

 搜索 搜索

国学网 >> 正文

打印本页

中国文化中的儒释道*

作者：楼宇烈 [2001-10-12 15:49:59]

中国文化源远流长，博大精深。在其长期历史的发展过程中，不仅产生了众多的本土学派，也不断有外来文化的传入，这些不同的学派和文化，在矛盾冲突中相互吸收和融合，其中有的丰富了、发展了、壮大了，有的则被吸收了、改造了、消失了。大约从东晋开始至隋唐时期，中国文化逐渐确立了以儒家为主体，儒释道三家既各自独标旗帜，同时又合力互补以应用于社会的基本格局。中国文化的这一基本格局，一直延续到了19世纪末，乃至20世纪初，历时1600年左右。所以，可以这样说，中国传统文化是儒释道三家鼎足而立、互融互补的文化。但是由于儒家长期被封建统治者尊奉为正统这一事实，一部分学者常常只强调以儒家作为中国文化的代表，而忽视或轻视佛道二家在中国传统文化中的巨大作用。这种观点，过分偏重于中国文化中的政治制度和宗法伦理层面，并把其他层面的文化现象也都纳入到政治和伦理的框架中去考察和理解。这就把丰富多彩、生气勃勃的中国文化描绘得单调枯燥、死气沉沉的模样了，显然是不够全面的。所以，无论从哪一个角度来考察中国文化，撇开佛道二家是无法理解中国文化的多彩样式和丰富内容的，更是无法全面深刻把握中国文化的真正精神的。

需要说明的是，这里所说的儒释道，主要不是指原始形态意义上的儒释道，而是指随着历史的前进，不断融摄了其他学派思想，并具有鲜明时代特征的发展了的儒释道。因此，我们要比较准确和深入把握中国文化，就必须了解儒释道三家各自发展的脉络，以及三家之间的纠葛——矛盾斗争与调和融合。本文即想就此问题作一简要的介绍和评述，以供有兴趣研究或希望了解中国文化的人们参考。

一、在我国历史上，西周以前学在官府，东周以后，学术逐步走向民间，春秋后期已出现颇有社会影响的儒家、墨家等不同学派，而至战国中期，则出现了诸子百家争鸣的局面，学派纷呈，学说丰富多彩，为中国文化的发展奠定了宽广的基础。根据司马迁在《史记》中引述了其父司马谈对学术流派的见解，他是把先秦以来的学派总归纳为六家，即：阴阳、儒、墨、法、名、道德。司马谈引用《系辞》“天下同归而殊途，一致而百虑”的说法，认为这六家的学说都是为安邦治国，他们各有所见，也各有所偏。而由于当时社会上崇尚黄老之学，司马谈也标榜以道家学说统摄各家。他认为，道家“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，所以能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。”总之，道家是“指约而易操，事少而功多。”（《史记》卷一百三十，《太史公自序》）然而，班固在《汉书》中则把先秦以来的学派归纳为十家，即：儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说。但接着他又说，十家中“可观者九家而已”（即除去小说家），而各家则都是“各引一端，崇其所善”。他同样也引用了上述《系辞》的话，不仅认为各家学说都有其所长和所短，而且还强调说：“其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也”，“相反而皆相成也”。由于

当时社会已以儒学为上，所以班固也竭力推崇儒家，认为儒学“于道最为高”。（《汉书》卷三十，《艺文志》）

这二位杰出的史学家、文学家、思想家，一位论六家，以道家为统；一位明九家，以儒家为高。他们观点的不同，如前所说，反映了不同时代的学术风尚和他们个人不同的学术师承背景。而他们之所以分别揭橥出道家和儒家为诸子百家的统摄者，如果从学术发展的内在规律分析，正是反映了在诸子百家众多的学派中，儒、道二家思想是最为丰富的。不仅如此，儒、道二家还具有极大的包容性和自我发展、不断更新的内在机制，所以逐渐成了诸子百家众多学派的代表者。

事实上，自战国中期以后，学术界就呈现一种纷纭复杂的情况。一方面是各学派内部的大分化，另一方面，与此同时也出现了一股各学派之间相互渗透、彼此融合的发展趋势。中国文化就是在这诸子百家的学派分合之中不断地发展和丰富起来的。

两汉是儒、道二家广泛吸收诸子百家，充分发展自己、丰富自己，并确立自己作为中国文化代表学派地位的时期。

汉初统治者为了医治秦末苛政和战乱造成的社会民生极度凋敝的状况，采用了简政约法、无为而治、与民休养的政策以恢复社会的生机。与此相应，在文化思想上则大力提倡道家黄老之学。此时的道家黄老之学，处于社会文化思想的代表和指导地位，所以他必须处理好与其他各个不同文化思想学派的关系问题。社会对思想文化的需要是多样的、丰富的，而不是单一的，然而诚如许多中国思想家所说的，这种多样性又需要“统之有宗，会之有元”（王弼《周易略例》，《明象》），即需要有一个为主的指导者。不过，这种“统”和“会”绝不是以一种样式去排斥或替代其他的样式。因为，如果把其他样式都排斥掉了，只剩下了自己一种样式，那也就不存在什么“统”和“会”的问题了。汉初道家黄老之学，正如司马谈所描述的，它广采了阴阳、儒、墨、名、法各家之长，正是这种容纳、吸收和融合的精神，使得道家学说不仅成为当时社会的指导思想，同时也成为整个中国文化精神的集中代表者之一。

儒家之所以能成为中国文化的主要代表者，也有着与道家的相同经历。汉初儒家受荀子学说影响很大，如“六经”之学中的易、诗、礼、乐等学，都有荀学的传承，而荀子礼法兼用的思想也普遍为汉儒所接受。西汉大儒董仲舒建议武帝“诸不在六艺（六经）之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”，为以后武帝“罢黜百家，独尊儒术”之所本。然而，从董仲舒本身的思想来说，也早已不是单纯的原始儒学了。他不仅大力倡导礼法、德刑并用的理论，而且大量吸收墨家的“兼爱”、“尚同”理论，乃至墨家某些带有宗教色彩的思想。而更为突出的是，在他专攻的春秋公羊学中，充满了阴阳家的阴阳五行学说，使阴阳五行思想成为儒家学说中的一个有机组成部分。班固在《汉书》中评述说：“董仲舒治公羊春秋，始推阴阳，为儒者宗”（卷二十七上，《五行志上》），就明确地指出了这一点。由此可见，经由董仲舒发展而建立起来的汉代儒学，如同汉初的道家黄老之学一样，也是广采了阴阳、墨、名、法、道各家之长的。同样也正是这种容纳、吸收和融会的精神，使儒家学说不仅成为当时社会的指导思想，同时也成为整个中国文化精神的集中代表者之一。

二、道家思想的核心是无为，主张顺自然、因物性；而儒家思想的核心是有为，强调制名（礼）教、规范人性。这两种类型思想的不同和对立是显而易见的，而两者在历史上相互

补充、相互吸收以构成中国文化的基本格局、中国民族的主要精神，同样也是显而易见的。诚如班固所说：“其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也”，“相反而皆相成也”。同时必须说明的是，儒、道两家的核心思想也不是绝对不可调和或相互融摄的。

人们经常把道家的无为理解为一种消极逃避、什么都不去做的主张。其实，这是很不全面，也不十分准确的。应当指出，在道家内部存在着消极无为和积极无为两种不同的学说，他们对于无为思想精神的理解是很不相同的。道家的庄子学派总的说来比较偏向于消极的无为，他们追求一种“堕肢体，黜聪明”的“坐忘”（《庄子·大宗师》）和“形如槁木”，“心如死灰”的“吾丧我”（同前《齐物论》）的自我陶醉的精神境界。而道家的老子学派所说的无为就不完全是消极的了。老子所谓的无为，主要是“辅万物之自然而不敢为”（《老子》六十四章）。他强调的是“生而不有，为而不恃，长而不宰”（同前五十一章），和“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”（同前二十二章），即不自作聪明、不自以为是、不自居功劳、不自我夸耀。所以，老子的无为并不是什么也不为，而是主张为而不恃，是要以退为进、以曲求全、以柔胜刚。荀子在批评庄、老二家学说时，一则说“庄子蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》），一则说“老子有见于拙（曲），无见于信（伸）”（同前《天论》），对于两者思想精神的不同之处，抓得相当准确，点得十分明白。

韩非在吸收老子无为思想时，强调的只是君道的无为，而臣道是应当有为的。韩非认为，君主的任务主要是把握原则、任用百官，如果事必躬亲，不仅忙不过来，也做不好，而更严重的是，它将极大地妨碍和打击臣下百官的工作积极性和主动性。所以，君道的无为可以更好地发挥臣下的积极性和主动性。

汉初黄老之学所强调的无为而治，又进一步表彰臣道的无为。汉初的主要政治经济政策是与民休养生息，强调尽可能少地去扰民，充分调动和发挥百姓们的积极性和主动性，以利社会秩序的稳定和经济的复苏。汉初黄老之学同时表彰臣道无为，正是出于这样的背景。今存《淮南子》一书中，保存了不少汉初黄老的学说，其中论及无为思想处，有许多积极的方面。如其说：“无为者，非谓其凝滞而不动也，以言其莫从己出也。”（《主术训》）“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者。故事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者。”（《修务训》）总而言之，“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为也。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”（《原道训》）这里所讲的无为，都具有相当积极的含义，是很值得我们注意的。

由此可见，道家的无为思想并不是与有为截然不相容的，而从其积极精神方面讲，道家的无为是为了达到更好的有为，乃至无不为。

同样，儒家的有为思想也不是截然排斥无为的。儒家主要经典《论语》，也记载有孔子称颂天道自然无为的言论，如说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《阳货》）同时，他也赞扬效法天道无为的尧与舜，如说：“大哉，尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎，其有成功也。焕乎，其有文章。”（《泰伯》）又说：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南而已矣！”（《卫灵公》）儒家对于自然界的法则也是极为尊重的，强调人类在生产活动中一定要按自然界的法则去行

动。如荀子说：“养长时则六畜育，杀生时则草不殖”。“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鱣鱮孕别之时，网罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污汙渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。”（《荀子·王制》）这些防止人类有为活动的随意干预，积极尊重自然法则的无为思想，是儒、道两家一致认同的。

三、力图把儒、道两家思想融通为一，而且获得相当成功的，是魏晋时代的玄学。中国传统文化是一种具有强烈现实性和实践性性格的文化，中国传统哲学所讨论的理论问题，主要是那些与现实实际生活密切相关的实践原则。即使象被人们称之为“清谈”、“玄远”的玄学，也不例外。人们所熟知的，玄学讨论的有无、本末、一多、动静等抽象理论问题，其实无一不与解决名教与自然的关系这一现实的社会、人生问题有关。

所谓名教与自然的关系问题，也就是社会规范与人的本性的关系问题。众所周知，任何一个人都是生活在一定的社会经济、政治、人际等关系之中的，要受到社会职业、地位、法律、道德等的制约。所以，人都是社会的人。但同时，每一个人又都是有其各自的性格、独立的精神世界和意志追求的，所以人又都是个体的人。人的这种两重性，构成了现实生活中社会和个人之间复杂的矛盾关系。探讨个人与社会的矛盾关系，是中外古今思想家、哲学家最为关心的问题之一。而在中国传统哲学中则尤为关注，可说是它的一个中心议题，有着极为丰富的理论。我们在上面提到过，儒家强调制名（礼）教以规范人性，道家则主张顺自然而因物性。所以，名教与自然分别是儒、道两家的理论主题和争议焦点之所在。

儒家认为，社会的人重于个体的人，个人服从社会是天经地义的事，因而着重强调个人对于社会的责任和义务。所谓名教者，即是用伦理规范和法律制度规定每一个人在社会上的名分地位，以及与其名分地位相应的应尽的社会责任和义务。然后，以此去要求和检验社会每一个成员的行为，进而达到协调人际关系，安定社会秩序的目的。所以，当子路问孔子说：“卫君待子而为政，子将奚先？”孔子毫不犹豫地回答说：“必也正名乎！”（《论语·子路》）把重新确定社会成员的名分问题，作为“为政”的第一大事。而孔子在回答齐景公问政时所说的“君君、臣臣、父父、子子”（同前《颜渊》），则正是“正名”的具体内容和期望达到的社会效果。儒家名教理论产生于封建时代，是为维护封建统治秩序服务的。所以，在近代反封建的革命中受到激烈的抨击是完全理所应当的，毫不奇怪的。不过我们说，把社会的某一个（或某一部分）成员定死在某一固定的名分地位上，不许其变动，这是不合理的，也是在实际上做不到的。我国古代思想家早就认识到了“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然”（《左传》昭公三十二年）这样一个真理。但同样不可否认的是，社会中的每一个成员，在一定的时空空间中，又必定是处于某一确定的名分地位之中的。而在一定的社会历史背景下，如果社会的每一个成员都不能各安其名位，各尽其职责，那么这个社会肯定是不会安宁的，也是不可能发展的。所以，在一定的社会历史背景下，社会成员的各安名位、各尽职责是社会发展和前进的必要条件。从这一角度讲，儒家的名教理论也还是有其一定的合理之处的。此外，还需说明一点的是，儒家名教理论也不是绝对排斥个人作用的。就其强调调动每个人的道德自觉性这一点来说，儒家比任何其他学派更重视个人的主观能动性和意志力。然而，从总体上来说，儒家名教是轻视个人利益，抑制个人意志自由发展的。这方面的片面性，也正是儒家名教理论不断遭到反对和批判的原因。

道家，尤其是庄子学派，认为个体的人高于社会的人。他们主张顺自然而因物性，也就

是说应当由着个人的自然本性自由发展，而不应当以社会礼法等种种规范去干预和束缚个人的行为。老子说：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（《老子》十八章）又说：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”（同前三十八章）这是说，老子把社会礼法制度和规范的出现，归结为人类自然本性的不断自我丧失。这里包含了一种原始质朴的“异化”思想。老子的理想是，希望人们通过“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“少私寡欲”（同前十九章）等去克服和阻止“异化”，以期达到反朴归真，复其自然。庄子认为，任何社会礼法制度和规范都是束缚人的自然本性自由发挥的桎梏，因此必须予以彻底破除。他以“天”喻人的自然本性，以“人”喻社会的制度规范，用寓言的形式，借牛马作比喻，通过北海若之口说：“牛马四足是谓天，落（络）马首、穿牛鼻是谓人。故曰无以人灭天。”（《庄子·秋水》）这里，他明确地提出了不要用社会礼法制度规范来磨灭人的自然本性的思想。庄子向往的是一种不受任何限制和约束（“无所待”）的绝对自由——“逍遥游”。而当他的向往在现实社会中行不通时，他就教人们以“齐物论”——相对主义的方法，从认识上去摆脱一切由于分别善恶、是非、利害等等而带来的种种纠葛和苦恼，然后借以获得主观精神上的自我满足。道家的自然理论，在重视个人性格和意志方面有其合理性和积极意义。但他过分夸大个人意志与社会规范之间的矛盾对立，想把个人从社会中脱离出来，则又显然走向了另一个片面。

玄学在理论上的任务，就是如何把名教与自然之间的矛盾和谐地统一起来。儒家名教理论沿习至汉末，已流弊丛生。它不仅作为统治者压迫、箝制人民的手段，使人们的个性、意志受到摧残，而且还成为某些诈伪狡黠之徒沽名钓誉、欺世盗名的工具，使社会风气遭到极大的腐蚀。玄学承汉末名教之弊而起，所以首先都肯定人的自然本性的根本性和合理性，赞扬和提倡道家的自然理论。而同时则努力调和自然本性与名教规范之间的矛盾，使之协调统一起来。玄学内部存在着各种不同的流派，但他们理论上有一共同之点，即都主张以自然为本，名教为末（用），强调以本统末，以用显本，本不离末，用不异本。

玄学的开创人之一，汉魏的王弼认为，喜怒哀乐等是人人都具有的自然本性，即使是圣人也不能例外。他指出，从根本上来说，人的道德行为都是人的真实感情和自然流露，如对父母的“自然亲爱为孝”（《论语释疑》）。所以说，社会的一切名教规范都应当是体现人的自然本性的，也只有以人的自然本性为根本，才能更好地发挥名教的社会作用。他激烈批评那种离开人的自然本性，而去一味追逐表面道德名声的社会腐败风气。他认为，这种舍本逐末的做法是根本违反道德名教的本意的，也是造成社会风气虚伪，名教制度弊端丛生的根本原因。对此，他作了明确的理论说明。如说：“守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。”具体来说，“各任其贞事，用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。”反之，如果“舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。”而具体来说，“弃其所载，舍其所生，用其成形，役其聪明，仁则尚焉，义则竞焉，礼则争焉。”（《老子》三十八章注）所以，王弼希望通过“以无（自然）为本”，“举本统末”的理论，在自然的统摄下发挥名教的正常作用。

玄学的另一位重要代表，西晋的郭象，进一步发展了王弼的理论。他在讲本用的关系上，着重强调了两者的不可相离的一体性。他把名教规范直接植入到人的自然本性之中去，认为：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”（《庄子·骈拇》注）这是说，仁义等道德规范即在人的自然本性之中，所以应当听任人的

本性的发挥，不用担心它会离开道德规范。他不同意庄子以络马首、穿牛鼻为违背牛马自然本性的说法，而认为：“牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天也。”（同前《秋水》注）这就是说，那些符合于自然本性的东西，即使是借助于人为的安排，它也还是根植于自然的。言外之意也就是说，表面上看来是借助于外力的名教规范，其实就存在于人自身的自然本性之中。反过来讲，服从于仁义等名教规范，实际上也正是发挥了人的自然本性，是完全合乎人的自然本性的。于是，郭象通过他的“性各有分”、“自足其性”等理论，把外在的名教规范与个人内在的自然本性统一起来，也就是使名教规范获得一种自然合理的形态，使自然本性在一定的限度内得到自我满足。

东晋的玄学家袁宏，综合发展了王弼和郭象的理论。他第一次以“道明其本”，“儒言其用”（《后汉纪》卷十二，袁宏论曰）的明确提法，点出了玄学在对待儒、道两家关系上的立场。他反复论说：“崇长推仁，自然之理也”；“爱敬忠信，出乎情性者也”（同上卷三）；“仁义者，人心之所有也”（同上卷二十五）的道理。他毫不隐讳地说：“夫礼也，治心轨物，用之人道者也。”但是，“其本所由，在于爱敬自然，发于心诚而扬于事业者。”于是，“圣人因其自然而辅其性情，为之节文而宣以礼，物于是有尊卑亲疏之序焉。”（同上卷十三）他还说：“夫君臣父子，名教之本也。然则，名教之作，何为者也？盖准天地之性，求之自然之理，拟议以制其名，因循以弘其教，辩物成器，以通天下之务者也。”（同上卷二十六）这段话可以说是对玄学关于名教与自然合一理论的总结性论述。

以融合儒、道两家思想为基本特征的玄学理论，对于中国传统哲学，乃至整个中国传统文化的一些基本性格与精神的形成，有着重要的、决定性的作用。这一点是治中国哲学或中国文化者不可不知的。我在一篇题为《玄学与中国传统哲学》的论文中（发表于《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1988年第1期）举出两点为例，以说明玄学的历史作用和理论地位。第一点是说，由玄学发展起来的“自然合理”论，确立了中国传统哲学的基本理论形态之一，形成了中国传统文化注重自然法则、人文理性而宗教观念相对淡薄的基本性格。第二点是说，玄学认知方法上的“忘象（言）得意”论，构成了中国传统哲学中最主要的思维方式之一，奠定了中国传统文化艺术的主要特点和根本精神，有兴趣者可找来一读。

四、佛教是在两汉之际由印度传入的外来文化。当其传来之初，人们对它了解甚浅，把它看成与当时人们所熟悉的黄老之学、神仙方术相类似的学说。如袁宏在《后汉纪》中介绍说：“佛者，汉言觉，将以觉悟群生也。其教以修善慈心为主，不杀生，专务清净。其精者号为沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而归于无为也。……故所贵行善修道，以炼精神而不已；以至无为而得为佛也。”（卷十）汉末、三国时期，佛经已渐有翻译，迨至东晋时期，则开始了大规模佛经传译的工作。其间，姚秦时著名佛经翻译家鸠摩罗什及其弟子所翻译的佛经，以译文传意达旨，译笔优美通畅，而广为传颂，影响至今尤存。它对于佛教在中国的传播和发展，发挥了重要的作用。这时，东来传教的高僧日多，本土的出家僧众也激增，其间有不少的饱学大德，因此，佛教在社会上的影响迅速扩大。东晋南北朝以来，随着佛教影响的扩大，随着本土人士对佛教教义的深入了解，佛教这一外来文化与本土文化之间的差异和矛盾就暴露出来了。接着，两者之间的冲突，也就不可避免地爆发了。由于当时中国本土文化以儒、道为代表的格局已经形成，所以佛教与本土文化之间的矛盾冲突，也就表现为佛、道与佛、儒之间的矛盾冲突。

这里所说的佛、道冲突中的道，已不单是指先秦的老庄、汉代的黄老等道家，它同时也包括了东汉末产生的道教，而且从形式上来看，更多地是与道教的矛盾冲突。佛教与道教的

矛盾冲突，虽然也有因教义上的不同而引起的斗争，但道教主张长生久视、肉体成仙，而佛教则宣扬诸行无常、涅槃寂灭，这样两种根本相反的解脱观，自然是会发生冲突的。但佛道两教之间的冲突，更多的却是发生在争夺社会地位上。从南北朝至五代，先后发生过四次大规模的灭佛运动，佛教中人称之为“三武一宗法难”。这四次灭佛运动都是有其深刻的社会政治、经济原因的，但其中前两次的灭佛运动，即北魏太武帝太平真君七年和北周武帝建德二年那两次，则又是与道教的争夺统治者的崇信，确立其社会的正统地位直接有关。唐武宗会昌五年的那次灭佛运动，其中也有道教人士参与劝谏。只有五代后周世宗的废佛运动，未见有道教的掺入。在两教争正统的斗争中，双方都编造了不少荒诞的谎言来互相攻击，抬高自己。如，道教编造《老子化胡经》等，谎称老子西行转生为释迦佛；佛教也如法炮制伪造各种文献，或声称老子转世为佛弟子迦叶，或分派迦叶转生为老子等等。诸如此类，不一而足，没有什么价值。

佛教与儒家的冲突，最直接的是佛教的出世主义、出家制度明显有违于儒家提倡的伦理纲常等礼教。所以两家斗争的焦点，也就主要集中在佛教的出世出家是否违背了中国传统的孝道和忠道。在这一斗争中，坚持儒家立场者，激烈抨击佛教的出家制度教人剃须发、不娶妻、不敬养父母等，完全违背了孝道；而出世主义则不理民生、不事王事、不敬王者等，又完全违背了忠道。因而极贬佛教为夷教胡俗，不合国情，必欲消灭之而后快。站在佛教立场者，为求得在中国的生存，则竭力采取调和态度，辩明其不违中国礼俗之根本。如东晋著名高僧慧远就申辩说：“悦释迦之风者，辄先奉亲而敬君；变俗投簪者，必待命而顺动。若君亲有疑，则退求其志，以俟同悟。斯乃佛教之所以重资生，助王化于治道者也。”（《沙门不敬王者论》“在家一”）这是说，信佛教者是把奉亲敬君放在第一位的，如果得不到君亲的同意或信任，则要退而反省自己的诚意，直到双方都觉悟。这也就是佛教对于民生、治道的裨益。他还说，出家人虽然在服饰上、行为上与在家人有所不同，但他们有益民生、孝敬君亲，与在家人没有两样。所以说：“如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣。是故内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。”（同前“出家二”）

从理论方面讲，当时佛教与儒道的斗争主要集中在神的存灭、因果报应等问题上。成佛是佛教徒的最高理想，对此问题，当时的中国佛教徒提出了一种“神明成佛”的理论。梁武帝肖衍甚至专门写了一篇题为《立神明成佛义记》的论文来发明此义。他在文中说：“源神明以不断为精，精神必归妙果。妙果体极常住，精神不免无常。”这里所谓“神明”，指人的灵魂；“不断”，是不灭的意思；“妙果”，则即指成佛。这句话的意思是说，人的灵魂要修炼到不灭，才可称作“精”；这种“精”的“神”，最终必定成就佛果。佛果为彻悟之体，所以永恒不变；精神则尚处于过程之中，不能免于流动变迁。沈绩对这句话注解道：“神而有尽，宁为神乎？故经云：吾见死者形坏，体化而神不灭。”他引经据典地说明了“形坏神不灭”的论点。当时的儒、道学者则针锋相对地提出了“形神相即”、“形质神用”、“形死神灭”等观点。又，佛教讲因果报应，特别是讲三世报应，这也是与中国传统观念不一致的。佛教的业报，强调自己种下的因，自己承受其果报。有的现世受报，有的来世受报，有的则经过二生三生，乃至百生千生，然后才受报。而在中国传统观念中，则盛行着“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”（《周易》“坤卦文言”）的教训。即祖先积善或积不善，由子孙去承受福或祸，而主要不是本人去承受。所以，晋宋齐梁期间围绕神灭、神不灭和因果报应等问题曾展开了一场激烈的斗争。

在佛教与儒、道发生矛盾冲突的同时，更值得注意的是佛教与儒、道之间的相互渗透和融合。这里，我们首先从佛教方面来看一下这种渗透和融合。佛教传入之初，为使中国人理解这一外来宗教的思想，借用了大量的儒、道所用的传统名词、概念来比附译释佛教的一些名词、概念。此即所谓“格义”的方法。如，以无释空，以三畏（《论语·季氏》：“孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”）拟三归（归依佛、法、僧），以五常（仁义礼智信）喻五戒（去杀、盗、淫、妄言、饮酒）等。这种借用现象，在对外来文化的传译初期是不可避免的。然而，由于佛教传入初期，人们对其了解不深，这种名词、概念的借用，也就给一般人带来了不少的误解。而这种误解，也就使儒、道的思想渗入了佛教之中。陈寅恪先生在其所著《支愍度学说考》一文中，举出《世说新语》刘孝标注所引当时般若学中的心无义曰：“种智之体，豁如太虚。虚而能知，无而能应。居宗至极，其唯无乎？”然后评论说：“此正与上引《老子》（“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”）、《易系辞》（“易无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”）之旨相符合，而非般若空宗之义也。”陈先生的评论是很深刻和正确的。

如果说，这种初期的融入尚是不自觉的话，那末后来佛教为了在中国扎下根来，则进行了自觉的、主动的融合。首先在译事方面，佛教学者总结了“格义”法的缺陷，以及在翻译中过分讲求文辞，而忽略其思想意义等问题，主动积极地吸收和提倡玄学“得意忘象（言）”的方法，以领会佛典所传达的根本宗旨和思想精神。正如东晋名僧道生所说的：“夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣！”（《高僧传》卷七）又如，东晋名僧僧肇，深通老庄和玄学，他的著作《肇论》，借老庄玄学的词语、风格来论说般若性空中观思想。在使用中国传统名词和文辞来表达佛教理论方面，达到了相当高妙的境地，深契忘言得意之旨。所以说，玄学对于佛教的影响是很深的，它在连接佛教与中国传统文化方面起了重要的桥梁作用。当然，反过来佛教对于玄学的影响也是十分巨大的。两晋之际，玄学家以佛教义理为清谈之言助，已在在皆是，所以玄佛融合成为东晋玄学发展的一个重要趋势。

在中国儒、道、玄思想的影响下，原印度佛教的许多特性发生了重大的变化。诸如，印度佛教杂多而烦琐的名相分析，逐渐为简约和忘言得意的传统思维方式所取代；印度佛教强调苦行累修的解脱方法，则转变为以智解顿悟为主的解脱方法；印度佛教的出世精神，更多地为世出世不二，乃至积极的入世精神所取代，等等。而在理论上则更是广泛地吸收了儒家的心性、中庸，道家的自然无为，甚至阴阳五行等各种思想学说。正是经过这些众多的变化，至隋唐时期，佛教完成了形式和理论上的自我调整，取得了与中国传统文化的基本协调，形成了一批富有中国特色的佛教宗派，如：天台宗、华严宗、禅宗、净土宗等。佛教终于在中国扎下了根，开出了花，结出了果。与此同时，佛教的影响也不断地深入到了人们的日常衣食、语言、思想、文学、艺术、建筑，乃至医学、天文等各个方面。至此，佛教文化已成为整个中国文化中可以与儒、道鼎足而立的一个有机组成部分。唐宋以来的知识分子，不论是崇信佛老的，还是反对佛老的，无一不出入佛老。也就是说，这时的佛教文化已成为一般知识分子知识结构中不可或缺的一个部分。可以毫不夸张地说，要想真正了解和把握东晋南北朝以后，尤其是隋唐以后的中国历史、文化，离开了佛教是根本不可能的。

五、佛教文化在中国的生根和发展，对于中国传统的儒、道思想也发生了深刻的影响，促使它们在形式和理论上自我调整和发展更新。

由于汉末道教的创立和发展，此后道家的的问题变得复杂起来了。道教是在杂糅原始宗教、神仙方术、民间信仰等基础上，附会以道家老子思想为理论依托而建立起来的。后来又受到佛教的影响，仿效佛教的戒律仪轨、经典组织等，使自己不断地完善起来。道教尊奉老子为其教主，以老、庄、文、列诸子的著作作为最根本的经典，如尊《老子》为《道德真经》，尊《庄子》为《南华真经》，尊《文子》为《通玄真经》，尊《列子》为《冲虚至德真经》等。所以，就这方面来讲，道教与道家是密不可分的，因而在人们平时所称的儒、释、道中的道，一般都是含混的，并不严格限定它是专指道家还是道教。

其实，道家与道教是有根本区别的。简而言之，道家是一个学术流派，而道教则是一种宗教。先秦道家，尤其是老子倡导的自然无为主义，在描述道的情况时说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。……湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先”（《老子》四章）；而在称颂道的崇高品德时则说：“辅万物之自然而不敢为”（同前六十四章），“生而不有，为而不恃，长而不宰”（同前五十一章）等等。这些论述，在当时来讲更是具有一定的反宗教意义。即使在道教问世之后，道家与道教无论从形式上或理论上也还是有区别的。如魏晋玄学家王弼、嵇康、阮籍、郭象、张湛等人所发挥的老、庄、列思想，人们绝不会说他们讲的是道教，而必定是把他们归入道家范畴。反之，对葛洪、陶弘景、寇谦之等人所阐发的老庄思想，则一定说他们是道教，而不会说他们是道家。这倒并不是因为葛洪等人具有道士的身份，而主要是由于他们把老庄思想宗教化了。具体说，就是把老庄思想与天尊信仰、诸神崇拜、修炼内外丹、尸解成仙等道教的种种宗教寄托和目标融合在一起了。而这些在玄学家所发挥的道家思想中是找不到的。以此为基准去判别汉末以后的数以千计的老、庄、文、列的注解义著作，那么哪些应归入道家，哪些应归入道教，应当是十分清楚明白的。当然，这种分辨并不涉及这些著作的理论价值的高低评价问题。事实上，在佛教理论的刺激和影响下，道教理论从广度和深度上得到了极大的发展，不少道教著作在一些方面对道家思想有很多的丰富和发展，有的甚至对整个中国传统文化的发展也是有贡献的。

总之，所谓儒、释、道中的道，包括了道家和道教。即使当人们把儒、释、道称为“三教”时，其中的道也不是单指道教。（这里需要附带说明的是，中国传统上所谓“三教”的“教”，其含义是教化的教，而不是宗教的教。）所以，当我们总论“三教”中的“道”时，既要注意道家，也要注意道教，不可偏执；而当我们研究和把握某一具体的著作或思想家时，则应当分清它究竟是道教还是道家，不可笼统。

儒家思想理论在佛教的冲击和影响下，也有很大的变化和发展。如上面所提到的，东晋以后佛教思想就深入到了社会生活各个领域，尤其是宋元以后的知识分子无一不出入于佛老，这些都还是现象上的描绘。其实，佛教对儒家最主要的影响是在于它促使儒家对发展和建立形上理论的深入探讨。与佛教相比，原始儒家在理论上更注意于实践原则的探讨与确立，其中虽也有一些形上学的命题，但并没有着意去加以发挥。所以在形上理论方面，原始儒家甚至还不如道家。佛教传入后，它那丰富深奥的形上理论，给儒家以极大的冲击和刺激，一度还吸引了大批的优秀知识分子深入佛门，去探其奥秘。而且，确实也由此而涌现出一批积极探讨形上理论的儒家学者。唐代著名学者柳宗元，在评论韩愈的排佛论时说，韩愈给佛教所列的罪状，都是佛教中的一些表面东西，至于佛教内所蕴含的精华，他根本不了解。所以说：韩愈完全是“忿其外而遗其中，是知石而不知韞玉也”。实际上，“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道。”（《柳宗元集》卷二十五《送僧浩初序》）这段话表明，柳宗元透过儒、佛表面的矛盾，看到了佛

教理论有与儒家思想相合之处，其见地显然高出韩愈一筹。其实，韩愈虽强烈排佛，但也不能完全摆脱佛教的影响。他所标举的儒家道统说，与佛教的判教和传灯思想不能说全无关系。

人们常把宋明理学的萌发，推求于韩愈及其弟子李翱。韩愈对宋明理学的影响，主要在他所标举的儒家道统说。而李翱对宋明理学的贡献，则在于他指出了一条探讨儒家心性形上理论的途径。在韩愈那里，还是遵循比较传统的儒家思路的，即更侧重于具体道德原则的探讨。如他在《原道》一文中说：“仁与义为定名，道与德为虚位”，对佛、老的去仁义而言道德大加批评，流露出了他对探讨形上问题的不感兴趣。然而，他的弟子李翱则对探讨形上理论表现出极大的兴趣。他受佛教的影响，作《复性书》三篇，以探求儒家的形上理论。他在说明他作此文的意图时说：“性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄、列、老、释。不知者，谓夫子之徒不足以穷性命之道，信之者皆是也。有问于我，我以吾之所知而传焉。遂书于书，以开诚明之源，而缺绝废弃不扬之道，几可以传于时。”那末，他所发掘出来的发挥儒家性命之道的书，是些什么书呢？从他在《复性书》中所征引和列举的看，主要是《易》和《中庸》。以后，宋明理学发挥儒家性理之学以与佛教抗衡，其所依据的基本经典主要也就是《易》和《中庸》等。开创理学的北宋五子（周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐），无一例外地都是借阐发《易》理来建立自己的理论的。理学的集大成者朱熹，则进一步通过系统的阐发，又把“四书”（《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》）也提到了儒家阐发“性命之道”的基本典籍之列。所以把宋明理学的萌发追溯到唐代的韩、李是很有道理的。

理学以承继尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟的道统和复兴儒学为己任。然而，他们所复兴的儒学，已不完全是先秦的原始儒学了。一方面，理学的形上理论受玄学影响极深，如玄学所提倡的“自然合理”的理论形态，为理学所积极接受和发展。另一方面，理学受佛教理论的影响也甚多。如理学大谈特谈的“主静”、“性体”、“体用一源，显微无间”、“理一分殊”等等，无一不与佛教思想有着密切的关系。所以，理学所代表的儒学，在理论形态上与先秦原始儒学存在着不同。先秦原始儒学的许多具体道德规范，到了理学家手中就平添了许多形上学的道理。如，关于“仁”，孔子所论不下数十条，但都是十分具体的。他答颜渊问仁，曰：“克己复礼为仁”；答仲弓问仁，曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨”；答司马牛问仁，曰：“仁者其言也讷”；答樊迟问仁，曰：“爱人”（以上均见《论语·颜渊》），曰：“先难而后获”（《雍也》）；答子张问仁，曰：“能行五者于天下，为仁矣。……曰：恭、宽、信、敏、惠”（《阳货》）。此外，又如说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）；“刚、毅、木、讷、近仁”（《子路》）等等，无一不是具体践行的条目。孟子论仁则除了讲“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）外，更推及于“爱物”，并与“义”并提，强调“居仁由义”（《尽心上》），最终具体落实到推行“仁政”等等。可是，到了理学家那里，情况就大不一样了。如朱熹释“仁”，一则说：“仁者，爱之理，心之德也”（《学而注》）；再则说：“为仁者，所以全其心之德也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者，必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德复全于我矣”（《颜渊注》）。这里一变而为主要是对“仁”的形上理论的阐发了。这种理论上的判别，也是我们特别需要注意的。

六、综上所述，中国文化中的儒、释、道三家（或称“三教”），在相互的冲突中相互吸收和融合；在保持各自的基本立场和特质的同时，又你中有我，我中有你。三家的发展历

史，充分体现了中国文化的融合精神。经过一千多年的发展，到19世纪中叶以前，中国文化一直延续着儒、释、道三家共存并进的格局。历代统治者推行的文化政策，绝大多数时期也都强调三教并用。南宋孝宗皇帝赵昚说：“以佛治心，以道治身，以儒治世。”（转引自刘谧著《三教平心论》卷上）这是很具代表性的一种观点。所以，当人们随口而说：中国文化是儒家文化的时候，请千万不要忘了还有佛、道二家的文化，在国人的精神生活中发挥着巨大的作用。我们说，中华人文精神是在儒、释、道三教的共同培育下形成的，这话绝无夸张之意。

* 原载于《中华文化论坛》1994年第3期。

作者：楼宇烈 [2001-10-12 15:49:59]

本条消息被浏览了[16380]回



把本页介绍给你的朋友

◎上篇信息:[中国儒学的历史演变与未来展望](#)*

◎下篇信息:[晚清地方自治思想的输入及思潮的形成](#)

[【关闭窗口】](#)

国学网站，版权专有；引用转载，注明出处；肆意盗用，即为侵权。

web@guoxue.com 010-68900123