

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第十辑

道学旁通卷



上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编
詹石窗

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

百年道学

精华集成

第十辑

道学旁通

卷二

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成. 第十辑, 道学旁通: 共4卷 /
詹石窗总主编. —— 上海: 上海科学技术文献出版社, 2017

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7231 - 5

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.

①B958 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 270741 号

选题策划: 张 树

责任编辑: 张 树 王 珺 杨凯茹

《百年道学精华集成》第十辑《道学旁通》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路 746 号 邮政编码 200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm × 1194mm 1/16 印张 130 字数 2600000

2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7231 - 5

定价: 3180.00 元(全 4 册)

[http:// www. sstlp. com](http://www.sstlp.com)

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷二

分辑主编◎张崇富

编校◎孙伟杰

莫江凤

裴 馈

韩高洁

《道学旁通》卷二·道家道教与儒释 目 录

道儒释关系综论

比德、性德和道德

- 儒佛道三家“德”论比较····· 陈 坚 (3)
- 试论中国传统文化的儒释道互补格局····· 金太军 (12)
- 略论儒释道三教合一的内在因素····· 鲁湘子 (19)
- 论净明道三教融合的思想特色····· 孙亦平 (23)
- 儒佛道三教关系与中国佛教的发展····· 洪修平 (32)
- 儒、佛、道三教的结构与互补····· 牟钟鉴 (45)
- 刍议儒释道之“和”····· 叶小文 (50)
- 论道家思想的曲折发展及其现代意义
- 以儒佛道三教关系为视角····· 洪修平 (57)
- 汉魏两晋儒释道关系简论····· 曾召南 (65)
- 儒佛道三教关系探微
- 以两晋南北朝为例····· 李承贵 (80)
- 简论南北朝时期的儒释道关系····· 曾召南 (89)
- 北魏儒释道三教关系刍议····· 黄夏年 (100)
- 隋唐儒佛道三教关系及其学术影响····· 洪修平 (114)
- 儒释道的融合和宋明理学的产生····· 贾顺先 (124)
- 儒佛道交融的朱熹天理论····· 何 静 (130)
- 《东坡易传》论“道”与“性”
- 兼论其中儒佛道三家关系问题····· 陈仁仁 (139)
- 三教合一与全真道····· 范玉秋 (146)
- 道教的发展与“三教合一”····· 陈翠芳 (154)
- 全真道与儒释墨浅论····· 张应超 (161)

明代儒佛道的合流及其世俗化	陈宝良 (165)
“三教合一”思潮与“三一教”	
——晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察	刘晓东 (175)
性命双修：“仙佛圣凡同具同证”	
——陆西星、李西月三教思想探析	唐大潮 (182)
试论明清之际道教“三教合一”思想的特点	唐大潮 (188)
前清儒者视野中的民间佛道信仰	王世光 (195)

道家道教与佛教

净土宗昙鸾法师与茅山派陶弘景先生	苏晋仁 (203)
论道家的内圣外王和禅宗的不执著	张松辉 (206)
试论老庄思想对僧肇的影响	刘国梁 (212)
列子与佛经的因袭关系	陈连庆 (217)
道术：佛教进入中土的法门	刘亚丁 (226)
汉明帝时无佛道角力事	
——《佛道交涉史论要》之一节	李养正 (234)
王玄览融佛入道的道教学说	黄开国 (239)
陶弘景与佛教史实考辨	卢仁龙 (244)
《老子化胡经》与佛道之争	刘立夫 (252)
佛教伪史《汉法本内传》与佛道论争	刘林魁 (261)
《六祖坛经》与道家、道教关系考论	张培锋 (268)
北魏太武帝崇道抑佛的回顾与反思	陈燕 (278)
论六朝隋唐道教的自然义	圣凯 (284)
唐代佛道二教的发展趋势	孙昌武 (293)
多元文化视野下的唐代佛道关系	
——以唐代长安为中心	张泽洪 (304)
论隋唐道教“道性”论对于佛性思想的吸收	杨维中 (316)
全真道“功行”与达磨“二人”之比较	见见 (325)
儒道对立互补之比较	李宗桂 (329)

道家道教与儒学

从竹简《文子》中道与德的关系看早期儒道关系	刘伟 (337)
-----------------------------	----------

论《淮南鸿烈》的儒道整合·····	陆玉林 (343)
儒主道辅, 本道兼儒	
——论扬雄《法言》的思想特征·····	张兵 (348)
早期儒家的道家化·····	陈鼓应 (352)
试论玄学中“自然”的儒化·····	季乃礼 (361)
郭象哲学中以庄融儒的特色·····	任蜜林 (365)
论《太平经》中的儒家思想·····	龙晦 (373)
从《想尔注》看汉儒对早期道教的影响·····	贺绍恩 (381)
儒道会通如何可能?	
——葛洪思想之“内道外儒”说解析·····	余玥 (386)
寇谦之援儒入道思想述评·····	谢路军 (393)
周敦颐与道教·····	蔡宏 (398)
道教与宋代理学·····	蔡方鹿 黄海德 (401)
论道教哲学对宋明理学的影响·····	赵宗诚 (406)
北宋时期的儒、道学术会通论·····	李祥俊 (412)
宋明理学的纳道入儒与儒学的新发展·····	孔令宏 (419)
《太极图说》道教渊源新探	
——兼论“无极而太极”之说的形成·····	刘聪 (423)
论朱熹对道教的影响·····	詹石窗 (431)
道教对朱熹思想的深刻影响·····	郭齐 (438)
朱熹理学对道家、道教思想的援用·····	丁原明 (442)
从《牧斋净稿》看朱熹的道教信仰·····	王利民 (449)
金元之际儒学与全真教的关系·····	师道刚 (458)
全真教的儒教成分·····	王宗昱 (463)
净明道的理学特色·····	曾召南 (469)
从儒道互补看净明道的特色·····	赖保荣 (474)
论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义·····	吕锡琛 (477)
元代净明道与朱、陆之学关系略论·····	郭武 (483)
明代王学与道教·····	鲍世斌 (492)
儒教与道教关系的个案分析·····	张荣明 (497)

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷二

道家道教与儒释



道儒释关
系综论

比德、性德和道德

——儒佛道三家“德”论比较*

陈 坚**

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

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

一、儒家的“比德”

“比德”一词出于《荀子·法行》：

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

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

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

** 陈坚，山东大学哲学系教授。



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

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

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

① 徐丛：《〈周易〉正读》，第285页。

② 同上书，第285页。

③ 同上。

④ 同上书，第17页。

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

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

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

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

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

② 王晓华：《呈现天外之天》，《社会科学报》2008年1月24日。

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

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

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

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

二、佛教的“性德”

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

（一）大乘佛教的“性德”论

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

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

② 丁福保：《佛学大辞典》下册，上海书店出版社1995年版，第1482页。

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

（二）中国佛教的“性德”论

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

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

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

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

② 同上。

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

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

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

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

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

（三）天台宗的“性德”论

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

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

① 《大正藏》第四十六卷，第703页中。

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

③ 《大正藏》第三十一卷，第787下。

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

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

三、道家的“道德”

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

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

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

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

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

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

② 《续藏经》第一辑第2编第6套第5册，第420页。

③ 《大正藏》第三十四卷，第822页。

④ 同上书，第905页。

⑤ 交光真鉴：《〈大佛顶首楞严经〉正脉疏》上册，第320页。

⑥ 同上书，第315页。

⑦ 《大正藏》第四十六卷，第935页。

⑧ 《老子》，上海古籍出版社2003年版，第2页。



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

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

① 《老子》，上海古籍出版社2003年版，第35页。

② 李霞：《道家与禅宗》，安徽大学出版社1997年版，第44页。

③ 戴建业：《〈老子〉现代版》，上海古籍出版社2002年版，第55页。

④ 马恒君：《〈老子〉正宗》，华夏出版社2006年版，第167页。

⑤ 公木、邵公明：《道家哲学》，长春出版社2007年版，第14页。