高境界。这样，“最上乘”的“如来禅”一变而成了教内相传的“未了”之禅的代名词，只有惠能以下的“祖师禅”才能称得上是“教外别传”的至极最上乘禅了。“祖师禅”虽然仍被说成是传自菩提达摩，其实却成为“南宗禅”的专称。如果从惠能“南宗禅”把菩提达摩的“藉教悟宗”发展为“藉师自悟”、惠能以后“祖师”的地位在南宗中日趋重要、参禅提问者都问“祖师西来意”而将佛推至一边等事实来看，以“祖师禅”指称惠能以来的禅，似未尝不可。但在中国禅史上，“如来禅”和“祖师禅”的使用，其实也并不是很统一。特别是近现代以来，人们提到“祖师禅”，虽大多是指惠能所创南宗之禅，但也有不包括惠能禅的。而言“如来禅”，虽大多是指达摩门下辗转相传之禅，但有的包括了惠能禅，有的则不包括，有的专指惠能弟子神会之禅，还有的则认为达摩以前所有的“大乘禅”和“小乘禅”，都是“如来禅”，只有达摩所传才是有别于“如来禅”的“祖师禅”。当然，现在比较多的还是以“祖师禅”和“如来禅”来区分惠能及其以前的禅。我个人认为，这样的区分其实并不是最合适。因为在惠能南宗门下并未有人称惠能为祖师禅而贬达摩为如来禅。从惠能南宗识心见性、顿悟成佛的禅法来看，与《楞伽经》所言的如来禅其实是有相通之处的。所以印顺法师曾认为“惠能的法门，实际上也还是《楞伽》的如来禅。”而在南宗禅中，祖师禅仍被视为是达摩西来所传，所以惠能一向只是被尊奉为“六祖”，“如何是祖师西来意”也一直是禅门弟子最喜欢参的话头之一。因此，我个人一直认为现在也没有必要来对“如来禅”和“祖师禅”本身的内涵作过多的辨析，强加以区分，并以此作为区别、评判惠能前后不同禅的根据。当然，鉴于大家现在的习惯用法，如果把“如来禅”和“祖师禅”作为反映中国禅和禅宗某个发展阶段及其特点的历史概念来使用，那也是可以的，但一定要对这些概念的特定涵义作出界定，以免读者在理解时产生混乱。我在撰写《如来禅》一书时，就曾特别注意了这一点。

**问：**请您简单地谈谈中国佛教的本质究竟是什么？它与朝鲜的、日本的佛教有何不同呢？

**答：**关于佛教的本质，我觉得还是佛陀创教的本怀，即觉悟人生，也就是《法华经》中所说的，诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世，即“开、示、悟、入”佛之知见，帮助众生断灭烦恼，出离苦海。所以，我一向认为，佛教各种

理论，从根本上说，就是一种解脱理论，是帮助人认识世界的真相，悟解佛教的真理，通过修行而最终超脱生死轮回，获得解脱。如果离开了这一点，那么佛教也就不成其为佛教。前面所说的佛教的儒学化、道学化等，其实都只是佛教在中国社会文化中传播发展的文化表现形式，儒学、道学在一定意义上也成为佛教的文化载体。但中国佛教的佛教本质没有变，佛陀创教的根本情怀在中国佛教中得到了传承与发展。正因为此，所以现在人们提倡“人间佛教”时喜欢说中国佛教主张“出世不离入世”，而我认为应该同时加上“入世以求出世”。就此意义而言，我认为，中国佛教与朝鲜、日本的佛教，本质上也并没有根本的不同。任何国家的佛教，只有它继承了佛陀创教的本怀，本质上以觉悟人生为根本目的，它才称得上是佛教。至于它在不同的国家和地区，在不同的文化传统和氛围中表现出不同的特点，那只是佛教入乡随俗，借助于不同的文化载体，应病与药对治不同的众生而开出不同的法门而已。时空条件发生了变化，佛教在契理的同时当然也必须契机。佛教之所以号称有八万四千法门，就是为了随机教化，佛教的真俗二谛义对此也有解释。如果离开了佛教的根本宗旨和目标，偏离了佛教修行的正道，那就称不上是佛教，也就无所谓佛教的中国化、日本化了。当然，从另一个方面说，中国佛教与印度佛教有所不同，与朝鲜、日本的佛教也有很大的差别。例如印度有禅和禅学，但没有禅宗。中国的禅宗提倡农禅并重，有儒学、道学的特色，日本禅宗却有提倡“只管打坐”，并将禅的精神运用于茶道和武士道等，而朝鲜曹溪宗的民族化特色更是十分鲜明，从曹溪宗分出的太谷宗僧人还可以娶妻。不过我个人认为这些都不是本质的不同，而是特色的不同。这也就是上面提到的契机和契理的问题，佛教正是由此而充满了生命力。

（原载《觉群》2007年第6期）

## 附录篇

---



# 儒佛道三教关系史与论

(硕士生课程教学大纲)

## 绪论

### 教学目的与要求

了解本课程的学习内容，明确本课程的学习目的与基本要求，掌握学好本课程的基本方法。

### 基本内容

一、学习内容：(1) 儒佛道三教在中国形成与发展的基本历史进程。(2) 儒佛道三教各自的特点及其异同。(3) 三教之间相互冲突排斥与相互融合吸收的复杂关系。(4) 三教关系的演变发展以及三教地位的消长变化对中国传统思想文化发展的重要影响。

二、学习目的与基本要求：通过对中国传统文化三大基本组成部分儒佛道三教的特点及其关系的把握，加深对传统思想文化的特点及其在中外文化的交融中不断演变发展历史的了解，从而更好地探求传统文化如何在中华民族走向现代化的新的历史条件下吸收世界上优秀的文化成果以不断更新发展的途径与规律。

三、学习方法：以历史唯物主义为指导，运用比较哲学、比较宗教学、文化人类学等方法，通过课堂听课及讨论与课外阅读大量的文献资料，来达到教

学的目的与要求。

## 第一章 儒佛道三教的形成与发展概况

### 教学目的与要求

了解儒佛道三教形成的时代背景和理论渊源，掌握三教的创立及其流传发展的基本过程，从社会经济、政治与文化等多方面来加深理解三教的兴衰及其规律。

#### 第一节 儒家与儒教

先秦儒家的形成与分化～两汉经学与正统儒学～魏晋儒学的失势与玄学的盛行～隋唐儒学正统地位的恢复及理论上的贡献与局限～宋明新儒学与儒教问题～明清之际儒学的新特点～晚清及近代儒学与西学东渐～当代新儒学。

#### 第二节 佛教的中国化与中国化的佛教

印度佛教的创立与分化发展～佛教的传入与佛教的中国化问题～佛教的儒化和道化～汉代佛教与黄老方术化～魏晋佛教在玄风下的进一步发展～南北朝的寺院经济与佛教学派～隋唐佛教宗派的林立～宋元佛教的新特点～明清佛教的融合与世俗化发展～佛道融合与民间信仰～近代佛教在衰落中的革新～佛教文化的复兴与当代人间佛教。

#### 第三节 道家与道教

先秦道家流派与道家的文化个性～黄老与新道家～道教的思想文化渊源～老庄思想与道教教主～早期道教与民间信仰～魏晋道教的分化发展与神仙道教～南北天师道的改革与道教礼仪的规范化～茅山宗与楼观道～隋唐五代道教在义理方面的建树和内丹道的出现～宋辽金元时期新道派的兴起～净明忠孝道与全真道～明清道教的衰微与近代道教的凋零～现当代道教的新发展。

## 第二章 儒佛道三教的特点及其异同

### 教学目的与要求

探讨儒佛道三教的特点，并比较三家的异同，为进一步学习和研究三教在中国社会文化中的不同地位及其相互关系奠定基础。

#### 第一节 儒家的伦理本位与修齐治平

中国的宗法社会与儒家的伦理本位～儒学形式的不断演变与核心内涵的相对稳定～儒家修齐治平的理论基础与社会功能～儒家正统与儒学异端～儒家人性论的正负作用～儒家的重视人生与伦理名教的纲常化～儒学的两重性格与儒学的历史命运。

#### 第二节 道家的道法自然与道教的炼形长生

道家的自然无为与心斋坐忘～返朴归真与精神逍遥～道教的神仙信仰与道术修炼～道教理论与道术的杂而多端～老庄道论与道教发展～道家的人生态度与道教的神仙向往～道家与儒家人生哲学的互补～道教对佛教的模仿与借鉴。

#### 第三节 佛教的轮回解脱与思辨哲学

佛陀创教的本怀～人的解脱与心的解脱～业报轮回与缘起无我～万法性空与自性成佛～出世入世与生死涅槃～信解行证与哲学的宗教～修行实践与社会生活～入乡随俗与民间信仰～中国化佛教的特点与精神。

#### 第四节 三教异同之比较

三教的异中之同～三教的同中之异～三教异同的根源～三教异同的相对性～三教异同的历史性～三教的相异与互补～三教的相通与互融～三教的异同与三教在中国文化中的地位～三教异同与三教关系。

## 第三章 儒佛道三教关系的正式开端

### 教学目的与要求

了解佛教传入后引起的最初反响、佛教对儒道的不同态度以及最早的三教一致论。

#### 第一节 佛教传入的最初反响

牟子《理惑论》的作者与年代～初传时佛教的实际社会影响～传统儒学对佛教的排斥～儒家对佛教出家修行的攻击～以华夏正统排斥夷狄之术～道教与对佛陀的神化～道教对佛教的利用和排斥～老子浮屠说与老子化胡说的文化意义～东汉三国时人们对佛教教义的理解～佛陀与神仙～涅槃与无为～佛典翻译与格义佛教。

#### 第二节 佛教对儒道的不同态度

佛教对儒学的调和与妥协～佛教对儒家伦理名教的迎合～佛教对道家学说的改造利用～佛教对道教神仙方术的批判～佛教最早对道家道教的区分及其历史影响～佛教对儒道的不同态度及其原因～老子化胡说的发展～佛道争论的序幕。

#### 第三节 最早的三教一致论

牟子站在佛教立场上对三教一致论的论证～三教圣人的一致～三教思想的一致～“苟有大德，不拘于小”～“道”之涵义的模糊性与可变性～三教一致论的实质～三教一致论的历史影响与发展大势～三教关系的基本格局～帝王的宗教政策与三教地位的变化。



## 第四章 魏晋南北朝时期的三教之争与三教融合

### 教学目的与要求

通过本章的学习,了解儒佛道三教在魏晋南北朝时期争论的主要问题及其过程,认识这种争论的实质及其对传统思想文化发展的影响,特别要注意佛教在中印两种不同的文化背景下发展的不同特点。

#### 第一节 帝王的三教政策与三教地位

政治的分裂与民族的融合~帝王三教政策的不断调整~利用佛教和限制佛教~限制道教和支持道教~三教并存与儒学实际的正宗地位~三教关系的全面展开~三教在冲突中交融、在交融中发展的大势。

#### 第二节 三国两晋时代的三教关系

儒道结合与玄学盛行~名教与自然之辨~格义与玄佛合流~般若学六家七宗~吴主孙权论叙儒佛道三宗~曹植的《辨道论》~王浮的《老子化胡经》~《西升经》~《清净法行经》~《正诬论》的作者、年代和内容~孙盛的《老聃非大贤论》与《老子疑问反讯》~葛洪的《抱朴子》~郗超的《奉法要》~陶渊明与儒佛道~三教相互融合与相互攻击的基本特点~佛儒一家与佛道相争~孙绰的《喻道论》与《道贤论》~慧远的佛法名教论。

#### 第三节 南北朝时期三教之争的激化与三教一致论的发展

理论上的争论与政治上的斗争~佛儒之争与佛道之争的不同特点~僧祐的《弘明集》~道教的发展与智稜的弃佛入道~《三破论》与刘勰的《灭惑论》~北齐文宣帝废道事件考辨~佛道之争与二武灭佛~北魏太武帝灭佛~北周武帝灭佛~甄鸾的《笑道论》~道安的《二教论》~僧勰的《论十八条》~三教一致论的思潮~宗炳的《明佛论》~张融的《门律》与周顒的《三宗论》~孟景翼的《正一论》~沈约的《均圣论》与陶弘景的《难均圣论》~颜之推的仁义五常同五戒说~梁武帝的舍道事佛与“三教同源”说~陶弘景的三教一致思

想～慧思的《誓愿文》与佛道关系。

#### 第四节 神灭神不灭与轮回报应论

传统的灵魂不灭观念～佛教的“无我”论～罗含的《更生论》与孙盛的《与罗君章书》～慧远的“形尽神不灭”论～慧远的《明报应论》与《三报论》～戴逵的《与远法师书》和《释疑论》～慧琳的《白黑论》（《均善论》）～何承天的《达性论》～颜延之的《释达性论》～宗炳的《答何衡阳书》与《神不灭论》（《明佛论》）～郑鲜之的《神不灭论》～范缜的《神灭论》～沈约的《神不灭论》和《难范缜神灭论》～曹思文的《难神灭论》和萧琛的《难神灭论》～刘峻的“自然命定论”与朱世卿的“性法自然论”～戴逵与周道祖的辩论～邢邵与杜弼的辩论。

#### 第五节 佛法与名教之争

佛教的出家修道与儒家的忠君孝亲～庾冰的敬王说与何充等人的“沙门不应尽敬”论～桓谦等人的方外说～慧远的《沙门不敬王者论》～刘宋孝武帝强令沙门敬王～杨衒之的拜俗论～隋唐以后的沙门与敬王～佛法与名教之争的实质及其与中国社会文化的关系。

#### 第六节 夷夏之辨

先秦以来的夷夏观～佛教传入后的夷夏之争～争论的实质与表现～民族矛盾与宗教信仰～后赵政权与信奉戎神～顾欢的《夷夏论》～明僧绍的《正二教论》～谢镇之的《与顾道士书》及《重与顾道士书》～朱昭之的《难顾道士夷夏论》～朱广之的《疑夷夏论咨顾道士》～慧通的《驳顾道士夷夏论》～僧愍的《戎华论——折顾道士夷夏论》～夷夏之辨与佛道之争～夷夏之辨的意义与影响。

## 第五章 隋唐时期三教融合的趋势与 佛道、佛儒的关系

### 教学目的与要求

了解儒佛道三教在新的历史时期趋于融合的大势及其社会历史根源，把握

隋唐时期帝王的三教政策对三教关系的影响，从中国学术思想发展的总体上去认识这个时期的三教关系及其学术影响。

### 第一节 三教鼎立与三教融合的总趋势

政治上的统一与三教关系的新局面～三教鼎立与三教融合～隋唐帝王的宗教文化政策与三教地位的消长变化～李士谦论三教优劣及其共存说～王通的三教归一论～道宣的《广弘明集》～宗密《原人论》的三教观～延寿的《万善同归集》～三教立足于本教融摄其他二教的特点～儒家三教融合论、佛教三教一致论与道教对儒佛的融合之比较～三教融合趋势下的三教之争～傅奕上疏排佛与儒道联合反佛～三教论战：排序先后问题、伦理纲常问题、夷夏问题、教义理论问题～“道法自然”等教义学说的争论～唐武宗灭佛～周世宗灭佛～唐宋三教合一的新内涵。

### 第二节 佛道的相融与相斥

李唐王朝与道教～道教对名教的吸收～道教理论与戒律对佛教的借鉴～佛教对道教神仙思想与修行方法的吸收～道佛二教的相互攻击～法琳的《破邪论》～李师政的《内德论》与《正邪论》～释明概《决对论》驳傅奕十一条之八条～道士李仲卿的《十异九迷论》与刘进喜的《显正论》～法琳的《辩正论》～道佛之争与帝王的態度～道佛相争的社会文化影响。

### 第三节 儒佛二教的关系

儒家对佛教思想的借鉴与吸收～李观的《通儒道说》～白居易的《三教论衡》～韩愈的道统论～梁肃的《天台止观统例》与李翱的复性论～柳宗元与刘禹锡的佛教观～辛谠著《齐物论》反佛～狄仁杰与姚崇的反佛～韩愈的排佛论：《原道》与《谏迎佛骨表》～佛教对伦理名教的进一步融摄～孝僧诗僧的出现～儒家心性论与佛教佛性论～唐宋之际以儒家为本位的三教合一的先声。

## 第六章 宋以后的三教合一思潮与官方儒学

### 教学目的与要求

通过本章的学习，把握绵延数百年之久的儒学为主体的三教合一思潮的基本特点及其对传统思想文化发展的影响，了解宋明理学在儒家立场上实现的三教合一与佛道二教渐趋衰微的基本过程及其原因。

#### 第一节 理学对佛学的吸收与对佛教的排斥

儒学与佛道的新关系～理学的三教合一与正统地位～理本论与心本论～孙复、石介的排佛道～苏氏兄弟的三教融合论～周敦颐、张载与佛道～程朱理学与佛道～陆王心学与佛道～杨时、张九成与禅学～谢良佐的辨儒佛异同～欧阳修的《本论》与排佛论～理学家的排佛论～明代詹陵的《异端辨正》～胡居仁的《居业录》～曹端的《夜行烛》～罗钦顺的《困知记》～理学家出入于佛老又排佛的原因及结果～传统思想发展的主流及其品格。

#### 第二节 儒家的三教调和论

张商英的《护法论》与三教合一说～李纲的儒佛一致论～南宋孝宗的《原道论》与三教合一论～刘谧的《三教平心论》与三教融合论～明太祖的《三教论》～王阳明的批佛教与三教融合思想～阳明后学中的三教合流主张～阳明后学中的佛道不同倾向～林兆恩的《林子全书》与三一教～儒家三教调和论的基础与对道佛二教的基本态度～儒家三教调和论与道佛三教调和论之异同。

#### 第三节 佛教的三教调和论与护法论

佛教的进一步儒学化～佛教的衰微及其心性学说对儒道的渗透～佛教内部的融合与三教融合论～赞宁的三教合一论～智圆的儒佛调和论与三教一致说～契嵩的《辅教篇》与三教调和论～大慧宗杲的三教一致论～万松行秀对三教的调和～雪岩祖钦的《荆溪吴都运书》与儒佛一致论～中峰明本对儒佛的调和～

李纯甫的援儒道入佛～明代四大高僧与三教合一～云栖株宏的“理无二致”“三教一家”说～紫柏真可的“三教同源”～憨山德清的“三教本来一理”～蕅益智旭的“自心为三教之源”说～佛教对排佛论的辩驳～心泰的《佛法金汤编》～屠隆的《佛法金汤录》～姚光孝的《道余录》与《佛法不可灭论》～元贤的“三教一理”思想～民间信仰与三教合一。

#### 第四节 道教的三教融合论与道佛关系

陈抟的三教融合与互补说～三教合一思潮下出现的新道派～全真道南北两宗～全真道与三教合一～宋真宗的提倡道教与《崇儒术论》、《崇释论》～宋徽宗的崇道排佛～道教对儒家忠孝伦理的融合及对佛教禅学的吸收～王重阳的三教合一论～邱处机的“三教一家”论～张伯端的“道禅合一”与“三教归一”说～白玉蟾的三教同源与三教归一论～李道纯论三教～赵友钦的《仙佛同源》～陈致虚的三教合一论～牧常晷的“万法同归”与“三教同元”～道教的性命之学与儒佛之交涉～净明忠孝道～张宗演与正一教～佛道之争与焚毁道经（祥迈的《辨伪录》）～张三丰武当道的三教圣人本于一道～伍柳派的仙佛合宗～王常月的龙门心法～刘一明的三教合一思想。

## 第七章 三教关系与传统思想文化

### 教学目的与要求

从整体上把握儒佛道三教关系的演变发展，认识这种关系曲折展开的社会历史原因及其对传统思想文化发展的深刻影响，探讨传统文化发展的一般规律与吸取世界上各种人类文明成果以更新发展传统文化的必要性与重要性。

### 主要内容

三教关系的形成与发展～从三教一致论、三教融合论至三教合一论～三教关系与中国社会政治和文化～三教关系演变发展的特点与规律～三教关系对传统思想文化发展走向的影响～三教关系与传统思想文化的特点和精神～传统思

想文化融摄外来文化的历史与未来～传统思想文化在中外文化交融中发展的历史启示～传统文化与现代化～全球化视野下的传统文化的民族化与世界化～创新与重铸：传统文化更新发展的必由之路。

# 儒佛道三教关系专题研究

（博士生课程研讨专题）

1. 儒道的同源与异流。
2. 儒道的分流与合道。
3. 汉魏儒道与玄学——以佛教传入为背景。
4. 魏晋玄佛合流与三教关系。
5. 如何看待魏晋南北朝至隋唐的儒学发展及其与佛道的关系？
6. 如何看待玄学以后道学的发展？
7. 道家与道教的异同。
8. 外来的佛教如何得以与传统儒道并列为三？
9. 佛学在宋明理学的形成发展中地位与作用如何？
10. 道家道教之学在宋明理学的形成发展中地位与作用如何？
11. 从三教关系看儒家心性论的演变发展。
12. 从三教关系看道教重玄学与心性论。
13. 从三教关系看中国佛教心性论的形成与发展。
14. 儒佛道三教心性论之比较。
15. 如何看待儒佛道三教之学及其关系在当代与未来？